KONCEPTI POSTMODERNISTIČKE FILOZOFIJE

MATKO SORIĆ

KONCEPTI POSTMODERNISTIČKE FILOZOFIJE

Matko Sorić

IMPRESUM

Naslov: Koncepti postmodernističke filozofije

Autor: Matko Sorić

Izdavač: Vlastita naklada

Ilustracije u knjizi: Maja Pandžić

Lektorica: Ivana Kovačević

Naslovnica: Po predlošku ilustracije Alema Ćurina, uz dozvolu autora, naslovnicu oblikovala Ivana Kovačević

Grafičko oblikovanje i prijelom: Matko Sorić

Tisak: FG-Grafika d.o.o.

Naklada: 80 primjeraka

Mjesto i godina izdanja: Zadar, 2010.

ISBN: 978-953-56199-0-1

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Znanstvene knjižnice u Zadru pod brojem 130722070.

Tiskanje ove knjige omogućio je Studentski zbor Sveučilišta u Zadru.

Sva prava pridržana. Nijedan dio ove knjige ne smije se reproducirati u bilo kojem obliku bez prethodnog dopuštenja nakladnika.

KONCEPTI POSTMODERNISTIČKE FILOZOFIJE

Matko Sorić

Ovu knjigu posvećujem svojoj djevojci
Ivani Kovačević, bez čijih savjeta, ideja,
podrške i beskonačnog razumijevanja
niti jedna stranica ne bi bila napisana.

Je li jezik adekvatan izraz svih realnosti?
Friedrich Nietzsche

Svaka je granica možda samo arbitraran rascjep
u beskonačno pokretljivoj cjelini.
Michel Foucault

PREDGOVOR

Ova knjiga nastala je iz neozbiljnog studentskog projekta nazvanog "*Filozofski seminar*". "*Filozofski seminar*" bio je osmišljen kao kružok za otvaranje tema iz postmodernističke filozofije. U ljetnom semestru akademske godine 2007./2008. organizirao sam tjedne susrete na Sveučilištu u Zadru ne bi li se kolegice i kolege angažirali oko ovog područja filozofije. Reakcija je bila neopisivo pozitivna: seminar je pohodio vrtoglavi broj od čak četvero ljudi. Što je za zadarske prilike sasvim solidno. Iz tih razloga je forma kružoka bila nemoguća. Bilo bi previše zahtijevati dodatan angažman od ionako plašljive publike. Ono što je trebalo biti kružok i dijalog tako se pretvorilo u vrlo jednosmjeran monolog. Pripremajući *de facto* predavanja, nagomilao sam tekstualni materijal koji slijedi iza ovog predgovora. On je prvenstveno bio namijenjen web-stranici "*Filozofskog seminara*", da bi potom ovdje bio ukoričen. Tako je nastala ova knjiga. A sada malo o samoj materiji. Ovaj predgovor ima nekoliko ciljeva:

1.) naznačiti glavne teorijske postavke ove knjige,
2.) postaviti probleme *jezika* i *čovjekove naravi* kao najbolja mjesta ulaska u postmodernističku filozofiju,
3.) ocrtati čvorne elemente postmodernističke filozofije,
4.) iznijeti motive za pisanje ove knjige,
5.) navesti koncepte koji su trebali biti u knjizi, ali nisu.

Kod svakog obrađenog koncepta pokušao sam opisati njegovo značenje u dva suprotstavljena konteksta. Budući da je ovo popis koncepata *postmodernističke* filozofije, bilo je potrebno naći naziv za filozofiju koja se ne može smatrati postmodernističkom. 'Moderna' filozofija preuzak je termin, jer označava ili novovjekovni period od 16. do 19. stoljeća, ili čak još kraću fazu posthegelijanske filozofije. 'Pred-postmodernistička' filozofija je jako ružna kovanica, i stoga je možda adekvatniji ovaj izraz - *tradicionalna* filozofija. Tako sam čitavu povijest filozofije podijelio na dva dijela: tradicionalni i postmodernistički. Ova distinkcija iznimno je nepravedna i sumnjiva, međutim, i nužna, s obzirom na svrhu. Glavni cilj ove knjige je *razjašnjavanje* temeljnih kategorija postmodernističke misli. On zahtjeva pedagoško-didaktički pristup, odnosno određenu dozu trivijaliziranja i banaliziranja. Podjela filozofije na tradicionalnu i postmodernističku jest paušalna, ali s druge strane i dovoljno plastična da omogući jasnu recepciju opisanog znanja. Najbolji način da se ilustrira što je to *specifično* u postmodernističkoj filozofiji jest da joj se suprotstavi tradicionalna filozofija.

Što bi to bila *tradicionalna filozofija*? Kronološki gledano, sva filozofija od Talesa (6. st. stare ere) do Hegela (sredina 19. st.). Dakako da vremenska crta razgraničenja sa postmodernističkom filozofijom nije jasna. Ali ona i ne treba biti jasna. Tradicionalna filozofija živi i dan danas u raznim intelektualnim strujama i školama. Zato ju ne određujemo vremenski, nego prema nekim

specifičnim svojstvima. Riječ je o filozofskoj paradigmi. 'Tradicionalna filozofija' donekle odgovara onome što Nietzsche naziva 'platonizmom', Heidegger 'metafizikom prisutnosti', a Derrida 'logocentrizmom'. Ti pojmovi opisuju jedinstven način mišljenja u kojem je živi govor važniji od napisanog teksta, vječnost od prolaznosti, nužno od arbitrarnog, razum od osjetila, cjelina od dijela, prisutnost od odsutnosti i transcendentno od konkretnog. Svako biće mora biti logički konzistentno da bi postojalo, iz ničega ne može nastati nešto, uzrok je savršeniji od posljedice, svaki čovjek posjeduje identičnu narav u dubini svoga bića, i ne postoji nikakva načelna prepreka za spoznaju bilo kojeg aspekta bitka. To su ključne karakteristike onoga što nazivam 'tradicionalnom filozofijom'.

Što bi to bila *postmodernistička filozofija*? Kronološki ju je također teško omeđiti. Ona započinje u Francuskoj u drugoj polovici dvadesetog stoljeća i traje. Ali ne možemo reći da je današnja filozofija 'postmoderna'. Filozofija nikada nije bila jedinstven entitet, pa tako nije ni danas. Postoje različita usmjerenja i intelektualne struje: od analitičke filozofije, preko teološke, liberalne i marksističke, do feminističke ili fenomenološke. U tom pluralnom moru škola, postmodernizam je samo jedna među mnoštvom. Ona je možda najbolje odrediva preko antirealizma i antihumanizma. Ili jednostavnije rečeno, preko teme čovjeka i jezika.

U ovoj podjeli na tradicionalnu i postmodernističku filozofiju problematična je i sama riječ 'filozofija'. Ključne ličnosti postmodernističke filozofije ne možemo smatrati isključivo filozofima i filozofkinjama. Platon je filozof *par excellence*, ali Foucault je i povjesničar, i antropolog, i sociolog, i filozof. Usprkos tom kaosu, mislim da se neka materija ipak može profilirati kao 'postmodernistička filozofija'.

Druga distinkcija na kojoj počiva ova knjiga jest razlika između postmoderne i postmodernizma. Ovdje se riječ 'postmodernizam' koristi kao sinonim za 'postmodernističku filozofiju'. Riječ 'postmoderna', nasuprot toga, označava povijesno-društvenu epohu. Iznimno je važno ne miješati ove dvije stvari. Periodi ili faze filozofije, ako tako nešto uopće postoji, nipošto te treba dovoditi u korelaciju sa periodima ili fazama povijesti, ako tako nešto uopće postoji. Sokrat, Platon i Aristotel nisu odgovorni za procvat helenističke civilizacije, Toma Akvinski nije uzrokovao španjolsku inkviziciju, Rene Descartes i Francis Bacon nisu bili inspirirani Kolumbovim pothvatima, parni stroj nije nastao primjenom empirističke filozofije, nego zbog banalnog nastojanja da se izbaci voda iz ugljenokopa, Napoleon se nije upuštao u osvajačke pothvate inspiriran Hegelovom filozofijom, Heideggerovu interpretaciju *logosa* ne možemo nazvati nacističkom, a Jean Baudrillard i Slavoj Žižek nisu smislili medijske trivijalnosti. Čak i kada bismo govorili o postmoderni kao povijesnoj epohi, ne možemo govoriti o 'postmodernoj filozofiji'. Filozofija jest, i oduvijek je bila, pluralna. Zato ne postoji nikakav suvisli razlog za svođenje

svih filozofskih promišljanja jednog arbitrarno određenog vremenskog odsječka na zajednički nazivnik. Upravo bi to označavala sintagma 'postmoderna filozofija'. Bolje je govoriti o 'postmodernističkoj filozofiji'. U tom slučaju, riječ je o paradigmi, sa specifičnim konceptima, modelima, teorijama, problemima, stavovima i vrijednostima; ona druge paradigme ne isključuje *kronološki*, nego *problematski*. Zbog ove distinkcije knjiga koju čitate nije nazvana *Koncepti postmoderne filozofije*, nego *Koncepti postmodernističke filozofije*.

Veliko nasilje je izvršeno kada sam sve ovdje navedene koncepte utrpao u isti - postmodernistički - koš. Kao što to kaže Terry Eagleton, takve su nam etikete potrebne, ali ne zato da razjasne što se u knjigama nalazi, nego zato da bi ih lakše posložili na police u knjižarama. Postmodernizam je strašno nepravedan kišobran-pojam za različite i samostalne teorijske pravce kao što su psihoanaliza, feminizam, marksizam, poststrukturalizam, queer i postkolonijalne teorije, književna teorija, lingvistika, kulturalni studiji, antropologija, kritička teorija, semiotika i novi historicizam. Svašta je tu nagomilano. Pitanje što je svima njima zajedničko i dalje ostaje otvoreno. Odgovor na njega dovoljno je obiman za nekoliko doktorata, ali trenutno, za ovu našu malu amatersku odiseju, poslužit će i ovaj: čovjek i jezik. Čovjek i jezik su centralne teme, *leit-motivi*, postmodernističke filozofije. Oko njih se sve vrti. To su najbolje ulazne točke u postmodernizam.

Zašto *jezik*? U jezgri postmodernističke filozofije stoji ono što je Richard Rorty nazvao *lingvističkim zaokretom*. Pod utjecajem Ferdinanda de Saussurea, Friedricha Nietzschea, Ludwiga Wittgensteina i Martina Heideggera dogodio se radikalan zaokret u shvaćanju jezika. Umjesto dotadašnjeg uvjerenja kako jezik može valjano opisati stvarnost, kako je moguće postići - u Parmenidovoj formulaciji - identitet mišljenja i bitka, tipičan za *čitavu* tradicionalnu filozofiju, postmodernistička filozofija smatra kako to jednostavno nije moguće. Jezik je uvijek manjkav i nedostatan, on nikad ne zahvaća cjelinu. Ovo je ključna točka. Svjesna svojih spoznajnih granica, određena lingvističkim granicama, postmodernistička filozofija sužava svoj predmet interesa. Umjesto božanstvenog nepokretnog pokretača i transcendentalnog subjektiviteta ona se bavi naizgled banalnim temama kao što su to hoteli i krvno srodstvo. Postmodernistička filozofija je skromna i oprezna u svom pristupu. To se vidi na svakom mjestu, a pogotovo u brižljivim tekstovima Michela Foucaulta.

Zašto *čovjek*? Tijekom čitave povijesti filozofije nepresušna tema bio je upravo čovjek. Svaki novi filozof i svaka nova filozofska škola su otkrivali neku novu narav čovjeka, navodno vječnu i univerzalnu. Kroz stoljeća se nagomilao pozamašan broj tih 'naravi', odnosno različitih ideja o naravi. S vremenom je postalo očito da to nije ontološki problem, nego epistemološki. Strukturalna antropologija okončava taj prilično naivan posao *izmišljanja* ljudske naravi. Konačno se uvažava činjenica kako je čovjek određen promjenjivim i

kontingentnim kulturno-društvenim relacijama, a ne nikakvom transcendentalnom esencijom u korijenu svog bića. On više nije slobodan, a još manje racionalan. Tako se rodio antihumanizam i ostavio goleme reperkusije na sve društvene znanosti. Dakle, kritika univerzalne ljudske naravi i rekonceptualizacija jezika čine dobro početno mjesto za ulazak u postmodernističku filozofiju. Razvijanjem tih tema možemo razumjeti što zagovara i kako funkcionira postmodernistička filozofija.

Koje još odrednice pored ovih možemo postaviti kao čvorne elemente postmodernističke filozofije? Prema Chrisu Rojeku i Brianu Turneru postmodernistička filozofija rodila se iz teorijske kapitulacije zapadnog marksizma pred surovom brutalnošću Sovjetskog Saveza. Svi glavni protagonisti postmodernističkog kanona su u svojim mladim danima koketirali sa marksizmom. Nakon razočarenja, okrenuli su se postmodernizmu, distanciravši se od komunizma i kapitalizma kao dviju strana iste - modernističke - medalje. To sjedinjenjenje otkriva ključne točke postmodernističke filozofije. Čvorni elementi postmodernističke filozofije su: kritika linearnog progresa povijesti, psihoanalitička kritika kartezijanskog subjekta potpuno svjesnog svih svojih mentalnih stanja, odbacivanje znanosti kao sredstva za usavršavanje društva, skepsa prema metanaracijama, etički i epistemološki relativizam, feminizam, historicizam, naglašavanje eksploatacije izvan područja ekonomije, pluralizam, dekonstruiranje binarnih opozicija, opsesivno bavljenje epistemologijom i jezikom, naglašavanje fleksibilnosti identiteta, antiesencijalizam, interdisciplinarnost, vraćanje dostojanstva prividu, hermetično izražavanje, subverzija uvriježenih stavova, kritika antropocentrizma i kritika eurocentrizma.

Glavni motiv pisanja ove knjige je bilo moje vlastito nerazumijevanje postmodernističke filozofije, koje je u međuvremenu, nadam se, barem djelomično iščeznulo. Ono je donekle uvjetovano potpuno drugačijim kulturnim kontekstom postmodernističkih tekstova, ali također i njihovim neprohodnim, maglovitim, gotovo mističnim izričajem. Bavljenje filozofijom je uvijek zahtijevalo prihvaćanje novog načina govora u tuđim konceptima, redovito s promijenjenim značenjem, no nikada uz toliko truda. Prvi koncept upućuje na drugog, drugi na trećeg i tako dalje. Iznenada nastaje paradoks: postmodernistička filozofija, deklarativno fragmentirana, postaje puno kompleksniji, veći i koherentniji sustav od sustava njemačkog klasičnog idealizma ili Platonovog sustava. Kada na to još dodamo nedostatak konciznog i preciznog izražavanja kod intelektualnih nasljednika postmodernističke misli, nerazumijevanje je zagarantirano. Dakle, cilj ovog projekta jest jasnije promišljanje fundamentalnih kategorija postmodernizma. Vjerojatno je najpoznatiji indikator nejasnoće postmodernističkog stila pisanja tzv. afera Sokal. Objavivši potpuno besmislen članak u prestižnom postmodernističkom časopisu *Social text*, Alan Sokal je dokazao jednu sasvim očiglednu stvar - postmodernistički stil izražavanja nije jasan i razumljiv. Međutim, to nipošto ne

znači da postmodernistička filozofija ne posjeduje neke supstancijalne, jasne ideje koje je moguće nedvosmisleno izraziti. Evo nekoliko primjera: čovjekova spoznaja je ograničena, čovjek ne posjeduje fiksnu narav, neovisnu od povijesno-kulturnog konteksta, kretanje povijesti nije nužno progresivno i pozitivno, tehnologija se može koristiti za nehumane svrhe, itd. Prema tome, potrebno je razlikovati *stil* od *stava*. Postmodernistički stavovi mogu se izreći na mnoštvo načina. Ova knjiga ih pokušava izreći *jasno*.

Mnogi, vrlo važni koncepti nisu objašnjeni. Od otprilike 350 pojmova koliko je bilo planirano ovdje ih se nalazi samo 203. Neki od koncepata koji su trebali biti ovdje su: *antiesencijalizam, nesvjesno, Edipov kompleks, holizam, konstruktivizam, kontradikcija, jezik, istina, mimesis, mišljenje, modernizam, prosvjetiteljstvo, volja za moć, bitak, dijalektika, intertekstualnost, ideologija, otuđenje, kanon, mit, nomadologija, orijentalizam, psihoanaliza, queer, relativizam, tehnologija, znanost, feminizam, globalizacija, aufhebung* itd. S obzirom da je ovo ipak amaterski studentski projekt, i s obzirom na teorijske pretenzije, koje se mogu okarakterizirati, blago rečeno, kao kolosalno-megalomanske, odlučio sam odustati od tih pojmova. Da sam nastavio pisati, knjiga najvjerojatnije nikada ne bi bila završena i tiskana. A budući da još uvijek živim u iluziji kako pojašnjena 203 koncepta predstavljaju pozitivan teorijski pomak u razumijevanju postmodernizma, vjerujem kako je moja odluka opravdana.

U načelu, prvi pasus opisa svakog koncepta nudi kratko objašnjenje, dovoljno za elementarno razumijevanje. Nakon toga slijedi dublje razmatranje - genealogija koncepta, suprotstavljanje tradicionalnog i postmodernističkog značenja, uspostavljanje relacija sa srodnim konceptima, primjeri iz originalnih tekstova i slično.

Na kraju svakog koncepta stoji jedna ili dvije natuknice;
Povezani koncepti: upućuju na povezane pojmove iz knjige,
Tekst: preporučena literatura za dublje razumijevanje opisanog koncepta.

Postmodernističku filozofiju ne treba shvatiti kao autistični solipsizam, besmisleni sofizam ili samodostatni sustav ezoteričnih mudrolija, već kao utemeljenu i opravdanu poziciju za postavljanje 'opakih', važnih pitanja. Njezina ljepota i ozbiljnost može se osjetiti samo u konfrontaciji sa onime što sam nazvao tradicionalnom filozofijom.

Sve rečenice u knjizi koje se odnose na osobe muškog roda, odnose se ujedno i na osobe ženskog roda.

Matko Sorić
Zadar, svibanj 2010.

KONCEPTI

ALETHEIA

Aletheia je grčka riječ za istinu. Koristi ju Heidegger kako bi artikulirao svoju kritiku korespondencijske teorije istine. Za Heideggera, istina *nije* slaganje misli i stvari; njezino mjesto pojavljivanja *nije* u sudu ili govoru. Budući da je povijesno riječ *istina* poistovjećena sa korespondencijom mentalne predodžbe i vanjske stvarnosti, Heidegger tvrdi da treba razlikovati *istinu* od *aletheiae*: "Mi tu riječ nepromišljeno prevodimo, a to u isti mah znači i pogrešno tumačimo, sa 'istina'." (Heidegger, 1976: 116). Heideggerovo shvaćanje istine je puno kompliciranije. On određuje istinu kao *raz-otkrivanje*: "Iskaz *je istinit*, znači: on otkriva biće samo po sebi. On iskazuje, on pokazuje, on 'daje vidjeti' biće u njegovoj otkritosti. *Istinitost (istina)* iskaza mora biti razumljena kao *biti-otkrivajuća*. Istina dakle nipošto nema strukturu nekog podudaranja između spoznavanja i predmeta u smislu prispodobe jednog bića (subjekt) drugomu (objekt)." (Heidegger, 1988: 249). Što to znači? Zadnja rečenica ovog citata je sasvim jasna - Heidegger decidirano odbacuje korespondencijsku teoriju istine. Heidegger ne shvaća istinu kao mentalnu predodžbu u glavi pojedinca koja odgovara realnom biću u stvarnosti izvan tog pojedinca. Heidegger, kao i Nietzsche, odbacuje epistemološko razlikovanje subjekta i objekta. Tim potezom nestaje načelna mogućnost za *poklapanje, podudaranje, usuglašavanje i slaganje* bilo kakvog unutarnjeg iskaza ili predodžbe sa vanjskom stvarnošću. Međutim, Heidegger ipak govori o istini. To znači da on odbacuje jedan model istine, uključujući i jedan model metafizike, ali brani neki drugi model istine i metafizike. Istina je za njega *otkrivenost*: "Oba fenomena, otvorenost samog svijeta i činjenica da je bivanje-u-svijetu također ujedno otkriveno, određuju jedinstveni fenomen koji označavamo kao *otkrivenost*." (Heidegger, 2000: 293). Otkrivenost se ne pojavljuje kao osjetilna zamjedba ili metafizičko preklapanje misli i stvari, nego samo kao ukotvljenost ili situiranost subjekta u njegov konkretni okoliš. Blizina, poznavanje, iskustvo i vrijeme potrebni su za otkrivanje bitka.

Istina kao aletheia za Heideggera označava akumulaciju čovjekovog iskustva nastalog putem kontakta u nekoj specifičnoj situaciji. Tubitak je skup njegovih odnosa sa svijetom, a kako je svaki tubitak u unikatnom odnosu sa svijetom, svaki čovjek na svoj način akumulira to iskustvo svijeta. Sportaš koji nekoliko godina neumorno trenira na istom nogometnom terenu imati će drugačiji odnos prema tom prostoru od nekog investitora koji u njemu vidi mogućnost gradnje trgovačkog centra i zarade. Žena koja u patrijarhalnom okružju dane provodi radeći kućanske poslove ima drugačiji odnos prema kući nego muškarac koji radi izvan kuće. Osoba kojoj je netko blizak poginuo u terorističkom napadu 11. rujna 2001. će se drugačije odnositi prema srušenim zgradama kao simbolu nego netko koga je taj događaj dotaknuo samo kao medijska reportaža. Život osobe odrasle početkom dvadesetog stoljeća radikalno se razlikuje od iskustva osobe rođene krajem dvadesetog stoljeća. Prema tome, ne može bilo tko

spoznati bilo što - bitak nije apsolutno i bezuvjetno inteligibilan, a čovjekov razum ne može transcendirati vlastitu akumulaciju iskustva. Istina ovisi o onome tko spoznaje: "Svaka je istina, primjereno svojoj bitnoj vrsti bitka sukladnoj tubitku, relativna s obzirom na bitak tubitka." (Heidegger, 1988: 258). Spoznati nešto znači stati u brižljiv, vremenski zahtjevan, odnos sa time i angažirati se oko toga mijenjajući vlastiti život. Istina nije neutralan odnos sa svijetom, nego proizlazi iz 'bitka tubitka', odnosno iz načina na koji čovjek provodi svoj život. Gianni Vattimo smatra da se takvo shvaćanje istine može objasniti jedino pomoću pojma *iskustva*: "...treba pojam istine kao podudaranja suda i stvari zamijeniti jednim širim pojmom, utemeljenim na pojmu *Erfahrung* (iskustva), i to iskustva kao promijene koju subjekt trpi pri susretu s nečim za njega uistinu značajnim." (Vattimo, 2008a: 148). U tom smislu Heideggerovo shvaćanje istine kao *aletheia*-e nije ništa drugo nego razvijanje Nietzscheovog perspektivizma.

Heidegger smatra da je svaki čovjek produkt okoline; on djelomično utječe na nju, ali ne potpuno, pa čak niti pretežno, kao što je to novovjekovna filozofija zamišljala. Čovjek kao tubitak povijesno je situiran u stabilnu mrežu interakcija sa svijetom oko sebe, nad kojom nema kontrolu. Ova pasivnost je epistemološki važna. Zašto? Ona predstavlja epistemološki aspekt antihumanizma kao kritike transcendentalnog subjektiviteta. Ako transcendentalni subjektivitet postoji, bez obzira da li ga zamišljali u obliku duše, svijesti ili neke genetske srži, on ostaje trajna, nepromjenjiva jezgra čovjekovog bića bez obzira na društveni kontekst i povijesni trenutak. On također omogućava epistemološki realizam i uspostavlja vezu čovjeka sa cjelokupnom stvarnošću. Pitanje koje Heidegger opravdano postavlja jest: "...Kako spoznavanje, koje je po svome bitku 'unutra', u subjektu, istupa van, iz svoje 'unutrašnje sfere' u neku 'drugu, vanjsku sferu', u svijet?" (Heidegger, 2000: 182). Međutim, ako je čovjek nakupina vanjskih faktora u potpunosti, bez transcendentalne jezgre, spoznaja uvijek mora biti relativna, parcijalna, subjektivna i pristrana. Zato istina kao *aletheia* otvara još jednu važnu temu, a to je pitanje humanizma i antihumanizma.

Christopher Norris, jedan od najboljih poznavatelja Derridina djela u SAD-u, ovim riječima definira pojam *aletheia*-e: "Ovo je koncept istine kao *aletheia*-e, kao trenutka prosvjetljenja ili unutrašnjeg 'otkrivanja', priskrbljenog duši korištenjem razuma i nadilaženjem svih oblika osjetilnog iskustva." (Norris, 1987: 55). Ovakvo shvaćanje nije točno. Heidegger ne zagovara nadilaženje osjetilnog iskustva, nego upravo obrnuto: korespondencijska teorija istine, razlikujući *mentalnost* subjekta i nementalnost objekta, istinu shvaća kao osebujno mentalno stanje, usklađeno sa stvarnošću, ali ipak radikalno izdvojeno i nadosjetilno. Heideggerovo shvaćanje istine nema veze sa dušom i razumom. Riječ je o fenomenološki motiviranom modelu, gdje istinu možemo odrediti kao *koncentraciju iskustva*.

Kada Foucault tvrdi da je istina 'od ovoga svijeta' on samo drugačije uobličava Heideggerovo shvaćanja istine. Heideggerovo shvaćanje istine zato možemo nazvati paradigmatičnim za postmodernističku filozofiju.

Povezani koncepti: tubitak, tekst, metafizika prisutnosti, antirealizam, perspektivizam, subjekt.
Tekst: Heidegger, M. (2000) *Prolegomena za povijest pojma vremena*. Demetra, Zagreb.

ANDROGINIJA

Androginija je stanje kombiniranih muško-ženskih rodnih karakteristika. Izgled androgene osobe je deseksualiziran, ili ima svojstva oba spola, pa joj je nemoguće odrediti spol prema vanjskom izgledu.

Povezani koncepti: rod, performativnost.

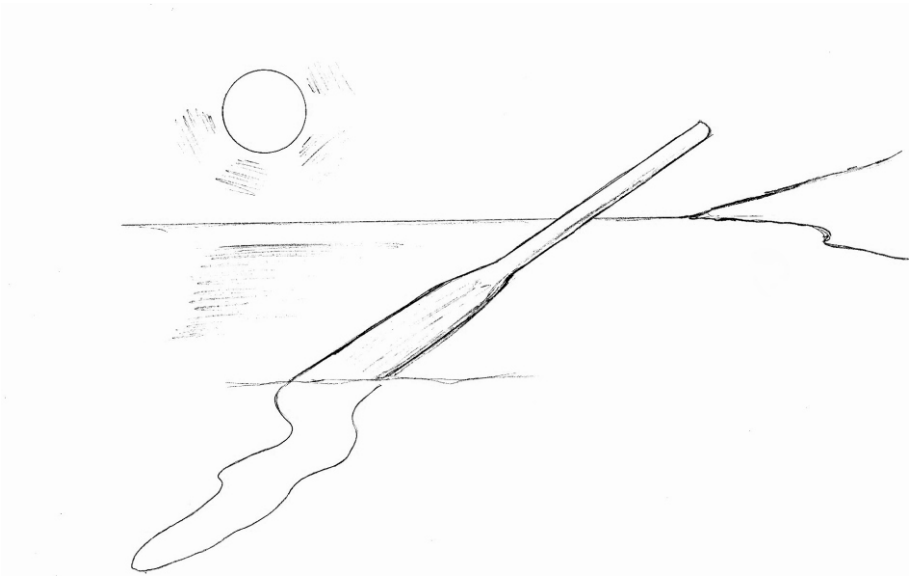
ANNALES

Vidi: *l'histoire evenementielle*.

ANTIFUNDACIONALIZAM

Varaju li nas osjetila ili ne? Ako je veslo napola umočeno u more, donji dio ćemo vidjeti iskrivljen. Može li se iz toga zaključiti kako nas osjetila uvijek varaju i kako ih treba potpuno zatomiti jer će nas odvesti u zabludu? Postoji li ijedna situacija kada nas osjetila služe sasvim zadovoljavajuće? Naravno da postoji. Postoji li čak nekoliko situacija kada nas osjetila služe sasvim zadovoljavajuće? Dakako. Ima li više situacija u kojima nas osjetila varaju, ili onih u kojima nas osjetila služe kao istiniti izvori spoznaje? Najbanalniji prolazak kroz vrata, čitanje knjige, žuborenje potoka ili okus kave dokazuju da nas osjetila vjerno služe. U beskonačnom broju situacija osjetila su korisni izvor istine. Je li opravdano zbog jednog u more napola umočenog vesla apsolutno odbaciti osjetila kao zabludu tijela i korijen laži?

Antifundacionalizam je epistemološki stav prema kojem ne postoji apsolutno pouzdan temelj spoznaje iz kojega nužno i neizbježno proizlaze istinite informacije. Nasuprot antifundacionalizma stoji fundacionalizam. Za fundacionalizam, znanje se može utemeljiti u nekom čvrstom, neupitnom izvoru. Prema antifundacionalizmu, to je načelno nemoguće. A ako znanje ne možemo utemeljiti, gubi se važan kriterij istinitosti. Tradicionalna filozofija je



Slika 1. Veslo napola uronjeno u more. Donji dio vesla zapravo nije iskrivljen, no budući da ga ljudsko oko tako percipira, to se često uzimalo kao nepobitan dokaz zablude u koju vodi osjetilna spoznaja. Međutim, percipira li oko nešto što ne dolazi do njega? Ne. To znači da nije problem u oku i osjetilima, nego u samoj stvarnosti. Je li tada opravdano otpisati osjetila kao beskoristan izvor informacija o svijetu?

obilježena fundacionalizmom, a postmodernistička antifundacionalizmom. Međutim, postmodernistički antifundacionalizam nije prva i jedina kritika fundacionalističkih modela spoznaje. Zygmunt Bauman podsjeća da su već antički skeptici kritizirali bezuvjetnu povjerenje u osjetila i jasnoću kao mjesta utemeljenja spoznaje: "...skeptici antike zagovarali su sumnju u dva temelja dogmatske sigurnosti: u 'evidentnost osjetila' - pouzdanost ljudskih osjetilnih impresija, i u 'evidentnost jasnoće' - ljudska kritička sposobnost za razlikovanje 'očigledno istinitog' od lažnih uvjerenja." (Bauman, 2003: 140). Prema tome, postmodernistički antifundacionalizam može se shvatiti kao suvremena, sofisticirana varijanta antičkog skepticizma i sofizma, dakako, bez onih srednjoškolskih banalizirajućih konotacija.

Primjerice, ako za 'temelj' spoznaje uzmemo iskustvo, to znači da je osjetilno iskustvo uvijek pouzdano, a ostali se izvori znanja moraju uskladiti s njime. Kao temelj spoznaje može se postaviti razum, ali tada osjetila dolaze u podređeni položaj. Toma Akvinski je vjeru postavio iznad razuma, teologiju iznad filozofije, i time uspostavio jednu verziju fundacionalističke epistemologije. Ideja novovjekovne filozofije je da se do istine može doći samo

preko određene metode. Metode i procedure garantiraju istinitost dobivenih informacija.

Fundacionalizam zamišlja spoznaju kao aksiomatski sustav: ako krenem od istinitih postulata i slijedim pravila mišljenja, nužno dolazim do istinitog zaključka. Taj model spoznaje zamišlja spoznaju po arhetipu silogizma iz Aristotelove logike. Silogizam služi kao metafora spoznajnog procesa, što je potpuno neopravdano. Ovdje se otvara puno veći problem, problem logike. Ne može se reći da logika nema unutrašnju stabilnost i da ne može pomoći u manipulaciji simbolima. Ali isto tako je neosporno da se logičke procedure mogu koristiti kao retoričke figure u potpuno neprimjerenoj jezičnoj situaciji. Prvi antifundacionalistički prigovor fundacionalizmu jest da je *nemoguće iz jednog izvora informacija deducirati univerzalno primjenjive posljedice*. Budući da su logičke formule semantički prazne, preduvjet primjene logike jest valjano 'punjenje' sadržajem, a za taj postupak logika kao takva nema rješenje.

Fundacionalizam pokušava posložiti izvore spoznaje na ljestvicu pouzdanosti. Antifundacionalizam, u postmodernističkom duhu odbacivanja svih hijerarhija, ne prihvaća tu ljestvicu, već nivelira sve izvore spoznaje kao jednako vrijedne. To ne znači da istina ne postoji, nego da nema supstancijalne korelacije između određene spoznaje i načina stjecanja te spoznaje.

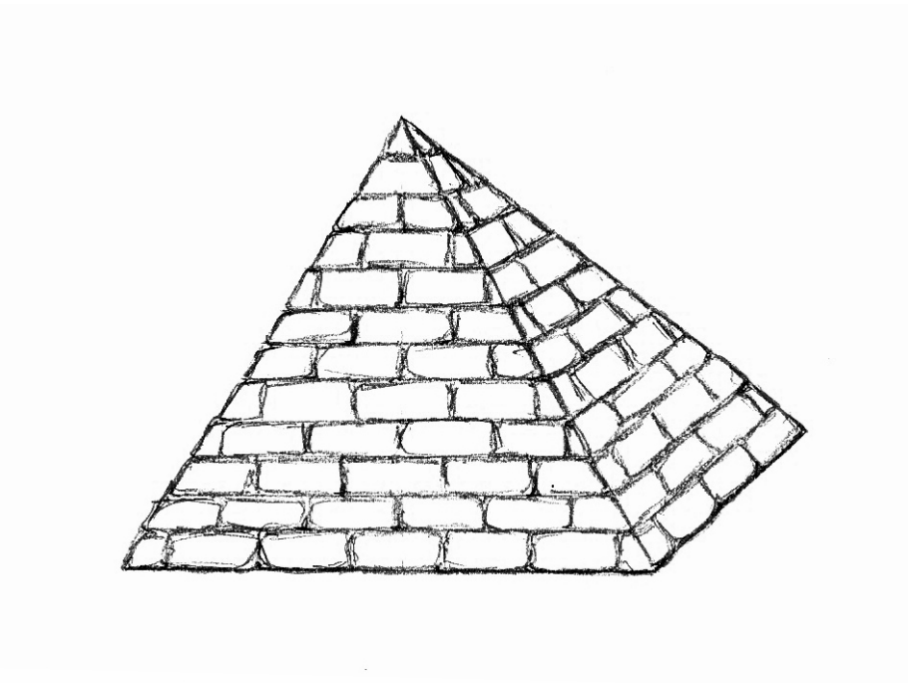
Fundacionalizam i antifundacionalizam jesu prvenstveno epistemološki modeli, ali oni uvijek dolaze u paketu sa specifičnom ontologijom koja stvarnost cijepa na različite slojeve. Naravno, što je sloj 'dublji', to je spoznaja 'utemeljenija'. Osnovni model bitka zapadne metafizike, kao prave zbilje sakrivene ispod vela osjetilne, propadljive kontingencije osnovna je verzija supstancijalizacije fundacionalističkih predrasuda. To je ono što kritizira Nietzsche kao preteča postmodernističkog antifundacionalizma: “Dijeliti svijet na 'istinski' i 'prividni', bilo na kršćanski način bilo na onaj Kantov (Kant je na kraju krajeva jedan podmukli kršćanin) puka je sugestija décadence - simptom opadajućeg života...” (Nietzsche, 2004c: 20). Dva sloja stvarnosti istovremeno figuriraju kao dvije vrste spoznaje. I kao što ontološki jedan sloj stvarnosti ima primat nad drugim, tako u fundacionalizmu jedan tip spoznaje ima primat nad onim drugim. Zato Nietzsche zahtjeva ukidanje 'istinitog svijeta': “Od kardinalne je važnosti da se dokine *istiniti svijet*. Veliki je on dvojitelj i onevreditelj *svijeta koji smo mi*: bio je dosad najopasniji *atentat* na život.” (Nietzsche, 2006: 287). 'Istiniti svijet' je 'temeljniji', 'dublji' od neposredno doživljene stvarnosti. Taj 'istiniti svijet' je ono što se u antičkoj ontologiji nazivalo *logosom*. Budući da Nietzsche stoji u opoziciji naspram takvih modela metafizike, naspram fundacionalizma i u epistemološkom i u ontološkom smislu, on svoju filozofiju naziva 'filozofijom jutra': “Ono što se u zadnjim redovima djela *Ljudsko odviše ljudsko* naziva 'filozofijom jutra' upravo je misao koja više nije usmjerena na iskon ili temelj, nego na blizinu.”

(Vattimo, 2000: 156). Pored Nietzschea, vrlo važni zagovornici antifundacionalističkog modela spoznaje su G. W. F. Hegel, Martin Heidegger i W. V. O. Quine.

Tipična karakteristika fundacionalizma jest inzistiranje na 'činjenicama', atomarnim komadićima informacija, neosporne istinitosti i neoborive valjanosti, iz kojih se 'deduciraju' jednako neosporne premda posredovane 'činjenice'. Tako se iz spoznaje da je dva plus dva četiri izvlači zaključak o egzistenciji Boga, iz činjenice kako se skulptura sastoji od materije i forme zaključak da se sva bića sastoje od materije i forme, a iz činjenice da bi se zajednica raspala kada bi svi kršili njezine zakone zaključak kako pojedinac ne smije ponekad prekršiti njezine zakone. Budući da počinje od takvih 'činjenica', koncept fundacionalizma uvelike odgovara onome što se u hegelijanskom diskursu naziva 'pozitivizmom'. Hegel se protivi pozitivizmu i njegov model spoznaje može se nazvati antifundacionalističkim. O tome govori Theodor Adorno u knjizi *Tri studije o Hegelu* kada kaže: "Taj antipozitivistički Hegelov uvid moderna je nauka samo utoliko sustigla što je teorija lika utvrdila da ne postoji izolirano, neiskvalificirano osjetilno Tu, nego da je ono uvijek već strukturirano." (Adorno, 1972: 57). Po ovom pitanju Hegelovi stavovi odgovaraju Nietzscheovim, i to je vjerojatno jedan od razloga zbog kojih Richard Rorty Hegela svrstava u *teoretičare ironije*.

Martin Heidegger nastavlja razvijati Nietzscheovu kritiku fundacionalizma. Određenjem čovjeka kao *hermeneutičara tubitka* i postavljanjem *hermeneutičkog kruga* kao principa spoznaje, on tvrdi kako tijek spoznaje nije linearan, kao u slučaju fundacionalizma, nego prije cikličan, budući da preispituje početne uvjete vlastite geneze. Kao što to tvrdi Merold Westphal, prema Heideggeru spoznaja započinje nereflektiranim praksama, ali budući da su one uvijek podložne naknadnom promišljanju, ipak možemo reći da je posrijedi antifundacionalizam: "Prema Heideggerovoj epistemologiji spoznaja ima svoje temelje. No, u temelju jezičnih izraza koji su nositelji istine ili lažnosti ne nalaze se one reprezentacije koje su epistemički privilegirane, zajamčeno istinite bilo time što su dane (Sellars) ili nužne (Quine) ili pak samoočigledne ili neispravljive ili očigledne osjetilima (Plantinga). U osnovi naših istinitosnih tvrdnji nalaze se prakse koje nisu istinosne, bez obzira na to da li ih prate jezični činovi. U odnosu na takve temelje, prevladavajući epistemološki ideali filozofske tradicije od Platona do Husserla, Russella i ranog Wittgensteina puke su tlapnje." (Westphal u Greco i Sosa, 2004: 528). Gianni Vattimo također primjećuje Heideggerov odmak od fundacionalizma: "I za Heideggera bitak (više) ne može funkcionirati kao Grund, temelj, ni za stvari ni za mišljenje." (Vattimo, 2008a: 132).

Kantova podjela sudova na analitičke i sintetičke također je jedan oblik fundacionalizma; svi sintetički sudovi moraju biti u skladu sa analitičkima.



Slika 2. Piramida. Prema fundacionalističkom modelu spoznaje, čovjekovo znanje je stabilna građevina sastavljena od činjenica različite vrijednosti.

Analitički sudovi kao nužni i transcendentalni sudovi imaju veći status od sintetičkih. U kontekstu analitičke tradicije takvo klasificiranje sudova kritizira Willard Quine: "Quineova kritika distinkcije analitičko/sintetičko - i stoga na Carnapovu verziju te distinkcije kao apriornih i empirijskih principa - sada je općenito prihvaćena." (Friedman, 2002: 177). U svojem najpopularnijem tekstu *Dvije dogme empirizma* Quine iznosi teze koje je najbolje opisati kao osporavanje fundacionalizma, tipičnog za logički pozitivizam analitičke orijentacije filozofije, te ujedno kao afirmaciju antifundacionalističke epistemologije. Boran Berčić je to ovako sažeo: "U poznatom tekstu 'Two Dogmas of Empiricism', Quine tvrdi da je cjelokupna pozitivistička filozofija zasnovana na dvjema dogmama. Prva je dogma *razlikovanja analitičkih i sintetičkih sudova*. Druga je dogma *redukcionizam* - stav da se svi sintetički sudovi dadu svesti na jednostavnije i jednostavnije sve dok se ne dođe do bazičnih sudova koji opisuju neposredno iskustvo. Smislenost i istinosna vrijednost svih složenih sintetičkih sudova ovisi o tim bazičnim sudovima. Quine je tvrdio da su obje dogme neodržive." (Berčić, 2002: 66). Prema tome, Quine je, pored Hegela, Nietzschea i Heideggera, predstavnik

antifundacionalističkog modela spoznaje.

Antifundacionalizam ne tvrdi da znanje nije moguće, već da ono dolazi iz različitih izvora, da se informacije obrađuju i praslaguju, te da se znanje mijenja s vremenom. Biti antifundacionalist ne znači biti stereotipni skeptik koji će tvrditi da ništa ne postoji i da smo svi mi samo mozgovi u bačvi elektrodama ukopčani na simulaciju nalik na Matrix, već naprosto shvaćati znanje kao puno kompleksniju i višedimenzionalnu pojavu. Indikativno je to što se pri svakoj razradi fundacionalističkog modela spoznaje lik sofista postavlja kao alternative sigurnoj, objektivnoj, utemeljenoj i znanstvenoj spoznaji. Taj sofist je zapravo karikatura potpunog imbecila i prihvaćanje fundacionalizma kao njegove suprotnosti izgleda normalno. No, treba se zapitati kakva to teorija mora sebi suprotstavljati potpunog bedaka ne bi li sebe ponudila kao alternativu?

Postmodernistička filozofija najintenzivnije kritizira razum kao prosvjetiteljski ideal, ali ta kritika ne znači da potpuno treba odbaciti razum i okrenuti se vjeri, osjetilnim datostima ili intersubjektivnom eksperimentiranju. Vrlo jednostavno, različite izvore spoznaje treba kombinirati. U svakodnevnom se životu čovjek ne može osloniti isključivo na jedan izvor informacija. Upravo znanost služi kao dobar primjer; svaki znanstvenik *vjeruje* u postojeću akumulaciju znanja i prema njoj pristupa dogmatski. Možda ljudsku spoznaju najbolje opisuje Derridin koncept *différance*. Riječ je o kaotičnoj nakupini različitih informacija kroz vrijeme, pri čemu se one ne organiziraju prema kriteriju *porijekla*: "...temeljna karakteristika Derridine dekonstrukcijske meštrije: propitkivanje i dovođenje u pitanje *temelja*." (Milanja, 1991a: 26). Ako se znanje organizira prema nečemu, onda je to *transcendentalni označitelj*, a ne izvor spoznaje.

Drugi antifundacionalistički prigovor fundacionalizmu jest *esencijalizacija spoznajnih procesa*. Vjera se ne mora odnositi na Boga, kao što se razum ne mora odnositi na prirodne zakonitosti, a osjetila na korespondirajuće podražaje iz okoline. Konkretni pojedinac može *vjerovati* da će u najbližem kiosku pronaći omiljene dnevne novine, zbog *osjećaja* smirenosti može prakticirati vjerske rituale, a *razumski* zaključiti da mu godi čaša bijelog vina nakon ručka. Antifundacionalizam ne uspostavlja nužnu vezu između spoznajnog procesa i izvjesne regije bitka.

Uvriježeni terminološki igrokaz tradicionalne epistemologije odvija se između subjekta i objekta. Posložiti ove dvije instance u hijerarhijski odnos znači prigrliti fundacionalizam. Nietzsche te kategorije odbacuje kao efekte gramatike: "...to razlikovanje prepuštam teoretičarima spoznaje, koji su ostali visjeti u zamkama gramatike (narodne metafizike)." (Nietzsche, 2003a: 194). Istu razliku odbacuje i Heidegger u *Bitku i vremenu*, upravo zbog ontoloških

implikacija takvog spoznajnog modela: “Jer što li je razumljivije po sebi, nego da se taj neki 'subjekt' odnosi na neki 'objekt' i obrnuto? Taj 'subjekt-objekt odnos' mora biti pretpostavljen. Ali to ostaje pretpostavkom koja je - premda u svojoj faktičnosti nepovrediva - upravo stoga ipak uvelike kobna, ako se njezina ontološka nužnost i prije svega njezin ontološki smisao ostave u tami.” (Heidegger, 1988: 66).

Nekoliko je razloga zbog kojih postmodernistička filozofija stoji na poziciji antifundacionalizma. Kuhnova teorija o smjeni znanstvenih paradigmi ukazuje na potpunu promašenost utemeljenja znanja u nekom vječnom i nepromjenjivom uporištu. Prema Kurtu Gödelu, svaki se sustav znanja mora osloniti na elemente neobjašnjive iz tog samog sustava. Paul Feyerabend tvrdi da ne postoji metoda kao proceduralna garancija istine. U skladu s ovime, jedino rješenje je model fragmentiranog znanja.

Tipičan argument za nužnost 'utemeljenja' spoznaje jest nemogućnost tzv. beskonačnog vraćanja ili *regressus ad infinitum*. Navodno, beskonačno referiranje jednog fenomena na prethodni ili primarniji fenomen poništilo bi čitav lanac referiranja. U epistemološkom smislu, to znači da ako postoji jedan izvor spoznaje bolji od drugog, onda mora postojati i onaj najbolji izvor spoznaje kojem su svi ostali podložni. Ovaj argument proizlazi iz straha od beskonačnosti. Tim strahom se još uvijek ne može objasniti banalna činjenica skupa prirodnih brojeva, koji je beskonačan, a opet koristan u računanju; ili činjenica hipotenuze nad katetama dužine jedan. Najbezveznija geometrijska udaljenost sadrži u sebi beskonačnost, pa je svejedno ne odbacujemo kao nemoguću. Zašto bi išta drugačije bilo za izvore spoznaje?

Povezani koncepti: *anything goes*, fundacionalizam, fragmentiranje, paradigma, rizom, antirealizam, perspektivizam.
Tekst: Feyerabend, P. (1987) *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Veselin Masleša, Sarajevo.

ANTIHUMANIZAM

Gdje je nestao čovjek,
Gdje se skriva on?
Goran Bare

Uz antirealizam, antihumanizam je najvažnija karakteristika postmodernističke filozofije. Etimološko, zdravorazumsko ili intuitivno odrediti antihumanizam kao teoriju koja zagovara nasilje i mržnju prema ljudima potpuno je pogrešno i naivno. Antihumanizam je teorijska pozicija koja se suprotstavlja humanizmu, i naspram humanizma ga je potrebno razumjeti.

Antihumanizam

Antihumanizam ima dvije dimenzije koje se ne bi trebale, barem ne na početku, miješati. *Kao prvo, antihumanizam označava općenitu negaciju mogućnosti definiranja ljudske naravi; kao drugo, antihumanizam označava opovrgavanje svojstava po kojima bi čovjek bio radikalno drugačiji od ostalih bića u svijetu*. Ova dva značenja antihumanizma se često isprepliću i preklapaju, ali ih je važno razdvojiti zbog konceptualne preciznosti.

Čovjek se na različite načine definirao kroz antičku, srednjovjekovnu i novovjekovnu filozofiju. Filozofska određenja čovjekove biti tijekom čitave povijesti filozofije možemo nazvati humanizmom. Antihumanizam je u tom slučaju negacija takvih određenja. Antihumanizam se načelo suprotstavlja ideji da je čovjekovu bit moguće jednom zauvijek odrediti i fiksirati. Glavni razlog tom protivljenju jest povijesnost čovjeka, odnosno njegova uvjetovanost vremenom i kulturom u kojem živi. Međutim, postoji značajan diskontinuitet između čovjeka antičke i srednjovjekovne filozofije s jedne strane i novovjekovne filozofije s druge strane. Čovjek antičke i srednjovjekovne filozofije je jedno među bićima; istina, sa svojim specifičnostima, ali također sa vrlo jasno određenim položajem u kozmosu. Novovjekovna filozofija zamišlja čovjeka kao posebno biće sa sposobnošću promjene samoga sebe. Čovjek nije obično biće i nema precizno određen položaj u kozmosu. Postmodernistička filozofija kritizira prvenstveno te 'posebnosti' po kojima čovjek odudara od ostalih bića. One su pogotovo vidljive u novovjekovnim koncepcijama čovjeka, ali su također prisutne od samih početaka filozofije. Riječ je o slobodi, razumu, kreativnosti, odgovornosti, dobroti, ukusu, svjesnosti, unikatnosti, dostojanstvu, individualnosti, altruizmu, istinoljubivosti i sličnome. Kada započinje antihumanistička kritika humanizma? Glavni izvori postmodernističkog antihumanizma su Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, strukturalizam i psihoanaliza.

Tipična humanistička pretpostavka na kojoj se temelji etika kao takva, jest da je čovjek slobodno, racionalno i odgovorno biće; čovjek ima *izbor* u djelovanju, on može sa potpunom sigurnošću predvidjeti *posljedice* svog djelovanja, te na posljetku treba snositi *odgovornost* za svoje postupke, koji mogu biti štetni ili korisni ljudima oko njega. Antihumanizam dovodi u pitanje čovjekovu slobodu i racionalnost, a samim time i njegovu odgovornost. Kritika etike koju je izvršio Nietzsche jedan je element antihumanizma. U *Radosnoj znanosti* Nietzsche tvrdi da je moral kolektivna, a ne individualna pojava: "Moralnost je instinkt stada u pojedincu." (Nietzsche, 2003a: 103). Ovakvim određenjem morala Nietzsche decentira moralnost sa pojedinca na kolektiv, što je iz humanističke perspektive iznimno problematično. Ako pojedinac djeluje u skladu s društvenim normama, ako je on društveni proizvod koji samo provodi volju društva, onda on nije odgovoran za svoje postupke. To pak znači da on nije niti slobodan, niti svjestan, a niti odgovoran za svoja djela. Humanizam tradicionalne filozofije nije uopće uzimao u obzir mogućnost takvih

međuljudskih odnosa. Glavni razlog tome je pretjerano racionaliziranje čovjeka kao potpuno svjesnog i razumnog aktera. I po tom pitanju je Nietzsche jasan: "Moje mišljenje je, kao što se vidi: da svijest zapravo ne pripada čovjekovoj individualnoj egzistenciji, nego, naprotiv, onomu što je u njemu zajedničarske i stadne naravi..." (Nietzsche, 2003a: 194). Opet, Nietzsche je poistovjećujući svijest sa jezikom, koji je sasvim očito kolektivan, uspio decentrirati svijest sa individuuma na kolektiv. To isto tvrdi i Karl Marx u *Ranim radovima* kada kaže: "Jezik je star koliko i svijest - jezik i *jest* praktička, stvarna svijest koja postoji i za druge ljude, pa također i za mene samog, a jezik nastaje kao i svijest tek iz potrebe, iz nužde saobraćanja s drugim ljudima." (Marx i Engels, 1967: 375). Zanimljivo je primijetiti sličnost sa psihoanalitičkim konceptom nesvjesnog, koje je također kolektivno. Ako iz nesvjesnog dolazi glavni impuls za čovjekovo djelovanje, onda on samo provodi volju kolektiva i ne može biti odgovoran za svoje postupke. Dakle, Nietzsche dovodi u pitanje slobodu, racionalnost i odgovornost čovjeka, po kojima bi on trebao biti specifično biće u svijetu. O tome govori Nietzsche kada kaže: "Nakon Kopernika čovjek se iz središta kotrlja u x." (Nietzsche, 2006: 14). Takav položaj odgovara drugom značenju pojma *antihumanizam*, ali kod Nietzschea nalazimo i prvo značenje. Richard Rorty u knjizi *Kontingencija, ironija i solidarnost* tvrdi sljedeće: "Nietzsche je volio pokazivati da sve, kako bi on to rekao, što je ikada bilo postavljeno kao hipoteza o 'čovjeku', 'u osnovi nije ništa drugo nego tvrdnja o čovjeku unutar *vrlo ograničenog* vremenskog raspona'." (Rorty, 1995: 119). To, pak, odgovara prvom značenju *antihumanizma*. Dakle, Nietzsche kritizira *i* fiksiranje čovjekove naravi kao takvo, *i* neka vrlo precizna određenja čovjekove naravi.

Nietzscheovu kritiku humanizma nastavlja i Heidegger. Heidegger je smatrao humanizam neraskidivo vezanim za metafiziku. Zato *prebolijevanje metafizike* ujedno označava i nadilaženje humanizma. Prema njemu, svako određenje čovjeka u konačnici za sobom povlači i nekakav model metafizičkog ustrojstva svijeta. Reći da se čovjek sastoji od duše i tijela, primjerice, automatski znači ustvrditi postojanje dviju dimenzija stvarnosti - materijalne i duhovne. Odbijajući odrediti narav čovjeka kao transcendentalnu nepromjenjivu jezgru, Heidegger je zagovarao i kritiku metafizike i kritiku humanizma. Kritiku koju je zbog toga trpio, on odbacuje kao nedostatak razumijevanja: "Zato što se govori protiv 'humanizma', strahuje se od neke obrane in-humanog i veličanja barbarske brutalnosti. Jer što je 'logičnije' no to, da onome koji niječe humanizam preostaje samo potvrđivanje nečovječnosti?" (Heidegger, 1996: 193). Kao što je već rečeno na početku teksta, antihumanizam ne zagovara bezrazložno nasilje prema svim ljudima samo zbog toga što su ljudi ili povratak u primitivno stanje društva u kojem se čovjek ne razlikuje od životinje. Antihumanizam treba odrediti kao kritiku humanizma. Zato Heidegger pokušava opisati humanizam: "…jer to je humanizam: smišljanje i briganje da čovjek bude čovječan, a ne ne-čovječan, 'inhuman', to jest izvan svoje biti. No u

čemu se sastoji čovječnost čovjeka? Ona počiva u njegovoj biti." (Heidegger, 1996: 158). Heidegger, kao i egzistencijalizam općenito, daje primat egzistenciji nad čovjekovom esencijom, i tako postavlja temelje za razvoj antihumanizma: "Da biće, kojemu je vrsta bitka tubitak, ne može biti shvaćeno iz realnosti i supstancijalnosti, izrazili smo putem teze: *čovjekova supstanca jest egzistencija*." (Heidegger, 1988: 242). Dok humanizam smatra da treba postojati sklad između konkretnih pojedinaca i čovjekove biti, kakva god da ona bila, antihumanizam zagovara da ona ne postoji, da se ne može spoznati ili da je posrijedi samo retorički fenomen sa opasnim političkim posljedicama. Postmodernistički subjekt je utjelovljen, isto koliko i Heideggerov tubitak.

Heideggerova kritika transcendentalnoga subjektiviteta nastala je kao reakcija na Husserlovu varijantu fenomenologije. Heidegger odbacuje Husserlovu podjelu ljudskog subjekta na empirijski ego i transcendentalni ego, a toj kritici pridružuje se i Maurice Merleau-Ponty: "Empirijski Ja je bastardan pojam, smjesa bitka po sebi i bitka za sebe, kojoj refleksivna misao nije mogla dati statut. Ukoliko on ima neki konkretan sadržaj, on je uvršten u sistem iskustva, on nije, dakle, subjekt - ukoliko je subjekt, on je prazan i odnosi se na transcendentalni subjekt." (Merleau-Ponty, 1978: 72). Heidegger, kao i Merleau-Ponty, ne vjeruje u transcendentalni subjektivitet, te razvija koncept *tubitka* upravo u opoziciji spram Husserlova humanizma.

Na tragu Heideggerovih shvaćanja humanizma je i Lyotard kada kaže: "*Nečovječno* znači nespojivo s idejom o čovječnosti." (Lyotard, 1991: 25). Nečovječno nije nešto suprotstavljeno konkretnim ljudima, nego retorička etiketa koja se lijepi na ponašanje koje ne odgovara nekoj idealiziranoj čovječnosti. Taj ideal čovječnosti varira od jedne teorijske pozicije do druge. U tome i jest problem, budući da on sebe predstavlja kao univerzalan i nepromjenjiv. Prosvjetiteljski humanizam je u periodu europskog imperijalizma poslužio kao legitimacija kolonizacije i eksploatacije neeuropskih teritorija. Humanost je poslužila kao etnocentrički ideal, u skladu s kojim su se sve kulture trebale ravnati. To su realne posljedice humanizma, a postmodernizam kao teorija koja nastaje nakon formalnog osamostaljenja europskih kolonija, ukazuje na proces teorijskog legitimiranja. Ovo je vrlo važno, jer jedna naizgled plemenita i pozitivna teorija može poslužiti kao legitimacija konkretnog fizičkog nasilja prema određenim skupinama ljudi. O tome govori Nietzsche kada kaže: "Kršćanstvo, revolucija, ukinuće ropstva, ista prava, filantropija, miroljubivost, pravda, istina: sve te velike riječi imaju vrijednost samo u borbi, kao stjegovi: *ne* kao realiteti nego kao *raskošne riječi* za nešto posve drugo (dapače suprotno!)." (Nietzsche, 2006: 51). Također treba napomenuti da humanizam nije samo sekularna, prosvjetiteljska pozicija, nego je isto tako možemo pronaći i u srednjovjekovnom uvjerenju da je kriterij humanosti poznavanje Svetog pisma. Prema tome, kulture koje ne poznaju Svete spise, nisu humane ili civilizirane.

Bez obzira što se uzimao kao kriterij *humanosti*, uvijek je moguće nekoga isključiti iz takve definicije humanosti. Proces takvog rezoniranja pronalazimo u Hegelovoj *Filozofiji povijesti*: "Od instancija i od protivurječnosti protiv neke određenosti koja se shvatila u njenoj općenitosti, otpada obično jedan dio i na nedostatak, da se ideje shvate i razumiju. Ako u povijesti prirode protiv vrsta i klasa, koje se pokazuju izrazito, iznese kao instancija kakav monstruozni, unesrećeni egzemplar ili pojedinac, onda se s pravom može primijeniti ono što se često kazuje onako u prazno da izuzetak potvrđuje pravilo, tj. da do tog izuzetka stoji da pokaže uvjete pod kojima se on zbiva, ili pak ono manjkavo, dvospolno, što leži u odvajanju od normalnoga. Nemoć prirode ne može svoje opće klase i vrste čvrsto držati protiv drugih elementarnih momenata. No ako se npr. organizacija čovjeka shvati u njezinu konkretnu obliku i ako se navede, da njegovu organskom životu bitno pripadaju mozak, srce i slično, onda se otprilike može predočiti uski žalosni izrod koji u općenitosti ili u svojim dijelovima ima u sebi čovječji lik i koji je i stvoren u ljudskom tijelu, u njemu živio i disao rodivši se iz njega, ali u kojemu nema ni mozga ni srca. Upotrijebi li se takva instanca opće kakvoće čovječje, kod čijeg se imena i površnog određenja možda zastaje, onda se pokazuje da je zbiljski, konkretni čovjek, dakako, nešto drugo: takav čovjek mora imati u glavi mozak i u grudima srce." (Hegel, 1966: 71). Riječ *čovjek* može biti sinonim za različita svojstva. Ako se u nekom pojedincu ta svojstva ne pronađu, onda će on biti definiran kao nečovjek. Kroz povijest se čovjek definirao na različite načine, i svi su oni funkcionirali po identičnoj *humanističkoj* matrici. Zato Derrida zahtjeva da se istraži povijest tog koncepta: "...prošlost koncepta čovjeka nikada se ne proučava. Sve se događa kao da znak 'čovjeka' nije imao niti izvor, niti povijesna, kulturna ili lingvistička ograničenja." (Derrida, 1982: 116). Ljudi su se kroz povijest mijenjali, ali mijenjao se i ideal čovjeka, kriterij humanosti.

Heideggerova filozofija ima neke sličnosti sa francuskim strukturalizmom, i to upravo po pitanju antihumanističkih uvida: "Heideggerov opus omogućio je kritičarima zauzimanje 'antihumanističke' pozicije o pitanjima iz strukturalističke i novije 'poststrukturalističke' kritike u to vrijeme, na primjer, odbacujući stav da se ljudska svijest smatra krajnjim izvorom značenja u jeziku ili povijesti." (Clark, 2005: 114). Strukturalizam, kao i Heidegger, preispituje uvriježen stav o autonomiji i samostalnosti svijesti, kakav pronalazimo kod, primjerice, Descartesa ili Husserla. Fredric Jameson u knjizi *U tamnici jezika* tvrdi da je strukturalizam bio šokantan zato što je odbacio predodžbu ljudske svijesti kao individualne i inteligibilne: "Najskandalozniji aspekt strukturalizma kao pokreta - njegov militantni antihumanizam, koji nalazimo kako u marksistima (Althusser) i antimarksistima (Foucault) podjednako - mora se konceptualno razumjeti kao odbacivanje starijih kategorija ljudske prirode i ideje da je čovjek po sebi (ili ljudska svijest) razgovijetni entitet ili polje proučavanja." (Jameson, 1978: 118). U ovom citatu Jameson kombinira oba značenja antihumanizma; strukturalizam kritizira i ljudsku prirodu kao

transcendentalnu esenciju, i svijest kao posebnu ljudsku odliku. U svojoj lingvističkoj inačici kod Ferdinanda de Saussurea, strukturalizam decentrira značenje riječi kao efekt strukture, kao razliku spram ostalih riječi u jeziku. U antropološkoj inačici Lévi-Straussa, strukturalizam decentrira identitet pojedinca na efekt kulture i društva, bez kojeg pojedinac ne bi mogao biti to što jest: "Nesvjesni logički mehanizmi moraju biti univerzalni i bezlični. Samim time, za Lévi-Straussa pojam subjekta, kao pojam nečeg jedinstvenog i neusporedivog, isključuje pojam strukture." (Milošević, 1980: 115). Uloga studenta, spisateljice, oca, majke, prijateljice, pjevača, kiparice ili vodoinstalatera određena je društvenim kontekstom i ne može postojati osim u relaciji spram mnoštva ostalih društvenih identiteta, dakle, kolektivne strukture.

Michel Foucault u svom strukturalističkom djelu *Riječi i stvari* donosi suptilnu kritiku humanizma: "Svima onima koji još žele govoriti o čovjeku, o njegovoj vladavini ili o njegovu oslobođenju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome što je čovjek u svojoj biti, svima onima koji žele krenuti od njega da bi dospjeli do istine, svima onima koji, naprotiv, svaku spoznaju svode na istine o samom čovjeku, svima onima koji ne žele formalizirati bez antropologiziranja, koji ne žele mitologizirati bez demistificiranja, koji ne žele misliti a da odmah ne pomisle da je čovjek taj koji misli, svim tim nespretnim i iskrivljenim oblicima razmišljanja možemo suprotstaviti samo jedan filozofski smijeh - koji je, dakle, dobrim dijelom tih." (Foucault, 2002b: 368). Njegova teza o 'kraju čovjeka' zapravo je parola antihumanizma. Kao što je i Nietzsche tvrdio, čovjek je samo kratkotrajna pojava u znanju, gledajući iz perspektive stoljetnih transformacija ljudskog znanja. Prema Foucaultu, on nije postojao oduvijek, a uskoro će i prestati postojati: "Prije kraja XVIII. stoljeća *čovjek* nije postojao. [...] On je sasvim recentna kreatura koju je prije manje od dvjesto godina svojim rukama proizvela demijurgija znanja: ali on je tako brzo ostario da smo lako pomislili da je tijekom tisuća godina u sjeni čekao trenutak rasvjetljavanja u kojemu će napokon postati poznat." (Foucault, 2002b: 333). Za Foucaulta, u njegovoj strukturalističkoj fazi, riječ *čovjek* označava diskurzivnu tvorevinu, sa vrlo uskim značenjem kakvo nije postojalo oduvijek.

Terry Eagleton u *Teoriji književnosti* također povezuje strukturalizam sa antihumanizmom: "Strukturalizam je 'antihuman', što ne znači da njegovi poklonici otimaju sirotoj djeci kolače iz usta, već da odbacuju mit o 'iskustvu' pojedinca kao o početku i svršetku svakog značenja." (Eagleton, 1987: 127). Jedna od krucijalnih odlika čovjeka, prema humanizmu, jest njegova individualnost i unikatnost. Strukturalizam sa svojim naglašavanjem relacija desupstancijalizira i decentrira identitet pojedinca na široku mrežu međuutjecaja i kulturni kontekst, te tako parira postavkama humanizma. Prema humanizmu, čovjek je kreativno biće. Međutim, strukturalistička analiza jezika pokazuje da čovjek samo kombinira već postojeće elemente po već postojećim

pravilima; opseg njegove kreativnosti je puno manji nego što to humanističke perspektive drže. A ako je misao u potpunosti svodljiva na jezik, tada je i proces mišljenja samo sofisticiranije *kombiniranje*. Zato će Deleuze reći: "...manifest strukturalizma moramo pronaći u slavnoj formuli, pomalo poetskoj i karikaturalnoj: misliti znači baciti kocku..." (Deleuze, 2004: 175). Kao što su na kocki sve opcije unaprijed određene, tako je i pri mišljenju mnogo toga unaprijed predodređeno. Takvo shvaćanje jezika imaju i Nietzsche i Marx.

Analiza jezika najjasnije otvara problem čovjekove ograničenosti, slobode, utjelovljenosti i uvjetovanosti. Steven Best i Douglas Kellner u jeziku vide glavno sredstvo decentriranja kartezijanskog subjekta: "Strukturalistička kritika željela je eliminirati koncept subjekta koji je dominirao filozofskom tradicijom od Descartesa do Sartrea. Subjekt je odbačen, ili radikalno decentriran, kao puki efekt jezika, kulture ili nesvjesnog, te mu je oduzeta kauzalna i kreativna sposobnost." (Best i Kellner, 1991: 19). To je srž antihumanizma. Bruce Fink u svojoj studiji *Lakanovski subjekt* isto tako ukazuje na antihumanističke posljedice Lacanove psihoanalize: "Daleko od toga da bića koja govore jednostavno upotrebljavaju jezik kao oruđe - jezik koristi i njih. Ona su igračka jezika i on ih obmanjuje." (Fink, 2009: 17). Jezik je presudan za razumijevanje antihumanizma, bez obzira je li posrijedi strukturalizam ili psihoanaliza. Lyotard je svoje antihumanističke teze ovako formulirao: "…sukob ne izbija između ljudi ili bilo kojih drugih entiteta, nego prvenstveno između rečenica." (Lyotard, 1991: 145). Ovom pomalo nejasnom izjavnom on želi reći da su pravi subjekti diskurzivne formacije, strukture jezika, a ne zasebne individue, kako to tvrdi humanistička paradigma.

Sam Freud je tvrdio da je njegovo otkriće nesvjesnog zadalo treći udarac ideji čovjeka kao najsavršenijeg bića. Prvi udarac je zadao Kopernik, otkrićem da Zemlja nije u središtu svemira, već da se vrti oko Sunca. Nietzsche na isti način interpretira filozofske reperkusije Kopernikovog otkrića. Drugi udarac je zadao Charles Darwin, tezom o čovjeku kao arbitrarnom produktu slijepe besciljne evolucije. Kao treće, Freud je ustvrdio da je najveći dio psihičkog života nesvjestan i neshvatljiv, čime je uništio dugotrajnu iluziju o čovjeku kao racionalnom biću. Ljiljana Filipović u svojoj analizi pojma nesvjesnog tvrdi: "Cijelo Freudovo djelo odiše nepovjerenjem prema voljnom i slobodi." (Filipović, 1997: 66). To je sasvim tipičan antihumanistički stav.

Antihumanizam smatra da je čovjekova sloboda rezultat uvjetovanja, odgoja, socijalnog statusa i konteksta, a ne transcendentalno svojstvo u jezgri pojedinca. On time zapravo dokida čovjekovu slobodu u tradicionalnom značenju. Odavno je u povijesti filozofije poznato kako je preduvjet etičnog djelovanja sloboda. Tamo gdje vlada nužnost nema ni slobode, a ni morala. Tek u sferi biranja, dileme, odnosno slobode, moguća je i etika. Ukidajući slobodu, antihumanizam ukida i mogućnost etičnog ponašanja. Ako sam ja

predkondicioniran širim društvenim strukturama, onda nisam niti odgovoran za vlastito ponašanje. Ukidajući drugi aspekt čovjeka - svjesnost - antihumanizam totalno ruši klasičnu viziju čovjeka. Antihumanistički uvidi nisu samo teorijsko-filozofske naravi, već se mogu oprimjeriti kroz čitav niz aktualnih društvenih procesa. Tako antihumanizam postoji i u kontekstu postmodernizma, i u kontekstu postmoderne. Jedan antihumanistički opis postmodernog stanja nalazi se u knjizi Zygmunta Baumana *Postmoderna etika* (2009).

U *Postmodernom stanju* Lyotard kaže sljedeće: "Staro načelo koje tvrdi da je stjecanje znanja neodvojivo od obrazovanja (*Bildung*) duha, čak i osobe, zastarijeva i zastarjet će." (Lyotard, 2005: 4). To je tipična antihumanistička teza. Za razliku od starog ideala obrazovanja, koji pretpostavlja čovjeka kao duhovno, misaono i uzvišeno biće, obrazovanje u vremenu postmoderne od pojedinca zahtjeva uske kompetencije i proceduralno znanje, koje se može lako klasificirati, proizvesti i prodati.

Pojam antihumanizma se lako nadovezuje na Foucaultov koncept biopolitike. Biopolitika pokazuje kako se proizvode konkretni tipovi subjektivnosti, i time otkriva čovjeka kao materijalno biće. U kratkom spisu nazvanom *Najamni rad i kapital*, Karl Marx ovako portretira ulogu čovjeka u kapitalističkom načinu proizvodnje: "...radna snaga je roba onako isto kao i šećer. Ona se mjeri satima, a šećer na vagi." (Marx, 1976: 17). Premda Marx govori o kapitalizmu, ova kritika se može uputiti bilo kojoj industrijsko-modernističkoj ekonomiji, pa čak i predindustrijskim društvima. Industrijska društva su samo intenzivnije i očiglednije prikazala perspektivu moćnika na one obespravljene i deprivilegirane. Kapitalizam tu perspektivu dovodi do savršenstva kalkuliranjem troškova proizvodnje: "Trošenje radnika uzima se, dakle, u račun na isti način kao i trošenje mašine." (Marx, 1976: 27). Antihumanizam je gledanje na čovjeka kao na materijalno biće, koje je proizvedeno u izvjesnom obliku zbog 'trivijalnih' ekonomskih i političkih razloga. Transcendencija čovjeka je samo bajka. U svojoj analizi psihijatrije kao arhetipskog mjesta upisivanja moći u tijelo pojedinca, Foucault otkriva antropologiju postmoderne: "Psihološki subjekt se rađa na točki susreta moći i tijela: to je efekt izvjesne 'političke fizike'." (Foucault, 1990: 42). Marijan Krivak u svojoj studiji o biopolitici sasvim jasno ustvrđuje: "Velike industrijske i financijske sile tako proizvode ne samo robu već i subjektivnosti." (Krivak, 2008: 59). U tom smislu je biopolitika antihumanistična. Da bi se razumjeli aktualni društveno-ekonomski procesi, potrebno je odbaciti predrasudu o svijesti, dobroti, racionalnosti, odgovornosti, kreativnosti i unikatnosti čovjeka. Teorijsko negiranje vrijednosti čovjeka samo je osvještavanje postojećih procesa i napuštanje iluzije o aktualnom stanju. Da stvar bude gora, čovjek nije nekoć bio human, odgovoran, unikatan i kreativan, da bi ga modernizacijski procesi otuđili u puki dodatak stroju, nego su ljudi oduvijek rezultat

ekonomskih i političkih struktura. Prema tome, postmodernizam kao teorija nije *uzrokovao* aktualno društveno stanje, nego upravo obrnuto, a teorijski zahtjevi za kritikom Nietzschea, Marxa, Foucaulta, Derride ili Baumana neće promijeniti faktičko stanje.

Povezani koncepti: humanizam, strukturalizam, subjekt, fragmentiranje, transcendentalno, historicizam, intersekcionalnost, disciplina.

ANTIREALIZAM

Priroda se voli prikrivati.
Heraklit

Čovjek se susreće samo sa probranim djelićima stvarnosti.
Lacan

Realizam je epistemološka teorija prema kojoj je načelno moguća potpuna spoznaja svih dijelova bitka. Prema realizmu, čovjekova misao i jezik jasno mogu zahvatiti sve aspekte stvarnosti. Roland Barthes je to ovako formulirao: "Racionalna ekonomija klasičnog jezika u stvari govori da je Priroda puna, dostupna bez tajne i bez sjene, do kraja pokorna mrežama govora." (Barthes, 1979: 33). Za realizam, mišljenje i jezik zahvaćaju bitak onakav kakav on doista jest u sebi. *Antirealizam je naziv za realizmu suprotstavljene epistemološke teorije prema kojima su čovjekove spoznajne mogućnosti ograničene na jedan dio zbilje*. Prema antirealizmu, stvarnost nije inteligibilna u potpunosti. Jedan dio zbilje je pristupačan i načelno ga možemo spoznati. Međutim, to nije čitava zbilja. Realnost u njezinoj cjelini nije nam dostupna. To je osnovno stajalište antirealizma. Ograničenje čovjekovih spoznajnih mogućnosti može biti uzrokovano njegovom biološkom i fizičkom konstitucijom, a također i puno suptilnijim mehanizmima kulture, jezika ili individualnog iskustva. Dok epistemologijom tradicionalne filozofije dominira realizam, postmodernistička filozofija obilježena je antirealizmom.

U svojoj antičkoj formulaciji, problem realizma i antirealizma glasi: je li slaganje bitka i mišljenja moguće? Odgovor realizma je potvrdan. Bez obzira na to kakva realnost bila, čovjek ima mogućnost spoznaje njezinih zakonitosti. Razlog tome je postojanje *logosa*, univerzalne podloge čitavog svemira, pa tako i čovjeka. *Logos* je nešto što postoji neovisno o spoznaji. Čovjek spoznaje *logos* u prirodi, apsorbira ga mišljenjem, te izgovara jezikom. Marijan Cipra je taj proces spoznavanja ovako opisao: "Budući da se sve zbiva po *Logosu*, to je i bivanje čovjekove spoznaje omogućeno *Logosom* i to u onoj mjeri u kojoj čovjek spoznaje isti *Logos* logosom koji u čovjeku samom biva." (Cipra, 1999: 72). Pojavljivanje *logosa* u vanjskoj prirodi, te u čovjekovom mišljenju i

govoru je način na koji tradicionalna filozofija objašnjava proces čovjekove spoznaje. Aristotel je to izrazio formulom *he psyche ta onta pos esti panta*, odnosno, *duša je na neki način sve stvari* (*O duši*, 431 b 21). Po mišljenju Gorana Gretića, Hegelova *Fenomenologija duha* dokazuje istu stvar: "U osnovnim crtama rečeno Hegel je u *Fenomenologiji duha* dokazao da je čisto Ja duh..." (Gretić, 1989: 98). Ta potpuna kompatibilnost između čistog Ja, pojedinačnog čovjeka, i duha kao *logosa* ili univerzalne objektivne zakonitosti tipična je odlika realizma. *Logos* je apsolutna podloga čitavog kozmosa, i kao takav on predstavlja kanal komunikacije između čovjekove misli i vanjskog svijeta. Međutim, ovaj prilično jednostavan model spoznaje ne objašnjava mnoge konkretne probleme spoznaje: "...odnos između čovjeka i svemira nije tako jednostavan kao što je naivni realizam pretpostavljao..." (Feyerabend, 1987: 141). Postmodernistička filozofija kao epistemološki antirealizam smatra da je kompatibilnost unutrašnjih kognitivnih procesa i vanjske stvarnosti samo parcijalna, ali ne i potpuna. Ona negira razliku između jezika i misli, odnosno označitelja i označenog, odnosno između unutrašnjeg mišljenja i artikuliranog govora, u korist govora. Mišljenje kao posrednik između *logosa* u prirodi i *logosa* u govoru nestaje. Na taj način dovedena je u pitanje čovjekova sposobnost objektivne spoznaje. Odgovor postmodernističke filozofije na pitanje s početka paragrafa je negativan. Ili kao što je to izrazio Lyotard: "Stvarnost u sebi sadrži raskol." (Lyotard, 1991: 63). Raskol ili *différénd* je odnos dva nesumjerljiva i nekompatibilna područja, u ovom slučaju jezika i bitka. Boran Berčić u svojoj studiji o filozofiji Bečkog kruga primjećuje da epistemološki problem spoznaje vanjskog svijeta implicira ontološku distinkciju mentalnog i nementalnog: "Jedna od osnovnih pretpostavki od kojih polazi tradicionalna diskusija oko postojanja vanjskog svijeta jest *pretpostavka da postoji radikalna, kategorijalna razlika između mentalnog i nementalnog*, između našeg viđenja stvari i samih stvari; između naših vjerovanja o svijetu i samog svijeta." (Berčić, 2002: 254). Budući da realizam vjeruje u sveprisutnost *logosa*, razlika mentalnog i nementalnog ne postoji; *logos* je medij protoka informacija iz čovjekovog okoliša u njegov um. Kada antirealizam ukida *logos* kao jednu od nosivih točaka logocentrizma, nastaje problem protoka informacija, ili metafizički rečeno, protoka *bîti*: "...ako je spoznaja uopće zahvaćanje slike objekta kao imanentne slike neke transcendentne stvari vani, kako da se onda shvati ta sâma transcendentna stvar?" (Heidegger, 2000: 45).

Hegel i Habermas suprotstavljaju realizam i antirealizam kao dvije suprotstavljene epistemološke pozicije. Hegel ih opisuje ovim riječima, premda umjesto riječi *realizam* koristi riječ *idealizam*: "Pošto su unutar znanja i njihova određenja, to je, s jedne strane, moguća predstava da su one po sebi i za sebe izvan svijesti i da joj se naprosto daju kao nešto strano i gotovo; s druge strane, pak, pošto je svijest isto tako suštinska za znanje, to je isto tako moguća predstava da svijest taj svoj svijet sama sebi postavlja i da njegova određenja svojim odnošenjem i svojom aktivnošću sasvim ili dijelom sama proizvodi i

modificira. Prvi način predstavljanja naziva se *realizam*, a drugi *idealizam*." (Hegel, 1985: 87). Habermas u knjizi *Filozofski diskurs moderne* opisuje istu podjelu, ukazujući pri tome na povijesnu tradiciju još iz antičkih vremena: "Poviješću filozofije od Platona i Demokrita ovladavaju dva suprotstavljena impulsa. Jedni bezobzirno elaboriraju transcendirajuću moć apstrahirajućeg uma i emancipirajuću bezuvjetnost inteligibilnog, dok drugi pokušavaju materijalistički raskrinkati umišljeni purizam uma." (Habermas, 1988: 303). Prema tome, realistička epistemologija karakteristična je za idealističku ontologiju, a antirealistička epistemologija za materijalističku ontologiju. Zato postmodernističku filozofiju možemo shvatiti kao jednu, premda vrlo sofisticiranu, varijantu materijalizma. Za postmodernističku filozofiju ne postoji univerzalna podloga svijeta, *logos*; svijet je u svojoj biti rascijepljen, ljudski subjekt situiran, utjelovljen i pristran, a holistički ideal cjelovitog znanja obična iluzija.

Realizam je u povijesti zapadne filozofije bio dominantna epistemološka teorija. Većina kanoniziranih autora smatra da je moguće objektivno spoznati bitak i nudi neki vlastiti model realnosti. Njemu suprotne teorije su najčešće portretirane kao potpuno sulude i besmislene, kao što je to slučaj sa sofizmom, cinizmom, skepticizmom i solipsizmom. Filozofi koji su promišljali utjecaj svijesti na predmet spoznaje smatrali su se manje vrijednima i neozbiljnim šarlatanima. Antirealizam smatra da svijest utječe na predmet spoznaje, i to ne u smislu da svijest doslovno *proizvodi* neki realni objekt u njegovoj materijalnoj egzistenciji, nego u smislu da mu identitet određuje prema vlastitim kriterijima. Nietzsche je kao preteča postmodernističke filozofije u svojoj kritici tzv. 'platonizma' to savršeno jasno opisao ovim riječima: "Stvari ne možemo misliti onakvima kakve one jesu…" (Nietzsche, 1999: 35). Čovjekova misao je predstrukturirana prije bilo kojeg konkretnog akta spoznaje. Objašnjenje tog predstrukturiranja ovisi o autoru i školi mišljenja. Za Kanta, granica ljudske spoznaje je u transcendentalnim kategorijama. Njegov kopernikanski obrat možemo shvatiti kao zaokret od realizma ka antirealizmu: "Kopernikanski obrat sastoji se u tome što se naša spoznaja ne upravlja prema predmetima, nego se predmeti upravljaju prema njoj. Ne čine predmeti mogućim naše zorove i pojmove, nego zorovi i pojmovi čine mogućim predmete, ne doduše u njihovoj egzistenciji, ali ih a priori određuju kao predmete moguće spoznaje, odnosno, mogućeg iskustva." (Markusović, 1988: 71). Nadalje, za Nietzschea i poststrukturalizam, gabarite spoznaje određuje jezik. U oba slučaja, zahvaćanje esencije u principu nije moguće. Postmodernistička filozofija crpi inspiraciju za kritiku realizma mahom iz Nietzscheove filozofije. Jedan od njegovih najjasnijih napada na realizam glasi ovako: "Vi trezveni ljudi, koji se osjećate naoružanima protiv strasti i fantasterije i koji biste rado iz svoje praznine činili ponos i ures, vi sebe nazivate realistima i naviještate da je svijet zbilja uređen upravo onako kako se to vama čini: jedino pred vama zbiljnost stoji skinute koprene, a vi sami bili biste možda njezin najbolji dio..."

(Nietzsche, 2003a: 63). Nietzscheov je stav ovdje posve jasan. On, poput Kanta, smatra da čovjek ipak utječe na predmet svoje spoznaje, budući da ga shvaća iz određene perspektive, na određen način. Važno je naglasiti da se čovjek ne može osloboditi svoje utjelovljenosti, jer njegova egzistencija nužno ovisi o jeziku, kulturi i odgoju: "Pri slušanju drugog jezika nehotice pokušavamo glasove koje smo čuli uobličiti u riječi koje nam zvuče bliskije i domaćije: tako je na primjer Nijemac nekoć iz riječi arcubalista koju je čuo napravio riječ 'Armbrust', arbaleta. A i ono novo nalazi naša osjetila neprijateljskim i protivnim; i općenito već pri 'najjednostavnijim' procesima osjetilnosti *vladaju* afekti poput straha, ljubavi, mržnje, uključujući pasivne afekte lijenosti. [...] Čak još i usred najčudnovatijih doživljaja činimo isto tako: izmišljamo sebi najveći dio doživljaja i ne može nas se prisiliti da bilo koji doživljaj ne promatramo kao 'izmišljavatelj'. To sve znači da smo iz temelja, oduvijek - *navikli na laganje*." (Nietzsche, 2002: 120-121). Ono što čovjek vidi u svijetu oko sebe unaprijed je određeno načinom njegova gledanja: "Pojmiti, po Nietzscheu, možemo samo onaj svijet koji smo sami stvorili." (Grlić, 1988: 116). U tom smislu su Kant i Nietzsche srodni. Ono na što Nietzsche također upućuje su popratne *vrijednosti* ili *emocije* realizma. Otkriće zbilje po sebi, svjesna spoznaja objektivnog znanja sa sobom donosi razne ne-znanstvene pojave: sreću, radost, umišljenost, drskost, spokoj, moć, kontrolu i slično. Takvi iracionalni motivi su razlog spoznaje, i to je ono na što nas Nietzsche neprestano podsjeća.

Glavni adut antirealizma u sporu sa realizmom je vrijeme. Kako vrijeme teče, tako se čovjekove spoznaje korigiraju ili potpuno transformiraju. To se odnosi i na čovjeka kao pojedinca koji proživljava svoj život, i na društva koja mijenjaju svoje znanje s vremenom. Ako je realizam ispravna epistemološka pozicija, pojedinac bi kao i društvo trebao u jednom trenutku doseći objektivnu i potpunu spoznaju, te prestati mijenjati mišljenje. Povijest pokazuje da se to ne događa. Pojedinci mijenjaju stavove kroz vrijeme. Društva mijenjaju znanje kroz vrijeme. U srednjem vijeku se smatralo da je Zemlja ravna ploča u centru svemira. Danas znamo da je Zemlja planet koji rotira oko Sunca, a Sunce jedna od milijardi zvijezda u galaksiji Mliječne staze.

Što čini razliku između znanosti i religije? Uobičajen odgovor je: znanost koristi razum, a religija vjeru. Međutim, treba posegnuti za sofisticiranijim odgovorom. Razliku čini odnos prema vremenu. Znanost prihvaća da se s vremenom sve njezine premise, pa čak i one najfundamentalnije, mogu promijeniti. Religija to odbija. Tu je ključna razlika. Znanost je otvorena novim modelima svijeta, dok religija nudi vječnu i nepromjenjivu sliku svijeta. U tom smislu, znanost je ovisna o vremenu, a religija nije. Svaka promjena u religijskoj doktrini znak je njezine slabosti, odnosno udarac na navodno vječnu i nepromjenjivu sliku svijeta. Kuhnov model znanosti kao paradigme je primjer antirealizma. Filozofija Tome Akvinskog kao *philosophia perennis* je model

realizma.

Način na koji spoznaja ovisi o subjektu spoznavanja može se ilustrirati preko zvuka i svjetlosti. Zvuk je titranje čestica zraka kojim se prenosi energija od izvora zvuka do uha. Čestice zraka mogu titrati različitim brzinama ili frekvencijama. Frekvencija titranja se izražava brojem popraćenim mjernom jedinicom nazvanom Herc. Herc označava broj titraja u sekundi, odnosno frekvenciju. Neka čestica u zraku može titrati različitim frekvencijama: 10 Herca, 1000 Herca ili 30 000 Herca. Ono što je ključno za antirealizam jest činjenica da ljudsko uho može registrirati samo zvukove u jednom rasponu frekvencija. Čovjek čuje zvukove čija je frekvencija viša od 16 Herca i niža 20 000 Herca. U tom rasponu frekvencija čovjek može čuti zvuk. Zvukove niže od 16 Herca ili više od 20 000 Herca čovjek ne čuje, što, dakako, ne znači da oni ne postoje. Čovjekova biološka konstitucija omogućuje mu uvid u samo jedan dio zvučne realnosti. Ovaj primjer ilustrira antirealistički model spoznaje. Lyotard ga je imao na umu kada je rekao: "No što je utvrđivanje? Bilježenje činjenice okom, uhom, nekim od osjetilnih organa? Osjetila varaju, a njihov domet i moć razaznavanja su ograničeni." (Lyotard, 2005: 63). O tome govori i Lacan u *Etici psihoanalize* kada kaže: "Čovjek se susreće samo sa probranim djelićima stvarnosti." (Lacan, 2008: 56). Tu ograničenost percipiranja moguće je shvatiti i na primjeru vida.

Svjetlost je jedan oblik elektromagnetskog zračenja, uz ultraljubičasto, rendgensko i gama-zračenje. Elektromagnetsko zračenje čine valovi različitih frekvencija, a ljudsko oko može registrirati samo onaj dio spektra koji se naziva infracrveno zračenje ili svjetlost. To je zračenje valnih duljina od 400 do 700 nanometara. Zračenje ispod 400 nanometara i iznad 700 nanometara ljudsko oko ne može percipirati. I ovaj primjer ilustrira kako su čovjekova osjetila ograničena, te nemaju direktan kontakt sa zbiljom u cjelini. Nietzsche upozorava da ta fiziološka konstitucija čini prepreku u spoznaji stvarnosti, i stvara razliku u percepciji kod osjetilnih bića, kako između vrsta, tako i unutar iste vrste: "Jasno je kao na dlanu da svako od nas različito biće osjeća druge kvalitete pa dakle živi u nekom drugom svijetu no što živimo mi." (Nietzsche, 2006: 279). Ako čovjek doista posjeduje nekakav nevidljivi metafizički organ kojeg nazivamo razumom, i ako mu taj organ služi za percipiranje svijeta, kako znamo da taj organ nema ograničenja kakva imaju, primjerice, uši i oči? Nije li pomalo pretenciozno pretpostaviti da pod svjetlom razuma čitava realnost stoji 'bez koprene', kako to kaže Nietzsche. Antirealizam je epistemološka pozicija fokusirana na ovakva i slična ograničenja čovjekove spoznaje. Njegov kontakt sa stvarnošću je parcijalan i iznimno ograničen. Iz psihoanalitičke perspektive, čovjekova egzistencija ne bi bila moguća bez uspostavljanja takve barijere: "...struktura živog bića je određena procesom homeostaze, odnosno izolacijom od realnosti." (Lacan, 2008: 55). Ta ista barijera koja čini temelj čovjekovog postojanja, također je i prepreka u spoznaji stvarnosti.

Antirealizam

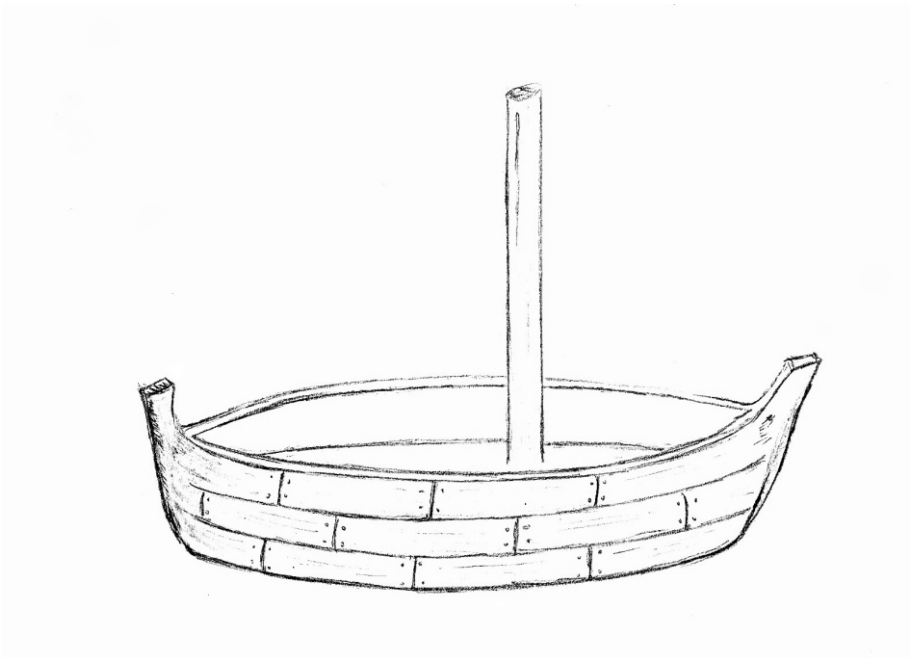
Važno je naglasiti da čovjekova spoznaja nije ograničena i uvjetovana samo fiziološkom strukturom, nego također suptilnijim i kompleksnijim fenomenima jezika i društva. Jezik je iznimno važan jer o njemu ovisi način na koji definiramo predmete u realnosti: "Jezička sredina je ono odakle se razvija cjelokupno naše iskustvo svijeta…" (Gadamer, 1978: 494). Bez pravih riječi, bez razvijenog vokabulara i jezične senzibilnosti, pojave ostaju beznačajne; razlika u jeziku je i razlika u iskustvu svijeta. Spoznaja također ovisi o društvu, što je pogotovo vidljivo u suvremenim bogatim društvima. Da bi znanost napredovala, potrebno ju je financirati; no koje će se grane znanosti financirati ovisi o političkoj i ekonomskoj odluci. Ako neka farmaceutska kompanija shvati kako puno više zarađuje na lijekovima koji samo potiskuju simptome AIDS-a, nego što bi zaradila na potencijalnom jeftinom lijeku, onda će odustati od financiranja istraživanja koje bi moglo rezultirati lijekom za AIDS. Individualno gledajući, ako je neka osoba loše plaćena za rad, ona će morati raditi čitav dan, te neće imati vremena i energije za obrazovanje, konzumiranje kulturnih proizvoda, razvijanje vlastitih stavova i slično; velik dio stvarnosti će joj ostati nepoznat. Urednik novina može odlučiti ne objaviti kompromitirajući članak o utjecajnom moćniku, i time uskratiti važne informacije javnosti. Dakle, ljudska spoznaja je ograničena na različite načine. Antirealizam pokušava ukazati na ta ograničenja. I ne samo na ograničenja, nego također na usmjerenja. Odnosno, ne samo na represiju spoznaje, nego također i na produkciju spoznaje, na njezino aktivno fokusiranje.

Za realizam, zbilja je u potpunosti inteligibilna. Njegova druga važna odlika je stav da čovjek procesom spoznaje nikako ne utječe na predmet svoje spoznaje. Predmet spoznaje postoji samostalno i neovisno od spoznajnog subjekta. Svojstva predmeta su sadržana u predmetu spoznaje bez obzira bila ona zamijećena ili ne. Čovjek ih ne producira, nego ih samo može samo pasivno registrirati. Dunja Jutronić-Tihomirović smatra to jednom od tri krucijalne karakteristike realističke epistemologije: "Tri su osnovne teze karakteristične za znanstvenike koji se smatraju realistima u odnosu na znanstvene teorije. Prva je da postoji realnost nezavisna od ljudskog uma. Druga da entiteti u teoriji referiraju na stvarnost i treća da su naše teorije istinite. Prva teza predstavlja odbijanje subjektivnog idealizma u uvjerenju da svijet nije samo produkt ljudskog uma. U drugoj tezi se tvrdi da nam naše zrele znanstvene teorije daju precizan opis realnosti. Treća teza je usko vezana za drugu jer se tvrdi da teorije korespondiraju s realnošću, tj. da su istinite." (Jutronić-Tihomirović, 1991: 19). Nigel Pleasants također ističe taj stav realističke epistemologije: "Transcendentalni realizam, poput svih realizama, tvrdi da je način na koji svijet postoji neovisan o ljudskim pokušajima da ga spoznaju." (Pleasants, 1997: 13). Zašto je važno jasno istaknuti ovu karakteristiku realizma? Zato jer će time doći do izražaja stav antirealističke epistemologije, a to je da ono što se spoznaje ovisi o onome tko spoznaje. Stvarnost nije inteligibilna jer je sam subjekt ograničen. Samim time, ono što se spoznaje uvjetovano je tim subjektu

imanentnim ograničenima. Spoznajne mogućnosti subjekta uvjetuju spoznaju vanjske stvarnosti, a svijest o tim mogućnostima ujedno je i svijest o dostupnim dimenzijama bitka. Subjektu nedostupni aspekti zbilje, kao što su zvukovi sa frekvencijom većom od 30 000 Herca, određeni su njegovom konstitucijom. Prema tome, antirealizam ne dijeli zbilju na esencijalni i neesencijalni dio, nego na onaj dostupan i na onaj nedostupan. Stvar se dodatno komplicira ako ono dostupno varira od pojedinca do pojedinca ili od jednog do drugog povijesnog trenutka. Te unutrašnje nijanse ilustriraju dvije različite varijante antirealističke epistemologije, Kantova i Foucaultova.

Kantov antirealizam je transcendentalan. Kategorije moguće spoznaje prisutne su u svakom čovjeku, bez obzira na kulturu, povijest i osobna iskustva; nitko ih ne može nadići, kao što ih ne može niti odbaciti. Struktura transcendentalnog subjektiviteta, odnosno ljudske naravi, nalazi se u srži svakog čovjeka kao čovjeka i omogućuje mu pristup jednom dijelu stvarnosti. Stvar po sebi, odnosno esencija, dakako, ostaje nedokučiva. U tom smislu stvarnost nije netaknuta od strane subjekta. Bitak je diskriminiran na dva dijela prema kriteriju čovjekove naravi: "Kantova ili Husserlova 'transcendentalna subjektivnost' (u Kanta nazvana 'apercepcijom'), jest *individualno* omogućujući ili 'vodeći' princip u odnosu prema realnoj ili pak intencionalnoj objektivnosti ljudske spoznaje odnosno (individualne) konstitucije svijeta." (Lohmann, 2001: 177). Foucaultova epistemologija također prihvaća takav princip diskriminacije, ali on nije transcendentalan, nego povijesno konstituiran strukturom znanja odgovarajućeg duha vremena - epistemom. Epistema je kognitivna struktura koja omogućuje shvaćanje određenog dijela realnosti, i istovremeno onemogućuje shvaćanje ostatka realnosti. Zato Foucault naziva epistemu povijesnim apriorijem, referirajući se time indirektno na Kanta. U usporedbi sa Kantovom epistemologijom, takva definicija je kontradiktorna, budući da apriorne spoznajne mogućnosti moraju biti i transcendentalne, dakle, nepovijesne i univerzalne: "Kako je moguće neko apriori koje se konstituira u vremenu? Ako je nešto apriorno, onda to nešto mora biti bezvremeno, ili vanvremeno, iznad ili s onu stranu svake povijesnosti. 'Vremenitost' i 'povijesnost' podrazumijevaju, međutim, promjenjivost, pa samim time i relativnost." (Milošević, 1980: 17). Međutim, Foucaultovo određenje je sasvim opravdano. Epistema kao povijesni apriori predstavlja kontingentni sustav znanja unutar kojega subjekt može shvaćati svijet i prema kojem se može orijentirati. Smjena jedne episteme drugom donosi novi referentni okvir i drugačije shvaćanje svijeta. Mnoštvo kultura na svijetu, kao i transformacije unutar iste kulture, dokazuju da je ovakav model znanja puno adekvatniji od Kantovog transcendentalnog antirealizma, a pogotovo od raznih realizama koji su sami svoje dosege predstavljali kao ultimativno, vječno, nenadmašivo i neosporivo znanje svijeta.

Za antirealizam, spoznaja je određena spoznajnim subjektom puno više nego



Slika 3. Brod. Platon tvrdi da će brod ostati isti, čak i kada mu se sve daske izmjene. Ferdinand de Saussure tvrdi da će ulica nositi isto ime, čak i kada se sve njezine zgrade poruše i nanovo izgrade. To znači da identitet bića ne ovisi o njemu imanentnim svojstvima, nego o kontekstu i situaciji. Antirealizam je epistemološka pozicija koja uzima u obzir taj kontekst.

objektom spoznaje. Ali kako to subjekt može utjecati na predmet svoje spoznaje? Činjenica da predmeti postoje samostalno od čovjeka i bez obzira na to stoji li on u kakvom odnosu spram njih, zavarava nas da je i identitet tih predmeta jednako tako samostalan i od čovjeka nezavisan. Njihova ontološka egzistencija može biti gola i neosporna činjenica, ali to ne vrijedi za njihov identitet. Čovjekovo znanje nije ništa drugo nego niz krhkih pretpostavki o bitku koje trebaju izdržati kušnju vremena. Jean Baudrillard, primjerice, ne niječe objektivno postojanje vanjske stvarnosti, ali dovodi u pitanje naše znanje o toj stvarnosti: "...premda postoje predmeti izvan nas, ne možemo apsolutno ništa znati o njihovoj objektivnoj stvarnosti. Stvari su nam naime dane samo posredstvom tumača naše reprezentacije." (Baudrillard, 2006: 32). Sa predmetima izvan sebe čovjek se postepeno upoznaje nakon rođenja, koristi ih na određeni način i tako akumulira iskustvo svijeta. Način odnošenja spram svijeta on uči od svojih roditelja i starijih generacija. Nošenje odjeće, otvaranje vrata, vožnja bicikla, komunikacija jezikom, rodne uloge, razgovaranje telefonom - sve je to naučeno socijalizacijom. Radikalno nova situacija i susret sa potpuno novim predmetom ne može se razriješiti apstrakcijom

transcendentalne biti iz predmeta u vlastiti um. Krava, primjerice, za realizam ima vlastitu esenciju i svatko je može dosegnuti; antirealizam ukazuje na to da protestant iz zapadne kulture ne gleda na kravu isto kao i indijski hinduist. Antirealizam objašnjava razlike u svjetonazoru običnih ljudi, ali i transformacije u razvoju znanosti. Oba slučaja čine predmet interesa postmodernističke filozofije. Pojam teorije može označavati kako individualni svjetonazor tako i znanstvenu paradigmu. Baudrillard o njemu kaže: "Teorija može biti samo to: zamka postavljena u nadi da će stvarnost biti dovoljno naivna da se dade namamiti." (Baudrillard, 2001a: 210). Prema tome, čovjek ima inicijativu u spoznajnom procesu. On je aktivan kreator, a ne pasivan faktor registriranja objektivne stvarnosti kao u realizmu. Kao što je to Feyerabend rekao, realizam je *jednostavan* epistemološki model. Zanimljivo je da Derrida koristi istu riječ na jednom mjestu knjige *Sablasti Marxa*: "Da bismo se pripremili da vidimo tu nevidljivost, da je vidimo ne vidjevši, dakle da promišljamo tijelo bez tijela te nevidljive vidljivosti - sablast se već najavljuje - Marx izjavljuje da stvar o kojoj se radi, odnosno roba, da *to nije tako jednostavno* (upozorenje koje će do kraja svijeta navoditi na smijeh sve idiote koji nikada ništa ne vjeruju budući da su, naravno, sigurni u sebe da vide ono što vide, sve što se vidi, samo ono što se vidi)." (Derrida, 2002: 189). Prema tome, antirealizam je kompliciran epistemološki model. Postmodernističko shvaćanje epistemologije nije moguće razumjeti bez socijalnog konstruktivizma i napuštanja predodžbe o pojedincu u vakuumu koji magično apsorbira esencije iz svoje okoline. Socijalni konstruktivizam vrši decentriranje subjekta i njegovog znanja, te uvažava mnoštvo prethodno zanemarenih kanala spoznaje.

Strukturalizam je jedan od pravaca koji su dali impuls za nastanak antirealizma postmodernističke filozofije. Antropološki strukturalizam Claude Lévi-Straussa pokazao je kako različite kulture na različite načine opisuju realnost. Kognitivni strukturalizam Jeana Piageta pokazuje kako osoba nove spoznaje povezuje sa starima; ona ih ne apsorbira u čistom, objektivnom obliku. Lingvistički strukturalizam Ferdinanda de Saussurea pokazuje kako identitet znaka nije određen referiranjem na realan objekt u stvarnosti, već relacijom spram ostalih znakova u jeziku. Sve je to dovelo u sumnju mogućnost objektivnog opisa stvarnosti: "Strukturalizam je moderni nasljednik vjerovanja da su zbilja i način na koji je doživljujemo nespojivi." (Eagleton, 1987: 123). Ova postavka strukturalizma ostala je prisutna u poststrukturalizmu i postmodernističkoj filozofiji.

Antirealizam se također može primijeniti i na realizmom začaranu historiografiju. Kao i Baudrillard, Hayden White ne niječe postojanje povijesne stvarnosti, ali sumnja u naše znanje o njoj: "Stavljajući naglasak na jezik, tekstualnost i narativnu strukturu, White ipak ne briše granicu između povijesti i književnosti, između stvarnosti i fikcije." (Kisić-Kolanović, 2003: 221).

Antirealizam

Antirealizam primijenjen na području historiografije znači da prošlost nije potpuno inteligibilna, i da je znanje o njoj uvjetovano dispozicijama spoznajnog subjekta. Patrijarhalno zadojen spoznajni subjekt će negirati, izvrtati i potiskivati sve indikacije koje otkrivaju žene u 'nedozvoljenom' svjetlu, kao samostalne, racionalne, snažne ili možda militantne osobe. Prema Foucaultu, povijest je područje borbe i isključivanja. Njome dominiraju odnosi moći, a to znači da o njima ovise i mogućnosti spoznaje: "...moć proizvodi; proizvodi stvarnost, proizvodi područja predmeta i rituale istine. Pojedinac i spoznaja koju o njemu možemo steći, ovise o toj proizvodnji." (Foucault, 1994a: 200). Pobjeda u nekom ratu omogućiti će financiranje povijesnog instituta koji će potom tražiti dokaze u korist pobjednika tog rata. Zato se često kaže kako 'pobjednici pišu povijest'. Antirealizam primijenjen u historiografiji, na način na koji ga zagovaraju Hayden White, Keith Jenkins, Beverly Southgate ili Dominic LaCapra, otkriva povijest gubitnika, povijest koja je trebala biti zaboravljena. Ono što vrlo velik broj ljudi smatra povijesnom činjenicom, vrlo često je jedan mali, krivo interpretirani i utilitarno namijenjen isječak minulog i zapravo nespoznatljivog stanja društva. Isključene priče, zaboravljene sudbine i namjerno iskrivljene informacije daju nam vrlo parcijalan pogled na povijest, i to u skladu sa zahtjevima aktualne konstelacije moći.

U kontekstu hermeneutike, antirealizam je tip interpretacije koji iz istog teksta izvlači mnoštvo poruka, ponekad čak kontradiktornih. Realistički pristupiti tekstu znači pretpostaviti da je on potpuno inteligibilan i posjeduje jednu jedinu valjanu interpretaciju. Uloga čitatelja ili čitateljice je u potpunosti pasivno pronalaženje već postojećeg smisla. Antirealistička interpretacija, odnosno dekonstrukcijski pristup, pretpostavlja da tekst nije potpuno inteligibilan, da posjeduje nekoliko jednakovrijednih interpretacija i da odabir interpretacije ovisi o interpretatoru i van-tekstualnim okolnostima.

Realizam tradicionalne filozofije zamišlja apstraktnog pojedinca koji stoji ispred izvjesnog predmeta i nekom magičnom vezom crpi iz njega bit. Oko njih ništa ne postoji, kao što ne postoji niti vrijeme. Uobičajeno je tu sliku opisivati naizgled sofisticiranom sintagmom 'subjekt-objekt relacija'. John Dewey to naziva 'teorijom promatrača'. Antirealizam uzima u obzir zanemarene faktore kao što su: obrazovanje spoznajnog subjekta, motive i interese njegove spoznaje, njegova očekivanja i povijesno-kulturni kontekst. Sve to utječe na spoznaju. Kada govorimo o realizmu, govorimo o prilično jednostavnom modelu: stvarnost je inteligibilna, znanje je objektivno, a jezik je neutralan medij spoznaje. No, antirealizam je puno kompleksniji.

Prema realizmu, značenje je jednostavna i jednosmjerna referencija simbola na realni objekt. Jednom kada se značenje ustanovi, ono se ne mijenja. Nasuprot tome, Saussure razbija jedinstvo znaka na označitelja i označenog, a cilj

referiranja preusmjerava na označeno. Kao što se Husserlova fenomenologija okreće od relacije subjekt - objekt ka odnosu svijesti i njezinog sadržaja, tako se i Saussureova lingvistika okreće od referenta ka označenom. Budući da je označeno mentalna predodžba nastala akumuliranjem individualnog iskustva, svaki opis realnosti je puka generalizacija individualnog osobnog iskustva. U tom smislu, Saussureovo je shvaćanje znaka blisko Nietzscheovom: "Što je riječ? Odslikavanje živčanog podražaja u glasovima." (Nietzsche, 1999: 10). Označitelji su izjednačeni konsenzusom unutar neke jezične zajednice, no označeno kao akumulaciju individualnog iskustva nije moguće kontrolirati, barem ne u potpunosti. Prema tome, nikad ne znamo sa potpunom sigurnošću na što netko misli kada koristi određeni znak. Primjerice, formiranje nacionalnih stereotipa u svakodnevnici to dokazuje. Osoba koja se susrela sa bogatom grupom Talijana tvrdi da su Talijani bogati. Osoba koja se susrela sa siromašnim Talijanima smatra da su Talijani siromašni. Istina je da postoje *i* bogati *i* siromašni Talijani. Međutim, zbog čvrstog uvjerenja u biblijsku kategoriju *naroda* kao homogene i kompaktne cjeline, u kombinaciji sa individualnim iskustvom, nastaje stereotip oblika 'Talijani su siromašni'. Tako je osobno iskustvo integrirano u značenje znaka, a intersubjektivna komunikacija osuđena na neuspjeh.

Jacques Derrida razvija Saussureovu teoriju jezika, te uvodi koncept *différance* sa ciljem osvještavanja zaostalih značenja, individualnih konotacija i kulturno prenesenog smisla. Važno je naglasiti da osnovna vizija jezika, kao i kod Baudrillarda, ostaje antirealistička: "Nikad nam osnovno označeno, značenje označena bića, a još manje stvar sâma neće biti dana neposredno, izvan znaka ili izvan igre." (Derrida, 1976: 344). Prema Derridi, direktna i jasna referencija ne postoji. Svaki simbol ili riječ konotira neko indirektno značenje, a ono pak dalje implicira veze sa ostalim riječima u jeziku. Nasuprot Hegela i Saussurea, Derrida smatra da jezik dominira nad mislima i da bez njega misao ne postoji: "Prema Derridi, stavovi Hegela i Saussurea su jednako logocentrični, budući da počivaju na pretpostavci kako može postojati ono što možemo nazvati čistom misli, odnosno misao 'neoštećena' jezikom - misli u nekom vanlingvističkom ili nelingvističkom smislu, koje 'čekaju izjavljivanje' u medijumu jezika..." (Burns, 2000: 14). Na taj je način ljudska spoznaja zapletena u kompleksne procese prelijevanja značenja. Derridin model iskustva, značenja i jezika nije samo pod utjecajem Saussurea, nego također i Nietzschea. Eugen Fink ovako sažima Nietzscheov antirealizam: "Čovjek falsificira svijet jer on *misli*, jer nabacuje kategorije i izmišlja gradnju stvari, osnovni obris stvarnosti, prije svakog iskustva." (Fink, 1981: 203). Čovjekova spoznaja nikada ne kreće od čiste nule. Čak i da je moguće uništiti nepotrebne teorijske predrasude, uvijek će ostati društveno-politički impuls za neki projekt spoznavanja, kategorije jezika ili barem vrijednosti iz najranije mladosti. Steven Best i Douglas Kellner smatraju da je Nietzsche utjecao na postmodernizam na dva najvažnija načina, od koji je jedan kritika realističke epistemologije: "Nietzscheova kritika

reprezentacije bila je također utjecajna na Deleuzea i Guattarija i postmodernu teoriju. Ona se sastoji od dva različita dijela: (1) napada na realističke teorije koje smatraju da subjekt precizno odražava ili predstavlja svijet u mislima bez posredovanja kulture, jezika ili fiziologije; (2) filozofije života koja privilegira tijelo i njegove sile, žudnje i želju ispred svjesnog postojanja i reprezentacijskog modela." (Best i Kellner, 1991: 83). Ove dvije točke nisu isključive. Zbog Nietzscheovog inzistiranja na utjelovljenosti ljudskog subjekta, koje je prihvatila francuska filozofija druge polovice dvadesetog stoljeća, bilo je nužno rekonceptualizirati proces spoznaje. Ta sprega materijalnosti subjekta i relativnosti značenja posebno je očita u Heideggerovim pojmovima priručnosti i predručnosti (nazočnosti). Zamislimo dva slučaja, sa istim čovjekom i istim predmetom. U prvom slučaju čovjek koristi predmet svaki dan. U drugom slučaju on se samo jednom susretne s tim predmetom. U prvom slučaju govorimo o priručnosti - predmet vrijedi i služi čovjeku; u drugom slučaju govorimo o predručnosti ili pukoj nazočnosti - predmet postoji, ali on nema nikakvu važnost za čovjeka. Na taj način Heideggerovo razlikovanje priručnosti i predručnosti predstavlja nastavljanje Nietzscheove kritike realizma i podlogu antirealističke epistemologije postmodernizma.

Realizam i antirealizam jesu epistemološke pozicije, ali one imaju i ontološke pretpostavke. Realizam smatra da se bića sastoje od dva dijela, jednog više vrijednog i jednog manje vrijednog; oni su se nazivali esencija i privid, supstancija i akcidenti, stvar po sebi i fenomen, bitno i nebitno, promjenjivo i nepromjenjivo. Realizam je ontološki dualizam: biće se sastoji od dvije jasno razdvojene grupe svojstava, a iza prividа se skriva bit. Dakle, realizam je esencijalizam. Antirealizam smatra da biće ima mnoštvo svojstava, ali ne privilegira supstancijalna svojstva nad akcidentalnima. U različitim situacijama se koriste različita svojstva. U tom smislu, antirealizam je antiesencijalizam. Tzv. bit, esencija ili narav samo su jezični nusprodukt, efekt imenovanja. Prema antirealizmu, način na koji čovjek identificira nešto ovisi prvenstveno o tome kako on organizira svojstva predmeta, a ne o nedvosmislenom transferu informacija iz vanjskog svijeta u unutrašnje mišljenje: "Ovo mi je predstavljalo a i nadalje mi predstavlja najveću muku: uvidjeti da je neizrecivo važnije *kako se stvari nazivaju*, nego što one jesu." (Nietzsche, 2003a: 64). Ubojstvo čovjeka se može nazvati *grijehom* ili *zločinom*. *Grijeh* upućuje na religiozni diskurs, a *zločin* na sudski diskurs. Ono što bi Aristotel nazvao *naravnim kretanjem kamena*, Newton bi nazvao *djelovanjem gravitacije*. Ovdje nije važno tko je u pravu, ili čija je teorija istinitija (premda znamo da je Newtonova), nego sama činjenica transformacije u shvaćanju *istog* fenomena.

Dilema između realizma i antirealizma nije nova pojava u filozofiji. Ona se pojavila kako u antičkoj, tako i u srednjovjekovnoj filozofiji, premda u vrlo

rudimentarnom obliku. Jedna od većih filozofskih debata srednjovjekovlja bila je tzv. 'rasprava o univerzalijama'. Dva sukobljena tabora - realisti i nominalisti - vodili su debatu u jednoj mjeri sličnu aktualnom sporu realizma i antirealizma. Glavno pitanje je bilo: imaju li pojmovi realnu, zbiljsku egzistenciju, ili predstavljaju samo mentalnu predodžbu u glavi čovjeka? Odnosno: postoje li univerzalije? Riječ 'univerzalije' zapravo označava sve imenice osim osobnih imena i može se poistovjetiti s riječju 'pojam'. Realisti su tvrdili da univerzalije postoje, a nominalisti da ne postoje. O tome tko je bio u lošijoj povijesnoj situaciji dovoljno govori činjenica da su spisi glavnog nominalista, Jeana Roscelina iz Campiegnea, prvo zabranjeni, potom spaljeni, i na posljetku proglašeni heretičnima, pa tako sve što znamo o njemu dolazi iz neutralno intoniranih spisa njegovih protivnika.

Filozofija znanosti Thomasa Kuhna je antirealistična. Prema Kuhnu, znanstvena spoznaja uvelike ovisi o tome na koji način će čovjek započeti s analizom prirode: "Ono što čovjek vidi zavisi o tome što promatra i o tome što ga je njegovo ranije vizualno-pojmovno iskustvo naučilo da vidi." (Kuhn, 1999: 123). Taj prvi korak je ono što će odrediti sve kasnije spoznaje. U vrijeme dok znanost još nije bila toliko razvijena kao danas, mnoga otkrića su se dogodila slučajno. Greška u laboratoriju dovela bi u fokus neki do tada nezanimljiv fenomen. Kao primjer može poslužiti otkriće penicilina Alexandera Fleminga ili otkriće radioaktivnog zračenja bračnog para Curie. Pored Thomasa Kuhna, na postmodernistički antirealizam je utjecao jedan drugi filozof znanosti, a to je Gaston Bachelard: "Foucault je kao istraživač povijesti sustava mišljenja polazio od spoznaja historičara prirodnih znanosti, Gastona Bachelarda." (Rippel u Kemper, 1993: 96). Tako su lekcije iz povijesti razvoja znanosti omogućile konstituiranje epistemološkog antirealizma. Kuhnova ideja znanosti kao *paradigme* je mjesto susreta znanstvene metodologije i postmodernističke filozofije.

Antirealizam se tiče svake spoznaje, ali je posebnu ulogu zauzeo u antihumanističkoj kritici ljudske naravi. Prema antihumanizmu, čovjek ne posjeduje vječnu esenciju, već se njegov identitet formira kroz šire društveno-kulturne strukture. Čovjek je određen diskursom kojeg koristi: "Religijski, sudski, terapeutski, a djelomično i politički diskurs nipošto se ne mogu odvojiti od tog korištenja ritualnosti koja istovremeno određuje zasebna svojstva i odgovarajuće uloge govornih subjekata." (Foucault, 1994b: 127). Foucaultova kritika društvenih znanosti u knjizi *Riječi i stvari* temelji se na ovakvom shvaćanju jezika i identiteta. Kao što filozof nije pasivni promatrač *logosa*, tako niti društveno-humanističke znanosti nisu pasivni promatrači ljudskog društva. One su zapletene u odnose moći i rade u korist struktura moći.

Dakle, da rezimiramo: realizam je epistemološka pozicija prema kojoj je čitava stvarnost inteligibilna, dok antirealizam smatra da stvarnost nije inteligibilna;

za realizam spoznaja je pasivno registriranje, a za antirealizam aktivno oblikovanje osjetilnih informacija; prema realizmu jezik je neutralan instrument opisivanja stvarnosti, dok ga antirealizam smatra produktivnom tvorevinom sa specifičnim imanentnim pravilima. I za realizam i za antirealizam stvarnost postoji neovisno o tome je li percipirana, ali je problem u načinu na koji je shvaćena. Za realizam je percepcija (u smislu spoznaje) savršena, a za antirealizam manjkava. Sintetički rečeno, *antirealizam je epistemološko uvjerenje o asimetričnosti između jezika i zbilje*.

Povezani koncepti: lingvistički zaokret, paradigma, *episteme*, logocentrizam, historicizam, *différend*, označitelj, transcendentno, idealizam, polisemija, interpretacija, tekst.

ANYTHING GOES

Anything goes je parola epistemološkog anarhizma, a smislio ju je Paul Fayerabend u svojoj knjizi *Protiv metode*. Na hrvatski jezik ju se prevodi kao *sve je moguće*, *sve ide*, *sve prolazi* ili *sve je dozvoljeno*. Feyerabend kao filozof znanosti promišlja povijest znanosti i svojom parolom opisuje dinamiku znanstvenih spoznaja. Prema Descartesu, svaka znanost, da bi bila znanost, mora imati vlastiti *predmet* proučavanja i odgovarajuću *metodu* proučavanja. Metodu moramo koristiti kako bi došli do istine, jer ona, budući da je prilagođena predmetu proučavanja, garantira valjanost rezultata. Nije samo bitno *do* čega dođemo, nego i *kako* do toga dođemo. Metoda kao instrument spoznaje treba osigurati istinitost znanstvenih rezultata. Feyerabend se protivi ovakvom poistovjećivanju metode i spoznaje. Prema njemu, metodološke procedure samo ograničavaju i koče spoznaju: "...postoji samo *jedan* princip koji se može braniti u *svim* okolnostima i u *svim* stadijima ljudskog razvoja. Taj princip glasi: *sve je moguće*." (Feyerabend, 1987: 20). Do istine se može doći na mnoštvo načina, i to izvan okvira zadane metode. Zato Feyerabend tvrdi da znanost može imati koristi i od ne-znanstvenih oblika mišljenja, kao što su mitovi, bajke, priče, predrasude, umjetnost, asocijacije i slično. To ne znači da su ti oblici mišljenja apriori istiniti, već da nisu apriori neistiniti. Jochen Hörisch u simpatičnoj knjizi *Teorijska apoteka* navodi neke primjere motiva za znanstveno otkriće, neobjašnjivih konceptom metode: "...znanstveni (i upravo ne samo znanstveni) napredak počiva na upadljivoj slobodi od vladajućih paradigmi, na produktivnim greškama, na snovima, na intuicijama, na arogantnom ignoriranju, na nedostatku poštovanja za vladajuće retorike, na osjećaju za aporije i paradokse, a svakako i na izraženoj sklonosti neurednosti, na oportunizmu i porivu za samodokazivanjem." (Hörisch, 2007: 38). Sve to čini sastavni dio znanosti, a Feyerabend nas zapravo želi podsjetiti na te zapostavljene faktore.

Feyerabend, Kuhn i Popper tvrde kako nije moguće predvidjeti buduće stanje znanosti, čime je doveden u pitanje fundacionalistički model znanosti kao aksiomatskog sustava, koji prokušanom metodom zahvaća gole empirijske datosti i linearno napreduje postepenom akumulacijom podataka. Tako je epistemološki fundacionalizam tradicionalne filozofije doveden u pitanje, kako onaj novovjekovni, znanstveno orijentiran, tako i onaj antički. Nasuprot tome, postmodernistička filozofija integrira ovu kritiku znanosti i primjenjuje ju na sve ostale oblike znanja. Zato se parola *anything goes* danas generalno vezuje uz postmodernističku epistemologiju; ona upućuje na izostanak pravila, relativizam, preispitivanje naizgled nedvojbenih istina, kritiku metodologije, povijesnost znanja i interdisciplinarnost. Ako je u znanju doista sve moguće, to znači da primjena metode nije ultimativna garancija istine.

Paul Feyerabend nije prvi kritizirao identifikaciju puta do istine sa istinom samom, identifikaciju metode i rezultata. Nietzsche također prezire metodologiju, pa posprdno govori o filozofima koji joj daju preveliku važnost: "Veliki *metodolozi*: Aristotel, Bacon, Descartes, Auguste Comte." (Nietzsche, 2006: 239). Primijetimo da je ovdje Aristotel u društvu novovjekovnih filozofa. To nije nikakva greška. Aristotel smatra da znanje napreduje od partikularnih, empirijskih uvida ka apstraktnijem shvaćanju, posredstvom logičkih procedura. Prema Platonu, prava metoda spoznaje je dijalektički razgovor. Prema tome, novovjekovna filozofija nije napravila toliko radikalan rez sa prethodnim koncepcijama znanja kao što se to često tvrdi. Promijenjena je metoda, ali sama ideja metode nije dovedena u pitanje. Upravo taj zajednički nazivnik, uz neke druge, omogućuje Nietzscheu da otpiše povijest filozofije prije sebe kao 'platonizam'. Nietzsche općenito govoreći u svojim tekstovima dovodi u pitanje pretjerano racionaliziranje svijeta od strane filozofa. On ne zamišlja svijet niti kao racionalan kozmos, ali niti kao iracionalan kaos; svijet je čudna kombinacija racionalnih i iracionalnih elemenata. Isto tako Nietzsche shvaća i znanost. Znanost nije isključivo racionalan poduhvat; ona uključuje i a-racionalne uvjete. Znanstvenik može biti motiviran u svojem poslu altruističnim porivom za poboljšavanjem svijeta ili pohlepom i željom za zaradom. Nietzsche zato tvrdi da treba prije izvjesnosti spoznaje promisliti njezinu 'vrijednost': "Pitanje vrijednosti *fundamentalnije* je no pitanje izvjesnosti: potonje stječe svoju ozbiljnost tek uz pretpostavku da je dan odgovor na pitanje vrijednosti." (Nietzsche, 2006: 295). Riječ 'vrijednost' ovdje označava korist, funkciju, uvjet ili motiv. To su oni a-racionalni faktori o kojima ovisi geneza racionalnosti. Otkriće sjeverno-američkog kontinenta u 15. stoljeću motivirano je s jedne strane željom za resursima i s druge strane uvjerenjem da se plovidbom na istok može direktno doći u Indiju; oba razloga su a-racionalna. Internet kao računalna mreža razvijen je zbog straha od nuklearnog rata; racionalna metoda ne može objasniti *motiv* za razvoj takve tehnologije i naknadno otkrivene posljedice u transformaciji komunikacije. Protudokaz za osporavanje neke znanstvene paradigme može biti otkriven

sasvim slučajno. Zato će Feyerabend reći: "*Otkriće* može biti iracionalno i ne mora slijediti ni jednu priznatu metodu." (Feyerabend, 1987: 155). Postmodernistička filozofija je općenito skeptična prema konceptu metode. Međutim, to ne znači da je metoda apriori nešto negativno i beskorisno. Ona jednostavno nije dovoljna za razumijevanje razvoja znanja. Zato Foucault piše: "Metodu treba stvoriti kako bismo je se otarasili." (Foucault, 2007: 119). A to je upravo onaj pravi znanstveni stav. Znanost ne treba zamišljati kao tvrdoglavu primjenu jedne te iste metode u mnoštvo različitih situacija, nego kao otvoreni sustav pojmova i teorija sposoban za autotransformaciju. Upravo tako Heidegger određuje pravu znanost: "Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona *sposobna* za krizu svojih temeljnih pojmova." (Heidegger, 1988: 9). Na koji način onda shvatiti Feyerabendov epistemološki anarhizam?

Feyerabendov model znanosti možemo shvatiti kao *historiziranje* znanstvene metodologije, odnosno kao kritiku metafizičkih koncepcija znanosti. Epistemološki anarhizam je primjena historicizma u filozofiji znanosti. Umjesto hipostaziranja izvjesne procedure u transcendentalni ideal znanosti, Feyerabend zagovara potpunu fleksibilnost i otvorenost znanstvenih disciplina u svim aspektima, pa tako i u onom metodološkom. Znanost i istina nisu time potpuno odbačene, već shvaćene na jedan sofisticiraniji, kompliciraniji način.

Povezani koncepti: paradigma, antirealizam, antifundacionalizam, fundacionalnizam, historicizam, simptomalno čitanje, rizom.
Tekst: Feyerabend, P. (1987) *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Veselin Masleša, Sarajevo.

ARBITRARNO

Prometna pravila u većem dijelu svijeta nalažu da se vozila voze desnom stranom ceste. U Engleskoj to nije tako. Tamo se vozila kreću lijevom stranom ceste. Što možemo zaključiti iz ove čudne situacije? Očito je da smjer kretanja vozila nije vezan uz jednu stranu ceste nekom ontološkom nužnošću, nego je posrijedi društveni dogovor - smjer kretanja vozila je arbitraran ili proizvoljan. *Arbitrarno je ono što se nalazi nasuprot nužnoga i neizbježnoga, pa je stoga podložno promijeni od strane čovjeka*. Arbitrarno se može promijeniti, a nužno ne može. Voda ključa na 100 stupnjeva Celzijusa, pri standardnim atmosferskim uvjetima. To je nužno. Ne možemo promijeniti temperaturu ključanja vode, ona nije arbitrarna.

U čitavoj povijesti filozofije možemo pronaći ovaj motiv sučeljavanja nužnog i slobodnog. Tradicionalna filozofija kao esencijalistički orijentirana paradigma žudi za otkrivanjem nužnog. Postmodernistička filozofija, budući da nije naivni simetrični odraz prošlosti, nije usmjerena isključivo na slobodu, nego na

spregu nužnog i slučajnog, obveznog i proizvoljnog. Ta sprega je najjasnija kod društvenih konvencija.

U sklopu postmodernističke filozofije riječ *arbitrarno* je vezana prvenstveno uz filozofiju jezika, s obzirom da je odnos između znaka i predmeta na kojeg taj znak referira arbitraran. Veza između riječi i stvari je proizvoljna. Riječ 'Černobil' odnosi se na nuklearnu elektranu u Ukrajini koja je eksplodirala 1986. godine. Ta se elektrana mogla zvati i 'Heureka', ali to nimalo ne bi promijenilo njezinu sudbinu. Kao što je smjer kretanja vozila arbitraran, tako su arbitrarna i značenja riječi. To postaje najjasnije kod činjenice da isti predmet ima različite nazive u različitim jezicima. Ono što je *kamen* u hrvatskom jeziku, u engleskom je *rock*, a u francuskom *roche*. Kada bi postojala nužna veza između neke riječi i predmeta kojeg ona imenuje, svi bi jezici na svijetu bili isti. To očito nije tako. Dodatan problem nastaje pri prevođenju iz jednoga jezika u drugi: značenja riječi se poklapaju samo djelomično, a ponekad se nimalo ne poklapaju. Sve to govori nešto o prirodi jezika.

'Otkriće' arbitrarnosti jezika najčešće se pripisuje lingvistu Ferdinandu de Saussureu. Njegova knjiga posthumno objavljenih predavanja *Tečaj opće lingvistike* postavila je okvire strukturalističkog pokreta. Među ostalim, Saussure tvrdi kako je veza između znaka i stvari koje on označava arbitrarna. Veza između dvaju sastavih dijelova znaka, označitelja i označenog, također je arbitrarna. Označitelj (napisana ili izgovorena riječ) nije u nužnoj vezi su označenim (mentalnom slikom u glavi): "Veza koja spaja označitelja s označenim proizvoljna je, to jest arbitrarna…" (Saussure, 2000: 124). Važnost Saussureove teorije u kontekstu postmodernističke filozofije nije toliko u 'otkriću' arbitrarnosti znaka, kao što se to često naglašava, već prije u revolucionarnoj lingvističkoj distinkciji između sinkronije i dijakronije. Thomas Hobbes je mnogo prije tvrdio kako značenje nije fiksirano: "Za Hobbesa, riječi kao takve nemaju intrinzičnu vrijednost, i vrlo su lako odvojive od njihovog izvornog mjesta uporabe." (Grundy, 2008: 498). No, možemo ići i dalje u povijest. Arbitrarnost znaka promišlja već Platon u dijalogu *Kratil*, a na to nas podsjeća i Foucault u knjizi *Riječi i stvari*: "Odavno je poznato - puno prije *Kratila* - da znakove može ili dati priroda ili uspostaviti čovjek." (Foucault, 2002b: 80). Zato problem arbitrarnosti nije kruna Saussureove teorije. Ideju arbitrarnosti treba razumjeti, ali je ne treba fetišizirati.

Značenja riječi su arbitrarna, odnosno proizvoljna. No, bez obzira na to, jezik nije sfera semantičkog kaosa; ljudi ipak uspješno komuniciraju, sporazumijevaju se i znaju što drugi ljudi govore. Prema Saussureu, razlog takve stabilnosti jezika jest općedruštveni konsenzus: "…svako sredstvo izražavanja, prihvaćeno u nekom društvu u načelu počiva na zajedničkoj navici ili što je isto, na dogovoru (*convention*)." (Saussure, 2000: 124). Tek kada svi članovi jednog društva prihvate pravila jezika i značenja riječi, jezik može

služiti kao sredstvo komunikacije i sporazumijevanja. Zato će Saussure reći, pozivajući se na francuskog sociologa Emilea Durkheima, kako je jezik *društvena činjenica*.

Upravo stoga što svaki član društva 'nosi' u svojoj glavi specifično značenje riječi, odnosno zato što je jezik društvena pojava, činjenica arbitrarnosti veze između riječi i stvari nimalo ne olakšava proces mijenjanja značenja riječi. Ako ja izmislim neku novu riječ i počnem upotrebljavati, nitko me neće razumjeti. Kao što bi bilo teško promijeniti smjer kretanja vozila u Engleskoj sa lijeve na desnu stranu, jednako tako je teško promijeniti i značenje nekog znaka. To što je znak arbitraran, ne znači da možemo s njim raditi što god nas je volja. Claude Lévi-Strauss je to izrazio ovako: "…rekao bih da je lingvistički znak proizvoljan *a priori*, ali da on to prestaje biti *a posteriori*." (Lévi-Strauss, 1989: 95). Kulturno arbitrarne konvencije stoga imaju jednaku snagu nad životom pojedinca kao i bilo koja prirodna činjenica.

Važnost de Saussureovog 'otkrića' arbitrarnosti leži u interesu strukturalne lingvistike da si osigura autonoman predmet proučavanja. Koncept arbitrarnosti je omogućio strukturalnoj lingvistici izuzimanje jezika iz kulturno-povijesnog konteksta i proučavanje njegovih imanentnih karakteristika: "De Saussureovo isticanje arbitrarne veze između znaka i referencije, riječi i predmeta, pridonijelo je odvajanju teksta od njegova okoliša i pretvorilo ga u autonomni objekt." (Eagleton, 1987: 114). Iz poststrukturalističke perspektive, arbitrarnost je značajna jer ipak daje individualnoj osobi malu dozu slobode i sposobnost semantičkog manevriranja. Dok strukturalizam u svim svojim društvenim varijantama (Lévi-Strauss, Althusser, rani Foucault…) naglašava rigidnost društvenih struktura na štetu slobode pojedinca, koji je samo njihova marioneta, što rezultira nemogućnošću objašnjenja društvenih promjena, poststrukturalizam ipak postavlja minimalnu distancu između pojedinca u i objektivnih društvenih struktura. Arbitrarnost značenja omogućuje mu da reinterpretira medijske poruke, dokumentirane tekstove, očekivanja okoline i slično, te da naposljetku pruži otpor.

Ako primijenimo koncept arbitrarnosti na društveni poredak, tada nastaje niz zanimljivih problema. Što je nužno, a što proizvoljno, u društvenim strukturama? U srednjem vijeku bilo je raširenо uvjerenje kako je tadašnja društvena hijerarhija nužna i prirodna. Kao što to objašnjava Toma Akvinski, Bog je čitav kozmos stvorio u obliku hijerarhije, pa je tako i ljudsko društvo u obliku hijerarhije. Pobuna od strane kmetova protiv aristokracije bila je jednaka napadu na samog Boga. Međutim, filozofija prosvjetiteljstva se teorijski suprotstavila takvim idejama, a Francuska revolucija je praktički pokazala kako društvo može biti i drugačije: "Otprilike prije dvjesto godina evropsku je maštu počela zaokupljati ideja da se istina stvara, a ne pronalazi. Francuska

revolucija je pokazala da se cijeli vokabular društvenih odnosa, kao i cijeli spektar društvenih institucija, mogao zamijeniti gotovo preko noći." (Rorty, 1995: 19). Od tada se neprestano ponavlja pitanje: je li aktualna društvena struktura jedina moguća, ili društvo može postati i bolje? Odgovor postmodernističke filozofije nije jednoznačan: društvo se može mijenjati, ali nema garancije da će ta promjena biti na bolje.

Zbog neke čudne sprege, u politički lijevo orijentiranim krugovima jako je popularna teza o arbitrarnosti značenja. Kao što je Marx nekoć tvrdio da kapitalizam nije nužno i jedino društveno uređenje, tako se sada sa jednakim žarom tvrdi da značenje znaka nije nužno fiksirano; kao što se kapitalizam može transformirati u neko drugačije društvo, tako se i značenje riječi može transformirati u neko drugačije značenje. John Sturrock u svojoj knjizi o strukturalizmu napominje kako je Claude Lévi-Strauss bio pod utjecajem Marxa, pa možda tu donekle leži objašnjenje: "Pod velikim utjecajem Marxa, Lévi-Strauss je bio opsesivno svjestan da je sve što je društveno ili kulturno proizvedeno od čovjeka i stoga podložno promijeni." (Sturrock, 2003: 56). Međutim, nema ništa revolucionarno u naglašavanju arbitrarnosti znaka. Čak naprotiv; relativiziranje fiksiranih značenja može ponekad vrlo blagotvorno djelovati na kapitalističku privredu, što uostalom potvrđuje i filmska industrija recikliranjem povijesnih tema, arheologija istraživanjem biblijskih lokacija i rastakanjem religijskih dogmi, demitologizacija nacionalnih identiteta u svrhu propulziviranja nacionalnih granica i intenziviranja trgovine, dekonstrukcija roda koja ojačava mit američkog sna kako svatko može postati ono što poželi, itd. Prema tome, arbitrarnost nije nužno nešto pozitivno. Ironično, *efekti same arbitrarnosti su arbitrarni*.

Međutim, ništa od ovoga ne mijenja činjenicu kako je značenje znaka arbitrarno, te da se ono fiksira putem društvene konvencije.

Povezani koncepti: označitelj, strukturalizam, deteritorijalizacija, polisemija, interpretacija, čitanje.
Tekst: Saussure, F. de (2000) *Tečaj opće lingvistike*. Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.

ARHEOLOGIJA

U postmodernističkoj filozofiji arheologija ne označava znanost otkrivanja ljudske prošlosti iskapanjem predmeta, arhitektonskih građevina i sličnih ljudskih tragova. *Arheologija je Foucaultova metoda otkrivanja veze između izjave i episteme na temelju koje ona nastaje*. Prakticirati arheologiju znači reducirati naizgled nepovezane izjave na fundamentalnu strukturu znanja neke epohe, a to je *epistema*. Foucault to pokušava napraviti u kapitalnom djelu

Arheologija

Riječi i stvari; njegov cilj je reducirati povijest europskih znanosti, kako humanističkih tako i prirodoslovnih, u zadnja tri stoljeća na tri fundamentalne strukture bilo kakvog znanja tog doba, na tri episteme: renesansnu, klasičnu i modernu.

Rade Kalanj također smatra kako je arheologija usmjerena ka otkrivanju episteme: "Arheologija ide s onu stranu empirijske raznolikosti i traga za strukturalnim uvjetima znanja, za spoznajnim konstelacijama koje imaju rang paradigmi. Foucault im daje naziv episteme." (Kalanj, 1993: 79). To isto tvrdi i Nikola Milošević: "Arheolog u epistemološkom smislu te riječi jest onaj tko ispod površinskog nivoa 'mnijenja' traga za skrivenim, dubinskim slojem episteme." (Milošević, 1980: 26).

Arheologija spada u ranu Foucaultovu fazu, kojom dominiraju strukturalističke ideje. Kao i kod strukturalizma općenito, mana arheologije su megalomanske i pretenciozne ambicije ka generalnim objašnjenjima. Međutim, ako suzimo opseg arheologije, ako ona više ne pokušava otkriti epistemu, nego puno uže polje znanja, a to je diskurs ili paradigma, onda ona može biti korisna u kontekstu postmodernističke filozofije. Arheologiju zato treba shvatiti kao preteču danas razvijene *analize diskursa*.

Sara Mills u kratkom pregledu Foucaultovih ideja donosi jednu definiciju arheologije: "Arheologiju možemo shvatiti kao analizu sistema nenapisanih pravila koji proizvode, organiziraju i distribuiraju 'izjave' (odnosno, autorizirane iskaze) prema obliku u arhivu (odnosno, organiziranom skupu izjava)." (Mills, 2003: 24). Slično kao kod Saussureovih koncepata *langue* i *parole*, trebamo razlikovati dvije razine znanja - manifestnu razinu neposrednih partikularnih izjava i latentnu razinu stabilne organizirane strukture. Kao što *parole* ovisi o pravilima *langue*, isto tako kod Foucaulta razlikujemo neposredne izjave od dubinske strukture *arhiva*. Ono što je *langue* kod Saussurea, to je *arhiv* kod Foucaulta. Također, kao što su *langue* i *parole* međusobno povezani i neodvojivi (*langue* određuje *parole*, a preko *parole* dolazimo do *langue*), isto tako su povezane i izjave sa arhivom kod Foucaulta. Naziv za njihovo jedinstvo je *diskurs*. U tom smislu, arheologija pronalazi različite diskurse.

Foucault u knjizi *Riječi i stvari* o arheologiji kaže sljedeće: "…arheologija, obraćajući se općem prostoru znanja, njegovim konfiguracijama i načinu postojanja stvari koje se u njemu pojavljuju, definira sisteme simultanosti kao i seriju neophodnih i dostatnih mutacija da se opiše prag nove pozitivnosti." (Foucault, 2002b: 17). Što to znači? Kao prvo, što je 'opći prostor znanja'? To je episteme. 'Sistemi simultanosti' također označavaju unutrašnju organizaciju episteme. No, što je 'nova pozitivnost'? To je nova epistema koja treba zamijeniti staru epistemu. Arheologija otkriva ne samo epistemu iza niza

rascjepkanih džepova znanja, nego također i naznake kraja jedne episteme i nastanka nove.

Je li osoba koja izgovara neku izjavu svjesna svih pretpostavki i implikacija te izjave? Psihoanaliza tvrdi da nije, a isto vrijedi i za strukturalizam. Govornik samo ima iluziju da slobodno izgovara svoje misli, ali zapravo je pod kontrolom jezika ili nesvjesnog. Zato će Lacan reći kako jezik progovara kroz pojedinca. Ako na takav način shvatimo čovjeka i jezik, arheologija pomaže osvijestiti latentnu dimenziju diskursa: "Foucaultova kritika, 'arheološki' diskurs, u krajnjoj je liniji kritika govora, diskursa kao prvoga uvjeta epistemološke djelatnosti, kritika njegove samorazumljivosti i neproblematizirane neupitnosti." (Milanja, 1990a:107). Steven Best i Douglas Kellner vide sličnu zadaću arheologije: "…arheologija pokušava identificirati uvjete mogućnosti znanja, određujuća pravila oblika diskurzivne racionalnosti koja djeluju ispod nivoa intencije ili tematiziranog sadržaja." (Best i Kellner, 1991: 40). Vrlo je važno naglasiti kako arheologija u foucaultovskom smislu ne bi trebala nametati i konstruirati strukturu značenja, nego bi je trebala predstaviti što objektivnije. Gilles Deleuze u svojoj knjizi o Foucaultu tvrdi kako arheologija ne bi trebala 'interpretirati' podatke: "Arheologija se suprotstavlja dvjema glavnim tehnikama koje su do sada koristili 'arhivisti': formalizaciji i interpretaciji." (Deleuze, 1989: 21). Takva privrženost partikularnim, sirovim podacima ostati će prisutna i u kasnijoj fazi Foucaultova rada kao svojstvo genealoške metode.

Povezani koncepti: *episteme*, genealogija, strukturalizam, *parole*, diskurs.
Tekst: Foucault, M. (2002) *Riječi i stvari*. Golden marketing, Zagreb.

ARHIV

Vidi: *arheologija*.

ARS EROTICA

Vidi: *scientia sexualis*.

AUTOR

Autor je kreator teksta. Bez obzira da li govorimo o filozofskom ili književnom djelu, slici ili opereti, svaki tekst kao smislenu cjelinu netko je morao stvoriti. To je autor. Instanca autora je važna u kontekstu hermeneutike kao onoga koji daje primarno značenje svom tekstu i time određuje ideal ispravnog interpretiranja tog istog djela u budućnosti. Tradicionalna filozofija nastoji

dokučiti misli autora kroz tekst, dok postmodernistička filozofija dekonsturira taj postupak, te značenje pripisuje anonimnim, kaotičnim i kolektivnim promjenama u jeziku i kulturi.

Pri interpretaciji određenog teksta, naglasak se prvo stavljao na sam tekst. Tekst je trebao biti jedini kriterij značenja i jedini nositelj smisla. Kada se uvidjelo kako značenje teksta varira o interpretaciji, glavna garancija smisla je postao autor. Ono što je autor *mislio*, to je uspješno ili manje uspješno artikulirao kroz svoj tekst. Nietzsche je to uvjerenje pripisao Schopenhaueru i izrazio ga primjerom slikara: "Da bi se razumjela slika, mora se odgonetnuti slikar - to je znao Schopenhauer." (Nietzsche, 2003b: 25). Interpretacija je u tom slučaju dokučivanje autorove intencije, kroz njegov tekst. Istu ideju izražava i Roland Barthes: "Općenito smo skloni, barem danas, vjerovati da pisac može polagati pravo na smisao svojega djela i sam definirati taj smisao kao zakonit..." (Barthes, 2009: 50). Kada Barthes govori o *smrti autora*, on time želi reći kako niti sam autor više nije garancija smisla. Mi naprosto nikako ne možemo dokučiti autorove misli u trenutku stvaranja teksta: "...povijest nam nikada neće reći što se događa u jednom piscu u trenutku kad piše." (Barthes, 1979: 116). Presudan faktor u interpretaciji tada postaje čitatelj. Tako se kriterij valjane interpretacije kretao od teksta, preko autora, do čitatelja. Jedna od glavnih odlika poststrukturalizma je naglašavanje različitih interpretacija istog teksta. Značenje je rezultat dijaloga između čitatelja i teksta. Tekst u svojoj pukoj materijalnosti uvijek ostaje isti, ali je čitatelj taj koji se mijenja, što dovodi do različitih čitanja istog teksta. Smrt autora je istovremeno rođenje čitatelja, kako je to formulirao Barthes.

Epistemološki realizam tradicionalne filozofije gaji apsolutno povjerenje u razumske mogućnosti čovjeka i jezik kao neutralan instrument izražavanja misli. Terry Eagleton opisuje kako funkcionira takav pristup tekstu: "I.A. Richards naivno je vjerovao da je pjesma tek prozirni medij pomoću kojega promatramo zbivanja u pjesnikovoj duši; čitanje je za njega tek re-kreacija autorove svijesti u svijesti čitatelja." (Eagleton, 1987: 60). Ovo preklapanja svijesti autora i svijesti čitatelja moguće je u humanističkim paradigmama. Strukturalizam kao antihumanistička paradigma odustaje od ovakvog shvaćanja i okreće se materijalnoj, opipljivoj strani teksta.

Presudan odmak od autora kao pojedinca napravio je strukturalizam. Kada govorimo o značenju teksta, onda to znači da se više ne pokušava odgonetnuti tekst po sebi ili misao autora u trenutku stvaranja, nego različiti modaliteti čitanja, koji ovise o dispozicijama čitatelja: "Jezici i strukture postaju važniji izvor tumačenja negoli osoba autora ili njegova svijest." (Culler, 1991: 17). Ako čitatelj ne zna pravilno interpretirati tekst, on nikada neće otkriti poruku autora. Roland Barthes svoj interpretativni obrat uspoređuje sa obratom u historiografiji, kojeg je izvršio Ferdinand Braudel, posvećujući pažnju

svakodnevnom životu u datom povijesnom trenutku. Događaj u povijesti ima istu ulogu kao i autor u interpretaciji: "Reklo bi se da u našoj književnoj povijesti čovjek, autor, zauzima ono mjesto koje u povijesti u užem smislu pripada događaju: osnovni predmet spoznaje na jednom drugom planu, on ovdje, međutim, zatvara svaku perspektivu; po sebi istinit, on vodi pogrešnom viđenju." (Barthes, 1979: 119). Kao što je historiografija naivno vjerovala kako pred njom stoji inteligibilna prošlost, tako je književna teorija, sa starijim varijantama hermeneutike, smatrala kako pred njom stoji potpuno inteligibilan tekst, koji čitatelju predstavlja svojevrsni tunel direktno u autorovu svijest. No, tekst i interpretacija su puno kompliciranije pojave.

Kao što je već rečeno, Barthes je svoj odmak od koncepta autora nazvao *smrću autora*: "U Barthesa je 'smrt autora' povezana s prostom činjenicom postojanja multiplikacija kodova, od civilizacijsko-kulturoloških do književno-jezičnih, koje definiraju (generiraju) autora, pa je govoriti o samosvojnosti i originalnosti autora stvar 'romantičarske psihologije'. Naznačujući 'smrt autora' Barthes hoće naglasiti da je nemoguće izvoditi zaključke iz autorovih nakana, prepuštajući na taj način kritičaru, odnosno čitatelju puni 'egoizam' kritičkoga čina." (Milanja, 1990b: 29). Smrt autora je, uz kraj povijesti, smrt čovjeka i kraj filozofije, još jedna simpatična fraza postmodernizma, kojom se naizgled poništava izvjesna pojava, dok je zapravo posrijedi tipičan strukturalistički postupak decentriranja i kritike pojednostavljujućih teorijskih pristupa.

Tezu o smrti autora potpomaže i psihoanaliza. Ako čovjekom doista upravljaju nesvjesne sile, onda je potraga za izvornim smislom teksta u autorovoj svijesti promašena. Sam autor nije bio svjestan što je napisao.

Teološke reperkusije Barthesove ideje o smrti autora su pogotovo zanimljive. Bog je ultimativni autor, autor svetih spisa. Čak i da On postoji, mi načelno nikako ne možemo dokučiti na što je On zapravo mislio. Što znači da svi rituali, dogme i vjerovanja mogu biti potpuno drugačiji, uz istovremeno jednaku snagu vjere.

Povezani koncepti: tekst, interpretacija, čitanje, antihumanizam, hermeneutika, polisemija, dekonstrukcija.

BALKANIZAM

Po uzoru na koncept Edwarda Saida - orijentalizam - možemo govoriti i o balkanizmu. Balkan nije nimalo manji konstrukt od Orijenta. Stereotipi i predrasude su u ovom slučaju jednako prisutni. Balkanizam je teorijski inaugurirala Maria Todorova knjigom *Inventing the Balkans*. No, što je Balkan? O čemu govorimo kada govorimo o Balkanu? Je li to konkretni

geografski prostor omeđen Jadranskim, Sredozemnim, Crnim morem i rijekama Savom i Kupom? Ili je li posrijedi političko-kulturni prostor koji se poklapa sa geografskim prostorom? Ili je možda riječ o mentalnom prostoru i diskurzivnoj pojavi bez stvarne veze sa društvenom realnošću? Ova tri značenja riječi *Balkan* treba razlikovati kako bi se razumjela konstruktivistička teorija balkanizma. Teorija Marije Todorove je antiesencijalistička, odnosno diskurzivna, te Balkanu pristupa kao simbolu koji ne referira na realni teritorij nego svoj značenje zadobiva u odnosu na simbol Europe. Dok je Europa nositelj svih pozitivnih svojstava, Balkan ima status primitivnog, necivilizirano, neuređenog, politički nestabilnog, neuljuđenog, surovog, patrijarhalnog, tribalističkog, okrutnog, nekultiviranog područja. Važno je naglasiti da niti Europa niti Balkan nisu realna područja već simboli u diskursu čija se značenja međusobno zrcale. Kod Lacana je imaginarni registar definiran kao dualnost čiji se dijelovi zrcale; kod Todorove je Balkan negativni odraz Europe, i zato je posrijedi imaginarni odnos. Odatle naslov njezine knjige.

Upravo zato što je Balkan imaginarni teritorij, moguće je govoriti o procesu balkanizacije. Bilo koji prostor, teritorij, regija ili država može se balkanizirati. Prema Todorovoj, balkanizacija znači cjepkanje, razlaganje, ali i povratak u neku zastarjelu etapu povijesti: "'Balkanizacija' je označavala ne samo usitnjavanje velikih i snažnih političkih jedinica, već je postala sinonim za povratak plemenskom, zaostalom, primitivnom i barbarskom." (Todorova, 1999: 15). Dok je Europa ujedinjena, Balkan je rascjepkan; dok Europa napreduje, Balkan stoji na nekoj primitivnoj etapi povijesti. *Balkanizacija je silazno kretanje linearne povijesti*, a Balkan rezultat te opasnosti. Međutim, sva su ova određenja diskurzivna, odnosno retorička. Pojam Balkana možda se bolje može razumjeti iz paradigme socijalnog konstruktivizma, nego iz lakanovske psihoanalize. Obje paradigme govore o Balkanu kao o konstruktu, ali lakanovska psihoanaliza o Balkanu govori kao o *diskurzivnom* konstruktu, a socijalni konstruktivizam kao o *povijesnom* konstruktu. Tu razliku treba imati na umu, kako bi se izbjegli dodatni nesporazumi unutar ovih ionako sofisticiranih teorija.

Lakanovska psihoanaliza otkriva onu diskurzivnu stranu Balkana, i kao takva ne nudi objašnjenje konkretnog stanja na Balkanu. Zato se treba okrenuti socijalnom konstruktivizmu. U tom slučaju, razumijevanje Balkana zahtjeva razotkrivanje povijesti njegova nastanka. Čak i ako je Balkan doista nasilno, agresivno i zaostalo područje u sadašnjem trenutku, to ne znači da je on oduvijek bio takav, ili da se ne može promijeniti u budućnosti. Balkan je povijesni proizvod čitavog niza realnih praksi, svjesnih ili nesvjesnih, namjernih ili slučajnih. Ta akumulacija povijesno-kulturnih činjenica jest konstrukt. To ne označava ništa drugo doli mogućnost da stanje bude drugačije. Kao što je stil odijevanja arbitraran i podložan promijeni, tako je i stanje na Balkanu arbitrarno. Dakako, nedostatak te ontološke nužnosti nije indikator

potpune slobode. Društveni konstrukti vrše pritisak na individualno odstupanje od normi jednako snažno kao što gravitacija prožima tijelo. Zato pri promišljanju Balkana, kao i Orijenta, treba dati primat socijalnom konstruktivizmu pred diskurzivnim aspektima. Diskurzivna analiza je preoptimistična; uvjerenje kako društvena promjena dolazi iz jezika i kako jezik određuje zbilju postavlja naivan zahtjev za napuštanjem određenog tipa govora. To, dakako, neće nimalo promijeniti stanje Balkana. Prava promjena bi uključivala promjenu u ekonomskom i političkom smislu, odnosno jednu drugačiju strategiju konstruiranja povijesnog stanja.

U diskurzivnom smislu, iskaz 'Balkan je rascjepkan i nasilan' označava stereotip. Posrijedi je neopravdana generalizacija, ili jednostavno lažni iskaz. Međutim, ako netko taj iskaz proglasi lažnim, to znači da on posjeduje pravo znanje o realnom stanju stvari. Kako je u teorijama diskursa bilo kakvo pozivanje na pravo znanje i istinu strogo zabranjeno, korištenje pojma stereotipa garantira optužbu za esencijalizam. Prema tome, iskaz 'Balkan je rascjepkan i nasilan' ne možemo odbaciti i zanijekati. Ali ga isto tako ne možemo niti odobriti. Te antinomije diskurzivnih teorija koje uzrokuju totalnu mentalnu opstipaciju moguće je razriješiti socijalnim konstruktivizmom. Iz njegove perspektive, iskaz 'Balkan je rascjepkan i nasilan' može biti istinit ako je realno stanje stvari doista takvo. Pri tome, dakako, socijalni konstruktivizam će to stanje smatrati kontingentnim i proizvedenim, premda je ono u datom trenutku realno. Na taj način je izbjegnut esencijalizam, ili bolje rečeno, esencijalizam je historiziran; Balkan ima bit, ali je ona povijesno stvorena. Kao što Judith Butler historizira rodne norme, bez zanemarivanja činjenice da one imaju *snagu esencije*, isto tako treba historizirati Balkan.

Balkan je nesumnjivo jedna regija Europe, ali čudna regija. Identitet Balkana se dugo vremena izgrađivao kao 'predziđe kršćanstva'. Balkan se zamišljao kao prva linija obrane protiv Islama. Kao granično područje, on je poprimio odlike Istoka. Balkan je hibrid Istoka i Zapada i, kao takav, 'kontaminiran'. U prilog njegovog hibridnog identiteta ide i činjenica kako je metafora Balkana most. Pravo pitanje vezano za Bosnu i Hercegovinu kao kvitesencijalni imaginarni Balkan jest: zašto se u kontekstu liberalnih demokracija multikulturalizam smatra nečim poželjnim i dobrim, a u kontekstu Balkana taj isti *melting pot* predstavlja nasilje prema 'prirodnim' granicama i nakaradnu političku zajednicu?

Prema Todorovoj, balkanizam nije verzija orijentalizma. Balkan je specifičan fenomen sa posebnim svojstvima. Glavna razlika između Orijenta i Balkana je pitanje profesionalne analize: Orijent je bio predmet različitih disciplina, a Balkan nije. Dok je orijentalizam pretežito bio polje ekspertize i specijaliziranih profesionalaca, balkanizam nikada nije zadobio status formaliziranog znanja: "…*orijentalizam* ima dugu tradiciju akademskog i

stručnog 'znanja', ali to ne vrijedi za *balkanizam*." (Bjelić u Bjelić i Savić, 2002: 7). Reprezentacija Balkana događala se u kontekstu književnosti, politike, filma, popularne kulture i pogotovo novinarstva, ali nikada nije postojao pokušaj sistematiziranja i formaliziranja te vrste znanja u određenu akademsku disciplinu, kao što je to slučaj sa orijentalizmom.

Todorova u konačnici ipak istupa iz antiesencijalističke paradigme te brani realni Balkan od njegovih loših reprezentacija. Balkanski ratovi na početku dvadesetog stoljeća nisu bili toliko ubojiti koliko američka intervencija u Zaljevskom ratu protiv Iraka: "U ratu koji je Jean Baudrillard nazvao običnim televizijskim događajem, američka tehnologija je za sedamnaest dana uspjela pobiti bar polovinu ukupnog broja ljudskih žrtava na svim zaraćenim stranama u toku dva balkanska rata." (Todorova, 1999: 21). Iz teorije diskursa, ovakva, premda indirektna, obrana Balkana nije dozvoljena. Međutim, socijalnokonstruktivistička paradigma dozvoljava ovakvu izjavu i nudi realnu opciju za ispravljanje nepravdi nanesenih području Balkana, kako u diskurzivnom, tako i u povijesnom smislu.

Na kraju treba postaviti pitanje što označava riječ *balkanizam*? Je li balkanizam naziv za teorije koje reproduciraju stereotipe o Balkanu, ili za teorije koje nastoje dekonstuirati pojam Balkana? Je li Balkan za balkanizam nešto pozitivno ili negativno? *Balkanizam može biti bilo koje uvjerenje koje Balkanu pripisuje esencijalna svojstva, ali isto tako i svaki pokušaj dekonstruiranja binarne opozicije Europa/Balkan, ukazivanjem na pozitivne strane Balkana i negativne strane Europe*.

Povezani koncepti: fragmentiranje, reifikacija, genealogija, simulakrum, povijest, dekonstrukcija.
Tekst: Todorova, M. (1999) *Imaginarni Balkan*. Biblioteka XX vek, Beograd.

BINARNE OPOZICIJE

Vidi: *dekonstrukcija*.

BIOPOLITIKA

Nasilje je najvažnije sredstvo politike.
Max Weber

Tradicionalno shvaćena, politika je mjesto interesa i odluka podložnih izboru. Politika se bavi zajedničkim pitanjima nekog društva, čije razrješenje ovisi o akumulaciji pojedinačnih volja. U političkoj dilemi ne postoji jasan kriterij za izbor boljeg ili lošijeg postupka; bolji je onaj za kojeg se većina populacije

odluči. Kada Aristotel definira politiku kao *umijeće mogućeg*, on tvrdi kako politika ne slijedi neku nužnost, nego se ravna prema proizvoljnim odlukama, bira jednu od nekoliko mogućnosti. Biopolitika je oblik politike u vremenu postmoderne, kada nestaje mogućnost izbora, a odluke se donose automatizmom, najčešće prema kriteriju efikasnosti i tržišne profitabilnosti. Ono što će se napraviti predkondicionirano je stanjem na tržištu i zato pravi izbor ne postoji. Osim nužnosti, druga važna komponenta biopolitike, kao što to samo ime sugerira, jest ljudsko tijelo.

Biopolitika je Foucaultov termin za novi oblik sprege između znanosti i politike. Napredak znanosti i tehnologije omogućio je politici da utječe na ono što joj je do sada izmicalo. Pogotovo je važna sprega politike s medicinom. Razvoj znanosti uspostavio je kauzalne veze između fenomena inače rezerviranih za politiku. Samim time, suzilo se područje odlučivanja. Zbog tog sužavanja, neki suvremeni teoretičari zahtijevaju 'povratak političkog', odnosno područja i tema koja se neće prepustiti automatizmu tržišta i znanosti.

Pored ovoga, koncept biopolitike je važan kao način upravljanja masama ljudi u modernim, liberalnim društvima Zapada. Predmet biopolitike je *stanovništvo*, odnosno velika grupa ljudi sa svojim potrebama i svojim produktivnim moćima. Biopolitika omogućuje zadovoljavanje njihovih potreba, od hrane i seksa, preko higijene i odjeće, do kulture i zanimanja; istovremeno, ona usmjerava produkciju stanovništva i oblikuje ga u skladu sa svojim predodžbama. Dakle, biopolitika gleda na stanovništvo kao na skladni organizam. Taj tip moći nad životom "…usredotočen je na tijelo-vrstu, na tijelo prožeto mehanikom života koje služi kao oslonac biološkim procesima: razmnožavanju, rađanju i smrtnosti, razini zdravlja, trajanju života, dugovječnosti, sa svim uvjetima koji ih dovode do promjena; preuzimanje brige nad njima provodi se cijelim nizom intervencija i regulativnih kontrola: bio-politika pučanstva." (Foucault, 1994b: 96). Biopolitika se bavi stanovništvom kao demografskom činjenicom. Iz biopolitičke perspektive, pojedinci nisu važni; važan je samo kolektiv. Pojedinačna odstupanja mogu proći nekažnjeno. Zbog takvog su stava liberalna kapitalistička društva, koja prema Foucaultu prakticiraju biopolitiku, stabilnija od totalitarnih društava koja kažnjavaju i najmanje odstupanje od zadanog ideala.

Prema Foucaultu, biopolitika nastaje u 18. stoljeću kada vladari društva počinju gledati na svoje podanike kao na specifičan kohezivan entitet: "...ja tim terminom nazivam način na koji su se od 18. stoljeća pokušavali racionalizirati problemi što ih državno-upravnoj praksi postavljaju fenomeni svojstveni skupu živih bića koja konstituiraju stanovništvo: zdravlje, higijena, natalitet, dugovječnost, rase..." (Foucault, 1990: 93). Razvoj te discipline zahtjeva posebna znanja: "...ta politika nastoji sa 'stanovništvom' postupati kao sa skupom živih i koegzistirajućih bića koja posjeduju posebna biološka i

patološka svojstva i koja, prema tome, zahtijevaju specifična znanja i tehnike." (Foucault, 1990: 88). Marijan Krivak ovako definira biopolitiku: "...biopolitika se bavi refleksijom i analizom legalnih režima u procesima, ispitivanjem zakonskog kondicioniranja života i povratnim djelovanjem života na isti proces." (Krivak, 2008: 38), odnosno: "Biopolitika je za Foucaulta ulazak života i njegovih mehanizama u područje svjesnog računanja i reguliranja moći, odnosno znanja svih agenata promijene ljudskog života." (Krivak, 2008: 54).

Na koji način funkcionira biopolitika? To je najbolje razumjeti preko primjera. Demografsko planiranje je jedan segment biopolitike. Prirodni prirast se donekle može kontrolirati pomoću poreza ili dječjih doplataka. Cijepljenje je političko čuvanje stanovništva; cijepljenje nije demokratski prepušteno individualnoj odluci nego je zadano od strane obrazovanih eksperata kao nužna obaveza. Ovdje su motivi iznimno važni, ako ne i najvažniji - biopolitika ne cijepi populaciju iz humanističkih pobuda i čuvanja svetog ljudskog života, nego zato jer čuva stanovništvo kako bi ga mogla naknadno oblikovati i iskorištavati. U nekoj drugoj situaciji, dio populacije se može žrtvovati, upravo iz biopolitičkih razloga. Pored toga, kontrola nad odljevom mozgova također spada u biopolitiku, jer ti ljudi nisu vrijednost po sebi, nego predstavljaju akumulirani kapitali ili malo sofisticiraniji 'prirodni' resurs. Nadalje, savršen primjer biopolitike su misionarski projekti po nerazvijenim zemljama Trećeg svijeta. Ne ulazeći u osobne motive pojedinaca, dovoljno je shvatiti realne efekte - kršćanski i islamski misionari u Africi obraćaju lokalno stanovništvo. Pri tome, škole i bolnice nisu izraz milosrđa i dobrote nego sredstvo regrutiranja. 'Humanom' infrastrukturom paralelno se proizvodi i određena vrsta subjekta, u skladu s religijskim doktrinama. Ljudi su doslovno resurs u procesu oblikovanja. 'Plemenite' i 'humane' organizacije tako preuzimaju iste tehnike od 'nehumanih' i 'zlih' struktura kako bih ih upotrijebili za vlastite ciljeve. Pravi čin humanosti sastojao bi se u bezrezervnoj izgradnji infrastrukture i 'sekulariziranoj' pomoći.

Mjesta koncentrirane biopolitike su bolnica, vojarna, zatvor, samostan, škola, internat i slično. Njihovom analizom moguće je dokučiti opće funkcioniranje biopolitike. Ovaj obrazac Foucault primjenjuje u svom radu. Zanimljivo je primijetiti kako i Karl Marx primjećuje paralele u funkcioniranju naizgled nepovezanih institucija: "Mase radnika, satjerane u tvornicu, organizirane su vojnički." (Marx i Engels, 1998: 95). Razvijajući Foucaultove ideje, Giorgio Agamben zaključuje kako je logor biopolitička paradigma moderne. Logor u najekstremnijem i najjasnijem obliku sadrži sve principe po kojima funkcioniranju modernističke institucije. Prema tome, biopolitika je svojstvo moderne kao epohe; postmoderna epoha bi u tom slučaju trebala označavati kraj biopolitike.

Nastanak Australije je biopolitički događaj - društvo je političkom odlukom stvoreno od kažnjenika. Autoindustrija ne pazi na sigurnost putnika zbog nekih humanističkih pobuda, već kalkulira između cijene proizvodnje i sigurnosti stanovništva, istom logikom kojom se u laboratoriju pazi na kulture gljivica ili bakterija. Tijekom Hladnog rata su u SAD-u i SSSR-u postojali tajni gradovi znanstvenika, sa ciljem razvijajanja nuklearne tehnologije. Jedan od tih gradova je Oak Falls. Svaki aspekt života u tom gradu je bio pod kontrolom biopolitičke organizacije. Francuska Legija stranaca je tipična biopolitička organizacija. U njezinoj službenoj doktrini stoji kako plaćenici imaju samo svoj život. Giorgio Agamben u sintezi politike i biologije vidi prepoznatljivu karakteristiku biopolitike: "Novost moderne biopolitike jest naime da je biološka činjenica kao takva neposredno politička i obrnuto." (Agamben, 2006: 128). U svim navedenim primjerima, biološka dimenzija egzistencije nastala je kao rezultat političkog planiranja i strategije u rješavanju društvenih problema. U tom je smislu Agambenovo razvijanje Foucaultove filozofije biopolitike aktualno.

Foucaultov metodološki koncept *genealogije* može pripomoći u otkrivanju biopolitičkih procesa: "Genealogija, kao analiza porijekla, nalazi se unutar veze između tijela i povijesti. Njezin zadatak je izložiti tijelo kao potpuni rezultat povijesti i povijesnog procesa uništavanja tijela." (Foucault, 1977: 148). Tijelo je produkt povijesti. Ono što čovjek jest uvjetovano je povijesnim kontekstom u kojem živi. A kako je povijest skup sukobljenih snaga, tako je i konkretni individuum nusprodukt tih kolektivnih procesa. Biopolitika i genealogija omogućavaju razumijevanje uvjeta, uzroka, impulsa i mogućnosti čovjeka, odnosno njegovu konstituciju kao materijalnog bića. Glavno filozofsko pitanje koje treba postaviti kod koncepta biopolitike jest: je li biopolitika tek noviji fenomen u ljudskoj povijesti, ili su ljudi od svojih početaka bili samo produkt političkih snaga? Afirmativni odgovor na ovo pitanje vodi u tzv. antihumanizam.

Koncept biopolitike je izrazito nedemokratičan i hijerarhijski. On pretpostavlja dvije strane: biopolitičare i stanovništvo. Biopolitičari su ti koji imaju potpunu kontrolu nad stanovništvom. Ovakvo shvaćanje je iznenađujuće s obzirom na Foucaultovo redefinirano shvaćanje koncepta moći. Koncept moći je optimističan jer moć kao sveprisutna sila ima mogućnost društvene transformacije; nasuprot toga, biopolitika je potpuna negacija takvog optimizma.

Nietzscheanski rečeno, biopolitika 'popravlja' ljude: "Uvijek se ljude htjelo 'popravljati': moral je značio prije svega to." (Nietzsche, 2004c: 36). Premda on taj zahtjev pripisuje prvenstveno moralu, Nietzsche je kao preteča postmodernističke filozofije imao izniman utjecaj na Foucaulta. 'Popravljanje' ljudi je upravo ono o čemu govori Foucault govoreći o biopolitici.

Povezani koncepti: disciplina, *homo sacer*, Imperij, stanovništvo, moć.
Tekst: Krivak, M. (2008) *Biopolitika: nova politička filozofija*. Antibarbarus, Zagreb.

BRICOLAGE

Bricolage je produkt kombiniranja istog skupa elemenata u različite nizove. Taj se postupak u slikarstvu naziva kolaž. Autorova kreativnost sastoji se, dakle, ne od *stvaranja* iz ničega, nego od originalnog *kombiniranja* već postojećih dijelova u novu, unikatnu cjelinu. *Bricolage* je strukturalistički pojam. On uspostavlja vezu između strukturalne cjeline i njezinih partikularnih manifestacija.

Koncept *bricolage* koristi antropolog Claude Lévi-Strauss u knjizi *Divlja misao*. On opisuje misaone procese osoba u nerazvijenim, neindustrijaliziranim društvima. Osoba koja vrši tu radnju naziva se *bricoleur*. *Bricoleur* je onaj koji radi svojim rukama kombinirajući razne alate i materijale kako bi riješio neki problem. Članovi predindustrijskih društava kombiniraju ono što im je pri ruci: kamen, štap, zemlju, kost itd. Međutim, takav način mišljenja nije tipičan samo za predindustrijska društva; on postoji i u industrijskim društvima Zapada. Npr., vodoinstalater je *bricoleur* budući da - suočen sa izvjesnim problemom - kombinira konačan skup alata, cijevi i materijala sa ciljem rješavanja tog problema. Sam postupak rješavanja nekog problema je jedan *bricolage*. Neki drugi problem će rezultirati drugačijim *bricolageom*. Na sličan način funkcionira i biokemijski laboratorij: tehničari i tehničarke u njemu imaju na raspolaganju određen broj tvari i uređaja, i obrazovani su za određeni broj postupaka i testova. Kada treba analizirati neki uzorak, oni kombiniraju niz tih segmenata u specifičnu cjelinu - *bricolage*. Premda je posrijedi sofisticirana tehnologija, sam *način mišljenja* ostao je isti. To je ono što Lévi-Strauss želi pokazati. Nema bitne razlike između 'primitivne', mitske misli i znanstvene, racionalne misli: "…umjesto da se magija i znanost postavljaju kao oprečne, bilo bi ih bolje staviti usporedno, kao dva načina spoznaje." (Lévi-Strauss, 2001a: 26). U knjizi *Strukturalna antropologija* on ponavlja tu istu misao: "Možda ćemo jedno dana otkriti da je ista logika na djelu u mitskom mišljenju i u znanstvenom mišljenju i da je čovjek uvijek jednako dobro mislio." (Lévi-Strauss, 1989: 227). Osnovna pretpostavka strukturalne antropologije jest da svi ljudi dijele istu strukturu uma, iako se ona manifestira na mnoštvo različitih načina u kulturi. Milivoj Solar to opisuje ovako: "...Lévi-Strauss ništa drugo i ne pokušava nego dokazati temeljnu logiku svakog mišljenja, onu logiku koja je zajednička i pitomoj, znanstvenoj, racionalnoj misli kakvu prepoznajemo u našoj kulturi i kulturi takozvanih primitivnih zajednica." (Solar, 2005: 90-91). Drugim riječima, nema bitne razlike u načinu rezoniranja između drevnog i

suvremenog čovjeka: "...Lévi-Strauss stavlja magijsku misao u isti koš sa znanstvenom mišlju." (Milošević, 1980: 97). Ovakvo inzistiranje na niveliranju razlika između 'civiliziranih' i 'neciviliziranih' društava zapravo je teorijska reakcija na nekoć izrazito snažno hijerarhiziranje kultura od strane antropologije kao znanosti.

Iako je Claude Lévi-Strauss popularizirao pojam *bricolage* kao takav, samu ideju možemo pronaći već u *Tečaju opće lingvistike* Ferdinanda de Saussurea. S obzirom na dihotomiju *langue - parole*, uloga individualnog govornika određena je kao jednostavno kombiniranje konačnog skupa riječi, po pravilima gramatike i sintakse. Onaj koji govori ili piše proizvodi jedinstven *bricolage* riječi. On nije kreativan, on se samo snalazi u unaprijed predkondicioniranom polju jezika. Isto vrijedi i za igranje šaha: igrači/ce ne stvaraju nove figure i pravila njihova kretanja: oni samo pomiču figure i kreativni su koliko im to pravila igre dozvoljavaju. Jacques Derrida govori o diskursu kao o *bricolageu* nataloženog, već postojećeg značenja: "Ako se bricolageom naziva potreba da se posude pojmovi iz teksta više-manje suvislim ili uništenim nasljeđem, onda se mora ustvrditi da je svaki diskurz bricolage." (Derrida, 2007: 303). Dick Hebdige je koncept *bricolagea* upotrijebio u sklopu kulturalnih studija. On smatra kako su novi stilovi oblačenja nastali kao kompilacije već postojećih elemenata. Claude Lévi-Strauss analizira mit kao *bricolage* mnoštva mitima, dok Vladimir Prop promatra ruske narodne priče kao *bricolage* stereotipnih događaja i likova. Sama postmoderistička filozofija svojevrsni je *bricolage* raznih teorija: psihoanalize, feminizma, marksizma, hermeneutike, poststrukturalizma, semiotike itd.

Očigledno je da strukturalizam ne vidi čovjeka kao i novovjekovna filozofija. Nasuprot čovjekove kreativnosti, slobode i individualnosti, strukturalizam njegovo ponašanje reducira na šire strukture. Tako temeljna odlika postmodernističke filozofije - antihumanizam - započinje sa strukturalizmom. Koncept *bricolagea* ima tu antihumanističku crtu; pomoću njega čovjekovo ponašanje možemo gledati kao kombiniranje, a ne stvaranje. O tome govori Gilles Deleuze kada kaže: "...misliti znači bacati kocku." (Deleuze, 1989: 91).

Povezani koncepti: strukturalizam, interpelacija, *pastiche*, *parole*,
Tekst: Lévi-Strauss, C. (2001) *Divlja misao*. Golden marketing, Zagreb.

CAMP

Camp je stil pisanja i tip kulturne produkcije koji naglašava umjetno na štetu prirodnoga. Izvorno potječe iz homoseksualne subkulture, gdje označava opis muškog homoseksualnog ponašanja, ali ga je Susan Sontag primijenila na mnogo širi spektar fenomena, prvenstveno vezanih za umjetnost i kulturu.

Sanja Muzaferija nudi jednu definiciju *campa*: "*Camp* je opsjednut travestijom, glumatanjem, okusom teatralnosti, sentimentalnosti i patosa." (Muzaferija, 2008: 30). Prema njezinom mišljenju, *camp* je subverzivan, ironičan, senzibilan, teatralan i političan način potkopavanja binarnih opozicija vezanih za rodnu tematiku. Utoliko je *camp* srodan dekonstrukciji kao metodi potkopavanja binarnih opozicija.

Povezani koncepti: parodija, dekonstrukcija.
Tekst: Muzaferija, S. (2008) *Od kiča do campa: strategije subverzije*. Meandar, Zagreb.

CHORA

Chora ili hora je koncept Julie Kristeve, a označava fazu u razvoju pojedinca s jedne strane i materijalnu, gotovo fiziološku dimenziju jezika s druge strane. Kristeva koncept hore razvija na temelju Platonovog shvaćanja *prostora* i lakanovske psihoanalize. Platon u *Timeju* (52a) tvrdi kako postoje dvije vrste bića. Prva vrsta je uvijek ista, neuništiva, vječna, nevidljiva i inteligibilna; druga vrsta je osjetilna, propadljiva, stvorena i u kretanju. Pored te dvije vrste bića, Platon navodi i treću vrstu, čudnu i neshvatljivu. To je *prostor* (52b). U njemu se pojavljuju propadljiva bića, ali je on sam vječan. Zbog te kontradikcije, prostor je neshvatljiv razumu, i Platon priznaje da se on nalazi na granici između prve i druge vrste bića. Prema tome, prostor je za Platona čudno stanje ambivalentnosti i prijelaza, što Julia Kristeva koristi kako bi opisala fazu čovjekova razvoja u kojoj ne postoji razlika između majke i djeteta.

U kontekstu lakanovske psihoanalize, hora je period razvoja pojedinca kojeg Lacan naziva *realnim*. Realno u ovom slučaju ne treba shvatiti kao kognitivni registar koji podriva simbolički poredak, nego kao *fazu* razvoja prije ulaska osobe u simbolički poredak. Stanje hore ili Lakanovog *realnog* traje od začeća do šestog mjeseca starosti fetusa. U tom periodu, fetus je pod potpunom dominacijom svojih nagona, i nije u stanju razlikovati sebe od majke, odnosno sebe i vlastitu okolinu. Hora je stanje cjelovitosti, prededipovska faza potpunosti koja nestaje ulaskom u simbolički poredak. Kristeva koristi Lacanov koncept simboličkog poretka, a kao sinonim hore suprotstavlja mu *semiotički* poredak. Semiotičko stanje je opisana faza hore; dakle, hora i semiotičko su sinonimi. Simbolički poredak, koji omogućuje konstituiranje subjektivnosti i identiteta, može nastati samo potiskivanjem ovog primordijalnog stanja cjelovitosti: "Znak potiskuje *horu* i njezino vječno vraćanje." (Kristeva, 1989: 21). Period hore ili semiotičkog postojanja ne treba pobrkati sa semiotikom kao znanošću o znakovima: Kristevino semiotičko nema veze sa suvremenom semiotikom ili semiologijom. Jezik kao najvažniji aspekt simboličkog poretka predmet je semiotike kao znanosti. Na njegovim

granicama može se otkriti Kristevino semiotičko kao fiziološki osjećaj značenja.

Hora je, Deleuzeovim riječima, tijelo bez organa. Tijelo bez organa nije kontaminirano vanjskim utjecajem. Na raspolaganju mu stoji beskonačno mnoštvo mogućnosti u koje se može razviti. Platonov primjer sa zlatnim figuricama iz *Timeja* (50a-c) dobro ilustrira što je to hora.

Povezani koncepti: tijelo bez organa, realno, semiotika.

CINIZAM

Cinizam u svojem izvornom značenju označava filozofsku školu u antičkoj Grčkoj. Cinici su bili asketi u potrazi za srećom, a njihov najpoznatiji predstavnik bio je Diogen. Bili su kritični prema svim društvenim kolektivnim konvencijama i težili idealu samodostatnosti. Peter Sloterdijk koristio je u svojoj knjizi *Kritika ciničkoga uma* teorijske postavke cinizma kako bi opisao stil života u postmodernom dobu. Prosječan postmoderni cinik je politički apatičan, otuđen i pasivan. Žarko Paić ovako sažima Sloterdijkove postavke: "Sloterdijkova je temeljna postavka da se nelagoda u suvremenoj kulturi pokazuje kao *univerzalni difuzni cinizam*. Gubitak iluzija modernog čovjeka praćen je gubitkom vjere u moć ideologije, a temelji se na vladavini znanosti kao moći. Stoga definicija cinizma kao *prosvijećene lažne svijesti* istodobno pretpostavlja epohalni neuspjeh kritike ideologije i prosvjetiteljskog projekta uspostave univerzalne ideje uma i racionalnosti." (Paić, 1996: 31). Slično Lyotardovom određenju postmoderne kao vremena *skepse* prema velikim pričama, Sloterdijk određuje aktualno stanje kao *cinizam* usmjeren na prosvjetiteljstvo. Prema mišljenju Klausa Laermanna, Sloterdijk suvremenom cinizmu suprotstavlja antički cinizam kao ideal: "Ona je, nasuprot vladajućem cinizmu, postavila kao ideal *antički cinizam*." (Laermann u Kemper, 1993: 171). Dakle, cinizam sam po sebi nije nužno loš; problem je u njegovoj manifestaciji.

Povezani koncepti: postmodernizam, velike priče.
Tekst: Sloterdijk, P. (1992) *Kritika ciničkoga uma*. Globus, Zagreb.

ČITANJE

Čitanje je vježbanje slušanja.
Lyotard

U postmodernističkoj filozofiji, *čitanje je metafora spoznaje*. Umjesto riječi

Čitanje

spoznaja ili *razumijevanje* koristi se riječ *čitanje*, koja ukazuje na brojne mogućnosti razumijevanja istog objekta spoznaje. Riječ *interpretacija* odgovara riječi *čitanje*. Važno je naglasiti da se one ne odnose samo na napisani tekst, nego na bilo koji predmet shvaćanja. Ako prihvatimo Galilejevo shvaćanje svemira kao velike 'knjige svijeta', onda je sasvim opravdano spoznavanje svemira prozvati *čitanjem*.

Čitanje se ne odnosi samo na razumijevanje napisanog teksta, već na čitav niz drugih fenomena koji imaju značenje: frizura, odjeća, auto, kuća, običaji, ožiljak i sol. Ako netko ima prsten na prstenjaku, to znači da je u braku. Bračni status je informacija koja se *pročita* preko prstena. Ako žena u indijskoj kulturi nosi točku na čelu (bindi), znači da je udana. Dodatno značenje koje razni predmeti nose sa sobom može se *iščitati*. Čitati zapravo znači zaključiti, jasno artikulirati neosviještene informacije. O tom metaforičkom značenju riječi *čitanje* Jacques Derrida kaže: "Izvorna nečitljivost nije tek trenutak unutar knjige, razuma ili logosa; ona nije ni njihova suprotnost, budući da s njima nema nikakav simetričan odnos i da je s njima nesumjerljiva. Prethodeći knjizi (ne u kronološkom smislu), ona je, dakle, sama mogućnost knjige, a u njoj i neke kasnije te moguće opreke 'racionalizma' i ' iracionalizma'." (Derrida, 2007: 81). Izvorna nečitljivost jest krajnji horizont nerazumijevanja, granica do koje ljudska spoznaja može doprijeti. Čitljivost je, nasuprot toga, razumljivost, inteligibilnost.

U vremenu kada marketing i reklamna industrija vezuju mnoštvo značenja na neke proizvode, iz njih se može *čitanjem* izvući vrijedna informacija. Analiza slike je vrsta čitanja. Na slici ne postoje nikakva slova, ali se iz nje također može mnoštvo toga *iščitati*. Michel Foucault čita Velasquezove 'Las meninas', a Roland Barthes naslovnicu časopisa 'Match' sa mladim Alžircem koji salutira francuskoj zastavi. I film se može čitati. Tijek fabule, odsutnost lika, sjena ili puki rakurs kadra nose u sebi specifično značenje. Osvijestiti to značenje i izreći ga, znači *čitati* film. Sve ono što se spoznaje u postmodernističkoj filozofiji se naziva tekstom, bez obzira bila posrijedi slika, film, tlocrt ili osoba. Značenje *teksta* je jednako redefinirano kao i značenje *čitanja*.

Kada Derrida kaže da nema ništa izvan teksta, on poistovjećuje glagol *čitati* sa glagolom *razumjeti*. Umjesto da o spoznaji razmišljamo kroz vizualne metafore zrenja, uvida ili gledanja, možda je korisnije spoznaju usporediti sa čitanjem. Razumijevanje je fleksibilno i relativno poput čitanja, a ne pravocrtno i sigurno poput pogleda. U tom smislu će Lyotard reći: "Čitanje je vježbanje slušanja." (Lyotard,1990: 134). Brižljivo, pomno odnošenje prema tekstu i svim njegovim nijansama je nezaobilazni dio postmodernizma. Takav stav u epistemološkom smislu rezultira antiesencijalizmom.

Čitanje nije jednostavan čin jednosmjerne apsorpcije smisla, kao što bi to

zamišljala tradicionalna epistemologija. Postmodernistička filozofija temporalizira i historizira mnoge filozofske motive, pa tako i spoznaju. *Tekst* se mijenja s protokom vremena, kao što se mijenja *čitatelj*, a potom i samo *čitanje*. Značenje i smisao su rezultat međuutjecaja teksta i čitatelja: "Čitanje nije puko pravocrtno napredovanje, nije puka kumulativna djelatnost." (Eagleton, 1987: 91). Tekst mijenja čitatelja, i način njegova čitanja. Čitatelja i tekst ne treba zamišljati kao dvije suprotstavljene, zasebne cjeline koje ostvare kratkotrajni kontakt u trenutku čitanja; njihova veza je trajnija, a rezultat interpretacije fluktuira. Prema Gadameru, interpretacija ili čitanje ovisi o vremenu u kojem je nastao tekst i o vremenu u kojem se taj tekst čita: "Čitanje s razumijevanjem nije ponavljanje nečeg prošlog, već učešće u jednom sadašnjem smislu." (Gadamer, 1978: 426). Zbog razlike u ova dva povijesna trenutka, zbog razlike u kontekstu nastaju sve aporije, paradoksi i problemi koje tematiziraju filozofski pravci hermeneutike i dekonstrukcionizma. Taj jaz između dva povijesna trenutka daje mogućnost čitatelju da aktivno pridonosi procesu čitanja: "…razumijevanje nije samo reproduktivno, već uvijek i produktivno ponašanje." (Gadamer, 1978: 330). U ovome se nalazi razlog postmodernističkog konstruktivizma i antirealizma. Postmodernizam naglašava čitanje kao vanjski doprinos spoznaji od strane čitatelja. Utjecaj promatrača na identitet predmeta spoznaje je toliko velik da se često govori o *nasilju*: "Diskurs valja pojmiti kao naše nasilje nad stvarima…" (Foucault, 1994b: 132).

O utjecaju tehnologije na način čitanja umjetničkog djela govori Walter Benjamin, preteča kritičke teorije. Prema njemu, tehničko reproduciranje uništava tzv. *auru* umjetničkog djela i radikalno transformira njegovu recepciju: "Cjelokupno iskustvo aure, koja u sebi sadrži patetično nadahnuće stvari i neponovljivu jednokratnost, po Benjaminu ne utemeljuje i ne određuje samo tradicionalnu estetsku umjetnost i njenu kreaciju, već potpuno determinira i način njene recepcije: meditativno udubljivanje u jednokratnu, 'vječnu', autentičnost estetskog predmeta koji zahtjeva idealne uvjete prihvaćanja, odabranu profinjenu publiku, samostalnost doživljaja, ukratko, elitnog recipijenta." (Grlić, 1984: 45). Ako je umjetničko djelo tekst, tada tehnologija mijenja način njegova čitanja.

O čemu u konačnici ovisi čitanje? Što usmjerava konkretni oblik čitanja i pristup tekstu? Što je ultimativni kriterij ispravne interpretacije? Prema Fredricu Jamesonu, politika je "...apsolutni horizont svih tumačenja i svih interpretacija." (Jameson, 1984: 15). Isti tekst je moguće interpretirati na mnoštvo načina, ali odabir izvjesne interpretacije ovisi o političkim faktorima. Katolička hermeneutika povjerenje stavlja u klerikalnu organizaciju kao ispravnog tumača Biblije; protestantska hermeneutika smatra da pojedinac u direktnom iskustvu čitanja Biblije dolazi do prave Božje poruke. Psihoanaliza Freudovog tipa će u tekstu tražiti biografske crte i smatrati ga odrazom

autorovih psihičkih procesa. Derrida je ovako definirao najbolji pristup tekstu: "...rekao bih da je 'najbolje' čitanje ono koje se *prepušta* idiomatskim segmentima djela istovremeno *uzimajući u obzir* povijesni kontekst, ono što je *zajedničko* (u smislu participacije i podjele, kontinuiteta i razlikovanja)..." (Derrida, 1992: 68). Dakle, prema Derridi, najbolja interpretacija je ona koja tekstu pristupa kao samostalnoj, unikatnoj tvorbi, ne zanemarujući kontekst unutar kojega on nastaje.

Pored svega ovoga treba uvesti *rad* kao interpretativnu kategoriju. Rad na tekstu, u najbanalnijem smislu količine vremena posvećenom interpretaciji, uvelike utječe na razumijevanje. To ne vrijedi samo za tekstove, već za bilo koji predmet spoznaje. Smisao se otkriva kroz vrijeme, a jedino sredstvo tog otkrivanja je rad.

Što je čitatelj? Ako postmodernizam potiskuje tekst i autora u korist čitatelja, potrebno je odrediti koncept *čitatelja*. Jonathan Culler uspostavlja vezu između čitanja i čitatelja: "Čitati znači operirati hipotezom o kakvu čitatelju..." (Culler, 1991: 59). Svako čitanje je jedno od mnoštva čitanja, kao što je svaki čitatelj jedan od mnogih čitatelja. Sam način interpretacije ukazuje na poziciju interpretatora. Derrida će zato reći: "Čitatelj po definiciji ne postoji. Ne prije djela, kao njegov direktni 'primatelj'." (Derrida, 1992: 74). Tipičnim obrtanjem uvriježenih kategorija, Derrida tvrdi da je čitatelj samo efekt čitanja. Tradicionalna filozofija proces spoznaje objašnjava pojmovima subjekt i objekt, koji se uvijek nalaze na vakuumiranoj pozornici bez konteksta i izvan vremena. Postmodernizam nudi kompliciraniji model spoznaje. Čitatelj nije prozirna kozmička inteligencija koja nesputano penetrira čitavu realnost; čitatelj je socijaliziran, kondicioniran, ograničen i usmjeren. Određene dispozicije čitanja ovise o kulturnom nasljeđu i životnom iskustvu. Primjenjujući ovaj model spoznaje na medije, Baudrillard će reći: "...ničemu ne služi promijeniti sadržaje poruke, valja izmijeniti kodove čitanja, nametnuti druge kodove." (Baudrillard, 2001a: 47). Konzument medijskih poruka nije protočna spužva koja bezrezervno upija svaku informaciju koju susretne. Ako čitatelj ne barata sa kodovima razumijevanja, poruka na njega neće imati nikakav efekt. U tom smislu, čitatelj je taj koji određuje značenje teksta.

Da rezimirano: postoje dva shvaćanja *čitanja*. Tradicionalna filozofija smatra da je čitanje dopiranje do biti teksta. Takvo esencijalističko čitanje vjeruje u jednu i nepromjenjivu poruku teksta, u njegov identitet. Postmodernistička filozofija smatra da je čitanje dijalektički dijalog između čitatelja/ice i napisanog teksta. Takvo antiesencijalističko čitanje interpretira tekst na neuobičajene načine i destabilizira njegovu istovjetnost.

Povezani koncepti: interpretacija, tekst, polisemija, hermeneutika, dekonstrukcija, antirealizam, perspektivizam.

DEKONSTRUKCIJA

Pobjeda kakvog moralnog ideala biva izborena
istim 'nemoralnim' sredstvima kojima i svaka pobjeda:
nasiljem, laži, potvorom, nepravednošću.
Nietzsche

Dekonstrukcija je vjerojatno najpoznatiji koncept postmodernističke filozofije. Njegova važnost je tolika da ga se često poistovjećuje sa samim postmodernizmom kao filozofskim pravcem, a djela autora kao što su Jacques Derrida, Michel Foucault i Jean Baudrillard jednostavno se smatraju *dekonstruktivnima*. Zahvaljujući korijenskoj sličnosti sa riječi *destrukcija* i naivnoj etimološkoj rekonstrukciji značenja, koncept dekonstrukcije tako neopravdano zadobiva konotaciju jednog negativnog, nihilističkog, uništavajućeg, razarajućeg i parazitskog tipa mišljenja. Međutim, to što se dekonstrukcijski način mišljenja uvelike sastoji od minucioznog referiranja na neke druge tekstove i škole mišljenja nipošto nije indikator nedostatka njegovih 'supstancijalnih' svojstava. Dekonstrukciju je moguće pozitivno i precizno odrediti. Zbog ovakvih i sličnih pogrešnih tumačenja valja se upustiti u pokušaj nedvosmislenog definiranja dekonstrukcije, te jasno artikulirati njezina specifična svojstva.

Jacques Derrida je tvorac koncepta dekonstrukcije, kao i brojnih drugih neologizama. Da bi se razumjelo njegovo shvaćanje dekonstrukcije, prvo je potrebno razumjeti ideju destrukcije u djelu Martina Heideggera, koju Derrida po vlastitom priznanju nastavlja razvijati i s kojom dekonstrukcija ima niz zajedničkih točaka. Dakle, što bi to bila destrukcija prema Heideggeru?

Na početku svoje knjige *Bitak i vrijeme*, Martin Heidegger sebi stavlja u zadatak otkrivanje izvornog smisla riječi bitak (Sein). Međutim, on smatra kako je kroz povijest značenje riječi bitak iskrivljeno pogrešnim interpretacijama. Kako bi došao do predsokratovskog, autentičnog shvaćanja bitka Heidegger shvaća kako će morati polagano proći kroz sve one nataložene slojeve pogrešnog interpretiranja, potpuno svjestan pluralnosti različitih modelâ svijeta. U tom smislu, pitanje o bitku predstavlja eruditsko obračunavanje sa čitavom poviješću ontologije, odnosno njezinu destrukciju: “Treba li za samo pitanje o bitku polučiti transparentnost njegove vlastite povijesnosti, onda je potrebno razlabaviti ukrućenu tradiciju i ukloniti prikrivanja kojima je urodila. Tu zadaću razumijemo kao *destrukciju* naslijeđene sastojine antičke ontologije, provedenu *po niti vodilji pitanja o bitku*, kao razbijanje te sastojine na izvorna iskustva u kojima bijahu prva i otada vodeća određenja bitka.” (Heidegger, 1988: 24). Vrlo je važno naglasiti kako Heideggeru nije cilj jednostavno odbaciti pogrešne interpretacije, premda on, dakako, zauzima distancu spram njih; on ih nastoji osvijestiti i razumjeti.

Razlog tome je dvostruk; kao prvo, o povijesnoj genezi značenja ovisi *aktualno* shvaćanje bitka, a kao drugo, preciznim odstranjivanjem povijesno akumuliranog značenja moguće je rekonstruirati *izvorno* shvaćanje bitka. Zato Heidegger ne shvaća destrukciju kao uništavanje prošlosti značenja, nego prije kao razgradnju: "Destrukcija ne znači razaranje, nego razgrađivanje, skidanje i odstranjivanje." (Heidegger, 1996: 275). To primjećuje i Žarko Paić: "Destrukcija označava raz-građivanje, ali ne i nepovratno raz-lomljenje, uništenje." (Paić, 1996: 11). Goran Gretić u rijetko poučnoj knjizi *Tradicije metafizike* također naglašava pozitivnu stranu Heideggerove destrukcije povijesti ontologije: "U knjizi *Bitak i vrijeme* Heidegger je nazvao metodu postmetafizičkog mišljenja destrukcija, no termin destrukcija treba razumjeti iz *destruere*, što znači razlaganje, a ne razaranje i uništenje. Metodu destrukcije razumjeti kao razaranje i uništenje tradicije velik je nesporazum i potpuno krivo tumačenje." (Gretić, 1989: 248). Ovdje Gretić govori o destrukciji kao o *metodi*. Naknadno će se pokazati da i Derridinu *dekonstrukciju* također treba shvatiti kao *metodu*. Na drugom mjestu Gretić ponovno određuje destrukciju kao metodu: "Time postaje jasnije što znači metoda destrukcije u Heideggerovom smislu. Naime, radi se o ponovnom zadobivanju prvotnog smisla bitka u postupku razgradnje povijesno nataloženih metafizičkih tumačenja, odnosno upravo kritičko misaone proradbe tih povijesnih tumačenja." (Gretić, 1989: 231). Sam Heidegger u *Bitku i vremenu* ovim riječima određuje destrukciju: "Destrukcija se ne odnosi negirajući prema prošlosti, nego njezina kritika pogađa 'Danas' i pogađa vladajući način tretiranja povijesti ontologije, bio on usmjeren doksografski, duhovnopovijesno ili problemskipovijesno. Destrukcija, naime, ne želi pokopati prošlost u ništavilo, ona ima pozitivnu namjeru; njezina negativna funkcija ostaje neizričita i indirektna." (Heidegger, 1988: 25). Iz svega navedenoga vidljivo je da je odnos destrukcije prema prošlosti *ambivalentan*: on nije u potpunosti negativan, ali niti pozitivan. Njezina 'negativna funkcija' ipak ostaje 'indirektna'. Svjestan ove ambivalentnosti, Jacques Derrida razvija svoj koncept *dekonstrukcije*: "Heideggerovska *Destruktion* nije predstavljala puku destrukciju metafizike (odatle Derridin izbor da provede '*destrukciju*' kao '*dekonstrukciju*'), nego je to bilo i ponovno povijesno-kritičko prelaženje metafizike..." (Ferraris u Kuvačić i Flego, 1988: 89). Derridina dekonstrukcija, kao i Heideggerova destrukcija, gaji brižljiv odnos spram povijesti. Kako bi se izgradio takav odnos, potrebno je *repetitivno* prolaziti kroz iste tekstove i iste probleme, ne bi li se odagnale ustaljene predrasude: "*Istinsko ponavljanje* nekog tradicionalnog pitanja upravo pušta da nestane sam njegov karakter tradicije i seže natrag ispred predrasuda." (Heidegger, 2000: 154). Međutim, tu postoji bitna razlika između Heideggerove destrukcije i Derridine dekonstrukcije. Dok destrukcija traga za iskonom, autentičnim značenjem na početku vremena, destrukcija odustaje od tog ideala i svodi se na historicističko destabiliziranje identiteta. Zbog toga je Heideggerova pozicija bliska metafizici i esencijalizmu, što nije svojstveno postmodernističkoj filozofiji.

Kako rezimirati Heideggerovo shvaćanje *destrukcije*? Koje su njezine najvažnije točka za Derridin koncept *dekonstrukcije*? Kao prvo, destrukcija je određen *odnos spram prošlosti*. Heidegger u *Bitku i vremenu* razmatra prošlost ontologije i shvaćanje bitka, što je jedan prilično uzak problem. Derridina dekonstrukcija je u tom smislu općenitija - ona zahvaća puno širi spektar problema: od filozofije i književnosti, preko biblijske egzegeze i historiografije, do kulturnih tvorevina i bilo kakvog drugog sustava značenja. Kao drugo, destrukcija je *metoda*. To se isto može reći i za dekonstrukciju. U oba slučaja govorimo o epistemološkom stavu primjenjivom na mnoštvo različitih fenomena. Kao što je fenomenologija oprezna prema vlastitom predmetu promišljanja, a ipak jest određena metoda, isto je tako i dekonstrukcija *metoda*, usprkos vlastitoj isprepletenosti sa predmetom promišljanja. Kao treće, destrukcija je *ambivalentna* prema vlastitom predmetu promišljanja. Isto vrijedi i za dekonstrukciju. Dekonstrukcija ne nastupa kao vulgarna diskreditacija ili nekritička afirmacija, već kao prikaz situacija u kojima se pojavljuju takva vrednovanja. Utoliko je dekonstrukcijski pristup ambivalentan. On otkriva jedno općenito svojstvo postmodernističke filozofije, a to je *antiesencijalizam*. Identitet bića nije vječno fiksiran u metafizičkoj podlozi svijeta, već ovisi o kontekstu i okolnostima. Upravo ga zato nije moguće jednoznačno odrediti i pridati mu nedvosmislenu vrijednost. Kao četvrto, destrukcija je *repetitivna*. U slučaju dekonstrukcije to se vidi na kompulzivnom citiranju izvornih tekstova i detaljnom promišljanju njihovih neartikuliranih pretpostavki.

Dekonstrukciju je iznimno teško definirati. To naravno ne znači da se ne smije pokušati. Primjerice, Jonathan Culler kaže: “Dekonstrukcija se prikazivala raznoliko: kao filozofska pozicija, politička ili intelektualna strategija i kao način čitanja.” (Culler, 1991: 73). Dekonstrukcija je 'način čitanja', odnosno, jedna varijanta hermeneutičkog stila interpretacije. Pored toga, ona je i 'intelektualna strategija', ukoliko razotkriva one potisnute aspekte povijesti i deesencijalizira aktualne konstelacije znanja. Milivoj Solar je na dobrom tragu kada dekonstrukciju uspoređuje sa 'učenim neznanjem' Nikole Kuzanskog: “...držim da se proces destrukcije, odnosno dekonstrukcije, mora razvijati tako da se oslanja na 'učeno neznanje'.” (Solar, 2005: 44). Preispitujući povijest, dekonstrukcija dolazi do granica spoznaje. Neki dokumenti su jednostavno uništeni, iz mnoštva onih koje posjedujemo nije moguće izvući znanje zbog čisto fizičkih ili financijskih razloga, a ako je to ipak i moguće, određena znanja nemaju legitimitet unutar disciplina kojima pripadaju i samim time nemaju nikakvu realnu snagu. Granice znanja o kojima je riječ nisu transcendentalne i ne proizlaze iz čovjekove ontološke konstitucije, nego iz pukog spleta povijesnih okolnosti. Epistemološki antirealizam općenito omeđuje granice spoznaje povijesnim, jezičnim i kulturnim kontekstom. Dekonstrukcijska perspektiva može samo mapirati krnju strukturu ljudskog znanja, ali nikada neće postići valjan, potpuno istinit opis vlastitog predmeta promišljanja. U tom

smislu je *docta ignorantia* doista slična dekonstrukciji, premda nipošto identična.

Jacques Derrida u svojoj knjizi *Margins of Philosophy* [*Marges de la philosophie*] donosi određenje dekonstrukcije kao dvostrukog 'kretanja': "a. Pokušaj izlaska i dekonstrukcije bez promijene područja, ponavljajući ono što je implicirano u temeljnim konceptima i izvornoj problematici, korištenjem instrumenata i cigli protiv građevine prisutnih u njoj samoj, odnosno, u jeziku. Ovdje riskiramo ponavljanje potvrđivanja, ojačavanja, uzdizanja (*relever*), na sigurniju poziciju od one koje dekonstruiramo. Stalni proces doslovnog prikazivanja, kretanja prema otvaranju, riskira pad u autizam zatvorenosti.
b. Odluka promijene područja, diskontinuirano i iznenada, nasilnim smještanjem sebe izvana, potvrđujući potpuni prekid i razliku. Bez spominjanja ostalih oblika zavaravajuće perspektive u koje se takvo premještanje može uhvatiti, stoga ostajući naivnije i jače nego ikad prije unutar onoga što pokušava napustiti, jednostavno korištenje jezika neprestano obnavlja novo polje na starim temeljima. Rezultat takvog obnavljanja i sljepila može se pokazati na brojnim preciznim primjerima." (Derrida, 1982: 135). O čemu je riječ? Derrida smatra kako dekonstrukcija u svojem pristupu može primijeniti dvije različite strategije. Rečeno terminologijom Thomasa Kuhna, ona može ostati unutar paradigme ili izaći van nje. To su dvije opcije. Prva strategija je traganje za unutrašnjim kontradikcijama i manama jednog sustava znanja. Takvim pristupom, dekonstrukcija prihvaća teoriju koju promišlja, ali joj pristupa, uvjetno rečeno, 'maliciozno' i dovodi je do apsurda. Primjerice, pri dekonstrukcijskom čitanju Biblije, vezanom uz pitanje žena, mogla bi se suprotstaviti mjesta u kojima se uloga žene potpuno podvrgava dominaciji muškaraca onim mjestima gdje se njihov odnos portretira egalitarno. Ako u Prvoj poslanici Korinćanima piše "Jer nije muž od žene, nego žena od muža, i nije stvoren muž radi žene, nego žena radi muža." (1 Kor 11:8-9), zašto onda par redaka kasnije stoji: "Jer kao što je žena od muža, tako je i muž po ženi; a sve je od Boga." (1 Kor 11:12) ? Prva strategija dekonstrukcije je potraga za neobjašnjivim unutrašnjim kontradikcijama izvjesne paradigme, bez obzira o kojem tipu znanja bila riječ. Druga strategija je kritika paradigme izvana. To znači vlastitu poziciju legitimirati autonomnim sustavom znanja. U slučaju biblijskih patrijarhalnih stihova, interpretator ili interpretatorica može reći da je to nekorektno, jer muškarci i žene imaju ista *prava*, što bi bio liberalan diskurs, ili može reći da su žene eksploatirane od muškaraca, što bi bio marksistički diskurs. U tom slučaju, određeni sustav znanja dekonstruira se 'izvana'. Uzmimo još jedan primjer. Određenog političara nacionalističke orijentacije moguće je kritizirati 'iznutra' ('on šteti naciji', 'to je pogrešna metoda', 'to je kontraproduktivno', itd.) ili 'izvana' ('to je nacionalizam', 'on podupire ekonomske monopole', 'vjernici su zavedeni', 'on krši ljudska prava' itd.). Dekonstrukcija 'izvana' jest teorijski radikalnija, ali upravo zato ne mora dovesti do nikakve promijene, dok dekonstrukcija 'iznutra' može samu sebe

anihilirati prihvaćanjem određenih aspekata kritizirane paradigme. Derrida je neodlučan u odabiru strategija, ali ih prihvaća kao dvije legitimne strane dekonstrukcije.

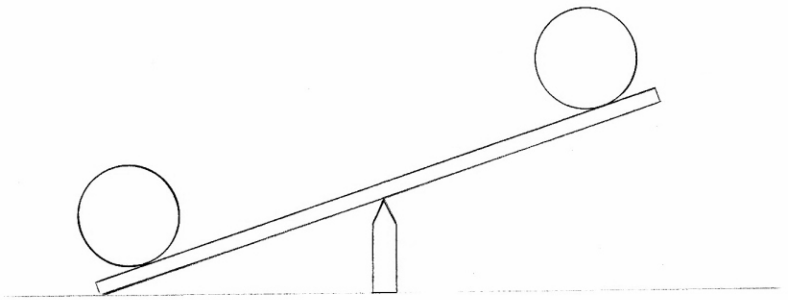
Opisano određenje dekonstrukcije nije dovoljno jasno i konkretno. Zato je potrebno pokušati operacionalizirati dekonstrukciju na elementarnije postupke. U tom smislu, dekonstrukcija ima tri značenja. *Kao prvo, dekonstrukcija je antiesencijalistički pristup tekstu. Kao drugo, dekonstrukcija je kritika binarnih opozicija. Kao treće, dekonstrukcija je genealogija ljudske povijesti.* Ta tri značenja mogu se preklapati u konkretnoj upotrebi dekonstrukcije, ali ih valja teorijski omeđiti ne bi li se što jasnije odredila njezina bit. Što to konkretno znači?

Dekonstrukciju u njezinom prvom značenju možemo odrediti kao *interpretativni antiesencijalizam*. To znači da dekonstrukcija pristupa filozofskom, književnom, vjerskom ili bilo kojem drugom tekstu bez pretpostavke kako ga je moguće interpretirati na jedan jedini način. Za razliku od hermeneutike Friedricha Schleiermachera, Friedricha Schlegela i Matije Vlačića Ilirika, prema kojima je tekst skladna cjelina sa esencijalnom porukom (Zovko, 2005), dekonstrukcija tvrdi kako se isti tekst može interpretirati na mnoštvo načina, te da su svi oni jednako legitimni. Kriterij određivanja prave interpretacije ne ovisi o samome tekstu, nego prvenstveno o povijesnim okolnostima i konstelaciji moći, što su potpuno van-tekstualni faktori. U tom smislu je dekonstrukciju potrebno odrediti kao *interpretativni antiesencijalizam*.

Christopher Norris u svojoj monografiji o Jacquesu Derridi ovako definira dekonstrukciju: "…dekonstrukcija je oprezna potraga za tim 'aporijama', slijepom točkama ili mjestima unutrašnje kontradikcije gdje tekst slučajno otkriva nesklad između retorike i logike, između onoga što on svjesno *namjerava reći* i onoga što je usprkos tome *prisiljen reći*." (Norris, 1987: 19), odnosno: "Dekonstrukcija upućuje na slijepe točke dokaza gdje tekst stvara krivo značenje ili lanac problematičnih implikacija koje opovrgavaju njegov doslovni 'logični' smisao." (Norris, 1987: 163). Dekonstrukcija preispituje uvriježene interpretacije kanonskih autora i tekstova ne bi li otkrila marginalizirane, zaboravljene i potisnute iskaze, proturječne općeprihvaćenoj recepciji. Prema tome, dekonstrukcija ne odbacuje predmet vlastitog promišljanja, nego ga apsorbira i obrađuje, premda na osebujan način. Zato će Derrida reći: "Želim samo naglasiti da prelazak onkraj filozofije ne znači okretanje stranice filozofije (što najčešće znači loše filozofiranje), nego nastavak čitanja filozofa *na stanovit način*." (Derrida, 2007: 306). To 'čitanje filozofa na stanovit način' nije ništa drugo nego potraga za alternativnim interpretacijama, obezvrijeđenim djelima, pa čak i za psihološkim uzrocima kreacije ili političkim kontekstom. U knjizi *Acts of Literature*, Derrida kaže da

je dekonstrukcija nužno *kreativna*, što upućuje na traganje i smišljanje alternativnih interpretacija određenog teksta: "Dekonstrukcija je kreativna ili uopće ne postoji; ona se ne zadovoljava metodološkim procedurama, ona otvara prolaz, ona napreduje i ostavlja trag; njezino pisanje nije samo performativno, ona stvara pravila - drugačije konvencije - za nove izvedbe i nikada se ne oslanja na teorijsko osiguranje jednostavne opozicije između performative i konstativa." (Derrida, 1992: 337). Dekonstrukcijski pristupiti tekstu znači staviti u prednji plan do tada zanemarene aspekte: "Dekonstrukcija je *uvijek već* djelujuća, čak i u onim tekstovima koji se čine najsnažnije odani 'logocentričnom' skupu pretpostavki." (Norris, 1987: 57). Jochen Hörisch u knjizi *Teorijska apoteka* ovako određuje dekonstrukciju: "Dekonstrukcija nije metoda, već ni više ni manje nego prakticirani etos krajnje točnosti (kritičari kažu: hipertrofirane točnosti) pri čitanju tekstova koji obećavaju spoznaje o relevantnim temama i problemima (istina, smisao, pravednost, sporazumijevanje, komunikacija, prisutnost, smrt)." (Hörisch, 2007: 65). Premda je upitna tvrdnja kako dekonstrukcija nije metoda, drugi dio citata vjerodostojno oslikava dekonstrukcijski pristup tekstu.

U svojem drugom značenju, dekonstrukcija označava *kritiku binarnih opozicija*. Koncept binarnih opozicija bio je vjerojatno najsnažniji oslonac strukturalizma u njegovom pokušaju znanstvenog opisa ljudskih aktivnosti i tvorevina. Neke od binarnih opozicija su: muško/žensko, crno/bijelo, imati/biti, subjekt/objekt (epistemologija), ljevica i desnica (politika), materija/forma (hilemorfizam), supstancija/akcidenti, akt/potencija, idealizam/materijalizam, baza/nadgradnja (marksizam), teorija/praksa, esencija/egzistencija, Zapad/Istok, duhovno/materijalno, duša/tijelo, lijepo/ružno, prisutno/odsutno, istina/laž, dobro/zlo, gore/dolje, heteroseksualnost/homoseksualnost, civilizacija/barbarizam, autentično/otuđeno, priroda/kultura, Europa/Balkan, razum/emocije, *mithos*/*logos*, kuhano/sirovo, original/kopija, nužno/arbitrarno, vječno/prolazno, sloboda/totalitarizam, dijakronija/sinkronija, označitelj/označeno, cjelina/dio, Europa/Orijent, isto/različito, racionalno/iracionalno, realizam/nominalizam, razumijevanje/objašnjenje, spol/rod, logika/retorika, urođeno/naučeno, konotacija/denotacija, stvar-po-sebi/pojava, itd. Iz poststrukturalističke perspektive, sve binarne opozicije su problematične, odnosno, sam koncept *binarnih opozicija* problematičan je po sebi. U čemu se sastoji poststrukturalistička kritika binarnih opozicija? Kao prvo, svaka binarna opozicija sačinjena je od dvije kategorije ili od dva elementa. Jedan element ovisi o drugom elementu, i obrnuto; oni su zapravo *ujedinjeni* kao članovi iste binarne opozicije. Jedan element duguje svoj identitet drugome elementu, i nije ga moguće misliti samostalno. Kao drugo, kategorije binarnih opozicija ne moraju biti isključive kao što to sam koncept nalaže. Između dvije kategorije može stajati čitav spektar nijansi, a primjenjivanje binarne opozicije na njih samo će dovesti do zablude. Prema



Slika 4. Klackalica. Možda je najbolja metafora binarne opozicije klackalica; ona ima dvije suprotstavljene strane, ali ipak predstavlja skladnu cjelinu. Prema poststrukturalističkoj kritici, jedan element opozicije uvijek dominira nad drugim, što metaforički znači da je jedan puno 'teži' od drugoga.

tome, elementi binarne opozicije ne moraju biti isključivi, čime je dovedena u pitanje sama ideja binarnosti. Kao treće, svaka binarna opozicija privilegira jedan element na štetu drugoga. Autentično je bolje od otuđenoga, vječno od prolaznoga, a denotacija od konotacije. Takva vrednovanja sadržana su u samoj ideji binarne opozicije i uvijek je prate. Dekonstrukcija kritizira binarne opozicije prema sva tri navedena kriterija. Ona osporava njihovu suprotstavljenost, isključivost i vrednovanje. Kritika binarnosti je općenito mjesto postmodernističke filozofije. Mnoštvo je primjera na kojima se može primijetiti dekonstrukcijski postupak, bez obzira što se sami autori možda nisu eksplicitno deklarirali kao poststrukturalisti ili dekonstrukcionisti.

Friedrich Nietzsche kao najvažnija preteča postmodernističke filozofije nije bio pretjerano sklon binarnostima. To što nam u mislima neke stvari izgledaju suprotstavljene i isključive, nipošto nije znak da se one ne mogu pojaviti u stvarnosti kao skladne i isprepletene. Primjerice, smrt i život su takve kategorije. Zato Nietzsche kaže: "Čuvajmo se kazivanja da je smrt suprotstavljena životu. Ono živuće je tek vrsta mrtvoga, i to vrlo rijetka vrsta." (Nietzsche, 2003a: 98). Svaki živi organizam sastavljen je od beživotnih elemenata i predstavlja samo posebnu kombinaciju kemijskih elemenata. To ne znači da je sve mrtvo zapravo živo, ili da je sve živo doista mrtvo, nego da o životu i smrti ne treba razmišljati kao o transcendentalnim idejama, bez ikakvog međusobnog kontakta, kao što to sugerira Platon u *Parmenidu*. Nadalje, Nietzsche tvrdi kako zdravlje i bolest nisu međusobno isključivi: "*Zdravlje* i *bolest* nisu nešto što bi bilo bitno različito, kako to vjeruju stari

medicinari a i danas još poneki praktičar. Iz njih se ne smiju stvarati distinktni principi ili entiteti, koji se spore oko živog organizma te od njega čine svoje bojište. Budalaština je to i brbljarija, te više ne služi ničemu. Zapravo među tim dvjema vrstama opstanka postoje tek razlike u stupnjevima: pretjerivanje, disproporcija, neharmoničnost normalnih fenomena konstituiraju bolesno stanje..." (Nietzsche, 2006: 33). Bolest nije ništa drugo nego disharmonija normalnih supstancija, koje inače sačinjavaju zdravlje. Jacques Derrida je vjerojatno inspiriran ovim Nietzscheovim stavom razvio koncept *pharmakona*. *Pharmakon* istovremeno označava i *lijek* i *otrov*, kvalitativno identičnu supstanciju čiji efekti ovise o kvantiteti.

Nietzsche također baca drugačije svjetlo na biologističke teorije društva i povijesti popularne u njegovo doba: "Postoji danas jedno iz temelja pogrešno učenje o moralu, osobito uvaženo u Engleskoj: po njemu sudovi 'dobar' i 'zao' jesu skup iskustava o 'svrhovitom' i 'nesvrhovitom'; po njemu je dobrim nazvano ono što održava vrstu, a zlim ono što vrsti škodi. Uistinu su pak zli nagoni u jednako visokom stupnju svrhovitosti, vrstu-održavajući i neophodni kao i dobri: drukčija im je jedino funkcija." (Nietzsche, 2003a: 30). Dobro i zlo nisu apstraktni principi, nego od čovjeka smišljene kategorije. Nietzsche tvrdi da je zlo jednako važno kao i dobro u određenju onoga što 'koristi' vrsti, čime *de facto* dekonstruira opoziciju dobro/zlo. Međutim, puno su zanimljiviji njegovi pogledi na povijest. Ljudska povijest čudna je tvorevina u kojoj zločini jedne generacije mogu biti zaboravljeni, premda su osigurali prosperitetnu budućnost novim generacijama, generacijama koje će te iste zločine prezirati, nesvjesne da su one same zapravo njihov plod: "*Pobjeda* kakvog moralnog ideala biva izborena istim 'nemoralnim' sredstvima kojima i svaka pobjeda: nasiljem, laži, potvorom, nepravednošću." (Nietzsche, 2006: 159). Dobrota i zloća egzistiraju paralelno, istovremeno i harmonično, premda su navodno dijametralno suprotstavljene. U tom smislu je Nietzscheov model povijesti puno morbidniji i pesimističniji od simpatičnog modela linearne povijesti tipičnog za filozofiju prosvjetiteljstva.

Michel Foucault, jedan od najstrastvenijih poststrukturalističkih ničeanaca, također dekonstruira raznorazne binarnosti. Kao prvo, tu je binarnost roda: "Hermafroditi su dugo smatrani zločincima, ili izdancima zločina, jer je njihov anatomski sklop, samo njihovo biće, zbunjivao zakon koji je pravio razliku između spolova i propisivao njihovo spajanje." (Foucault, 1978: 38). Hermafroditi dekonstruiraju opoziciju muško/žensko, budući da ih se ne može jednostavno klasificirati, a realna posljedica te nemogućnosti je fizičko nasilje. Nadalje, Foucault je svojim shvaćanjem moći osporio marksističku teoriju države prema kojoj državni aparat vrši represiju nad autonomnom populacijom: "Između onih koji vladaju i onih kojima se vlada ne postoji binarna opreka." (Kalanj, 1993: 82). Moć se upisuje u one obespravljene, i oni je potom samostalno reproduciraju; veza vlasti i stanovništva je dijalektička,

nipošto konfliktna. Kao primjer dekonstrukcije u Foucaultovom djelu može poslužiti i koncept *diskursa*; diskurs dekonstruira opoziciju između znanja i djelovanja, te ih sintetički objedinjuje. Također, Foucault tvrdi kako je mir strukturiran ratom: "Iza zaborava, iluzija i laži što nas uvjeravaju u prirodne potrebe ili u funkcionalne zahtjeve poretka, treba ponovno razabrati rat: on je šifra mira." (Foucault, 1990: 73). I na posljetku, Foucault tvrdi da zatvori, pored toga što sprečavaju kriminal, istovremeno ga i proizvode: "Zatvorski kazneni sustav proizvodi - odatle bez sumnje i njegova dugovječnost - zatvoreno, izdvojeno i korisno bezakonje." (Foucault, 1994a: 289). Sve navedene primjere možemo shvatiti kao dekonstrukciju binarnih opozicija i uspostavljanje kompleksnijih modela objašnjenja od naivne binarnosti.

Nadalje, Gilles Deleuze i Félix Guattari osporavaju uvriježenu opoziciju čovjek/priroda: "...ne postoji ni distinkcija čovjek-priroda: ljudska suština prirode i prirodna suština čovjeka identificiraju se u prirodi kao proizvodnja ili industrija..." (Deleuze i Guattari, 1990: 7). Oni naglašavaju, što je tipično za dekonstrukcijsku proceduru, jedinstvo i sklad binarne opozicije, umjesto isključivosti i razlike. Također, oni destabiliziraju opoziciju čovjek/stroj, prihvaćajući teze iz *Knjige o strojevima* Samuela Butlera: "On razbija vitalističku tezu stavljajući u pitanje specifično ili lično jedinstvo organizma, a još više mehanicističku tezu stavljajući u pitanje strukturno jedinstvo stroja." (Deleuze i Guattari, 1990: 232).

Jean Baudrillard u svojem promišljanju društvenog stanja kao *simulakruma* primjećuje ukidanje različitih binarnosti: "Posvuda, ono što je bilo razdvojeno pomiješano je, posvuda je ukinut odmak: odmak između spolova, suprotstavljenih polova, pozornice i gledališta, između protagonista radnje, subjekta i objekta, između stvarnog i njegova dvojnika." (Baudrillard, 2006: 67). Jedan od čestih Baudrillardovih primjera jest binarna opozicija teritorij/karta. Kako bi ilustrirao što se događa sa kulturom u postmodernoj epohi, on tvrdi, metaforički, dakako, da karta prethodi teritoriju. Zygmunt Bauman to navodi u svojem tekstu o Baudrillardu: "U simulaciji [...] teritorij više ne prethodi karti. Upravo obrnuto, karta prethodi teritoriju." (Bauman, 2003: 150). Prvi korak u osporavanju binarne opozicije jest postavljanje deprivilegiranog pojma iznad onog dominantnog. Uvriježeno je mišljenje kako karta ne može postojati bez teritorija kojeg mapira. To doista jest tako kada je posrijedi doslovna *karta*, međutim, dinamika kulturne reprodukcije u vremenu simulakruma simulacije bitno je drugačija. Karta kao metafora nacrta budućeg stanja kulture prethodi tom konkretnom ozbiljenju kulture, i zato Baudrillard tvrdi da karta prethodi teritoriju.

Giorgio Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer: suverena moć i goli život*, razvijajući Foucaultovo shvaćanje biopolitike, zapravo dekonstruira razliku između biološke i političke egzistencije čovjeka. Svaka biološka činjenica je

istovremeno politička, i obrnuto. Ima li boljeg naziva za kritiku te binarnosti od *dekonstrukcije*? Kada Walter Benjamin u sedmoj tezi o povijesti ustvrđuje kako je svaki dokument kulture istovremeno i dokument barbarstva, ne dekonstruira li on time opoziciju civilizacija/barbarstvo? Trajanov stup u Rimu istovremeno je kulturno-umjetnička baština, ali također i spomenik nečemu što se nesumnjivo može nazvati *genocidom*. Kineski zid je veličanstveno postignuće civilizacije, ali u njemu leže kosti otprilike dva milijuna ljudi. Jednostavno nije moguće govoriti o ljudskoj kulturi i civilizaciji bez njezine negativne, mračne strane; dapače, najveći barbarizmi su učinjeni u ime civilizacije. U tom smislu Walter Benjamin dekonstruira opoziciju civilizacija/barbarizam, karakterističnu kako za antičku kulturu i srednjovjekovno kršćanstvo, tako i za prosvjetiteljsku paradigmu i europski imperijalizam. Sličnu demistifikaciju prosvjetiteljstva pronalazimo kod Theodora Adorna i Maxa Horkheimera: "Kao što se u mitovima, već zbiva prosvjetiteljstvo, tako se prosvjetiteljstvo svakim korakom sapliće dublje u mitologiju." (Adorno i Horkheimer, 1989: 25). Adorno i Horkheimer dekonstruiraju uvriježenu filozofsku opoziciju između *mithosa* i *logosa*, te otkrivaju njihovu međusobnu isprepletenost. Jacques Lacan svojim konceptom *jouissancea* dekonstruira uvriježeno mišljenje kako su užitak i bol krajnji i suprotstavljeni ekstremi jedinstvenog spektra osjetilnosti. Također, *jouissance* upućuje na sklad između individualne žudnje i objektivnog zakona prisile; osjetilni užitak mora biti potpomognut nadosjetilnom intersubjektivnom strukturom *simboličkog poretka*. To su sve primjeri dekonstruiranja različitih binarnih opozicija.

Prema Derridinom mišljenju, svaka binarna opozicija privilegira jedan pojam na štetu drugoga: "...u klasičnoj filozofskoj opoziciji mi ne susrećemo mirnu koegzistenciju jednog pojma nasuprot drugog, nego nasilnu hijerarhiju. Jedan od dva termina vlada nad drugim (aksiološki, logički, i sl.) i dominira." (Derrida, 2004: 39). Možda je najbolji primjer toga shvaćanje zla kod Tome Akvinskog; prema njemu, zlo nije ništa drugo nego *odsutnost dobrote*, bez ikakvih vlastitih supstancijalnih svojstava. Dobrota u potpunosti, apsolutno i totalno dominira nad zlom. Dekonstruirati tu opoziciju značilo bi prvo postaviti zlo kao nešto primarno u odnosu na dobro, a potom odbaciti cjelokupnu opoziciju: "…dekonstrukcija se ne bi trebala zadovoljiti jednostavnim *obrtanjem* nekih važnih opozicija (govor/pismo, filozofija/književnost) postavljanjem 'podložnijeg' pojma čvrsto na vrh." (Norris, 1987: 24). Prema tome, *obrtanje* je samo prvi korak dekonstrukcije, ali ne i zadnji.

Jürgen Habermas u knjizi *Filozofski diskurs moderne* jasno određuje dekonstrukciju kao kritiku binarnih opozicija: "Revoltirajući rad dekonstrukcije smjera dabome razaranju uglačanih osnovno pojmovnih hijerarhija, prevratu sklopova fundiranja i odnosa konceptualne vladavine, primjerice, između govora i pisma, između inteligibilnog i osjetilnog, prirode i kulture, unutrašnjeg i vanjskog, duha i materije, muškarca i žene. Jedan od

osnovnih pojmovnih parova čine i logika i retorika." (Habermas, 1988: 178). Fredric Jameson također govori o dekonstrukciji kao o preispitivanju binarnih opozicija: "Takvo preispitivanje je u stvari već započelo u svim strujama današnjeg poststrukturalizma; spomenimo samo utjecajnu verziju Jacquesa Derride, čije se djelo u cjelini sa tog stanovišta može promatrati kao raskrinkavanje i demistificiranje mnoštva nesvjesnih ili naturaliziranih binarnih opozicija u suvremenom i tradicionalnom mišljenju, među kojima su najpoznatije one u kojima se suprotstavljaju govor i pisanje, prisutnost i odsutnost, norma i odstupanje, centar i periferija, iskustvo i dopunjavanje, i muško i žensko. Derrida je pokazao kako sve te osovine imaju funkciju potvrditi centralno mjesto dominantnog termina, gurajući u stranu neki isključeni ili nebitni termin; on taj proces označava kao ostatak 'metafizičkog' mišljenja." (Jameson, 1984: 136). Na početku svoje knjige *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Jameson određuje postmodernizam kao kritiku četiri binarne opozicije, a to su: bit/pojava, latentno/manifestno, autentično/neautentično i označitelj/označeno (Jameson, 1990). S obzirom na sve rečeno, nesumnjivo možemo zaključiti: *dekonstrukcija je kritika binarnih opozicija*. Ali ne samo to.

U svojem trećem značenju dekonstrukcija označava *genealogiju ljudske povijesti*. Što to znači? Kao i Heideggerova *destrukcija*, Derridina *dekonstrukcija* je određeni odnos spram povijesti: "Dekonstrukcija zahtjeva vrlo 'povjesničarski' stav (*O gramatologiji* je, primjerice, u potpunosti povijesna knjiga), premda trebamo biti oprezni prema metafizičkom konceptu povijesti." (Derrida, 1992: 54). Što bi to bio 'metafizički koncept povijesti'? To bi bilo uvjerenje kako je povijest u potpunosti *racionalna*, *inteligibilna*, *svrhovita*, *dobra*, *jedinstvena*, *kauzalna* i *pod čovjekovom kontrolom*. Iz poststrukturalističke filozofije, prošlost se ne može rekonstruirati i ona nije inteligibilna. O tome govori Foucault kada kaže: "Ono što pronalazimo na povijesnom početku predmeta istraživanja nije neoštećena identičnost sa njegovim izvorom; to je potpuno drugačiji predmet. To je jaz." (Foucault, 1977: 142). U historiografskom, odnosno genealoškom smislu, dekonstrukcija traga za neopravdanim rekonstrukcijama povijesti i političkim motivima takvih naracija.

Dekonstrukcija kao genealogija ljudske povijesti otkriva kako su nastajale određene kulturne formacije; ona ih denaturalizira jednim historicističkim pristupom. Dekonstrukcija kao genealogija istovremeno uništava jednu od najčvršćih opozicija zapadne filozofije, a to je vječno/prolazno. Ukazivanjem na kontingentnost, primjerice, rodnog identiteta, nacionalnog identiteta, interpretacija religijskih tekstova, navika, stila života, seksualnosti, svjetonazora, higijene, nasilja, tehnologije, umjetnosti, države i sličnih povijesnih proizvoda, dekonstrukcija ih denaturalizira, deesencijalizira i dereificira. U trenutku kada se razotkriju kao kontingentne tvorevine samog

čovjeka, njihov legitimitet, utemeljen na vječnosti, jednostavno nestaje. To, naravno, ne znači da su kontingentni fenomeni *nužno* manje vrijedni od vječnih pojava; oni imaju takav status samo unutar logocentrističke matrice razmišljanja.

Ostali aspekti genealogije opisani su pod stavkom *genealogija*.

U konačnici, kako definirati dekonstrukciju? *Dekonstrukcija je epistemološka metoda za antiesencijalističko interpretiranje teksta, za kritiku binarnih opozicija, te za analizu genealogije ljudske povijesti*. To su njezina najobuhvatnija značenja, ali ona ne iscrpljuju sve načine prakticiranja dekonstrukcije. S obzirom na Derridino suprotstavljanje logocentrizmu i nazivanju vlastite pozicije *gramatološkom*, možda prema tim pojmovima treba odrediti dekonstrukciju. U tom slučaju, *dekonstrukcija je metoda gramatologije za kritiku logocentrizma*.

Povezani koncepti: genealogija, strukturalizam, postmodernizam, simulakrum, povijest, hermeneutika, antirealizam, interpretacija, perspektivizam, historicizam.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

DENOTACIJA

Vidi: *konotacija*.

DETERITORIJALIZACIJA

Deteritorijalizacija je proces dislokacije određenog resursa iz njegove primarne situacije u sekundarni kontekst, kako bi se on iskoristio što efikasnije, i to na dobrobit sekundarnog konteksta. Resurs o kojem je riječ može biti bilo što: poljoprivredno zemljište i stoka, genetska sekvenca, ljudi, tehnologija, društvene institucije, oružje, želja, knjige, ponašanje, sjećanje, revolucija ili povijest. Deteritorijalizaciju treba razumjeti kao *strukturalistički* pojam; on označava premještanje elementa iz jedne strukture u drugu. Pri tome jačaju supstancijalne funkcije premještenog elementa, kao i struktura u koju se on premješta. Upotrebljavaju ga Gilles Deleuze i Félix Guattari u svom opisu kapitalizma, kao najsavršenijeg sustava deteritorijalizacije. Kapitalizam čupa neku pojavu iz njezina izvornog konteksta, ugrađuje je u samoga sebe i tako se razvija. Prema tome, deteritorijalizaciju možemo shvatiti kao *asimilaciju*.

Prema Deleuzeu i Guattariju, čitav svijet se sastoji od mnoštva raznovrsnih elemenata. Svi su oni u međusobnom odnosu. Njihovim kombiniranjem nastaju kompleksnije tvorbe. Kada se odgovarajući niz elemenata okupi u jedan

centar, govorimo o teritorijalizaciji. Teritorijalizacija je okrupnjavanje, organiziranje, koncentriranje i koordiniranje jednostavnih elemenata. Ako promatramo društvo, njegovi elementarni dijelovi su pojedinci. Najstariji oblik njihova ujedinjavanja Deleuze i Guattari nazivaju 'primitivnim': "Primitivni divlji socijus je, dakle, bio jedna teritorijalna mašina u strogom smislu riječi." (Deleuze i Guattari, 1990: 117). Teritorijalizacijom je nastala nova cjelina. To primitivno društvo je posjedovalo vlastitu organizaciju, skup pravila, prostor kretanja i slične osobine. Kada je među mnoštvom primitivnih zajednica jedna formirala 'despotsku državu', ona je počela asimilirati ostale zajednice kao resurs: "Prvo veliko kretanje deteritorijalizacije pojavilo se s natkodiranjem despotske države." (Deleuze i Guattari, 1990: 181). Deteritorijalizirati u ovom slučaju znači, primjerice, oteti posjede i stoku, a članove primitivnih zajednica koristiti kao robove. Tako izvorna tvorba teritorijalizacije nestaje, a njezini elementi se procesom deteritorijalizacije ugrađuju u kompleksniju cjelinu despotske države. Zašto Deleuze i Guattari pokušavaju rekonstruirati tijek povijesti na ovaj način? Oni smatraju da je proces deteritorijalizacije krucijalan za funkcioniranje suvremenog kapitalizma. Kapitalizam ponavlja identičan postupak, ali puno sofisticiranije, češće i intenzivnije: "Moderna civilizirana društva definiraju se procesima dekodiranja i deteritorijalizacije." (Deleuze i Guattari, 1990: 210). Sljedeći primjeri pokazuju kako funkcionira deteritorijalizacija.

Predmet deteritorijalizacije nisu isključivo društvene tvorevine i ljudi. Deteritorijalizirati se može bilo što. Ako je DNA lanac najbolji primjer strukture, onda je možda najbolje ilustrirati proces deteritorijalizacije u tom slučaju. Jeremy Riffkin u svojoj knjizi *Biotehnološko stoljeće* prati razvoj genetike i njezinu primjenu unutar kapitalističke ekonomije. Svaki živi organizam posjeduje DNA strukturu. Suvremena genetika je otkrila načine umjetnog kombiniranja različitih segmenata bilo koje DNA strukture: "Biolozi Stanley Cohen sa sveučilišta Stanford i Herbert Boyle s kalifornijskog sveučilišta izveli su 1973. godine podvig u svijetu žive tvari, koje neki biotehnološki analitičari smatraju jednakom iskorištavanju vatre. Ta dva istraživača izvijestila su da su uzeli dva nesrodna organizma koji se u prirodi ne bi mogli pariti, iz svakog od njih izolirali djelić DNA i zatim rekombinirali ta dva komadića genetskog materijala." (Riffkin, 1999: 30). Na ovaj način se svojstva jednog organizma mogu kopirati na drugi organizam, ili se mogu stvarati potpuno nove vrste organizama: "Nove genetičke tehnologije omogućuju nam da kombiniramo genetski materijal preko prirodnih granica, svodeći sve ono što čini život na kemijske tvari kojima se može manipulirati." (Rifkin, 1999: 33). Što znači deteritorijalizacija kada govorimo o genetici? Izvjesna sekvenca genetskog koda ima odgovarajuću funkciju u nekom organizmu. Novim tehnikama ta se sekvenca može izrezati iz primarnog konteksta i ubaciti u neki drugi kontekst. Riffkin pokazuje kako je to iskorištavanje uvjetovano kapitalističkim zahtjevima. Prirodni resursi se

rekodiraju, gube funkciju koju su izvorno imali i integriraju se u kapitalistički sustav na njegovu korist. To je savršeni primjer deteritorijalizacije.

Na jednom mjestu u knjizi *Sablasti Marxa,* Jacques Derrida opisuje na koji način kapitalizam može asimilirati i deteritorijalizirati Marxov nauk: "...Marx je, vidite, unatoč svemu bio filozof kao i svaki drugi, pa čak, to možemo reći sada kad je toliko marksista zašutjelo, i *veliki filozof* dostojan da figurira u sveučilišnim programima iz kojih je dugo bio protjeran. On ne pripada komunistima, marksistima, partijama, on mora postojati u našem velikom kanonu zapadne političke filozofije. Povratak Marxu, čitajmo ga napokon kao velikog filozofa. To smo već čuli i to ćemo slušati." (Derrida, 2002: 48). Ono što je iznimno važno kod deteritorijalizacije jest njezina sposobnost anihiliranja bilo kakve protusnage. Kapitalizam je do te mjere moćan i fleksibilan da može pozitivno iskoristiti napad na sebe u vlastitu korist. Guy Debord u *Društvu spektakla* predosjeća jedan takav mehanizam obrane: "...i samo nezadovoljstvo [je] postalo roba otkad je ekonomsko obilje postalo sposobno proširiti proizvodnju i na obradu takve sirovine." (Debord, 1999: 62). U tom smislu možemo reći da je i sama revolucija podložna deteritorijalizaciji. Je li teroristički napad na WTC 11. rujna 2001. zbiljski ugrozio SAD, ili je možda dekodiran u motiv za razvoj vojne industrije, smanjenje građanskih sloboda, i naposljetku invaziju na Afganistan? Kapitalistički sustav je najsavršeniji mehanizam deteritorijalizacije koji je u stanju bilo kakvu pojavu lišiti njezine biti i premještanjem u drugačiji kontekst iskoristiti njezino djelovanje. Kapitalizam kao dominantni društveni sustav u političkom, ekonomskom i kulturnom smislu neprestano deteritorijalizira, čime otkriva bestemeljenost i neesencijalnost naizgled prirodnih tvorbi. Kapitalizam razotkriva antiesencijalističku strukturu svijeta; on je realna društvena sila za čije razumijevanje valja upotrijebiti paradigmu postmodernističke filozofije.

Sociologija je znanstvena disciplina koja proučava društvo, a sklone su joj osobe koje gaje skepsu prema rasprostranjenim i zdravorazumskim objašnjenjima svakodnevnice. U Europi, kao i u SAD-u, ona okuplja ljude koji iz raznoraznih razloga ne prihvaćaju standardne forme legitimacije društvenog poretka. Ti razlozi variraju od marksizma i feminizma, preko religije i nacionalizma, do paranoje i čiste gluposti. Vrlo se često tvrdi kako je sociologija kritična i subverzivna. No, ako prihvatimo logiku deteritorijalizacije, nije teško zamisliti sociologiju kao mehanizam zauzdavanja protukapitalističkih tendencija. Slično sumnju u apriornu subverzivnost sociologije donosi i Zygmunt Bauman: "Sociologija ne može a da ne bude kritična; odnosno, da osigura sredstva za kritičku upotrebu. I obrnuto je također istinito: teško je zamisliti sociološku kritiku koja ne bi u načelu mogla biti iskorištena za jačanje postojećih ili budućih društvenih institucija." (Bauman, 2003: 88). Sociologija nastaje teritorijalizacijom određenog znanja i praksi, da bi se potom deteritorijalizirala u nešto potpuno

oprečno plemenitim zahtjevima marksizma i feminizma.

Deteritorijalizaciju možemo shvatiti i u psihoanalitičkom smislu. Tekstovi Deleuzea i Guattarija svakako daju povoda za to, a Steven Best i Douglas Kellner govore o teritorijalizaciji na takav način: "Proces potiskivanja želje pripitomljavanjem i sputavanjem njezinih produktivnih energija nazvan je 'teritorijalizacija', a oslobađanje materijalne proizvodnje i želje od društvenih ograničenja nazvano je 'deteritorijalizacija' ili 'dekodiranje', pri čemu dekodiranje represivnih društvenih pravila omogućava želji pomak iz ograničavajućih psihičkih i prostornih granica." (Best i Kellner, 1991: 88). U ovom slučaju, deteritorijalizacija se odnosi za želju. Ovakvo psihoanalitičko shvaćanje deteritorijalizacije prate neki problemi. To su nerazumljivost i isključivost. Deteritorijalizacija nije samo preusmjeravanje libidinalnih poriva pojedinca od strane društvene strukture, niti se može razumjeti samo u odnosu na pojam želje. Značenje termina *deteritorijalizacije* je mnogo šire, a najjednostavnije ga je razumjeti kao strukturalističko premještanje izvjesnog elementa iz jedne strukture u drugu strukturu. Ono što Best i Kellner nazivaju deteritorijalizacijom u navedenom citatu bliže je Marcuseovom konceptu *represivne desublimacije* - zbog čega se može reći da je represivna desublimacija jedan tip deteritorijalizacije, a Herbert Marcuse u tom smislu preteča postmodernističkih teorija društva.

Pored Deleuzea i Guattarija, mnogi drugi autori postmodernističke filozofije primjećuju fleksibilnost suvremenog društva. Jedan od njih je i Jean Baudrillard. Baudrillard ne koristi pojam deteritorijalizacije, ali ono o čemu govori u nekoliko navrata odgovara smislu i funkcioniranju deteritorijalizacije: "'Post-moderni' individualizam temelji se ne na *slobodi* i *oslobođenju*, nego na *liberaliziranju* robovskih mreža i veza, odnosno, individualnom rastakanju programiranih grupa, na metamorfozi makro-struktura u mnoštvo elemenata od kojih svaki u sebi nosi znakove mreža i veza - dok svaki stvara svoju vlastitu mikro-mrežu i mikro-vezu, i samostalno obnavlja u svom mikro-okruženju beskorisni totalitarizam cjeline." (Baudrillard, 1994: 107). Liberaliziranje se u javnom, medijskom diskursu naziva deregulacijom i fleksibilizacijom, ali efekti su identični. Pojedincu je dan određen spektar mogućnosti djelovanja, određena sloboda izbora, ali svaki izbor u konačnici ima pozitivne efekte na cjelokupni sustav. Kojom se god aktivnošću pojedinac bavio, on radi u korist sustava. Zato Baudrillard govori o 'liberaliziranju robovskih mreža', što je pravi smisao deteritorijalizacije.

U knjizi *Simulakrumi i simulacija* Baudrillard spominje problem interpretacije realnih događaja; deesencijalizacija stvarnosti, prouzročena deteritorijalizacijom, stvara stanje simulakruma: "Primjerice bombaški napad u Italiji - je li on djelo ljevičarskih ekstremista, ili provokacija ekstremne desnice, ili centristička inscenacija da bi se osramotilo sve ekstremne teroriste i

popravilo svoju labavu vlast, ili pak policijski scenarij i ucjena javnoj sigurnosti? Sve to je istinito u isti mah, a potraga za dokazom ili objektivnost činjenica ne zaustavlja tu vrtoglavicu tumačenja. Stoga jer smo u logici simulacije koja više nema ništa zajedničko s logikom činjenica i zdravog razuma." (Baudrillard, 2001b: 29). Deleuzeov pojam deteritorijalizacije ukazuje na pluralizam interpretacija i polisemiju značenja istog predmeta, ali pri tome ne zanemaruje odnose moći i strukturalne sile koje oblikuju dominantnu interpretaciju, odnosno kapitalizam. Bilo koji događaj, iskustvo i poruka, kako u društvu, tako i u prirodi, otkriva antiesencijalnost svijeta. No, način shvaćanja uvijek ovisi o političkom kontekstu. Deleuze i Guattari time ne upadaju u zamku bezuvjetnog, nekontroliranog, ekstremnog antiesencijalizma.

Gilles Deleuze bio je pod snažnim utjecajem Friedricha Nietzschea. Prema svemu sudeći, koncept deteritorijalizacije nastao je derivacijom iz Nietzscheovog modela povijesti. Nietzscheovo djelo *Uz genealogiju morala* opisuje onaj postupak povijesne borbe, prisvajanja i rekodiranja koji će Deleuze naknadno prozvati deteritorijalizacijom: "...za svaku vrstu historije nema važnijeg stava od onoga koji je izboren s takvom mukom, ali koji je doista trebao *biti izboren* - naime da su uzrok nastanka neke stvari i njezina konačna korisnost, njezina zbiljska primjena i svrstavanje u sustav svrha, *toto coelo* odvojeni; da nešto postojeće, na bilo koji način nastalo, biva uvijek iznova od neke tomu nadređene moći tumačeno s novih stajališta, iznova sebi podvrgavano, preoblikovano i preudešavano za neku novu korist; da je sve zbivanje u organskom svijetu neko *nadvladavanje*, *zagospodarivanje*, i da je svako nadvladavanje i zagospodarivanje opet neko novo interpretiranje, novo prireñivanje, pri čemu dosadašnji 'smisao' i 'svrha' nužno moraju biti zatomljeni ili sasvim izbrisani." (Nietzsche, 2004d: 81-82). Nietzsche općenito kritizira teleologiju i svrhovitost u djelima svojih suvremenika, bez obzira bili oni u kršćanskoj, biologističkoj, pozitivističkoj ili racionalističkoj paradigmi. Prema njemu, čovjek pretjerano racionalizira svijet oko sebe i vidi svrhu tamo gdje je nema. Kao što je Darwinovo shvaćanje evolucije antiteleološko, tako je i Nietzscheovo shvaćanje ljudske povijesti antiteleološko. Stvari se događaju nasumično i kaotično, da bi tek naknadno stekle smisao i svrhu. Upravo taj postupak obuhvaća pojam deteritorijalizacije.

Povezani koncepti: kontekstualizam, strukturalizam, struktura, interpelacija, simulakrum, teleologija, moć.

DIFFÉRANCE

Différance je unutrašnje svojstvo jezika, mehanizam kojim se proizvodi značenje. Riječ *différance* Derridin je neologizam, nastao spajanjem dviju riječi: *différence* i *différer* (Derrida, 1982: 7-8). *Différence* znači *razlika*;

différer znači *odgoditi* ili *odložiti*. Jedan način prevođenja neologizma *différance* je u skladu sa značenjima riječi od koje je nastao, dakle *razlika-i-odgoda*, ili *razlučiti-i-odgoditi*. Drugi način prevođenja neologizma *différance* je riječju *razluka*. Budući da su na francuskom jeziku riječi *différence* i *différance* jako slične, moguće je sličnu promjenu napraviti i u hrvatskom jeziku, te koncept *différance* prevesti kao *razluka*, mijenjajući slovo *i* iz riječi *razlika* u slovo *u*. Međutim, pri tome je važno naglasiti da se *razluka* treba čitati isto kao *razlika*, jer se *différance* čita isto kao *différence*: "Razlika između *différance* i *différence* može se samo čitati, ne i čuti." (Hörisch, 2007: 67), što ima dublje filozofske razloge u Derridinoj kritici Saussureovog fonologizma. Ali o tome nešto kasnije. Zašto riječ *razluka* nije u potpunosti adekvatan prijevod Derridine *différance*? Riječ *razluka* upućuje na razliku i razlučivanje kao *prostorno* odvajanje, ali ne i na *vremensko* odvajanje. Ta karakteristika je presudna za Derridin koncept *différancea*, i zato ga je možda najbolje ostaviti neprevedenoga.

Derridin pojam *différance* ne smije se miješati sa Lyotardovim konceptom *différenda*. Oni su samo etimološki slični, ali imaju radikalno različita značenja. Lyotardov *différend* kao nesvodljiva razlika, raskol ili rascjep nije Derridina *différance*, kako to sugerira Žarko Paić: "...*différance* - nesvodljive razlike." (Paić, 1996: 25). Oni možda imaju dodirnih točaka, ali nipošto nisu identični, a niti pretjerano slični.

Kako Jacques Derrida opisuje *différance*? Derrida ne određuje *différance* u pozitivnom smislu: "...*différance* doslovno nije niti riječ niti koncept." (Derrida, 1982: 3). *Différance* nije koncept, nego mogućnost svakog koncepta: "…svaki koncept je zatočen u lancu ili sistemu unutar kojega upućuje na druge koncepte, putem sustavne organizacije razlika. Takva igra, *différance*, stoga nije naprosto koncept, nego prvenstveno mogućnost same konceptualnosti, ili pojmovnog procesa i sistema općenito." (Derrida, 1982: 11). U intervjuu iz knjige *Positions* Derrida također ponavlja kako *différance* nije koncept: "...koncept *différance* nije niti jednostavno strukturalan, niti jednostavno genetski, budući da je sama ta alternativa 'efekt' *différance*. Ja bih čak rekao, ali možda ćemo na to doći poslije, da to nije običan koncept..." (Derrida, 2004: 7). *Différance* "...proizvodi sistematičke i regulirane transformacije koje su u mogućnosti, u datom trenutku, otvoriti prostor za strukturalnu znanost." (Derrida, 2004: 24-25). Možda Derridino najjasnije određenje *différance* glasi: "*Différance* je sistematska igra razlika, tragova razlika, *udaljavanja* kojim se elementi međusobno povezuju. Ovo *udaljavanje* je istovremeno aktivno i pasivno..." (Derrida, 2004: 24). Prema tome, *différance* je 'udaljavanje kojim se elementi međusobno povezuju'. Elementi čega? Jezika. Kao prvo, usprkos Derridinom negodovanju, riječ *différance* treba shvatiti kao koncept. Kao drugo, taj se koncept odnosi prvenstveno na jezik, premda je primjenjiv i na druga područja. Konceptom *différance* Derrida nastavlja razvijati Saussureovu

teoriju jezika, ali je istovremeno i kritizira. Stoga, da bi se razumio Derridin model jezika, prvo je potrebno razumjeti Saussureov model jezika.

Za Ferdinanda de Saussurea, jezik je sistem razlika: "Sve što smo da sada rekli svodi se na tvrdnju da *u jeziku postoje samo razlike*." (Saussure, 2000: 188). Za razliku od klasične teorije referiranja, gdje su riječi samo simbolički duplikati realnih objekata, ovdje je identitet znaka ili riječi određen kao negacija svih ostalih riječi u jeziku, odnosno kao razlika spram njih. Značenje riječi *slon* ne proizlazi iz direktnog referiranja te riječi na realne slonove u zbilji, nego iz razlike te riječi spram svih ostalih riječi u hrvatskom jeziku. Značenje riječi *elephant* ne proizlazi iz direktnog referiranja te riječi na realne slonove u zbilji, nego iz razlike te riječi spram svih ostalih riječi u engleskom jeziku. Definirajući jezik kao sistem razlika Saussure je objasnio zašto u različitim jezicima isti objekti imaju različite nazive. Ovakvo shvaćanje jezika je sinkronijsko odnosno strukturalno, jer je sustav razlika zapravo struktura jezika. Saussureov model jezika definira značenje nekog elementa jezika kroz relacije koje on ima sa ostalim elementima jezika, i to *u datom trenutku*. Ovo je ključno. Saussureov model jezika je sinkronijski, i to je ono što Derrida kritizira. Strukturalna lingvistika, kao i svi drugi strukturalizmi, ima problem sa ignoriranjem vremena. Poststrukturalizam to nastoji korigirati.

Koncept *différance* sastoji se od dva dijela: razlike i odgode. Razlika je sinkronijski aspekt strukture značenja, a odgoda dijakronijski. *Razlika* je ono što Derrida preuzima iz Saussureovog modela jezika, a *odgoda* je njegova kritika i modifikacija. Pojmom *odgode* Derrida uvodi vrijeme u procese oblikovanja značenja. Identitet izvjesnog elementa u jeziku nije određen samo kao razlika spram ostalih elemenata jezika *u datom trenutku*, nego i razlikom spram nekih *prijašnjih* značenja. Konotirano značenje izvjesne riječi, koje Derrida naziva *trag*, proizvodi se kako kroz odnos sa aktualnim značenjima drugih riječi u jeziku, tako i kroz odnos sa prošlim značenjima iz neke prethodne strukture jezika. Za Derridu, jezik nije samo sustav razlika *sada*, nego sustav razlika *u vremenu*. Primjerice, riječ *kralj* u engleskom jeziku (*king*) prije nekoliko stoljeća označavala je realnu političku snagu, dok danas označava nacionalni simbol. Kritika kralja je nekoć mogla rezultirati pogubljenjem, a danas nema gotovo nikakvu važnost. Riječ *Mađarska* ili *Ugarska* u hrvatskom jeziku 19. stoljeća konotira nepremostivo političko neprijateljstvo, mržnju i iskorištavanje, dok ona danas nema gotovo nikakvo značenje. Nekoć su se mnoge osobe definirale kao *mađaroni*, dok bi danas takav identitet bio potpuno besmislen.

Konceptom *différance* Derrida dekonstruira temeljnu binarnu opoziciju strukturalističke lingvistike, a to je *dijakronija/sinkronija*. *Différance* je sintetičko jedinstvo dijakronije i sinkronije: "*Différance* kao vrijeme, *différance* kao prostor. Kako ih spojiti?" (Derrida, 1982: 9). Derrida si sasvim

jasno postavlja u zadatak spajanje tih dviju dimenzija. Upravo u tom smislu Nina Belmonte govori kako je *différance*: "...prostorno-vremenski uvjet mogućnosti značenja, svijesti i same prisutnosti." (Belmonte, 2002: 46). Također, *différance* ukida i strukturalističko razlikovanje strukture od elemenata: "Ništa, niti elementi, niti sistem, nikada nije jednostavno prisutno ili odsutno. Postoje samo, svugdje, razlike i tragovi tragova." (Derrida, 2004: 24). Prema tome, *différance* je sintetičko ime za inače suprotstavljene dijelove svakog sustava značenja - *langue* i *parole*.

Ono što dodatno komplicira ovaj ionako sofisticiran model jezika je ovisnost značenja o individualnoj upotrebi i iskustvu. Jezik je nesumnjivo društveni fenomen, ali on nije prisutan u identičnom obliku kod svih pripadnika jedne jezične zajednice, kao što je mislio Saussure. I ovaj faktor treba uzeti u obzir pri razumijevanju procesa konstituiranja značenja. Riječ *Njemačka* za osobu koja je živjela u vrijeme Drugog svjetskog rata može označavati *nacizam*, dok za turskog imigranta koji je stekao bogatstvo u Njemačkoj, riječ *Njemačka* može značiti *prosperitet*.

Glavna posljedica Derridine *différance* jest radikalno decentriranje identiteta bilo kojeg znaka, i to ne samo u prostornom smislu (kao kod Saussurea), nego i u vremenskom smislu. Jednostavno, izvjesni znak nikada ne može postići ono što mu logocentristička metafizika stavlja u zadatak - samoidentitet: "*...différance* upućuje na stalno i konstitutivno odgađanje nemogućeg samoidentiteta..." (Žižek, 2007: 112). Upravo je takvo mišljenje, mišljenje sa savršeno preciznim značenjem, pokušao razviti Edmund Husserl svojom fenomenologijom. Habermas zato u Derridinom konceptu *différance* vidi kritiku Husserlove fenomenološke metode: "Pomoću ovoga vremensko-dinamički nabijenog pojma 'diferencije' Derrida hoće radikaliziranjem potkopati Husserlov pokušaj elaboriranja idealnog smisla značenja 'po sebi' očišćenog od svih empirijskih primjesa." (Habermas, 1988: 168). Za Derridu, značenje znaka određeno je kompleksnom mrežom kulturno naslijeđenih obrazaca i osobnim iskustvom, zbog čega nije moguće ostvariti Husserlov ideal savršenog značenja, savršene komunikacije i posljedično savršeno utemeljenog znanja.

Zašto čitati riječ *razluka* kao *razlika*? Zašto Derrida kuje novu riječ *différance* koja se zvukovno ne razlikuje od riječi *différence*? Razlog ovome je također povezan sa nekim Saussureovim stavovima. Saussure spada u tradiciju onoga što Derrida naziva logocentrizmom. Osnovna odlika logocentrizma je privilegiranje izgovorene riječi ili *logosa* nad napisanim tekstom. To se naziva još i fonocentrizam. U skladu s time, pismo je samo pomoćni instrument živog govora. Ono na što treba obratiti pažnju je Saussureovo objašnjenje *promjena* u jeziku: "U govoru se skriva klica svih promjena: svaku od njih najprije lansira određeni broj govornika i ona tek tada ulazi u uporabu." (Saussure, 2000: 159).

Dakle, promjena u jeziku dolazi iz *logosa*. Tak kada se nešto uvriježi kao pravilo u govoru, ono biva zapisano. Konceptom *différance* Derrida kritizira takvo objašnjenje promjena u jeziku. Riječ *différance* je nova; posrijedi je novina u jeziku. No, budući da ona zvukovno gledano već postoji, kao *différence*, iz Saussureove teorije to nije nova riječ. Očito je da Saussureova paradigma ne može objasniti genezu riječi *différance*. Zato Derrida nudi vlastiti model jezika, unutar koga se ona može objasniti. Derrida ne tvrdi da promijene jezika nastaju isključivo u pismu, što bi bila dijametralno suprotna pozicija Saussureovom fonocentrizmu. On smatra da govor i pismo međusobno interaktiraju i osnažuju jedno drugo. U različitim društvima i u različitim vremenima jedno može dominirati, ali ta dominacija nije ontološki nužna, nego povijesno kontingentna.

Zanimljivo je primijetiti Derridin odmak od Nietzschea. Za Nietzschea, jezik je neopravdana generalizacija osjetilnih podražaja. Tako kod Nietzschea ipak pronalazimo neki *temelj* koji stoji na početku formiranja značenja (osjetilnu impresiju). Derrida negira postojanje toga, ili bilo kojeg sličnog, temelja značenja. Značenje se uči socijalizacijom, a prethodne generacije su ga u toj mjeri deformirale da je potpuno nemoguće rekonstruirati onaj izvorni osjetilni podražaj prema kome je izvjesno značenje nastalo. Značenja su se kroz povijest toliko ispremiješala i isprelijevala da pri njihovoj analizi ne dolazimo do izvora ili uzroka, nego samo do novih značenja. Također, značenja se naknadno formiraju, stjecanjem osobnog iskustva, što Derrida pokušava opisati konceptom *traga.*

Ludwig Wittgenstein u svom opisu jezika kao grada donosi sliku jezika koja uvelike odgovara Derridinom modelu jezika. Wittgenstein u svojim *Filozofijskim istraživanjima* uspoređuje jezik sa gradom: "Na naš se jezik može gledati kao na neki stari grad: splet uličica i trgova, starih i novih kuća, i kuća s nadogradnjama iz različitih vremena; i sve to okruženo mnoštvom novih predgrađa s ravnim i pravilnim ulicama i s jednolikim kućama." (Wittgenstein, 1998: 8). Ima li bolje metafore za Derridin koncept *différancea*?

Još jedan filozof iz analitičke tradicije konceptualizira jezik na način uvelike sličan Derridinom. Riječ je o Willardu Quineu. Njegovo shvaćanje jezika Boran Berčić u svojoj kvalitetnoj knjizi *Filozofija Bečkog kruga* opisuje ovako: "Smatrali su da proces semantičke analize, barem u principu, uvijek ima kraja. Quine je, s druge strane, smatrao da proces semantičke analize nikada nema kraja, da se značenje termina nikada ne može u potpunosti utvrditi. Budući da značenje jednog termina ovisi o značenju drugog, drugog o značenju trećeg itd., nikakva analiza nikada ne može doći do kraja. Značenje termina sastoji se i u njihovoj vezi s iskustvom, međutim, ne samo u njoj. Termini su značenjski povezani i s drugim terminima koji su opet povezani i s iskustvom i s daljnjim terminima." (Berčić, 2002: 72). Upravo o tome govori Derrida koristeći

koncept *différance*.

Différance se može koristiti za razumijevanje ne samo jezika, već povijesti i bitka u cjelini. Primijenjen na područje povijesti, *différance* nudi model povijesti u kojem je aktualni status neke situacije uvjetovan njezinim položajem unutar šireg konteksta, i odnosom spram prošlih stanja povijesnih kretanja. Primjerice, invazija jedne države na drugu nije samo promjena trenutnog teritorija, nego također iskorištavanje potencijala izgrađene vojne sile, i možda odgovor na neku davnu povijesnu nepravdu počinjenu od strane napadnute države, a također i budući razlog njezine odmazde. Žrtve povijesti zaboravljaju se jednako kao i stara značenja riječi. Pojedinac jednako malo može utjecati na kretanje povijesti koliko i na značenje znaka. Prema tome, *différance* može označavati i dinamiku povijesti. *Différance* također može poslužiti za promišljanje jedne temporalizirane ontologije, slične Heraklitovoj i Hegelovoj ontologiji. U Hegelovoj ontologiji, identitet bića nije samo negacija svih ostalih, trenutno postojećih bića, nego također i negacija svih bića u vremenskom kontinuumu, bez obzira u kojem trenutku ona postojala. Objedinjavajući naziv za tu cjelokupnost bića jest *apsolutni duh*, i zato se može reći da Derridin koncept *différance*, primijenjen na području ontologije, odgovara Hegelovom apsolutnom duhu.

Povezani koncepti: dekonstrukcija, dijakronija, trag, protopisanje, logocentrizam, *parole*, antirealizam, diseminacija.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

DIFFÉREND

Différend je Lyotardov koncept, a mogao bi se prevesti kao *raskol* ili *prijepor*. Posrijedi je nesvodljiva razlika, nesklad, asimetrija, nekompatibilnost i nemogućnost komunikacije između dvije sukobljene i radikalno drugačije strane. *Différend* je naziv za takvu situaciju i odnos suprotstavljenih strana. On se javlja između pojedinaca, kultura, društava, paradigmi, znanstvenih disciplina, različitih intelektualnih tradicija i općenito bilo kojih dvaju entiteta za koje se može reći da su različiti u punom smislu te riječi. Dakle, *prijepor je Lyotardov koncept koji označava radikalnu razliku između dva nepomirljiva entiteta*.

Razlog nastajanja raskola je nedostatak zajedničke podloge. Dva poznavatelja škotskog jezika međusobno će se sporazumjeti, premda između njih može postojati sukob. No pripadnik španjolske jezične zajednice neće se moći sporazumjeti sa pripadnikom egipatske jezične zajednice. A ako situacija zahtjeva brzu odluku, prevladati će volja onoga koji je moćniji na štetu onoga manje moćnog.

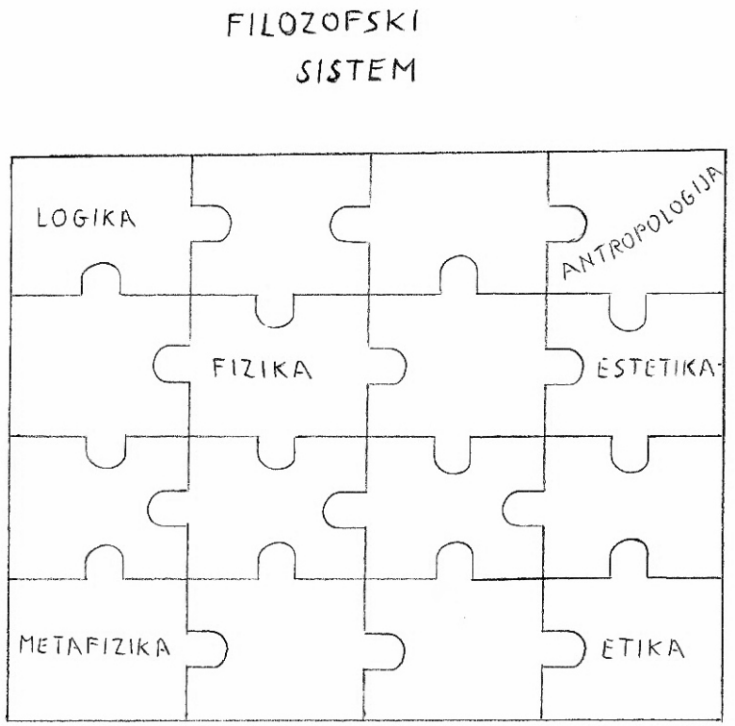
Différend

Lyotard oštro razlikuje raskol od *spora*. Dok se spor može razriješiti unutar izvjesnog sustava komunikacije, raskol je nerješiv bez nanošenja nepravde barem jednoj od suprotstavljenih strana: "Za razliku od spora, raskol bi bio takav slučaj rasprave između (najmanje) dvije strane koji se ne bi mogao pravedno razriješiti, jer nedostaje pravilo rasuđivanja primjenjivo na obje argumentacije. To što je jedna argumentacija legitimna, ne znači da druga nije. Ako bismo, međutim, isto pravilo rasuđivanja primijenili na obje, kako bismo njihov raskol razriješili kao da je u pitanju spor, jedna od njih (najmanje, a obe ako nijedna ne dopušta to pravilo) pretrpjela bi nepravdu. Šteta proističe iz nepoštivanja pravila određene vrste govora i može se ispraviti ako se poštuju ta pravila. Nepravda proističe iz činjenice da pravila određene vrste po kojima se rasuđuje nisu pravila one vrste, ili onih vrsta, govora o kojem, ili o kojima se rasuđuje." (Lyotard, 1991: 5). Primjerice, dva nogometna tima natječu se međusobno, ali između njih ne vlada raskol, nego spor. Kada bi se nogometni tim sukobio sa košarkaškim timom, nastao bi raskol.

Premda je *différend* naširoko primjenjiv koncept, Lyotard koristi područje prava i zakonskog sukoba kako bi ilustrirao o čemu je riječ: "Tužilac iznosi svoju tužbu pred sud, optuženi iznosi argumente da bi pokazao neosnovanost optužbe. To je spor. Ja bih nazvao *raskol* slučaj kada tužilac nema načina da iznosi argumente i tako postaje žrtva." (Lyotard, 1991: 16). Marijan Krivak je to ovako formulirao: "U slučaju *différend*-a ne postoji nijedno sredstvo koje bi raspravu razriješilo na racionalan način. *Différend* je vrsta kontradiktornog slučaja, odnosno rasprave kroz koju se u načelu ne može razriješiti eventualni spor racionalnom argumentacijom kako je tomu slučaj u sudskome sporu." (Krivak, 2000: 21). Važno je uočiti riječ *žrtva* u Lyotardovom citatu. Koncept *prijepora* Lyotardu služi za ukazivanje na nepravdu i odnose moći, povezane sa znanjem. Lyotard ukazuje na isti problem koji je intenzivno proučavao Michel Foucault, a to je sprega znanja i moći. Najkonkretnije mjesto upotrebe *raskola* je imperijalistička povijest Europe.

Između Europe i njezinih kolonija nije bilo zajedničke osnove komuniciranja. U tom susretu presudila je sila i nasilje. Europi beskorisni ili štetni dijelovi drugačijih kultura su uništeni, a korisni dijelovi su asimilirani. Današnja multikulturalna društva imaju identičan problem: uspostaviti sklad između različitih kultura znači pronaći im zajedničku osnovu. Ali to istovremeno znači i uništenje njihove drugosti. Danas, kada zajedničku podlogu većine društava čine kapital i tržište, *différend* se može pojaviti samo na onim mjestima koja odbijaju logiku kapitala i profita.

Kao što strukturalizam nivelira sve kulture i društva na istu vrijednosnu razinu, ne nasjedajući na priče o nužnoj evoluciji društava, superiornosti civilizacije i primitivnoj zajednici, tako i Lacanova strukturalistička psihoanaliza otvara vrata jednoj egalitarnijoj perspektivi: "...Lacanova teorija diskursa sugerira da



Slika 5. Filozofski sustav kao slagalica. Tradicionalna filozofija nastoji izgraditi harmoničan filozofski sustav od kompatibilnih dijelova. Postmodernistička filozofija niječe mogućnost takvog totalizirajućeg znanja.

postoji onoliko različitih prisvajanja prava na racionalnost koliko postoji različitih diskursa. Idući za svojim vlastitim ciljevima i posjedujući svoje vlastite izvore, svaki diskurs prevladavajućim pokušava učiniti svoj vlastiti oblik racionalnosti." (Fink, 2009: 157). Ideja jednog, totalnog diskursa koji bi bio primjenjiv u svim situacijama, u svim vremenima i u svim kulturama, zajednička je kako prosvjetiteljstvu tako i kršćanstvu, ali ono na što ona ne računa je radikalna razlomljenost i fragmentiranost realnosti kao takve. Čovječanstvo je razlomljeno na niz različitih kultura, kao što je fizička realnost razlomljena na četiri međusobno nesvodljiva (za sada) tipa interakcije čestica - jaku nuklearnu silu, slabu nuklearnu silu, elektromagnetizam i gravitaciju. Njihov odnos možemo opisati Lyotardovim konceptom *prijepora*. Kada prihvatimo prijepor kao nužno stanje, nestati će i poriv za nasilnim formiranjem

zajedničke podloge i asimilacijom mnoštva različitosti u jedan koherentan sistem.

Tko god se okušao u prevođenju s jednog jezika na drugi, zna da idealan prijevod nije moguć. Svaki prijevod je neizbježno ili nepotpun, ili štoviše, preobilat. Nikada ne postoji idealna mjera ekvivalencije sa originalnim tekstom. Između različitih jezika nužno i neizbježno postoji *différend*, kao i između različitih kultura. Pri putovanju vlakom iz europe u teritorij bivšeg Sovjetskog Saveza, najčešće je potrebno presjedati. Razlog tome je razlika u širini željezničkih šina. Drugačiji standard ne omogućuje jednostavan prijelaz u drugi sustav. I kao što se na prijelazu između dva željeznička sustava teret mora pretovarivati, tako se i između dva jezika smisao mora prevoditi. Pri tome će se dio tereta izgubiti.

U kontekstu postmodernističke filozofije, koncept *différend* može se koristiti u bilo kojoj situaciji gdje se susreću nesimetrični sustavi. Najvažnije mjesto pojavljivanja *prijepora* je područje epistemologije, gdje se susreću mišljenje i bitak. Dok je tradicionalna, logocentrična filozofija smatrala kako postoji univerzalna sveprisutna podloga svijeta - *logos* - koja ujedinjuje mnoštvo naizgled različitih pojava, te omogućuje identitet mišljenja i bitka, postmodernistička filozofija smatra da između mišljenja i bitka postoji *différend*. Jedan od razloga zbog kojih Jacques Derrida kritizira *logocentrizam* jest njegova metafizička pretpostavka o postojanju *logosa* - univerzalne, unificirajuće, vječne, nedjeljive i neuništive zakonitosti po kojoj se odvija apsolutno sve. Friedrich Nietzsche takav model filozofije naziva *platonizmom*. Platon doista jest jedan od filozofa koji su vjerovali u 'onostranost' o kojoj ovisi 'ovostranost', ali nije jedini, i zapravo se najvećem broju kanoniziranih filozofa zapadne filozofije može pripisati traganje za nekakvom 'onostranom', 'pravom' zbiljom. U Platonovoj filozofiji, taj *logos* dolazi u obliku svijeta ideja. Svijet ideja je primaran u odnosu na materijalni svijet. Grčka riječ za razdvojenost je *choris* (Preus, 2007: 73). Prema Aristotelovom mišljenju, taj *horizam* je glavna mana Platonovog sustava: "Ono što sačinjava bit svih prigovora Platonu, za Aristotela je *horizam* - odvajanje bivstvenog bića ideje od vidljivih stvari, kojima je ona bivstvo i uzrok." (Cipra, 1999: 160). Međutim, Marijan Cipra genijalno primjećuje da ni sam Aristotel nije umakao horizmu: "U Platona horizam, kako znamo, nastaje između ideje i njoj istoimenog pojavnog bića, u Aristotela, koji najviše nastoji baš prevladati platonički horizam, ovaj razdvoj, daleko od toga da bude dokinut, upravo se umnogostručava - horizam u Aristotela pogađa svako pojedinačno biće, s obzirom na njegov vrsni lik, svako duševno biće s obzirom na dušu samu, ta napokon samog boga, s obzirom na njegov spoznajni i voljni odnos spram svijeta." (Cipra, 1999: 271). Dakle, Platonov sustav je u cjelini rascijepljen, dok je kod Aristotela svako pojedinačno biće rascijepljeno, o čemu svjedoče i konceptualni parovi supstancija/akcidenti, akt/potencija, materija/forma itd. Zašto je ovo važno za

postmodernističku filozofiju, Derridinu kritiku logocentrizma i Lyotardov koncept prijepora? Odnos *jednog* i *mnoštva* zasigurno je jedan od najvećih filozofskih problema. Jedan način njegovog razrješenja jest postuliranje apsolutne sveprisutne zakonitosti - *logosa* - nedostupnog materijalnim, konačnim i djeljivim bićima. Međutim, čak i uz tu smionu pretpostavku nije moguće objasniti *pluralnost* bića u *jednom* identičnom kozmosu. Dakle, ideja *logosa* kao ontološke onostranosti istovremeno je filozofski zahtjev za Parmenidovim modelom bitka, uz prihvaćanje nepobitne pluralnosti i partikularnosti bića. Prema Derridinom mišljenju, *logos* je filozofska fikcija; svijet bi se prije trebao opisivati kao niz međusobno nekompatibilnih regija zakonitosti. Upravo iz tog razloga postmodernistička filozofija napušta koncept *jezika* i okreće se ka *diskursu*, kao partikularnom i ograničenom sustavu značenja. Kao što primjećuje Marijan Cipra, i Platon i Aristotel nastoje opisati svijet kao kompaktnu, skladnu cjelinu, ali u tome ne uspijevaju. Lyotardovom terminologijom, između svijeta ideja i materijalnog svijeta vlada *différend*; između akta i potencije, materije i forme i supstancije i akcidenata vlada *différend*. Općenito govoreći, može se reći da je *holizam* ideal tradicionalne filozofije, bez obzira o kojem predmetu bila riječ (čovjek, bitak, znanje, etika, estetika, politički poredak itd.). Postmodernistička filozofija stremi fragmentaciji, ali ne zbog nje same, nego zato jer je u mnogim filozofskim promišljanjima prevladavalo uvjerenje kako mnoštvu treba pronaći ono zajedničko, i to zajedničko vrednovati kao važnije od partikularnosti. Postmodernistička filozofija inzistira na fragmentiranosti kako bi se urušili neopravdani teorijski modeli pretjerano skloni sistematizaciji i holizmu.

Rada Iveković podsjeća kako ideja radikalne rascijepljenosti bitka nije ništa novo. Indijski filozof Nagarađuna opisivao je svijet u maniri postmodernističke filozofije: "Za tog indijskog filozofa iz prvog stoljeća, dvije su suprotne tvrdnje nesvodive." (Iveković u Kuvačić i Flego, 1988: 115). Međutim, i unutar zapadnog kanona postoje filozofske pozicije koje su osporavale ideal cjelovitosti i koncept *logosa*. O tome svjedoče antički materijalisti, skeptici i sofisti, neopravdano zanemareni u kretanju Filozofije.

Povezani koncepti: fragmentiranje, logocentrizam, idealizam, smrt Boga, antirealizam.
Tekst: Lyotard, J.-F. (1991) *Raskol*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Srijemski Karlovci.

DIJAGRAM

Vidi: *dijapozitiv*.

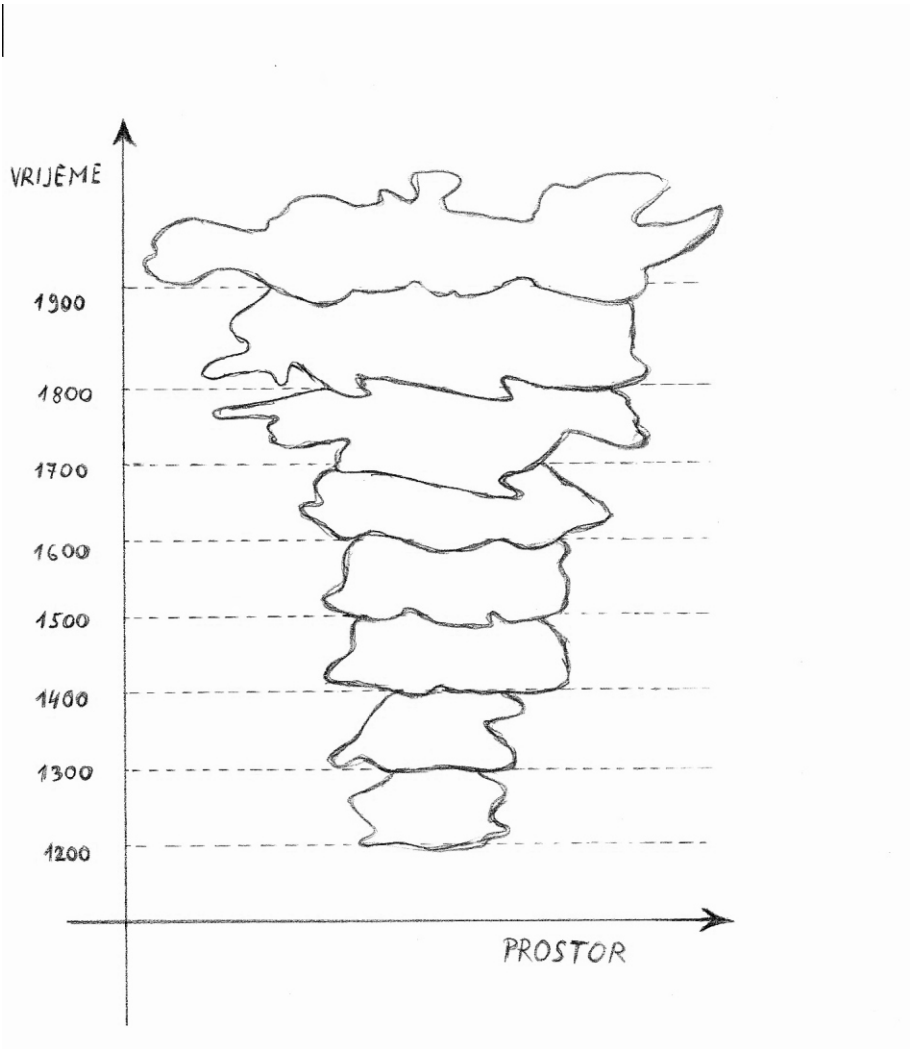
DIJAKRONIJA

Koncept *dijakronije* mora se opisati paralelno s pojmom *sinkronije*. Oba spadaju među glavne pojmove strukturalizma. *Dok sinkronija proučava cjelinu entiteta i njihovih odnosa u datom trenutku, dijakronija se fokusira na transformacije jednog entiteta kroz vrijeme*. Prva je usredotočena na strukturu, a druga na elemente. Ferdinand de Saussure u *Tečaju opće lingvistike* koristi par sinkronija/dijakronija s ciljem distanciranja svojeg sinkronijskog pristupa od do tada dominantnog dijakronijskog proučavanja jezika. Kasnije će se par dijakronija/sinkronija nastaviti koristiti u sklopu strukturalizma. Bitno je naglasiti da svaki strukturalizam kao takav koristi sinkronijski pristup, umjesto dijakronijskog, jer ga interesira značenje pojedinih elemenata u kontekstu šire strukture.

Glavni cilj Saussurea bio je utemeljiti sinkronijsku lingvistiku: "Od kada moderna lingvistika postoji, može se reći da je sve svoje snage potrošila na dijakroniju." (Saussure, 2000: 140). Prije Saussurea lingvistika se bavila mutacijama pojedinih riječi u vremenu. Ali, budući da se značenje neke riječi može otkriti samo preko konstelacije značenja u datom trenutku, nema smisla 'reciklirati' stara značenja neke riječi. Nije važno što se u prvobitnom značenju riječ 'surfati' odnosi na zabavno hvatanje morskih valova i vožnju na njima pomoću prilagođene daske; ona se danas koristi kao oznaka za korištenje Interneta i vjerojatno će njezino prvobitno značenje uskoro postati zastarjelo. Nije važno što riječ *ratio* u izvornom značenju označava *omjer*; iz nje izvedene riječi *racionalnost* i *razumnost* ne moraju imati veze sa geometrijom. Njihovo značenje ovisi o sinkronijskoj strukturi jezičnog smisla, a ne o etimološkom korijenu. O tome govori i Jean Piaget: "Čisto lingvistički strukturalizam rođen je onoga dana kada je Saussure pokazao da se procesi jezika ne svode na dijakroniju i da je, na primjer, povijest jedne riječi često vrlo daleko od objašnjenja njenog sadašnjeg značenja." (Piaget, 1978: 84). Nije važno što je riječ *politika* značila u Platonovo doba, važno je što ona znači danas. Isto je tako besmisleno zahtijevati povratak starim značenjima, navodno autentičnim i ispravnim, naspram aktualnog 'krivog' shvaćanja.

Definirajući jezik kao sistem razlika, Saussure ga je konceptualizirao sinkronijski. Ako prihvatimo tu definiciju, onda jezik možemo zamisliti kao mrežu koja se sastoji od točaka (odnosno riječi) i veza između jedne riječi i svih ostalih riječi. Identitet svake riječi se temelji na razlici spram svih ostalih riječi. Ta razlika zapravo je veza. Na taj način Saussure dolazi do jezika kao sinkronijske pojave.

Sinkronija je statična, ona fiksira dato stanje stvari i zanemaruje vremensku promjenu, dok se dijakronija bavi upravo promjenom: "Sinhronijsko je sve ono što se odnosi na statički aspekt naše znanosti, a dijakronijsko sve ono što se tiče



Slika 6. Dijakronija i sinkronija. Sinkronijske 'plohe' smjenjuju se u vremenskom slijedu jedna iza druge. Horizontalna os dijagrama predstavlja sinkronijsku dimenziju, a vertikalna dijakronijsku.

evolucija." (Saussure, 2000: 140). John Sturrock u svojoj studiji o strukturalizmu ovako opisuje razliku između dijakronijske i sinkronijske lingvistike: "Dijakronijski lingvist proučava jezik u njegovim promjenama kroz vrijeme dok sinkronijski lingvist proučava jezik statično, u datom stanju u nekom vremenskom trenutku." (Sturrock, 2003: 28). Najčešći prigovori strukturalizmu naglašavaju ovo zanemarivanje temporalne i povijesne

dimenzije u promatranju, što će se donekle ispraviti sa poststrukturalističkom inauguracijom koncepta kao što su *genealogija*, *différance*, trag i sl. Također, Roman Jakobson primjećuje kako nije u potpunosti opravdano dijakronijskoj perspektivi pripisivati dinamičnost, a sinkronijskoj statičnost: "...poistovjećivanje dviju realnih opreka - sinkronija-dijakronija i statika-dinamika - fiktivno je. Sinkronija sadrži mnogo dinamičnih elemenata, što se pri korištenju sinkronijskoga pristupa mora uzimati u obzir." (Jakobson, 2008: 212-213). One su međusobno isprepletene. Može se reći kako Jacques Derrida sa konceptom *différance* dekonstruira njihovu suprotstavljenost u obliku binarne opozicije.

Premda je radio na utemeljenju sinkronijske lingvistike, Saussure je smatrao kako može postojati i dijakronijska lingvistika, pod uvjetom da ju jasno razlikujemo od sinkronijske: "Dijakronijska lingvistika proučava ne više odnose između supostojećih termina u jednom stanju jezika, nego odnose koji postoje između susljednih termina i koji zamjenjuju jedni druge u vremenu." (Saussure, 2000: 215). Dakle, njegova namjera nije potpuno zanijekati dijakronijsku lingvistiku, nego je samo *razdvojiti* od sinkronijske. Razlog Saussureovog inzistiranja na sinkronijskoj lingvistici je povijesni kontekst u kojem je lingvistika potpuno dijakronijski orijentirana. Zbog nerazlikovanja ovih dviju perspektiva, događaju se greške koje Saussure ovako bilježi: "Gramatika proučava jezik kao sustav sredstava za izražavanje; kad se kaže gramatički, isto je kao da smo rekli sinkronijski i značenjski, a kako nijedan sustav ne obuhvaća odjednom više razdoblja, za nas ne postoji 'povijesna gramatika'; ono što se tako naziva je samo dijakronijska lingvistika." (Saussure, 2000: 205).

Saussure po uzoru na prirodne znanosti njegova vremena vrši odvajanje sinkronije i dijakronije, s ciljem znanstvenog utemeljenja lingvistike: "... za njega opozicija između sinkronije i dijakronije predstavlja neizbježnu znanstvenu razliku." (Normand u Sanders, 2004: 93). Ta pretenzija *znanstvenosti* ostala je trajno obilježje svih naknadnih varijanti strukturalizma.

Filologija i etimologija imaju tendenciju određivati esencijalno značenje riječi na temelju nekih prošlih značenja, dok sinkronijski pristup strukturalizma uvažava samo značenje u određenom trenutku, kroz aktualni odnos sa drugim elementima jezične strukture. O transformacijama značenja svjedoči jedan Platonov dijalog. U dijalogu imenom *Harmid* Platon obrađuje ideju *sophrosyne*. Tu riječ je nemoguće prevesti na hrvatski jezik danas. Ona se odnosi na vrlinu onih koji znaju granice svojih sposobnosti. Ovaj primjer ilustrira kako dva drugačija sistema razlika imaju specifične unutrašnje elemente i pravila, te nije moguće jednostavno transportirati element iz jedne strukture u drugu. Budući da strukture značenja nikada nisu simetrične, tijekom svakog prijevoda nužno se događa promjena smisla i greška pri prijenosu

informacija. Taj problem postaje očit pogotovo tijekom dijakronijske analize istog sistema značenja, te pri komunikaciji dvaju ili više sistema značenja. Korištenjem koncepata dijakronije i sinkronije, strukturalizam kultivira brižljivost prema kontekstu, što je prisutno i u relativizmu postmodernističke filozofije.

Postmodernistička filozofija načelno preferira sinkronijski nad dijakronijskim pristupom, budući da identitet elementa ovisi o široj strukturi čiji je on dio. Međutim, Derridina kritika Saussureovog shvaćanja jezika ipak uvodi vremensku dimenziju u procese proizvodnje značenja. Fredric Jameson je svojstvo sinkroniciteta jezika preformulirao u ljepšu izjavu kako 'riječi nemaju pamćenja': "U bilo kojem trenutku povijesti jezika, za govornika postoji samo jedno značenje i to je ono koje trenutno vrijedi: riječi nemaju pamćenja." (Jameson, 1978: 17). I doista, strukturalizam simbolima odriče bilo kakvo pamćenje. No, Derrida preispituje taj stav, prvenstveno kroz koncepte *traga* i *différance*. Prema poststrukturalizmu, riječi ipak nešto pamte.

Saussureova revolucija u lingvistici sastoji se od preusmjeravanja dijakronijske analize u sinkronijsku: "Poput bilo kojeg drugog izumitelja Saussure je djelovao nasuprot ortodoksije: u njegovom slučaju ortodoksija kasnog devetnaestog stoljeća prema kojoj se jezik morao promatrati povijesno i genealoški." (Sturrock, 2003: 27). Može li taj uvid biti primijenjen i na neka druga područja? Može. Uzmimo na primjer povijest. Dijakronijski gledano, Sovjetski savez se 'raspao', 'urušio' iznutra. Međutim, sinkronijski gledano, potrebno je uzeti u obzir i utjecaje vanjskih faktora (ekonomsko natjecanje, trgovina, svemirski program, špijuniranje, itd.). Previše procesa ostaje neobjašnjivo iz dijakronijske, imanentne perspektive. Isto vrijedi i za društvene procese u Europi. Jačanje države blagostanja nakon Drugog svjetskog rata nije motivirano nekom misterioznom kozmičkom dobrotom, nego strahom od širenja Istočnog bloka. Uzrok povećanju standarda u zapadnoj i srednjoj Europi od 50-ih do 70-ih godina dvadesetog stoljeća moguće je razumjeti jedino sinkronijski. Paradigma 'naroda' kroz koju se zdravorazumski objašnjavaju događaji unutar nekog društva njemu imanentnim silama nije valjana, pogotovo ne u aktualnom trenutku globalizacije.

Strukturalizam je konceptima dijakronije, a pogotovo sinkronije, potaknuo postmodernistički osjećaj za historicizam, za povijesni kontekst o kojem ovisi konkretan tip subjektiviteta i iskustvo svakodnevnice.

Povezani koncepti: strukturalizam, dekonstrukcija, *parole*, *différance*, povijest.
Tekst: Saussure, F. de (2000) *Tečaj opće lingvistike*. Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.

DIJAPOZITIV

Dijagram, dijapozitiv ili razredba je Foucaultov naziv za apstraktan nacrt organizacije moći primjenjiv na mnoštvo različitih situacija i institucija. Najpoznatiji primjer dijapozitiva je *panoptikum*. Dijapozitiv je usko vezan za ono što Foucault naziva *disciplinom*, budući da organizira prostor zbog što efikasnijeg provođenja discipline: "Izvršavanje discipline pretpostavlja razredbu [dispositif] koja prisiljava djelovanjem pogleda; aparat u kojem tehnike koje omogućavaju gledanje izazivaju efekte moći, te u kojem sredstva prinude za uzvrat čine jasno vidljivima one na koje se primjenjuju." (Foucault, 1994a: 176). Gilles Deleuze u svojoj studiji o Foucaultu smatra da je presudna karakteristika dijapozitiva organizacija *funkcija*: "*Dijagram* nije više auditivna ili vizualna arhiva, to je karta, kartografija, koja se istovremeno može primijeniti na svako socijalno polje. To je apstraktna mašinerija. Definirajući se preko funkcija neoblikovanih materija, ona ne zna ni za kakvu razliku u formi između sadržaja i izraza, između diskurzivne i ne-diskurzivne formacije." (Deleuze, 1989: 39). Malo kasnije kaže: "Dijagram, dakle, može se definirati na više načina koji se prepliću: to je prezentacija odnosa sila svojstvenih nekoj formaciji; to je raspodjela moći aficiranja i moći da se bude aficiran; to je previranje čistih ne-formaliziranih funkcija i čistih ne-oblikovanih materija." (Deleuze, 1989: 77). Pojam dijapozitiva je fotografski, a Foucault ga koristi kako bi ukazao na ono *identično* u *mnoštvu* društvenih institucija; kao što je isti fotografski dijapozitiv moguće projicirati na mnoštvo površina, tako je i Foucaultov dijapozitiv moguće prepoznati u mnoštvu institucija i organizacija.

Povezani koncepti: disciplina, panoptikum, moć.

DISCIPLINA

Disciplina je politička anatomija pojedinosti.
Foucault

Michel Foucault naziva disciplinom skup procedura primjenjivih na pojedinačnog čovjeka sa ciljem ucjepljivanja željenih dispozicija. Disciplinirati znači programirati nečije ponašanje. Disciplinirani subjekt je predvidljiv, obučen za jedan tip djelovanja, predkondicioniran i neosjetljiv na kontekst u kojem djeluje. Rezultat discipliniranja je određeni tip subjektivnosti ili identiteta. Kada govorimo o disciplini, važno ju je suprotstaviti jednom drugom Foucaultovom pojmu, a to je *biopolitika*. Predmet discipline je pojedinac, a predmet biopolitike *stanovništvo*, odnosno velika populacija ljudi. U skladu s time, biopolitika djeluje masovno, primjerice na arhitekturu grada, alokaciju resursa ili demografske trendove, dok disciplina djeluje individualno i partikularno, na ponašanje, znanje i iskustvo konkretnog čovjeka. Zato će

Foucault napisati: “Disciplina je politička anatomija pojedinosti.” (Foucault, 1994a: 141). Ako uzmemo da je *sportaš* jedan tip discipliniranog identiteta, onda disciplina označava čitav niz mikro-praksi potrebnih za konstituiranje takvog identiteta. U tom slučaju, disciplina se sastoji od nutricionističkog znanja, klasifikacije hrane, poznavanja ljudskog tijela, treninga, povećanja kondicije, povećanja snage, vježbi posebnih grupa mišića, izbjegavanja alkohola i duhana, pravilnog ciklusa spavanja, podređivanje svih segmenata života sportskim aktivnostima i sl. Disciplina nije oblik represije kojeg trener vrši izvana nad nevinim sportašem, nego skup navedenih mikro-praksi. Ona nema centar iz kojeg bi sama sebe emitirala, nego predstavlja difuzan skup faktora usmjeren na jedan tip subjektiviteta. Kakve su reperkusije Foucaultove analize discipline? Kao prvo, Foucault implicitno tvrdi kako je čovjek produkt kulturno-povijesnih okolnosti i vanjskih sila. Čovjekov identitet i najintimniji dijelovi psihe su rezultat discipliniranja, učenja i prilagođavanja; transcendentalna jezgra sebstva ne postoji. Takvo negiranje ljudske naravi naziva se *antihumanizam*. Kao drugo, Foucault otkriva da projekt moderne i prosvjetiteljstva nije transformirao samo tehnologiju, ekonomiju i znanost. On je doveo do dubinskih promjena u samom čovjeku. Da bi modernistička ekonomija funkcionirala, potrebno je proizvesti odgovarajući tip subjekta. Suptilne mehanizme te proizvodnje Foucault naziva *disciplinom*.

Što sam Foucault kaže o disciplini? U knjizi *Nadzor i kazna* pronalazimo sljedeće određenje: “ 'Disciplina' se ne može poistovjetiti ni s nekom ustanovom ni s nekim aparatom; ona je tip moći, modalitet njezina provođenja koji u sebi sadrži cijeli skup oruđa, tehnika, postupaka, razina primjene, meta; ona je 'fizika' ili 'anatomija' moći, tehnologija.” (Foucault, 1994a: 222). Foucault ovdje radi vrlo važan pomak, tipičan za njegov opus i kritiku marksističke teorije države, a to je premještanje analize sa institucionaliziranih obrazaca ponašanja na one ne-institucionalizirane. Disciplina, dakako, postoji u ustanovama i institucijama, ali postoji i izvan njih. Disciplina nije nešto što pronalazimo isključivo u zatvoru, internatu, tvornici ili vojsci; disciplina je anatomija moći cjelokupnog tkiva društva, a ne samo onih gustih, institucionaliziranih, fokalnih mjesta moći. Ovakvim obratom Foucault je otvorio mogućnost lociranja do tada nezamijećenih manifestacija moći, primjerice u obitelji i rodnim odnosima, u obrazovanju, rasnim odnosima i svakodnevnici, ali isto tako i drugačiju perspektivu na formalne institucije. Formalne institucije, kao što su zatvori, bolnice i tvornice, pored toga što izvršavaju neku makro-funkciju unutar šireg društvenog konteksta, također mnogo svoje energije troše na unutrašnje, suptilne i neosviještene aktivnosti. To je ono što Foucault želi otkriti. Raspoređivanje pojedinaca u prostoru, organizacija njihovog vremena, provođenje zadataka i mnoštvo unaprijed osmišljenih interakcija ostavlja posljedice na čovjekov karakter. Tako disciplina otkriva onu *produktivnu* stranu moći i duboku istinu o prirodi čovjekovog identiteta. Prema tome, disciplina nije isključivo represivna; ona je

i produktivna: “Disciplina 'proizvodi' pojedince; ona je specifična tehnika moći koja pojedince istodobno uzima kao predmete i kao oruđa svojeg djelovanja.” (Foucault, 1994a: 175). Postojeći ljudi osmišljavaju tehnike discipline, kako bi stvorili željene tipove subjekata. Disciplinirani subjekti nove generacije usavršavaju postojeće tehnike discipline i reproduciraju vlastiti tip identiteta u sofisticiranijem obliku. Foucault je tako konceptom discipline objasnio dijalektičku reprodukciju društvene stvarnosti, i pri tome u sam centar postavio *moć* kao princip strukturiranja društva.

Ako govorimo o instituciji, govorimo o nečem velikom i centraliziranom. Rad institucije može se razumjeti samo u odnosu sa cjelovitost društva. Disciplina se odnosi na ono malo i raspršeno. Koristeći metaforu organizma, možemo reći da je institucija društvu isto ono što je organ tijelu. U tom smislu, Foucault ide mnogo dublje - on analizira pojedine stanice. No, nastavimo razvijati ovu metaforu. Kao što suvremena genetika manipulacijom najelementarnijih segmenata DNA koda otvara beskrajne mogućnosti kreiranja novih organa i organizama, isto tako Foucaultova analiza najelementarnijih praksi, tehnika i procedura otvara mogućnost za objašnjenje mnoštva kompleksnih društvenih formacija. Jedna od tih tehnika je, primjerice, rano ustajanje. Rano ustajanje se može prakticirati u zatvoru i vojsci, ali isto tako može biti nametnuto mnoštvu raspršenih radnika i radnica u jednom proizvodnom pogonu, ako posao počinje vrlo rano izjutra. Ta ista tehnika discipline se pojavljuje u sva tri slučaja. Uzmimo drugi primjer; koordinacija osobnih tjelesnih pokreta sa ostatkom grupe zahtjeva se u vježbanju baleta jednako kao i u vojničkoj vježbi. Gilles Deleuze u svojoj studiji o Foucaultu naglašava partikularnost discipline: “...disciplina se ne može poistovjetiti ni sa jednom institucijom ili aparatom, upravo zato što je jedan tip vlasti, jedna tehnologija koja prolazi kroz sve vrste aparata i institucija da bi ih povezala, produžila, usmjerila jedne na druge i ostvarila na novi način.” (Deleuze, 1989: 31). Kombinacijom različitih tehnika discipline može se proizvesti mnoštvo različitih tipova subjektivnosti, o čemu svjedoči suvremeni hiperindividualizirani svijet.

Foucault govori o tzv. 'moći nad životom'. Pod tim nazivom najvjerojatnije misli na određeni hijerarhijski tip centralizirane politike, kada jedan vladar ili vrlo uzak krug osoba kontrolira i upravlja ostatkom društva. Ta 'moć nad životom' se od 18. stoljeća razvija u dva smjera: disciplinu i biopolitiku. Onaj disciplinski oblik moći nad životom “…morao [se] usredotočiti na tijelo kao stroj: njegovo uvježbavanje, podizanje njegovih sposobnosti, izvlačenje njegovih snaga, paralelni rast njegove koristi i njegove poslušnosti, njegovo objedinjavanje s djelotvornim i ekonomičnim sistemima kontrole, sve je to bilo osigurano procedurama moći koje karakteriziraju discipliniranje: anatomo-politiku ljudskog tijela.” (Foucault, 1994b: 96). Što to znači? Ovdje Foucault uspoređuje čovjekovo tijelo sa strojem. U njegovoj antihumanističkoj perspektivi, čovjeka treba shvatiti kao prirodni resurs, malo sofisticiraniji od

ugljena, nafte, stabala, pašnjaka, ovaca i krava. To, dakako, ne treba shvatiti kao apriorno negiranje onih strana čovjeka o kojima govore humanističke paradigme, nego kao jedan način postupanja i faktičko stanje u modernističkoj ekonomiji. Foucault, slijedeći logiku moći, sasvim jasno uviđa problem *poslušnosti*. Samo ako su ljudi samosvjesna, slobodna i svojevoljna bića, oni mogu imati problem sa poslušnošću. Prema tome, Foucault ne odbacuje humanizam kategorički, o čemu svjedoče njegovi zadnji spisi, nego dozvoljava mogućnost njegove parcijalne realizacije, uz potpunu svijest o onim decentrirajućim faktorima subjektiviteta. Kao što prethodni citat pokazuje, disciplina ima dvije mete: snagu i poslušnost. Disciplinirano tijelo posjeduje veliku snagu, ali je istovremeno poslušno, odnosno kompatibilno sa postojećim sustavom moći. Sljedeći citat savršeno izlaže tu unutrašnju podvojenost discipliniranog subjekta: "Disciplina tako proizvodi podložna i izvježbana tijela, 'pokorna' tijela. Disciplina uvećava snage u tijelu (u ekonomskim terminima korisnosti) i umanjuje te iste snage (u političkim terminima poslušnosti)." (Foucault, 1994a: 139-140). Višegodišnje obrazovanje za medicinu, informatiku, pravo ili vojsku, proizvodi subjekte sa unificiranim korpusom znanja i vrijednosti. Disciplinirani subjekt će savršeno znati, primjerice, medicinske zahvate, anatomiju tijela i etiku struke, ali će također biti predkondicioniran da se bespogovorno stavi u službu dominantne konstelacije moći. U slučaju da pacijent nije u stanju financirati vlastito liječenje, disciplinirani subjekt će mu liječenje uskratiti, bez obzira što medicinsko stanje nalaže drugačije. Disciplinirani subjekt će bespogovorno provoditi nalog koji mu je dat, čak i ako je u konfliktu s njegovim vlastitim interesom, uvjerenjima ili profesionalnom etikom. U tom smislu je Foucaultova usporedba čovjeka sa strojem potpuno opravdana.

Jedna od glavnih karakteristika discipline je organizacija prostora: "Disciplina najprije pristupa raspoređivanju pojedinaca u prostoru." (Foucault, 2007: 143). Podjela javnih zahoda na muške i ženske, podjela autobusa na bjelački i crnački dio, jasno odijeljeni radni prostori, prstenasta arhitektura panoptikuma, specijalizirana mjesta za prehranu, zabavu ili obrazovanje, fragmentacija javnog prostora i onemogućavanje javnih debata, samo su neki od primjera disciplinarne organizacije prostora. U knjizi *Security, Territory, Population*, Foucault ovim riječima opisuje odnos discipline i prostora: "Disciplina je po svojoj biti centripetalna. To znači da disciplina funkcionira u onoj mjeri u kojoj ona izolira prostor, u kojoj određuje dio. Disciplina koncentrira, fokusira i ograđuje. Prvi potez discipline je ograničiti prostor u kojem njezina moć i mehanizmi moći mogu funkcionirati u potpunosti i bez prepreka." (Foucault, 2007: 44). Zbog ovoga, moguće je u arhitekturi grada, u njegovim cestama, ulicama, građevinama i interijerima primijetiti prisutnost moći.

Foucault tvrdi kako svaka disciplinirana ličnost posjeduje četiri specifične dimenzije: "...disciplina, polazeći od tijela koje nadzire, proizvodi četiri tipa

individualnosti, odnosno točnije, jednu individualnost koja je obdarena s četiri značajke: ona je ćelijska (zbog igre prostornog raspoređivanja), organska (zbog kodiranja djelatnosti), genetska (zbog gomilanja vremena), te kombinatorna (zbog sastavljanja snaga)." (Foucault, 1994a: 171). Disciplinirani subjekt je 'ćelijski' budući da okupira točno definirani prostor, kao što je opisano u prethodnom pasusu. On je također 'organski' zbog svoje specijalizirane funkcije (snajperist, majka, rukometaš, čistač, itd.). Genetska strana izvjesnog subjektiviteta nadovezuje se na prvo svojstvo, budući da provođenje vremena na istom mjestu mijenja percepciju okoline i stvara efikasnije provođenje zadataka, u skladu sa principom podjele rada. Četvrto svojstvo, svojstvo kombinatornosti, odnosi se na kompatibilnost sa ostalim discipliniranim ličnostima.

Postoje dva oblika discipline. Onaj stariji je represivan, a onaj noviji je produktivan. Robert - François Damiens, čovjek čije komadanje Foucault tako pedantno opisuje na početku *Nadzora i kazne*, izvrgnut je starijem obliku discipline. Panoptikum predstavlja novi oblik discipline. U sljedećem citatu Foucault jasno pravi razliku između te dvije verzije discipliniranja: "Dvije slike discipline, dakle. Na jednom kraju, disciplina-kao-opsada, zatvorena institucija, utvrđena na rubnim dijelovima te sva okrenuta prema negativnim funkcijama: zaustavljanju zla, prekidu komunikacije, vremenskoj odgodi. Na drugom pak kraju, s panoptizmom, dobivamo disciplinu-mehanizam: funkcionalna razredba kojom se mora poboljšati izvršavanje moći, postajući bržim, lakšim, djelotvornijim, prikaz istančanih prinuda namijenjenih budućem društvu." (Foucault, 1994a: 215). Prva je blok-disciplina, a druga je mehanička disciplina.

Sara Mills ovako definira Foucaultov koncept discipline: "Za Foucaulta, disciplina je skup strategija, procedura i načina ponašanja smještenih u institucionalni kontekst kako bi oblikovali načine mišljenja i ponašanja općenito." (Mills, 2003: 44). Drugačije rečeno, izvanjski postupci formiraju željenu ličnost. Ovakva slika čovjeka uvelike odgovara biheviourističkim teorijama koje zanemaruju eventualno postojanje *svijesti* u čovjeku: "...Foucault, nastavljajući na vlastite strukturalističke početke, shvaća individue gotovo bihevioristički kao bezoblična, modeliranju podložna bića." (Honneth u Kemper, 1993: 111). To je donekle točno, međutim, Foucault uvažava postojanje svijesti. No, ta svijest nije transcendentalna i neovisna o materijalnome, poput antičko-kršćanskog shvaćanja duše. Ona je istovremeno oblikovana i preddeterminirana, ali ima i slobodu u manevriranju datim prostorima dispozicija. U tom smislu, Foucault konceptom discipline nudi jednu sliku čovjeka kao *utjelovljenog subjekta*. Taj motiv je tipičan za cjelokupnu postmodernističku filozofiju.

Povezani koncepti: biopolitika, stanovništvo, panoptikum, antihumanizam,

moć, represivna hipoteza, simulakrum.
Tekst: Foucault, M. (1994) *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*. Informator, Zagreb.

DISEMINACIJA

Diseminacija, raspršenje, prosipanje ili raznošenje je Derridin koncept za decentriranje identiteta bića, kako prema sinkronijskoj tako i prema dijakronijskoj osi. Diseminacija, kao i *différance*, prvenstveno se odnosi na jezik kao sistem razlika. U jeziku, identitet pojedinačnog znaka određen je njegovim relacijama spram svih ostalih znakova u jeziku, odnosno spram svih aktualnih značenja, ali i prošlih značenja. Zato će Derrida za diseminaciju reći kako je to najvažniji oblik *différance*: "...diseminacija, ključna *différance*..." (Derrida, 2004: 41). O procesu diseminacije ovisi značenje riječi i bez diseminacije nema nikakvog značenja. Koncept diseminacije po sebi upućuje na mnoštvo i pluralizam: "Ona označava elementarno i *generativno* mnoštvo." (Derrida, 2004: 42). Međutim, diseminacija ne mora biti usko vezana uz jezik. Upravo to tvrde Steven Best i Douglas Kellner: "Ovu proizvodnju označavanja koja se opire nametnutim strukturalnim ograničenjima, Derrida naziva 'diseminacijom', a vidjet ćemo da se ista vrsta kretanja pronalazi u konceptu želje Deleuzea i Guattarija, u Lyotardovoj teoriji intenziteta, Baudrillardovom konceptu semiurgije i Foucaultovom konceptu moći." (Best i Kellner, 1991: 21). Budući da diseminacija otkriva temporalnu dimenziju jednog sustava značenja, moguće ju je primijeniti na mnoštvo pojava.

Povezani koncepti: *différance*, trag, dijakronija, dekonstrukcija, struktura.

DISKURS

Prvotno značenje riječi *diskurs* možemo odrediti kao *rasprava*. Filozofi prosvjetiteljstva, racionalizma i empirizma pišu razne rasprave u kojima obrađuju neku odabranu temu. Descartes piše *Raspravu o metodi*, Rousseau *Raspravu o porijeklu i temeljima nejednakosti među ljudima*, Spinoza piše *Političku raspravu* itd. U tim slučajevima riječ *diskurs* označava aktivnost bavljenja i promišljanja neke po sebi postojeće teme. Treba imati na umu kako je jezik ovdje samo instrument filozofije, korišten kako bi se što točnije opisao objektivno postojeći predmet razmatranja. Koristiti riječ *diskurs* u značenju *rasprave* znači pretpostaviti da on vjerno oslikava stvarnost, na onaj način kakva ona jest po sebi. Takvo esencijalističko shvaćanje jezika svojstveno je tradicionalnoj filozofiji.

U postmodernističkoj filozofiji koncept *diskursa* ima drugačije značenje.

Diskurs

Filozof od kojeg je poteklo to novo značenje jest Michel Foucault. Prema njegovom shvaćanju, jezik nije samo medij koji objektivno oslikava stvarnost; jezik je 'iskrivljuje', ili preciznije rečeno, producira. Objektivna reprezentacija stvarnosti jednostavno nije moguća u jeziku zbog same prirode jezika. Takvo shvaćanje jezika je antiesencijalističko. Međutim, ostaje činjenica da ljudi koriste jezik i na različite načine si objašnjavaju stvarnost. Koncept diskursa je primjenjiv u tim slučajevima. Zato možemo reći: *diskurs je jezična struktura jednog od nekoliko mogućih oblika reprezentacije*. Dakle, diskurs je oblik reprezentacije. Što to znači? Stvarnost nesumnjivo postoji izvan čovjeka, bez obzira nastojao on nju spoznati ili nešto reći o njoj. Stablo je palo u šumi čak iako ga nitko nije čuo da pada. Međutim, način na koji čovjek organizira i interpretira informacije dobivene iz vanjskog svijeta daleko je od pasivnog registriranja činjenica. Pad stabla može se interpretirati kao Božja intervencija, prirodna slučajnost, potpuno beznačajan događaj, ekološka katastrofa, gubitak nacionalnog bogatstva, gubitak osobnog imetka, kraj uspomena iz djetinjstva itd. Prema tome, *ista* zbilja se može interpretirati na *mnoštvo* načina. Sve te interpretacije su različiti *diskursi*. Zašto je to važno? Koncept diskursa upućuje na to da je određeni svjetonazor samo jedna od mnogih reprezentacija stvarnosti, ili psihoanalitički rečeno - jedna od mnogih *racionalizacija* stvarnosti, bez potpunog, cjelovitog i neosporivog znanja i istine o zbilji. Prva i najvažnija karakteristika koncepta *diskursa* je njegova parcijalnost. Ne postoji samo jedan diskurs - postoji mnoštvo diskursa. Dok tradicionalna filozofija tvrdi da postoji samo *jedna* istina, postmodernistička filozofija tvrdi da postoji mnoštvo istina. Monolitni koncept Istine se fragmentirao na pluralizirajući, pomalo relativistički koncept *diskursa*. Istina je jedna i totalna, a diskursi su pluralni i parcijalni. Diskurs nikada ne iscrpljuje stvarnost i uvijek ostavlja otvorenom mogućnost drugačijeg pogleda na zbilju. Ta distanca spram realnosti jest najvažnije svojstvo diskursa. Možda je najbolje navesti nekoliko primjera.

Primjerice, možemo govoriti o ekonomskom diskursu. Njega čine riječi kao što su: inflacija, deficit, BDP, proizvodnja, valuta, profit, kredit, indeks, burza i slično. Diskurs fizike koristi riječi kao što su: akceleracija, brzina, gravitacija, sila, energija, fluidi, napon, tvar itd. Diskurs matematike koristi riječi poput: broj, skup, funkcija, derivacija, integral, zbroj, brojnik, nazivnik, trigonometrija, jednadžba, polinom, kvadrat, korijen, aritmetika. Diskurs sociologije koristi riječi: internalizacija, društvo, interakcija, institucija, devijacija, socijalizacija, uloga, redukcionizam, funkcionalizam, biologizam, moć, patrijarhat, kapitalizam, ideologija, kultura itd. Svaka znanost koristi njoj specifičan diskurs. Ali i drugi tipovi znanja imaju svoj diskurs. Religija nije znanost, a svejedno ima svoj diskurs. Postoji patriotski diskurs, rasistički diskurs, vojnički diskurs, kurtoazni diskurs, književni diskurs, marksistički diskurs, novinarski diskurs, diskurs ulice (sleng), i brojni drugi. Gdje god ljudi komuniciraju i koriste riječi, možemo pronaći diskurs. Upravo zato je koncept

diskursa jako primjenjiv. U filozofskoj upotrebi on ima dvostruku funkciju: diskurs je instrument za distanciranje od onoga što promatramo i napuštanje potencijalnog vrednovanja, a s druge strane on daje poticaj za uvažavanjem zanemarenih područja ljudske simboličke aktivnosti, mahom iz područja prirodnog jezika.

U knjizi *Riječi i stvari* Michel Foucault ovako određuje diskurs: "...diskurs nije jednostavno reprezentativna cjelina već udvostručena reprezentacija koja označava drugu reprezentaciju..." (Foucault, 2002b: 111). Diskurs je prvenstveno lingvistički metapojam za određeni tip predstavljanja stvarnosti. Sam koncept diskursa kao takav automatski diskvalificira određeni skup iskaza kao konačnu i apsolutnu istinu, određujući je kao samo jednu od mnoštva jednakovrijednih reprezentacijskih shema. Zato Foucault tvrdi: "Diskurs će imati zadaću da kaže što jest, ali neće biti ništa više od onoga što kaže." (Foucault, 2002b: 62). Isto to kaže i Jean Baudrillard: "*Svaki smisleni diskurs želi ukinuti privide*, to je njegova varka i obmana. Ali, istodobno je to i nemogući pothvat: diskurs je neminovno osuđen na svoj vlastiti privid, pa, prema tome, i na svoje uloge zavođenja, dakle na *vlastiti neuspjeh kao diskursa*." (Baudrillard, 2001a: 110). Prema tome, koncept diskursa usmjerava pažnju na ona unutarjezična svojstva napisanog ili izgovorenog teksta, a ne na njegove referente, u čemu se prepoznaje tipična tendencija antirealističke epistemologije. Zato je koncept diskursa važan za postmodernistički antirealizam.

Sara Mills u svojoj studiji o Foucaultu nudi jednu definiciju diskursa: "Diskurs je skup reguliranih iskaza koji se međusobno kombiniraju na predvidljive načine." (Mills, 1997: 54). Diskurs je jednostavno jedan metapojam za organizaciju iskaza: "...ono diskurzivno (dis-currere, razilaziti se) označava organizaciju i poredak." (Heinrichs u Kemper, 1993: 58). U knjizi *Arheologija znanja* Foucault tvrdi da diskurs ponekad označava "...opće područje svih iskaza, ponekad grupu iskaza podložnu individualizaciji, a ponekad reguliranu praksu koja objašnjava određeni broj iskaza..." (Foucault, 2002a: 90). Što to znači? Očito je riječ o tri značenja riječi *diskurs*. U prvom značenju, diskurs se odnosi na jezičnu aktivnost; u drugom značenju, diskurs se odnosi na partikularni tip reprezentacije; u trećem značenju, diskurs se odnosi na sintetičku vezu određenog znanja sa popratnim djelovanjem. Ovo treće značenje Foucault naziva i diskurzivnim praksama: "Riječ je o jednoj sistematičnosti koja nije ni logičke ni lingvističke prirode. Diskurzivne prakse karakteristične su po izdvajanju jednog polja objekta, definiranju jedne zakonite perspektive za predmet spoznaje, utvrđivanju oblika za razradu koncepata i teorija." (Foucault, 1990: 9). Prema tome, diskurs može označavati i spregu djelovanja i znanja. Kako je to moguće? Uvriježeno je mišljenje kako su teorija i praksa, znanje i djelovanje, dvije suprotstavljene regije čovjekovog svijeta. Da bi teorija postala praksa, i obrnuto, potrebno je uložiti značajan

napor. Foucault, međutim, govori o teoriji i praksi kao o skladnom organizmu pod nazivom *diskurs*. Diskurs je poput kovanice kojoj je jedna strana znanje, a druga djelovanje.

Prema mišljenju Martina Heideggera, grčko shvaćanje istine kao *aletheiae* ne pretpostavlja razdvajanje misli i bitka; istina kao *aletheia* jest sinteza čovjekovog iskustva svijeta i njegovog shvaćanja svijeta. Samim time, istina nije nikakvo 'slaganje misli i stvari'. Ona je uvijek utjelovljena, ovisna o spoznajnom subjektu, i neraskidivo povezana s njegovim djelovanjem. Michel Foucault nastavlja razvijati ovakvo shvaćanje istine i u njemu se najvjerojatnije krije objašnjenje geneze koncepta *diskursa*. Prema tome, diskurs jest tip znanja, ali znanja neraskidivo povezanog sa djelovanjem. Upravo zbog Foucaultovog nadilaženja i dekonstruiranja opozicije teorija/praksa, Jürgen Habermas u knjizi *Filozofski diskurs moderne* izražava svoje nedoumice oko koncepta diskursa: "Najprije, ipak, ostaje nepojašnjenim problem kako se diskursi, znanstveni a i drugi, odnose prema praktikama - da li jedni drugima rukovode; treba li se njihov odnos misliti kao odnos baze i nadgradnje, ili prije prema modelu kružne kauzalnosti ili kao suigru strukture i događaja." (Habermas, 1988: 231). Habermasova pitanja su potpuno opravdana. Možda je najbolje od ponuđenih rješenja izabrati određenje diskursa kao dijalektičke kružne sprege znanja i djelovanja. To tvrdi Jutta Georg-Lauer kada kaže kako je diskurs ono "...što u sebi vezuje i jezičke (diskurzivne) i nejezičke čimbenike." (Georg-Lauer u Kemper, 1993: 164). Nikola Milošević upravo zato tvrdi da o diskursu ne možemo razmišljati kao o simboličko-jezičnom odrazu neke stvarnije, objektivne zbilje: "Diskursi nisu neposredan izraz nekog društvenog odnosa ili neke ekonomske situacije." (Milošević, 1980: 72). Koncept diskursa kao takav predstavlja opoziciju marksističkoj modelu društva sastavljenom od ekonomske baze i kulturno-ideološke nadgradnje; za društvenu promjenu jednako je važna teorijska legitimacija kao i ekonomska eksproprijacija sredstava za proizvodnju, što je bila glavna teza strukturalizmu bliskog Louisa Althussera. I Althusser i Foucault pokušavaju napraviti odmak od, u njihovo doba, popularnih interpretacija Marxa, te vraćaju važnost društvenoj nadgradnji, što možemo shvatiti kao jedan uži aspekt općenitog vraćanja dostojanstva 'prividu' i 'površini' tipičnom za postmodernističku filozofiju, a inspiriranog mahom Nietzscheovom filozofijom. Dakle, konceptom diskursa Foucault dekonstruira binarnu opoziciju teorija/praksa, odnosno znanje/djelovanje. O tome govori Gilles Deleuze u svojem prikazu Foucaultova djela kada kaže: "Institucije također sadrže iskaze, na primjer ustav, zakone, ugovore, spiskove i popise. I obrnuto, iskazi upućuju na određenu institucionalnu sredinu bez koje se ne bi mogao oblikovati ni objekt koji se javlja ja tim mjestima iskaza, ni subjekt koji govori o tom mjestu (na primjer, položaj pisca u određenom društvu, položaj liječnika u bolnici ili ordinaciji, u određeno doba, i pojava novih objekata." (Deleuze, 1989: 17). Prema tome, svaki diskurs jest indikator popratnog djelovanja i ne može se

promijeniti ako se ne promijeni i to popratno djelovanje. Zato Staf Callewaert piše o Foucaultu: "Ono što on tvrdi jest da su diskursi pod utjecajem odnosa moći iz kojih nastaju, po svojem obliku, sadržaju i učinkovitosti; ti diskursi su sami po sebi jedan oblik političke intervencije, i, u konačnici, oni prate stvarno primjetljivo djelovanje, ali ne uzrokuju društvenu akciju." (Callewaert, 2006: 91). Foucaultovo shvaćanje diskursa kao jedinstva znanja i djelovanja doživjelo je recepciju, među ostalim, i u radu Judith Butler. U jednom intervjuu ona kaže: "Ono što ja pokušavam jest misliti o performativnosti kao *aspektu diskursa koji ima moć proizvesti ono što imenuje*." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 44). Što to znači? Korištenjem određenog diskursa određeni će čovjek prihvatiti i početi prakticirati ona djelovanja popratna tome diskursu. Judith Butler tako, ne samo da prihvaća Foucaultovo izjednačavanje znanja i djelovanja, nego daje primat znanju nad djelovanjem. Dakako, samo u kronološkom smislu. Primjerice, neka osoba može početi prakticirati religijski diskurs samo u obliku govora i čitanja tekstova u srednjoj životnoj dobi. Njezino identificiranje će tada biti samo retorička gesta i ništa više. Nakon nekog vremena, kada prihvati sve njegove vrijednosti, rituale i zabrane, taj će diskurs postati orijentir njezina djelovanja i u konačnici formirati stabilan religijski identitet, osjećaj autentičnog religijskog jastva u nutrini 'duše'. U tom smislu diskurs proizvodi ono što imenuje. Na kolektivno-društvenoj razini odvija se isti proces. Kada stanovnicima jednog sela dođe zahtjev od političke vlasti da se opredijele za svoj religijski ili nacionalni identitet, kao što se to često događalo u 18., 19., i 20. stoljeću, oni tada biraju neku opciju, premda je svaka jednako opravdana. U početku je to samo predmet statistike, bez realnih posljedica za svakodnevni život. Nakon nekoliko generacija i uspostavljanja čvršće interakcije sa političkom vlašću kroz institucije kao što su škola i bolnica, te izgradnjom infrastrukture, nekoć beznačajno opredjeljenje regulira svaki aspekt života, pa čak i misli uobličene u ovaj ili onaj standardni nacionalni jezik. U tom smislu diskurs proizvodi ono što imenuje.

Pojam diskursa je pluralan - uvijek postoji mnoštvo diskursâ. Ti diskursi se međusobno isključuju: "Diskursi se moraju promatrati kao diskontinuirane prakse koje se ukrštaju, ponekad idu zajedno, ali se međusobno ne poznaju ili se pak isključuju." (Foucault, 1994b: 132). Zato se mogu povući paralele između diskursa u Foucaultovom smislu i koncepta *paradigme* Thomasa Kuhna. Kao što između paradigmi vlada nesumjerljivost, tako i između različitih diskursa vlada nesumjerljivost. Suprotstavljeni diskursi, kao i suprotstavljene paradigme mogu se odnositi na istu realnost, ali je interpretiraju na različit način. Upravo zato će Lyotard proglasiti znanost jednom vrstom diskursa: "Znanstveno znanje je vrst diskurza." (Lyotard, 2005: 2). Uz njega, Lyotard govori o narativnom znanju kao konkurentnom tipu diskursa, nimalo manje legitimnom od znanosti: "Alternativa nije: ili naučno utvrđeno značenje, ili apsurd…" (Lyotard, 1991: 65). U svojem svakodnevnom životu čovjek se orijentira i onim informacijama koje nisu sigurne i provjerene. One su

organizirane, smislene i korisne, a konceptom diskursa ih je moguće prepoznati i razgraničiti.

Prema Jacquesu Lacanu, postoje četiri tipa diskursa. To su: diskurs gospodara, diskurs histerika, diskurs sveučilišta i diskurs analitičara. U njegovom slučaju, to su četiri tipa svakog mogućeg znanja.

Povezani koncepti: *aletheia*, *episteme*, *parole*, fragmentiranje, antirealizam, simboličko, paradigma, dekonstrukcija.

DOGAĐAJ

Događaj je strukturalistički pojam za nepredviđenu mogućnost unutar određene strukture znanja. Događaj je nepredviđena, neuobičajena i čudna pojava koja negira uvriježena pravila. Jean Baudrillard smatra kako *događaj*, prije nego što se pojavi, uopće nije moguć: "Stvari obično najprije moraju biti moguće, a samo se nakon toga mogu ostvariti. To je logički i kronološki poredak. No, u tom slučaju više nije riječ o događaju u jakom smislu riječi." (Baudrillard, 2006: 122). Zato on kaže da se mogućnost događaja pojavljuje u onom trenutku kada i on sam: "Obično zamišljamo uzlaznu liniju koja ide od nemogućeg do mogućeg, a potom do stvarnog. No, ono što događaj čini istinskim jest da se stvarno i moguće pojavljuju simultano i da budu neposredno predočeni." (Baudrillard, 2006: 123). U lingvističkom strukturalizmu Ferdinanda de Saussurea postoji opozicija *langue*/*parole*. *Langue* je struktura jezika, a *parole* je individualan čin izricanja i korištenja strukturom omogućenih dispozicija. Kada *parole* nadilazi date mogućnosti, riječ je o *događaju* unutar jezične strukture.

Jacques Lacan upravo na takav način određuje ljudskog subjekta: "Za Lacana (kao i za Schellinga) subjekt kao $ nije niti stvar niti stanje stvari nego *događaj* do kojeg se dolazi kad simbolički lanac ne uspije u svome pokušaju da bez ostatka apsorbira ono Realno Stvari." (Žižek, 2007: 70). Subjekt je događaj unutar simboličkog poretka. Slavoj Žižek primjenjuje koncept *događaja* u svojoj teoriji društva. U njegovom slučaju, društveni poredak ili *simboličko* je struktura, a revolucionarna transformacija ili destabilizacija tog poretka je *događaj*. Lacanovim kategorijama izrečeno, *realno* je događaj unutar *simboličkoga*. Upravo zato, svaka društvena transformacija dolazi, prema Žižekovom mišljenju, iz realnoga, odnosno onih potpuno isključenih i nepriznatih društvenih grupa: "...on smatra da je sučeljavanje sa nemogućim znak čistoće i autentičnosti izvjesnog djelovanja, odnosno onoga što on naziva autentičnim Događajem. Za Žižeka, autentičan, radikalan Događaj nužno dolazi iz potisnutog Realnog, i sadrži povratak ove potisnute nemogućnosti." (Robinson i Tormey, 2005: 98). Prema tome, jedino *događaj* utemeljen na

totalnom diskontinuitetu sa aktualnom društvenom strukturom može biti polazna točka radikalne društvene transformacije. Međutim, Andrew Robinson i Simon Tormey tvrde da Žižekovo shvaćanje društvenih promjena, inspirirano visokospekulativnom teorijom Lacana i Hegela, zapravo nema nikakve veze sa realnim, konkretnim i dokumentiranim društvenim promjenama: "Kao što pokazuje kulturni antropolog James Scott u nizu studija slučaja, političke revolucije nastaju kroz radikaliziranje *postojećih* zahtjeva i otpora - a ne kao čisti Događaj iz ničega." (Robinson i Tormey, 2005: 104).

Povezani koncepti: struktura, *parole*.

DRUŠTVO SPEKTAKLA

Guy Debord je 1967. godine objavio kratku knjigu pod naslovom *Društvo spektakla*. Pridružio se time grupi autora, kao što su Jean Baudrillard, Walter Benjamin i Gianni Vattimo, koji su u medijima vidjeli iznimno važnu komponentu razvijenih društava. Televizija, radio, internet i mobilna telefonija radikalno su izmijenili iskustvo svakodnevnog života. Ove tehnologije su ubrzale komunikaciju, promijenile način odnošenja između ljudi, zbližile udaljene prostore i otvorile problem ideologije. Debord je sa *Društvom spektakla* dao svoj obol opisu promijenjenih uvjeta društvene svakodnevnice u vremenu nakon Drugog svjetskog rata. U skladu s tim, spektakl je sociološko-povijesni, a ne filozofijski pojam. On služi za razumijevanje postmoderne, a ne postmodernizma, i to u ograničenom smislu. Debord je prije *preteča* teoretičara postmoderne, nego što je teoretičar postmoderne u punom smislu riječi.

Što je spektakl? Kao što je situacionizam jedna varijanta marksizma, isto tako je i spektakl jedna specifična varijanta ideologije. Spektakl je ideologija ojačana tehnološkim sredstvima, sredstvima koje Marx nije poznavao u svoje vrijeme: "Spektakl je ideologija *par excellence*, jer izlaže i obilno manifestira bit svih ideoloških sistema: osiromašenje, podjarmljivanje i poricanje stvarnog života." (Debord, 1999: 165). Dakle, Debord razvija marksistički koncept ideologije kao lažne svijesti, ali u novim društvenim uvjetima, obogaćenim novim tehnologijama. Najpreciznija definicija spektakla je: "Spektakl nije skup slika, nego društveni odnos između pojedinaca, posredovan slikama." (Debord, 1999: 36). Debord nesumnjivo govori o tome kako je slika postala najviša norma društvene interakcije. Ovdje pojam 'slike' treba shvatiti kao mentalnu predodžbu proizvedenu kroz iskustvo konzumiranja nekog medijskog materijala. Primjerice, gledajući televiziju, gledatelj uči kako se ljudi ponašaju u nekoj situaciji, i potom to znanje koristi u svom realnom životu, u nekoj sličnoj situaciji. Ako je spektakl odnos između pojedinaca posredovan slikama, to znači da je glavni izvor znanja pomoću kojeg formiramo vlastiti svjetonazor došao iz medija. Ti izvori znanja mogu biti

roditelji, crkva, škola, vršnjaci, osobno iskustvo i slično. Međutim, u društvu spektakla dominantnu poziciju zauzimaju mediji. Odnosi između pojedinaca su posredovani sustavno i namjerno proizvedenim slikama. To ne znači da su njihovi odnosi prije bili autentični i ničim uvjetovani, nego upravo suprotno: sada kada je konstituiranje pojedinaca otkriveno kao rezultat medijskog utjecaja, istovremeno se uviđa materijalnost prevladanih institucija, kao što su škola i obitelj.

Marksistički korijeni Debordove teorije očiti su u njegovom pozicioniranju ekonomije. Njegova se vizija društva naslanja na ekonomski redukcionizam klasičnog marksizma, odnosno na dvoslojni model društva, sastavljenog od ekonomske baze i kulturno-političke nadgradnje. Spektakl je kulturološki epifenomen modernističke ekonomije: "Spektakl, shvaćen u svojoj ukupnosti, istodobno je rezultat i projekt postojećeg načina proizvodnje." (Debord, 1999: 36). 'Postojeći način proizvodnje' odnosi se prvenstveno na kapitalizam, ali i na sovjetski komunizam. Vrijeme u kojem Debord piše je obilježeno hladnim ratom i blokovskom podjelom svijeta. Zanimljivo je kako Debord oba bloka smatra društvima spektakla; istočnim blokom vlada koncentrirani spektakl, a zapadnim raspršeni. Kao što su teoretičari postmoderne i postmodernizma u svojoj mladosti bili bliski marksizmu, a potom ga kritizirali, isto tako je i Debord izvršio lijevu kritiku marksizma. Nema nikakve kontradikcije između njegovog teorijskog ekonomizma i kritike istočnog bloka. Njegova kritika je najbolje izrečena ovime: "...*reprezentacija radničke klase* radikalno se suprotstavila samoj klasi." (Debord, 1999: 91). Reprezentacija radničke klase nije samo Partija u Sovjetskom Savezu, već i zapadna socijal-demokracija. Debord obje strukture odbacuje i kritizira, i to kao dijelove ukupnog spektakla.

Sprega ekonomije i spektakla stvara efikasniju eksploataciju: "Spektakl podvrgava žive ljude u mjeri u kojoj ih je ekonomija već podvrgnula u potpunosti." (Debord, 1999: 40). Spektakl ima funkciju ideologije - sakriti i time pojačati ekonomsko iskorištavanje. O vezi ekonomije i spektakla svjedoče i sljedeći citati: "Spektakl je kapital u stupnju akumulacije u kojemu on postaje slika." (Debord, 1999: 47), te: "Spektakl je trenutak kada roba *u potpunosti osvoji* društveni život." (Debord, 1999: 53).

Debord ostaje vjeran linearnom modelu povijesti, zbog čega ga je teško svrstati u prave teoretičare postmoderne. On smatra kako vrijeme u nerazvijenim društvima protiče ciklički: "Statično društvo organizira vrijeme prema svom neposrednom iskustvu prirode, u *cikličnom* modelu vremena." (Debord, 1999: 114). Društvo se tehnologijom i razvojem može osloboditi takvog kretanja u krug, ali kapitalizam to ne čini. Kapitalizam rekonstruira prvobitnu cikličnost i temelji ekonomiju na njoj. Debord to naziva pseudo-cikličnim vremenom: "Pseudo-ciklično vrijeme je vrijeme potrošnje modernog ekonomskog opstanka, pojačanog opstanka, gdje svakodnevni život ostaje lišen odluke i

podvrgnut ne prirodnom poretku, nego pseudo-prirodi razvijenoj u otuđenom radu; dakle, to vrijeme posve *prirodno* opet pronalazi stari ciklični ritam koji je vladao opstankom predindustrijskih društava. Pseudo-ciklično vrijeme u isti se mah oslanja na prirodne tragove cikličnog vremena i tvori ga od novih homolognih kombinacija: dan i noć, radni tjedan i vikend, praznici." (Debord, 1999: 130).

Kao što je vidljivo iz zadnjeg citata, Debord koristi pojam otuđenja. U postmodernističkoj teoriji, on je problematičan, jer ne može funkcionirati bez normativnog ideala autentične egzistencije, spram kojeg se određuje otuđeno stanje. Debord smatra da je iskustvo života prije nastanka medija bilo istinitije: "Sve što se izravno proživljavalo, udaljilo se u predstavu." (Debord, 1999: 35). Iz ovoga se može zaključiti kako treba rehabilitirati izravno proživljavanje. Postmodernizam preispituje načelnu mogućnost takvog proživljavanja, kakvu je zahtijevala fenomenologija. Otuđenje se manifestira i u odvajanju ili individualizaciji: "*Odvajanje* je alfa i omega spektakla." (Debord, 1999: 43).

Zašto je Debordova teorija važna po pitanjeu postmoderne? Na samom početku *Društva spektakla*, Debord tvrdi kako se njegov tekst odnosi tek na neka društva: "Sav život u društvima, u kojima vladaju moderni uvjeti proizvodnje, objavljuje se kao golema akumulacija *spektaklâ*." (Debord, 1999: 35). Dakle, spektakl vlada u ekonomski najrazvijenijim društvima, u istim onim društvima koje Lyotard naziva postmodernim. Drugi segment po kojem je Debord važan za postmodernizam jest njegov antiesencijalistički pristup čovjekovim potrebama: "Nema dvojbe da se pseudopotreba, nametnuta modernoj proizvodnji, ne može suprotstaviti nikakvoj autentičnoj potrebi ni žudnji koja sama ne bi bila oblikovana društvom i njegovom poviješću." (Debord, 1999: 68). Debord shvaća da autentična jezgra ljudskog bića ne postoji, budući da je ono u potpunosti proizvedeno kontekstom. U tom smislu je Debord blizak postmodernističkim autorima.

Povezani koncepti: postmodernizam, simulakrum, velike priče.
Tekst: Debord, G. (1999) *Društvo spektakla*. Arkzin, Zagreb.

ÉCRITURE BLANCHE

Écriture blanche je sintagma na francuskom jeziku koju se može prevesti kao *bijelo pisanje* ili *bijeli tekst*. Taj koncept tematizira Roland Barthes, a naziva ga i *pismom nultog stupnja*. Bijeli tekst ili tekst nultog stupnja je čisti literarni produkt, potpuno oslobođen neestetskih faktora, kao što su ideologija, moral, religija, politika, povijest i slično. Bijelo pismo je "nedužno pismo" (Barthes, 1979: 47); nedužno u smislu nekompromitiranosti, neiskrivljenosti ili objektivnosti. Bijeli tekst je transparentan i neutralan, što mu omogućuje

otkrivanje jeziku imanentnih mehanizama. On ne mobilizira čitatelja ili čitateljicu u emocionalnom smislu, već predstavlja demonstraciju apolitičnog pisanja. Upravo zbog toga Fredric Jameson smatra da bijelo pisanje potiskuje društvene sukobe: "...to je lingvistička praksa koja nastoji da krajnjim obezličenjem - kao nekim preventivnim samoubojstvom - neutralizira društvene sukobe, koje neposredno izaziva i obnavlja svaka živa upotreba jezika." (Jameson, 1984: 248). Međutim, i takva upotreba pisma je politična. Jean-François Lyotard niječe mogućnost nultog pisma: "…jedinstvo govora, ili nulti govor, nije moguć." (Lyotard, 1991: 167).

Povezani koncepti: antirealizam, perspektivizam, polisemija, čitanje, hermeneutika.

ÉCRITURE FÉMININE

Écriture feminine je sintagma na francuskom jeziku koja u prijevodu glasi *žensko pismo*. Žensko pismo je specifičan stil pisanja. Razvija ga Hélène Cixous kao zamjenu za patrijarhalno pismo, obilježeno binarnim opozicijama. Kao takvo, žensko pismo čini dio poststrukturalističke kritike binarnih opozicija. Međutim, ne može ga se svesti isključivo na tu karakteristiku. Kao što kanoni književnosti i filozofije zanemaruju ženske autorice, isto tako književna i filozofska djela tematski zanemaruju žensko iskustvo svijeta. Žensko pisanje je stil pisanja kojim bi se trebala ispraviti ta nepravda. Nadalje, žensko pisanje producira tekst sa jasnom pozicijom autorice ili autora (i muška osoba može prakticirati žensko pisanje). Umjesto apstraktne pozicije autora ili autorice potpuno odvojene, nezainteresirane i afektivno neutralne spram teme pisanja, *écriture feminine* jasno otkriva njezinu ili njegovu vezu s temom i stav prema njoj. Kreator ženskog teksta je utjelovljen subjekt. Pri tome, dakako, nije riječ o jačanju stereotipnih podjela, kod kojih je muškarac spekulativan, a žena tjelesna. Posrijedi je generalna poststrukturalistička kritika platonističko-kartezijanskog modela ljudskog subjekta koji se može potpuno odvojiti od svoje konkretne egzistencije. Zato ga mogu prakticirati muškarci jednako kao i žene.

Povezani koncepti: dekonstrukcija, strukturalizam, *aletheia*, subjekt, perspektivizam, tekst, interpretacija.

EGO

Svijest i jest nekakva površina.
Nietzsche

Prema Freudovoj drugoj topici psihe, Ego ili Ja je svjesni dio psihičkog aparata, konstituiran susretom Ida sa vanjskom stvarnošću, *zadužen za procesuiranje osjetilnih podražaja, iznalaženje kompromisa između Ida i Super-Ega, potiskivanje nagona, sublimaciju libida, cenzuru snova i za iniciranje obrambenih procesa*. Njemačka riječ za Ego je *Ich*. Prema Freudovoj drugoj topici čovjekove psihe, nastaloj nakon 1920. godine, ona je sastavljena od tri instance ili sistema, a to su Id ili Ono, Ego ili Ja i Super-Ego ili Nad-Ja. Ego kao mjesto pojavljivanja svijesti u drugoj topici, kako tvrdi Željka Matijašević, tako je dodatno reducirao dispozicije svjesnog ponašanja u odnosu na prvu topiku, sačinjenu od svjesnog, predsvjesnog i nesvjesnog registra: "...unutar nje upravo svjesno gubi i onu minimalnu autonomiju koju je još posjedovalo u okviru prve topike." (Matijašević, 2006: 44). Funkcija Ega je uspostavljanje ekvilibrija i konsenzusa između primordijalnih nagona Ida s jedne strane, i društveno-kolektivnih normi integriranih u instancu Super-Ega s druge strane: "Relativna autonomija Ega bila je utemeljena na njegovoj ulozi posrednika između Ida (životne supstancije nesublimiranih nagona) i Super-Ega (sustav društvene 'represije', predstavnik zahtjeva društva)." (Žižek, 2005: 16). Prema tome, Ego je jedan od tri dijela psihičkog aparata, zadužen za usklađivanje individualnih nagona sa društveno prihvatljivim ponašanjem.

Lacanovo shvaćanje Ega je sofisticiranije, budući da on izvorni Freudov koncept cijepa na dvije različite instance. Željka Matijašević to ovako opisuje: "Već od početka Lacan razdvaja Freudov ego (Ja) na *moi* (ego u užem smislu) i *je* (Ja). Otuđenje na kojem se temelji ego slično je strukturi paranoje, ego je proizvod Imaginarnog, dok subjekt pripada Simboličkom." (Matijašević, 2006: 128). Dakle, Ego je dualne prirode, istovremeno prisutan u simboličkom i imaginarnom poretku. Nadalje, on ne nastaje kao što je to opisao Freud: "Prema Lacanu, ego nastaje kao kristalizacija ili sedimentacija idealnih slika koja je jednakovrijedna fiksnom, opredmećenom objektu s kojim se dijete uči poistovjećivati, kojega uči poistovjećivati sa sobom." (Fink, 2009: 42). Ego nije površina Super-Ega, nego skup izvana nametnutih očekivanja i etiketa: "...ego je imaginarni proizvod, kristalizacija ili sedimentacija slika koje individuum ima o svom vlastitom tijelu i slika o samom sebi koje mu povratno pružaju drugi." (Fink, 2009: 94). Ovakvim shvaćanjem Ega, Lacan je redefinirao psihoanalitičko shvaćanje društva, povijesti, kulture i kulturne reprodukcije.

U kontekstu postmodernističke filozofije, Freudov model psihe iz druge topike važan je iz nekoliko razloga. Kao prvo, on nudi *fragmentirani* model čovjeka sa unutrašnjim kontradikcijama, a ne nekakvu skladnu, koherentnu supstanciju.

Kao drugo, on u svijesti i svjesnom djelovanju vidi samo jedan mali aspekt ljudske psihe. Isto takvo viđenje ima i Nietzsche, kao jedna od najvažnijih preteča postmodernističke filozofije: "...svijest i jest nekakva površina..." (Nietzsche, 2004a: 118). To znači da čovjekove akcije, kako na individualnom nivou, tako i na kolektivnom, nisu produkt njegovog racionalnog promišljanja, kalkuliranja i odlučivanja. Ono što pojedinac radi u najvećoj je mjeri uzrokovano nesvjesnim motivima, čime je dovedena u pitanje metafizička predodžba o čovjeku kao o *slobodnom* biću. Budući da nije svjestan svih posljedica vlastitog djelovanja, odnosno, budući da ga one bitno ne zanimaju, dovedena je u pitanje i druga metafizička predodžba o čovjeku kao o *odgovornom* biću.

Povezani koncepti: Id, Super-Ego, subjekt, sublimacija, libido.
Tekst: Matijašević, Ž. (2006) *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*. AGM, Zagreb.

EPIMELEIA HEAUTOU

Epimeleia heautou je grčki naziv za *brigu o sebi*. Na francuskom on glasi *souci du soi*. Njega Foucault koristi u svojoj kasnijoj fazi kako bi opisao etički zahtjev samooblikovanja, samousavršavanja i rada na vlastitoj ličnosti. Briga o sebi označava drugačiji pristup od poznate maksime Delfijskog hrama 'spoznaj samoga sebe': "Taj princip, da se treba 'baviti sobom' i 'brinuti o sebi', svakako je u našim očima zatamnjen sjajem onog drugog principa: *Gnoti seauton* (spoznaj samoga sebe)." (Foucault, 1990: 123). Spoznati samoga sebe pretpostavlja neku esencijalnu, već postojeću jezgru čovjeka - narav - koju treba samo otkriti. Brinuti o sebi, nasuprot toga, znači proizvesti vlastitu narav i formirati se prema vlastitoj odluci. Premda ova maksima Foucaultove etike donekle odgovara modernističkom idealu transformacije ličnosti u službi napretka, ona se ipak kao individualna tehnika suprotstavlja aktualnom upravljanju širokim slojevima stanovništva, odnosno onome što Foucault naziva biopolitikom. Ona se također suprotstavlja individualnim praksama tzv. discipliniranja.

Nadalje, brigu o sebi Foucault vidi kao alternativu brizi za druge: "Baviti se sobom je privilegija; to je oznaka jedne društvene superiornosti, za razliku od onih koji se moraju baviti drugima, da bi im služili ili da bi se bavili nekim zanatom kako bi opstali. Prednost koju daju bogatstvo, položaj, podrijetlo, manifestira se u mogućnosti da se čovjek bavi samim sobom." (Foucault, 1990: 125). Briga o sebi je suprotstavljena brizi za druge. Onaj tko radi za druge ne brine za sebe. Zato je ovaj Foucaultov zahtjev marksistički *par excellence*. Zahtjev za brigom o sebi je zapravo zahtjev za dokolicom, odnosno za kraćim radnim vremenom, kako je to Marx formulirao. Prema tome, može se reći da Foucault koristi grčku terminologiju za artikulaciju marksističkih zahtjeva.

Spoznati samoga sebe je racionalistički zahtjev. Mario Kopić primjećuje Platonovo izjednačavanje te maksime sa dominacijom razuma u *Harmidu* (164e - 165a): "...Platon je, naime, iznio mišljenje da 'Spoznaj sebe sama' (*gnothi heauton*) znači isto što i 'Budi razborit' (*to sophronei*)..." (Kopić, 2001: 47). Nasuprot toga, briga o sebi obuhvaća i one iracionalne sposobnosti čovjeka, kao što su emocije, glazba, književnost, razonoda, zabava i slično. Brinuti se o sebi znači kultivirati vlastitu ličnost, graditi sebe i odupirati se tehnikama discipliniranja.

Razlog Foucaultove popularnosti u SAD-u donekle se može objasniti ovakvim političkim zahtjevima. Oni savršeno odgovaraju američkom individualizmu i ideologiji 'američkog sna' prema kojem svatko može postati što god poželi.

Povezani koncepti: humanizam, antihumanizam, biopolitika, disciplina, moć.

EPISTEME

Epistema je Foucaultov naziv za strukturirajuću podlogu znanja jedne epohe unutar jedne kulture. Povijest Francuske je prema njegovom mišljenju prošla kroz tri episteme, a to su renesansna, klasična i moderna epistema. Koncept episteme je tipično strukturalistički pojam i svojstven je ranoj, arheološkoj fazi Foucaultova rada. Ono što Foucault 'iskapa' metodom arheologije jest epistema ili *episteme* - temelj cjelokupnog znanja jedne kulture u jednom trenutku: "U jednoj kulturi i u jednomu određenom trenutku uvijek postoji samo jedna *epistema* koja definira uvjete mogućnosti svakog znanja." (Foucault, 2002b: 187). Foucaultovo shvaćanje episteme bitno se razlikuje od izvornog značenja grčke riječi *episteme* i ne treba ih miješati.

Što je *episteme* u grčkoj filozofiji? *Episteme* je "znanje nužno istinitih propozicija" (Preus, 2007: 105). Njezino značenje je srodno riječima *gnosis* i *sophia*. *Episteme* stoji u suprotnosti sa *doxom*: "Doxa je za grčku filozofiju bila određenje područja pukog slučajnog mnijenja nasuprot području *episteme*, znanosti o nužnim razlozima iskazanih uvida." (Marx, 2005: 107). Anthony Preus navodi Heraklitov 41. fragment gdje se pojavljuje pojam *episteme*. U prijevodu na hrvatski on glasi ovako: "Jedno je naime mudrost: spoznavati duhovnu moć koja upravlja sve kroz sve." (Diels, 1983: 153). Ono što se u grčkoj filozofiji naziva riječju *episteme* u hrvatskom jeziku jest *mudrost*. 'Duhovna moć' o kojoj govori Heraklit zapravo je *logos*. Prema tome, *episteme* ili mudrost jest znanje *logosa* - univerzalne zakonitosti bitka i uzroka svega. *Doxa* je svakodnevno, nefilozofsko znanje prosječnog čovjeka. Budući da postmodernistička filozofija negira postojanje *logosa*, što je najpreciznije elaborirao Jacques Derrida u kritici *logocentrizma*, Foucaultov koncept episteme se sasvim sigurno ne može odnositi na poznavanje *logosa*. Što je

epistema za Foucaulta? Nikola Milošević nudi jednu zadovoljavajuću definiciju: "Epistema je apriorna pretpostavka svekolikog znanja jednog vremena koja cjelokupno to znanje čini mogućim." (Milošević, 1980: 23). Također, on kaže: "Epistema je, dakle, nešto, tako reći, apsolutno kompaktno i homogeno. Ona povezuje u čvrstu, jedinstvenu cjelinu cjelokupno znanje jednog vremenskog perioda." (Milošević, 1980: 22). Gilles Deleuze u svojoj studiji o Foucaultu kaže: "...svaka povijesna formacija vidi i omogućuje da se vidi sve što može, u funkciji svojih uvjeta vidljivosti, kao što kaže sve što može, u funkciji svojih uvjeta iskaza." (Deleuze, 1989: 64). To je epistema u Foucaultovom smislu. Prema tome, epistema označava uvjet svake moguće spoznaje unutar jedne kulture u jednoj epohi. Njome su uvjetovani svi aspekti znanja, od religije i politike, preko ekonomije i književnosti, do samih prirodnih znanosti.

Kako bi se razumio Foucaultov koncept episteme u literaturi se najčešće navodi koncept *paradigme* Thomasa Kuhna. Tu usporedbu povlači i, primjerice, Jean Piaget: "Čitajući Foucaultove analize epistema, teško je ne pomisliti na 'paradigme' koje je T. S. Kuhn opisao u svom čuvenom djelu o znanstvenim revolucijama." (Piaget, 1978: 134). Dakako, razlika između paradigme i episteme postoji. Paradigma je prvenstveno znanstveno znanje, a epistema ukupno znanje jednog društva; u tom smislu je epistema puno širi pojam od paradigme. Nadalje, znanstvenu paradigmu može prakticirati samo nekoliko desetaka osoba, dok su episteme zajedničke milijunima ljudi. Međutim, individualno gledajući, epistema doista funkcionira slično kao paradigma: posrijedi je kontingentan skup termina i modela, on služi kao medij komunikacije sa pripadnicima iste zajednice, pojedinac orijentira svoje djelovanje u odnosu na njega, podložan je promijeni i reviziji, te pojašnjava svijet na određen način. Foucaultov koncept episteme također se može postaviti u relaciju spram koncepta *diskursa* i Lacanovog koncepta *simboličkog poretka*. Sve navedene sličnosti između paradigme i episteme vrijede i za diskurs i simbolički poredak, premda, dakako, postoje i razlike.

U svojoj knjizi *Riječi i stvari* Michel Foucault opisuje tri episteme - renesansnu, klasičnu i modernu epistemu. Renesansnu epistemu Foucault kronološki smješta u vrijeme prije 17. stoljeća: "Do kraja XVI. stoljeća sličnost je igrala temeljnu ulogu u znanju zapadne kulture." (Foucault, 2002b: 35). Temeljni princip konstituiranja znanja u renesansnoj epistemi jest ideja *sličnosti*: "Slično, koje je bilo temeljna kategorija znanja - istodobno i forma i sadržaj spoznaje - postaje razdvojeno u analizi koja se provodi u pojmovima identičnosti i razlike." (Foucault, 2002b: 72). Zbog te sličnosti jezik se smatrao neodvojivim od stvarnosti. Za renesansnu epistemu, jezik je ovisan i kontaminiran stvarnošću: "U XVI. stoljeću stvarni jezik nije uniforman i gladak skup neovisnih znakova gdje će se stvari odražavati kao u zrcalu da bi, jedna po jedna, u njemu najavljivale svoju istinu." (Foucault, 2002: 53). Kraj

renesansne episteme obilježen je transformacijom u shvaćanju jezika: "Jezik se povlači iz područja bićâ da bi da bi ušao u doba transparentnosti i neutralnosti." (Foucault, 2002b: 74). Tada nastaje klasična epistema.

Klasična epistema obilježena je trima tipovima znanja koje Foucault naziva *mathesis, taxinomia* i *geneza*: "Vidimo da ta tri pojma - *mathesis*, *taxinomia*, *geneza* - ne označavaju toliko odvojena područja, već čvrstu mrežu pripadnosti koja definira opću konfiguraciju znanja u klasicističkom razdoblju. *Taxinomia* se ne suprotstavlja *mathesisu*: ona boravi u njemu i razlikuje se od njega, stoga što i ona također čini znanost o poretku - kvalitativni *mathesis*. Ali shvaćen doslovno, *mathesis* je znanost o jednakostima, dakle o obilježjima i prosudbama, to je znanosti *istine*. *Taxinomia* se pak bavi identičnostima i razlikama, ona je znanost raščlanjivanja i svrstavanja u razrede, ona je znanje *bićâ*. Jednako tako, geneza boravi unutar *taksonomije* ili u njoj barem pronalazi svoju prvotnu mogućnost." (Foucault, 2002b: 93). Umjesto renesansne *sličnosti*, klasicistička epistema usmjerena je na *imenovanje*: "Temeljni zadatak klasičnoga 'diskursa' je *pridati ime stvarima* i *u tom imenu imenovati njihovu bit*." (Foucault, 2002b: 143). Zato Foucault u centar klasicističke episteme stavlja Imenicu: "Možemo reći da upravo Imenica organizira čitav klasicistički diskurs: govoriti ili pisati ne znači reći stvari ili izražavati se, to nije igra jezikom, već usmjeriti se prema suverenom činu imenovanja, ići kroz jezik pravo do mjesta na kojemu se stvari i riječi povezuju u svojoj zajedničkoj biti, što omogućuje da im se da ime." (Foucault, 2002b: 140). To povezivanje stvari i riječi ima za svoj cilj konstruiranje apstraktnog kvantificiranog sistema znanja: "...postoji neminovan i jedinstveni raspored koji prožima čitavu klasičnu *epistemu*: pripadnost univerzalnom proračunu i potrazi za elementarnim u sustavu koji je umjetan i koji samim tim može pokazati prirodu, od njezinih iskonskih elemenata do simultanosti svih mogućih kombinacija." (Foucault, 2002b: 81). Prema tome, klasicistička epistema u svojoj matematizaciji prirode nastoji što preciznije imenovati bića i time omogućiti njihovu klasifikaciju u kvantitativni sustav razlika. Klasicistička epistema traje do 19. stoljeća: "S XIX. je stoljećem prekinuto jedinstvo *mathesisa*." (Foucault, 2002b: 271).

Kako i zašto se jedna epistema transformira u drugu? Jedna od općenitih mana strukturalizma je njegova neosjetljivost na vrijeme, odnosno na dijakroniju. Struktura je po sebi tvorevina jednog trenutka. Zato rani Foucault ne nudi nikakvo objašnjenje nastanka i nestanka određene episteme: "Po Foucaultu [...] epistemološke cjeline, koje on naziva epistemama u koje čine mogućim cjelokupno znanje jednog vremena, nastaju takoreći odjednom, kao što odjednom i nestaju, bez ikakvog traga." (Milošević, 1980: 15). Jedino što Foucault može jest ukazati na indikatore prijelaza između jedne i druge episteme. U slučaju klasične i moderne episteme, posrijedi je rez između riječi i stvari, odnosno kraj uvjerenja da jezik spontano odražava kvantitativno uređeni poredak bitka: "Prag između klasicizma i moderne (ali same riječi nisu važne -

recimo, od naše pretpovijesti do onoga što nam je još suvremeno) definitivno je prijeđen kad su se riječi prestale ukrštati s reprezentacijama i spontano stvarati raster spoznaje stvari." (Foucault, 2002b: 329). Tada nastupa moderna epistema.

Modernu epistemu Foucault definira ovako: "Čitava moderna misao prožeta je zakonom promišljanja nemišljenog - da se u obliku sadržaja Za-sebe promišlja sadržaj U-sebi, da se čovjek dezalijenira izmirujući se s vlastitom esencijom, da se objasni horizont koji iskustvima daje najskriveniji dio neposredne i razoružane očiglednosti, da se razotkrije veo Nesvjesnoga, da se apsorbira u vlastitoj tišini ili da osluškuje svoj neodređen šapat." (Foucault, 2002b: 352). Prema tome, moderna epistema nastoji misliti nezamislivo, ona nastoji transcendirati granice spoznaje. To u prvom redu znači osloboditi je ograničenja jezika: "Čitava radoznalost naše misli sada boravi u pitanju što je jezik, kako ga zaobići da bi se on očitovao u samome sebi i u svojoj punini?" (Foucault, 2002b: 331). Jedna od karakteristika moderne episteme jest formiranje 'čovjeka' kao objekta znanja u diskursu. U moderni nastaju znanosti o čovjeku, kao što su antropologija, sociologija, demografija, psihologija i psihoanaliza. Prema Foucaultovom mišljenju, njihova uloga je samo naizgled pozitivna - one zapravo služe kao instrumenti u normalizaciji i oblikovanju velikih populacija ljudi: "Postklasicistička, moderna epoha jest epoha normalizacije." (Kalanj, 1993: 79). Takav odnos prema čovjeku nije postojao u vrijeme renesansne i klasicističke episteme: "'Humanizam' renesanse i 'racionalizam' klasicista doista su čovjeku mogli dati privilegirano mjesto u poretku svijeta, oni nisu mogli promišljati čovjeka." (Foucault, 2002b: 343). U tom smislu, teza o 'kraju čovjeka' odnosila bi se na dokidanje normalizirajuće funkcije društveno-humanističkih znanosti.

Povezani koncepti: strukturalizam, struktura, paradigma, diskurs, simboličko, arheologija, logocentrizam.
Tekst: Foucault, M. (2002) *Riječi i stvari*. Golden marketing, Zagreb.

EPISTEMOLOŠKI LOM

Louis Althusser tvrdi kako je opus Karla Marxa moguće podijeliti u dvije faze: humanističku i znanstvenu. U humanističkoj fazi Marx je bio pod utjecajem Hegelovog idealizma, da bi se kasnije osamostalio i utemeljio znanstvenu teoriju društva. Prijelaz sa humanističke patetike na znanstvenu analizu dogodio se, prema Althusserovom mišljenju, 1845. godine. Te godine je Marx doživio *epistemološki lom*. Prema tome, prijelaz sa jednog tipa objašnjenja na drugi Althusser naziva *epistemološkim lomom*. Sam koncept Althusser preuzima od povjesničara znanosti Gastona Bachelarda i primjenjuje ga isključivo na Marxa, premda ga je moguće primijeniti kod bilo kakve smjene

teorija, odnosno paradigmi. Kako bi stoga glasila definicija epistemološkog loma?

Epistemološki lom je diskontinuitet između dvije paradigme. Ono što Louis Althusser naziva epistemološkim lomom, Thomas Kuhn naziva *znanstvenom revolucijom*. Renesansna, klasična i moderna epistema o kojima Michel Foucault piše u knjizi *Riječi i stvari*, međusobno su omeđene epistemološkim lomovima: "...pojam 'epistemološkog reza' u Foucaultovoj filozofiji treba shvatiti kao neku vrstu apsolutnog jaza, odnosno kao neku vrstu apsolutnog diskontinuiteta." (Milošević, 1980: 21). Sama ideja epistemološkog loma je izrazito strukturalistička. Jedan od prigovora strukturalizmu je i to što nije u stanju objasniti zašto jedna struktura nestaje, a druga nastaje, i to baš u određenom trenutku. Upravo zato Jacques Derrida odbacuje ideju epistemološkog loma: "...ja ne vjerujem u odlučne prijelome, u jasne 'epistemološke lomove', kako se do danas naziva." (Derrida, 2004: 22). Umjesto toga, on govori o *différance* kao o unutrašnjoj dinamici jezika i ljudske povijesti koja uvažava i temporalnu dimenziju, što čisti strukturalizam nije bio u stanju.

Povezani koncepti: paradigma, *episteme*, strukturalizam.
Tekst: Althusser, L. i E. Balibar (1975) *Kako čitati Kapital*. Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb.

EPOCHÉ

Epoché je Husserlov naziv za metodološko odbacivanje empirijskih podataka i iskustvenog znanja s ciljem zauzimanja stanja potpune epistemološke otvorenosti i otkrivanja transcendentalne strukture ljudske naravi. Sam pojam potječe iz grčkog skepticizma, gdje označava stanje čovjekovog suzdržavanja od prosudbe o svijetu: "Taj proces koji jednim udarcem potapa svijet, 'univerzalnu vjeru' da svijet jest, Husserl označava kao *epoché*, s riječju koja potječe iz grčke skepse: kao univerzalno suzdržavanje od vjere u neku po sebi bitkujuću svjetsku zbiljnost." (Marx, 2005: 24). Slično tome, Marijan Krivak locira koncept *epochéa* u skepticizmu i u Descartesa: "Termin 'epoché', prije svega, u tradiciji označava sustezanje od davanja suda i rabi se u opoziciji prema *dogmi*. Bio je karakteristikom skeptičkog sagledavanja stvari i vodio je do nepomućenog uma (*ataraksije*). Kasnije je bio osnovom Descartesove metodičke sumnje, da bi svoje ključno novovjekovno objašnjenje i utemeljenje dobio kod Husserla u njegovoj fenomenološkoj redukciji predmeta od kulturno-sociološki namrijetog nasljeđa." (Krivak, 2000: 125). Jednako kao što Descartes sumnja u postojanje vanjskog svijeta na kraju prvog razmišljanja svojih *Metafizičkih meditacija*, jednako tako fenomenolog Husserlove škole treba zauzeti rigidnu distancu spram čitavog znanja o svijetu, bez obzira da li ga

je dobio svojim iskustvom ili posredstvom svjedočanstva drugih ljudi. *Epoché* tako služi za čišćenje od predrasuda i pripremanje svijesti za *bilo kakve* spoznaje, koliko god nevjerojatne mogle biti.

Husserlov koncept *epoché* ima dva preklapajuća značenja. Upravo zato što se preklapaju, treba ih jasno razdvojiti i razlikovati. U prvom značenju, *epoché je stav potpune epistemološke otvorenosti*. Husserlovim riječima, to je: "Epoché kao stav bezpredrasudnosti..." (Husserl, 2003: 255). Zbog onog kartezijanskog straha prema lažnim informacijama koje mogu ući u zgradu znanja, destabilizirati je i urušiti, Husserl smatra kako *epoché* treba potisnuti bilo kakvo prethodno znanje, i time položiti temelje potpuno sigurne znanosti. Taj postupak odbacivanja bilo kakvog prethodnog znanja Husserl naziva, prilično nejasnom formulacijom, 'stavljanjem u zagrade': "Cilj *epoché* je staviti u zagrade sve pretpostavke o svijetu..." (Schrift, 2006: 28). Na isti način, Werner Marx shvaća *epoché* kao sumnju u bilo kakvo znanje i istovremeno potencijalnu otvorenost bilo kakvom znanju: "Izvršiti epoché ne znači suditi da svijet nije, nego upravo to da o bitku ili nebitku svijeta ništa nije otkriveno." (Marx, 2005: 25). Ove dvije dimenzije *epoché* kao epistemološke otvorenosti - potpunu sumnju prema svakom znanju i potencijalno prihvaćanje bilo kojeg znanja - treba staviti u kontekst Nietzscheove kritike tzv. 'platonizma'. Platonizam, prema Nietzscheovom mišljenju, cijepa bitak na dva dijela: svijet biti i svijet privida. Samo u takvom *dualnom* modelu svijeta moguća je korespondencijska teorija istine. U slučaju kada se simbolička reprezentacija ne 'preklapa' s realnošću, nastaje laž. Prema tome, u platonističkoj viziji svijeta postoje dva tipa reprezentacija ili dva tipa znanja: pravo znanje i lažno znanje. Odbacivši platonističku ontologiju, Nietzsche je odbacio i jednostavni epistemološki binarizam pravog i lažnog znanja. Time je izvršio niveliranje znanja, identično Husserlovoj *epoché*. Ovo mjesto preklapanja Nietzschea i Husserla omogućilo je Heideggeru kao nastavljaču njihova rada rekonceptualizaciju pojma istine u ono što se u antici nazivalo *aletheia*. Otto Pöggeler smatra da je Heidegger razvijao Husserlovu filozofiju zato jer ona nije apriori odbacivala neke tipove znanja: "Heidegger je u Husserlovoj fenomenologiji vidio mogućnost da se život prihvati i tumači bez predrasuda..." (Pöggeler, 2005: 146). Jedna općenita karakteristika fenomenologije je potpuna otvorenost bilo kakvom znanju. Prvo značenje koncepta *epoché* objašnjava tu metodološku stranu fenomenologije.

U drugom značenju, *epoché je put do transcendentalne strukture svijesti*. Onaj koji primjenjuje *epoché* odbacuje svo svoje znanje, odnosno stavlja ga u zagrade, kao što je opisano u prethodnom pasusu. Ono što ostaje nakon tog postupka jest *čisto ja*, odnosno transcendentalna struktura svijesti, neovisna o kulturi, osobnom iskustvu, povijesnom trenutku, rasi, klasi, rodu i bilo kojem drugom 'ovozemaljskom' faktoru. Jean-François Lyotard u svojoj knjizi *Fenomenologija* kaže: "U onoj mjeri u kojoj je konkretno ja isprepleteno sa

prirodnim svijetom, jasno je da je ono samo reducirano; drugim riječima, ja se moram odreći svake teze o sebi kao postojećem; ali isto je tako jasno i to da postoji jedno *ja* koje se odriče upravo sebe i koje je samo *ja* redukcije. Ovo je nazvano *čistim ja*, a epoché je opća metoda pomoću koje ja sebe shvaćam kao čisto ja." (Lyotard, 1980: 30). Sam Husserl, razlikujući teoretski stav od prirodnoga, zagovara primjenu *epoché* na sve ono empirijsko, individualno i svakodnevno: "...teoretski stav je sasvim nepraktičan. On dakle počiva na voljnoj epoché od svake prirodne prakse..." (Husserl, 2003: 153). Tek se u tim uvjetima može otkriti transcendentalni subjektivitet. Ovo značenje koncepta *epoché*, kao puta do transcendentalne strukture svijesti, postati će jedno od mjesta Derridine kritike Husserlove fenomenologije. Prvo značenje *epoché*, kao potpune epistemološke otvorenosti, integrirano je u postmodernističku filozofiju, premda je taj utjecaj isprepleten sa Foucaultovom recepcijom Nietzscheove genealogije i strukturalističkom pedantnosti prema detaljima.

Paul Ricoeur predlaže opisivanje Freudovog teorijskog postupka kao *obrnutu epoché*: "Dok je Husselovski epoché redukcija *na* svijest, Freudovski epoché je redukcija *od* svijesti; zato govorimo o obrnutom epoché." (Ricoeur, 1970: 122). Umjesto da se sve svodi na svijest, čime svijest zadobiva puno veći značaj nego što ga zapravo ima - zbog čega u konačnici Derrida kritizira Husserlovu varijantu fenomenologije - psihoanaliza nastoji umanjiti važnost svijesti. Obrnuta *epoché* je zapravo ono što se inače naziva *decentriranjem subjekta*, bez obzira vršilo se to decentriranje iz psihoanalitičke, strukturalističke, marksističke, egzistencijalističke ili lingvističke perspektive. Derridinom terminologijom, obrnuta *epoché* diseminira, ona disperzira neopravdano kondenzirane formacije.

Povezani koncepti: fenomenologija, subjekt, transcendentalno, *aletheia*.

EROS

Eros je bio grčki bog ljubavi. Platon ga spominje na dva mjesta u svojem dijalogu *Gozba* (178b i 180b). Tamo saznajemo da je Parmenid u 13. fragmentu svojeg spisa *O prirodi* tvrdio kako je Afrodita stvarajući bogove prvo stvorila *Erosa*. (Diels, 1983: 214). Platon prihvaća Parmenidovu ocjenu Erosa i smatra ga najstarijim i najslavnijim među bogovima. Aristofan, jedan od Sokratovih sugovornika, u sredini dijaloga donosi mit o nastanku muškog i ženskog spola (189b-93). Na početku je postojala primordijalna cjelina, biće sa osam udova, dva lica na glavi i spolnim organima muškarca i žene. Budući da su ta bića bila iznimno snažna i arogantna, prkosila su bogovima, pa ih je Zeus odlučio prepoloviti, i tako su nastala dva spola - muško i žensko. Te polovice se nisu pomirile s time da budu razdvojene i stalno su se približavale jedna drugoj, ali ne s onom stranom gdje su im bili spolni organi, nego onom stranom gdje su

prepolovljeni. Zato im je Zeus okrenuo spolne organe i tako im omogućio da se reproduciraju. Sigmund Freud razvija ovaj Aristofanov mit, te tvrdi kako je Eros sila koja vezuje, a Thanatos ona koja razdvaja. Prema tome, kod Freuda je Eros skup nagona života koji stoje nasuprot nagonima smrti ili Thanatosu. Nagoni života nisu samo seksualne prirode; u njih spadaju i nagoni za samoodržavanjem, čiji je temelj glad: "Spojivši nagon za samoodržanjem i nagon za održavanjem vrste pod zajedničkim pojmom *eros*, suprotstavio sam mu nečujni nagon za smrću ili destruktivni nagon." (Freud, 2006: 59). Thanatos ili nagoni smrti teže razaranju cjeline, ujednačavanju napetosti i povratku u anorgansko stanje. Eros i Thanatos možemo razmatrati iz evolucijske perspektive; Thanatos je regresija na prijašnje stanje s manje diferenciranosti, a Eros usavršavanje i povećanje kompleksnosti. Thanatos je u početku samodestrukcija, a naknadno se usmjerava prema van i tada postaje agresija i destrukcija. U kontekstu Freudove psihoanalize, Eros i Thanatos služe kao suprotstavljene društvene i povijesne sile za objašnjavanje kolektivnog ponašanja: "Pojam borbe između *Thanatosa* i *Erosa* ima cilj u omogućavanju reakcije na krizu, nudeći interpretaciju objektivnog sadržaja nasilnog grupnog ponašanja." (Jackson, 2007: 255). Vrijeme napretka civilizacije je period dominacije Erosa; vrijeme rata i razaranja je period dominacije Thanatosa.

Povezani koncepti: rod, subjekt, sublimacija, performativnost.
Tekst: Platon: *Gozba*.

ESHATOLOGIJA

Vidi: *teleologija*.

ETNICITET

Vidi: *narod*.

FALUS

Koja je razlika između falusa i penisa? Penis je *biološki* organ karakterističan za muškarce. Imali su ga Napoleon, Mojsije i Isaac Newton. *Falus je metapojam za objekt unutar simboličkog poretka (Lacan) prema kojem osoba organizira vlastitu žudnju i identitet*. Falus ne označava mentalnu sliku penisa i nema veze sa anatomskim organom među preponama, nego centar psihičke dinamike i najvažniji objekt u korpusu znanja jedne osobe, objekt na kojem počiva čitava struktura psihe.

Slavoj Žižek u knjizi *Znak, označitelj, pismo* otkriva kako je falus element

simboličkog poretka: "Falos se kreće na nivou Simbolnog, Drugog (A), jer on je čisti označitelj, sama označiteljska razlika..." (Žižek, 1976: 72). Falus je centar simboličkog poretka. S obzirom na isprepletenost *simboličkog* sa jezikom, Fredric Jameson će reći: "Phallus je tako lingvistička kategorija, pravi simbol izgubljenoga obilja, a seksualna želja, ukoliko je pokušaj da se opet postigne obilje, da se ponovno dođe u posjed phallusa, također je i ratifikacija njegova gubitka." (Jameson, 1978: 144). Prema tome, falus je istovremeno i objekt žudnje, i ratifikacija manjka, odnosno, psihoanalitičkim rječnikom, kastracije: "...falus je za Lacana 'čist' označitelj: on stoji za svoju čistu suprotnost, tj. funkcionira kao označitelj *kastracije*." (Žižek, 2007: 53).

Gilles Deleuze također naglašava kako je važno razlikovati penis od falusa: "Ali falus nije ni pravi organ niti niz povezanih ili povezljivih slika: to je simbolički falus." (Deleuze, 2004: 187). Falus je element simboličkog poretka, na kojem čitav taj poredak počiva. Onaj tko ga posjeduje u stanju je adekvatno koristiti jezik: "...imati falus prema Lacanu znači kontrolirati označitelj. To znači pisati i imenovati, dozvoljavati i određivati." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 37). U slučaju da osoba zaposjedne mjesto falusa u simboličkom poretku, ona je znak onoga što Lacan naziva Zakonom: "*Biti* Falusom znači biti označen očinskim zakonom, biti njegovim objektom i njegovim sredstvom te, strukturalistički rečeno, 'znakom' i obećanjem njegove moći." (Butler, 2000: 56). Međutim, bilo tko i bilo što može zauzeti položaj falusa u simboličkom poretku. U tom smislu je falus *metapojam*.

Kao centar simboličkog poretka, falus je i predmet identifikacije: "Falus je kod Lacana objekt identifikacije - ili bolje rečeno, jedini pravi objekt identifikacije." (Borch-Jacobsen, 1994: 279). Dok je kod Freuda identificiranje proces formiranja psihe preuzimanjem tuđih karakteristika (Laplanche i Pontalis, 1992: 113), kod Lacana se identificiranje odvija u odnosu na falus, a ne u odnosu na konkretne osobe. Također, falus je 'motor' žudnje. Žudnja je uvijek usmjerena na njega i pokreće čovjeka kao bića žudnje: "Falus je izvorni izgubljeni objekt i nacistički zaposjednut objekt, on je iluzija cjelovitosti." (Matijašević, 2006: 193). Međutim, falus nije konkretan objekt, nego mjesto u simboličkom poretku koje se popunjava različitim objektima. Budući da je riječ o strukturalnoj praznini, falus nikada nije moguće doseći.

Jacques Derrida kritizira Lacanov koncept *falusa* kao *transcendentalnog označitelja*. Ta kritika je opravdana, jer falus doista funkcionira kao centralno mjesto simboličkog poretka i mjesto njegove koncentracije. Falus je garancija značenja unutar jedne paradigme ili diskursa, što su bliski pojmovi Lacanovom *simboličkom*. Primjerice, u Platonovom opusu, ideja *dobra* funkcionira kao falus. U nacionalističkom diskursu, pojam *naroda* zauzima mjesto falusa. U marksističkom diskursu, to je *revolucija*. Prema tome, Lacan doista jest *falogocentrist*. Međutim, pitanje koje treba postaviti jest: može li čovjekov

psihički aparat funkcionirati bez centralnog pojma? Može li postojati radikalno decentriran simbolički poredak?

Povezani koncepti: simboličko, paradigma, žudnja, stvar, logocentrizam.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

FANTAZMA

Grčka riječ *phantasma* označava djelić mašte, produkt uma koji u stvarnosti ne postoji (Preus, 2007: 199). Sigmund Freud preuzima tu riječ i definira je kao *aktivnost psihičkog aparata tijekom sna*: "...djelatnost duše, koju treba nazvati *fantazmom*, oslobađa od svakoga gospodarenja razuma, te se time, slobodna od ovih strogih mjera, uzdiže do neograničena vladanja." (Freud, 2001: 108). Kada Freud tvrdi kako je san psihotičan, on ukazuje na to da su čovjekovi doživljaji u tom stanju potpuno odvojeni od njegove okoline i u potpunosti određeni njegovom maštom. A budući da je san ujedno i simptom kompromisa između nesvjesne želje i stvarnosti, fantazma simbolizira kodiranu želju. Ustvrditi da je nešto fantazma (npr. motor, glumica, more, novac, planina, itd.), znači proglasiti taj objekt nesvjesnim predmetom želje.

Povezani koncepti: žudnja, psihoza.

FAZA ZRCALA

Psiholog Henry Wallon osmislio je eksperiment kojim se pokazala razlika u razvoju između ljudskog potomka i potomka čimpanze. Naime, razvoj čovjeka i čimpanze je u ranim mjesecima neposredno nakon rođenja identičan. Međutim, smjer njihovog razvoja se u jednom trenutku račva i mlada čimpanza postaje odrasla čimpanza, a ljudsko dijete odrasli čovjek. Henry Wallon je osmislio test za to mjesto razdvajanja. Za razliku od ostalih životinja, čimpanze su u stanju prepoznati vlastiti odraz u zrcalu, kao i djeca. No, one nakon kratkog vremena gube interes za svoj odraz, dok interes djece ostaje isti. Wallon je zbog toga tvrdio kako djeca razvijaju osjećaj vlastitosti, te formiraju temelje za izgradnju odrasle ličnosti. Jacques Lacan razvija Wallonovu teoriju i govori o *stadiju zrcala* kao o fazi čovjekova razvoja u vremenu od šest do osamnaest mjeseci starosti. Taj period Lacan naziva *imaginarnim*. U njemu se formira Ego: " 'Zrcalnim razdobljem' Lacan naziva onaj trenutak i ono stanje i razdoblje kada se unutar imaginarnoga stanja začinje klica ega, to jest cjelovitija slika o sebi. No, još uvijek je slika u zrcalu 'otuđena' jer se 'krivo prepoznaje' kao cjelina kakvom se cjelinom tijelo još ne doživljuje." (Milanja, 1990b: 31). U fazi zrcala dijete postaje svjesno vlastitoga tijela i granice između sebe i

okoline. Treba naglasiti da konkretan fizički predmet *zrcala* nije potreban da bi dijete ušlo u fazu zrcala - ono se poistovjećuje sa osobama u svojoj okolini, a ne sa vlastitim odrazom. Razlog tome je diskrepancija u razvoju između čovjekovih vizualnih i motoričkih sposobnosti: "Za Lacana je stadij zrcala posljedica preranog rođenja koje je osobitost ljudskih bića, a zbog toga je vizualna percepcija mnogo bolje razvijena od motoričke. Pogled na vlastiti odraz u ogledalu postaje matricom za osjećaj jedinstva, identiteta i kontinuiteta koju djetetovo tjelesno postojanje ne može priskrbiti. Trijumfalna reakcija djeteta koje je prepoznalo svoju sliku u zrcalu nije za Lacana znak prepoznavanja subjektova identiteta nego njegovo konstituiranje." (Matijašević, 2006: 126). Zato Lacan tvrdi da u stadiju zrcala nastaje predodžba idealnog Ja (Hörisch, 2007: 190), i to identifikacijom vanjske osobe kao vlastitog odraza.

Povezani koncepti: imaginarno, simboličko, realno.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

FENOMENOLOGIJA

Valjalo bi više poštovati stid
s kojim se priroda sakrila iza
zagonetki i šarolikih neizvjesnosti.
Nietzsche

Kada gledamo veslo napola uronjeno u more, vidimo kako je njegova uronjena polovica čudna i iskrivljena. Ona *zapravo* nije iskrivljena, ali ljudskom oku izgleda tako. Prema tome, ono što čovjek percipira ne mora odgovarati stvarnosti. Ovaj se primjer često navodio kao dokaz u prilog teze kako osjetila varaju čovjeka. Međutim, je li to doista tako? Percipira li ljudsko oko nešto što nije došlo do njega? Ne. Ono vjerno prenosi informacije iz svijeta; problem je, dakle, u samoj stvarnosti.

Fenomenologija je filozofski pravac zainteresiran za ovakve i slične epistemološke probleme. Njezin centralni pojam je *svijest*. Fenomenološki pristup smatra kako svijest treba promatrati u njezinom faktičnom stanju, bez normativnih zahtjeva u epistemološkom ili etičkom smislu i bez spekulativno-teorijskih predrasuda. Ako čovjek percipira iskrivljeno veslo, to treba uzeti kao činjenicu, bez obzira što ono u stvarnosti nije iskrivljeno; ako čovjek vjeruje u postojanje Boga, to treba uzeti kao činjenicu, bez obzira što je stvarnost možda drugačija. Prema tome, fenomenologija uzima za svoj predmet svakodnevno iskustvo svijesti i neposredni doživljaj stvarnosti. Njezin filozofski ideal je otkrivanje apsolutno sigurnih principa spoznaje. Osnivač

fenomenologije je Edmund Husserl.

Dakle, što je fenomenologija? Husserl tvrdi kako je fenomenologija prvenstveno *metoda*: "Fenomenologija: to označava jednu znanost, jednu vezu znanstvenih disciplina; ali fenomenologija istovremeno i prije svega označava metodu i misaoni stav: specifični *filozofski misaoni stav*, specifičnu *filozofsku metodu*." (Husserl, 1975: 37). Stephen Mulhall tvrdi da takvo shvaćanje fenomenologije ima i Martin Heidegger: "...Heidegger naglašava da 'fenomenologija' označava metodu, a ne predmet proučavanja." (Mulhall, 1996: 23). Heidegger u *Bitku i vremenu* eksplicitno kaže: "Izraz 'fenomenologija' znači primarno jedan *metodski pojam*." (Heidegger, 1988: 30). Prema tome, za Husserla i Heideggera fenomenologija je *metoda*. To je njezina prva karakteristika. Fenomenologija kao metoda zagovara određen filozofski pristup predmetu istraživanja. U čemu se on sastoji?

Fenomenološka analiza je 'pasivna' - ona ne smije proizvoditi nove činjenice znanja, nego jasno razlučiti već postojeće i razumjeti ih: "Fenomenologija postupa tako da sagleda i objašnjava, određuje i razlikuje smisao. Ona momente uspoređuje, razlikuje, povezuje, dovodi u odnose, razdvaja u dijelove ili razlučuje. Ali sve u čistom sagledanju (Schauen). Ona ne teoretizira i ne matematizira; ona, naime, ne provodi nikakva objašnjenja u smislu deduktivne teorije." (Husserl, 1975: 75-76). Čisto sagledanje ili *Schauen* označava svjesno stanje potpune evidentnosti, spoznaju osiguranu kartezijanskim principom *clare et distincte*. Neposredne datosti svijesti ne smiju se iskrivljavati naknadnim interpretacijama i racionalizacijama, nego ih treba prihvatiti u njihovoj faktičnosti. Werner Marx u svojoj studiji o Husserlu ovako opisuje fenomenološki postupak: "Fenomenološka se spoznaja izvršava kao 'zrenje', kao 'gledanje', kao 'intuicija', kako još Husserl kaže. Svoje predmete, fenomene, fenomenolog ne razjašnjava pojmovno ili spekulativno; metode pojmovnog deduciranja ili induciranja ne spadaju u fenomenologiju." (Marx, 2005: 27). Primjerice, zamislimo iskaz 'Bog je beskonačan'. Fenomenološki pristup će ga prihvatiti takav kakav on jest. Ono što fenomenologija zabranjuje je 'deduciranje' drugih misli iz tog iskaza. Kada bismo zaključili da je Bog vječan, s obzirom da je beskonačan, tada bi posrijedi bilo neopravdano deduciranje. U fenomenologiji jedna činjenica svijesti ne 'implicira' apsolutno ništa, nema nikakve nužne veze između jedne i druge misli. Ovakvim rezerviranim, pasivnim, neagresivnim pristupom fenomenologija je omogućila da se filozofija okrene i onim temama koje su automatski diskreditirali kao puke sofisterije, suludi paradoksi, iluzije, nelogičnosti, očigledne laži, kontradikcije, skeptički prigovori, retoričke figure i slično. Fenomenologija ne diskvalificira određeno znanje i iskustvo, nego ga jednostavno registrira. Zato će Heidegger reći: "*Način obrade u fenomenologiji je deskriptivan*..." (Heidegger, 2000: 87). Prema tome, fenomenologija je deskriptivna metoda.

Kao deskriptivna metoda stanja svijesti, fenomenologija nije toliko opterećena stvarnošću, svijetom, bitkom i istinom, koliko unutrašnjim doživljajima spoznajnog subjekta. Ona je prvenstveno zainteresirana za spoznajne dispozicije čovjeka, a potom za odgovarajuće regije vanjske stvarnosti dostupne kroz partikularno iskustvo svijeta. U tom smislu, fenomenologija naginje epistemološkom antirealizmu. Za nju je važnije što subjekt doživljava, nego kakva je realnost po sebi: "…*ne radi se o tome da se sazna da li mi opažamo realno takvo kakvo ono jest* […] pošto je *realno upravo ono što mi opažamo*…" (Lyotard, 1980: 70). Analizom onoga što subjekt doživljava otkrivaju se općenite mogućnosti spoznaje, odnosno segmenti zbilje načelno dostupni spoznaji. Konceptom *intencionalnosti* fenomenologija uspostavlja vezu između transcendentalnih dispozicija svijesti i odgovarajućih aspekata bitka. Teorijski cilj fenomenologije je otkriti ta mjesta kompatibilnosti bitka i mišljenja: "Tako je jedna od najbitnijih zadaća fenomenologije izraditi vrste aktova koji koreliraju s određenim regijama predmetâ." (Marx, 2005: 15). O tome govori Heidegger kada kaže: "...*fenomenologija je analitička deskripcija intencionalnosti u njezinu aprioriju*." (Heidegger, 2000: 87). Apriorij intencionalnosti jest ljudski subjekt, odnosno, skup svih mogućnosti njegove spoznaje. Cilj fenomenologije je otkriti te mogućnosti.

Mogućnosti spoznaje otkrivaju se u stanjima svijesti. Sean Kelly zato smatra da fenomenologija započinje jasnim opisom svakodnevnog stanja svijesti: "...fenomenologija započinje temeljnim pokušajem preciznog i cjelovitog opisa najvažnijih karakteristika svakodnevno proživljenog iskustva." (Kelly u Solomon i Sherman, 2003: 113). Franz Bretano je nesumnjivo preteča fenomenološkog pristupa, što Husserl i Heidegger ističu: "Bretano je pokušao stvoriti osnove za znanosti o svijesti, o doživljajima, o psihičkom u najširem smislu, na taj način da se činjenični sadržaji uzmu onako kako su dani na svome polju." (Heidegger, 2000: 20). Međutim, prema Lyotardovom shvaćanju fenomenologije, a ono nije nimalo neuobičajeno, već je Hegel taj koji anticipira fenomenologiju u svome djelu *Fenomenologija duha*: "Po Hegelu je izraz fenomenologija dobio svoje puno i jedinstveno značenje objavljivanjem djela *Die Phänomenologie des Geistes*, 1807. Fenomenologija je 'nauka o svijesti', utoliko što svijest uopće predstavlja spoznaju bilo vanjsku bilo unutrašnju nekog objekta." (Lyotard, 1980: 50). Ako Hegelovu *Fenomenologiju duha* shvatimo kao svojevrsnu psihologiju ili prikaz stupnjeva znanja pojedinca, i s obzirom na njegovo određenje fenomenologije kao "znanosti iskustva svijesti" (Hegel, 2000: 64), tada je jasno da postoje paralele između njegovog shvaćanja fenomenologije i Husserlovog. Uostalom, *Fenomenologija duha* kreće od 'osjetilne izvjesnosti', a što je to ako ne onaj temeljni, prvobitni stupanj neposredne svijesti? U tom smislu, Hegelova fenomenologija nije ontološko tematiziranje odnosa između biti i pojave bića, nego analiza stupnjeva svijesti, i utoliko se može shvatiti kao preteča Husserlove fenomenologije.

Fenomenologija

Prema mišljenju Otta Pöggelera, fenomenologija i nije toliko škola Edmunda Husserla koliko pokret autonomnih teoretičara sa preklapajućim interesima: "Fenomenološki pokret nikad nije bio škola koja bi se zaklinjala u nauk nekog majstora; ona je štaviše bila (kako je naglasio Max Scheler) suradnja filozofa koji su već bili našli vlastiti put pa su sada u slobodnom zajedništvu do riječi doveli zajednički cilj." (Pöggeler, 2005: 19). U Francuskoj, ona je zaživjela kao reakcija na izlizane spekulativne sisteme: "Kako su se mladi filozofi u tridesetim godinama dvadesetog stoljeća okrenuli od idealizma i spiritualizma u želji da učine filozofiju konkretnijom, jasno je da su gajili veliku simpatiju prema Heideggerovom ontološkom opisu bitka-u-svijetu i Husserlovoj fenomenološkoj metodi za opis tog svijeta." (Schrift, 2006: 27). Za prijenos fenomenologije iz Njemačke u Francusku najzaslužniji su Alexandre Koyré i Emmanuel Levinas (Schrift, 2006: 21).

Jedna od posebnih karakteristika fenomenologije u njezinoj francuskoj inkarnaciji jest odmak od pretjeranih apstrakcija i spekulacije. Fenomenologija teži ka konkretnom čovjeku u njegovoj svakodnevnoj običnosti: "Fenomenologija je proučavanje biti, a svi problemi, prema njoj, svode se na to da biti budu definirane: na primjer, bit percepcije, bit svijesti. Ali fenomenologija je također i filozofija koja vraća biti u egzistenciju i smatra da se čovjek i svijet mogu shvatiti jedino polazeći od njihove 'činjeničnosti'." (Merleau-Ponty, 1978: 5). Jedna od poznatih parola fenomenologije je zahtjev za kretanje ka samim stvarima: "Fenomenologija je htjela filozofiranje vratiti ka samim stvarima." (Pöggeler, 2005: 109). Heidegger u *Bitku i vremenu* poistovjećuje samu fenomenologiju sa takvim filozofiranjem: "Naziv 'fenomenologija' izražava maksimu koja se može formulirati: 'k samim stvarima'..." (Heidegger, 1988: 30). Što to znači - ka samim stvarima? Nije li filozofija oduvijek stremila 'ka samim stvarima'? Ona je uvijek težila pravoj stvarnosti, ali ju je prebacivala u nekakav 'onostrani' svijet, kao što to Nietzsche kaže. Fenomenologija se razlikuje od takvog pristupa po tome što uvažava prosječno iskustvo i najobičnije doživljaje kao filozofski relevantnu temu. Ona ne vrednuje, ne moralizira i ne privilegira ontološke kategorije, što joj omogućuje promišljanje 'ovostranosti' bez postuliranja metafizičkih halucinacija. Dakle, *fenomenologija je deskriptivna metoda čovjekovih stanja svijesti.*

Riječ 'fenomenologija' dolazi od riječi 'fenomen'. Riječ 'fenomen' ili 'pojava' upućuje na ona površinska, nevažna svojstva izvjesnog predmeta; fenomen je ono suprotno od biti, način na koji se neki predmet pojavljuje. To je uvriježeno shvaćanje riječi fenomen. U takvom značenju, ona predstavlja instrument jedne esencijalističke ontologije, jer je samo unutar takve ontologije moguće govoriti o dubinskoj esenciji i površinskoj pojavi. Prema tome, riječ 'pojava' označava iskrivljenu sliku nekog realnog, po sebi postojećeg predmeta; ona upućuje na njega, a istovremeno nudi lažnu sliku njega. Zato se može reći kako je riječ

'pojava' ambivalentna. Husserl je svjestan toga kada kaže: "Riječ pojava (fenomen) je dvosmislena zbog suštinske korelacije između *pojavljivanja* i *onoga što se pojavljuje*." (Husserl, 1975: 28), a to naglašava i Jacques Derrida: "Povijesna ambivalentnost riječi *pojava* (istovremeno pojava ili ukazivanje postojećeg bića *i* maskiranje prisutnog bića iza njegove pojave) ..." (Derrida, 1992: 163). Etimologija riječi 'pojava' otkriva da je pojava nešto iznad ili ponad 'jave'. Java je realnost, stvarnost i zbilja, a 'pojava' je sloj nečega što stoji *nad* javom i onemogućava direktan uvid u nju, istovremeno ukazujući na postojanje neke 'dublje' istine. Shvaćena u ontološkom smislu, pojava ili fenomen je prepreka spoznaji i nešto bezvrijedno u odnosu na zbilju. Heidegger kategorički odbija takvo određenje fenomena: "Fenomenološki je besmisleno govoriti o fenomenu kao o nečemu, kao o stvarima iza kojih bi bilo još nečega, čega su oni fenomen u smislu prikazujuće ili izražavajuće pojave. Fenomen nije ništa iza čega bi bilo još nešto, točnije: u pogledu fenomena uopće se ne može pitati o nečemu iza, jer ono čega ima, jest to upravo nešto samo po sebi." (Heidegger, 2000: 96). Fenomenologija prihvaća fenomen onakvim kakav on jest. Pojava i privid nisu ništa manje vrijedni od esencije koju odražavaju i iz koje emaniraju. Takvim stavom fenomenologija je doprinijela općenitoj postmodernističkoj kritici esencijalističke metafizike, odnosno metafizičkom cijepanju bitka na neposredni privid i 'onostranu' zbilju. To je jedna od teorijskih postavki fenomenologije.

Fenomenologija ukida cijepanje bića na bit i pojavu, odnosno cijepanje bitka na osjetilnu datost i inteligibilni *logos*. Heidegger u knjizi *Uvod u metafiziku* sa tom intencijom kaže: "Valjalo je pokazati da, i kako, po Grcima, pojavljivanje spada u biće..." (Heidegger, 1976: 117). Takvo vraćanje dostojanstva prividu, tipično za čitavu postmodernističku filozofiju, pronalazimo već kod Nietzschea: "Valjalo bi više poštovati *stid* s kojim se priroda sakrila iza zagonetki i šarolikih neizvjesnosti." (Nietzsche, 2003a: 8). Međutim, nešto slično govori i Hegel u *Znanosti logike* kada kaže: "...ne postoji privid bitka na biti ili privid biti na bitku; privid u biti nije privid nekog drugog, nego je on privid po sebi, privid same biti." (Hegel, 2003: 9). Prema tome, i u toj točki Hegelova fenomenologija sliči dvadesetostoljetnom fenomenološkom pokretu, a njegovo odbacivanje metafizičkog dualizma vjerojatno je najvažniji razlog zbog kojega ga Richard Rorty svrstava u teoretičare ironije.

Kako fenomenologija shvaća čovjeka? U ovoj točki se Husserlova fenomenologija razlikuje od Heideggerove. Naime, Husserl polazi od empirijskog iskustva ne bi li opisao transcendentalnu strukturu svijesti. Zato Terry Eagleton kaže: "Nudila se ni manje ni više nego kao znanost o ljudskoj svijesti - svijesti ne samo u smislu empirijskog iskustva pojedinca već u smislu 'duboke strukture' samoga mišljenja." (Eagleton, 1987: 71). Ta 'duboka struktura' identična je svim ljudima bez obzira na dob, spol, kulturu, povijesni trenutak, osobno iskustvo i društveni kontekst. Wilhelm Szilasi u

transcendentalnoj strukturi svijesti vidi cilj fenomenologije: "Fenomenološko istraživanje je u najboljem smislu apriorno istraživanje." (Szilasi u Husserl, 2003: 78). Međutim, tu postoji jedna ambivalentnost. Fenomenologija Husserlovog tipa istovremeno prihvaća empirijsko stanje svijesti, kontaminirano svijetom, ali to radi samo kako bi otkrila transcendentalnu jezgru svijesti neovisnu o bilo kakvom odnosu sa svijetom. O toj ambivalentnosti fenomenologije govori Foucault kada kaže: "...fenomenologija - čak iako se najprije ocrtala kroz antipsihologizam, ili radije u mjeri u kojoj je njemu nasuprot dovela do ponovne pojave problema apriorizma i transcendentalnog motiva - nikad nije mogla odagnati lažno srodstvo, istodobno obećavajuće i prijeteće susjedstvo s empirijskim analizama čovjeka." (Foucault, 2002b: 351). Heideggerovu varijantu fenomenologije možemo shvatiti kao odbacivanje ideala transcendentalnog subjektiviteta i usredotočenost na faktičnu egzistenciju. Maurice Merleau-Ponty, baštinik Heideggerove fenomenologije i egzistencijalizma, zato u svojoj *Fenomenologiji percepcije* uspoređuje čovjekov odnos sa svijetom kao odnos pojedinog organa sa tijelom: "Vlastito je tijelo u svijetu kao srce u organizmu: ono neprekidno održava u životu vidljivi prizor, ono ga oživljava i iznutra hrani, ono tvori s njime jedan sistem." (Merleau-Ponty, 1978: 217). Čovjek je uvijek u svijetu, i ne postoji nekakva metafizička jezgra u njegovoj nutrini neovisna o njegovom odnosu sa svijetom. Ovakvim shvaćanjem čovjeka, Heideggerova fenomenologija i kritika Husserlove varijante fenomenologije položila je temelje za postmodernističko decentriranje subjekta. Postmodernizam shvaća čovjeka kao utjelovljeno, situirano i pozicionirano biće, a jedan impuls za takvo shvaćanje dolazi i iz Heideggerove fenomenologije.

Drugi impuls za decentriranje ljudskog subjekta dolazi iz strukturalizma. Fenomenologija i strukturalizam srodni su u nekim aspektima, i upravo po tim aspektima zajednički su utjecali na formiranje postmodernističke filozofije. O čemu se konkretno radi? Primjerice, i fenomenologija i strukturalizam njeguju brižljiv odnos prema detaljima; oba pristupa nastoje skupiti što više konkretnih partikularnih podataka. Fenomenologija uvažava ono što se u drugim paradigmama smatra pojavnim i stoga trivijalnim; strukturalizam je jednako tako otvoren za 'trivijalne podatke': "...njegova iznimna otvorenost podacima, bez obzira što se za njih prije možda mislilo da su potpuno trivijalni." (Sturrock, 2003: 55). Nadalje, John Sturrock u svojoj knjizi o strukturalizmu tvrdi da su strukturalizam i fenomenologija srodni još zbog nečega: "Fenomenologija je pravi saveznik strukturalizma jer oboje izjednačuju 'svijet' sa onime što može biti izrečeno ili napisano." (Sturrock, 2003: 50). Obje su teorije skeptične prema spekulacijama o transcendentnome i znanju nadosjetilnog. To je ono što ističe Foucault u knjizi *Riječi i stvari* kada kaže: "Ili pak napor da do našega diskursa dovedemo tlo iskustva, smisao bitka ili doživljeni horizont svih naših spoznaja. Strukturalizam i fenomenologija, uz vlastite rasporede, ovdje pronalaze opći prostor koji definira njihovo *zajedničko mjesto*." (Foucault,

2002b: 326). Međutim, postoje također i mjesta zbog kojih je fenomenologija, poput strukturalizma, postala metom postmodernističke kritike. Jacques Derrida u pomalo nezgodnoj formulaciji kaže: "Da je moderni strukturalizam nastao i razvijao se u više-manje izravnoj i priznatoj ovisnosti od fenomenologije, to bi bilo dovoljno da ga se proglasi dužnikom najčišće tradicionalnosti zapadne filozofije, one koja, onkraj svojega antiplatonizma, vraća Husserla Platonu." (Derrida, 2007: 29). Prema tome, odnos postmodernizma prema fenomenologiji jednako je ambivalentan kao i njegov odnos sa strukturalizmom.

Fenomenologija je kompatibilna sa postmodernističkom filozofijom ukoliko uzmemo njezinu tendenciju ka epistemološkom antirealizmu, negiranje vrednovanja u spoznaji i naglašavanje čovjekove utjelovljenosti. Međutim, tu su i drugi aspekti nekompatibilni sa postmodernizmom. Zato Derrida kritizira prvenstveno Husserlovu fenomenologiju, pa kaže: "...kritizirajući klasičnu metafiziku fenomenologija ostvaruje najdublji projekt metafizike." (Derrida, 2007: 180), odnosno: "...metafizika u svojem najnovijem, kritičnijem i opreznijem obliku: Husserlova transcendentalna fenomenologija." (Derrida, 2004: 4). Derrida tvrdi kako je Husserlova fenomenologija samo nova inačica metafizike. Najjasniji indikator toga je traganje za pouzdanim principima spoznaje (fundacionalizam) i traganje za transcendentalnom strukturom svijesti (humanizam). Malo suptilniji prigovor odnosi se na Husserlov model jezika, značenja i misli. Jürgen Habermas je to u *Filozofskom diskursu moderne* formulirao ovako: "Husserl se, tako glasi Derridaov središnji prigovor, dao zaslijepiti od temeljne predodžbe zapadne metafizike, naime, da je idealnost sa sobom identičnoga značenja zajamčena jedino živom prezencijom neposredovanoga, intuitivno pristupačnoga aktualnog doživljavanja u unutrašnjosti subjektivnosti transcendentalno pročišćene od svim empirijskih primjesa..." (Habermas, 1988: 165). Sličnu formulaciju pronalazimo i na drugom mjestu: "Husserl se, prema Derridi, dao zavesti fundamentalnim postulatom zapadne metafizike: osiguravanjem identiteta identična značenja prezencijom neposredovanoga, intuitivnoga doživljavanja u subjektivnosti koja je transcendentalno očišćena svih empirijskih primjesa." (Milanja, 1991a: 24). Derrida optužuje Husserla za vjerovanje u inteligibilnu sferu *logosa*, u područje čistog smisla, što je jedna tipična metafizička postavka: "Ukorijenjenost transcendentalne fenomenologije u metafizici prisutnosti, cijela Husserlova tematika živućeg prezenta dubinska je *sigurnost smisla* u svoju pouzdanost." (Derrida, 2007: 64). Derridino shvaćanje jezika, značenja, istine i smisla potpuno je drugačije. Razvijajući Saussureov model jezika kroz koncept *différance*, Derrida tvrdi da je značenje pojedinog znaka rezultat relacijskih odnosa spram ostalih znakova u sinkronijskoj strukturi jezika, ali i spram minulih značenja. Sva ta značenja su pored toga rezultat osobnog iskustva, te psihičkih procesa premještanja i potiskivanja, čime je ideja atomarne referencije i nadosjetilne jasnoće opasno dovedena u pitanje. Prema

Fleksija

Derridinom shvaćanju "...nikada ne možemo pobjeći iz mreže razlikovanja i odgađanja označitelja u područje čistih transcendentalnih označenih." (Bradley, 2008: 72), što je glavni cilj Husserlove fenomenologije. Za Derridu, Husserlova fenomenologija je samo recentan pokušaj izgradnje metafizičkog sistema, sa tipičnim svojstvima kao što su: ideja ljudske naravi, pouzdani principi spoznaje i prihvaćanje neposrednih datosti svijesti.

Povezani koncepti: intencionalnost, idealizam, strukturalizam, antihumanizam, *anything goes*, antirealizam, transcendentno, subjekt.
Tekst: Marx, W. (2005) *Fenomenologija Edmunda Husserla*. Breza, Zagreb.

FLEKSIJA

Fleksija je proces djelomične promijene riječi, pri kojem korijen ostaje isti, a značenje se mijenja transformacijom sufiksa: "Središnji fenomen strukture indoeuropske gradnje jezika starijeg stila označuje se još od antičke gramatike kao 'fleksija' (grčki *klisis*)." (Lohmann, 2001: 139).

Povezani koncepti: *bricolage,* strukturalizam.

FLUKS

Budući da se svijet u svojem temelju sastoji od elektrona, protona, neutrona, struna, molekula, genskih baza i kromosoma, tada je svijet koji ljudi doživljavaju kao svoju svakodnevnicu samo skup različitih kombinacija elementarnih supstancija. Za Deleuzea i Guattarija, svako biće je u kompleksnoj mreži odnosa sa svim drugim bićima - ono je predmetno, budući da se odnosi spram svoje okoline. Naziv za vezu između dva bića jest *fluks*: "Fluksevi su tako reći dvoglavi i njima se vrši svako produktivno povezivanje..." (Deleuze i Guattari, 1990: 265).

Povezani koncepti: tijelo bez organa, deteritorijalizacija.

FONEM

Fonem je najmanja glasovna jedinica nekog jezika, nesvodljiva na elementarnije dijelove. Nasuprot pisanih simbola postoje glasovi čiji izričaj varira od situacije do situacije, a zapisuju se posebnih znakovima. To su fonemi. Roman Jakobson tvrdi da se identitet fonema temelji isključivo na razlici spram ostalih fonema unutar istog jezika: "Jedini jezični sadržaj fonema - ili,

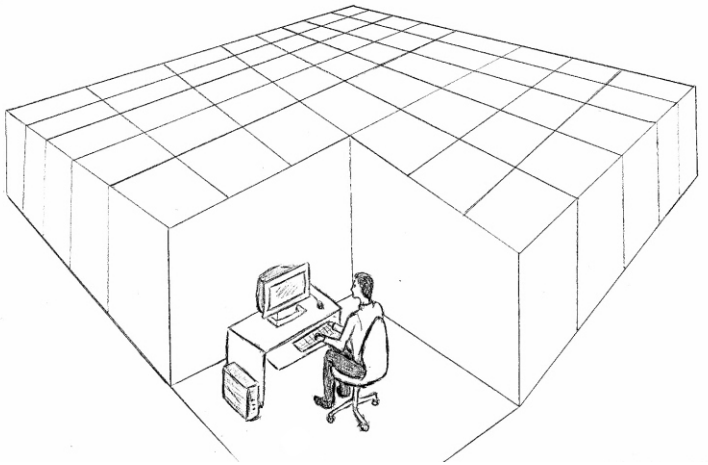
općenitije, njegov jedini semiotički sadržaj - jest njegova različitost od svih drugih fonema danoga sustava." (Jakobson, 2008: 280). Prema njemu, fonemi su najmanje čestice sa značenjem: "...valja nam naći kvante jezika, tj. identificirati najmanje foničke elemente sa značenjskom vrijednošću." (Jakobson, 2008: 269). Da bi se dvije riječi razlikovale, dovoljno je da se razlikuju u jednome fonemu: "Semiotička je funkcija fonema unutar više jezične jedinice naznačiti da ta jedinica ima značenje drukčije od značenja jednakovrijedne jedinice, koja - dok je sve ostalo isto - na istome mjestu sadrži drugi fonem." (Jakobson, 2008: 85). Fonemima se bave lingvističke discipline fonetika i fonologija. Fonetika proučava foneme kao glasove, a fonologija njihovu semantičku funkciju.

Povezani koncepti: struktura, strukturalizam, semiotika, logocentrizam.

FRAGMENTIRANJE

Fragmentiranje je proces raspadanja, dijeljenja, rastakanja, osipanja, dezintegracije, lomljenja, cijepanja, razdvajanja, demontaže, razjedinjavanja, komadanja i mrvljenja neke prethodno jedinstvene, skladne i stabilne cjeline. Postmodernistička filozofija obilježena je općim prihvaćanjem fragmentacije. Cjelina kao ideal tradicionalne filozofije zamijenjena je parcijalnim segmentom. No, što to konkretno znači? Koje se to cjeline raspadaju? U prvom redu, riječ je o filozofiji. Dok, primjerice, Platon i Hegel izlažu svoju filozofiju *sustavno*, Nietzsche i Adorno kao preteče postmodernizma nude aforizme, poslovice i fragmente. I to nije samo stilska razlika, već bitno drugačije shvaćanje filozofije, njezina zadatka i njezinih mogućnosti. Uz filozofiju kao takvu, fragmentira se čitav niz popratnih područja. Neka od njih su: znanost, svjetonazor, jezik, rad, politika, povijest, etika, struktura, pojedinac, društvo i kozmos. Autori tradicionalne provincijencije su cjelinu smatrali vrednijom od dijela, i zato su predmet svojih promišljanja opisivali holistički. No, je li uvijek takav opis opravdan? Postmodernizam dovodi u pitanje holistički pristup. To ne znači da je on a priori pogrešan, što bi bila dijametralno suprotna zabluda, nego da ga treba selektivno i pažljivo primjenjivati.

U svojoj knjizi *Tri studije o Hegelu* Theodor Adorno reagira na Hegelov holizam, tvrdeći: "Cjelina je neistinita..." (Adorno, 1972: 79). U vremenu prije razvoja posebnih znanosti, dok je ljudsko znanje bilo drastično manje i skromnije, filozofija je još mogla pretendirati na status kraljevske discipline koja otkriva cjelinu ljudskog znanja. Međutim, sa eksplozivnim razvojem znanosti u 19., a pogotovo u 20. stoljeću, dolazi kraj takvog ideala. Znanosti su do te mjere specijalizirane i uske, a ujedno i bogate informacijama, da je fizički nemoguće sintetizirati sve ljudske spoznaje u jedinstveni filozofski sistem. Uz to, znanstvena spoznaja savršeno funkcionira kada je specijalizirana i



Slika 7. Fragmentiranje. Suvremeni stil života zahtjeva radikalnu specijalizaciju, kako u ekonomskom tako i u kulturnom smislu.

neopterećena totalizirajućim modelima, čime je holizam nepovratno destabiliziran. U takvoj situaciji, filozofija se mora zadovoljiti fragmentiranim tezama, posebnim temama i zanimljivim elementima: "Fragment je, prema Adornovom mišljenju, adekvatnija forma filozofije nego što je to sistem." (Jelkić, 1990: 56).

Drugu metu fragmentacije predstavlja svjetonazor. Vjerojatno najpopularniji primjer fragmentacije čini Lyotardova definicija postmoderne kao vremena skepse prema velikim pričama. Holistički, totalizirajući svjetonazori zamijenjeni su malim, posebnim svjetonazorima: "Premda je velika pripovijest na izmaku, to nije zapreka da milijarde priča, onih manjih i onih većih, prestane tkati tkivo svakodnevnog života." (Lyotard, 1990: 35). Lyotardovim riječima, velike priče (*grands récits*) zamijenjene su malim pričama (*petits récits*).

Treći aspekt fragmentacije čini društvo. Čak i u individualizmu sklonim teorijama društvenog ugovora, društvo je cjelina sastavljena od kompatibilnih i povezanih dijelova. Razlike postoje, ali cijelo društvo je prožeto identičnom konstituirajućom podlogom. U Hegelovoj društvenoj teoriji, princip podjele rada samo naizgled razdvaja članove društva; on ih zapravo još jače povezuje, jer je nemoguće razumjeti djelovanje pojedinca bez ostatka društva s kojim stoji u interakciji: "Ako čovjek ima neki poziv, onda on ulazi u učestvovanje i sudjeluje u onome što je opće." (Hegel, 1985: 72). Nasuprot toga, postmodernizam na društvo ne gleda kao na homogenu, kompaktnu cjelinu,

već na skup izdvojenih regija koje funkcioniraju autonomno i međusobno mogu, ali i ne moraju, surađivati. Nietzsche je smatrao kako je fragmentiranje, još u njegovom vremenu, aktualan društveni proces: "Revolucija se nikako ne može izbjeći, i to atomistička. No koje su najmanje nedjeljive čestice ljudskoga društva?" (Nietzsche, 2003b: 36). Tradicionalna filozofija vjeruje kako je pojedinac najmanji dio društva. Postmodernizam pod utjecajem psihoanalize ide dalje, i dijeli ljudsku psihu na još elementarnije dijelove. O tome nešto kasnije. Odakle taj impuls za ujedinjenjem, u društvenom smislu? Jedno objašnjenje može dati proces formiranja nacionalnih država u 19. stoljeću. Nacionalne države u svojem nastajanju koriste male zajednice kao resurs koji se jača objedinjavanjem, što je tipično modernistički proces. Znanstveni napredak i ekonomski prosperitet zahtijevaju političko ujedinjenje. Taj program moderne nije polučio rezultate koje je obećao, i zato je Lyotard skeptičan prema njemu: "Skupo smo platili nostalgiju za cjelinom i za jednim, za izmirenjem pojma i osjetilnosti, za transparentnim i komunikativnim iskustvom." (Lyotard, 1990: 30). Guy Debord, kao autor kojega bi se moglo svrstati u preteče postmodernizma, primjećuje proces fragmentacije u vremenu nakon Drugog svjetskog rata: "*Odvajanje* je alfa i omega spektakla." (Debord, 1999: 43). Kako modernistička organizacija društva polako dolazi kraju, mediji ubrzavaju otuđenje u smislu međusobnog odvajanja pojedinaca. Prema Deleuzeu i Guattariju, svaka civilizacija kao takva mora fragmentirati prirodne resurse, kako bi ih što učinkovitije mogla po potrebi koristiti za izvršenje odgovarajućih funkcija: "...naša moderna društva su izvršila široku privatizaciju organa, koja odgovaraju dekodiranju flukseva, koji su postali apstraktni." (Deleuze i Guattari, 1990: 115). Glavni motiv ovakvog fragmentiranja tipičnog za epohu postmoderne dolazi iz ekonomskog principa *podjele rada*.

Četvrtu regiju fragmentiranja predstavlja rad. Podjela rada kao teorijski princip bila je poznata još od Platonovih vremena (*Harmid*, 161e), ali njezin procvat nastupa u vremenu industrijalizacije i nastanka kapitalizma. U svom beskonačnom preziru prema kapitalizmu, Karl Marx je postao savjesni kroničar njegove geneze i funkcioniranja. Tako on primjećuje: "Ukoliko podjela rada raste, utoliko rad postaje prostiji." (Marx, 1976: 44). Henry Ford u SAD-u i Frederick Taylor Europi, uveli su u proces proizvodnje načela radikalne podjele rada. Svaki pojedini radnik na traci bio je zadužen za jedan mali dio proizvodnog procesa. Na taj način postignuta je veća učinkovitost, zapošljavala se nekvalificirana radna snaga čime su se snizili troškovi izdavanja za plaću, a proizvodnja je postala masovna i standardizirana. Međutim, popratna posljedica te promijene manifestirala se u repetitivnom i dosadnom iskustvu rada. Pojedini radnik bi na svom mjestu proveo osam ili više sati dnevno vršeći jednu jedinu funkciju. To se odražavalo na njegovo fizičko i psihičko stanje. Ostale ljudske sposobnosti tada kržljaju i ne mogu se razvijati. Iz tih razloga Marx prezire podjelu rada, a ideal vidi u organski

skladnoj ekonomskoj aktivnosti. Vanja Sutlić u svojoj interpretaciji Marxa upravo to ističe kao jednu od vrijednosti kojima Marx teži: "Marxova misao kao kritika je *misaono priređivanje jedne zbilje u kojoj nema mjesta za fundamentalnu diobu rada*, a time ni za diobu intelektualnog i manualnog rada, niti za diobu radne djelatnosti na *theoria, praxis i poiesis* (čime se ujedno skida s dnevnog reda Aristotelovo fundamentalno dijeljenje znanosti na teorijske, praktičke i poetičke), jer je sve sjedinjeno u organizaciji rada sâmog, rada s onu stranu njegove diobe." (Sutlić, 1994: 84). Međutim, je li podjela rada nužna ili suvišna u industrijskom društvu? To je krucijalno pitanje. Može li suvremena, modernistička ekonomija funkcionirati ako ista osoba svaki dan u tjednu radi na drugom radnom mjestu? Ili ako u vremenskom periodu od nekoliko mjeseci zauzima različita radna mjesta u istoj tvrtki? Ili ako čak u jednom radnom danu izmjeni dva radna okruženja? Suvremeni procesi fleksibilizacije, prekvalifikacije i cjeloživotnog obrazovanja pokazuju da je to moguće, čak i unutar kapitalističke ekonomije. Podjela rada povećava efikasnost samo do određene mjere, ali tada postaje kontraproduktivna. Ona ima i pozitivne i negativne posljedice, ali bez obzira na to, njezina realnost nije upitna.

Fragmentacija se odnosi i na politiku. Velik dio kanonskih autora postmodernizma je u svojim mlađim danima bio blizak marksizmu. Nakon razočarenja u Sovjetski Savez, nestalo je uvjerenje kako će radikalna transformacija cjelokupnog društva i čitave ekonomije nužno dovesti do boljeg društvenog uređenja. Zato politički zahtjevi postmodernizma nisu usmjereni na velike promijene. U kratkom spisu *Što je to prosvjetiteljstvo?* Foucault eksplicitno odbacuje holističke projekte u politici: "...povijesna ontologija nas samih mora se odreći svih projekata koji tvrde da su radikalni i globalni." (Foucault, 1997: 98). On se umjesto toga okreće manjinskim skupinama, čime predstavlja arhetip postmodernističke fragmentacije politike. U političkom smislu, postmodernizam otvara pitanja feminizma, nerazvijenih dijelova svijeta pod nekadašnjom vlašću europskih imperijalnih sila, homoseksualnih osoba, zatvorenih, isključenih i u bilo kojem smislu obespravljenih.

Nadalje, jezik je također pod utjecajem fragmentacije. Snažan i stabilan jezični sustav kojeg bi dijelili svi članovi jednog društva više ne postoji, donekle zbog fragmentiranja svjetonazora, društva, kulture i rada. Dvije osobe iz iste profesije i sličnog svjetonazora puno će lakše komunicirati, čak iako ne govore isti jezik, nego dvije osobe unutar istog jezika sa potpuno različitim interesima. Lyotard zato smatra kako se rastakanje društva može vidjeti u rastakanju jezika: "U ovom rasijavanju jezičnih igara, izgleda da se sam društveni subjekt rastvara. Društvena spona je jezična, ali ne čini ju samo jedna nit. Radi se o teksturi u kojoj se isprepliću najmanje dvije vrste, u stvari neodređen broj, jezičnih igara što se povinuju različitim pravilima." (Lyotard, 2005: 57). Ekonomska specijalizacija zahtjeva specijalizaciju u jezičnim kompetencijama, čime se sužava opseg potencijalnih sugovornika. Jezik kao

cjelina prolazi proces fragmentacije i tako nastaje potreba za konceptima kao što su *diskurs* i *jezična igra*.

Sedmo mjesto fragmentacije je pojedinac. Ljudski subjekt je u postmodernističkoj paradigmi fragmentiran. To znači da on može biti faktički fragmentiran, zbog utjecaja suvremenih društvenih kretanja, ali isto tako može značiti da je tradicionalna filozofija zamišljala čovjeka kao koherentnog aktera neopravdano mu pripisujući cjelovitost koju zapravo nikada nije imao. U tom smislu, pojedinac je fragmentiran u vremenu postmoderne s jedne strane, i fragmentiran je u teorijskom smislu, iz perspektive postmodernističke filozofije s druge strane. Važnu ulogu u tom konceptualnom fragmentiranju imala je psihoanaliza. Subjekt je fragmentiran ako se njegov psihički aparat sastoji od tri samostalne instance, kao što su Id, Ego i Super-Ego. U lakanovskoj psihoanalizi, dijete sebe prepoznaje kao cjelovitu osobu, ali to prepoznavanje je zapravo konstrukcija i neutemeljena projekcija: "Zrcalna slika nudi privid cjelovitosti koji se oštro suprotstavlja onomu što je dijete osjetilo kao vlastito tijelo: nedostatnost motoričke kontrole i ovisnost. Prema Lacanu, stadij zrcala smješta instanciju ega, prije njegove društvene određenosti, u fikcionalnom smjeru što će imati otuđujući učinak za daljnje postojanje i razvoj subjekta." (Matijašević, 2006: 128). Fredric Jameson u iznimno lucidnom i kondenziranom komentaru ovakvog psihoanalitičkog fragmentiranja subjekta tvrdi da ono označava kraj jednog holističkog modela zamišljanja čovjeka: "Sa marksističkog stanovišta, taj doživljaj decentriranja subjekta i teorije, u suštini psihoanalitičke, koje su stvorene da bi ga prikazale, moraju se smatrati znacima raspada jedne u suštini buržoaske ideologije subjekta i psihičkoj jedinstva ili identiteta (što se nekad nazivalo buržoaskim 'individualizmom'); ali mi možemo prihvatiti opisnu vrijednost poststrukturalističke kritike 'subjekta' a da time ne podržavamo shizofrenični ideal kojem je ona sklona." (Jameson, 1984: 149). Jameson oprezno razlikuje deskriptivnu tezu o *fragmentiranosti* subjekta i *normativni* ideal; to što subjekt jest fragmentiran ne znači da on mora biti takav.

Osmu točku fragmentiranja čini etika. Zašto je etika fragmentirana? I kako etika uopće može biti fragmentirana? Razlog leži u fragmentaciji rada. Suvremena ekonomija sa iznimno razvijenom podjelom rada prisiljava svakog pojedinca sa svojom ekspertizom, kakva god da ona bila, da sudjeluje u dinamici tržišta. Svatko je povezan sa svakim i svatko sudjeluje, makar u sitnom postotku, u ukupnim efektima ekonomije. I upravo zato što svatko sudjeluje u malom omjeru, ukupna odgovornost se disperzira i na kraju nestaje i onaj minimalni dio odgovornost. Zygmunt Bauman je to savršeno opisao u knjizi *Postmoderna etika*: "Sljedeća moralna dimenzija izvire iz činjenice da s preciznom razdiobom rada, stručnosti i funkcija po kojima su naša vremena poznata (i na koja su ponosna), gotovo svaki poduhvat uključuje mnogo ljudi, od kojih svaki izvršava maleni dio sveopćeg zadatka; zaista, broj ljudi

uključenih toliko je velik da nitko ne može razumno i uvjerljivo dokazivati (ili biti odgovoran za) 'autorstvo' ili (odgovornost) krajnjeg cilja. Grijeh bez grešnika, zločin bez zločinaca, krivnja bez krivca!" (Bauman, 2009: 28). Ekološki problemi to dobro ilustriraju. Svaki pojedinac zna da količina smeća koju on osobno baci u prirodu nema bitnog efekta na ukupno stanje prirode. Kada svaki od milijun pojedinaca tako rezonira, napraviti će se velika šteta bacanjem smeća u prirodu. Međutim, situacija je kompliciranija. U primjeru sa smećem svaki akter ima kontrolu nad vlastitim djelovanjem, ima izbor. Ali što ako izbor ne postoji? U svakodnevnom životu ljudi najčešće ne mogu izabrati hoće li ili neće zagađivati prirodu. Prisiljeni su raditi poslove kojima se okoliš zagađuje, zbog egzistencijalnih razloga. Zato je etika fragmentirana. U suvremenom svijetu sa razvijenom podjelom rada i gotovo bezvrijednim političkim slobodama, prostor osobnog manevriranja je radikalno sužen. Etičko promišljanje i djelovanje se naprosto ne može pojaviti, budući da najveći dio djelovanja teče automatski.

Deveto mjesto fragmentiranja čini znanost. Paul Feyerabend je to pregnantno izrekao u knjizi *Protiv metode*: "...moja nakana je uvjeriti čitatelja da *sve metodologije, čak i one najjasnije, imaju svoje granice*." (Feyerabend, 1987: 25). Znanost ne može objasniti apsolutno sve i za sva vremena. Isto viđenje znanosti zagovaraju Karl Popper i Thomas Kuhn. Svaka paradigma je ograničena na jedan skup problema, a s vremenom će je zamijeniti paradigma ograničena na drugi skup problema. Znanost je po svojoj prirodi otvorena promjenama i razgranata na niz disciplina. Drugim riječima, fragmentirana.

Kao deseto, fragmentiranje obuhvaća kozmos ili bitak. Drevna predrasuda tradicionalne filozofije jest ona o jedinstvu bitka. Sve je prožeto jednim, istim, unificirajućim i vječnim *logosom*. Međutim, postmodernistička filozofija smatra da to nije tako. Lyotard je konceptom *différenda* ili *raskola* omogućio promišljanje diskontinuiteta u svim cjelinama, pa tako i u slučaju bitka: "Lyotard je, dakle, uspostavio dvojbu u jedinstvo uma utemeljenu u jedinstvu subjekta." (Kopić, 1997: 776). Sveprisutnost *logosa* služila je kao temelj realističkog modela spoznaje. No, ako je antirealizam valjana epistemološka paradigma, onda se postavlja i pitanje o jedinstvu bitka. Prema tome, bitak je fragmentiran.

U konačnici, postmodernistička filozofija gaji fragmentirano viđenje povijesti. Dok tradicionalna filozofija traži zakonitosti povijesnih kretanja, u cikličkom ili linearnom modelu povijesti, postmodernizam tvrdi da povijest teče kroz niz diskontinuiranih faza, čiji je slijed slučajan i nepredvidljiv. Foucaultov opis triju epistema jasno ilustrira takav stav. Također, metoda genealogije koju Foucault koristi usmjerena je na pojedinačne probleme, a ne na cjelokupnost povijesnih kretanja: "Zadatak genealogije je bilježenje povijesti: povijesti morala, ideala, metafizičkih koncepata, koncepta slobode i asketskog života;

kako one predstavljaju nastajanje različitih interpretacija, one se prikazuju kao događaji na pozornici povijesnih procesa." (Foucault, 1977: 152). Povijest je fragmentirana i u tom smislu.

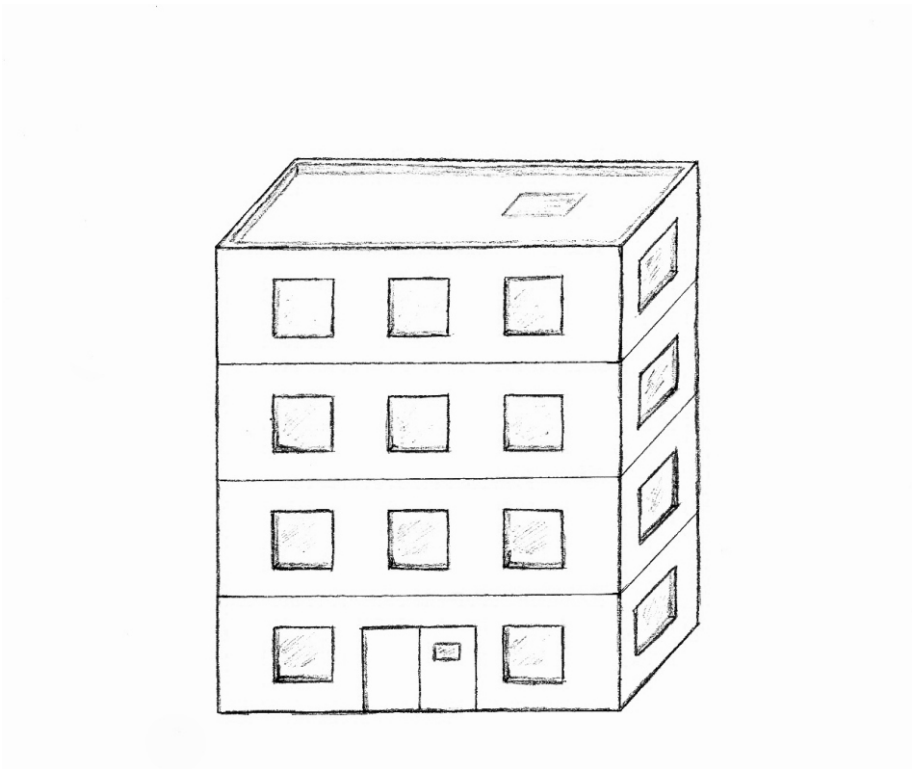
Povezani koncepti: subjekt, *différend*, kontekstualizam, *episteme*, balkanizam, velike priče, povijest, postmodernizam, paradigma, logocentrizam.

FUNDACIONALIZAM

Što nam daje pravo da uspostavljamo
tako reći stupnjeve realnosti?
Nietzsche

Fundacionalizam je epistemološka pozicija prema kojoj se znanje može utemeljiti na nekoj čvrstoj i neospornoj bazi. Prema fundacionalizmu, moraju postojati neminovno istiniti izvori spoznaje. Deducirajući nove zaključke iz njih, preko logičkih pravila, dolazimo do cjelovitog sustava istine. Mnoštvo je izvora spoznaje: razum, iskustvo, eksperiment, međuljudska komunikacija, umjetnost, religija, odgoj, mediji, konsenzus, korisnost, tradicija, verifikacija, itd. Različiti autori na različite načine shvaćaju spoznaju, ali ako brane određeni izvor spoznaje kao apriorno valjan, onda je riječ o fundacionalizmu. Primjerice, za Platona, znanje je prisjećanje (*anamnesis*) otkriveno u dijalektičkom dijalogu; dijalog je pouzdani temelj spoznaje. Za Aristotela, znanje nastaje induktivno-deduktivnim procesom silogističkog razmišljanja. Prema Tomi Akvinskom, nedvojbena istina leži u Svetom pismu - svo ostalo znanje mora biti u skladu s njim. Kod Descartesa, osjetila nas varaju, a prava spoznaja dolazi iz razuma. Za Johna Lockea, pravo znanje dolazi iz empirijskog iskustva; iskustvo je fundament znanja. Dakle, bilo koji izvor spoznaje može se uzeti kao pouzdan, na štetu svih ostalih izvora. Tradicionalna filozofija je prepuna takvih pokušaja. I bez obzira što se uzima za temelj znanja, dok vlada potpuno povjerenje prema njemu, riječ je o fundacionalizmu. Postmodernistička filozofija je sklonija antifundacionalizmu. Nietzsche kao jedna od preteča postmodernizma naslućuje taj pomak. Kada Nietzsche zahtjeva *prevrednovanje svih vrijednosti*, on misli na filozofske kategorije koje su opterećene neopravdanim vrednovanjima. Dati primat razumu nad osjetilima, ili vjeri nad osjetilima, ili svjedočanstvu nad razumom, ili eksperimentu nad tradicijom, znači svojevoljno upisati vrijednost u onaj privilegirani izvor spoznaje. U tom smislu, prevrednovati epistemološke vrijednosti znači nivelirati različite izvore spoznaje i ne izostaviti nijedan.

Fundacionalistički model spoznaje vrlo često ljudsko znanje uspoređuje sa *zgradom* ili sa *stablom*. Posrijedi je metafora u kojoj se temelj spoznaje



Slika 8. Zgrada spoznaje. Prema fundacionalističkom modelu spoznaje, čovjekovo znanje je poput zgrade sa čvrstim temeljima i naknadno izgrađenim katovima novih informacija. Iz postmodernističke perspektive, usporedba znanja sa zgradom je potpuno neopravdana i treba je zamijeniti nekom adekvatnijom metaforom.

identificira sa temeljem zgrade ili korijenom stabla. Jer kao što zgrada ne može postojati bez temelja, tako niti sustav znanja ne može postojati bez čvrstih, neosporno istinitih, premisa. Prema tome, fundacionalizam je pojam "...koji zahtjeva privilegirane reprezentacije da bi pružio sigurnost temeljima, a time i cijeloj zgradi znanja..." (Westphal u Greco i Sosa, 2004: 517). 'Privilegirane reprezentacije' su one apsolutno istinite informacije čijim razvijanjem, u skladu s pravilima logičkog promišljanja, dolazimo do novih informacija i s kojima svaka nova informacija mora biti kompatibilna. U dilemi između 'privilegirane reprezentacije' i nove, nepoznate reprezentacije, sumnjivog podrijetla, fundacionalizam će se uvijek okrenuti privilegiranoj reprezentaciji, upravo zbog vjere u njezin izvor. Međutim, fundacionalizam dolazi u mnoštvo oblika. U najjednostavnijoj inačici, on apsolutizira jedan tip znanja, a odbacuje sve ostale tipove znanja. U kompliciranijoj verziji, fundacionalizam slaže mnoštvo

izvora spoznaje u hijerarhijsku ljestvicu. Ako ga ublažimo, fundacionalizam ne mora čak niti braniti potpuno istinite izvore spoznaje, nego ih jednostavno može slagati prema stupnju pouzdanosti. U iznimno kvalitetnoj knjizi *Filozofija Bečkog kruga*, Boran Berčić ovim riječima opisuje tu blažu varijantu fundacionalizma: "Fundacionalizam se može ublažiti i tvrditi da postoji takva vrsta ili sfera spoznaje koja je daleko pouzdanija i sigurnija od ostale spoznaje, iako niti ona nije sasvim i apsolutno pouzdana i sigurna." (Berčić, 2002: 200). Dakako, dok god vlada hijerarhija među izvorima spoznaje, u pitanju je fundacionalizam. Razlika je samo u njegovoj jačini.

Možda je najbolji primjer fundacionalističkog modela spoznaje onaj Platonov. Prema Platonu, postoje četiri vrste spoznaje. To su znanje, predočavanje, vjerovanje i slikovno mišljenje, kako je opisano u dijalogu *Država*: "Slažeš li se, rekoh ja, kada prvi dio zovemo znanjem, drugi predočavanjem, treći vjerovanjem, a četvrti nagađanjem ili slikovnom mišlju - od kojih posljednja dva spadaju u mišljenje, a prva dva u umnu spoznaju, i da se mišljenje bavi onim promjenjivim, a umna spoznaja bitima, te da je njihov odnos proporcionalan: bit je u odnosu na ono promjenjivo, isto što i umna spoznaja u odnosu na mišljenje, a također i znanje u odnosu na vjerovanje, i predočavanje u odnosu na nagađanje?" (533e-534b). Kada bi crta znanja bila dugačka šesnaest centimetara, deset bi pripadalo umnoj spoznaji, a šest mišljenju. Od deset centimetara umne spoznaje, 6.25 bi pripadalo znanju, a 3.75 predočavanju. Od šest centimetara mišljenja, 3.75 bi pripadalo vjerovanju, a 2.25 nagađanju. U Platonovom slučaju, crta od šesnaest centimetara predstavlja cjelokupno znanja, a navedeni omjeri različite stupnjeve znanja. Ova četverostruka podjela znanja odgovara i četverostrukoj klasifikaciji bića u ontološkom smislu, te određenim geometrijskim pravilnostima. Marijan Cipra je te relacije sintetizirao u jednu jedinu rečenicu: "Po svom 'kvalitativnom' vidu platonistička ljestvica bića, dakle, ispada kako slijedi: jednota, dvojstvo, trojstvo, četvorstvo - točka, dužina, ploha, tijelo - um, znanost, mnijenje, osjetilnost - broj, duljina, širina, dubina." (Cipra, 1999: 145). Kod Platona je sasvim jasno kako je epistemološki fundacionalizam povezan sa ontološkim 'slojevima' bića.

Rene Descartes je također predstavnik epistemološkog fundacionalizma. U svojoj potrazi za *apsolutno sigurnim* principom spoznaje, što je tipičan motiv fundacionalizma, Descartes odbacuje osjetila kao potencijalni izvor zablude: "...štogod sam dosad primio kao najistinitije, primio sam od osjetila ili osjetilima; otkrio sam međutim da ona katkada varaju, a razboritost nalaže da se nikad u cijelosti ne pouzdajemo u one koji nas makar i samo jednom prevariše." (Descartes, 1994: 34). Descartes traga za 'Arhimedovom točkom' epistemologije, odnosno za pouzdanim temeljem znanja: "Arhimed je tražio tek jednu točku, koja bi bila čvrsta i nepomična, kako bi s mjesta pomaknuo cijelu zemlju; ovdje se velikom mogu nadati budem li otkrio i štogod najmanje

koje je sigurno i neuzdrmano." (Descartes, 1994: 46). Ta Arhimedova točka jest *cogito*, kojeg Descartes otkriva kroz halucinogenu spekulaciju o raskidanju svih veza sa svijetom: "Da dok dvojim, dok mislim, jesam, da dok se od sveg dvojbenog i utoliko lažnog oslobađam i u čistoći te samooslobođene slobode sebi prozirno jesam, to je temelj, i to u čistoći te slobode položeni temelj svake moguće izvjesnosti bitka ma kojeg bića." (Despot, 1997: 430). Tako razum postaje *temelj* spoznaje.

Ovaj motiv *temelja*, koji nije ništa drugo doli obična metafora, pronalazimo u svakom fundacionalističkom diskursu. On je prisutan kako kod Descartesa: "Problem temelja je možda najvažniji problem u *Raspravi*..." (Lampert, 1993: 175), tako i kod Platona: "Metafizičko ime zato glasi kod Platona *anypotheton*, bespretpostavno, dakle temelj koji sam ne potrebuje nikakav temelj, jer preko njega tek može biti uopće nešto kao temelj." (Gretić, 1989: 214), te Hegela: "...ne postoji ništa u temelju što nije u utemeljenom, jednako kao što ne postoji ništa u utemeljenom što nije u temelju." (Hegel, 2003: 73-74). Riječ *temelj* upućuje na fundacionalistički model spoznaje.

Postoji jedan kontinuitet između Descartesa i Husserla. Obojica pokušavaju utemeljiti znanje na pouzdanim principima. Steven Best i Douglas Kellner vide u tome jedan tipičan fundacionalistički ideal, bez obzira na njihove međusobne razlike: "Stariji teoretičari poput Descartesa, na primjer, težili su apsolutnoj sigurnosti filozofske spoznaje i sigurnosti u vlastitu individualnu svijest. Kant, Husserl i kasniji filozofi samo su ponavljali ovaj zahtjev, ublažavajući društvenu i ekonomsku nesigurnost pomoću filozofske sigurnosti, utemeljujući misao na bazi apsolutno sigurnih istina i principa." (Best i Kellner, 1991: 230). Prema tome, fenomenologiju u Husserlovoj viziji treba shvatiti kao metodu pouzdane spoznaje. Ova preokupacija fenomenologije ostavila je trag na postmodernističku filozofiju, i to u formi negiranja apsolutnih principa istinite spoznaje. Tradicionalna filozofija općenito vjeruje u načelnu mogućnost objektivnog opisa stvarnosti, i s tim ciljem traži pouzdane metode spoznaje. Fenomenologija je samo jedna u nizu istinitosnih metoda: "Za Husserla, cilj fenomenologije jest osiguravanje apsolutno sigurne spoznaje predmeta kroz metodu rigoroznog opisa bez ikakvih pretpostavki..." (Schrift, 2006: 28). Nasuprot tome, postmodernistička filozofija kao epistemološki antirealizam ne vjeruje u objektivni opis stvarnosti.

Wilhelm Szilasi u svojem komentaru na Husserlove tekstove ovim riječima opisuje projekt fenomenologije: "...mi moramo nastojati oko radikalne znanosti koja počinje odozdo, koja se temelji na sigurnim fundamentima i napreduje prema strogoj metodi..." (Szilasi u Husserl, 2003: 81). Tu istu tendenciju ka osiguravanju valjane spoznaje Szilasi prepoznaje u čitavoj filozofiji: "Filozofija je znanost o prapočecima, utemeljujućim principima, o korijenima ljudskog znanja i ponašanja (kako je naglasio i Descartes)." (Szilasi

u Husserl, 2003: 81). Werner Marx u svojoj knjizi *Fenomenologija Edmunda Husserla* također naglašava Husserlovu preokupaciju sa uspostavljanjem jasnih kriterija znanstvenosti: "Husserl zadaću filozofa vidi u tomu da putem rasvjetljavanja 'prazasnivanja' historijskog procesa izvrši njegovo 'konačno zasnivanje' zahvaljujući kojem je europsko čovječanstvo dovedeno na put znanstvenosti." (Marx, 2005: 114). Prema tome, fenomenologija predstavlja jedan tipičan fundacionalistički pokušaj definiranja transcendentalnog okvira spoznaje i time stoji na tlu logocentrizma. Intelektualni kontekst u kojem djeluje Derrida obilježen je, među ostalim, i fenomenologijom. Ona je predmet njegove kritike zbog nekoliko razloga, a jedan od njih je i fundacionalizam.

Od Euklidovih *Elemenata*, preko Platonove analogije o crti, Descartesova stabla i Spinozine *Etike*, do Hegelove *Fenomenologije duha* i Husserlovog fenomenološkog utemeljenja znanosti, jasno je prepoznatljiv motiv hijerarhiziranja znanja i težnja ka osiguranju valjane spoznaje segregacijom različitih metoda spoznaje. Postmodernistička filozofija nastoji napraviti odmak od tog fundacionalizma tradicionalne filozofije.

Kao što je očito u Platonovom slučaju, fundacionalistička epistemologija sa sobom implicira i fundacionalističku ontologiju: "Ono što je bitak postajanju, to je znanje vjerovanju." (*Timej*, 29c). Ako postoje različite vrste spoznaje, hijerarhijski posložene prema stupnju istinitosti, i ako svaki tip spoznaje odgovara jednom tipu stvarnosti, onda je sasvim jasno kako se stvarnost sastoji od isto toliko različitih razina. U Platonovom sustavu nalazimo samo četiri razine, ali to ne mora biti tako. Comte, primjerice, govori o šest znanosti, i o odgovarajućih šest razina stvarnosti. Te znanosti čine hijerarhijski slijed od matematike, preko astronomije, fizike, kemije, biologije, do sociologije. Svaka znanost drži monopol na odgovarajuću razinu stvarnosti. Prema tome, fundacionalizam u epistemološkom smislu jest ujedno i fundacionalizam u ontološkom smislu. On raslojava bitak na više i manje važne nivoe. Slično raslojavanje fundacionalističkog tipa može se primijetiti i u domeni etike. Organizirati etiku kao sustav koji ima principe s jedne strane i pojedinačne situacije s druge strane, kao sustav utemeljen teološki (u Bogu), metafizički (u apsolutnoj zakonitosti čitavog bitka) ili antropološki (u ljudskoj naravi), kao sustav sa neospornim istinama, znači preuzeti fundacionalistički model i primijeniti ga na područje etike. Danko Grlić primjećuje kako je Nietzsche bio nesklon jednoj takvoj fundacionalističkoj etici: "Nema ništa apsolutno, čvrsto, sigurno, što bi našim moralnim shvaćanjima dalo pravo na bezuvjetnost, i neshvaćanje toga, prema Nietzscheu bitnog u moralnom fenomenu, karakterizira sve dosadašnje etike." (Grlić, 1988: 78). Ako etiku zamišljamo kao diskurzivni, formalni ili aksiomatski sustav sa nediskutabilnim temeljima, ona ima istu strukturu kao i epistemološki fundacionalizam, premda je posrijedi problematika ljudskog djelovanja. U tom smislu, Nietzscheov stav, kojeg je nastavio razvijati Max Weber, kako iz dobroga može nastati zlo, i obrnuto, treba

shvatiti kao antifundacionalističku kritiku fundacionalističke etike. Fundacionalistička etika imitira fundacionalističku epistemologiju, u kojoj iz istinitih premisa nužno slijedi istiniti zaključak. Međutim, stvarnost pokazuje da je ljudsko djelovanje puno kompliciranije od logičkih silogizama. Između njih ne postoje jasne paralele: dobro ponašanje može dovesti do loših posljedica, kao što i loše ponašanje može proizvesti dobre efekte. Nietzscheova kritika etike kao i sociološka teorija Maxa Webera ukazuju na to kako posljedice ljudskog djelovanja nisu jednoznačno predvidljive. Svijet bi bio puno jednostavniji da je to tako.

Potpuna vjera u izvjesni izvor spoznaje nije jedina odlika fundacionalizma. Istinite informacije ne vrijede mnogo ako iz njih ne proizlaze druge istine, ako na tom temelju ne možemo izgraditi zgradu znanja. Procedure i pravila te 'izgradnje' sačinjavaju logiku. Zato se fundacionalističke paradigme ne libe korištenja riječi kao što su 'implicira', 'utemeljeno', 'pretpostavlja', 'slijedi', 'deducirati' i slično. Slijed mišljenja, prema tome, možemo opisati kao *linearan*. Postmodernistički prigovor ovom aspektu fundacionalizma općenito obuhvaća i logiku; logički diskurs funkcionira u formalnim sistemima simbola i omogućava razumijevanje operacija sa tim simbolima, ali riječi logičkog diskursa mogu biti upotrebljene i u neprimjerenom kontekstu, izvan formalnih sistema. Tada se logika pretvara u retoriku, a govornik pokušava ojačati vlastitu poziciju korištenjem logičkog diskursa. Filozofske sustave nije moguće rekodirati u formalne sisteme simbola i iskaza, i zato primjena riječi iz logičkog diskursa na filozofski tekst nije ništa drugo nego pokušaj nametanja vlastite interpretacije. U tom slučaju logika postaje retorika. Ovakvu kritiku logike, a samim time i fundacionalizma, izvršili su Friedrich Nietzsche i Martin Heidegger.

Postmodernistička filozofija odbacuje fundacionalizam kao lošu metaforu spoznaje. Fundacionalizam uspoređuje čovjekovo znanje sa *zgradom* i sa *stablom*. Problem je u tome što nema nikakve nužne veze između spoznaje s jedne strane i stabla ili zgrade s druge strane. Te metafore dugo su u opticaju, i zato se doimaju tako prirodnima. Ono što Deleuze i Guattari prvenstveno sugeriraju jest da takve metafore treba napustiti i nadomjestiti ih drugačijim modelima: “Poznato je kako se zapadnjačka misao dugo oslanjala na metaforu zrcala, kojom se stvarnost odražavala u svijesti. Deleuze i Guattari tvrde da zapadnjačka ima druge velike metaforu, a to je ona o drvetu, kojom um organizira svoje znanje o realnosti (dobiveno zrcalom) po principima sistema i hijerarhije (grane znanja) uzemljenim u čvrste temelje (korijenje).” (Best i Kellner, 1991: 98). Ovu metaforu stabla koristi Rene Descartes u svojoj *Raspravi o metodi* i njome pokušava opisati spoznaju. Deleuze i Guattari smatraju da ta metafora disciplinira ljudsko mišljenje i onemogućava mu adekvatniju spoznaju realnosti: “Za Deleuzea i Guattarija, stablo s korijenom, model sjemenskog korjenčića, pripojen klasičnoj refleksiji, oblikovao je naš

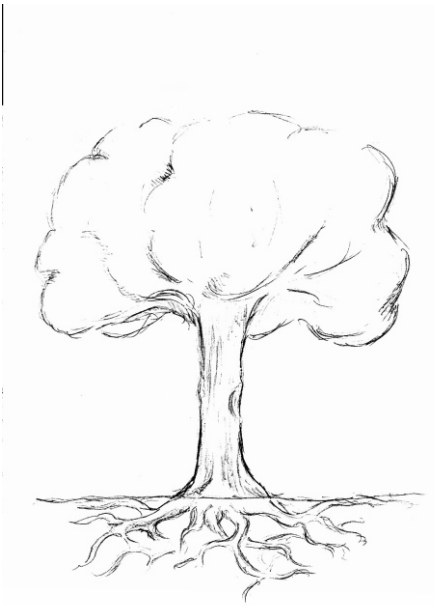
način razmišljanja. Stablo uvijek označava mjesto porijekla; nastaje iz sjemenke ili centra, razvija os rotacije, i grana se koncentrično prema principu dihotomije, do stanja hijerarhijskog sistema." (Zayani, 2000: 96). Sličnu kritiku metafore stabla nalazimo i kod Heideggera, kada filozofiji kao cjelovitom stablu suprotstavlja *mišljenje* kao zemlju oko njegovog korijena. Nancey Murphy u svojem članku *Postmoderni ne-relativizam* prikazuje fundacionalizam kao modernističku epistemologiju sa metaforom zgrade u svojem središtu. Ta zgrada se bez temelja ruši jednako kao što se i stablo ruši bez čvrstog korijenja: "Netko zamišlja cjelinu nečijeg znanja strukturiranu kao građevinu. S tom slikom na umu, očito je da se cjelina ruši ako nema prikladnog utemeljenja." (Murphy, 1995: 279). Ovdje valja primijetiti kako je marksistička topika društva kao zgrade sastavljene od ekonomske baze i kulturo-duhovne nadgradnje samo jedna varijanta fundacionalističkog mišljenja. Postmodernistička kritika fundacionalizma ide u smjeru odbacivanja metafore stabla i zgrade. Zato Quine kao antifundacionalist govori o *mreži*, a Deleuze i Guattari o *rizomima*, povezanima u strukturu mreže. Derridin pojam *différance* primijenjen na spoznaju daje model znanja u kojem je svjetonazor čovjeka uvjetovan djelomično prethodnim stanjima svjetonazora i djelomično aktualnim odnosima sa vanjskim svijetom. Ne postoji *jedan* temelj koji se može odbaciti, nakon čega bi se urušila čitava zgrada spoznaje. Ljudsko znanje je sličnije biološkoj stanici nego zgradi; ono se može prelijevati, fluktuirati i uvijati, ali se ne izgrađuje ili urušava. Pojam *simboličkog* iz Lacanove psihoanalize također ukazuje na antifundacionalističku epistemologiju postmodernizma, kao i Kuhnov pojam *paradigme*.

Je li Descartesov lom sa srednjovjekovnom filozofijom doista tako radikalan kao što to sugeriraju svi srednjoškolski udžbenici i tekstovi nedovoljno oprezni prema takvim banalizacijama? Potpuni diskontinuitet nikada nije moguć, i zato pažnju treba usmjeriti na one sličnosti između srednjovjekovne i novovjekovne paradigme. Koncept fundacionalizma otkriva jedan takav kontinuitet, a to je ideal pouzdane spoznaje. Bez obzira što se uzimalo za garanciju istinitosti, potraga za tom garancijom nipošto nije poljuljana. Umjesto *logosa* ili Boga, mjesto čuvara istine preuzima čovjek. Njegova ontološka konstitucija postaje predmet filozofskog interesa, jer o njoj ovisi istina. Goran Gretić u knjizi *Tradicija metafizike* izrazito lucidnim zapažanjima otkriva čovjeka kao novi predmet epistemologije: "...novovjekovno mišljenje misli biće s obzirom na sveodređujuću kategoriju izvjesnosti, naime izvjesnosti samog sebe kao subjekta." (Gretić, 1989: 31). Descartesova *Rasprava o metodi* je paradigmatična u tom smislu. Poziciju onoga što ne podliježe sumnji preuzima čovjekova narav, na štetu Svetog pisma. Prema tome, Descartes možda predstavlja obrat, prilično važan i značajan, *unutar* fundacionalističke epistemologije, ali ne i njezin kraj. Drugi, radikalniji prijelom u povijesti epistemologije čini ono što Paul Ricoeur naziva 'školom sumnje'. Ljiljana Filipović ovim riječima savršeno opisuje sukus Ricoeurove teze: "Filozof

Fundacionalizam

Descartesove škole zna da su stvari dvojbene, da nisu onakve kakvima se pokazuju, ali ne sumnja da svijest nije onakva kakva se pokazuje sebi. U svijesti se značenje i svijest o smislu podudaraju. S Marxom, Nietzscheom i Freudom, i za Ricoeura to postaje dvojbenim te se nakon sumnje u stvari počelo sumnjati i u svijest." (Filipović, 1997: 53). Marx, Nietzsche i Freud rade odmak od novovjekovnog, subjektno centriranog fundacionalizma i sumnjom u samu svijest čovjeka ponovno otvaraju problem utemeljenja spoznaje. Ako je čovjekova svijest samo produkt materijalnih uvjeta, fiziološkog iskustva ili nesvjesnih procesa u dubini psihe, što onda može garantirati valjanost spoznaje? Ako ne postoji transcendentalna struktura ljudske naravi, nego je svaki čovjek unikatni produkt kaotične akumulacije vanjskih kulturno-ekonomskih sila, kako uspostaviti jasan kriterij razlikovanja valjane i nevaljane spoznajne procedure? Duh vremena 'škole sumnje' popraćen je srodnim promjenama u fizici; Newtonova paradigma apsolutnog prostora i vremena dovedena je u pitanje Einsteinovim teorijama: "...takav izrazito antiaprioristički model znanstvenog znanja nije nipošto prevladavao krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća - tijekom perioda kada su se događale velike revolucije u geometriji i mehanici koje danas poistovjećujemo sa Einsteinovim radom." (Friedman, 2002: 174). Ono što Friedman naziva 'antiapriorističkim modelom znanstvenog znanja' odgovara značenju riječi *antifundacionalizam*. Ricoeur se orijentira na Marxa, Nietzschea i Freuda, ali pored njih postoje drugi autori koji na sličan način kritiziraju fundacionalistički model spoznaje. Albrecht Wellmer tu tendenciju vidi kod Heideggera, Wittgensteina i Adorna: "Slično svojim suvremenicima Heideggeru i Wittgensteinu, Adorno je smatrao da se velika filozofija europske tradicije na duge staze orijentirala po jednom lažnom idealu: idealu sistematskog, metodski osiguranog i na čvrstim temeljima izgrađenog znanja." (Wellmer, 1987: 136). Svi ti utjecaji oblikovali su kontekst za nastanak postmodernističke kritike fundacionalizma.

Zašto postmodernistička filozofija kritizira fundacionalističku epistemologiju? Četiri su mjesta diskutabilna. Kao prvo, informacija ne postoji naprosto, nego sa sobom uvijek povlači neki puno širi diskurs. Atomarni blokovi kartezijanske spoznaje uvijek dolaze sa cjelokupnom zgradom; u jednom trenutku zgrada skoči na drugo mjesto, ali se nikada ne uruši. Kao drugo, dedukcija i razrada početnih 'temelja' nipošto nije čisto teorijske prirode, kao što je to u slučaju formalnih logičkih sistema. Iz jednog korijena može niknuti mnoštvo debala, u različitim smjerovima. Kao treće, nema nikakvog obvezujućeg razloga poistovjetiti čovjekovo znanje sa zgradom ili stablom. Te jednostavne i zavaravajuće metafore treba napustiti u korist nekih drugačijih modela mišljenja. Kao četvrto, nema nikakve esencijalne veze između jednog tipa spoznaje i njemu pripisane regije bitka. Vjerovati ne znači automatski vjerovati u Boga. Ove četiri točke predstavljaju srž postmodernističke kritike fundacionalizma.



Slika 9. Descartesovo stablo. Rene Descartes usporedio je filozofski sustav sa stablom. Za postmodernističku filozofiju, to je samo loša metafora spoznaje koju treba napustiti.

Postmodernistička kritika fundacionalizma, kao i brojni drugi aspekti postmodernizma, može se pronaći u Nietzscheovom djelu. Prema Nietzscheu, svaka spoznaja je perspektivistička i relativna. Fundacionalizam vjeruje da će zgrada istine zabljesnuti pred nama čim ju postavimo na onaj pravi temelj; objektivna spoznaja je moguća. Nasuprot toga, Nietzsche odbacuje mogućnost pronalaženja sigurnog temelja. Drugi naziv za spoznajni kamen-temeljac jest 'činjenica', a Nietzsche upravo činjenice negira: "Mi se nikada se sudaramo s 'činjenicama'..." (Nietzsche, 2006: 241). Svaka činjenica je uronjena u širi splet okolnosti i tek unutar njega može zadobiti težinu. Postmodernistička filozofija taj kontekst za atomarne činjenice znanja naziva diskursom ili paradigmom.

Tradicionalna filozofija, u pokušaju metafizičkog, ontološkog ili kakvog god *utemeljenja*, nastoji postaviti što manji skup aksiomatskih principa kao najvažniju točku spoznaje. Tom segregacijom i hijerarhizacijom znanja, jer temelj je zasigurno važniji od onoga što na njemu počiva, fundacionalizam teži *dubini*, dakako, opet metaforički. Ali ova metafora nije benigna. Ako postoji ono utemeljeno i ono temeljno, onda postoje dvije razine stvarnosti. Nietzsche taj model bitka naziva *platonizmom*. Platonizam, čije se značenje poklapa sa tradicionalnom filozofijom, zamišlja dvije razine stvarnosti; temelj svega postojećeg jest u *logosu*, kakva god njegova unutrašnja zakonitost bila, a iznad tog *logosa* je svijet privida i prolaznosti, što čini primarno čovjekovo okruženje. Filozof je taj koji zanemaruje prolaznu iluziju svakodnevnice i stremi onom vječnom, nepomičnom, istinitom temelju. Prema tome, metafora temelja automatski sa sobom povlači jednu metafiziku. Nietzsche, kao i Heidegger, odbacuje tu metafiziku kao *platonizam* ili *metafiziku prisutnosti*. Oni zato, kao što to tvrdi Gianni Vattimo, ne pokušavaju govoriti o utemeljenju ili fundiranju u bilo kojem smislu: "Nietzsche i Heidegger radikalno dovode u pitanje upravo pojam temelja, kao i mišljenja kao utemeljenja te silaska k temelju." (Vattimo,

2000: 6). Upravo zato Heidegger uvodi metaforu kruga. Krug, i to je ovdje krucijalno, nema ni početak niti kraj, za razliku od stabla ili zgrade. Kada Heidegger opisuje spoznaju kao *hermeneutički krug* on zapravo kritizira fundacionalizam. On ne niječe mogućnost spoznaje, ali uvijek ostavlja mogućnost preispitivanja i najčvršćih uvjerenja, što fundacionalizam ne dozvoljava. Hermeneutički krug ukazuje na to da nikada nije moguće otkriti apsolutno siguran temelj spoznaje: "Njegova implikacija nije negacija mogućnosti započinjanja bilo kakvog istraživanja, nego ukazuje na nemogućnost lišavanja pretpostavki; u skladu s time, pretpostavke se ne bi trebale izbjegavati, nego bi ih se trebalo priznati i iskoristiti na najbolji način." (Mulhall, 1996: 31). No, što se događa sa bitkom u slučaju niveliranja svih izvora spoznaje? Ako je spoznaja kružna, a ne linearna, postoje li onda različite razine ili regije bitka? Ili, kao što je to Nietzsche rekao: "I konačno: što nam daje pravo da uspostavljamo tako reći *stupnjeve realnosti*?" (Nietzsche, 2006: 294). Jacques Derrida će preuzeti ovu skepsu prema slojevima stvarnosti, te pokušati misliti znanje bez metafore stabla ili zgrade, te bez zanemarivanja one kontingentne, prolazne, propadljive, djeljive, pokretne i osjetilima dostupne razine stvarnosti: "Za Derridu, slično kao i za Nietzschea i njegovog prethodnika Heraklita, filozofija bi se trebala usredotočiti na područje koje je tradicionalno shvaćeno od strane sljedbenika metafizike kao najmanje vrijedno: područje pojava, akcidenata, područje neprestane mijene i postajanja..." (Burns, 2000: 18). Odbacivanjem fundacionalizma, postmodernistička filozofija s jedne strane uvažava korpus znanja povezan sa kontingentnim aspektom bitka, a s druge strane napušta pretpostavku logocentrističke metafizike o postojanju *logosa* kao univerzalne, unificirajuće i vječne zakonitosti kozmosa.

Fundacionalističko pitanje o primatu izvora spoznaje je besmisleno. Ono fiksira jedan izvor informacija kao nužno vredniji od ostalih. Međutim, praksa pokazuje da je to pogrešno. U jednom trenutku čovjek se može orijentirati prema osjetilima, u drugom prema vjeri, a u trećem prema kulturi. Čak štoviše, ne samo da se oni mogu smjenjivati sukcesivno, nego mogu funkcionirati *simultano*. Čitajući Bibliju, čovjek koristi osjetilo oka za čitanje, razum za interpretaciju, a tradiciju i odgoj za reproduciranje stereotipa.

Ako prihvatimo metaforiku fundacionalističke epistemologije, u kojoj je *površina* predmet prezira, a *dubina* mjesto istine, onda možemo reći kako je postmodernistička filozofija površna. Ali, površina je puno 'dublja' od dubine. U prividu i prolaznosti je mnogo više istine nego u senilnim konstrukcijama onostranosti. To Nietzscheovo otkriće prihvatili su svi autori postmodernističke misli, od Heideggera i Derride, do Foucaulta i Baudrillarda. Michel Foucault se, komentirajući Marxa, u jednom svojem tekstu poigrava sa metaforikom esencijalizma, pa kaže: "Pojam plitkosti, kod Marxa, vrlo je važan. Na početku 'Kapitala' Marx objašnjava kako se, za razliku od Perzeja,

mora uputiti u maglu da bi pokazao kako uistinu nema nikakvih čudovišta niti dubokih zagonetki budući da je sve što, u buržoaskom shvaćanju novca, kapitala, vrijednosti, i sl., posjeduje dubinu, u zbilji samo plitkost." (Foucault u Savić, 1988: 392). Pojmovi 'bitnog' i 'dubinskog' imaju svoje filozofske dublete: "...ne usuđujem se reći 'fundamentalno', 'izvorno', transcendentalno', 'ontološko' ili 'infrastrukturno', i mislim da se to mora izbjegavati..." (Derrida, 1992: 71). Sve su to esencijalistički i fundacionalistički pojmovi. Tradicionalna filozofija je oduvijek nametala praksu razdvajanja onog bitnog od nebitnog. U tom razdvajanju, možda je ponešto bitnoga klasificirano kao nebitno. Zato postmodernistička filozofija inzistira na antiesencijalizmu; treba preispitati je li možda u ladici *nebitnog* završilo i ono presudno za razumijevanje onog navodno *bitnog*.

Povezani koncepti: antifundacionalizam, paradigma, *anything goes*, metafora, simboličko, perspektivizam, diskurs, linearnost, logocentrizam.
Tekst: Spinoza, B. de (2000) *Etika: dokazana geometrijskim redom*. Demetra, Zagreb.

GENEALOGIJA

Sve dobre stvari nekad su bile loše.
Nietzsche

Genealogija u običnoj upotrebi označava analizu obiteljskog stabla, biološkog porijekla izvjesnog organizma i generacijski slijed neke životinjske ili biljne vrste. Genealogija bi trebala objasniti zašto su jedni organizmi preživjeli, a drugi izumrli, zašto imaju izvjesna svojstva, a ne neka druga. Teorija Cesarea Lombrosa o biološki naslijeđenom kriminalnom ponašanju je jedan tip genealoškog objašnjenja. Eugenika je koristila informacije o precima kako bi odstranila neželjena i raširila poželjna svojstva kod novih generacija. U postmodernističkoj filozofiji, koncept genealogije koriste prvenstveno Friedrich Nietzsche i Michel Foucault. U tom slučaju, *genealogija je metoda detaljne i problematske analize prošlosti s obzirom na utjecaj moći*. Genealogija promatra kretanje povijesti kao niz zaboravljenih borbi prisutnih u aktualnoj društveno-kulturnoj situaciji.

Što je *predmet* genealogije? U svom doslovnom značenju genealogija je termin iz područja biologije. Međutim, u postmodernističkoj filozofiji, genealogija zahvaća isključivo područje čovjekovog djelovanja i od njega proizvedenih povijesnih tvorevina. To su prvenstveno kultura i jezik. Genealoški pristup jeziku, u Jacquesa Derride artikuliran konceptom *différance*, gleda na jezik kao na niz sinkronijskih sekvenci kroz vrijeme. Pri tome, neke riječi su se promijenile, neke su iščezle, značenja su se proširila ili suzila, a neka su ostala

ista. Genealogija pokušava pomnim sakupljanjem podataka rekonstruirati povijest jezika i otkriti vanjske utjecaje koji su ga formirali, da bi se u sadašnjosti pojavio upravo u datom obliku. Isto vrijedi i za kulturu. Primjerice, ako prije šest stoljeća u Europi nije postojao niti jedan jedini standardni nacionalni jezik, nego samo mnoštvo vernakulara, da bi se potom uvođenjem masovnog obrazovanja kroz višegeneracijski proces oblikovali nacionalni jezici i kulture, genealogija će pokušati dokumentirati taj proces, te potom otkriti vanjezične razloge te transformacije, uz rezervu da se pravi razlog konstruiranja nacionalnog jezika i kulture možda nikada neće saznati.

Foucault određuje genealogiju kao 'povijest sadašnjosti', odnosno: "Genealogija znači da analizu provodim polazeći od nekog sadašnjeg problema." (Foucault, 1994b: 169). Umjesto naivnog determinizma i kauzalnih mehanizama između uzroka i posljedice koji iz jednog stanja sustava predviđaju neko buduće stanje, Foucault zagovara pomnu analizu koja treba otkriti aktualno stanje sustava kao jednog od mogućih putova razvoja nekog prethodnog stanja sustava. U tom smislu, genealogija nije samo strukturalni pristup već dijakronijski temporalizirana perspektiva. Genealogija negira kauzalno-mehanicistički model razvoja ljudskog društva i kulture prema kojem iz jednog stanja nužno slijedi neko drugo stanje, i tako u nedogled. Ljudska kultura kreće se prema puno kompleksnijim procesima, a genealogija ih pokušava otkriti. Pri tome je važno naglasiti da za Foucaulta ideal iskona kao početne točke razvoja na koju se mogu svesti sva kasnija stanja nije moguće, a niti važno, rekonstruirati: "Ukratko, genealogija zahtjeva neograničenu erudiciju. Umjesto da ju suprotstavljamo povijesti kao vrjedniji i mudriji pogled filozofa treba je shvatiti kao krtičju perspektivu učenjaka; ona odbacuje nadpovijesni ideal značenja i beskrajne teleologije. Ona se suprotstavlja potrazi za 'iskonom'." (Foucault, 1977: 140). Kao što je to jednom prigodom naznačio Nietzsche, probavni problemi jednog generala mogu uzrokovati rat i odrediti sudbinu milijuna ljudi. Ljudska povijest je ispremrežena takvim iracionalnim, besmislenim, nepromišljenim, nemotiviranim i bizarnim događajima, zbog čega je nije moguće ugurati u pojednostavljene racionalizirane kauzalne modele organizirane oko temelja ili iskona. Genealogiju možemo shvatiti kao *obrnutu teleologiju*; ona traga za konstelacijom uzroka i uvjeta koji su omogućili nastanak izvjesne društvene pojave ili problema, sa bitnom razlikom što je aktualno stanje samo jedna od mnoštva nerealiziranih potencija. Tu istu nenaklonjenost genealogije ka izvoru i iskonu prošlosti primjećuje i Gilles Deleuze i svojoj studiji o Nietzscheovoj filozofiji: "Genealogija istovremeno označava vrijednost izvora i izvor vrijednosti. Genealogija je suprotstavljena kako apsolutnim tako i relativnim ili interesnim vrijednostima. Genealogija označava isključeni dio vrijednosti, iz kojeg nastaju same vrijednosti. Dakle, genealogija znači izvor ili rođenje, ali također i razliku ili odmak od izvora." (Deleuze, 2002: 2).

Je li čovjek oduvijek bio vrhunska vrijednost? Ili je to postao u nekom trenutku povijesti? Kada i zašto? Možda je zabrana ubojstva nastala ne zbog humanističke ljubavi prema čovjeku, nego zato što je svaki čovjek radna snaga koja proizvodi i koristi drugim članovima društva; ubiti čovjeka znači uskratiti hranu, zaštitu i reprodukciju ostatku grupe. Kako je nastala medicina? Je li njezin ideal oduvijek bio bezuvjetno čuvanje bilo kojeg života? Ili je posrijedi kompliciraniji proces? Medicina se razvila u sklopu vojske kako bi se ojačale vlastite trupe i postigla pobjeda u ratu. Njezin nekadašnji zadatak bio je pripomoći u *uništenju* života, a ne očuvanju. Tek je naknadno zadobila današnju funkciju. Genealogija otkriva kako su pojedini fenomeni u prošlosti imali potpuno drugačiju ulogu nego danas. Zato Nietzsche kaže: "Sve dobre stvari nekad su bile loše." (Nietzsche, 2004d: 129). Dok tradicionalna filozofija smatra da iz dobra može nastati samo dobro, i iz zla samo zlo, postmodernistička perspektiva otkriva one primjere gdje iz zloga nastaje dobro, i obrnuto. Razlog tome je prilično jednostavan - svijet nije toliko racionalan koliko bi filozofi željeli. Tu iracionalnost treba ukalkulirati u promatranje prošlosti ne bi li dobili bolju sliku onoga što se doista zbivalo. Kada Deleuze kaže "Genealogija ne samo da interpretira, nego i procjenjuje." (Deleuze, 2002: 6), on ukazuje na mogućnost genealogije kao metode da prepozna *vrijednost* nekog bića u njegovom povijesnom kontekstu. Genealogija ne vrednuje prema nekakvim transcendentnim kriterijima, nego prema kontekstu pojavljivanja vlastitog predmeta analize.

Prema tome, genealogija je oblik povijesti: "A to je ono što bih nazvao genealogijom, dakle takav oblik povijesti koji vodi računa o konstituciji znanja, diskursa, polja subjekata itd., bez potrebe da se obraća nekom subjektu koji bi bio transcendentan u odnosu na polje događaja koje pokriva u svom praznom identitetu tijekom povijesti." (Foucault, 1994b: 149). To je *partikularna* perspektiva. Genealogija gleda na povijest, ili segmente povijesti, kao na entitete *sui generis* i objašnjava ih iz njih samih, bez naknadnih racionalizacija. U slučaju Judith Butler, predmet njezine genealoške analize su rodni identiteti. U slučaju Edwarda Saida, predmet njegove studije je Orijent. U tom smislu, može se reći kako Michel Foucault svojim konceptom genealogije vrši *fragmentiranje* povijesnog područja prethodno zamišljanog kao monolitnog, skladnog i koherentnog.

U svojoj knjizi *Političko nesvjesno* Fredric Jameson nudi jednu definiciju genealogije: "U genealoškoj konstrukciji počinje se od potpuno izgrađenog sistema (kod Marxa od kapitalizma, u našoj knjizi od opredmećenosti), u odnosu na koji se onda elementi prošlosti mogu 'umjetno' izolirati kao objektivni preduvjeti: genealogija nije prošlost, nego je njezina bitna funkcija da kao rendgenskim zrakama obnovi naše opažanje sinkronijskog sistema, dok njezine dijakronijske perspektive služe da nam učine opažljivim i razgovijetnim funkcionalne elemente datog sistema u sadašnjosti." (Jameson,

1984: 168). Genealogija treba otkriti ona mjesta račvanja u prošlosti, trenutke kada je jedna opcija preživjela, a druga izumrla. Smrt te druge opcije je zaboravljena, a genealogija ju pokušava razotkriti kao konstitutivni uvjet postojanja prve opcije. Na jednom drugom mjestu, Jameson također tvrdi kako genealogija osporava linearni model povijesti: "...koncepcija 'genealogija' u mnogome sahranjuje tradicionalne teorijske brige o takozvanoj linearnoj historiji, teorije 'stupnjeva' i teleologijsku historiografiju." (Jameson u Kuvačić i Flego, 1988: 190). Općepoznata karakteristika postmodernističke filozofije je osporavanje linearnog modela povijesti, a koncept genealogije funkcionira upravo kao direktna opozicija modelu inteligibilne, skladne, racionalne, zakonomjerne, predvidljive i smislene povijesti.

U članku *Nietzsche, genealogija, povijest*, Foucault objašnjava što je to genealogija. Kao jednu od glavnih karakteristika genealogije Foucault navodi *empirijski* pristup: "Genealogija je dosadno, pomno i strpljivo bilježenje." (Foucault, 1977: 139). Dok Aristotelova prva filozofija ili metafizika traga za prvim principom i izvorom svih stvari, Foucault zagovara puno skromniji zadatak zahvaćanja u konkretne detalje i primjere: "Genealogija, stoga, zahtjeva strpljivosti i poznavanje detalja, te ovisi o ogromnoj akumulaciji izvornih informacija." (Foucault, 1977: 140). Aristotela i Foucaulta možemo shvatiti kao *stilske* arhetipove tradicionalne i postmodernističke filozofije; dok jedan teži uopćenim generalizacijama, drugi sakuplja mnoštvo konkretnih podataka bez namjere artikuliranja nekog općenitog zaključka.

Genealogija je bliska povijesti, ali ne i sasvim identična. Dok povijest kao historiografska znanost traži kontinuitet u vremenu, genealogija proučava diskontinuitete. Foucault kaže: "Genealog treba povijest kako bi prokazao zablude iskona..." (Foucault, 1977: 144). 'Zablude iskona' su teleološke koncepcije koje povijest vide kao skladan razvoj unaprijed određenog slijeda. Povijest je sastavljena od arbitrarnih i kontingentnih odluka nevidljivih i nedokučivih povjesničarima: "Zadatak bi genealogije stoga bio ne traganje za iskonom, nego analitika diskurzivnih formacija, njenih kontingencija, čime se rastvara privid identiteta, što znači i identiteta subjekta pisanja povijesti." (Milanja, 1990a:105). Za razliku od povijesti kao znanosti koja predstavlja ljudsku povijest kao skladno kretanje, genealogija pokazuje granice takve analize i traga za neobjašnjivim događajima. Foucaultovim riječima: "Genealogija ne pokušava ići natrag u povijest kako bi obnovila trajan kontinuitet koji postoji ispod razine zaborava raštrkanih stvari; njezina dužnost nije dokazati kako prošlost i dalje utječe na sadašnjost, kako ona potiho upravlja sadašnjošću, kojoj je nametnula preduvjetovane oblike svih njezinih problema." (Foucault, 1977: 146). Prema tome, genealogija ne racionalizira prošlost, nego je samo mapira. Zato će Rade Kalanj reći: "Njezina je specifičnost u tome da događaje, stvari i povijesne situacije uzima takvima kakvi jesu, kakvi se pojavljuju, reklo bi se s njihove površinske a ne

esencijalističke strane." (Kalanj, 1993: 79-80). Ta 'površnost' jest ona bitna razlika između genealogije i arheologije.

Genealogijski pristup primjenjuje i Judith Butler u svojoj knjizi *Nevolje s rodom*. Ona sasvim jasno odbija 'zablude iskona' o kojima govori Foucault, te provodi vrlo partikularno mapiranje prošlosti vezano uz rodne uloge: "Genealogijska kritika odbija tražiti izvore roda, unutarnju istinu ženske žudnje, pravi ili autentičan spolni identitet koji je potiskivanje zaklonilo; umjesto toga, genealogija istražuje politička pitanja kada kao izvor i uzrok određuje one kategorije identiteta koje su zapravo učinci institucija, praksi, diskursa, koji potječu iz mnogostrukih i raspršenih izvora." (Butler, 2000: 12). Butler traga za mikropraksama koje su proizvele rodni identitet i koje su, poput svih instrumenata *discipline*, prisutne u mnoštvu različitih izvora u svakodnevnici.

Foucaultov se opus inače dijeli na dvije glavne faze: na raniju arheološku i kasniju genealošku fazu. Koja je razlika između genealogije i arheologije? Predmet arheologije je epistema kao strukturirajući princip *znanja* jedne epohe, a predmet genealogije *kultura* općenito, uključujući konkretne realne predmete i faktične ljudske prakse. O toj razlici govori Jürgen Habermas u svojoj knjizi *Filozofski diskurs moderne*: "Foucault naime od početka 70-ih godina razlikuje arheologiju znanja koja razotkriva za istinu konstitutivna isključna pravila diskursā od genealoškog istraživanja pripadnih praktika. Genealogija istražuje kako se diskursi formiraju, zašto se pojavljuju i opet nestaju, slijedeći genezu povijesno varijabilnih uvjeta važenja do u institucionalne korijene." (Habermas, 1988: 236). Arheologija je strukturalistički koncept, jer pretpostavlja da između struktura znanja jedne epohe - epistema - vlada potpuni diskontinuitet; genealogija je poststrukturalistički koncept, jer uvažava vandiskurzivne elemente kao prijenosnike informacija i time objašnjava povijesne promijene.

Jacqueline Stevens u svom komparativnom članku o konceptu genealogije kod Nietzschea i Foucaulta tvrdi kako Foucault ne koristi taj termin u istom značenju koje pronalazimo i kod Nietzschea: "Foucault tvrdi kako je svoju privrženost genealogiji preuzeo od Nietzschea, premda se Nietzsche rugao genealozima i njihovom poduhvatu." (Stevens, 2003: 559). Kod Foucaulta i njegovih teorijskih baštinika genealogija ima izričito pozitivne konotacije, premda ona kod Nietzschea predstavlja metu kritike i poruge. Nietzscheova kritika genealogije zapravo je kritika primjene darvinizma na područje kulture, povijesti i općenito ljudske sfere: "Umjesto napada na scijentistička psihološka zapažanja po kojima je Rèe bio poznat, i koje Nietzsche naziva 'genealogijama', Nietzsche zagovara povijest..." (Stevens, 2003: 564). Kao što će Dilthey kasnije razlikovati prirodoslovne od duhovnih znanosti, tako i Nietzsche razlikuje genealogiju od povijesti. Pri tome je Nietzsche, naravno, naklonjen

povijesti: “Nietzsche ne slavi genealogiju kao alternativu povijesti, već koristi taj pojam za izrugivanje sociobioloških pseudopovjesničara.” (Stevens, 2003: 570). Za Nietzschea, genealogija označava ljudskoj problematici naprosto neprimjeren pristup: “Stalna upotreba riječi 'genealogija' u *Uz genealogiju morala* odaje kako Nietzsche poistovjećuje genealogiju sa lošim istraživanjem, a ne sa novim načinom istraživanja koji bi povjesničari trebali prihvatiti.” (Stevens, 2003: 572). Jacqueline Stevens zaključuje neodgovorenim pitanjem: “Ako Nietzsche zagovara neke pristupe povijesti, dok ga genealogije kao takve uznemiruju, zašto su onda oni koji simpatiziraju Nietzscheov intelektualni projekt tako privrženi genealogijama?” (Stevens, 2003: 575). Razlog se krije u tome što Nietzcheovo shvaćanje 'povijesti' odgovara onome što Foucault naziva 'genealogijom'. To, dakako, ne opravdava Foucaultovo radikalno redefiniranje pojma 'genealogije'.

Povezani koncepti: simulakrum, dekonstrukcija, deteritorijalizacija, povijest, historicizam, arheologija, strukturalizam, moć.
Tekst: Nietzsche, F. (2004) *Uz genealogiju morala*. AGM, Zagreb.

GRAMATOLOGIJA

Lingvist Ignace Gelb skovao je termin *gramatologija* 1952. godine. Govoreći izvan postmodernističke misli, gramatologija je znanost koja proučava pismo, vrste pisma, njegov nastanak, razvoj, utjecaj tehnologije i medija pisanja na tekst, međuutjecaj pisma i jezika, te odnos pisma i društva.

U postmodernističkom smislu, riječ *gramatologija* pojavljuje se kod Jacquesa Derride. Derrida se referira na Gelba, ali gramatologiji daje drugačije značenje. Gramatologija je ne samo znanost o pismu, nego *pozicija suprotstavljanja dominantnom logocentrizmu zapadnjačke filozofije*. Glavna odlika logocentrizma je dominacija živog govora (*logosa*) nad pismom. U tom smislu, gramatologija bi trebala odbaciti ovu binarnu opoziciju, i to u skladu sa dekonstrukcijskom procedurom - ne samo *obrnuti* elemente opozicije, već je potpuno razvodniti i poništiti.

Derrida je knjigu *O gramatologiji* napisao 1967. godine. Engleski prijevod napravila je Gayatri Chakavorty Spivak 1970. godine, a hrvatski Ljerka Šifler-Premec 1976. godine. Derrida u toj knjizi napada binarnu opoziciju govor/pismo - temeljnu dihotomiju logocentrizma. Ona potječe iz Platonovog dijaloga *Fedar (*275d2 - 276b), i nastavlja se kroz povijest zapadne filozofije. Platon tvrdi kako je živi govor bolji i vredniji od pisma. Napisani tekst služi samo kao mnemoničko sredstvo, sredstvo za podsjećanje, čija je svrha reproducirati izvorni govor. Dakle, u centru je govor (*logos*), i odatle naziv onoga što Derrida kritizira - logocentrizam. Derrida pronalazi Platonov utjecaj

u čitavoj povijesti zapadne filozofije, a osobitu pažnju posvećuje Ferdinandu de Saussureu, Jean-Jacques Rousseau i Claude Lévi-Straussu. Njegov cilj je pomnim čitanjem tih autora osporiti vrijednost govora u odnosu na pismo i nivelirati ih na isti nivo: "*Gramatologija* dakle dekonstruira suprotnost između govora i pisma." (Milanja, 1991a: 30). Prema tome, logocentrizam počiva na opoziciji govor/pismo, a gramatologija je osporava.

Zašto Derrida postavlja pitanje o pismu kao centralno pitanje? U povijesti filozofije problem pisma je oduvijek bio marginalan i beznačajan, a Derrida uzima upravo tu točku kao početno mjesto vlastite filozofije. Dominacija živog *logosa* nad fiksnim pismom nije značajna sama po sebi, nego zato što sa sobom povlači mnoga druga važna pitanja: "...opozicija označitelja i označenog je ulaz, metaforički rečeno, kroz koji možemo ući u svaku drugu opoziciju koja sačinjava metafiziku prisutnosti, kao što je opozicija između duše i tijela, idejnog i materijalnog, transcendentalnog i empirijskog itd." (Bradley, 2008: 72). Zato možemo reći da Derrida nudi jedan alternativan, gotovo metaforički ulaz u povijest zapadnjačke filozofije. Koje to teme taj odnos otvara? To su: znanost, pravo, nasilje, povijest, narodi, incest, reprezentacija, umjetnost, seksualnost, duša i kolonijalizam. Prođimo kroz njih ukratko.

Možda je najbolje krenuti sa umjetnošću. Poput Platona, i Rousseau u umjetnosti vidi samo oponašanje, *mimesis*. Ona imitira realni svijet: "U okviru tradicije koja ovdje ostaje nepokolebljiva, Rousseau je siguran da bit umjetnosti jest *mimesis*. Oponašanje udvostručuje prisustvo, pridaje mu se nadomještajući ga." (Derrida, 1976: 264). Kao što je pismo manje vrijedna imitacija *logosa* tako je i umjetnost manje vrijedna imitacija realnog svijeta.

Na početku knjige *O gramatologiji* Derrida eksplicitno navodi čime se gramatologija treba baviti: "Znanost o pismu trebala bi, dakle, tražiti svoj predmet u korijenu znanstvenosti." (Derrida, 1976: 40). Kao i mnogi drugi prije njega, Derrida želi istražiti uvjete ispravne spoznaje. Međutim, tu nastupa problem. Budući da gramatologija dovodi u pitanje mogućnost znanosti kao takve, ona time potkopava i samu sebe, jer je i sama znanost: "...gramatologija - znanost o pisanju - ne može biti znanost kao bilo koja druga znanost jer pisanje preispituje samu mogućnost znanosti." (Bradley, 2008: 57). Pored toga, pismo je postojalo prije gramatologije, kao njezin uvjet: "Prije no što je njen predmet, pismo je uvjet *episteme*." (Derrida, 1976: 40). Tako je gramatologija već predodređena i prije nego što se upusti u konkretno istraživanje. Ali koji je odnos pisma i znanosti? Claude Lévi-Strauss je to ovako postavio: "Cijela je znanost građena na razlikovanju slučajnog i nužnog, koje je jednako razlikovanju događaja i strukture" (Lévi-Strauss, 2001a: 34). Kategorije strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurea preuzima i Derrida, te njima uspostavlja vezu jezika i znanosti. *Langue* i *parole* u lingvistici su ono što su *slučajno* i *nužno* u znanosti. Možda je najbolji termin za ono što Derrida opisuje

kao 'korijen znanstvenosti' koncept Thomasa Kuhna - *paradigma*. Kuhn svojom osebujnom filozofijom znanosti, kao i Paul Feyerabend, dovodi u pitanje uvriježene modele znanosti, a upravo to Derrida prepoznaje kao zadatak gramatologije: "Gramatologija mora dekonstruirati sve što koncepte i norme znanstvenosti veže za ontoteologiju, logocentrizam, fonologizam." (Derrida, 2004: 30). To prvenstveno znači ukalkulirati položaj istraživača ili istraživačice u rezultat znanstvene spoznaje, prihvatiti financijske, religijske, ideološke i osobne razloge kao uvjete i motive potrage za znanjem, odustati od predviđanja budućih znanstvenih spoznaja, te napustiti uvjerenje kako razvoj znanost poboljšava i usavršava društvo.

Problem pisma sa sobom povlači i problem tehnike: "Mi, naprotiv, vjerujemo da jedan određen tip pitanja o smislu i porijeklu pisma prethodi ili se bar stapa s određenim tipom pitanja o smislu i porijeklu tehnike." (Derrida, 1976: 16). Tehnika, kao i znanost, ne bi bila moguća bez akumulacije znanja. Tu akumulaciju omogućuje upravo pismo.

Ali umijeće pisanja omogućuje akumulaciju ne samo praktičnih znanja, nego i svih ostalih vrsta znanja. Društveno gledajući, pismo je medij kolektivnog sjećanja. Tako ono omogućuje osjećaj za protjecanje vremena. Društva s pismom imaju svijest o vremenu, prošlosti i promjenama; društva bez pisma žive u stanju za koje misle da je oduvijek isto. Uz ovo, pisana riječ je dugo vremena bila jedan od glavnih kriterija prema kojima su se društva klasificirala na civilizirana i 'primitivna'. Tako (ne)postojanje pisma sa sobom veže i problem kolonijalizma. Narodi s pismom legitimirali su svoju dominaciju nad narodima bez pisma upravo sposobnošću pisanja. Deleuze i Guattari ispravno primjećuju kako filozofsko opravdanje kolonijalizma nije posljedica sekularizirane novovjekovne znanosti i filozofije, nego religijskog shvaćanja prema kojem se čovječanstvo dijeli na one koji poznaju Sveto pismo i na one koji ga ne poznaju (1990: 121).

Masovna pismenost je povijesno gledajući noviji fenomen. Nekoć nisu svi ljudi znali pisati i čitati. Tada je pisanje bila privilegija: "Odavna je poznato da se vlast pisma u rukama manjine, jedne kaste ili klase uvijek javljala zajedno s hijerarhijom, reći ćemo političkom razlikom i ujedno s podjelama na grupe, klase i stupnjeve ekonomsko-političko-tehničke vlasti…" (Derrida, 1976: 174). Tako je pismo povezano sa politikom, hijerarhijom i problemom moći.

Danas kada je pismenost uobičajena u većem dijelu svijeta, pismo je još uvijek opterećeno politikom. Osnovni element izgradnje nacije je jezik. Međutim, on nije neka prirodna činjenica, upisana u etničku pripadnost, nego proizvedeni konstrukt. Standardni jezik se proizvodi centralizirano, da bi se potom disperzirao kroz hijerarhijski sustav formalnog obrazovanja. Taj standardni jezik nije potreban samo da bi se izgradila predodžba o jedinstvu nacije, nego

isto tako i zbog razvijene podjele rada, kompleksnih organizacija, mobilnosti stanovništva, potrošačkog tržišta, itd. Bez semantičke osnove moderno društvo ne bi moglo funkcionirati. Zato će Derrida reći: "…pismo nije moguće misliti izvan obzora međusubjektivne prisile…" (Derrida, 1976: 169). Kao što to tvrdi Emile Durkheim, jezik je društvena činjenica, koju individualni akter ne može promijeniti.

Šire postavljeno, taj povijesno-sociološki konflikt između individualnog aktera i objektivne društvene strukture tematizira i psihoanaliza. Pri pomnom čitanju Rousseaua, Derrida primjećuje njegovo poistovjećenje glasa i samilosti, nasuprot nasilju pisma: "Ovaj majčinski zakon jest glas. Samilost je glas. Glas uvijek, u svojoj biti, umjesto vrline i prave ljubavi. Suprotno pismu, koje je *bez samilosti*. Svijet samilosti 'stoji namjesto zakona', on zamjenjuje zakon, tj. uspostavljeni zakon." (Derrida, 1976: 226). Glas je prirodniji, izvorniji i bolji od pisma koje personificira zakon, odnosno sociokulturna pravila.

Jedan od fundamentalnih problema u povijesti filozofije bilo je i postojanje *duše*, odnosno života poslije smrti. Jasno je kako se može uspostaviti analogija između odnosa tijela i duše sa odnosom pisma i govora, međutim, Derrida smatra problem pisma i govora izvornijim: "…zapadnjačka je tradicija pismo, slova, uvijek smatrala tijelom i materijom izvanjskom duhu, riječi i logosu. I problem duše i tijela je nedvojbeno proistekao iz problema pisma, kojem je, čini se, obrnuto, pozajmio svoje metafore." (Derrida, 1976: 48). Platon obrađuje ovu temu u dijalogu *Fedon*, i na njega se Derrida nastavlja u svojim filozofskim promišljanjima : "…kod Platona - a u *Fedru* najupečatljivije - Derrida otkriva prototip poretka, o prioritetu govora nad pismom i opasnostima (filozofskim, moralnim i političkim) pri obrtanju tog odnosa." (Norris, 1987: 28). Tijelo se prema duši odnosi kao materijalno pismo prema nevidljivom govoru.

Derrida uspostavlja vezu i sa Heideggerovim projektom destrukcije povijesti ontologije: "Ako se zna da linearnost vremena ne ide bez običnog svjetovnog pojma vremenitosti (homogenog, kojim upravlja oblik sadašnjosti i ideal stalnog kretanja, pravog ili kružnog), za koji Heidegger pokazuje da iznutra određuje cjelokupnu ontologiju, od Aristotela do Hegela, razmišljanje o pismu i razgradnja povijesti ontologije postaju nerazdvojnima." (Derrida, 1976: 116). Povijest pisma iznimno je kompleksna: stara stanja jezika utječu na nova, neki jezici nestaju, neki nastaju, dijelovi jezika odumiru, riječi se mijenjaju, ponekad slučajno, ponekad namjerno, značenja se prelijevaju, itd. Da bi se shvatilo aktualno stanje jezika potrebno mu je pristupiti *genealoški*, što znači prihvatiti činjenicu da su neke informacije nepovratno izgubljene i gledati na njegovu prošlost kao na niz nepovezanih krhotina. Tu kompleksnu dinamiku proizvodnje značenja Derrida naziva *différance*.

Referirajući se na Rousseaua, Derrida dominaciju govora nad pismom

uspoređuje sa dominacijom spolnog odnosa nad masturbacijom: "Kao što pismo najavljuje krizu žive riječi, polazeći od njene 'slike' ili prikaza, isto tako onaniranje nagovještava kraj vitalnosti, polazeći od zamišljenog zavođenja." (Derrida, 1976: 197). Masturbacija je samo imitacija pravog spolnog odnosa, isto kao što je umjetničko djelo samo *mimesis* stvarnosti.

U konačnici, možemo reći kako Derrida svojom 'znanošću' gramatologije pokazuje kako iz logocentrističke opozicije govor/pismo izviru mnogi drugi problemi. Prema logocentrističkoj matrici razmišljanja, kao što je govor iznad pisma, tako je i duša iznad tijela, stvarnost iznad umjetnosti, spolni odnos iznad masturbacije, narod s pismom iznad naroda bez pisma, bit iznad privida, supstancija nad akcidentima, nužno ispred arbitrarnog, original ispred kopije, muškarac ispred žene, dobro ispred zla, itd. Gramatologija odbacuje onu fundamentalnu dominaciju *logosa* nad pismom, a time i sve ostale dihotomije. Vrlo je važno u gramatološkoj dekonstrukciji logocentrističkih predrasuda izbjeći binaran način mišljenja. Derrida nipošto ne tvrdi da je pismo važnije od govora, ili da su povijesno društva prvo koristila pismo, a tek potom govor: "Derrida ne sugerira da djeca prije čitanja nauče pisati, niti da pisana kultura prethodi verbalnoj kulturi, niti da pismo nekako 'bolje' od govora." (Bradley, 2008: 68). Derrida tvrdi da su pismo i govor u međusobnoj povezanosti, koju je možda najbolje nazvati *dijalektičkom*. Njihov je odnos moguće razumjeti samo u dugotrajnom *vremenskom* periodu međusobne interakcije, a ne kao što to sugerira Jürgen Habermas: "Gramatologija, štoviše, treba objasniti zašto se ono bitno jezika mora shvatiti prema modelu pisma, a ne prema modelu govora." (Habermas, 1988: 155). Preokupacija gramatologije sa jezikom nije slučajna. Jezik služi kao arhetipski primjer formiranja značenja, prisutnog u svim oblastima čovjekovog razumijevanja. Spoznaja i istina ovise upravo o procesima formiranja značenja sličnima onim procesima koji se odvijaju u jezičnoj sferi. Svi epistemološki problemi tako mogu svoje rješenje pronaći u prvobitnom, izvornom jeziku na početku čovjekove civilizacije: "Dovesti podrijetlo jezika na svjetlo dana znači pronaći prvobitni trenutak kad je on bio čisto označavanje." (Foucault, 2002b: 126). Takav je logocentristički način mišljenja. Derrida tvrdi da to izvorno stanje, čak ako je ikada i postojalo, nije moguće rekonstruirati jer su presudne informacije izgubljene kroz povijest. Pored toga, jezik nije na svom početku bio sastavljen isključivo od misli, jer označeno ne može postojati bez označitelja: "Kao što ne mogu postojati čisti zvukovi, isto tako, strogo govoreći, ne mogu postojati niti čiste misli." (Burns, 2000: 9). Taj aspekt Saussureove teorije znaka Derrida preuzima bez preinake. Iz gramatološke perspektive, nastanak jezika istovremeno je i nastanak pisma i nastanak mišljenja, odnosno izlazak čovjeka iz prirodnog poretka i početak povijesno-kulturnog kretanja.

Povezani koncepti: logocentrizam, strukturalizam, metafizika prisutnosti, tekst, trag, nadomjestak, dekonstrukcija, idealizam, povijest, označitelj.

Tekst: Bradley, A. (2008) *Derrida's Of Grammatology*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

HEGEMONIJA

Vladajuće ideje nekog vremena bile su
uvijek samo ideje vladajuće klase.
Marx i Engels

Koncept hegemonije javlja se pri objašnjenju dominacije jedne društvene grupe nad drugom. Odavno su razni teoretičari shvatili kako fizička prisila i puko nasilje nisu dovoljni za pokoravanje neke populacije. Među njima je i francuski strukturalni marksist Louis Althusser: "Koliko nam je poznato, *nijedna klasa ne može dugotrajno držati vlast nad državom a da istovremeno nema prevlast nad i u ideološkim aparatima države.*" (Althusser, 1986: 130). Iz perspektive vladara, da bi dominacija i eksploatacija bile što učinkovitije, potrebno je pokoriti tijelo podanika, ali i njihov um. Hegemonija je naziv za jedno takvo mentalno pokoravanje, uz djelomično ostvarenje interesa podanika.

Kod Antonija Gramscija koncept hegemonije razvio se kao objašnjenje za izostanak socijalističkih revolucija u najrazvijenijim društvima Europe. Prema Marxovom nauku, svako društvo prolazi kroz niz povijesnih etapa u svom razvoju. Taj napredak je progresivan i završava u besklasnom društvu. U skladu s tim, najrazvijenija društva Europe, a to je prvenstveno bila Engleska, trebala su prva doživjeti transformaciju kapitalizma u komunizam. Međutim, prvo društvo koje je provelo socijalističku revoluciju, bila je feudalna Rusija 1917. godine. Kao prvo, tako se narušio 'nužni' tok društvenog razvoja. Drugi problem je bio izostanak revolucija u ostatku Europe. U prvim godinama nakon Oktobarske revolucije očekivalo se da će se isto dogoditi i u Njemačkoj i Italiji, za početak. Međutim, to se nije dogodilo. Gramsci zato pokušava objasniti što je to onemogućilo realizaciju revolucije: "Hegemonija je za Gramscija politički koncept razvijen kako bi objasnio (s obzirom na eksploatacijsku i represivnu prirodu kapitalizma) izostanak socijalističkih revolucija u kapitalističkim demokracijama zapada." (Storey, 2006: 63). Iako su postojali uvjeti i mogućnost revolucije, ona se nije odigrala upravo zbog sofisticirane kontrole na kulturnom i političkom planu. U kontekstu marksizma, *hegemonija je simbolička dominacija buržoazije*. U prilog tome ide teza iz *Komunističkog manifesta* gdje stoji: "Vladajuće ideje nekog vremena bile su uvijek samo ideje vladajuće klase." (Marx i Engels, 1998: 113).

Prva komponenta hegemonije je to da jedna društvena grupa nameće svoje vlastite partikularne interese svim članovima društva, i to kao interese čitavog

društva. Problem hegemonije je dio šireg pitanja marksizma, a to je pitanje društvene promjene i revolucije. Kako preuzeti kontrolu nad društvom? Marx je bio uvjeren kako je dovoljno preuzeti najvažniji dio društva - državu. No, aparati države oblikuju društvo samo represivnim mjerama. Pored njih, treba se okrenuti suptilnijim mehanizmima morala, politike i ideologije: "Izraz 'hegemonija' počeo je kod Gramscija u *Sveskama*, kao i ranije kod Lenjina, u suštini da ukazuje na položaj jedne klase koja raspolaže izvrsnim solidnim ideološkim i političkim jedinstvom, zasnivajući na tome svoju moć da dođe do upliva nad ostalim klasama ili nad društvenim slojevima." (Ferrata, 1969: 36). Ovi dijelovi društva su prema marksističkoj teoriji dio nadgradnje i kao takvi ovisni o dinamici ekonomske baze. Međutim, realna politička zbivanja zahtijevaju korigiranje ovakvog modela društva, zbog čega Gramsci daje veću važnost elementima nadgradnje. Sam koncept hegemonije ukazuje na redefiniranje rigidnog dvoslojnog modela društva tipičnog za ekonomski redukcionizam. U odmaku spram Staljina i teoretičara Treće Internacionale, Gramsci gradi teoriju hegemonije: "Gramsci tako stiže do pojma hegemonije koji za nj predstavlja ideološko i kulturno vodstvo jedne društvene grupe, koja oko sebe okuplja ostale grupe koje daju pristanak na to vodstvo na osnovi zajedničkih interesa." (Petrinović, 1976: 172). Važno je primijetiti da se koncept hegemonije može koristiti u dva smisla. On s jedne strane objašnjava kako buržoazija onemogućava promjenu društva, a s druge strane otvara novo polje otpora.

Druga komponenta koncepta hegemonije je to da se sukob između društvenih grupa kanalizira u područje ideologije, kako ne bi poprimio oblik direktnog fizičkog obračuna. Deleuzeovski rečeno, hegemonija je oblik deteritorijalizacije političke snage. Alternativa u simboličkom smislu služi kako bi se zatomila alternativa u ekonomskom smislu, što u konačnici rezultira stabilnijim sustavom. *Fleksibilnost* kapitalističkog sustava je ključ njegove stabilnosti; rigidni sustav bi se brzo raspao. Hegemonija tako omogućava komunikaciju i pregovaranje između klasa, a ujedno i pacificira antagonizme. Fredric Jameson jasno razlikuje teorije koje daju primat državnom represivnom aparatu i sili od teorije hegemonije koja uvodi element dobrovoljnog pokoravanja: "...teorija hegemonije se izričito razlikuje od kontrole pomoću grube sile..." (Jameson, 1984: 354). Za razliku od starog marksizma koji se temeljio na teoriji snažne države, Gramsci uvodi hegemoniju i decentrira moć države. Na otprilike ovakav način, koncept hegemonije je integrirana u teoriju *kulturnih studija*. Također, koncept hegemonije razvijaju Ernesto Laclau i Chantal Mouffe u sklopu svoje konstruktivističke teorije politike (Maslov, 2009).

Između dva svjetska rata, ljevičarski teoretičari su očekivali dolazak proleterske revolucije i u europskim državama. Italija i Njemačka su bili prvi kandidati. Do revolucije nije došlo, i onda se tražilo objašnjenje radničke

pasivnosti. Zašto se radnička klasa nije pobunila? Čak usprkos ekonomskoj krizi nije došlo do revolucije. Gramsci je to objasnio konceptom hegemonije. Hegemoniju možemo usporediti sa ideologijom. Hegemonija je mekši oblik ideologije. Dok je ideologija naprosto lažna svijest, hegemonija nudi sofisticiraniji model odnosa znanja, istine i moći. Ideologija funkcionira binarno - ili je ima, ili je nema. Hegemonija funkcionira na kontinuumu, između dva ekstrema: s jedne strane je izvorna proleterska svijest o pravim interesima radničke klase, a s druge strane lažni svjetonazor buržoazije. Kod hegemonije se događa pregovaranje o društvenim vrijednostima. Dominantna klasa pruža neke ustupke, a zauzvrat svojoj vladavini osigurava legitimitet. Tako ona stabilizira vlast i sprečava revoluciju.

Kao primjer hegemonijskog pregovaranja može poslužiti socijalna država nakon Drugog svjetskog rata: europske države su u strahu od radničkog ustanka dale brojne beneficije radništvu (visok standard, zdravstveno osiguranje, dugačak godišnji odmor, solidnu mirovinu i sl.). Velika cijena se platila kroz izdavanja *welfare statea*, ali se tako osigurala politička stabilnost i odanost.

Najjednostavnija demonstracija hegemonije su igre na sreću. Uplatom lotolistića pojedinac pristaje na pravila igre, i ulaže dio svojih sredstava. Najvjerojatnije neće ništa dobiti od toga, ali postojanje šanse, makar i najmanje, osigurava pristanak osobe na takvu pogodbu. Hegemonija *de facto* skriva kršenje interesa nekog aktera, na što on sam pristaje. *Pristanak* je od iznimne važnosti za teoriju hegemonije. Upravo zbog dobrovoljnog iskorištavanja teoriju hegemonije moguće je primijeniti i na odnose moći izvan ekonomskih klasa. Hegemonija također može dobro poslužiti za opis rasizma, seksizma ili homofobije. Judith Butler smatra kako je psihoanaliza ta koja ukazuje na efekte hegemonije: "Značaj psihoanalize izlazi na vidjelo kada razmatramo kako je moguće da oni koji su potlačeni određenim djelatnostima budu također uključeni u to tlačenje, te kako, u stvari, samo njihovo samoodređenje postaje vezano uz uvjete moći koja ih regulira, marginalizira ili briše iz sfere kulturnog života." (Butler u Butler, Laclau, Žižek, 2007:151). U represivnom odnosu, bez obzira kakav on bio, razmjena nije jednosmjerna. Onaj moćniji iskorištava potlačenog i od toga dobiva neku korist, dok potlačeni zauzvrat dobiva nešto apstraktnije - identitet. Cijela teorija hegemonije se bazira na pokušaju razumijevanja zašto onaj potlačeni prihvaća svoj položaj.

Koncept hegemonije može se primijeniti na feministički pokret. Davanje prava glasa ženama je s jedne strane bio simbolički ustupak patrijarhalnog društva, a s druge strane je konkretno životno iskustvo žena ostavio neizmijenjenim. Dokumentarni film *Vratite nam Ivu* primjer je na koji se način ekonomski sukob rekodira u nacionalni sukob. Hegemonijski postupak predstavlja sindikalno organiziranje kao nacionalnu solidarnost, istovremeno potpirujući stereotipe prema Talijanima.

Slavoj Žižek ovim riječima opisuje hegemoniju: "Ključno obilježje koncepta hegemonije nalazi se u kontingentnoj povezanosti između međudruštvenih razlika (elemenata unutar društvenog prostora) i granice koja odvaja samo društvo od ne-društva (kaosa, krajnje dekadencije, raspada svih društvenih veza) - granica između društvenog i njegove izvanjskosti, ne-društvenoga, može se artikulirati jedino u pojavi razlike (koja sebe mapira na razliku) između elemenata društvenog prostora." (Žižek u Butler, Laclau, Žižek, 2007: 95). Hegemonija, prema Žižeku, spaja strukturu poretka sa onime što mu prijeti; hegemonija je konsenzus između dominantne strukture i njoj suprotstavljene subverzivne sile.

Povezani koncepti: deteritorijalizacija, interpelacija, moć.

HERMENEUTIKA

Sasvim precizno određenje hermeneutike dao je Hans-Georg Gadamer u *Istini i metodi*: "Hermeneutika je klasična disciplina koja se bavi umješnošću razumijevanja tekstova." (Gadamer, 1978: 195). *Hermeneutika je vještina tumačenja*. No, zašto je to važno? Odakle potreba za ispravnim načinima interpretacije? Kao i brojne druge filozofske pojave, i ova je uvjetovana društvenom-kulturnim kontekstom. Povijesno gledajući, hermeneutika se javila sa ciljem da otkrije pravu poruku Svetog Pisma: "Problem hermeneutike nesumnjivo je u najvećoj mjeri bio utemeljen u granicama interpretacije Svetog Pisma." (Ricoeur, 1970: 24). Povijesni sukobi različitih denominacija unutar kršćanstva oko izvorne poruke Starog i Novog zavjeta uzrokovali su vjerske ratove po srednjovjekovnoj Europi. Jedno dnevno-pragmatičko rješenje predstavlja formula *cuius regio, illius religio* (čija zemlja, njegova religija). Kako bi se spriječili vjerski sukobi, koji su vodili potpunoj anihilaciji i apsolutnom međusobnom istrebljenju, uvedeno je pravilo kako teritorijem izvjesnog vazala mora vladati vjera koju on prakticira. Hermeneutika je nasuprot toga bila jedan intelektualni pokušaj rješavanja konflikata, otkrivanjem pravog značenja Svetog Pisma.

Martin Luther označava prekretnicu u povijesti Europe. Svojim prijevodom Biblije na njemački jezik, omogućio je nepismenoj aristokraciji konzumiranje božje poruke. Sve do tada iskustvo božje riječi bilo je pod kontrolom posredujućeg sloja klerika. Prijevod je istovremeno doveo u pitanje dogmu o dominaciji latinskog jezika. Također, protestantska interpretacija je ukinula kler i uspostavila direktnu vezu Boga sa pojedincem. Kako je moguće da božja riječ sadrži kontradiktorne poruke? Želi li Bog postojanje profesionalne zajednice znalaca Božje riječi, ili ona nije potrebna? Protestantizam je potresao sliku božje poruke kao koherentnog sistema. Postalo je očito da božja riječ nije fiksirana, već ovisi o tome na koji će je način čitatelj shvatiti, interpretirati. Ali

čemu onda uopće božja poruka? Ne otvara li proizvoljnost interpretacije put u kaotičan besmisao relativizma? Hermeneutika je jedan pokušaj stabilizacije božje poruke.

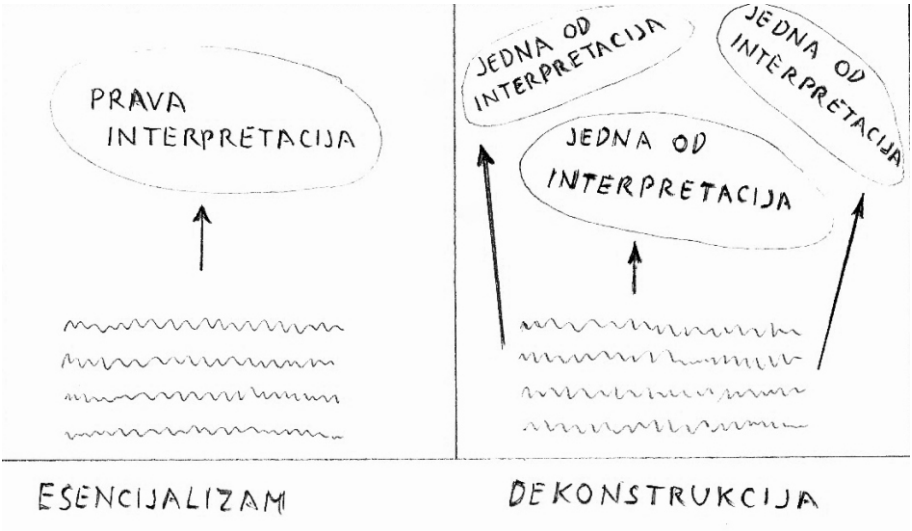
Tako je nastala hermeneutika. Njezina je opsesija u početku bila božja volja. Riječ 'tekst' je tada bila sinonim za Sveto pismo. U početku je to jedini tekst koji postoji, jedini bitni predmet analize, što govori mnogo o misaonim gabaritima toga vremena. Međutim, religijska stega polako gubi bitku pred procesima racionalizacije, modernizacije, birokratizacije i industrijalizacije. Kao što to primjećuje Terry Eagleton, značenje riječi 'tekst' se širi: "Riječ hermeneutika izvorno se ograničavala na interpretaciju Biblije, ali je u devetnaestom stoječu počela obuhvaćati interpretaciju teksta uopće." (Eagleton, 1987: 80). Tako dolazimo do stadija gdje i filozofski tekstovi postaju predmet sumnje i minuciozne analize. Postmodernizam radi i sljedeći korak, pa tako dalje širi značenje riječi 'tekst'. Umjesto da se ograniči na kanonska djela, postmodernistički pristup uvažava svaki oblik zapisa kao tekst, čak iako on uopće nije u obliku slova i znakova. Hermeneutika ipak nije napravila taj korak. Semiotika jest.

Prema Gadameru, hermeneutika je nastala kao reakcija na nestabilnost značenja: "Potreba za hermeneutikom je, dakle, upravo data nestankom razumijevanja-po-sebi." (Gadamer, 1978: 203). Zadatak hermeneutike Gadamer određuje Schleiermacherovom tezom kako autora treba bolje razumjeti nego što je on sebe razumio: "Tako Schleimacher dolazi do stava da pisca treba *razumjeti bolje nego što je on samog sebe razumio* - do formule, koja se otada stalno ponavlja i u čijoj se različitoj interpretaciji ocrtava čitava povijest novije hermeneutike." (Gadamer, 1978: 222). Ova usmjerenost hermeneutike na autora govori nešto o njezinoj strategiji razumijevanja teksta. Dok postmodernizam odbacuje instance teksta i autora kao zakonomjerne kriterije valjane interpretacije, te se okreće čitatelju, hermeneutika po Gadamerovim riječima uzima autora kao izvor značenja, te traga za *metodama* valjane interpretacije. Jedna od njih je hermeneutički krug.

Što je *hermeneutički krug*? Hermeneutika nudi hermeneutički krug kao jednu od metoda boljeg razumijevanja teksta. Jedno cjelovito čitanje teksta neće rezultirati razumijevanjem, kao što se niti dio teksta ne može razumjeti izvan konteksta cjeline. Hermeneutički krug je putanja čitanja koja se kreće od jednog dijela teksta prema cjelini teksta. Terry Eagleton je to ovako opisao: "Hermeneutička metoda teži uklapanju svih sastavnica teksta u jedinstvenu cjelinu, procesu poznatom pod nazivom 'hermeneutički krug'." (Eagleton, 1987: 88). To je najčešće shvaćanje hermeneutičkog kruga: "U svojem najjednostavnijem obliku, hermeneutički krug naglašava vezu između teksta i njegovih konstitutivnih dijelova: interpretator može razumjeti cijeli tekst samo razumijevanjem njegovih dijelova, a također može razumjeti dijelove samo u

očekivanju razumijevanja cjeline." (Feldman, 2000: 56). Friedrich Schleiermacher i Matija Vlačić Ilirik su zagovarali takav model hermeneutičkog kruga. S druge strane, Hans-Georg Gadamer zagovara, ne prostorno, nego vremensko kretanje interpretacije. Prema njemu, hermeneutički krug je kretanje od sadašnjeg trenutka čitanja prema prošlom kontekstu nastanka teksta, i natrag. Gadamer pod utjecajem Heideggera ovako opisuje hermeneutički krug: "Taj krug, dakle, nije formalne prirode, on nije ni subjektivan ni objektivan, već opisuje razumijevanje kao usuglašavanje kretanja predaje i kretanja interpreta." (Gadamer, 1978: 327). No, zašto baš ideja *kruga*? Za razliku od fundacionalističkog, aksiomatskog modela spoznaje, prema kojem se iz atomarnih činjenica mogu deducirati brojne druge informacije, hermeneutički krug sugerira kako spoznaja nema početak a ni kraj. Krug je simbol beskonačnosti: "Krug i samo krug simbol je beskonačnosti." (Sutlić, 1994: 9). Ako je spoznaja poput kruga, to znači da ne postoje neosporni temelji 'zgrade' znanja, u kojih se ne bi moglo sumnjati: "Hermeneutički krug uvijek znači da su nečiji temelji, koji ne mogu zbrisati tradiciju u korist čistog uvida, kontingentni i ispravljivi." (Westphal u Greco i Sosa, 2004: 535). U tom smislu je hermeneutika srodna postmodernističkoj filozofiji; obje zagovaraju epistemološki antifundacionalizam.

Gadamer također govori o *horizontu* interpretacije. Njegovim riječima: "Horizont je vidokrug koji obuhvaća i uključuje sve što je vidljivo s jedne točke." (Gadamer, 1978: 336). Horizont nije samo krajnja linija na granici neba i zemlje, kao u uobičajenom govoru, nego čitav prostor unutar tako shvaćenog horizonta. Horizont se može shvatiti kao vidokrug. Malo kasnije u *Istini i metodi* Gadamer kaže: "Horizont je, naprotiv, nešto u što mi ulazimo i što se s nama kreće. Onom tko je pokretan pomiču se horizonti." (Gadamer, 1978: 338). Ova prostorna metafora razumijevanja je važna, budući da on opisuje komunikaciju kao stapanje horizonata. Kretanje o kojem govori Gadamer moguće je samo po zajedničkoj podlozi, i upravo je ta podloga ono što postmodernizam dovodi u pitanje. Gadamerov koncept horizonta uvelike može pomoći pri razumijevanju Kuhnovog koncepta paradigme, i obrnuto; *horizont je krajnja granica paradigme*. Gadamer vjeruje u stapanje horizonata i zato je njegova hermeneutika bliža tradicionalnoj filozofiji, dok Kuhn vjeruje u nesumjerljivost paradigmi i zato je njegova teorija bliža postmodernističkoj filozofiji. Gadamer razvija svoju hermeneutiku uvjeren kako je stapanje horizonata moguće, dok Derrida naglašava nepremostive razlike horizonata, odnosno diskursa: "Dok se Gadamer fokusira na konstruktivne i otvarajuće moći hermeneutičke situacije, Derrida se fokusira na destruktivnu i zatvarajuću komponentu." (Feldman, 2000: 61). Za Gadamera, horizont je mjesto potencijalnog kontakta i komunikacije, a za Derridu mjesto diskontinuiteta, nesporazuma i granice diskursa.



Slika 10. Hermeneutika i dekonstrukcija. Hermeneutički pristup tekstu je esencijalistički, a dekonstrukcijski antiesencijalistički. Hermeneutika traga za jednim, vječnim i valjanim značenjem teksta, dok dekonstrukcija traga za različitim interpretacijama istog teksta.

Prema Gadameru, zadatak hermeneutike nije shvaćanje razumijevanja, već shvaćanje uvjeta pod kojima dolazi do razumijevanja. Ti uvjeti moraju biti transcendentalni. Ovakvo određenje hermeneutike je Gadamerov pokušaj da prizna transformacije interpretacija u vremenu, ali i da istovremeno okameni i pokuša obraniti neku supstancijalnu jezgru teksta. Može se reći kako je posrijedi ofenzivna strategija esencijalističke teorije značenja. Međutim, premda hermeneutika obećava izručenje biti teksta i metode autentične interpretacije, ona ipak ostaje nemoćna u konkretnim poduhvatima. Povijest i protok vremena neprestano demonstriraju probleme bilo kojeg fiksiranja interpretacije. U skladu s ovim možemo suprotstaviti dva dijametralno suprotna pristupa tekstu: esencijalistički i antiesencijalistički. Hermeneutika je esencijalistički pristup tekstu u potrazi za jednim pravim značenjem, a dekonstrukcija je antiesencijalistički pristup tekstu u pokušaju pronalaska što većeg broja različitih interpretacija ovisnih o kontekstu interpretiranja.

Michel Foucault vrši ovu istu podjelu, s time da on hermeneutici suprotstavlja semiotiku: "Nazovimo hermeneutikom skup znanja i tehnika koje omogućuje govor znakova i otkrivanje njihovih značenja. Nazovimo semiologijom skup znanja i tehnika koje omogućuju otkrivanje gdje se znakovi nalaze, definiciju onoga što ih uspostavlja kao znakove i spoznavanje njihovih veza i zakonâ njihova nizanja…" (Foucault, 2002b: 48). Ovaj stav je puno eksplicitnije

izrečen na jednom drugom mjestu: "Smrt je interpretacije, naprotiv, u vjerovanju da postoje znakovi koji su primarni, iskonski, zbiljski poput koherentnih, pripadnih i sustavnih znakova. Život je interpretacije, naprotiv, samo u vjerovanju da opstoje samo interpretacije. Čini mi se da bi trebalo dobro razumjeti da su, što mnogi naši suvremenici zaboravljaju, *hermeneutika i semiologija zakleti neprijatelji*." (Foucault u Savić, 1988: 396). Hermeneutika i semiotika su zakleti neprijatelji, jer na drugačije načine pristupaju tekstu. Sličnu podjelu vrši i Richard Rorty, s bitnom razlikom što kod njega riječ 'hermeneutika' označava antiesencijalističku teoriju značenja, a riječ 'epistemologija' esencijalističku teoriju značenja.

Paul Ricoeur smatra kako postoje dvije vrste hermeneutike: "S jedne strane, hermeneutika se shvaća kao izraz i obnavljanje značenja upućenog meni u obliku poruke, proglasa ili, kao što se nekad kaže, kerygme; s druge strane, hermeneutika je shvaćena kao demistifikacija, kao odbacivanje iluzije." (Ricoeur, 1970: 27). U prvom smislu hermeneutika samo pojašnjava poruku i ne postoji mogućnost krivog pojašnjavanja; u drugom smislu postoji mogućnost krive interpretacije, ali hermeneutika garantira ispravnost jedne od mogućih interpretacija. Ricoeur naziva Marxa, Nietzschea i Freuda pripadnicima 'škole sumnje', a istog je mišljenja i Foucault: "Marx, Nietzsche i Freud iznova su utemeljili mogućnost hermeneutike." (Foucault u Savić, 1988: 391). Važno je primijetiti da ova tri velika teoretičara Foucault vezuje uz hermeneutiku, odnosno uz interpretativni esencijalizam. Svaki od njih će stoga biti metom kritike postmodernističkog antiesencijalizma.

Heidegger smatra kako je čovjek hermeneutičar tubitka i u skladu s time razvija hermeneutiku fakticiteta. Isto to tvrdi i Gadamer: "Gadamerovim riječima, hermeneutika je ontološka. Samo naše postojanje-u-svijetu je interpretativno, i stoga mi nikada ne možemo izbjeći ili izmaknuti interpretaciji i razumijevanju." (Feldman, 2000: 55). Poznati i vrlo često krivo interpretirani Derridin stav kako nema ništa izvan teksta, ilustrira čovjekov položaj kao bića koje interpretira svijet oko sebe. Čitava stvarnost je tekst koji zahtjeva interpretaciju. Tako hermeneutika postaje preduvjet bilo koje filozofije, što se vidi u postmodernističkoj opsesiji sa jezikom. Prema tome, zajedničko mjesto postmodernizma i hermeneutike jest *antifundacionalizam*.

Povezani koncepti: tekst, čitanje, interpretacija, polisemija, historicizam, semiotika, autor, antifundacionalizam, dekonstrukcija.
Tekst: Gadamer, H.G. (1978) *Istina i metoda*. Veselin Masleša, Sarajevo.

HETEROGLOSIJA

Heteroglosija je koncept Mikhaila Bakhtina za prisutnost različitih diskursâ u istom tekstu. Slično kao što Thomas Kuhn govori o *nesumjerljivosti* znanstvenih paradigmi, tako Bakhtin govori o diskrepanciji između različitih nivoa književnog teksta. Primjerice, u Platonovom dijalogu *Fedon* moguće je locirati četiri ili čak pet različitih nivoa naracije ili različitih diskursâ. Između njih vlada heteroglosija.

Povezani koncepti: diskurs, paradigma, interpretacija.

HETEROTOPIJA

Georges Bataille definira ono *heterogeno* kao pojavu koja se odupire kapitalističkoj racionalnosti. Heterogeno se nalazi izvan kapitalizma, bez obzira o čemu je riječ. Foucault kombinira Batailleov pojam heterogenosti sa marksističkim pojmom *utopije* kako bi skovao koncept *heterotopije*. Koja je razlika utopije i heterotopije? Utopija je još neostvareni ideal; kao takva, ona pripada budućnosti. Ona je također totalna. Jedna društvena cjelina mora u *potpunosti* postati utopijska. Nema sredine između utopijskog i predutopijskog stanja. Konceptom heterotopije Foucault odbacuje ove karakteristike utopije. Heterotopija je prisutna u stvarnosti, i to kao 'džep' ili 'anomalija' u dominantnom poretku. Heterotopija ima jednako antikapitalistički prizvuk kao i utopija, ali ona nije isključivo antikapitalistička. Bilo koje mjesto subverzije aktualnog poretka može biti heterotopija, bez obzira o kakvom poretku bila riječ.

Povezani koncepti: fragmentiranje, postmodernizam.

HIMEN

Derrida koristi riječ *himen*, poput svih svojih koncepata, kao granični i hibridni pojam, bez preciziranog značenja: “Ono što vrijedi za 'himen', također vrijedi, *mutatis mutandis*, za znakove kao što su *pharmakon*, *supplément*, *différance* i drugi...” (Derrida, 1992: 174). Svi oni objedinjuju suprotstavljene entitete koje tradicionalna filozofija jasno i nedvosmisleno razdvaja. Isto vrijedi i za pojam himena. Izvorni smisao djevičanske opne koja nestaje sa prvim seksualnim odnosom jest važan, ali ne iscrpljuje filozofsko značenje Derridine upotrebe riječi 'himen'. Derrida evocira i to značenje, da bi ga potom odbacio u korist spekulativnijih problema: “ 'Himen' [...] je prvenstveno znak spajanja, konzumacije braka, identifikacije dva bića, nesigurnosti između njih. *Između*

njih, ne postoji više razlika, nego identitet." (Derrida, 1992: 161). Prema tome, *himen je metafora granice između dvije oprečne i suprotstavljene kategorije: identiteta i razlike.* Što to znači u kontekstu filozofije? Kao primjer uzmimo dva bića. Neka to budu dva auta. Ta dva auta dijele skup istih svojstava, a također posjeduju i skup svojstava po kojima se razlikuju. Oni su *istovremeno* i identični i različiti. To je jedan od mnogih paradoksa što leže u srcu realnosti, a nisu vidljivi zbog gabarita jezične dinamike, logocentričkog ideala klasifikacije ili povijesno naslijeđenih predrasuda.

Himen je među-pojam, posredujući medij: "Da ponovimo: himen, zabuna između prisutnog i odsutnog, skupa sa svim parovima koje sadrži u nizu opozicija (percepcija/nepercepcija, memorija/slika, memorija/želja), tvori efekt medija (medija kao onoga koji obuhvaća oba termina istovremeno; medija smještenog između dva termina)." (Derrida, 1992: 164). Kao što *différance* posreduje između isključujućih pojmova dijakronije i sinkronije, i kao što *pharmakon* posreduje između isključujućih pojmova lijeka i otrova, tako himen posreduje između identiteta i razlike, ili prisutnosti i odsutnosti. Opozicija prisutnosti i odsutnosti kao vremenski kriterij razlikovanja onog trajnijeg od onog privremenog u biću otvara problem Aristotelovih kategorija supstancijalnoga i akcidentalnoga. Koncept himena inducira zamišljanje slučajeva u kojima supstancijalno i akcidentalno *nisu* striktno razdvojeni.

Derrida koristi koncept himena i u psihoanalitičkom značenju, budući da se on: "...nalazi *između* unutrašnjosti i izvanjskosti žene, a time između želje i ispunjenja." (Derrida, 1992: 165). Ostvarenje želje, probijanjem himena, uništava samu želju. Kako je to moguće? U teleološki orijentiranim sustavima logocentrizma takve petlje i kratki spojevi izgledaju kao paradoksi i kontradikcije. Konceptom himena Derrida želi omogućiti reinterpretaciju takvih 'anomalija' kao sastavnog dijela bitka. Dok logocentrizam ne obraća pažnju na unutrašnje probleme određene paradigme i pri tome isključuje problematične teme, Derrida želi upravo naglasiti te probleme.

U konačnici, valja reći: konceptom himena Derrida dekonstruira dvije vrlo važne binarne opozicije, a to su: identitet/razlika i želja/zakon. Gramatološko mišljenje treba nadići okamenjene pojmove, zastarjele predodžbe i neprimjerene modele s ciljem efikasnijeg opisa stvarnosti, ili tradicionalnije rečeno, s ciljem spoznaje istine.

Povezani koncepti: dekonstrukcija, *différance*, logocentrizam, nadomjestak, trag, metafizika prisutnosti.

HIPERREALNOST

Vidi: *simulakrum*.

HISTERIJA

Histerija je psihoanalitički termin za jedan tip neuroze, uz opsesiju i fobiju, kod kojega ljudski subjekt osjeća djelomičnu paralizu, grčenje mišića i bol bez somatsko-tjelesnog uzroka, te u svojem ponašanju često dramatizira, pretjeruje, patetično reagira i općenito prenaglašava vlastite emocije. Riječ *histerija* dolazi od grčke riječi *hysterion* što znači 'maternica'. Zbog tog porijekla i inzistiranja na uskoj povezanosti značenja i etimologije dugo se vremena vjerovalo kako histeriju može imati samo žena, ali ne i muškarac. Sigmund Freud u *Tri rasprave o seksualnosti* histeriju određuje ovako: "Histeričan karakter ukazuje na jedan dio *potisnute seksualnosti*, koji daleko nadilazi normalnu mjeru potiskivanja, dalje - porast otpora usmjeren protiv seksualnog nagona koji nam je postao poznat kao stid, gađenje i moral, zatim nešto gotovo kao instinktivan bijeg od intelektualnog bavljenja seksualnim problemima; sve to u izrazitim slučajevima ima kao rezultat očuvanje potpunog neznanja o seksualnom, i to sve do godina pune spolne zrelosti." (Freud, 2000: 79). Prema Freudu, svaka ličnost potiskuje neugodna iskustva, i to je sasvim uobičajen mehanizam obrane psihičkog aparata. Svatko je pomalo neurotičan. Ali u slučaju histerije, potiskivanje postaje preintenzivno i stvara određeno psihičko stanje. Trauma koja se potiskuje najčešće potječe iz ranog djetinjstva. Psihoanalitički tretman se sastoji od hipnotičkog prisjećanja, sa ciljem osvještavanja traume i neutraliziranja njezinog utjecaja: "Histerija i njezini simptomi shvaćaju se kao rezultati duševnih potresa (trauma): pacijent ih je zaboravio, a djelovanjem hipnotičke sugestije valja ih opet prizvati u pamćenje ne bi li ih abregirao. Abreakcija je značila reaktivirati traumatski događaj hipnotičkom sugestijom i osloboditi ga viška afekta koji ga je učinio patogenim." (Matijašević, 2006: 17). Povijesno gledajući, histerija je iznimno važna za nastanak psihoanalize kao discipline; Željka Matijašević u njoj vidi direktan razlog otkrivanja *nesvjesnog*: "Važnost histerije za psihoanalizu je upravo golema. Ona je polazišna točka psihoanalize, prvi psihički poremećaj koji su Freud i Bauer proučavali da bi u praksi došli do metode katarze, a Freud do slobodnog asociranja i liječenja razgovorom. U teoriji koja je usko pratila praksu, histerija je dovela do otkrića nesvjesnog funkcioniranja psihe, tumačenja simptoma, objašnjenja neurotske strukture, ukratko, do definicije nesvjesnog." (Matijašević, 2006: 74). Postoje tri oblika histerije, a to su hipnoidna, retencijska i obrambena (Laplanche i Pontalis, 1992: 103).

Jedna od karakteristika histerije je *identificiranje* s drugim ljudima ili segmentima njihove ličnosti. U kontekstu lakanovske psihoanalize "Histerija nastupa kada subjekt počinje preispitivati ili se osjeća neugodno u svojem simboličkom identitetu..." (Žižek, 2006: 35). Ta dislociranost i decentriranost identiteta omogućuje identifikaciju s drugima.

Sam Jacques Lacan govori o *diskursu histerika* kao o jednom tipu znanja, uz tri

ostala tipa diskursa, a to su diskurs gospodara, diskurs sveučilišta i diskurs analitičara. Jedna karakteristika diskursa histerika je to što je u njemu znanje erotizirano: "Znanje je u diskursu histerika možda erotizirano u puno većoj mjeri nego igdje drugdje." (Fink, 2009: 150). Diskurs histerika nije tip znanja svojstven osobama oboljelima od histerije ili histeričnom tipu ličnosti, premda određena paralela postoji. Četiri diskursa o kojima govori Lacan predstavljaju psihoanalitičku klasifikaciju bilo kojeg tipa znanja, od znanstvene teorije, religijske doktrine, popularne priče i osobne anegdote do filmske naracije, narodne pjesme, filozofskog teksta i historiografske knjige. Četvrti dio knjige Brucea Finka *Lakanovski subjekt* (2009) objašnjava Lacanovu klasifikaciju znanja.

Povezani koncepti: neuroza, sublimacija.

HISTORICIZAM

Panta rei.
Heraklit

Za ono što netko jest
troškove su platili njegovi preci.
Nietzsche

Najvažnija odlika historicizma jest suprotstavljanje fiksiranim metafizičkim sistemima koji ne mogu prihvatiti nikakvu fundamentalnu promjenu. Dok metafizika kao takva opisuje realnost *sub specie aeternitatis* (nepromjenjivu, samo-identičnu i vječnu strukturu zbilje), historicizam naglašava promijene u znanju, društvenim odnosima, ljudskom subjektu, interpretaciji tekstova i sl. On *relativizira* puno toga, i kao takav nailazi na recepciju u postmodernističkoj filozofiji. Nasuprot tradicionalne filozofije koja zazire od prolaznog i stremi vječnome, historicizam uvažava prolazne stvari kao jednako značajne, ako ne i značajnije. Fredric Jameson zato proglašava povik 'historiziraj!' parolom postmodernizma. Riječ *historicizam* se koristi u više značenja; ona označava podjelu znanosti na prirodne i duhovne znanosti, ovisnost znanja o vremenu, progresivnu evoluciju društva i kritiku transcendentalnog subjektiviteta. Autori važni za promišljanje historicizma u njegovim najvažnijim značenjima za postmodernističku filozofiju su: Giambattista Vico, G. W. F. Hegel, Karl Marx, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Karl Popper, Michel Foucault, Gilles Deleuze itd.

1.) *Historicizam kao afirmacija podjele znanosti na prirodne i duhovne*.
Historicizam nastaje kao reakcija na dominaciju prirodoslovnih znanosti pri objašnjavanju ljudskih fenomena. Na području zapadne Europe u 19. stoljeću

dolazi do procvata znanosti, pa tako i u Njemačkoj, gdje se formira snažan pozitivistički svjetonazor. Pozitivizam odobrava samo onu vrstu znanja koja je utemeljena na opažljivim, empirijskim činjenicama (zbog čega kritizira bilo koji oblik metafizike), te želi primijeniti znanstvene metode na sve dijelove čovjekova života. Zbog uvažavanja isključivo istinitih činjenica, pozitivizam je prema njegovim zagovornicima trebao dovesti do društvenog napretka i u konačnici do savršenog društva. Glavno mjesto sukoba pozitivizma i historicizma odvija se po pitanju opsega primjenjivosti znanstvenih metoda. Pozitivistički gledano, znanost je univerzalno primjenjiva, pa ona tako može promatrati čovjeka jednako objektivno kao i kemijske procese. S druge strane, historicizam ograničava primjenu znanosti na prirodu, i odriče joj valjanost pri analizi čovjeka i čovjekovih tvorevina. Prema pozitivizmu, čitava realnost je homogena i prožeta univerzalnim, empirijski provjerljivim zakonima. S druge strane, historicizam postulira nepremostiv ontološki rascjep između čovjekove sfere i sfere prirodnih pojava. Ovaj odnos pozitivizam-historicizam prisutan je i u današnjoj znanosti, koja se dijeli na prirodoslovne znanosti (*Naturwissenschaft*) i humanističke znanosti (*Geisteswissenschaft*). Tko je pobijedio u ovoj priči? S jedne strane, sama činjenica da razlikujemo prirodoslovne od humanističkih znanosti ide u prilog historicizma, jer da je obrnuto, postojala bi samo jedna grupa znanosti. Međutim, humanističke znanosti su financijski zakinutije i nemaju toliku moć kao prirodoslovne znanosti. Sukob između pozitivizma i historicizma je hipotetski moguće razriješiti na tri načina. Kao prvo, poreći historicizam i reducirati čovjekov svijet kulture, jezika, normi, morala, religije, vrijednosti i emocija na znanstveno provjerljive metode. Kao drugo, moguće je zadržati ekvilibrij prirodoslovlja i humanističkih znanosti. Kao treće, reducirati znanstvenu spoznaju na kulturno uvjetovane faktore. Ovoj trećoj, potpuno kontraintuitivnoj, opciji stremi postmodernizam. Postmodernizam pokušava demonstrirati na koji to način npr. kapital, religija ili psihički procesi mogu potaknuti, oblikovati ili zakočiti znanstvenu spoznaju, navodno potpuno neovisnu o bilo kakvim vanjskim faktorima.

Za razumijevanje historicizma u ovom prvom značenju, važno je znati njemu bliske pojmove. Ono *humanističko* i *duhovno* sinonimi su za *historijsko*. Humanističke znanosti su isto što i duhovne znanosti (*Geisteswissenschaft*), a historicizam je njima identičan pristup čovjeku. Iz ovih sličnosti možemo zaključiti po kojim to kriterijima historicizam razlikuje čovjeka od ostalih bića. Tih kriterija je mnogo i različiti su, ali imaju zajedničku crtu u izdvajanju čovjeka od prirode. Prema nekim teorijama, čovjek je duhovno biće. Prema drugima, čovjek funkcionira po kontingentnim društvenim pravilima, a ne po univerzalnim nepromjenjivim pravilima. Nadalje, kao kriterij razlikovanja može se uzeti sloboda, svijest, samosvijest, duša, solidarnost, rad, empatija, razum, kultura, jezik, emocije, itd. Dok se prirodna tijela uvijek pokoravaju zakonu gravitacije, čovjek može izabrati hoće li se pokoriti društvenim

pravilima, o čemu svjedoče transformacije društava kroz povijest i raznolikost ljudskih zajednica. Još jedna stvar ide u korist historicizma, a to je nedostatak predvidljivosti, odnosno činjenica da nije otkriven zakon po kojem se ljudi ponašaju. Dakle, historicizam nije samo pitanje znanstvene metodologije, nego i antropološko pitanje: je li čovjek u skladu s prirodom, ili *pored*, *iznad* i *nasuprot* nje?

Kao preteča historicizma uzima se Giambattista Vico. Njegova teza je kako čovjek može spoznati samo ono što je sam stvorio. Čovjek nije stvorio prirodu i stoga je ne može valjano spoznati. Predmet čovjekove spoznaje može biti samo njegov vlastiti svijet. Ovo razlikovanje dvije vrste spoznaje kasnije će u sklopu hermeneutike biti artikulirano kao opozicija *objašnjenje - razumijevanje*. Wilhelm Dilthey je jedan od filozofa koji brani razliku prirodnih i duhovnih znanosti. Werner Marx smatra kako je Dilthey odvojio ljudsko područje od prirodnog: "Wilhelm Dilthey, Husserlov suvremenik, bio je taj koji je ukazao na temeljne crte ljudskog opstanka na samo njemu svojstvene načine, koje je vidio u povijesnosti, taj koji ih je odvojio od prirode." (Marx, 2005: 70). Međutim, slične ideje postoje i prije Diltheya. Uz već prije spomenutog Vica, tu je i Hegel. Hegel u svojoj *Filozofiji povijesti* suprotstavlja ono prirodno onom duhovnom: "Promijene u prirodi, koliko god bile beskonačno raznolike, pokazuju samo kružni tok koji se uvijek ponavlja; u prirodi se ne dešava ništa novo pod Suncem, a utoliko mnogolika igra njenih oblika dovodi sa sobom dosadu. *Samo iz promjena koje se zbivaju na duhovnom tlu proizlazi nešto novo*." (Hegel, 1966: 59). Budući da se promjene u prirodi događaju kao puko proizlaženje i jednostavno odvijanje, a u ljudskim odnosima kao potpuna transformacija i odjeliti diskontinuitet, Hegel razdvaja ova dva područja. Dakle, u ovom prvom smislu, historijsko označava ono specifično ljudsko područje. Historijsko i povijesno su sinonimi, a odnose se na rezultat čovjekove djelatnosti. Prirodni procesi su ciklični, nesvjesni i slučajni, dok se ljudsko djelovanje odnosi na svjesno proizvođenje nečeg radikalno novog. Marx prihvaća ovakvo razlikovanje, te u svojoj kritici Feuerbacha tvrdi kako su samo crveni koraljni grebeni usred oceana izvan čovjekova utjecaja. Danas, kada se pod čovjekovim utjecajem tope ledene kape sjevernog i južnog pola Zemlje, kada se remeti hranidbeni lanac oceana i svjetski ciklusi flore i faune, čak niti koralji usred oceana nisu pošteđeni čovjekova utjecaja. U takvoj situaciji, svaka spoznaja mora ukalkulirati prethodni utjecaj čovjeka na predmet proučavanja.

Historicizam u prvom smislu cijepa čitavu realnost na dva dijela: onaj prirodni i onaj ljudski. U tradicionalnoj filozofiji čovjek je dio kozmosa i podređen je njegovim pravilima. Postmodernistička filozofija integrira historicizam kao opravdanje čovjekove posebnosti među bićima. Najvažniji događaji u ljudskom životu su uvjetovani društveno-kulturnim kontekstom, i to je ono što postmodernizam promatra.

2.) *Historicizam kao ovisnost znanja o vremenu*.
Filozofija je od svojih početaka stremila vječnim istinama. Platon, primjerice, na kraju dijaloga *Kratil* tvrdi da se znanje kao takvo mora odnositi na ono statično i vječno (440a). Metafizika je naziv za korpus vječnih istina koje vrijede bilo kada i bilo gdje. Tradicionalna filozofija nije sumnjala u mogućnost jednog takvog opisa. Međutim, retrospektivno je moguće utvrditi kako su se brojne 'istine' mijenjale kroz vrijeme. Spinozin *Teologijsko-politički traktat* (2006) ukazuje na to kako jedna interpretacija Biblije može biti drugačija od druge interpretacije. U Hegelovo vrijeme bila je popularna ideja o tome kako analizom oblika lubanje možemo spoznati karakter neke osobe. Naziv te 'znanosti' je frenologija. Takav pokušaj danas izgleda potpuno smiješno, ali je u Hegelovo vrijeme bio dovoljno značajan da mu on posveti nekoliko stranica *Fenomenologije duha* pokušavajući ga osporiti. Na primjeru frenologije vidimo kako se znanje mijenja kroz vrijeme. Ono što je u jednom povijesnom trenutku važilo kao istina, u drugom povijesnom trenutku postaje laž. Historicizam u drugom smislu označava teoriju koja svako znanje situira u povijesni trenutak. Kao takav, historicizam se suprotstavlja metafizičko-religijskim sustavima koji nude vječnu i nepromjenjivu sliku svijeta. Zašto Vatikan ne želi prihvatiti homoseksualni brak? Zato što bi morao prihvatiti činjenicu promijene u interpretaciji Biblije, koja je navodno nepromjenjiva. To bi pak značilo da čovjek sam puno više 'upisuje' u Svete tekstove nego što iz njih 'iščitava'.

Osjećaj za povijesni kontekst i promjenu budi se u Njemačkoj u 19. stoljeću. Među brojnim autorima koji su kritizirali filozofske pretenzije na vječnu istinu, bio je i Nietzsche. Taj *egipticizam*, kako ga on naziva, žive procese i promijene zatvara u pojmovne sarkofage: "Pitate me što je sve kod filozofa idiosinkrazija? ... Na primjer njihovo oskudijevanje u historijskom smislu, njihova mržnja spram same predodžbe bivanja, njihov egipticizam. Oni vjeruju da nekoj stvari iskazuju čast kad je dehistoriziraju, sub specie aeterni - kad od nje učine mumiju. Sve čime su se filozofi tisućljećima bavili bile su pojmovne mumije; ništa zbiljskog nije živo izišlo iz njihovih ruku." (Nietzsche, 2004d: 17). Historicizam je svijest da je stvarnost promjenjiva, i kao takva uvijek zahtjeva korekciju i prilagođavanje ljudskog znanja.

Gadamerova varijanta hermeneutike uvažava povijesni kontekst kao konstitutivni faktor značenja. Terry Eagleton njegov model interpretacije opisuje ovako: "Za Gadamera je svaka interpretacija djela iz prošlosti dijalog između prošlosti i sadašnjosti." (Eagleton, 1987: 86). U ovom smislu, Gadamerova hermeneutika je bliska Derridinoj dekonstrukciji. Oba pristupa tekstu uzimaju povijesni trenutak čitanja teksta kao važan uvjet interpretacije. Drugačije rečeno, budući da vrijeme neprestano teče, svaka interpretacija je privremena i kontingentna. Međutim, tekst ne treba shvatiti isključivo kao niz napisanih slova i riječi, već kao bilo kakvu smislenu pojavu. Interpretacija se

vrši nad samom realnošću. Heideggerova hermeneutika tubitka ima iste posljedice kao i Derridina izjava kako nema ničeg izvan teksta: obojica tvrde kako čovjekova egzistencija i znanje o svijetu nikada nisu određeni sa potpunom sigurnošću.

Neke definicije koncepta ideologije smatraju kako ona sebe predstavlja kao vječnu istinu. Guy Debord smatra da kapitalizam sam sebe opisuje kao konačni društveni poredak, dok Roland Barthes tvrdi da mitovi sebe predstavljaju kao nepromjenjive. Dakle, ideologija naturalizira povijest; ono što je kontingentno predstavlja se kao nužno. Historicistički pristup tu može pomoći jer on ukazuje na promijene. Historicizam je strategija za potkopavanje vječnih istina, a samim time i ideologija.

Primjerice, u svojim analizama, Foucault je često ponavljao kako ludilo nije oduvijek bilo određeno na isti način: "Praksa zatvaranja početkom 19. stoljeća koincidira s trenutkom kada se ludilo počelo shvaćati manje u odnosu na zabludu, a više u odnosu prema pravilnom i normalnom ponašanju; kada više nema oblik poremećenog rasuđivanja, nego poremećaja u načinu djelovanja, htjenja, osjećanja strasti, donošenja odluka i slobodnog ponašanja: ukratko, kada se ono više ne ucrtava na osovini istina-zabluda-svijest, nego na osovini strast-volja-sloboda." (Foucault, 1990: 48). Foucault pristupa ludilu historicistički i time kritizira definiciju ludila kao supstancijalno suprotstavljenog razumu. Također, Foucault u knjizi *Nadzor i kazna* podsjeća da je i osuda na smrt relativna. Tijekom *ancient regimea*, osuđenik se mučio, sakatio i komadao satima dok na koncu ne bi preminuo. Nakon Francuske revolucije, uvodi se giljotina kao dostojanstveniji i civiliziraniji način usmrćivanja. Dakle, giljotina, koja danas izgleda potpuno nehumano i odvratno, u kontekstu Francuske revolucije označava prilično velik korak naprijed.

Poststrukturalistički interes za promijene u znanju potaknut je idealom strukturalističke objektivnosti. Jedna od najvećih mana strukturalizma bilo je potpuno zanemarivanje dijakronije u korist sinkronije. Iz strukturalističke perspektive, historicizam je nemoguć. Tu otpornost strukturalizma na povijesne promijene Fredric Jameson opisao je ovako: "Zbiljska dijakronija, prema tome, zbiljska povijest, pada izvan uma kao svojevrsno *Ding-an-sich*, koje se ne može izravno doseći: vrijeme postaje nespoznatljivo." (Jameson, 1978: 156). Poststrukturalizam, a samim time i postmodernistička filozofija, baštini osjećaj za promijene. On nadilazi opoziciju *dijakronija/sinkronija*, te uvažava vrijeme kao važnu dimenziju određenja identiteta.

Hegelovu definiciju filozofije možemo nazvati historicističkom. Ako je filozofija 'njezino vrijeme obuhvaćeno mislima', onda ona savršeno odgovara definiciji historicizma kao teoriji koja dovodi u korelaciju vrijeme i znanje. Isti

motiv pronalazimo i u filozofiji znanosti Thomasa Kuhna: određenje stvarnosti ovisi o paradigmi iz koje se ono vrši, ali svaka je paradigma samo kratkotrajna konstelacija teorija, koncepata i modela. Autori koji su artikulirali spregu znanja i vremena su također Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger i Hans-Georg Gadamer, ali presudan utjecaj na postmodernističke autore imao je Friedrich Nietzsche: "…Derridino originalno i Deleuzeovo produbljeno bavljenje Nietzscheom zaslužuju poseban spomen jer su odlučno utjecali na sazrijevanje svijesti o povijesnim korijenima postmodernističkog uma." (Kopić, 1997: 770).

3.) *Historicizam kao progresivna evolucija društva*.
Treće značenje historicizma je evolucionističko i obuhvaća razne teorije o razvojnim etapama društava. Evolucionistički historicizam pripisuje povijesti *nužan* i *predvidljiv* tijek, kroz sekvencijski slijed sve savršenijih faza razvoja, prema konačnom cilju i stanju koje povijesti daje smisao. Najbolji primjeri za ovakvo shvaćanje historicizma su Hegelova filozofija povijesti i Marxova teorija o povijesnim etapama. Hegelova filozofija povijesti je historizirana i linearna. Povijest je 'napredak duha u svijesti o slobodi'. Prva etapa povijesti je smještena na daleki Istok, gdje je samo *jedan* slobodan (Hegel, 1966). U antičkoj grčkoj su *neki* bili slobodni, dok su robovi bili neslobodni. Treća etapa povijesti je smještena u kršćansko-germanski svijet, gdje su *svi* slobodni. Prema Hegelu, takav je tijek povijesti nužan i neizbježan. Kod Marxa imamo 5 povijesnih etapa, također evolucionistički poredanih (primitivni komunizam, robovlasništvo, feudalizam, kapitalizam, komunizam). Kod Condorceta nailazimo na deset stadija razvoja, kod Augusta Comtea na tri. Ovakvo viđenje povijesti općenito se naziva historicizam; on baštini prosvjetiteljsku vjeru u progres, napredak i evoluciju ljudskog društva kao cjeline.

Karl Popper koristi pojam historicizma u smislu evolutivnog modela društva i linearne progresivne povijesti: "...pod 'historicizmom' razumijem pristup društvenim znanostima koji pretpostavlja da je glavni cilj društvenih znanosti *povijesno predviđanje* i koji pretpostavlja da se taj cilj može postići otkrivanjem 'ritmova' ili 'obrazaca', 'zakona' ili 'trendova' koji leže u osnovi evolucije povijesti." (Popper, 1996: 16), odnosno: "Historicizam u potpunosti uviđa da naše želje i misli, naši snovi i naše zaključivanje, naši strahovi i naše znanje, naši interesi i naše energije jesu sile u razvoju društva. On ne uči da se ništa ne može ostvariti, nego samo predviđa da se niti naši snovi niti ono što konstruira naš razum neće ostvariti *prema planu*. Učinkoviti mogu biti samo oni planovi koji se podudaraju s glavnim tijekom povijesti." (Popper, 1996: 60). Preciznije rečeno, Popper naziva historicizmom teleološki, odnosno eshatološki model povijesti: "Historicizmom Popper krsti svaki teoriju koja drži da u povijesti djeluje neki plan ili nacrt, neko teističko ili antiteističko određenje, neka predodređenost, neki duh vremena." (Meštrović, 1997: 222). Prema tome, historicizam je evolucionistički model progresivno-linearnog

razvoja društva i tijeka povijesti prema nepromjenjivom cilju.

Evolucionistički historicizam rezultat je prosvjetiteljskog utjecaja koji je u svemu vidio racionalnost, zakonitost i predvidljivost, pa tako i u ljudskim zajednicama. Karl Popper kritizira historicizam kao neznanstvenu teoriju u svojoj knjizi *Bijeda historicizma* (1996). Pored toga, i konkretna povijest pokazala je kako čovjek ne može predvidjeti buduća stanja povijesti, barem ne u pretjerano velikom obujmu. Postmodernistička filozofija također kritizira sve evolucionističke modele povijesti, i u tom je aspektu filozofija Karla Poppera kompatibilna sa postmodernizmom.

Međutim, treba se upitati: odakle tolika plauzibilnost historicizma? Francuska revolucija je pokazala kako društveni poredak može biti drugačiji nego što jest. U skladu s tim, prosvjetiteljstvo je fiksiranoj kozmičkoj hijerarhiji srednjovjekovne filozofije suprotstavilo sustav otvoren promijenama. Zato primarna funkcija prosvjetiteljskog historicizma nije bila vjera u moralni napredak, pedantno klasificirane povijesne etape ili sklonost nekakvoj tehnofilskoj perverziji, nego mogućnost kritike postojećeg poretka. Historicizam je prvenstveno imao zadatak da svaki društveni poredak proglasi kontingentnim, što je najvidljivije u Marxovoj teoriji. Apodiktično odbacivanje historicizma zbog njegove neznanstvenosti istovremeno zaboravlja na njegovu subverzivnu, pozitivnu stranu. Tu subverzivnu stranu niti jedna znanstvena teorija nikada neće imati, iz jednostavnog razloga što to nije znanstveno područje.

4.) *Historicizam kao kritika transcendentalnog subjektiviteta.*
Četvrto značenje historicizma povezano je sa trećim. Kao i u prethodnom slučaju, ovdje historicizam označava uvjetovanost individue širim društvenim i kulturno-povijesnim kontekstom koji se mijenja, ali ne pretpostavlja *nužnost* i *smjer* povijesnog razvoja. Treće značenje govori prvenstveno o ukupnosti društva, dok se četvrto fokusira na pojedinca. Historicizam je kritika transcendentalnog subjektiviteta u smislu da život pojedinca ovisi o društvenom kontekstu u kojem se on nalazi. Eugen Fink tako opisuje Nietzscheovo shvaćanje čovjeka: ”Nietzsche zahtijeva 'historijsko' filozofiranje što ne vjeruje tako lako u 'vječne činjenice' i 'apsolutne istine', - koje čovjeka razumije kao nastali rezultat povijesnih zbivanja.” (Fink, 1981: 58). Gadamer je odnos povijesti i pojedinca opisao ovako: “Uistinu povijest ne pripada nama, već mi pripadamo njoj.” (Gadamer, 1978: 309). Historicizam naglašava *situiranost* pojedinca i odbacuje univerzalne kriterije vrednovanja. Kada Heidegger postavlja vrijeme kao horizont smisla bitka, onda on uokviruje tubitak upravo u pravom historicističkom smislu. Zato on u *Bitku i vremenu* kaže: “...tubitak nije samo sklon da propada u svoj svijet u kojem bivstvuje i da sebe relucentno izlaže iz njega, nego tubitak postaje u isti mah podložan i svojoj više ili manje izričito prihvaćenoj tradiciji.” (Heidegger, 1988: 23), te:

"...izvorni ontološki temelj egzistencijalnosti tubitka jest *vremenitost*." (Heidegger, 1988: 266). Ljudski život ne ovisi o transcendentnom svijetu filozofsko-religijskih fantazmi, nego o konkretnom povijesno-kulturnom kontekstu: "Po Heideggeru, iza svakog doba u ljudskoj povijesti stoji složaj temeljnih stavova čija bit obuhvaća način na koji čovjek jest čovjek..." (Meštrović, 1997: 216). To je pravo historicističko shvaćanje čovjeka, suprotstavljeno pokušajima određenja transcendentalne univerzalne naravi.

Primjerice, Toma Akvinski je smatrao kako narav svakog čovjeka sadrži i informaciju o njegovom poslovnom zanimanju. Prema tom viđenju, pojedinac se u životu mora baviti onim poslom kojim se bavio i njegov roditelj istog spola. Na početku toga kauzalnog lanca jest, dakako, Bog; On je sve odredio, pa tako i profesionalnu orijentaciju svojih kreatura. Međutim, danas znamo da to nije tako: karijera nije upisana u narav. Pitanje koje postmodernizam postavlja jest: koje još odlike čovjeka smatramo nužnim i univerzalnim, dok to one zapravo nisu? Historicizam uspoređuje različite tipove subjektivnosti i tako potpomaže potragu za tim odgovorom.

Nietzsche i Hegel su strahovito bliski po pitanju određenosti pojedinca kontekstom. Hegel u *Filozofiji povijesti* kaže: "...svaki je pojedinac sin svog naroda i ujedno, ukoliko je njegova država u razvoju, sin svog vremena; nijedan ne zaostaje za vremenom, a još će ga manje preskočiti." (Hegel, 1966: 58). Nietzsche slično tvrdi u kratkom spisu *O koristi i štetnosti historije za život*: "Jer budući da već jesmo rezultat ranijih pokoljenja, rezultat smo i njihovih bludnji, strasti i zabluda: nije se moguće od tih lanaca sasvim odriješiti." (Nietzsche, 2004b: 31). Bez obzira što Hegel vjeruje u linearno kretanje povijesti, a Nietzsche ga odbacuje, zajedničko im je to što na isti način vide odnos pojedinca i društva. Takav odnos u kojem su mogućnosti pojedinca dane i ograničene povijesnim trenutkom jest historicizam. Srž takvog shvaćanja Nietzsche je elegantno izrazio jasnom formulacijom: "Za ono što netko jest troškove su platili njegovi preci." (Nietzsche, 2006: 461).

Pored toga, historicizam ne dopušta prenošenje jednog životnog iskustva u drugačiji povijesni kontekst. Nietzsche i Hegel se i po tom pitanju slažu. Hegel će reći: "Ništa u tom pogledu nije gluplje nego često ponavljano pozivanje na grčke i rimske primjere, kao što se to u doba revolucije često događalo kod Francuza." (Hegel, 1966: 12), a Nietzsche ponoviti: "Izvjesno je to da se ne smijemo prenijeti u renesansne prilike, čak niti sebe u njima zamisliti: naši živci ne bi izdržali tu zbilju, a da se i ne govori o našim mišićima." (Nietzsche, 2004c: 65). Iz istog razloga Michel Foucault tvrdi kako homoseksualnost nije postojala u antičko doba.

Kritika transcendentalnog subjektiviteta motivirana je egzistencijalizmom, strukturalizmom i marksizmom. Primat egzistencije nad esencijom sasvim

jednostavnim potezom ukida transcendentalni subjektivitet. Antropološka inkarnacija strukturalizma u djelu Claude Lévi-Straussa je ozbiljno prihvatila realno ljudsko stanje, ali pravi odmak od transcendentalne strukture naravi radi tek poststrukturalistička reakcija. Marx je kritizirao transcendentalni subjektivitet kao neopravdanu konstrukciju univerzalne naravi, iz kratkotrajne povijesne epohe: "Klasični politički ekonomisti, tvrdi Marx, grade svoje teorije na modelu individue (kao aktera koji bira slobodno), pri čemu poopćavaju tip individualnosti iz društvenih odnosa specifičnih za kapitalistički način proizvodnje na razinu apstraktne i vječne ljudske prirode." (Pleasants, 1997: 21). Historicističko određenje čovjeka izražava i Gyorgy Lukács u svojoj knjizi *Povijest i klasna svijest*: "Povijest se pak sastoji u tome što svako fiksiranje spada na neki privid: *povijest je upravo povijest neprekidnoga prevraćanja oblika predmetnosti koji oblikuju opstanak čovjeka*." (Lukács, 1970: 278). Sve humanističke, protustaljinističke varijante marksizma imaju dvije zajedničke točke: kao prvo, one napuštaju treće značenje historicizma, i zato ne smatraju marksizam znanošću o povijesnim epohama, a kao drugo, one prihvaćaju četvrto značenje historicizma, naglašavajući situiranost pojedinca u povijesni kontekst.

Autori čiji pristup odgovara historicizmu u četvrtom smislu su: Karl Marx, Martin Heidegger, Norbert Elias, Michel Foucault, itd.

Dakle, historicizam je pozicija suprotstavljena metafizici. Sljedeća tablica sažima njihov odnos:

Vječno	Prolazno
Metafizika	Historicizam kao afirmacija podjele znanosti na prirodne i humanističke.
	Historicizam kao ovisnost znanja o vremenu.
	Historicizam kao progresivna evolucija društva.
	Historicizam kao kritika transcendentalnog subjektiviteta.

U postmodernističkoj filozofiji, historicizam se najčešće koristi u drugom i u četvrtom smislu. Drugi smisao nalazimo kod Thomasa Kuhna, a četvrti u kritici kartezijanskog subjekta. Treće značenje je odbačeno zbog razočarenja u Sovjetski Savez i aktualno stanje društava. Najveći impuls razvoju historicizma u tom smislu dao je Hegel i prosvjetiteljska filozofija, a francuska filozofija dvadesetog stoljeća uvelike je određena spram Hegela i njegovog historicizma. Ekstremnu verziju Hegelova historicizma pronalazimo u djelu Milana Kangrge. Zbog snažne inklinacije postmodernističke filozofije kulturalizmu, u njoj je implicitno prisutna i prva definicija historicizma.

Povezani koncepti: povijest, hermeneutika, progres, subjekt, paradigma, tubitak, linearnost.
Tekst: Popper, K. R. (1996) *Bijeda historicizma*. Kruzak, Zagreb.

HISTORIJA

Vidi: *povijest*.

HOMO SACER

Knjigu *Homo sacer* objavio je Giorgio Agamben 1995. godine. U njoj on produbljuje Foucaultove koncepte biomoći i biopolitike.

Homo sacer doslovno prevedeno znači 'sveti čovjek': "Protagonist ove knjige je goli život, odnosno život *homo sacera*, kojega se smije ubiti a ne da se žrtvovati, čiju bitnu funkciju u modernoj politici imamo nakanu revindicirati." (Agamben, 2006: 14). Slične ideje imali su Walter Benjamin, koji govori o 'golom životu', i Carl Schmitt, koji govori o 'zbiljskom životu'. Agambenova analiza polazi iz političke filozofije i pravnog statusa izopćenika iz zajednice antičkoga Rima. Ti izopćenici imaju dualni status: s jedne strane su sveti; s druge strane, ne smije ih se žrtvovati bogovima, nego ih se samo smije ubiti. Kako objasniti ovaj paradoks? Treba imati na umu dvojnost čovjekova postojanja: biološko i društveno-političko. Čovjek ima puku biološku egzistenciju, ali i društveno-političku. Kada čovjek umire, on umire na dva načina - u biološkom smislu i u društveno-političkom. Najčešće su ta dva oblika smrti istovremena. U rijetkim slučajevima kada nisu istovremena, nastaje *homo sacer*. On je već mrtav u političkom smislu, ali još uvijek živi biološki. *Homo sacer* nema ništa osim vlastitog života. Isključenjem *homo sacera* iz političke zajednice, on gubi prava, pa njegovo ubojstvo ne predstavlja kršenje zakona. Također, njegov život je bezvrijedan, i stoga neprimjeren za žrtvovanje bogovima.

U tradicionalnoj filozofiji, ljudi su prvenstveno biološka bića, koja imaju pored toga, odnosno uz to, i političku egzistenciju. U postmodernističkoj filozofiji stvar je obrnuta: ljudi se prvenstveno politička bića, koja pored toga imaju i biološku egzistenciju. Ovaj obrat političke i biološke dimenzije primjećuje Michel Foucault: "Čovjek je tisućljećima ostao onim što je bio za Aristotela: životinja koja živi i koja je pored toga sposobna za političko bivstvovanje; moderni je čovjek takva životinja u politici kojoj je njezin život živog bića doveden u pitanje." (Foucault, 1994b: 99). Zaključak Agambenove knjige jest da su te dvije dimenzije čovjekova postojanja do te mjere isprepletene da ih je nemoguće razlikovati: "Svaki pokušaj ponovnog promišljanja političkog prostora Zapada mora polaziti od jasne svijesti da o klasičnoj distinkciji između

zoe i *biosa*, između privatnog života i političke egzistencije, između čovjeka kao puko živućeg, koje ima svoje mjesto u kući, i čovjeka kao političkog subjekta, koje ima svoje mjesto u gradu, mi više ništa ne znamo." (Agamben, 2006: 166).

Agamben smatra da smo danas svi *homo saceri*, jer su nam politička prava uskraćena. Povod za studiju o golom životu jest trenutni oblik politike kao biopolitike. Modeli i kategorije tradicionalne filozofije politike potpuno su bezvrijedni pri razumijevanju aktualnih biopolitičkih procesa. *Homo sacer* kao izopćenik iz političke zajednice i vlasnik isključivo svog tijela predstavlja arhetip s kojim se može identificirati svaki član društava liberalne demokracije: "Upravo tu strukturu izopćenja moramo naučiti prepoznati u političkim odnosima i javnim prostorima u kojima još živimo." (Agamben, 2006: 99).

Razvijajući svoju teoriju, Agamben objašnjava koncentracijske logore dvadesetog stoljeća kao mjesta najjasnijeg pojavljivanja *homo sacera*. On zato logor smatra biopolitičkom paradigmom moderne. U novije vrijeme ne postoje takva izolirana mjesta političkog upravljanja biološkom egzistencijom; ona su raspršena po društvu i teško prepoznatljiva: "Logor kao delokalizirajuća dislokacija jest skrivena matrica politike usred koje još živimo, koju moramo naučiti raspoznavati kroz sve njezine metamorfoze, u zones d'attente naših zračnih luka, kao i u predgrađima naših gradova." (Agamben, 2006: 155). Za razliku od žicom ograđenog logora, danas ne postoje jasno ocrtane granice prostora pod biopolitičkom kontrolom. Svatko je potencijalna meta biopolitike: "Goli život više nije ograničen na posebno mjesto ili definiranu kategoriju, nego obitava u biološkom tijelu svakoga život bića." (Agamben, 2006: 121).

Povezani koncepti: biopolitika, dekonstrukcija.
Tekst: Giorgio Agamben. G. (2006) *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Arkzin, Zagreb.

HOMOLOGIJA

Homologija je strukturalistički pojam kojim se opisuje *sličnost dviju struktura*. Dvije strukture nisu homologne ako imaju slične elemente, nego ako su *odnosi* između tih elemenata slični. Drugi nazivi za homologiju su: izomorfizam, strukturalni paralelizam i 'analogija funkcija' (Barthes, 1979: 153).

Koncept homologije koristi se u strukturalizmu jer omogućuje okrupnjavanje različitih struktura u šire cjeline. Proučavajući mitove, Claude Lévi-Strauss je primjetio iste odnose elemenata mita i rituala. Između priče mita i konkretnog obreda postoji homologija: "U oba slučaja postulira se, između mita i obreda,

neka uređena korespondencija, drugim riječima, neka homologija: ma kakav bio onaj od oba kojemu se pripisuje uloga originala ili odraza, mit i obred jedan drugog reproduciraju, jedan na planu djelovanja, drugi na onome pojmova." (Lévi-Strauss, 1989: 228). Uočavanjem homologije između ove dvije strukture prvi je korak ka otkrivanju apstraktnije strukture čije su mit i obred samo manifestacije. Lévi-Strauss također smatra da postoji homologija između jezika i krvnog srodstva: "…postoji formalna korespondencija između strukture jezika i sustava srodstva." (Lévi-Strauss, 1989: 68). Zašto je koncept homologije važan za strukturalizam, ili za strukturalnu antropologiju Lévi-Straussa? John Sturrock jasno navodi kako je cilj strukturalizma otkriće ultimativne, vrhunske strukture koja određuje apsolutno sve: "Vrhunski strukturalistički san (ili fantazija) bilo bi otkriće Strukture ili Struktura za koje bismo mogli reći da su sve strukture izomorfne jedne drugima." (Sturrock, 2003: 53). Koncept homologije to omogućuje. Pomoću homologije postiže se veći stupanj apstrakcije i odmak od konkretnih empirijskih podataka: "Odnos idealne homologije može se uspostaviti samo ako potpuno zanemarimo ono što je sadržinsko." (Milošević, 1980: 129).

Referirajući se na poznate Lévi-Straussove opozicije između kulture i prirode, te kuhanog i sirovog, Slavoj Žižek savršeno precizno opisuje odnos homologije: "...nije stanje kuhanog ono koje neposredno nalikuje na kulturu, već su same razlike one koje su slične, sirovo je spram kuhanog u takvom odnosu kao i priroda spram kulture." (Žižek, 1976: 32). U tom smislu treba interpretirati i Žižekovo shvaćanje društva: "Prema Žižeku, svaki društveni sistem sadrži Simboličko (društvene institucije, zakon, itd.), Imaginarno (ideologije, fantazije i 'pseudo-konkretne slike' koje održavaju sistem) i Realno, grupu koja je 'iztimna' (intimno prisutna iznutra, ali nužno izvanjska) sistemu, 'dio nedijela' koji mora biti potisnut ili negiran da bi sistem funkcionirao. [...] Kao što bi se pacijent u psihoanalizi trebao identificirati sa svojim simptomom ne bi li izliječio neurozu, tako bi se politički radikali trebali identificirati sa društvenim simptomom ne bi li postignuli radikalnu promjenu." (Robinson i Tormey, 2005: 97). Bez obzira bilo to teorijski opravdano ili ne, Žižek *de facto* uspostavlja homologiju između strukture ljudske psihe i strukture društva. Kada to shvatimo, biti će puno lakše razumjeti o čemu Žižek govori.

Michel Foucault u svom kapitalnom djelu *Riječi i stvari* uspostavlja homologije između različitih segmenata iste episteme. Primjerice, on pronalazi sličnosti između gramatike i biologije: "...uspostava historičnosti u poretku gramatike odvijala se prema istom modelu kao i u znanosti o živim bićima." (Foucault, 2002b: 305). Postupak homolognog preslikavanja omogućuje Foucaultu da postepeno, pomnim organiziranjem empirijskih podataka, izgradi sliku klasične, renesansne i moderne episteme. Nema boljeg primjera za korisnost koncepta homologije u strukturalističkog paradigmi.

Ludwig Wittgenstein koristi koncept homologije u svojoj ranoj fazi, tvrdeći kako između jezika i stvarnosti vlada *izomorfni* odnos. Nadalje, Raymond Williams govori o tri vrste homologije: to su generalna, serijska i posebna homologija (Brooker, 2003: 125). Ali bez obzira gdje se pojavljuje, koncept homologije otkriva *sličnost dviju struktura*.
Povezani koncepti: strukturalizam, imaginarno, semiotika, *episteme*.

HUMANIZAM

Zahtjev za 'očovječenjem' (koji posve naivno vjeruje
da je u posjedu formule 'što je čovječno?') jest tartuferija
pod kojom posve određena vrst čovjeka traži da dođe na vlast.
Nietzsche

Tipično shvaćanje humanizma uzima humanizam kao povijesnu epohu koja je uz renesansu smijenila teocentričnu viziju svijeta i uspostavila antropocentrizam. Bog više nije glavni predmet promišljanja, nego je to čovjek. Čovjek postaje vrhovno biće. On je taj koji producira samoga sebe, umjesto da ostaje pri fiksiranim određenjima Stvoritelja. Humanisti se okreću od latinskog jezika kao skolastičkog ka grčkom jeziku i antičkoj kulturi. Umjesto srednjovjekovne apstrakcije i intelektualizma, humanisti zagovaraju tjelesnost, osjećaje i ljudskost. To je tipično shvaćanje humanizma i ono nije predmet postmodernističke misli.

U kontekstu postmodernizma, *humanizam je bilo koja afirmativna teorija o univerzalnoj, inteligibilnoj, objektivnoj i vječnoj ljudskoj naravi*, bez obzira kako je definirali. Prema humanističkoj paradigmi, ljudska narav ostaje uvijek ista, bez obzira na povijesni kontekst, kulturu, obrazovanje, životno iskustvo, tehnologiju, znanje i slično. Također, ona se može spoznati i jasno opisati riječima, kao što tvrdi Edmund Husserl: "...pojedinac doduše *nije* bit, ali on '*ima*' bit koja se o njemu može izreći očevidno valjano." (Husserl, 2003: 41). Humanizam dolazi u mnoštvu varijacija, ali ovo osnovno uvjerenje o nepromjenjivosti ljudske naravi u nutrini ljudskog bića ostaje isto. Prema tome, humanizam je jedna verzija esencijalizma. Zato Judith Butler kaže: "...humanističke koncepcije subjekta pretpostavljaju neku supstantivnu osobu koja je nositelj različitih bitnih i nebitnih atributa." (Butler, 2000: 25). Tradicionalna filozofija je obilježena humanizmom, a postmodernistička antihumanizmom. Postmodernistička filozofija odbacuje humanizam kao neopravdanu generalizaciju, sredstvo discipliniranja pojedinaca unutar vlastite kulture i legitimacije podčinjavanja drugih kultura: "...humanizam se pokazao, ili se u svakom slučaju općenito smatrao, pomagačem eurocentričnih pozicija i to je učinilo neupotrebljivim velike filozofije povijesti iz devetnaestog stoljeća: ne samo hegelijanski idealizam, već i pozitivizam i marksizam." (Vattimo,

2008b: 98). Taj kritički prezir postmodernističke filozofije prema humanizmu naziva se *antihumanizam*.

Humanizam kao postavljanje čovjeka na pijedestal bitka jest odlika moderne filozofije. Marijan Krivak vidi humanizam kao komponentu modernizma: "Humanizam je također bitno moderna pojava koja svoj najvlastitiji sadržaj gubi u postmodernom poimanju." (Krivak, 2000: 69). Međutim, i Platon i Aristotel govore o ljudskoj naravi. U antičkoj i srednjovjekovnoj filozofiji čovjek nije posebno, ontološki transgresivno, biće među bićima, ali je ipak posrijedi izvjesna supstancijalizacija čovjeka. Po pitanju esencijaliziranja, moderna filozofija nije nimalo drugačija od antičke i srednjovjekovne. To je ono čemu se postmodernizam protivi. Odbacivanjem koncepta ljudske naravi nestaje i normativni kriterij vrednovanja pojedinaca. Richard Rorty tvrdi kako uz to istovremeno nestaje i oslonac za osuđivanje osoba kao nehumanih: "Naše inzistiranje na kontingenciji, i naše konsekventno suprotstavljanje idejama kao 'bit', 'priroda' i 'temelj' potpuno nam onemogućavaju da zadržimo ideju o tome da su neka ponašanja prirodno 'nehumana'." (Rorty, 1995: 205). Ovo je jako važno: humanizam nije samo naivno slavljenje čovjeka po sebi, nego također i način klasificiranja ljudi u one dobre i one loše, u one više vrijedne i u one manje vrijedne, odnosno u one u skladu sa *idealom* humanosti i u one izvan tog ideala. Oni koji su klasificirani kao 'loši', 'manje vrijedni', 'nehumani' ili 'neprirodni', što god da to značilo, vrlo lako mogu postati predmet represije, nasilja, eksploatacije ili potpunog istrebljenja.

Primjerice, Hegel određuje čovjeka kao biće koje može posjedovati privatno vlasništvo: "Tko god posjeduje vlasništvo, prema Hegelovom mišljenju, je osoba, i vlasništvo može biti u posjedu jedino osobe." (Inwood, 1992: 229). To, pak, automatski znači da osoba bez vlasništva nije čovjek. To zaključuje i Vanja Sutlić: "Onaj tko nema ništa, nije slobodan čovjek; on može posjedovati duh, kako je to u subjektivnom duhu utvrdila psihologija, ali u objektivnom svijetu, svijetu društva, države, zajednice, on nije ništa. Čovjek bez vlasništva, u strogom smislu, nije čovjek." (Sutlić, 1994: 17). To je tipično humanističko rezoniranje. Ako netko ne zadovolji određene kriterije, on nije čovjek.

Deklarativno, humanizam je ljubav prema ljudima. Problem je u tome koga smatramo 'čovjekom'. Kršćanski misionari u Južnoj Americi nisu autohtono stanovništvo smatrali ljudima, budući da nisu poznavali Sveto pismo. Humanizam nije benigno, naivno glorificiranje čovjeka, nego realan politički problem i kao takav on pronalazi mjesto u postmodernizmu. O političnosti humanizma govori Michel Foucault. Prema Foucaultu, ideal čovjeka nije ništa drugo doli sredstvo za normaliziranje određene populacije: "Humanizam ima cilj ocrtati i opravdati modele čovjeka koje stoga svi imaju obavezu uvažavati." (Foucault, 1997). Njime se proizvodi određeni tip subjektiviteta. Sve one ličnosti o kojima postoji masovno rasprostranjeno znanje, od beatificiranih

svetaca, preko nacionalnih heroja, do filmskih junaka, služe kao osobni ideal u rukovođenju vlastitih postupaka. U postindustrijskim društvima, nisu samo robe te koje se masovno proizvode - i značenje se proizvodi masovno. Foucault je svoju odbojnost prema humanizmu najvjerojatnije izgradio pod utjecajem Nietzschea: "Zahtjev za 'očovječenjem' (koji posve naivno vjeruje da je u posjedu formule 'što je čovječno?') jest tartuferija pod kojom posve određena vrst čovjeka traži da dođe na vlast..." (Nietzsche, 2006: 162). To je bit humanizma: postaviti određeni ideal čovjeka, a potom oblikovati ljude u skladu s njime. S obzirom da se bilo što može postaviti za ideal čovjeka, ti ideali variraju kroz povijest. Izgleda kako *transcendentalna* narav ipak nije toliko fiksna koliko se čini. Svjestan toga, Foucault pokazuje kako se mijenjaju kriteriji humanosti: "Sve do početka devetnaestog stoljeća i od ozlojeđenosti Royer-Collarda, luđaci ostaju čudovišta - što će reći bića ili stvari koje vrijedi pokazivati." (Foucault, 1980: 78).

Humanizam možemo gledati na dva načina. Riječ *čovjek* može označavati prosječnu vrijednost skupa svih postojećih ljudi. Također, riječ *čovjek* može označavati ideju koja nije realizirana, ali koja bi trebala biti realizirana. Kada Žižek tvrdi kako je Staljin bio najveći humanist, on pokazuje čemu humanizam vodi. Humanizam nije ništa dobro. Prvi problem jest: tko je u stanju spoznati 'čovjekovu narav' i uskladiti sve postojeće ljude s njome? To je netko tko ima moć. Humanizam je stoga vrlo nedemokratičan. Može ga se lako mobilizirati za legitimaciju nasilja nad širokim slojevima ljudi. Budući da ne postoji garancija za bilo koje 'otkriće' ljudske naravi, svako je jednako vrijedno, odnosno, jednako bezvrijedno. Judith Butler ukazuje na probleme koji proizlaze iz univerzaliziranja ljudske naravi: "…univerzalnost se upotrebljava da se prošire određena kolonijalistička i rasistička shvaćanja civiliziranoga 'čovjeka', da se isključe određene populacije iz domene ljudskoga, te da se sebe proizvede kao lažnu i sumnjivu kategoriju." (Butler u Butler, Laclau, Žižek, 2007: 42). Ilustrirajmo to primjerom *personalizma*. Katolička crkva službeno prihvaća personalizam kao svoju doktrinu. Kršćanski oblik humanizma naziva se personalizam, ali posrijedi je identično slavljenje čovjeka ili *personae*. Osoba je najveća vrijednost. Međutim, prema mišljenju teologa, u narav čovjeka ne spada homoseksualno ponašanje. Zato je potrebno ispraviti, 'izliječiti', homoseksualne osobe i dovesti ih u sklad sa idealom *persone*. Nema nikakve kontradikcije između teorijskog slavljenja čovjeka i legitimacije nasilja prema ljudima koji ne upadaju u izvjesno viđenje čovjeka. Nadalje, liberalizam postulira čovjeka kao individualno, sebično i racionalno biće, marksizam kao kolektivno i altruistično biće rada, nacionalizam kao dio nacije. Sve su to neka fiksirana određenja koja ukalupljuju i proizvode pojedince u skladu sa vlastitim idealom. Postmodernistička filozofija je otkrila ove mehanizme, te stoga generalno odbacuje bilo kakvo slavljenje čovjeka i time izbjegava legitimiranje neke potencijalno nasilne teorije. Svaka definicija čovjeka pretendira na univerzalnost. Kada se susretne sa nečim drugačijim, uništava ga. To je

humanizam.

Antihumanizam postmodernističke filozofije potječe prvenstveno iz strukturalizma, psihoanalize i filozofije Martina Heideggera. Strukturalizam decentrira čovjeka i onemogućava reduciranje čitavog njegovog djelovanja na emanaciju pojedinačne unutrašnje slobode. Psihoanaliza smatra čovjeka marionetom pod kontrolom nesvjesnih procesa i time odbacuje humanističku pretpostavku o *racionalnosti* čovjeka. Martin Heidegger kritizira humanizam kao neodvojivu komponentu metafizike. Prema njegovom mišljenju, veza humanizma i metafizike je neraskidiva: "Svaki se humanizam temelji ili u nekoj metafizici ili sam sebe čini temeljem jedne metafizike. Svako određenje biti čovjeka, koje već pretpostavlja izlaganje bića bez pitanja za istinu bitka, bilo sa znanjem ili bez znanja, jest metafizičko. Stoga se, i to s obzirom na način kako se određuje bit čovjeka, osebujnost svake metafizike pokazuje u tome što je ona 'humanistička'. Shodno tome, svaki humanizam ostaje metafizičan." (Heidegger, 1996: 160) ili: "Pitanje 'tko je čovjek' mora se postaviti uvijek u suštinskoj povezanosti sa pitanjem kako stoji stvar s bićem. Ispitivanje čovjeka nije nikakvo antropološko, već povijesno meta-fizičko ispitivanje." (Heidegger, 1976: 152). Također: "Ma koliko ove vrste humanizma bile različite prema cilju i razlogu, vrsti i sredstvima kako se svaki put ozbiljuju, prema obliku svojih navikâ, one se ipak podudaraju u tome što se humanitas homo humanusa određuje s obzirom na neko već utvrđeno izlaganje prirode, povijesti, svijeta, svjetskog osnova, to jest bića u cjelini." (Heidegger, 1996: 160). Svaka metafizika je određeni oblik humanizma: "Ono označava ono filozofijsko tumačenje čovjeka, koje iz čovjeka i prema čovjeku objašnjava i procjenjuje biće u cjelini." (Heidegger, 1969: 24). *Prema tome, odbaciti humanizam znači odbaciti metafiziku.*

Prema Foucaultu, čovjek je nedavno otkriće. U skladu s Heideggerovom tezom o spoju metafizike i humanizma, Foucault ukazuje na smjenu metafizičkih koncepcija i time objašnjava nastanak 'čovjeka': "Jer smo toliko zaslijepljeni nedavnom očiglednošću čovjeka da u našemu sjećanju nismo čak ni zadržali zapravo ne tako davno vrijeme kada je postojao svijet, njegov poredak, ljudska bića, ali ne i čovjek." (Foucault, 2002b: 347). Premda Foucault ne govori o smjeni između srednjovjekovne i novovjekovne metafizike, i u njoj se može pronaći promjena u konceptualizaciji čovjeka. Marijan Cipra vidi to u zamjeni *duše* sa *svješću*: "Razlika između *duše* i *svijesti* jest onda ona koja povijesnofilozofijski gledano čini osnovu suprotnosti između stare i novije filozofije - kao njihovo različito bivstveno-ljudsko ishodište: dok stara filozofija misli pretežno *iz duše*, novija filozofija misli isključivo *iz svijesti*." (Cipra, 1999: 131). Taj primjer pokazuje da se čovjek ne zamišlja uvijek na isti način i ne ostaje trajna konstanta kroz vrijeme. Zato prema Foucaultu čovjeka treba razumjeti kao proizvod kulture, a ne kao nepromjenjivu transcendentalnu jezgru: "Čovjek o kojem nam govore i pozivaju nas da ga oslobodimo već je u

samome sebi učinak podčinjavanja daleko dubljeg od njega." (Foucault, 1994a: 29). U toj situaciji, ne može postojati 'oslobođenje' ili 'emancipacije'; to su samo diskurzivne strategije za mobilizaciju subjekata ka nekom drugom idealu čovjeka.

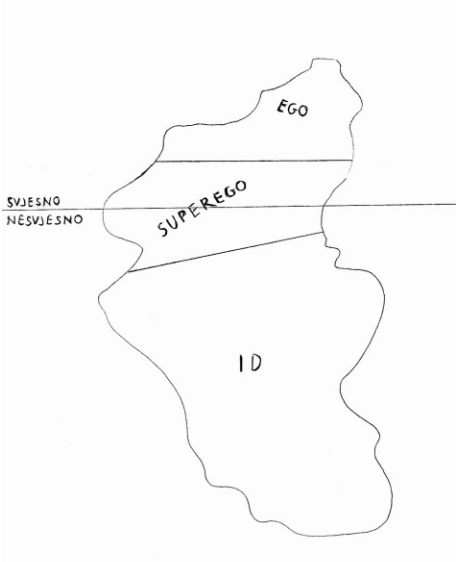
Jean Baudrillard razlikuje stari, renesansni humanizam od modernog humanizma: "Izvorni, prosvjetiteljski humanizam temeljio se na čovjekovim odlikama, njegovim vrlinama, prirodnim talentima, naravi, te na njegovom pravu na slobodu i prakticiranje te slobode. Suvremeni humanizam, koji svoj najsavršeniji oblik poprima u ostvarenju ljudskih prava, usmjeren je na očuvanje pojedinca i čovjeka kao vrste…" (Baudrillard, 1994: 96). Ovdje se otvara pitanje ljudskih prava i prava općenito, koja jesu kontingentan povijesni proizvod, a trenutno figuriraju kao univerzalni kriterij ljudskosti.

Dobrotvorne akcije se često nazivaju humanitarnima. Prema Baudrillardu, one su lažne. To je samo drugačiji način eksploatacije siromašnih: "…duboko siromaštvo reproducira se kao simbolička rezerva, kao gorivo nužno za moralnu i emocionalnu ravnotežu Zapada." (Baudrillard, 1994: 67). To isto tvrdi i Slavoj Žižek: svaki filantrop prvo je napravio mnogo štete i time stekao bogatstvo, a potom doniranjem novca ispravio dio štete. Dakako, stjecanje novca nije medijski popraćeno, ali doniranje jest, i kao takvo služi za punjenje 'moralnih' baterija kapitalizma.

Povezani koncepti: antihumanizam, *homo sacer*, subjekt, tubitak, transcendentalno, postmodernizam, strukturalizam.

ID

Prema Freudovoj drugoj topici psihe, Id ili Ono je primordijalni, nesvjesni i najveći dio psihičkog aparata, konstituiran biološkim nasljeđem i naknadnim potiskivanjem, iz kojeg potječe nagonska napetost i energija psihičkog aparata. Njemačka riječ za Id je *Es*. U najranijem djetinjstvu, psihički aparat djeteta sastoji se samo od Ida. Susret sa stvarnošću, iz koje dobiva hranu i podražaje, i u koju ispušta fekalije, uzrokuje formiranje Ega i Super-Ega: "Pojedinac se razvija od Ida bez zakona, koji se zbog borbe sa vanjskim svijetom postepeno oblikuje u svjesni Ego i kasnije u Super-Ego." (Brill, 1972: 307). Željka Matijašević je savršeno koncizno opisala svojstva Ida ili Onog: "Koje su glavne osobine Onog? U njemu nema nijekanja ni vremenske određenosti te, najvažnije, nema izmjene u njegovom psihičkom procesu koji je nastao prolaskom vremena; u Onom nema ni vrijednosnih sudova, ni dobra ni zla, a ekonomski čimbenik dominira svim njegovim procesima - Ono predstavlja nagonska zaposjedanja koja traže rasterećenje." (Matijašević, 2006: 51). Svojstvo neosjetljivosti na vrijeme ističe i Ljiljana Filipović: "U Onom ne



Slika 11. Freudov model psihičkog aparata.

postoji ništa što bi odgovaralo negaciji, primjećuje Freud, a također iznenađuje izuzetak od postavke filozofa da su prostor i vrijeme nužni oblici naših duševnih čina." (Filipović, 1997: 128). Što to znači? Prema Kantovoj filozofiji, prostor i vrijeme su apriorne forme spoznaje; ako nešto i postoji izvan prostora i vremena, čovjek to ne može sebi predočiti. Freudova hipoteza o Idu direktno se suprotstavlja Kantovom modelu transcendentalnog subjektiviteta. Znanje može postojati, a da nije u obliku prostorno-vremenske predodžbe.

Kada Freud kaže 'Tamo gdje je bilo Ono treba doći Ja' (*Wo Es war, soll Ich werden*), on ne smatra da je Id instanca koja se može u potpunosti racionalizirati i osvijestiti od strane Ega u procesu psihoanalitičkog tretmana. Id je kao takav neuništiv i nije ga moguće osvijestiti. Zato Freud svojom formulom tvrdi kako Ego mora priznati i prihvatiti postojanje Ida, te u istom potezu prvo pripisati odgovornost za ponašanje subjekta Idu kao izvoru, uzroku i motivu toga ponašanja, a odmah potom prihvatiti tu odgovornost i nositi se s njome. Na taj način je izvršeno psihoanalitičko decentriranje subjekta. Slično decentriranje subjekta prisutno je čitavoj postmodernističkoj filozofiji. Postmodernizam općenito ukazuje na čovjeku strane sile (struktura, povijest, kultura, diskurs, simboličko, ekonomija, jezik, rod itd.), koje ga formiraju, prožimaju i uvjetuju, i koje istovremeno nije moguće jednostavno zauzdati, kontrolirati ili odbaciti. Heidegger to izražava zahtjevom da čovjek postane 'pastir bitka', odnosno, da prihvati činjenicu kako ne može sve promijeniti, kako ne može prirodu u potpunosti sebi prilagoditi i kako je ograničen, te da takvo stanje mora prihvatiti kao nužnost. Dakle, općeniti postupak postmodernističkog decentriranja subjekta pronalazimo i u Freudovom modelu psihe.

Povezani koncepti: Ego, Super-Ego, subjekt, sublimacija, omaška.

IDEALIZAM

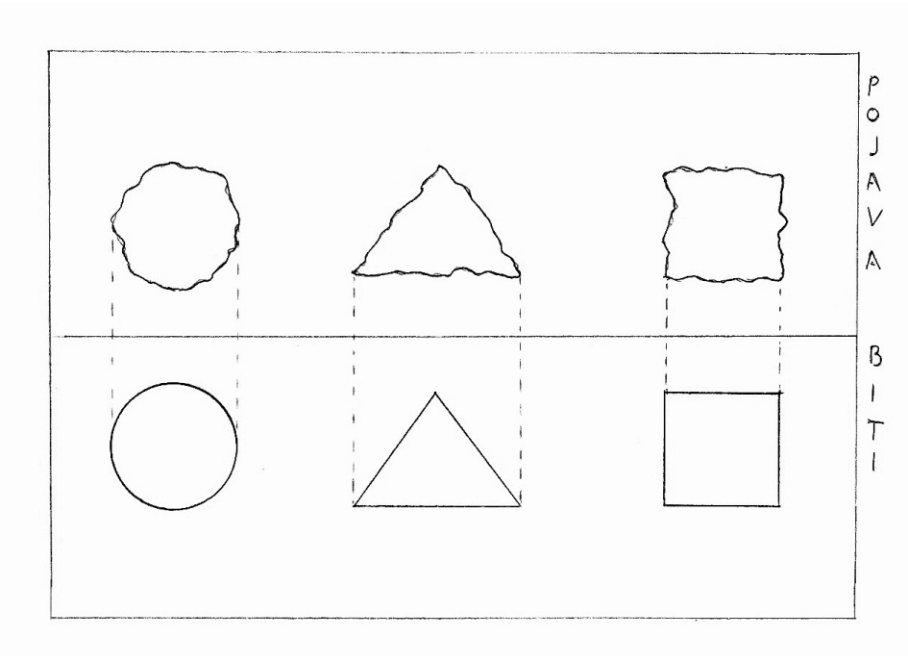
Ako prihvatimo da je svijet podijeljen na dvije radikalno suprotstavljene dimenzije, na materijalnu i duhovnu, tada je idealizam metafizička koncepcija suprotstavljena materijalizmu, jer daje primat duhovnom nad materijalnim. Materijalizam je obrnuta pozicija. Međutim, budući da se ne može odrediti jasan i suvisao kriterij razlikovanja duhovne i materijalne 'dimenzije', tada niti opozicija materijalizam/idealizam nema pretjerano puno smisla.

Valja razlikovati dvije vrste idealizma: ontološki i epistemološki. Epistemološki gledano, idealizam je spoznajni model prema kojem postojanje nekog predmeta ovisi o tome je li on zamijećen. To znači da spoznaja nije objektivna ili neutralna, nego da ovisi o spoznajnom subjektu. U ovom smislu, idealizam je *antirealizam*, i ima zajedničkih točaka sa postmodernističkom epistemologijom. Zajednički je taj konstruktivistički element, odnosno naglašavanje aktivne uloge spoznajnog subjekta u shvaćanju svijeta. U ontološkom smislu, idealizam označava dualističan model metafizike koja cijepa svijet na dva dijela: na vječni, stalni, nepromjenjivi, nedjeljivi, nepomični, idealni, neuvjetovani, unificirajući, neuništivi i opći *logos* s jedne strane i prolazne, kontingentne, propadljive, promjenjive, djeljive, uvjetovane, konkretne, uništive, osjetilima neposredno dostupne fenomene u čovjekovoj svakodnevnici s druge strane. Riječ *logos* ovdje, dakako, ne označava čovjekov govor ili nekakvo verbalno kazivanje, nego ontološku zakonitost, koja regulira sva postojeća bića. Prema tome, idealizam otkriva nekakvu 'onostranost', Nietzscheovim riječima, koja nam nije neposredno data i očigledna; idealizam otkriva nekakav 'stražnji' ili 'donji' svijet na kojem počiva apsolutno sve ostalo. Naziv za zakonitosti tog temeljnog svijeta je *logos*. Antropomorfizacijom *logosa* kao apsolutne zakonitosti nastaje ideja Boga. Postmodernistička filozofija ne vjeruje u *logos* kao *apsolutnu unificirajuću zakonitost* po kojoj se sve odvija, i zato je uvjetno možemo okarakterizirati materijalističkom.

Prema Hegelu, svaka filozofija *kao filozofija* otkriva neki pravi svijet u pozadini čovjekovog neposrednog doživljaja stvarnosti; filozofija otkriva istinu koju prosječan čovjek svojim zdravorazumskim mišljenjem ne može doseći. Kada to ne bi radila, onda bi ono uobičajeno, svakodnevno mišljenje bilo valjana i legitimna filozofija. Goran Gretić u izvrsnoj studiji *Tradicija metafizike* sasvim jasno izlaže Hegelovo poistovjećenje filozofije sa idealizmom: “Znamenita je Hegelova tvrdnja da idealizam u filozofiji ne znači ništa drugo do nepriznavanje onog konačnog kao istinitog bića, pa stoga on samo dosljedno kaže da je svaka istiniti filozofija idealistička, odnosno da je idealizam njezino načelo. Jer, kako kaže Hegel, prvi filozofijski mislilac koji je proglasio vodu za element i bit svih stvari, samo je ustvrdio da stvari nisu samostalne, samoutemeljene, tj. da imaju svoj bitak u nečemu drugom, primjerice u vodi. Po Hegelu se u svakoj filozofiji stvar, tako kako je

neposredno data, dokida i uzdiže do svog temelja, naime do onog po čemu ona uopće jest." (Gretić, 1989: 79). Kada je Tales ustvrdio kako je voda prapočelo (*arché*) svega, on je zapravo odbacio sve teorije koje stvari objašnjavaju iz njih samih, i uspostavio ih samo s obzirom na vodu. Voda je postavljena kao unificirajući medij, ono po čemu su sve postojeće stvari u kontaktu. U slučaju Talesa govorimo o vodi, ali bez obzira uzima li se za vrhovno ontološko načelo voda, vatra, apeiron, Jedno, homeomerije, ideje ili nepokrenuti pokretač, uvijek ostaje ta dualna struktura svijeta. To je ono što Hegel naziva *idealizmom*, Nietzsche *platonizmom*, Heidegger *metafizikom prisutnosti*, a Derrida *logocentrizmom*. Komentirajući Hegelovo shvaćanje idealizma, Vanja Sutlić kaže: "Strogo govoreći, *sva je metafizika u svojoj biti* - čak i kad ima materijalistički oblik - *idealistička*, jer tvrdi primat zakona pred onim što se po zakonu zbiva, svejedno je li taj zakon shvaćen u smislu prirodnog zakona ili zakona u smislu logike ili uopće ne zakona nego samo ideje itd." (Sutlić, 1994: 30). Sam Hegel ilustrira funkcioniranje idealizma na početku jednog dijela *Znanosti logike* kada kaže: "Bitak je to neposredno. Time što znanje želi spoznati to istinito, što je bitak po sebi i za sebe, ono se ne zadržava kod tog neposrednog i njegovih odredbi, već prodire kroz njega s pretpostavkom da je iza tog bitka još nešto drugo nego bitak sam, da ta pozadina čini istinu bitka." (Hegel, 2003: 1). Stvar po sebi krije se iza fenomena, a bit iza pojave. Zahvaćanje onoga *iza* predstavlja srž spoznajnog procesa u idealističkoj ontologiji.

Platon je vjerojatno najveći idealist u opisanom smislu. To se može potkrijepiti sa čitavim nizom citata. Primjerice, Platon u dijalogu *Kratil* tvrdi kako predmet pravog znanja mora biti statičan: "Nije razboriti tvrditi, Kratile, da znanje uopće postoji, ako je sve u stanju promijene i ne postoji ništa trajno." (*Kratil*, 440a). U Platonovom modelu bitka, istina u punom smislu riječi označava područje nepromjenjivih zakonitosti i stabilnih ideja, a ne banalne iskaze iz svakodnevnice. Rečenica 'Hodam ulicom' manje je važna od rečenice 'Ja sam smrtan'; druga rečenica je trajnija i univerzalna, dok je prva istinita samo ponekad. Općenito govoreći, ono što neprestano postoji važnije je od onoga što postaje: "Vidimo da je stabilnost, samostalnost, istina i ono što smo nazivali savršenom jasnoćom ili u onim stvarima koje su vječne, nepromjenjive, neuvjetovane i nepomiješane, ili u onim stvarima koje su im najsličnije; sve ostalo mora biti nazvano inferiornim i manje važnim." (*Fileb*, 59c). Upravo zato, razumska spoznaja važnija je od osjetilne: "Što je to što uvijek jest i nije u postajanju, a što je to što je uvijek u postajanju i nikada nije? Ono što zahvaćamo razumom i mišljenjem uvijek je u istom stanju, ali ono što zahvaćeno mnijenjem uz pomoć osjetila i bez razuma uvijek je u procesu postajanja i nestajanja, i nikad zapravo nije." (*Timej*, 27d). S ovakve pozicije Platon zapravo obezvrjeđuje svako znanje o običnom ljudskom životu i svakodnevnim problemima. To je ono što Martin Heidegger odbacuje uvodeći razliku između predručnosti i nazočnosti objekata. Zapravo ne postoji pravi,



Slika 12. Platonov model bitka. Prema Platonu, ljudski svijet je samo loša kopija idealnog svijeta ideja. Taj 'onostrani' svijet krije se iza 'ovostranog' svijeta. Hegel tvrdi da je to tipična matrica filozofskog rezoniranja, i naziva je idealizmom.

suvisli razlog zbog kojega bi iskaz 'Bog je ljubav' bio išta važniji od iskaza 'Pijem čaj'.

Prema tome, idealizam dolazi u različitim varijantama, pa tako možemo govoriti čak i o materijalističkom idealizmu, ali uvijek je prisutno dualno viđenje svijeta, pri čemu se ona vječna sfera bitka smatra beskonačno važnijom u odnosu na onu prolaznu sferu bitka. To *vrednovanje*, zbog kojeg Nietzsche govori o filozofiji i znanju kao o *moralu*, prelijeva se na čitav niz drugih tema, pa je tako duša važnija od tijela, supstancija od akcidenata, esencija od privida, istina od laži, dobro od zla, vječno od prolaznoga, lijepo od ružnoga, nedjeljivo od djeljivoga, nepomično od pomičnoga, kozmos od kaosa, muško od ženskoga, neutemeljeno od utemeljenoga, neuvjetovano od uvjetovanoga, jedno od mnoštva, cjelina od dijela, duhovno od materijalnoga, razumno od osjetilnoga, spoznatljivo od nespoznatljivoga. Teorijski napori Jacquesa Derride smjeraju ka kritici ideje *logosa* kao temelja ili podloge svega postojećega, te poništavanju navedenih binarnih opozicija, proizašlih iz idealističkog modela bitka. Zato Derrida dovodi u korelaciju pojam idealizma sa onime što on naziva *logocentrizmom*: "Logocentrizam je *također*, u srži,

idealizam. To je matrica idealizma." (Derrida, 2004: 46). Prema tome, Derridina kritika logocentrizma je kritika onoga što Hegel naziva idealizmom, odnosno onoga što Nietzsche kritizira kao platonizam. Dakle, postmodernistička filozofija je antiidealistička. Jedan od iznimno važnih koncepata postmodernističke kritike idealizma je Lyotardov *différend*. Lyotardovo tematiziranje raskola ili nesvodljive razlike zapravo je direktni napad na ono jedinstvo koje osigurava ideja *logosa*. Ako je bitak rascijepljen u svojoj biti, to znači da ne postoji unificirajući princip na koji bi se sve postojeće moglo svesti.

Kao što je već rečeno, idealizam može doći i u materijalističkoj varijanti, ali on najčešće dolazi kao teorija nekog apstraktnog, nevidljivog principa. Budući da i čovjek mora biti u kontaktu s *logosom*, onda se kao temeljno određenje bitka uzimalo *mišljenje*: "Najveći dio filozofske tradicije, ne posve s nepravom nazvan 'idealizmom', bio je uvijek sklon tome da u mišljenju gleda onu najvišu i najvredniju čovjekovu mogućnost, koja čovjeka najznatnije izdvaja iz čitavog okolnog 'materijalnog' svijeta i koja svojom sposobnošću razlikovanja istine od laži i ustanovljavanja onog istinitog po sebi ne može nikako biti vezana uz tjelesna, materijalna čovjekova ograničenja, već mora da je u njenoj biti na neki način 'odvojena' o svake materijalne svezanosti i da čovjeku nadolazi odnekuda 'izvana'…" (Cipra, 1999: 52). To znači da je čitava realnost bila prožeta mišljenjem. Čovjek ju je mogao spoznati, budući da mišljenje, nedvojbeno, prebiva i u njemu. Time se zapravo vrši svojevrsna antropomorfizacija svijeta, o čemu svjedoči ambivalentnost pojmova kao što su *nous*, *logos*, *ratio*, *dianoia*, *psyché* i primjerice *pneuma*; oni se u povijesti logocentrizma pojavljuju ponekad kao odlike čovjeka, a ponekad kao odlike čitave stvarnosti. Prema Nietzscheovom mišljenju, ta čudna ambivalentnost je sasvim objašnjiva, s obzirom da čovjek prirodi pripisuje vlastita svojstva, odnosno antropomorfizira je. Nastavljajući se na Nietzscheovu kritiku platonizma, Derrida će upravo zato proglasiti *logos* kao kozmičku zakonitost metaforom, nastalu transponiranjem značenja iz *logosa* kao usmenog govora. I premda se riječ *logos* najčešće koristi kao *usmeni govor* čovjeka, a značenje *apsolutne unificirajuće zakonitosti* čitavog kozmosa potječe navodno tek iz razdoblja stoičke filozofije (Preus, 2007: 160), ipak ju treba interpretirati u potonjem, ontološkom smislu. Naznaku tog značenja pronalazimo u prvom fragmentu Heraklitovog spisa *O prirodi* (Diels, 1983: 149), ali ju valja pripisati i ostalim predsokratovcima, što sugerira i Martin Heidegger (1976: 137). Prema tome, potraga za jednim uzrokom i temeljem cjelokupne stvarnosti tipična je karakteristika idealističke metafizike. Nasuprot toga, materijalistička pozicija bi negirala postojanje *logosa*. U tom smislu Derrida sebe određuje kao materijalista: "...ono što ja pišem može se smatrati 'materijalističkim'." (Derrida, 2004: 55). *Logos* kao kozmička zakonitost samo je metafora i ništa više.

Idealizam

Prema Alanu Schriftu, filozofski kontekst nastanka francuske strukturalističke i poststrukturalističke filozofije obilježen je reakcijom na pozitivizam i idealizam: "Pregledi francuske filozofije kasnog devetnaestog i ranog dvadesetog stoljeća najčešće govore o tri temeljne filozofske pozicije: o pozitivizmu, o idealizmu i različitim varijantama pozicije zvane spiritualizam, smještene između ova dva ekstrema." (Schrift, 2008: 7). U slučaju oba dva 'ekstrema' postoji identična težnja za 'onostranim', premda se oni razlikuju u metodi. Pozitivizam jednako snažno boluje od vrednovanja tipičnog za logocentrističku metafiziku. Poststrukturalistički odmak, potaknut tim filozofskim kontekstom, ide puno dalje što mu omogućava svođenje čitave povijesti filozofije na jedan zajednički nazivnik - idealizam. Iz tog razloga je francuska recepcija Friedricha Nietzschea i Martina Heideggera bila toliko snažna, i zbog toga se njima treba okrenuti kako bi se postmodernistička filozofija što preciznije pozicionirala u odnosu na tradicionalnu filozofiju (čiji su sinonimi: logocentrizam, metafizika prisutnosti, platonizam i idealizam).

Čovjek, jedna od najvažnijih filozofskih tema, unutar idealističke paradigme sastavljen je od dvije dimenzije - duhovne i materijalne, tj. duše i tijela. Tako se u njegovoj ontološkoj konstituciji reflektira dualnost čitavog bitka. Ako je čovjek doista sastavljen od duše i tijela, onda je moguće reći da on postoji bez tijela, da se utjelovljuje ili da ima tijelo, na način na koji to čine Platon i Descartes. Zbog toga Heidegger inzistira na situiranosti ili utjelovljenosti čovjeka, odnosno na njegovoj neraskidivoj isprepletenosti sa svijetom: "Tubivanje ne izlazi iz sebe, iz svoje nutarnje sfere, u kojoj je začahureno [...] već je po svome smislu *oduvijek već 'vani'* u svijetu, u ispravno razumljenom smislu kao bivanje-u i zadržavanje-pri svijetu, koji je uvijek već na neki način otkriven." (Heidegger, 2000: 186). Ako tradicionalna filozofija smatra da čovjek posjeduje unutrašnju esenciju i transcendentalnu narav, postmodernistička filozofija pokazuje kako je ljudski subjekt situiran, te ograničen kulturom, jezikom, rasom, spolom, društvenim statusom i ekonomijom. Ime prve pozicije je humanizam, a druge antihumanizam. Prema tome, humanizam je jedan element idealizma. Budući da je postmodernistička filozofija odbacila idealističku metafiziku, te ideju ljudske naravi, s njom je istovremeno odbacila i politički angažman, utemeljen na normativnom shvaćanju ljudske naravi. Fredric Jameson u svojem kritičkom promišljanju postmoderne i postmodernizma primjećuje taj problem i upravo zato smatra da ne bi trebalo kategorički odbaciti pojam humanizma: "'Metafizika' i 'humanizam' su negativne kritičke kategorije Althusserove, odnosno Derridine grupe, izričito svrstane od jednih i drugih u obuhvatniju materijalističku kategoriju 'idealizma'. Po mom mišljenju, takve filozofske kategorije su korisne kada se što doslovnije odnose na najbanalnije svakodnevne stavove i pretpostavke: bilo bi 'idealistički' apsolutizirati bilo koju povijesnu kategoriju idealizma i tematizirati bilo koji oblik zablude ili pogrešne svijesti kao neku nadpovijesnu kategoriju." (Jameson, 1984: 68). Možda je rješenje u

historiziranju ljudske naravi i same kategorije *otuđenja* po uzoru na filozofiju Gaje Petrovića?

Povezani koncepti: *différend*, logocentrizam, smrt Boga, historicizam, humanizam, antirealizam.

IDEOLOGEMA

Ideologema je koncept Fredrica Jamesona. On služi za razumijevanje prijelaza između ideologije s jedne strane i diskurzivnog materijala s druge strane: "Prednost te formulacije leži u njenoj sposobnosti posredovanja između koncepcije ideologije kao apstraktnog mišljenja, klasne vrijednosti i slično, i pripovjednog materijala..." (Jameson, 1984: 102). Glavne ideologeme 19. stoljeća Jameson vidi u teoriji *ressentiment*-a i teoriji raskrinkavanja etičke binarne opozicije dobra i zla. Ideologema je kondenzirana ideologija: "Ideologema je amfibijska tvorevina, sa strukturom kojoj je osnovna crta mogućnost da se očituje bilo kao pseudoideja - sistem pojmova ili vjerovanja, apstraktna vrijednost, mišljenje ili predrasuda - bilo kao protopripovjetka, neka krajnja fantazija o 'kolektivnim likovima' koji znače suprotstavljene klase. Ta dvojnost kazuje da je osnovni zahtjev za potpuni opis ideologeme ispunjen već unaprijed: kao konstrukcija, ona mora biti istovremeno sposobna i da bude pojmovno opisana i da se očituje kao pripovijedanje. Ideologema može, naravno, biti razrađena u oba ta smjera, tako da dobije, na jednoj strani, završen oblik filozofskog sistema, a na drugoj kulturnog teksta; ali u ideološkoj analizi tih završnih kulturnih proizvoda od nas se traži da pokažemo svaki od njih kao složeno preobražavanje onog krajnjeg sirovog materijala, ideologeme o kojoj je riječ." (Jameson, 1984: 103). Ideologema može poslužiti kao konceptualno oruđe pri analizi diskursa.

Povezani koncepti: diskurs, hegemonija.

IL PENSIERO DEBOLE

Il pensiero debole odnosno *slaba misao* naziv je relativno nove talijanske škole filozofije. Njezini glavni protagonisti su prvenstveno Gianni Vattimo, te Pier Aldo Rovatti. Oni tvrde kako je filozofija pod utjecajem Nietzschea i Heideggera ušla u jednu drugačiju, bolju fazu, a isto tako i da je Europa pod utjecajem kršćanstva ušla u jednako tako drugačiju i bolju fazu. Objedinjavajući naziv za to filozofsko i društveno stanje je *slaba misao*. U tom smislu, posrijedi je kršćanska teorija postmoderne i postmodernizma. O čemu je konkretno riječ? Gianni Vattimo u recentno objavljenom zborniku svojih tekstova ovim riječima opisuje sintagmu *slaba misao*: "Meni izraz [...] ne znači

toliko ili ponajmanje ideju o mišljenju koje bi bilo svjesnije svojih granica i koje napušta pretenzije velikih metafizičkih vizija itd. - nego nadasve teoriju o slabljenju kao konstitutivnoj karakteristici bitka u epohi kraja metafizike." (Vattimo, 2008a: 220). Što bi to bio 'oslabljeni bitak' ? Riječ 'bitak' ovdje ne označava ukupnost postojećih bića u ontološkom smislu ili zbiljsku razinu stvarnosti koja bi se krila iza epifenomenalnog svakodnevnog svijeta prolaznih, varljivih i trivijalnih iluzija. Bitak se odnosi na, a Vattimo to briljantno otkriva na drugim mjestima, jedan heideggerijanski pojam društva ili društvenog stanja. Budući da je u Heideggerovoj filozofiji čovjekovo postojanje kao tubitak radikalno decentrirano i povijesno situirano, shvaćanje bitka varira o kulturi, jeziku, povijesnom trenutku, tehnologiji i osobnom iskustvu. Prema tome, bitak u ovom slučaju nije ontološki, nego sociološki pojam. Ako bitak 'slabi', to znači da pojedinac gubi jasne i nedvosmislene orijentire vlastitog djelovanja. 'Jaki' bitak bi pojedincu precizno odredio njegov položaj u društvu, mogućnosti, obaveze, vrijednosti i stavove. Atmosfera 'slaboga' bitka obilježena je susprezanjem od kategoričkih iskaza i od uspostavljanja vječnih istina; njoj je svojstven pluralizam svjetonazora i životnih stilova. Zato je prilično apstraktnu formulaciju 'slabljenja bitka' moguće prepoznati kao 'deregulaciju' i 'fleksibilizaciju' u kontekstu ekonomije, i kao 'multikulturalizam' i 'toleranciju' u kontekstu prava i politike. Vattimo navodi tri važna i jasna primjera slabljenja bitka unutar zadnje stoljeće ili dva; znanost slabi (krećući se od objektivizma do konstruktivizma), politika slabi (autoritarne despocije postaju demokracije) i subjekt slabi, budući da psihoanaliza otkriva kako on nije potpuni gospodar samoga sebe (Vattimo, 2008a: 252-253). Ovo slabljenje u teorijskom i povijesnom smislu Vattimo pripisuje utjecaju kršćanstva: "Pokušali smo misliti bitak izvan metafizike objektivnosti upravo poradi etičkih razloga; oni nas moraju, dakle, voditi pri elaboraciji konzekvenca ne-metafizičkog poimanja bitka kao ontologije slabosti. Jasnijim riječima: kršćansko nasljeđe, koje se vraća slabom misli, jest i, nadasve, nasljeđe kršćanske zapovijedi milosrđa i njezina odbacivanja nasilja." (Vattimo, 2008a: 227). Prema tome, kršćanstvo se vraća kao realna povijesna sila koja ublažava modernističke i predmodernističke oblike rigidnosti. Motiv tog ublažavanja je etički: ono treba dovesti do manje nasilja i boljeg života.

Vattimova dijagnoza epohe može se lijepo usporediti sa Lyotardovom tezom o kraju velikih priča. Velike priče su, Vattimovim terminima, 'jake'. One objašnjavaju apsolutno sve. Male priče su 'slabe'. One su parcijalne, skromnije i fleksibilnije. Prema tome, slabljenje bitka odgovara prelasku velikih priča u male priče, odnosno usponu postmoderne epohe.

Kritika koju je moguće uputiti Vattimovom shvaćanju postmoderne jest sljedeća: procesi fleksibilizacije nisu potaknuti kršćanskim nasljeđem, nego kapitalističkom tendencijom za efikasnijom ekonomijom. Kao što to pokazuju

Deleuze i Guattari, kapitalizam potiče procese *deteritorijalizacije* iz jednostavnog razloga što cjelokupni sistem time postaje stabilniji i efikasniji. Politička teorija je davno shvatila kako treba dozvoliti male devijacije od društveno-ekonomskih normi, jer će pokušaj kontrole apsolutno svakog aspekta života dovesti do propasti cjelokupnog sistema. Vattimo, poput Heideggera, zanemaruje presudan faktor društvenih kretanja, a to je kapital. Prema tome, glavni motor 'slabljenja' bitka je želja za profitom, a ne milosrđe, humanizam i pacifizam. Nadalje, Vattimova pozicija je teorijski nekorektna, jer on kršćanstvu pripisuje sve one pozitivne tendencije u europskoj povijesti, ili barem ono što smatra pozitivnim (etičkim, dobrim, hvalevrijednim), monopolizirajući tako dobre posljedice djelovanja onih osoba koje nisu imale veze sa kršćanstvom. Rodna i rasna jednakost, demokratizacija, javno obrazovanje, bolji radni uvjeti i razvoj znanosti nisu potekli iz svetih spisa, nego iz svakodnevnih borbi mnoštva pojedinaca s nadom u bolji svijet, sada i ovdje. Treći prigovor Vattimovoj *slaboj misli* jest legitimacija aktualnog ekonomskog i političkog poretka. Drugi teoretičari postmoderne, poput Lyotarda, Baudrillarda i Deleuzea, pokušavaju faktički opisati dato stanje stvari, bez pretjerane kritike ili glorifikacije. Vattimo svjesno opravdava postmoderno stanje i daje mu etičko-moralnu potvrdu. Međutim, takve kvalifikacije nije opravdano davati iz jedne spekulativne heideggerijanske paradigme. Za tako nešto valja se baciti u koštac sa konkretnim povijesnim pojavama, kao što su globalno zatopljenje, kvaliteta života, svjetsko tržište, vojne intervencije, bruto društveni proizvod, sindikalne borbe, ljudska prava, erozija novinarstva, glad, ratovi, stil života, zdravstvo, dostupnost obrazovanja, meritokracija, provođenje zakona i slično.

U konačnici, treba se prisjetiti kakve su sve interpretacije Biblije moguće. Zbog zapanjujućeg bogatstva priča i anegdota, podložnih višestrukim interpretacijama, Biblija se kombinirala sa različitim drugim diskursima, kao što su nacionalizam, rasizam, eugenika, marksizam, znanost, individualizam, kolektivizam, etatizam, itd. Svjesni ove interpretativne polisemije, apsolutne hermeneutičke otvorenosti i nedostatka bilo kakve garancije valjanog tumačenja, *slabu misao* možemo shvatiti kao liberalno-kapitalističku interpretaciju Biblije. Zato je ocjena Vattimova stava ambivalentna: Nietzsche i Heidegger jesu važni za promišljanje postmodernog stanja, ali Matej i Luka nisu.

Povezani koncepti: postmodernizam, tubitak, velike priče, deteritorijalizacija, fragmentiranje.
Tekst: Vattimo, G. (2008) *Čitanka*. Antibarbarus - Hrvatsko društvo pisaca, Zagreb.

IMAGINARNO

Koncept imaginarnoga kod Jacquesa Lacana ima dva značenja. *Kao prvo, imaginarno je faza čovjekova razvoja od šestog do osamnaestog mjeseca starosti*; *kao drugo, imaginarno je kognitivni sistem u strukturi čovjekove psihe, pored simboličkog i realnog poretka.*

Od šestog mjeseca starosti, kada je još fetus, do jedne godine starosti nakon rođenja, pojedinac prolazi kroz imaginarnu fazu razvoja. Lacan taj period naziva *stadij zrcala*. U tom periodu dijete nema osjećaj jastva: "Lacan to razdoblje naziva 'imaginarnim', a pod tim podrazumijeva stanje u kojemu još nemamo osjećaj o definiranom središtu bića, u kojem se čini da ono 'ja' koje imamo prelazi u predmete, a predmeti u njega, u neprestanom zatvorenom krugu razmjene." (Eagleton, 1987: 178). Vrijeme imaginarnog stanja obilježeno je prevladavanjem Edipovog kompleksa i socijalizacijom kroz identifikaciju sa odraslim osobama: "Za Lacana, prijelaz iz imaginarnog stadija u simbolički obilježen je dječjim doživljajem Imena oca, kako on to naziva; u toj formulaciji ujedinjen je klasični Freudov prikaz Edipovog kompleksa i straha od kastracije sa suštinski lingvističkim otkrićem razlike između same očinske funkcije - termina 'otac' - i onog pojedinačnog biološkog roditelja sa kojim se on povezivao do sad, u pretežno imaginarnom načinu." (Jameson, 1984: 213). U stadiju zrcala, dijete se identificira sa odraslim osobama i sebe prepoznaje u obliku idealnog identiteta. Ono stječe nekakav, premda pogrešan, osjećaj o sebi i svome tijelu, zbog čega Lacan tvrdi kako je identitet rezultat krivog prepoznavanja (*méconnaissance*). Tada se formira Ego. Prema tome, Ego je imaginarna tvorevina, suprotstavljena subjektu kao simboličkom akteru (Evans, 1996: 53).

Imaginarno kao dio psihičkoga aparata potrebno je pozicionirati u odnosu na druga dva dijela psihe, a to su simbolički i realni poredak. Lacan korištenjem različitih metafora ilustrira njihovu neraskidivu vezu: "Osim prošivnog boda, Lacan će, nakon uvođenja Realnog, koristiti razne matematičke simbole poput Möbiusove vrpce i Boromejskog čvora kako bi oslikao neurotsku svezu i bitnu međuovisnost tri poretka." (Matijašević, 2006: 182). Dok je realno obilježeno kontinuitetom i nediferenciranošću, simboličko diferenciranošću i unutrašnjim zakonitostima, imaginarno je obilježeno dualnošću. Bruce Fink tvrdi kako se ta dualnost sastoji od binarnosti isto/različito: " 'Imaginarni odnosi' nisu iluzorni odnosi - odnosi koji *zaista* ne egzistiraju - nego prije odnosi između (više) ega u kojima se sve odigrava s obzirom na tek jednu opoziciju: isto ili različito." (Fink, 2009: 95). Gilles Deleuze malo detaljnije razrađuje ideju imaginarnog registra, pa kaže: "Imaginarno je određeno igrom zrcaljenja, dupliciranja, obrnute identifikacije i projiciranja, uvijek podvojenim načinom." (Deleuze, 2004: 172). Prema tome, *dualnost* je najvažnije svojstvo imaginarnog registra, bez obzira kako se manifestirala. Ljubav i mržnja su imaginarni odnosi, budući

da se temelje na poistovjećivanju ili suparništvu sa vanjskim objektom identifikacije.

Judith Butler u svojoj teoriji performativnosti koristi Lacanov koncept imaginarnog kako bi objasnila formiranje rodnih identiteta: "Kada govorimo o djelovanju imaginarnog, tada govorimo o krivom prepoznavanju kojim se idealna verzija sebstva uzima kao samo sebstvo." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 36). Imaginarnom identifikacijom nastaje osjećaj cjelovitosti. Taj ideal cjelovitosti ne mora se odnositi samo na ljudski subjekt. Primjerice, Slavoj Žižek zbog njega smatra kako je Aristotelova logika imaginarna: "Logika Imaginarnoga *par excellence* je aristotelovska logika koja se zasniva u obimu pojmova i omogućuje hijerarhijsku klasifikaciju." (Žižek, 1976: 34). *Cjelovitost* je jedno od svojstava imaginarnog poretka.

Povezani koncepti: simboličko, realno, fragmentiranje, balkanizam.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

IMPERIJ

Michael Hardt i Antonio Negri su 2000. godine objavili knjigu nazvanu *Imperij*. U njoj opisuju kulturno-ekonomsku globalizaciju i homogeniziranje čitave planete Zemlje u jedan jedinstveni sustav - Imperij. Nakon pada Berlinskog zida 1989. godine i kolapsa Istočnog bloka, konsolidira se *svjetsko* kapitalističko tržište, a s njime nastaje i odgovarajući, novi oblik političke suverenosti: "Imperij je politički subjekt koji djelotvorno uređuje te globalne razmjene, suverena moć koja upravlja svijetom." (Hardt i Negri, 2003: 7). Suverenitet nacionalnih država tako se postepeno smanjuje, ali suverenost kao takva ne nestaje. Ona se samo transformira: "…*slabljenje suvereniteta nacionalnih država ne znači da se smanjila suverenost kao takva*." (Hardt i Negri, 2003: 8). Imperij je upravo taj novi oblik suverenosti.

Hardt i Negri preuzimaju od Foucaulta ideju prijelaza iz društva discipline u društvo nadzora, ali njegovo viđenje biomoći smatraju preuskim, te se okreću Deleuzeu i Guattariju. Općenito, ova se pravna, politička, ekonomska i sociološka analiza uvelike oslanja na filozofske koncepte razvijene od strane teoretičara postmodernizma.

Neke ključne teme treba napomenuti. Nasuprot općeprihvaćenom stajalištu, Hardt i Negri smatraju kako jačanje socijalne države nije alternativa intenzifikaciji tržišta: "…odbijamo bilo koju političku strategiju koja bi uključivala povratak na taj stari poredak kao što je uskrsnuće nacionalne države koja bi nas štitila od globalnog kapitala." (Hardt i Negri 2003: 49).

Parlamentarna ljevica zagovara upravo tu strategiju, a Hardt i Negri joj se suprotstavljaju. Razlog ovome je uvjerenje o ispremreženosti svijeta, koja ukida prostornu podjelu svijeta na Prvi, Drugi i Treći svijet. Imperij je nastajao u Europi i SAD-u, ali sada oblikuje čitavu površinu planete. U skladu s time, nema privilegirane države koja bi vršila represiju nad ostalima: "Sjedinjene Države ne tvore, a to doista ne može danas nijedna nacionalna država, središte imperijalističkog projekta. Imperijalizam je završio. Nijedna nacija neće biti svjetski vođa onako kako su to bile moderne europske države." (Hardt i Negri, 2003: 9). Na mjesto nacijâ kao subjekata svjetske povijesti dolazi Imperij kao sveprisutni način proizvodnje. Zato je svaka analiza koja pokušava razumjeti događaje unutar jedne države bez svjetskog konteksta osuđena na propast. Imperij producira, organizira i uništava stanovništvo u skladu sa svojim potrebama, i stoga funkcionira kao biopolitički poredak. Glavne grane svakog pojedinog dijela svijeta određene su svjetskom potražnjom. Hardt i Negri prate nastanak Imperija preko osnivanja institucije Ujedinjenih Naroda, krize europskog marksizma 60-ih, naftne krize sedamdesetih i pada Berlinskog zida. Rezultat svega toga je Imperij. Imperij redefinira rat u skladu sa srednjovjekovnim konceptom pravednog rata (*bellum justum*) i čini od njega etičku dužnost. On perpetuira stanje krize koja ima jasnu ulogu u funkcioniranju privrede, a sebe predstavlja kao konačan oblik političko-ekonomskog poretka. Hardt i Negri smatraju kako Imperij svoj simbol može preuzeti od Austrougarskog carstva, a to je dvoglavi orao. Također ga može simbolizirati i bomba.

Važna odlika Imperija je nedostatak granica: "Koncept Imperija ima svoje temeljno obilježje u nedostatku granica: vladavina Imperija nema granica." (Hardt i Negri, 2003: 10). A kao što nedostaju granice, isto tako nedostaje i centar: "Za razliku od imperijalizma, Imperij ne uspostavlja nikakvo teritorijalno središte moći i ne oslanja se na utvrđene granice ili zapreke. On je *decentralizirani* i *deteritorijalizirajući* aparat vladavine…" (Hardt i Negri, 2003: 8). Ovo je najpreciznija definicija Imperija: decentrirani i deteritorijalizirajući aparat vladavine.

Drugim riječima, Imperij je globalan. Dakako, posrijedi je specifičan stupanj kapitalističke ekonomije: "Imperij je posljednji stupanj u razvoju globalnog liberalističkog, multinacionalnog kapitalizma." (Krivak, 2008: 39). Čak i područja koja izravno ne sudjeluju u globalnoj razmjeni dobara i ljudstva, ipak osjećaju posljedice aktualnog poretka. Zato će Hardt i Negri reći da Imperij treba shvatiti kao univerzalnu republiku: "Imperij se jedino može zamisliti kao univerzalnu republiku, mrežu moći i protumoći strukturiranih u bezgraničnoj i inkluzivnoj arhitekturi." (Hardt i Negri, 2003: 146).

Jedna od najvažnijih poruka knjige *Imperij* jest to da postmoderne teorije nisu nimalo subverzivne u odnosu na tržišnu logiku kapitalizma. One mogu

potkopavati arhaične oblike dominacije, ali u konačnici samo pridonose jačanju tržišta. Dekonstrukcija i deteritorijalizacija nisu rezervirane za akademsku ljevicu; svakodnevna ekonomska praksa funkcionira upravo po tim načelima.

Povezani koncepti: biopolitika, postmodernizam, arbitrarno, dekonstrukcija, narod, moć, deteritorijalizacija.
Tekst: Hardt, M. i A. Negri (2003) *Imperij*. Arkzin, Zagreb.

INSTINKT

Vidi: *nagon*.

INTENCIONALNOST

Intencionalnost je svojstvo svijesti prema kojem je ona neodvojiva od predmeta svoje misli. Edmund Husserl preuzima taj koncept od Franza Bretana i njime opisuje jedinstvo mišljenja sa onim mišljenim: "Kao što Husserl kaže svijest je uvijek svijest o nečemu, ona je vazda samo ujedno sa svojim predmetom. Tu temeljnu strukturu svijesti, da oduvijek već 'u sebi nosi' svoj predmet time što je usmjerena na njega, Husserl označava terminom koji je pozajmljen iz srednjovjekovne skolastike, kao intencionalnost." (Marx, 2005: 14). To isto tvrdi i Alan Schrift: "Slijedeći svog učitelja, Franza Bretana, Husserl tvrdi da je svijest intencionalna, što znači da je svijest uvijek svjesna nečeg drugog." (Schrift, 2006: 29).

Za razliku od Descartesove filozofije, Husserlova fenomenologija koristi pojam intencionalnosti pri opisu svijesti. Njihovim suprotstavljanjem moguće je bolje razumjeti intencionalnost kao takvu. Kartezijanski *cogito* je poput vrča: u njega možete uliti vodu, vino ili čaj. Čak i ako ostane prazan, to ništa ne mijenja na njegovoj postojanosti ili sposobnosti za primanje različitih sadržaja. Dakle, kod Descartesa je svijest sasvim jasno razdvojiva od njezina sadržaja. Dok ja čitam roman, moja svijest proživljava radnju romana; kada cijepam drva, ta je ista svijest usredotočena na rad sa sjekirom, itd. Svijest je kao vrč kojeg možete napuniti sa bilo kakvim sadržajem. Taj vrč je uvijek isti, bez obzira što u njega bilo uliveno.

Međutim, Husserl uvodi jedno novo svojstvo svijesti, slijedeći Franza Bretana, a to je *intencionalnost*. Lyotard smatra da je upravo tu najočitiji utjecaj Bretana na Husserla: "I vjerojatno se upravo ovdje osjeća utjecaj koji je Bretano izvršio na njegova učenika Husserla; osnovna spoznaja bretanovske psihologije bila je da je svijest uvijek *svijest o nečemu*, drugim riječima da je svijest intencionalnost." (Lyotard, 1980: 24). Intencionalnost svijesti ukazuje na to da

ona uvijek mora imati neki sadržaj i da ne može postojati samostalno. Metafora vrča više nije adekvatna: Husserlov vrč bi nestao kada bi iz njega izlili vodu, ili bi se promijenio kada bi u njega ulili vino. Koja metafora bi ovdje bila primjenjiva? Husserlov model svijesti moguće je razumjeti pomoću vodikovih izotopa. Razliku između drugog i trećeg vodikovog izotopa čini jedan neutron. Svojstva deuterija i tricija su radikalno različita zbog njega. U usporedbi sa prethodnom metaforom vrča, ovdje bi prvobitni deuterij bio kontejner koji se mijenja kada prihvati novi sadržaj, neutronsku česticu. U knjizi *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Martin Heidegger opisuje što je to intencionalnost kod Franza Bretana: "*Intentio* je izraz iz skolastike, i znači isto što *usmjeravati se na*. Bretano govori o intencionalnoj inegzistenciji predmeta. Svaki se doživljaj usmjeruje na nešto, i to različito prema karakteru tog nečega." (Heidegger, 2000: 21). Svijest ne može na identičan način zahvaćati različite predmete, što znači da se u njezinoj strukturi mogu pronaći transcendentalne dispozicije spoznaje: "*Intentio*, prema smislu riječi, znači: *sebe-upravljanje-na*. Svaki doživljaj, svako duševno držanje upravlja se na nešto. Predočavanje je predočavanje nečega, sjećanje je sjećanje na nešto, suđenje je suđenje o nečemu, a tako isto i slutiti, očekivati, nadati se, voljeti, mrziti - nešto." (Heidegger, 2000: 29). Svaki odnos zahtjeva različito stanje svijesti, i to je ono što koncept intencionalnosti opisuje.

Zašto je pojam *intencionalnosti* važan za postmodernističku filozofiju? On je važan zato što nadilazi apstraktnu, naivnu podjelu na subjekt i objekt spoznaje. Pojam duše, kao i pojam svijesti, problematičan je zbog toga što su oba shvaćena kao nešto netjelesno. Kako onda objasniti njihov kontakt sa bilo čim tjelesnim? To je *de facto* nemoguće. Postmodernistička filozofija će prihvatiti kritiku transcendentalnog subjekta od strane Heideggerove fenomenologije koja supstancijalizira intencionalnost na cjelokupnu čovjekovo postojanje, izvan isključivog područja svijesti. Jedan primjer takve recepcije Heideggera, vjerojatno najvažniji za postmodernističku filozofiju, jest Maurice Merleau-Ponty: "Ova razjašnjenja dozvoljavaju nam, napokon, da bez dvosmislenosti shvatimo pokretljivost kao originalnu intencionalnost. Svijest je originarno ne jedno 'mislim da' već jedno 'mogu'." (Merleau-Ponty, 1978: 152). On shvaća intencionalnost, ne kao svojstvo svijesti, nego kao pokretljivost, odnosno kao fizičko svojstvo ljudske utjelovljene egzistencije. U toj točki su fenomenologija i postmodernizam kompatibilni. Zašto? Kao što je to rekao Lyotard, intencionalnost ukida podjelu na ono unutrašnje i ono vanjsko: "Intencionalnost, uzeta u psihološkom značenju, točno izražava osnovnu slabost rascjepa između unutrašnjosti i izvanjskosti. Reći da svijest predstavlja svijest o nečemu, znači reći da ne postoji noeza bez noeme, *cogito* bez *cogitatum*, ali ni *amo* bez *amatum* itd.; ukratko, da sam ja isprepleten sa svijetom." (Lyotard, 1980: 67). Postmodernistička filozofija ukida podjelu na unutrašnje i vanjsko, ali ne samo na području svijesti, nego općenito. Čovjek se više ne shvaća kao autonomna monada, nego kao rezultat različitih sila i

vanjskih utjecaja. Tubitak je rezultat konteksta: "U usmjeravanju na ... i u shvaćanju, tubitak ne izlazi, recimo, tek van iz svoje unutrašnje sfere u kojoj je najprije učahuren, nego je prema svojoj primarnoj vrsti bitka uvijek već 'vani' kod nekog sretajućeg bića koje pripada vazda već otkritom svijetu." (Heidegger, 1988: 69). Pojam intencionalnosti u konačnici dovodi do tzv. *decentriranja subjekta*. U tom smislu, on je poveznica Husserlove fenomenologije sa strukturalizmom, premda strukturalističko decentriranje subjekta nije izvedeno na identičan način. U svakom slučaju, intencionalnost upućuje na utjelovljenost, na kontekst, i time uništava ideal transcendentalnog subjektiviteta. Taj subjektivitet nije doveden u pitanje samo desupstancijalizacijom, nego i temporalizacijom. Intencionalnost također ukazuje na vremenitost čovjeka, na njegovu povijesnu konstituciju: "…sadašnje vrijeme nije zatvoreno, ono transcendira prema budućnosti i prema prošlosti, moja sadašnjost, kako to kaže Heidegger, nikada nije is-trajnost, biće sadržano u svijetu, već egzistencija ili pak ek-staza, a na kraju, ja sam temporalnost upravo zato što sam otvorena intencionalnost." (Lyotard, 1980: 112). Pored toga, koncept intencionalnosti otvara mogućnost za epistemološki konstruktivizam postmodernističke filozofije, kao što primjećuje Hans-Georg Gadamer: "…temom intencionaliteta započinje sva radikalnija kritika 'objektivizma' dotadašnje filozofije…" (Gadamer, 1978: 275). To su sve aspekti koncepta *intencionalnosti* važni za postmodernističku filozofiju.

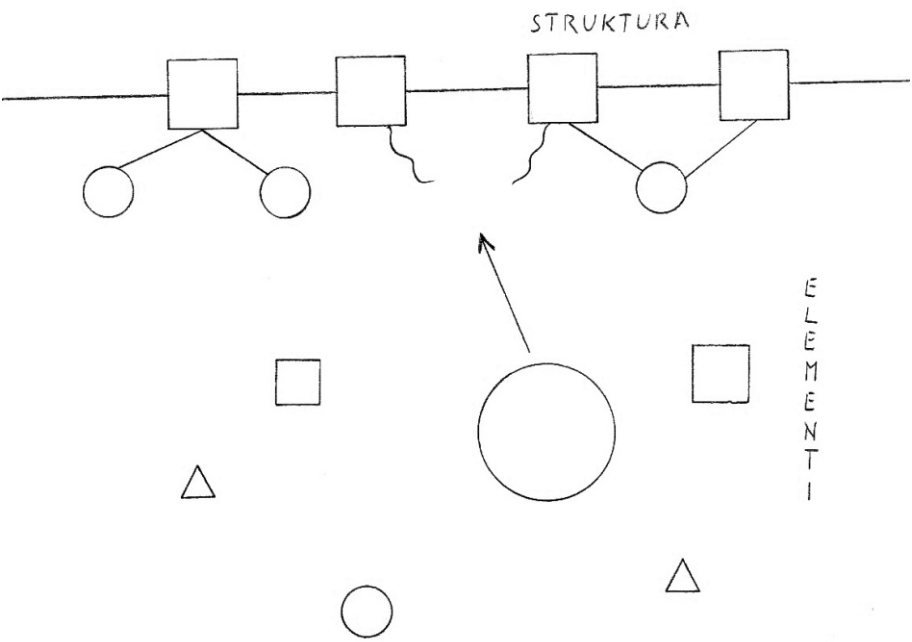
Vrlo je važno razlikovati dva uobičajena korištenja riječi *intencionalnost*. Kao prvo, intencionalnost je *svojstvo svijesti*, i u tom smislu je ona važna za postmodernizam. Kao drugo, intencionalnost je naziv za *namjeru*, za djelovanje koje će se odigrati u budućnosti. Tako shvaćena intencionalnost koristi se pri nekim etičkim analizama i služi za razumijevanje čovjekova djelovanja. Ova dva značenja treba razlikovati kako bi se izbjegle nejasnoće.

Povezani koncepti: subjekt, fenomenologija, tubitak, perspektivizam.

INTERPELACIJA

*Interpelacija je strukturalistički pojam koji se odnosi na proces uvođenja vanjskog elementa u širu, već postojeću struktur*u. Ovu apstraktnu definiciju interpelacije moguće je primijeniti na mnoštvo različitih pojava, kao i sam koncept strukture.

Ako je dekonstrukcija Derridin pojam, a diskurs Foucaultov, onda je interpelacija Althusserov pojam. Louis Althusser objašnjava interpelaciju koristeći primjer sa policajcem koji doziva kriminalca iz grupe ljudi uzvikom: 'Hej ti!'. Policajac ne zna tko je od prisutnih osoba kriminalac, ali ga ipak



Slika 13. Interpelacija. Vanjski element zauzima predodređeno mjesto u organiziranoj strukturi.

proziva. Onaj tko se odazove tom pozivu, premda je *de facto* nedužan, biti će definiran kao kriminalac. U ovom Althusserovom primjeru, policajac je simbol strukture represivnog aparata, a osoba koja se odazove na njegov poziv zapravo je vanjski element.

Zašto je interpelacija strukturalistički koncept? Prema strukturalizmu, identitet nekog bića nije određen isključivo njegovim imanentnim svojstvima, nego također i *relacijom* spram ostalih bića. To znači kako isto biće u različitim kontekstima ima različit identitet.

Althusserov primjer uvriježen je pri objašnjenju interpelacije, pa je stoga uputno upotrijebiti drugačije primjere za kvalitetnije razumijevanje. Psihoanalitički gledano, društvo i kultura čine strukturu, oni funkcioniraju po nekim imanentnim pravilima. Ta struktura se neprestano raspada s jedne strane i regenerira s druge strane. Budući članovi društva, djeca, moraju se prilagoditi

funkcioniranju društva, što se odvija u procesu odgoja. To je interpelacija. Društvo interpelira djecu, pri čemu se mijenja njihov identitet. Rituali inicijacije su također interpelacijski procesi. Krštenjem neki poganski element ulazi u religijsku strukturu sa specifičnim pravilima: sakramenti, molitva, običaji, itd. U američkim bratstvima i sestrinstvima, studentske organizacije vrše obrede inicijacije nad novim članovima, nakon čega oni postaju dio grupe. Onaj ključni efekt interpelacije je brisanje starog identiteta. To je najvidljivije u francuskoj maskulino-imperijalističkoj organizaciji - *Legiji stranaca*: kandidati dobivaju doslovno novo ime, prolaze proces brisanja starog identiteta i usvajaju novi. Legija stranaca interpelira bilo koga i transformira ga u novi tip subjektiviteta. Nakon ovih primjera možemo reći kako je interpelacija ubacivanje, umetanje ili uvlačenje stranog elementa u strukturu i transformiranje njegova identiteta. Riječ *interpelacija* označava postupak sličan onome kojeg označava riječ *regrutiranje*, ali u apstraktnijem smislu, jer nije vezana isključivo za vojne strukture.

Svi navedeni primjeri vezani su za društvo i društvene odnose. No, koncept interpelacije primjenjiv je u bilo kojem organiziranom sustavu, odnosno strukturi. Čovjekovi geni su načinjeni od deoksiribonukleinske kiseline, spiralne molekule sastavljene od četiri elementa: adenina, gvanina, citozina i timina. Ti pojedinačni elementi postoje nezavisno u području oko DNA molekule. No, kada se ona zbog unutrašnjih procesa počne duplicirati ili obnavljati, potrebni su joj njezini konstitutivni elementi: adenin, gvanin, citozin i timin. Tada ih DNA molekula uvlači iz svoje okoline u vlastitu kompoziciju, pri čemu ti neorganizirani elementi postaju nositelji informacija, u skladu s kojima funkcionira čitavo ljudsko tijelo.

Prema lakanovskoj psihoanalizi, nisu pojedinci ti koji internaliziraju vanjske norme i vrijednosti, nego simbolički poredak interpelira njih. Ovom obrnutom, neuobičajenom logikom stavlja se naglasak na postojanost kulturno-jezične strukture, a ne na aktivnost djeteta. Simbolički poredak određuje identitet njegovih nositelja. U skladu s ovim Lacanovim uvidom, općenito vrijedi: korištenje izvjesnog diskursa nikada nije benigno. Kada koristimo neki diskurs, nužno smo interpelirani u njega. Koncept interpelacije pomaže pri razumijevanju jedne od ključnih točaka postmodernističke misli, a to je *decentriranje subjekta*.

Povezani koncepti: deteritorijalizacija, struktura, simboličko, diskurs, priznanje, subjekt, strukturalizam.

INTERPRETACIJA

U tradicionalnoj filozofiji, interpretacija je proces otkrivanja pravog značenja

teksta. Značenje je *u* tekstu, a čitatelj naknadno dolazi i otkriva njegovo značenje. Značenje je jedinstveno, inteligibilno, nepromjenjivo i postoji neovisno od čitatelja. Postmodernistička filozofija ne vjeruje u fiksirano značenje bilo kojeg teksta. Pri interpretiranju teksta, čitatelj/ica nije pasivan/na nego aktivan/na, a značenje se stvara kroz dijalog čitatelja sa tekstom. Tekst bez čitatelja nema značenje. Razlog pluralnosti interpretacijâ istog teksta je u čitatelju. Tekst je zapisan i uvijek isti, ali zbog kulturno-povijesnih promjena, čitatelj se mijenja. Budući da je interpretacija rezultat dijalektike između čitatelja i teksta, s promjenom u čitatelju mijenja se i interpretacija. U skladu s ovim, možemo reći kako postoje dva osnovna shvaćanja interpretacije: tradicionalno i postmodernističko, odnosno esencijalističko i antiesencijalističko. Tradicionalno gledajući, interpretacija je vjerni odraz teksta, njegov komentar, produbljivanje njegovih stavki. Interpretacija samo pojašnjava, oprimjeruje i pojednostavljuje osnovne ideje teksta - ona mu se nipošto ne suprotstavlja. Svaki tekst može imati samo jednu pravu interpretaciju. Ako ih je nekoliko, samo je jedna ispravna, a ostale su lažne. Postmodernistički gledano, interpretacija je tekst o tekstu, metatekst, u nepremostivom odmaku od originalnog teksta. Niti jedna interpretacija nije vjerna originalnom tekstu. Friedrich Nietzsche ide toliko daleko da odbacuje samu ideju teksta kao neutralne, nekontaminirane činjenice: "Protiv pozitivizma, koji ustraje na fenomenu 'postoje samo činjenice', rekao bih: ne, baš činjenice ne postoje, tek interpretacije. Ne možemo utvrditi nijedan fakt 'po sebi': htjeti takvo što možda je besmislica." (Nietzsche, 2006: 244). Nešto slično tvrdi i Roland Barthes: "...znaci su vječno neodređeni, odgonetanje je uvijek izbor." (Barthes, 1979: 125). U svakom slučaju, nesumnjivo je da postoji mnoštvo različitih interpretacija istog teksta, a niti jedna nije nužna ili prava. U srazu različitih interpretacija, jedna može pobijediti i nadjačati ostale, ali razlog tome nije u imanentnim svojstvima teksta, nego u političkim, kulturnim, ekonomskim ili društvenim odnosima moći. Jonathan Culler je to lijepo formulirao: "Značenje je ograničeno kontekstom, ali je kontekst bezgraničan." (Culler, 1991: 106). Postmodernistički pristup teksta ne odbacuje značenje, smisao i razumijevanje teksta; on samo tvrdi da interpretacija ovisi o kontekstu, a ne isključivo o imanentnim svojstvima teksta. O toj sprezi između načina shvaćanja ili interpretiranja i moći govori Nietzsche kada kaže: "...interpretacija je čak sredstvo da se nečim zavlada." (Nietzsche, 2006: 313). Iz tog razloga, na tekst ne treba gledati kao na samostalnu strukturu značenja; on je uvijek povezan sa nekakvim kontekstom kojega treba uvažiti u interpretaciji, ili barem priznati da ponekad ostaje nespoznatljiv.

Prema tome, tekst se može interpretirati na dva načina. Jedan je esencijalistički, drugi je antiesencijalistički. Sličnu podjelu interpretacije vrši i Paul Ricoeur: "Nasuprot interpretacije kao obnavljanja smisla, suprotstavit ćemo interpretaciju kao ono što ja skupno nazivam školom sumnje." (Ricoeur, 1970: 32). S jedne strane je interpretacija kao obnavljanje smisla ili otkrivanje pravog

značenja teksta. S druge strane je interpretacija kao način skepse. Školu skepse čine Marx, Freud i Nietzsche. Njihov način čitanja tekstova nije usmjeren ka naivnom reproduciranju ideja originalnog teksta, nego ka otkrivanju drugačije perspektive korištenjem osnovnih činjenica iz originalnog teksta. U tom smislu, pojam interpretacije upućuje na mogućnost različitih tumačenja istog osnovnog teksta.

Michel Foucault, suprotstavljajući hermeneutiku i semiotiku kao dva radikalno drugačija pristupa tekstu, direktno nudi shvaćanje interpretacije kao pluralnog pristupa tekstu: "Smrt je interpretacije, naprotiv, u vjerovanju da postoje znakovi koji su primarni, iskonski, zbiljski poput koherentnih, pripadnih i sustavnih znakova. Život je interpretacije, naprotiv, samo u vjerovanju da opstoje samo interpretacije. Čini mi se da bi trebalo dobro razumjeti da su, što mnogi naši suvremenici zaboravljaju, *hermeneutika i semiologija zakleti neprijatelji*." (Foucault u Savić, 1988: 396). Dok hermeneutika gaji vjeru u jedno, pravo i vjerno tumačenje, semiotika sakuplja različita tumačenja istog teksta. Prema Foucaultu, interpretacija kao takva označava jedan od mnoštva različitih načina čitanja teksta. Čim govorimo o interpretaciji, govorimo o mnoštvu interpretacija.

Hermeneutika kao filozofska disciplina koja proučava umijeće tumačenja oduvijek je tražila valjani kriterij koji bi sa potpunom sigurnošću garantirao ispravnu interpretaciju. U hermeneutici, kao i u teoriji književnosti, ta je dužnost mogla pripasti autoru, tekstu ili čitatelju: "Povijest moderne teorije književnosti mogli bismo grubo podijeliti u tri razdoblja: zaokupljenost autorom (romantizam i devetnaesto stoljeće), isključivo zanimanje za tekst (nova kritika) te izrazito pomicanje pažnje na čitatelja u posljednje vrijeme." (Eagleton, 1987: 89). Autor, tekst i čitatelj tri su elementa koja skupa formiraju proces čitanja. Ako smatramo da je autor glavni autoritet pri interpretaciji teksta, onda je interpretacija samo rekonstruiranje mentalnih stanja koje je autor imao u trenutku kreiranja teksta. Tome pomažu biografske činjenice, informacije o njegovim poznanicima, te društvenim i kulturnim kretanjima njegova doba. Motivi bijede, siromaštva i ekonomske eksploatacije koje nalazimo kod Marxa i Dickensa samo su odraz vremena u kojem su živjeli. Ako je tekst glavna okosnica interpretacije, onda autor i čitatelj nisu važni. Gadamer podsjeća da je dugo vremena ideal interpretiranja bio "…da se tekst mora razumjeti iz njega samog." (Gadamer, 1978: 325). To znači kako u svakom tekstu kao sustavu znakova (esej, roman, pjesma, itd.) treba razumjeti unutrašnje odnose i imanentna svojstva. Ovakav pristup tekstu tipičan je za strukturalizam, spram kojeg je nastao poststrukturalistički zaokret prema čitatelju. Ako pri interpretaciji uzimamo čitatelja kao glavnog kreatora smisla, tada je otvorena mogućnost najraznovrsnijih interpretacija. Postmodernizam smatra da je značenje rezultat čitateljevih dispozicija koje variraju, a u skladu s time mijenjaju se i interpretacije. Kada ova tri kriterija posložimo u niz od

esencijalističkog do antiesencijalističkog pristupa tekstu, tada dobijemo ovaj slijed: tekst, autor, čitatelj. Esencijalistički način tumačenja će kao svoj kriterij uzeti tekst; autora će prigrliti historicistički osviješten esencijalizam; čitatelj će biti predmet analize antiesencijalističkog pristupa tekstu.

Potiče li postmodernističko shvaćanje interpretacije relativizam? Jesu li sve interpretacije doista jednako valjane, ili se ipak neke mogu istaknuti? Christopher Norris u svojoj knjizi o Derridi tvrdi: "…Derrida ne zagovara - apsurdno - da bismo trebali odbaciti poštanski sistem, odnosno (prevedeno u filozofske pojmove) da bismo trebali napustiti pravila i konvencije, te smatrati da je tekst podložan bilo kakvom divljem, neodgovarajućem čitanju." (Norris, 1987: 193). Antiesencijalističko, dekonstrukcijsko čitanje teksta povezuje tekst sa kontekstom čitanja, i fiksira interpretaciju u taj kontekst. Prema tome, nije posrijedi potpuni relativizam, premda je zasigurno riječ o decentriranju i destabiliziranju smisla teksta, barem u odnosu na statične, hermeneutičke modele interpretacije. Postmodernistička interpretacija ozbiljno uzima u obzir dimenziju vremena, te ukazuje na korelaciju između interpretacije teksta i povijesnog trenutka. Jedan primjer toga navodi Terry Eagleton: "Pisani tekst može ući u opticaj kao povijesno ili filozofsko djelo, a kasnije biti svrstan u književnost, ili pak može krenuti među čitateljstvo kao književnost, a zatim se potvrditi kao vrijedan arheološki izvor. Neki tekstovi se rađaju kao literarni, neki literarnost postižu, a nekima ona biva nametnuta." (Eagleton, 1987: 17). Kako vrijeme teče, mijenja se i shvaćanje određenog teksta. Zbog toga nije moguće reći da je izvjesna interpretacija konačna, valjana i legitimna. Kao što je to Nietzsche rekao, interpretacija nikada nije gotova: "Kod Nietzschea je očito da je interpretacija uvijek nedovršena." (Foucault u Savić, 1988: 393).

Problem interpretacije iznimno je važan za psihoanalizu Sigmunda Freuda i filozofiju Martina Heideggera. Freudova glavna teza u knjizi *Tumačenje snova* jest da snovi imaju smisao i da se mogu interpretirati: "Pretpostavkom da se snovi mogu tumačiti, odmah stvaram proturječje vladajućem učenju o snu, pa čak i svim teorijama o snu, izuzevši Schernerovu. Naime, 'protumačiti jedan san' znači pružiti njegov 'smisao'..." (Freud, 2001: 120). Freud na snove gleda kao na tekst, i sve što je rečeno o odnosu teksta, interpretacije, autora i čitatelja, vrijedi i u slučaju sna. Kod Martina Heideggera interpretacija je prvenstveno epistemološki odnos sa svijetom: "*Tumačenje je temeljni oblik sveg spoznavanja*." (Heidegger, 2000: 301). Svijet, zbilja, okolina ili realnost nikada ne dolaze čovjeku u obliku atomarnih, neospornih činjenica; svijet je uvijek potrebno interpretirati i 'čitati'. Upravo o tome govori Jacques Derrida kada kaže kako ne postoji ono izvan-tekstualno. Spoznaja je uvijek interpretacija svijeta kao teksta, i zato su moguće tako velike razlike i promijene ljudskih svjetonazora.

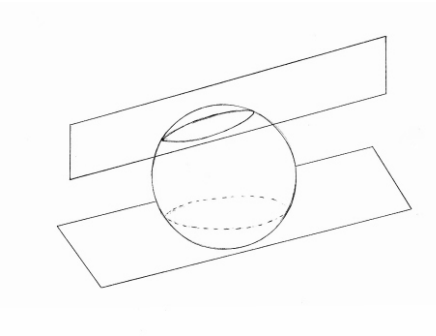
Shvaćanje interpretacije je iznimno važno za problem *prijevoda*. Prijevod se

odnosi na komunikaciju kako između dva različita jezika, tako i između kultura, pojedinaca, paradigmi i općenito bilo kakvih sustava znanja. Je li načelno moguć prijevod između dvije različite strukture znanja? Prema Gadamerovom mišljenju, interpretacija i prijevod su identični: "Stoga je svaki prijevod već tumačenje…" (Gadamer, 1978: 418). Interpretacija je prijevod, a prijevod je interpretacija: "U osnovi su, dakle, isti položaj prevodioca i položaj interpreta." (Gadamer, 1978: 421). Ovim stavovima Gadamer potvrđuje stav Thomasa Kuhna o nesumjerljivosti paradigmi. Različite strukture znanja ne možemo uspoređivati jer ne postoji zajednička osnova po kojoj bi ih mogli mjeriti. Kada Gadamer govori o tumačenju kao o prijevodu, on ukazuje na razliku između paradigme i trenutka u kojem je tekst nastao i paradigme i trenutka u kojem se tekst čita. Svako tumačenje mora prilagoditi staro znanje novom znanju, modificirati ga i u određenoj mjeri izvršiti nasilje nad originalnim tekstom. Tako je problem interpretacije povezan s problemom nasilja, o čemu i Foucault govori: "Ne opstoji, ako hoćete, neki *interpretandum* koji ne bi već bio *interpretans* i uvijek se u interpretaciji utemeljuje odnos koji je isto toliko nasilan koliko i razjašnjavalački." (Foucault u Savić, 1988: 393). Jedan od najboljih primjera nasilja nad originalnim tekstom može se pronaći u Knjizi postanka. Hebrejska riječ *Elohim*, koju je trebalo prevesti kao *bogovi* (plural), prevedena je kao *bog* (singular). Dakle, monoteizam je nastao iz obične pogreške u prijevodu.

Povezani koncepti: metafora, hermeneutika, polisemija, semiotika, tekst, čitanje, tubitak.

INTERSEKCIONALNOST

Intersekcionalnost ili ukrštanje jest svojstvo ljudskog identiteta koji je uvijek, prema postmodernističkim modelima subjektivnosti, sastavljen od različitih dimenzija, razina, aspekata ili dijelova. Pojedinac nije skladna, koherentna cjelina koja čuva vlastiti samo-identitet u mnoštvu različitih situacija, nego fragmentirana kombinacija različitih identiteta, kao što su spolni, profesionalni, ekonomski, obiteljski, politički, religijski, itd. O toj pluralnosti identiteta govori Derrida kada kaže: "…ne želim i ne moram biti *potpuno* Europljanin." (Derrida, 1999: 84). Identiteti koje pojedinac zauzima u



Slika 14. Intersekcionalnost. Čovjekov identitet sastavljen je od različitih, nepomirljivih segmenata.

različitim situacijama mogu se prepoznati kao različiti *diskursi*. Ti diskursi mogu biti međusobno kompatibilni i konfliktni, odnosno, ponašanje iste osobe može biti kontradiktorno ako zanemarimo diskurzivni kontekst unutar kojega se ono odvija. Kada odustanemo od moralizirajućeg prezira prema faktičnom i nedvojbenom stanju čovjekove fragmentiranosti, tipičnog za tradicionalnu filozofiju, tada ga treba objasniti, a upravo tome služi koncept *intersekcionalnosti*.

Povezani koncepti: subjekt, perspektivizam, diskurs, fragmentiranje, transcendentalno.

INVERZIJA

Prema Sigmundu Freudu, svaka psihički zdrava odrasla osoba je heteroseksualna. Muškarac želi genitalni snošaj sa ženom, i obrnuto. Jedan spol je usmjeren na drugi spol. U slučajevima kada to nije tako, osoba priželjkuje partnera vlastitog spola. Inverzija je, prema tome, obrtanje primarne heteroseksualne orijentacije: "Ovakve se osobe nazivaju obrnuto seksualne, ili još bolje - invertirane, a ovu činjenicu - *inverzija*." (Freud, 2000: 46). Ono što Freud naziva inverzijom, danas se naziva homoseksualnošću.

Povezani koncepti: rod.

IRONIJA

Ironija je koncept Richarda Rortyja kojim se označava relativistički, historicistički, antirealistički i antiesencijalistički tip filozofije. U tom smislu, ironija je neopragmatistički naziv za postmodernističku perspektivu u filozofiji. Ono po čemu je Rorty osebujan jest činjenica da teoretičarem ironije smatra, pored Nietzschea, Foucaulta i Derride, i Hegela. To je donekle opravdano, budući da Hegel decidirano odbacuje dvoslojni model svijeta sastavljenog od nivoa esencija i nivoa pojava i negira ideale prosvjetiteljstva, premda prihvaća brojne druge logocentrične stavove. Prema Rortyju, filozof ili filozofkinja ironijske orijentacije mora zadovoljiti tri uvjeta: "Definirat ću 'ironista' kao nekoga koji ispunjava tri uvjeta: (1) ona ima radikalne i stalne sumnje u konačni vokabular koji upravo sad upotrebljava, jer je bila impresionirana drugim vokabularima, vokabularima koji su ljudi ili knjige koje je susretala smatrali konačnima; (2) ona shvaća da argument oblikovan na njezinom sadašnjem vokabularu ne može ni osigurati ni rastvoriti te sumnje; (3) ukoliko filozofira o svojoj situaciji, ona ne misli da je njezin vokabular bliži stvarnosti od drugih, da je u kontaktu s nekom moći izvan nje." (Rorty, 1995: 89). Ironija se nalazi nasuprot metafizike i zdravog razuma: "Suprotnost ironije

je zdrav razum." (Rorty, 1995: 90). Nadalje, biti ironist znači prihvaćati antiesencijalizam i historicizam: "Ironist je, nasuprot tome, nominalist i historicist. Ona ne misli da ništa nema svoju unutarnju prirodu, neku stvarnu bit." (Rorty, 1995: 91). Rorty također vidi ironijske modele mišljenja u filozofijama Donalda Davidsona i Martina Heideggera: "Ironisti se slažu s Davidsonom da smo nemoćni iskoračiti iz našeg jezika da bismo ga usporedili s nečim drugim, i s Heideggerom oko kontingencije i historicizma toga jezika." (Rorty, 1995: 92). Jezik, ili preciznije rečeno, istina uvelike ovisi o konkretnom govornom subjektu. Takvo shvaćanje istine Heidegger je interpretirao putem grčkog naziva za istinu, a to je *aletheia*.

Kod Haydena Whitea, ironija je naziv za jedan stil pisanja povijesnih naracija, odnosno jedna od kategorija historiografskih tropa: "Budući da povjesničari retrospektivno uvijek jasnije vide događaje od ljudi koji ih stvaraju, trop *ironije* stavlja povjesničara u realističnu perspektivu prema stvarnosti. Štoviše, *ironijom* se izražava misaoni skepticizam i etički relativizam." (Kisić-Kolanović, 2003: 221).

Povezani koncepti: postmodernizam, lingvistički zaokret, *aletheia*, historicizam, antirealizam.
Tekst: Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Naprijed, Zagreb.

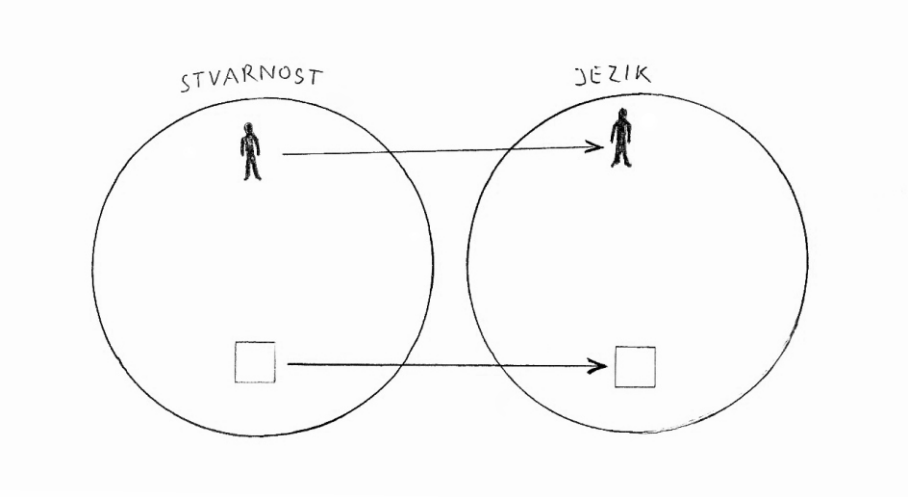
JEZIČNA IGRA

Jezična igra je koncept Ludwiga Wittgensteina prema kojem jezične dispozicije pojedinca neposredno odražavaju njegovo iskustvo života i svakodnevnih praksi, čime je de facto izvršio sociologiziranje jezika. Jezik nije apstraktno kombiniranje transcendentalnih esencija, nego odraz konkretne situiranosti u svijet, povijesni kontekst i preddeterminirano kulturno nasljeđe. Zato Wittgenstein govori o jezičnim igrama kao o *formama života*: "Riječ 'jezična igra' ovdje treba istaknuti to da je govorenje jezika jedan dio neke djelatnosti, ili neke forme života." (Wittgenstein, 1998: 11). Heda Festini također naglašava vezu između jezične igre i kulturnog konteksta: "Po mišljenju nekih istaknutih poznavatelja Wittgensteina, pod jezičnim se igrama podrazumijevaju jezične aktivnosti i praksa, što se pretežno povezuje s našim oblicima života koji sačinjavaju našu prirodnu povijest." (Festini, 1992: 28). Ne može bilo tko prakticirati, primjerice, medicinsku jezičnu igru; ako netko valjano i bez naprezanja koristi pojmove kao što su 'interna', 'oftalmolog', 'dijagnoza', 'vizita', 'ordinirati' i 'neurotoksin', to znači da oni odražavaju njegovo znanje potrebno u svakodnevnom prakticiranju medicine. Ne može bilo tko prakticirati niti studentsku jezičnu igru, sastavljenu od pojmova kao što su 'indeks', 'iksica', 'potpis', 'semestar', 'kolokvij', 'fakultativno', 'skripta' i sličnih. Dakle, za Wittgensteina, jezična igra direktno odražava realno iskustvo života.

Međutim, jezik u tom shvaćanju nije nešto sekundarno i derivirano iz iskustva, nego istovremeno i njegov uvjet i rezultat. Nije moguće prvo naučiti jezičnu igru, a tek potom doživjeti iskustvo uz koje ona dolazi, kao što nije moguće izložiti se izvjesnom iskustvu, bez popratne jezične igre. Odnos iskustva i jezične igre je dijalektički isprepleten. Zato možemo reći kako jezična igra predstavlja simboličku koncentraciju iskustva. Važno je naglasiti da ne postoji samo *jedna* jezična igra, kao niti samo *jedna* forma života; Wittgenstein je tako konceptom jezičnih igara omogućio fragmentirano shvaćanje jezika i individualiziranih životnih stilova, neovisnih o 'duhu epohe'. U tom smislu se koncept jezičnih igara može direktno povezati sa Foucaultovim pojmom *diskursa*, gdje je simbolička funkcija jezika neraskidivo povezana sa realnim društvenim praksama, Lyotardovim određenjem postmoderne kao vremena skepse prema velikim pričama, budući da 'igranje' neke jezične igre upućuje na partikularizirani svjetonazor, tj. *malu priču*, i Heideggerovim shvaćanjem istine kao *aletheiae*.

Johannes Lohmann sa pozicije Heideggerovog fenomenološkog egzistencijalizma jasno tvrdi: "Jezik je u osnovi identičan s ljudskim 'tubitkom'..." (Lohmann, 2001: 21). Ne može se valjano govoriti o onome što se nije iskusilo i doživjelo. Sam Wittgenstein ovako opisuje zavisnost jezika i djelatnosti: "Također ću i cjelinu jezika i djelatnosti kojima je on protkan nazivati 'jezičnom igrom'." (Wittgenstein, 1998: 5). Zato Albrecht Wellmer kaže: "...jezične igre nisu igre nego oblici života..." (Wellmer, 1987: 81). Jezik pojedinca odražava njegov život, svakodnevne prakse, kulturu, društveni položaj, navike i ekonomski status. Kao i u slučaju koncepta *diskursa*, simboličke reprezentacije i teorijska pozicija indikatori su konkretnih praksi, zahtjeva i već postojećeg djelovanja.

U svojim *Filozofijskim istraživanjima* Wittgenstein ovako određuje pojam 'igre': "Razmotri, npr. jednom procese koje nazivamo 'igrama'. Mislim na igre na ploči, igre kartama, igre loptom, borilačke igre, itd. Što je svima njima zajedničko? - Nemoj reći: *'Mora* im nešto biti zajedničko jer se inače ne bi zvale 'igrama' - nego *pogledaj* je li svima njima nešto zajedničko. - Jer kad ih pogledaš, nećeš, doduše, vidjeti nešto što bi im bilo zajedničko *svima*, ali vidjet ćeš sličnosti, srodnosti, i to čitav niz. Kao što je rečeno: ne misli, nego gledaj! - Pogledaj npr. igre na ploči s njihovim mnogostrukim srodnostima. Prijeđi sad na igre kartama: ovdje nalaziš mnoge podudarnosti s onom prvom skupinom, ali mnoge zajedničke značajne nestaju, druge se pojavljuju. Ako prijeđemo sad na igre s loptom, ponešto zajedničko ostaje očuvano, ali mnogo toga se gubi. - Jesu li sve '*zabavne*' ? Usporedi šah mlinom. Ili u svima ima pobjeđivanja i gubljenja, ili konkurencije igrača? Pomisli na pasijans. U igrama loptom ima pobjeđivanja i gubljenja; ali kad dijete baca loptu na zid pa je opet hvata, ta je značajka nestala. Pogledaj koju ulogu igraju umješnost i sreća. I koliko je različita umješnost u šahovskoj igri i umješnost u tenisu. Pomisli sad na igre u



Slika 15. Referencijalna teorija jezika. Prema referencijalnoj teoriji jezika, riječ u jeziku nije ništa drugo nego lingvistički duplikat konkretnog realnog objekta u stvarnosti. Wittgenstein negira takvog shvaćanje jezika, zamišljajući ga kao simboličku akumulaciju partikularnog iskustva.

kolu: ovdje je element zabave, ali koliko je drugih karakteristika nestalo! I tako možemo proći kroz mnoge, mnoge druge skupine igara. Vidjeti kako se sličnosti pojavljuju i nestaju. A ishod tih razmatranja sada glasi: vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju." (Wittgenstein, 1998: 32). Što to znači? Jezik nije područje striktno odijeljenih imenica, pridjeva i glagola. Svaka pojedina riječ pojavljuje se u mnoštvu različitih situacija, sasvim legitimno i potpuno razumljivo. Rigidne granice između značenja riječi nije moguće odrediti, budući da jezik funkcionira kao fleksibilan sustav prelijevanja i proliferacije značenja. Wittgenstein zato smatra da je najbolje taj proces nazvati *jezičnom igrom*. Čovjek se igra jezikom i pronalazi sličnosti u kaotičnom mnoštvu naizgled potpuno nepovezanih pojmova. U navedenom citatu Wittgenstein upravo to dokazuje na samom pojmu *igre*. Sasvim je legitimno koristiti riječ 'igra' u svim navedenim primjerima, ali to ne upućuje na neku ontološku identičnost tih situacija, nego na 'prelijevanje' smisla i 'ulančavanje' pojmova u jezičnu cjelinu. U odnosu na shvaćanje jezika iz svoje rane faze i na korespondencijsku teoriju istine općenito, Wittgensteinovo kasnije određenje jezika stremi jednom fleksibilnijem, pluralnijem, relativnijem i 'mekšem' modelu: "Opći je utisak da je u odnosu na slikovnu teoriju Wittgensteinova ideja o jezičnim igrama izraz znatnije fleksibilnijeg razumijevanja načina kako jezik funkcionira, jer iz različitih upotreba izraza proizlaze različite jezične funkcije i različite upotrebe." (Festini, 1992: 27).

Jezična igra

Promišljajući bit pojma *igre*, Hans-Georg Gadamer u svojoj knjizi *Istina i metoda* postavlja igru nasuprot ozbiljnosti: "Ono što je puka igra, nije nešto ozbiljno." (Gadamer, 1978: 131). Eugen Fink u svojoj interpretaciji Nietzscheove filozofije tvrdi kako Nietzsche preuzima od Heraklita ideju *igre* kao metaforu funkcioniranja svijeta: "U Heraklitovu pojmu igre nalazi Nietzsche svoju najdublju intuiciju zbiljnosti svijeta kao grandioznu kozmičku metaforu." (Fink, 1981: 48). Umjesto ozbiljnog pristupa svijetu kakav zagovara platonizam, Nietzsche se okreće igri. U kontekstu sraza tradicionalne i postmodernističke filozofije možemo reći da je tradicionalna filozofija *ozbiljan* pokušaj deskripcije objektivnog svijeta, dok postmodernistička filozofija vlastitom izričaju pristupa ležernije, neopterećena jednim tako velikim zadatkom. Ozbiljno pristupiti svijetu znači težiti vječnoj i transcendentalnoj istini. Istina je *ozbiljna*, a onaj tko posjeduje istinu, ili misli da je posjeduje, spreman je sve učiniti da je obrani, ili čak raširi. Budući da je europski imperijalizam od svojih najranijih početaka samouvjereno gajio neopravdanu vjeru u posjedovanje jedine i univerzalne istine, postmodernistička filozofija nastoji uvijek ostaviti otvorenu mogućnost sumnje u vlastito znanje. Kao što to tvrdi Gianni Vattimo, *slaba misao* kao jedna varijanta postmodernističke filozofije nudi jednu blažu, pluralniju viziju svijeta, čime se direktno ukidaju, barem u filozofskoj domeni, potencijalni motivi za nasilje, opresiju i rat. Wittgenstein je svojim konceptom jezičnih igara indirektno potpomogao konstituiranje jedne antirealističke epistemologije kulturnog relativizma tipičnog za postmodernističku filozofiju.

Jean-François Lyotard u najpoznatijem djelu postmoderne teorije - *Postmodernom stanju* - koristi Wittgensteinov koncept jezičnih igara: "Ovim terminom označuje da svaku od različitih kategorija iskaza možemo odrediti pravilima koja pobliže objašnjavaju njihova svojstva i upotrebu, jednako kao što se šah određuje grupom pravila koja određuju svojstva figura, ili pravila njihovog pomicanja." (Lyotard, 2005: 13). Lyotard koristi Wittgensteinov koncept jezičnih igara zato jer mu on omogućuje formuliranje društvene teorije u kojoj je naglasak stavljen na funkciju, instrumentalnost, djelovanje i proceduru u pojedinačnom djelovanju čovjeka, bez ikakvih pozivanja na svijest, cjelovitost i razumijevanje vlastite pozicije u ukupnoj društvenoj, ekonomskoj, kulturnoj i političkoj strukturi. Jezična igra direktno ukazuje na partikularizirani svjetonazor prosječnog čovjeka u vremenu postmoderne, na tzv. *malu priču*. Sukus Lyotardovog određenja postmoderne može se artikulirati ovako: čovjek u epohi postmoderne ne razmišlja o krajnjim posljedicama svojeg djelovanja i o cjelovitosti svijeta - to ga ne zanima; čovjek se ponaša kao stroj sa definiranim *inputom* i *outputom*, a njegova jedina briga je oko toga kako isporučiti određeni, društveno definirani *output* kako bi potom mogao dobiti nagradu kao *input* sistema u njega. Dakako, Lyotard nije biheviorist i ne moralizira oko takvog stanja, već nastoji ponuditi najbolje teorijsko obrazloženje aktualnih procesa u ekonomski razvijenim društvima.

Wittgensteinov koncept jezičnih igara služi mu kako bi objasnio *fragmentiranje* svjetonazora i gubitak svijesti o posljedicama vlastitog djelovanja. Međutim, je li ta svijest ikada postojala? Je li ikada postojalo stanje čovječanstva, ili barem samo jedan jedini čovjek, kada je čovjek prije svakog svojeg djelovanja unaprijed kalkulirao posljedice i sa potpunom sigurnošću znao do čega će one dovesti? Odgovor je negativan. O tome govori Nietzsche kada u *Radosnoj znanosti* kaže: "*...velika većina* ne smatra prezrivim vjerovati u ovo ili ono i shodno tomu živjeti bez da je prethodno osvijestila krajnje i najpouzdanije razloge za i protiv, ne trudeći se čak da takve razloge barem naknadno podastre..."(Nietzsche, 2003a: 28). Slične posljedice proizlaze i iz Wittgensteinovog shvaćanja jezika kao jezične igre: "Jedan od Wittgensteinovih najvažnijih doprinosa tradiciji koju sam opisivao je upravo ta ideja da se ljudi u jednom trenutku počinju 'ponašati bez razloga'." (Grundy, 2008: 504). U tom smislu, može se reći kako postmodernistička filozofija ne zagovara naknadno fragmentiranje prethodno cjelovitog znanja, jezika, svjetonazora ili subjekta, nego samo deskriptivno konstatira da je cjelovitost lažni i nemogući ideal tradicionalne filozofije, i da ga treba napustiti kako bi se izbjegnulo teorijsko nasilje nad stvarnošću.

Povezani koncepti: *aletheia*, diskurs, velike priče, fragmentiranje, antirealizam, tubitak, metajezik, dekonstrukcija.
Tekst: Wittgenstein, L. (1998) *Filozofijska istraživanja*. Nakladni zavod Globus, Zagreb.

JOUISSANCE

Slast i bol nipošto nisu nešto obratno.
Nietzsche

Jouissance je koncept Jacquesa Lacana. Iako bi ga se moglo prevesti kao 'užitak' ili 'ugoda', u francuskom jeziku on ima također i značenje 'orgazma', što riječi 'ugoda' i 'užitak' nemaju. Također, *jouissance* ima specifično značenje kod Lacana i u lakanovskoj psihoanalizi, pa ga je stoga možda najbolje ostaviti neprevedenog, što je praksa i u engleskom jeziku. Najjednostavnije rečeno, *jouissance je bolni užitak*. Što to znači?

Uvriježeno je mišljenje kako osjetilna recepcija funkcionira kao kontinuirani spektar na čijim se ekstremnim krajevima nalaze najintenzivnija bol i najintenzivniji užitak. Oni su dijametralno suprotni i isključivi. Izvjesni čovjek u jednom trenutku može istovremeno osjećati i bol i užitak, ali oni su jasno i nedvosmisleno razdvojeni. Primjerice, Platon na takav način govori o osjetilima u svojem dijalogu *Protagora*. Pri objašnjenju odnosa boli i užitka on koristi metaforu *vage*: "Poput stručnjaka u vaganju, stavi užitak i bol skupa,

jedno blizu drugoga i na jednakoj udaljenosti, te reci koje je teže. U vaganju užitka sa užitkom, uvijek izaberi onaj veći; u vaganju boli sa boli, uvijek izaberi onu manju; u vaganju užitka i boli, ako užitak prevlada nad boli, tada si ga priskrbi; ali ako bol prevlada nad užitkom, tada je izbjegavaj. Zar nije to tako, dobri ljudi? Ja mislim da jest, i da ne možete to osporiti." (*Protagora*, 356b). Platon ne pomišlja da bi ugoda mogla biti bolna, ili da bi bol mogla biti ugodna. Za njega su ta dva osjetilna stanja suprotstavljena kao dvije strane vage. U dijalogu *Fileb* pronalazimo slično suprotstavljanje užitka i boli:

"Sokrat: Glad, primjerice, jest oblik poremećaja, ili boli, nije li?
Protarh: Da.
Sokrat: A jedenje, kao odgovarajuća obnova, je oblik užitka?
Protarh: Da." (*Fileb*, 31e)

Glad i hranjenje su primjeri boli i užitka - oni se međusobno isključuju. Sličnu dihotomiju pronalazimo kod Sigmunda Freuda, u obliku *načela ugode* i *načela stvarnosti*. Freud ne pomišlja na to da bi ljudski subjekt mogao sebi priskrbiti ugodu upravo podvrgavajući se načelu stvarnosti. O tome govori Jacques Lacan.

Lacanov koncept *jouissancea* dekonstruira dvije uvriježene binarne opozicije. Kao prvo, tu je binarnost užitak/bol, a kao drugo, tu je psihoanalitička opozicija žudnja/zakon. *Jouissance* ih oboje dovodi u pitanje.

Najkonkretniji primjer sinteze užitka i boli jesu mazohističke osobe. Takvo stanje opisuje koncept *jouissancea*. Nadalje, tu dekonstrukciju osjetilne binarnosti možemo pronaći već u Nietzscheovom djelu: "U svakoj je dakle slasti uključen pojam boli." (Nietzsche, 2006: 317). To je prva, osjetilna dimenzija *jouissancea*. Također, Nietzsche kaže: "...razvrat ubija zadovoljstvo." (Nietzsche, 2006: 25), te: "...slast i bol nipošto nisu nešto obratno." (Nietzsche, 2006: 339). O tome govori i Jean Baudrillard kada kaže: "Nema li i u gorčini najdubljeg užitka?" (Baudrillard, 2006: 147). Međutim, problem odnosa između boli i užitka seže daleko u prošlost filozofije, sve do primjerice, Epikura i antičkih hedonista. Već je tada bilo jasno da se čovjek ne može u potpunosti prepustiti isključivo ili užitku ili boli. Pretjerani užitak prelazi u bol, kao što bol može omogućiti užitak. To znači da nisu posrijedi isključujući principi, nego kompatibilne kategorije. Čovjekov zadatak je da ekvilibrira između njih i uspostavi konsenzus. Lacan to stanje ekvilibrija označava konceptom *jouissance*.

Nadalje, *jouissance* dekonstruira opoziciju žudnja/zakon. Uvriježeno shvaćanje ugode smatra da se ona pojavljuje kada individualni porivi prevladaju kolektivne zabrane i norme. S druge strane, Lacan tvrdi kako se ugoda pojavljuje samo u odnosu na kolektivne zabrane i norme. Bez Zakona,

odnosno njegove psihičke manifestacije - *simboličkog poretka* - nema niti žudnje, a *jouissance* se pojavljuje kao transgresija zakona: "...bez transgresije nema pristupa ka *jouissance*..." (Lacan, 2008: 217), odnosno: "Transgresija ka *jouissance* ostvaruje se jedino ako je poduprta suprotstavljenim principom, oblikom Zakona." (Lacan, 2008: 217). Možda je najbolji primjer za ovu dijalektiku žudnje i zakona Foucaultova kritika tzv. *represivne hipoteze*. Ono što Foucault opisuje u *Povijesti seksualnosti* odgovara konceptu *jouissancea*. Kako bi sebe Zapad definirao kao slobodnog, nužno je reproducirati teoriju o ugroženoj seksualnosti. Dok postoji neprijatelj koji želi potisnuti seksualnost, do tada će postojati i uvjerenje kako je seksualnost revolucionarna. Užitak u oslobađanju seksualnosti može se osjetiti samo dok postoji represija, ili preciznije rečeno, dojam represije. Sa nestankom represije, nestaje i užitak emancipacije. Prema tome, *jouissance* je interni efekt simboličkog poretka. Foucault slično portretira odnos pojedinca i društvenih institucija na drugim mjestima: "Savršena poslušnost sastoji se od podčinjavanja poretku, ne zato što je racionalan, ili zato što vam zadaje važne zadatke, nego zato što je apsurdan." (Foucault, 2007:176). Podčinjavanjem poretku, načelo ugode i načelo stvarnosti se identificiraju.

Koncept *jouissance* dekonstruira binarnost žudnja/zakon. Ono što želimo oblikovano je prisilom. To je tipičan poststrukturalistički postupak decentriranja želje iz jednostavne binarne opozicije. Želja je utemeljena na prisili, odnosno zakonu. Tako subjekt želi, ne samo želju, nego i njezinu konstitutivnu suprotnost. Jedan dobar primjer toga su nacionalne mitologije. Napad na Drugoga je strogo zabranjen. Jedini način da ga se napadne je u samoobrani. Upravo je zato u simboličkom narativu i konstrukciji povijesti uvijek Drugi taj koji napada. Na taj način, ljudski subjekt istovremeno želi i primaran objekt želje i prepreku do tog objekta. Alenka Zupančič razvijajući Lacanov model žudnje zato tvrdi kako je užitak uvijek rascijepljen: "*Subjekt želje* u stalnoj je rascijepljenosti prema svom uživanju. To je i Lacanova tvrdnja koja čini okosnicu njegova slavnog eseja 'Prevrat subjekta i dijalektika želje u frojdovskom nesvjesnom'. Rascijepljenost o kojoj je riječ podržava funkcija zakona a da taj zakon nije njezin uzrok. To je sva moć lakanovska tvrdnje: zakon se zasniva na zabrani uživanja, ali on sam ne zabranjuje uživanje niti brani pristup subjekta uživanju." (Zupančič, 2001: 79). Iz istog razloga Slavoj Žižek kaže kako se svaki društveni poredak temelji na transgresiji njegovih najsvetijih elemenata: "...perverzna transgresija inherentna je moralnom Poretku, ona je njegova glavna potpora." (Žižek, 2007: 35). Jedan primjer toga su srednjovjekovni templari: apsolutnom transgresijom svih načela kršćanstva oni su djelovali u korist tog istog kršćanstva. Prema tome, koncept *jouissance* dekonstruira binarnu opoziciju žudnja/zakon i postavlja ih u neraspletivu dijalektičku cjelinu. Želja može postojati samo u sklopu simboličkog poretka - jezika - a on je po definiciji uvijek područje prisile.

Jacques Lacan tvrdi kako postoje dvije vrste *jouissancea*. To je muški i ženski *jouissance*. Muški *jouissance* je faličan (odnosno, unutar simboličkog poretka) i seksualan, dok je ženski *jouissance* aseksualan i nadilazi simbolički poredak: "Prema Lacanu, Druga *jouissance* je *a*seksualna (dok je falička *jouissance* seksualna), a ipak je *tjelesna i u tijelu* (falička *jouissance* uključuje tek organ kao instrument označitelja)." (Fink, 2009: 136), odnosno: "'Ženska jouissance' razlikuje se od 'muške jouissance' budući da djelomično nadilazi zakon označitelja." (Shepherdson u Rabaté, 2003: 139).

Povezani koncepti: dekonstrukcija, simboličko, žudnja.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

KOD

Kod je skup komunikacijskih dispozicija. Koncept koda se prema *poruci* odnosi isto kao Saussureov koncept *langue* prema konceptu *parole*. Da bi poruka bila razumljiva, obje strane u komunikaciji moraju posjedovati isti kod. U suprotnom, neće se moći sporazumjeti. Zato Baudrillard kaže kako bez koda nema niti enkodera niti dekodera: "Bez koda, nema ni enkodera, ni dekodera, statisti nestaju." (Baudrillard, 2001a: 43). Prvo mora postojati zajednička osnova komunikacije, a tek potom mogu postojati bića koja koriste taj kod.

Povezani koncepti: *langue*.

KONOTACIJA

Denotacija je primarno, doslovno, komunikabilno, svjesno, stabilno, konsenzusom prihvaćeno i relativno fiksirano značenje riječi ili bilo kojeg drugog znaka. Konotacija se sekundarno, preneseno, također komunikabilno, ali neosviješteno, nestabilno i indirektno značenje riječi ili bilo kojeg drugog znaka. Denotacija je ono što pronalazimo u rječnicima, najčešće pod točkom jedan, premda i druge točke mogu opisivati denotirano značenje. Primjerice, riječ *konj* označava životinju u svom denotacijskom značenju, ali ima vrlo uvredljivu konotaciju ako se primjenjuje na nekog čovjeka. Budući da je jezik iznimno fleksibilan sistem kombinacija, riječima se neprestano mogu davati nove konotacije. Roland Barthes je jedan od autora koji su pisali o denotaciji i konotaciji, i to kao o metodološkim konceptima, odnosno teorijskom oruđu semiotičke analize. On konotaciju definira na sljedeći način: "Reći ćemo, dakle, da je konotirani sistem onaj sistem čiji plan izraza i sam predstavlja jedan sistem značenja..." (Barthes, 1979: 346). Prema tome, razliku konotacije i denotacije čini *način* ili *stil* izričaja. Denotacija ne ovisi o načinu na koji je

izrečena; konotacija ovisi. Stil izricanja može biti vrlo sofisticiran i tada je teško razlučiti denotirano od konotiranog značenja.

Iz poststrukturalističke perspektive, denotacija i konotacija su elementi jedne skladne *binarne opozicije*. Jedan koncept se određuje u odnosu na drugoga; konotacija ne postoji bez denotacije. Kako poststrukturalizam kritizira sve binarne opozicije prisutne u strukturalizmu, tako je meta kritike i opozicija denotacija/konotacija. Jean Baudrillard zato piše: "Denotacija u cijelosti počiva na mitu o 'objektivnosti' (bilo da je riječ o jezičnome znaku, njegovoj fotografskoj ili ikoničkoj istoznačnici itd.), o neposrednoj označitelja nekoj određenoj stvarnosti." (Baudrillard, 2001a: 19). Ideja denotiranog značenja može postojati samo u sklopu korespondencijske teorije istine i njezinog jednostavnog, jednosmjernog modela referiranja. Riječ 'auto' označava auto - to je atomarno referiranja u duhu korespondencijske ili adekvacijske teorije istine. Poststrukturalistička teorija istine, odnosno preciznije rečeno - jezika, nastavlja se na Saussureovo shvaćanje jezika kao sistema razlika. U njoj identitet znaka nije određen vezom sa stvarnošću, tj. atomarnim referiranjem, nego položajem u ukupnoj strukturi jezika. Zato je iz poststrukturalističke perspektive denotacija kao čisto značenje načelno nemoguća: "*...denotacija nikad nije drugo doli najljepša i najistančanija konotacija*." (Baudrillard, 2001a: 20). U poststrukturalizmu, označitelj nikada ne zahvaća referenta u stvarnom svijetu, nego samo označeno kao mentalnu predodžbu u glavi pojedinca. Možda je najbolji način da se razumije poststrukturalistički zazor od denotacije Derridin koncept *traga*. U svakom znaku, u svakoj reprezentaciji nalaze se tragovi ostalih znakova i reprezentacija. Čisti znak sa atomarnim referiranjem na realni objekt jednostavno nije moguć. Značenje bilo kojeg znaka ima smisao samo u kontekstu povijesnog trenutka, kulture, osobnog iskustva i identiteta. To pak znači da denotacija nije moguća, čime se urušava čitava binarna opozicija denotacija/konotacija. Ako ipak odlučimo koristiti te riječi, onda možemo reći da jezik nije ništa drugo nego sistem konotacija bez čiste referencije, bez denotacije.

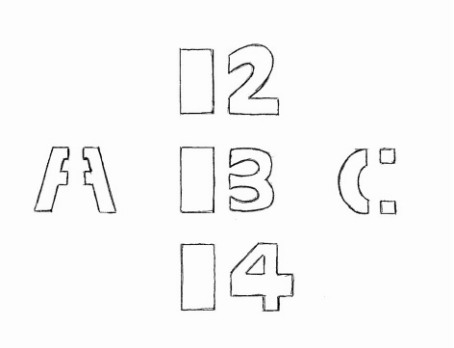
Povezani koncepti: semiotika, trag, *différance*.

KONSTATIV

Vidi: *performativ*.

KONTEKSTUALIZAM

Kontekstualizam je naziv za antiesencijalizam unutar analitičke filozofije. Kao i kod antiesencijalizma, kontekstualizam smatra kako je identitet bića prvenstveno određen situacijom u kojoj se ono nalazi, a ne njegovim



Slika 16. Kontekstualizam. Identitet centralnog simbola ovisi o kontekstu u kojem se nalazi. Prema antiesencijalizmu postmodernističke filozofije, identitet svakog bića prvenstveno je određen kontekstom, a tek potom njegovim imanentnim svojstvima.

imanentnim svojstvima. To 'biće' može biti konkretan fizički predmet, verbalni iskaz, etička akcija, napisani tekst bilo kojeg žanra, čovjek, itd. Kontekstualizmu suprotstavljena pozicija jest *invarijantizam* ili *esencijalizam*. Keith DeRose ovako definira kontekstualizam: " 'Kontekstualizam' u epistemologiji označava velik raspon manje ili više usko povezanih stajališta, prema kojima su problemi znanja i opravdanja na neki način relativni s obzirom na kontekst." (DeRose u Greco i Sosa, 2004: 228). Prema tome, kontekstualizam je jedan oblik epistemološkog relativizma. Njegovi predstavnici su, primjerice, John Austin i Ludwig Wittgenstein, prvenstveno u lingvističkom, ali ne isključivo u lingvističkom smislu: "Austin i Wittgenstein traže značenje u kontekstu - kako u lingvističkom tako i u ne-lingvističkom." (Murphy, 1995: 278). Možda Wittgensteinovu sklonost kontekstualizmu može najbolje ilustrirati primjer sa trokutom iz *Filozofijskih istraživanja*: "Razmotri sad kao primjer aspekte trokuta. Trokut [slika] se može vidjeti: kao trokutasta rupa, kao tijelo, kao geometrijski crtež, tako da stoji na svojoj osnovnoj liniji, obješen o svoj vrh; kao brijeg, kao klin, kao strijela ili kazaljka; kao srušeno tijelo koje bi (npr.) trebalo stajati na kraćoj kateti, kao pola paralelograma i kao štošta drugo." (Wittgenstein, 1998: 200). Prema tome, riječ 'trokut' uvelike ovisi o kontekstu u kojem se pojavljuje. Ona, dakako, ne znači bilo što, ali postoji određena polisemija značenja koju jednostavno treba uvažiti.

Određenu sumnju u supstancijalna svojstva bića donosi i Platon u dijalogu *Teetet* (154c), kada tvrdi kako je broj šest *veći* u odnosu na broj četiri, a *manji* u odnosu na broj dvanaest. Čak i svojstva brojeva, u čiji se identitet rijetko sumnja, ovise o kontekstu. Kako onda da čitavi iskazi i sudovi ne ovise o kontekstu? Neil Levy u svojoj knjizi *Moralni relativizam* navodi dva različita tipa sudova: "Relativnim sudovima treba suprotstaviti *apsolutne* sudove. Sud je apsolutan ako njegova istinitost (ili lažnost) zavisi samo o činjenicama vezanim uz objekt kojim se sud bavi, a ne o činjenicama o kontekstu objekta." (Levy, 2004: 17). Kontekstualizam je teorijska pozicija koja tvrdi kako su ili svi ili barem većina sudova nužno relativni. Ovakvu relativističku teoriju jezika, vrlo kompatibilnu sa postmodernističkom filozofijom, zagovara i Donald

Davidson. To je očito u njegovom određenju istine: "Istina (u danom prirodnom jeziku) nije svojstvo rečenica; ona je odnos između rečenica, govornikâ i trenutaka u vremenu." (Davidson, 2000: 64). Iskazi nemaju esencijalno značenje, nego se uvelike oslanjaju na pretpostavljene informacije ovisne o govornicima i vremenskom trenutku. Na području historiografije kontekstualizam zagovaraju Dominic LaCapra i Hayden White, na što nas upućuje Mirjana Gross: "La Capra i White misle da se tekst i kontekst ne mogu odjeliti." (Gross, 1996: 338). Prema njima, ne postoje gole, sirove povijesne činjenice; svaka činjenica je uvijek dio nekog diskursa, ona je dio njega, potiče na određeno djelovanja ili razmišljanje, isključuje neke druge činjenice, oblikuje svjetonazor, itd. Za Heideggerove pojmove *priručnosti* i *predručnosti* (nazočnosti) može se reći kako predstavljaju konceptualno oruđe za kontekstualističko shvaćanje objekata u realnosti. I u konačnici, možda je najbolji primjer kontekstualizma umjetničko djelo Marcela Duchampa - *Fontana*.

Povezani koncepti: interpretacija, čitanje, tekst, subjekt, deteritorijalizacija, postmodernizam, perspektivizam.

KRAJ POVIJESTI

Vidi: *povijest*.

KRITIČKA TEORIJA PRAVA

Vidi: *kritička studiji prava*.

KRITIČKI STUDIJI PRAVA

Kritički studiji prava ili kritička teorija prava je naziv za teorijsku disciplinu nastalu sintezom postmodernističke teorije i klasične teorije prava. Njezino ime na engleskom jeziku glasi *Critical Legal Studies*. Postmodernistička filozofija raširila se, poput strukturalizam nekoliko desetljeća prije, na različite društveno-humanističke discipline, a pravo je jedna od njih. Čime se bave kritički studiji prava? Oni proučavaju kako se isti legislativni tekst može interpretirati na različite načine, kako moć funkcionira kroz pravni sustav, može li pravni sustav doista biti odvojen i neutralan u odnosu na političke borbe kako sugerira teorija o trodiobi vlasti, ima li financijska snaga stranaka utjecaja na presudu u sudskom sporu, tko ima najviše koristi od određenog oblika zakona, jesu li procedure donošenja zakona doista demokratske, mogu li se u potpunosti predvidjeti posljedice donošenja određenog zakona, u kojoj mjeri je prosječan građanin ili građanka upoznat/a sa pravnim odredbama koje joj

određuju život, itd. Iz perspektive kritičkih studija prava, rasprostranjenu frazu kako *pravo nije isto što i pravda* potrebno je preformulirati u radikalniji oblik koji glasi *pravo i pravda potpuno se isključuju*. Oni se fokusiraju na onu negativnu, mračnu i zanemarenu stranu pravnog sustava, što je teorijski potpuno legitimno.

U svojem članku o dekonstrukciji i hermeneutici, Stephen Feldman opisuje Derridino shvaćanje pravde: "Nepravda se krije na granicama pravde. Svaka konceptualizacija pravde niječe druge moguće ideje pravde, glasove druge pravde, značenje druge pravde." (Feldman, 2000: 65). Pravda ovisi o kulturi i diskursu u kojem se čovjek nalazi. Ne postoji transcendentalni kriterij koji bi mogao pravedno razriješiti sporove između različitih kultura i diskursa. Taj raskol između njih Lyotard naziva *différend*. Prema tome, kritički studiji prava trebali bi proučavati odnos zakonski regulirane zajednice sa zakonski nereguliranom zajednicom ili drugačije reguliranom zajednicom. Teorijski poticaj za destabiliziranje uvriježenih predodžbi o zakonu može se pronaći već kod Friedricha Nietzschea: "...zakoni ne odaju ono što taj narod jest, nego ono što mu se pokazuje stranim, začudnim, čudovišnim, tuđinskim." (Nietzsche, 2003a: 54). Nietzsche smatra kako je svaki zakon zapravo normativan, jer kada bi se on prakticirao u stvarnosti, ne bi ga bilo potrebno provoditi. O tome govori Jean Baudrillard kada uspoređuje zakon sa Bogom: "Zakon je kao religijska vjera. Ako Bog postoji, nema potrebe vjerovati u Njega. Ako ljudi vjeruju u njega, to je zbog toga što je dokaz njegovog postojanja iščeznuo." (Baudrillard, 1994: 80). O zakonu, premda u Lacanovom značenju, govori i Slavoj Žižek: "...ostanemo li *unutar* Zakona, njegov 'korijen' je *stricto sensu* nezamisliv - to znači, vladavina Zakona pretpostavlja 'isključenje' njegovih ('nezakonskih') korijena; njegova se performativna djelotvornost oslanja na naše prihvaćanje Zakona kao oduvijek zadatog." (Žižek, 2007: 178). Apstraktno određeni ljudski odnosi putem zakona možda jesu civilizacijski uspjeh i pozitivna tvorevina, ali oni su vrlo često nastali silom, nasiljem i svim onim sredstvima koja će se naknadno proglasiti protuzakonitima. Zato Žižek tvrdi kako Zakon ne može objasniti vlastitu genezu. Možda je najpoznatiji filozofski primjer jednog takvog propalog, naivnog pokušaja objašnjenja geneze zakona *teorija društvenog ugovora*.

Povezani koncepti: *différend*, postmodernizam.

LAMELA

Lamela je organ libida. Drugi naziv za lamelu je *razdjelnica*. Jacques Lacan govori o lameli kao o izgubljenom, drevnom svojstvu višestaničnih organizama koji se razmnožavaju spolnim načinom. Dok se bespolni organizmi procesom mitoze repliciraju i dupliciraju u beskonačnost, zbog čega ih Lacan smatra

besmrtnima, spolni organizmi, kakav je i čovjek, moraju stvoriti potomstvo suradnjom s drugim pripadnikom vlastite vrste, budući da njihove spolne stanice nakon procesa mejoze imaju samo polovičan broj kromosoma. Spolni organizmi su zato konačni, odnosno smrtni, i teže stanju kada su bili besmrtni. Lamela je naziv za primordijalno stanje u kojem nisu bili smrtni i nisu imali spol. Slavoj Žižek jasno tvrdi kako je gubitak lamele doveo do seksualizacije, odnosno nastanka spola, kada određuje lamelu kao "...neuništivi *bespolni* organ bez tijela, mitski dio izgubljen seksualizacijom ljudskih bića." (Žižek, 2007: 212). Judith Butler govori o lameli (tj. o razdjelnici) također kao o uzroku nastanka spolova: "Lacanovski se diskurs usredotočuje na pojam 'razdjelnice', prvobitnog ili temeljnog raskola kojim se subjekt u sebi dijeli i koji uvodi dvojnost spolova." (Butler, 2000: 64). U knjizi *Metastaze užitka*, Slavoj Žižek će reći: "Lamela je biće čiste površine, bez guste supstancije, beskonačno prilagodljiv objekt koji trenutno mijenja svoj oblik, i premješta se iz jednog stanja u drugo..." (Žižek, 2006: 62). Lamela se utjelovljuje u *objektu (a)*. Objekt (a) je Lacanov naziv za permanentno mjesto psihe čovjeka kao bića žudnje. Dok kod Freuda objekt predstavlja konkretnu metu nagona (hrana, seksualni partner, genitalije, fetišistički objekt, novac, zamišljeni predmet, itd.) koja se može zahvatiti i konzumirati, čime se neutralizira napetost psihičkog aparata, kod Lacana ostvarenje želje ne donosi olakšanje. Bilo što može zauzeti položaj objekta (a) unutar simboličkog registra, ali sam položaj ne može nikada nestati iz psihičkog aparata. Čovjek uvijek nečemu teži i nikada ne može doseći stanje čistog užitka, osim, dakako u smrti, kada se vraća u deseksualizirano stanje elementarne materije. U tom smislu, prema Lacanovom shvaćanju, čovjek je transcendentalno otuđen i ne može nadomjestiti primordijalni manjak ključan za konstituiranje njegova identiteta. Čovjek je biće žudnje, a lamela fantazmatski indikator žuđene cjelovitosti projicirane u primordijalnu prošlost.

Povezani koncepti: Eros, libido, žudnja, rod.

LANGUE

Vidi: *parole*

L'HISTOIRE ÉVÉNEMENTIELLE

L'histoire événementielle je francuski izraz kojeg možemo prevesti kao *povijest događaja*, ili *povijest epizoda*, prema sugestiji Immanuela Wallersteina. Grupa francuskih historiografa, okupljena oko časopisa 'Anali za ekonomsku i društvenu povijest' i nazvana 'Školom Anala', kritizirala je individualno shvaćanje povijesti. Autori poput Marca Blocha, Luciena Febvrea i najpoznatijeg Ferdinanda Braudela smatrali su kako se historiografija treba okrenuti od individualnih, moćnih aktera i opisivati živote mnoštva običnih

ljudi iz prošlosti.

Što bi to bila *povijest događaja*? Primjerice, historiografski tekstovi napisani u duhu povijesti događaja reći će da je Amerika otkrivena 1492. godine; historiograf iz škole Anala bi se usredotočio na život mornara koji su plovili na brodu sa Kolumbom, na njihovu odjeću, prehranu, seksualnost, radne obaveze, higijenu, religiju, svjetonazor, uobičajen radni dan i slično. Povijest događaja će reći kako je Napoleon prognan na otok Svetu Helenu; povjesničar škole Anala će opisati njegove dane, svakodnevni život i tadašnje načine liječenja raka želuca, od kojega je Napoleon naposljetku umro. Prema tome, povijest događaja je jedan način bavljenja prošlošću, usmjeren isključivo na moćne pojedince i 'velike' trenutke: "Povijest-događaja je prošlost rascijepana na iznimne podvige Velikih Ljudi i Velikih Institucija; povijest generala i njihovih vojski, nacija kraljeva i političkih velikana." (Sturrock, 2003: 67). Mirjana Gross o svojoj knjizi *Suvremena historiografija* ovako opisuje orijentaciju povijesti događaja: "...usredotočenost na nacionalnu povijest, a prije svega na političku akciju, na namjere i djelatnost 'velikih ličnosti', te na pojedinačni, neponovljivi događaj." (Gross, 1996: 189). Posrijedi je očito jedno selektivno, arbitrarno i parcijalno bavljenje prošlošću. Ona druga strana prošlosti, repetitivni život malih ljudi, ostaje nepoznata i zaboravlja se. Gianni Vattimo u svojoj knjizi *Transparentno društvo* također tvrdi kako je naš pogled na povijest zapravo vrlo parcijalan: "...u školi smo učili brojne datume bitaka, mirovnih sporazuma, pa i revolucija; no nisu nam nikada pričali o promjenama u načinu ishrane, načinu življenja, seksualnosti i slične stvari." (Vattimo, 2008b: 13). Koliko je za čitatelja ili čitateljicu u 21. stoljeću važan datum raspada Zapadnog Rimskog carstva? Je li to doista povijesni događaj koji je radikalno promijenio živote običnih ljudi, ili samo proizvoljna granica postavljena od strane loših povjesničara u pokušaju neopravdane racionalizacije prošlosti? Zašto bi se o povijesti trebalo razmišljati kroz kategoriju perioda, faze ili epohe? Je li 'epoha' imalo korisna pojmovna kategorija, s obzirom da homogenizira čitav jedan kaotičan odsječak vremena? Sve su to pitanja postavljena u školi Anala.

Povijest događaja je problematična i zato što pronalazi motive za djelovanje 'velikih ličnosti' i veze između 'velikih događaja', premda oni zapravo možda nisu imali nikakvu težinu u datom trenutku. U tom smislu, povijest događaja *racionalizira* prošlost, prikazuje samo neke njezine isječke, neopravdano preuveličava i petrificira predmet analize, te ne priznaje kako neki aspekti prošlosti mogu ostati izvan mogućnosti spoznaje. Dva najvažnija teoretičara za postmodernističko shvaćanje povijesti vjerojatno su Friedrich Nietzsche i Ferdinand Braudel. David Carr direktno svodi Foucaultov, Derridin i Rortyjev stav prema povijesti na utjecaj Martina Heideggera, a on je pak nesumnjivo bio pod iznimnim utjecajem Nietzschea: "Ovdje treba napomenuti da je shvaćanje ljudskog djelovanja - i mišljenja kao vrste djelovanja - kao krivog mjesta za

razumijevanje tijeka povijesti postalo iznimno rašireno. Među filozofima koji se bave poviješću misli, kao što su Foucault, Derrida i Rorty, takvo shvaćanje može se pripisati Heideggerovom utjecaju." (Carr, 1999: 13). U kontekstu Heideggerove filozofije, čovjek kao pastir bitka ne može u potpunosti kontrolirati svoj okoliš, prirodu i ljude oko sebe. S druge strane, povijest događaja pokazuje aktere povijesti upravo na taj način. Ne uzimaju se u obzir proizvoljne odluke, osobni motivi, nedostupne informacije, slučajnosti, jednostavni propusti ili faktori na koje nitko ne može utjecati. Ta zaboravljena, potisnuta i marginalna strana prošlosti jednako utječe na tok povijesti kao i svjesna nastojanja konkretnih pojedinaca. To je glavni prigovor na povijest događaja iz jedne nietzscheanske perspektive.

Historiografi škole Anala smatraju kako povjesničar treba analizirati strukture dugog trajanja (*la longue durée*). Dugo trajanje se sastoji od repetitivnih, ponavljajućih i monotonih događaja, a ne singularnih, unikatnih događaja, tipičnih za *l'histoire événementielle*. U skladu s time, Braudelov zaokret možemo shvatiti kao kritiku esencijalističke paradigme u historiografiji koja vrši cijepanje prošlosti na onu bitnu i nebitnu, te kao primjenu antiesencijalizma na prošlost, čime se naglašavaju oni navodno nebitni aspekti prošlosti. Također, škola Anala vrši decentriranje povijesnih aktera. 'Velike ličnosti' nisu potpuno autonomne, slobodne i transcendentne supstancije bez kontakta sa materijalnom realnošću, kao što se to često prikazuje, nego jednako utjelovljeni i obični kao bilo koji drugi čovjek.

Prema mišljenju Mirjane Gross, škola anala prošla je kroz tri faze: "Drži se da je 'nova' francuska historija prošla do danas tri faze. U početku, je riječ o maloj grupi koja od 1920. do 1945. oštro i sustavno pobija tradicionalnu događajnu političku historiju i promiče nove ideje. Poslije rata ta struja preuzima francuska historijske institucije i bavi se prije svega povijesnim strukturama 'dugog trajanja'. U trećoj fazi, uglavnom nakon 1968, dolazi do bitnih promjena, odnosno do 'mrvljenja' (*emiettement*) dotadašnjeg usmjerenja i nastanka različitih struja." (Gross, 1996: 211)

Povezani koncepti: povijest, genealogija, historicizam, fragmentiranje, velike priče.

LIBIDO

Libido je psihoanalitički naziv za kvantitativno fiksiranu, ali nemjerljivu energiju seksualnih nagona prisutnu u psihičkom aparatu. Libido je energija, sila ili potisak koji daje snagu isključivo seksualnog nagonu, nevezan za deseksualizirane nagone kao što su nagon za destrukcijom, za agresijom, za osvajanjem i za samoodržavanjem: "Energiju seksualnih nagona, ali samo nju,

nazvao sam *libido*." (Freud, 2006: 35). Njegov je karakter prvenstveno seksualni, ali se može usmjeriti, odnosno *sublimirati*, na druge aktivnosti, kao što su umjetnost i znanost. U svojoj knjizi *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* Freud određuje libido ovim riječima: "Pojam libido utvrdili smo kao kvantitativno promjenjivu snagu, kojom se mogu mjeriti zbivanja i preobrazbe na području seksualnog uzbuđenja." (Freud, 2000: 136). Freud tvrdi kako je libido *kvantitativno* određen, što znači da nije beskonačan; usmjeravanje libida na jednu aktivnost rezultirati će redukcijom libida prisutnog kod druge aktivnosti. O njemu je moguće razmišljati kroz metaforu *tekućine*; u tom smislu, libido je psihička tekućina fiksiranog volumena, sposobna sa prelijevanje, odnosno pomicanje, unutar psihičkog aparata. Važno je naglasiti kako libido nije somatskog porijekla: "…libido je prvi koncept za kojega se može reći da je i energetski i neanatomski." (Ricoeur, 1970: 84). Zato je teško shvatiti kako jedna neanatomska, nematerijalna pojava može biti kvantitativno ograničena, s obzirom na to da se svojstvo kvantiteta oduvijek pripisivalo fizičkim objektima. Jean Laplanche i Jean-Baptiste Pontalis u svojem rječniku psihoanalize evociraju Freudovu usporedbu libida sa gladi, pa kažu da je libido "...u odnosu na ljubav isto što i glad u odnosu na instinkt hranjenja..." (Laplanche i Pontalis, 1992: 186). Kao što čovjek može biti više ili manje gladan, tako može varirati i njegov libido.

Prema Sigmundu Freudu, postoje dvije vrste libida. Kriterij njihovog razlikovanja je *objekt* na koji je libido usmjeren. Ako je libido usmjeren na objekte izvan ljudskog subjekta, onda je posrijedi *objektni libido*. Ako je libido usmjeren na samog ljudskog subjekta iz kojeg potječe, onda je posrijedi *narcistični libido* ili *ja-libido*. U *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* Freud će tako reći: "Ovaj Ja-libido, kao suprotnost objektnom libidu, nazivamo *narcistički libido*." (Freud, 2000: 137). Arthur Brill tvrdi da je libido "...kvantitativno promjenjiva i istovremeno nemjerljiva energija seksualnog nagona usmjerena na izvanjski objekt." (Brill, 1972: 20), što je točno, ali u tu definiciju treba uključiti i narcistički libido. U kakvom su odnosu ja-libido i objektni libido? Jesu li posrijedi dvije nespojive vrste libida, ili dva oblika istog libida? Prema Freudu, posrijedi su dva oblika istog libida: "Narcistički libido pretvara se, dakle, neprestano u objektni libido i obratno." (Freud, 2006: 58). Kao što je rečeno, libido je kvantitativno ograničen. Upravo zato, jačanje objektnog libida rezultira slabljenjem narcističnog libida, i obrnuto. Dakle, narcistični libido i objektni libido su obrnuto proporcionalni. S druge strane, Jacques Lacan smatra kako ne postoje dva oblika libida, nego samo jedan. Lacan tvrdi da "...postoji samo jedan libido, i on je faličan, u smislu podređenosti označitelju." (Shepherdson u Rabaté, 2003: 134).

Gilles Deleuze i Félix Guattari libido shvaćaju na način srodan Carlu Gustavu Jungu. Prema njima, libido ne samo da nije vezan za seksualne nagone, nego čak nije vezan niti za čovjekov psihički aparat: "Mi *libidom* nazivamo energiju

svojstvenu želećim mašinama." (Deleuze i Guattari, 1990: 237). U njihovom slučaju, libido je ontološka kategorija i motor kretanja svih bića. U kontekstu fenomenologije Mauricea Merleau-Pontyja, libido je koncept srodan *intencionalnosti*, što znači da omogućuje čovjeku kontakt sa svijetom oko njega: "...libido nije instinkt, to jest djelatnost koja je prirodno orijentirana prema određenim ciljevima, ona je općenita moć koju ima psihofizički subjekt da se sraste s raznim sredinama da se ustali raznim iskustvima, da stekne strukture ponašanja." (Merleau-Ponty, 1978: 173). U tom smislu, libido kao psihoanalitička varijanta fenomenološke intencionalnosti označava čovjekovu 'otvorenost', Heideggerovim riječima, spram svijeta, ili preciznije rečeno, njegovu situiranost u svijet. Tradicionalna filozofija zamišlja čovjeka kao centrirano biće, koje *izvana* zahvaća svijet oko sebe, s obzirom da posjeduje *dušu* ili *svijest*. Koncept libida ukazuje na to da je čovjek uvijek *u* svijetu i ne može se od njega odvojiti. Za postmodernističku filozofiju, čovjek je neizbježno i neraskidivo isprepleten sa svijetom oko sebe, a libido je naziv za tu dispoziciju.

Povezani koncepti: sublimacija, nagon, intencionalnost, antihumanizam.

LINEARNOST

Što se tiče linearizma,
vrlo dobro znate da mi on ne leži.
Derrida

Linearnost je način slaganja pojava u smisleni niz. Najjednostavniji primjer je niz prirodnih brojeva. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, itd., predstavlja jedan linearan niz. Ako uzmemo samo parne brojeve (2, 4, 6, 8, 10, itd.) također govorimo o linearnosti. Ali linearnost je prvenstveno pojam geometrije, ne aritmetike, prisutan u dijagramima koji opisuju ravnomjernu i proporcionalnu zavisnost dviju varijabli. Linearnim možemo nazvati i abecedne sustave znakova, kao što su latinica i ćirilica. U njima riječi nastaju kombiniranjem slova, dok u slikovnim pismima, kao što je to egipatsko i kinesko, svaka riječ ima vlastiti simbol. Slovo A svoj smisao dobiva na osnovu položaja unutar skupa slova, i to kao prvo slovo. Na isti način broj 1 dobiva svoj smisao unutar skupa prirodnih brojeva. U oba slučaja govorimo o linearnosti. Ali što još može biti linearno? Svojstvo linearnosti se u postmodernističkoj filozofiji najčešće susreće uz pojam povijesti. Također, svaki aksiomatski organiziran misaoni proces jest linearan i spada u tzv. epistemološki *fundacionalizam*. Uvjerenje kako iz određenih etičkih principa nužno proizlaze odgovarajuće posljedice također predstavlja jednu primjenu koncepta linearnosti. Plotinova ontologija je linearna. Prema tome, koncept linearnosti može biti primijenjen u mnoštvu situacija. Kada se primjenjuje na povijest, riječ je o progresu. Ako linearnost

postavimo naspram pojma *progresa*, može se reći: *linearnost je uopćeni progres*.

Jedno od jako popularnih uvjerenja tradicionalne filozofije je i teza da prelazak sa slikovnog pisma na abecedno predstavlja početak ljudske povijesti. Foucault skeptično spominje to uvjerenje u knjizi *Riječi i stvari*: "...s abecednim se pismom povijest ljudi u potpunosti mijenja." (Foucault, 2002b: 135). Abecedno pismo je, navodno, superiorno slikovnom pismu i zato se s njegovom primjenom čovječanstvo moglo razviti u neke apstraktnije i savršenije stupnjeve.

Jedan od modela povijesti jest i *linearni* model povijesti. Njega, uz brojne filozofe prosvjetiteljstva, brani Georg Wilhelm Friedrich Hegel u svojoj knjizi *Filozofija povijesti*: "Ovdje izlazi fizičko Sunce, a na zapadu zalazi; ali zato na zapadu izlazi unutrašnje sunce samosvijesti koje rasprostire viši sjaj. Svjetska je povijest odgajanje od neobuzdanosti prirodne volje do onog općenitog i do subjektivne slobode. Istok je znao i samo zna da je *jedan* slobodan, grčki i rimski svijet da su neki slobodni, germanski svijet zna da su *svi* slobodni." (Hegel, 1966: 110). Prema Hegelu, povijest napreduje linearno od Istoka ka Zapadu. Prvi moment predstavljaju despotska društva gdje je samo *jedan* slobodan, drugi moment čini grčko-antički svijet gdje *nekoliko* slobodnih ljudi vlada nad robovima i ženama, a treći moment pada u zapadni svijet gdje sloboda mora svakome biti omogućena. Niz od pojedinačnog, preko posebnog ka općem, prema kriteriju slobode, jest linearan niz. On je prisutan kako u Hegelovoj filozofiji povijesti, tako i u organizaciji njegovog filozofskog sistema.

Linearan model povijesti nije karakterističan za čitavu tradicionalnu filozofiju. Njega je prvenstveno baštinila prosvjetiteljska misao (Condorcet, Bossuet, Kant, Hegel, Marx, Comte, itd.) i modernistička filozofija opčinjena idealom napretka. Vjerovalo se da će tehnološki razvoj usavršiti ekonomsku proizvodnju i stvoriti bogatstvo, čime će se ljudski život olakšati. Dobivenu dokolicu ljudi će trošiti na kreativno usavršavanje tehnologije, istraživanja prirode i moralno kultiviranje. Sve je to s vremenom trebalo dovesti do višeg stupnja morala i sreće za čitavo čovječanstvo.

Jedan od najpopularnijih plodova prosvjetiteljskog projekta bio je i marksizam. Postmodernistička kritika linearnog modela povijesti prvenstveno je napadala marksizam zbog njegove realne političke snage u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Vrlo često se ovo odbacivanje linearnog modela povijesti smatra esencijalnim određenjem postmodernizma: "No možda je najvažniji epohalni novum Postmoderne sadržan u njezinu odbacivanju povijesnosti, odnosno u shvaćanju povijesti izvan tradicionalnog tematiziranja na crti linearnog ili cikličnog poimanja." (Krivak, 2000: 156). Naravno, kritika linearnosti čini vrlo

važno mjesto u postmodernističkoj filozofiji, ali ne pogađa ona druga krucijalna mjesta, kao što su epistemološki antirealizam i antihumanizam.

Skepsu u napredak čovječanstva prvi iskazuje Jean Jacques Rousseau u spisu *Rasprava o podrijetlu i uzrocima nejednakosti među ljudima*, ali dubinsku kritiku prosvjetiteljskog optimizma i vjere u napredak potpomognut znanošću pronalazimo kod Friedricha Nietzschea. Na jednom od najpregnantnijih mjesta *Volje za moć* pronalazimo sljedeći citat:"Vrijeme se kreće naprijed, - rado bismo vjerovali da se i sve što je u njemu kreće naprijed - da je razvoj prema naprijed... Privid je to koji zavodi i najrazboritije..." (Nietzsche, 2006: 53). Ne samo da ovdje vidimo kritiku linearnog modela povijesti, neupitno prihvaćenu u Nietzscheovo doba, već tu leže i korijeni jednog drugačijeg promišljanja vremena, što će ga razviti Bergson i Heidegger. Nietzsche je na mnoštvo načina utjecao na francusku poststrukturalističku misao, a svojim antiprogresivizmom dotiče i Jeana Baudrillarda: "Čini se da je, poput svemirskog prostora, povijesni prostorno-vremenski kontinuum također zakrivljen." (Baudrillard, 1994: 10). Baudrillard ovdje, kao i inače, koketira sa diskursom suvremene fizike. Ako kretanje linearne povijesti iscrtamo na kartezijanskom koordinatnom sustavu sa dvije osi, onda nesumnjivo ostajemo unutar horizonta euklidovske geometrije i Newtonove fizike. Međutim, neeuklidovske geometrije, osmišljene od strane Bolyaija, Lobačevskog, Gaußa i Riemanna, te iskorištene u Einsteinovoj teoriji relativnosti, otkrivaju drugačije modele prostora. Upravo zato Baudrillard evocira dostignuća suvremene fizike i matematike, te ukazuje na korelacije starih metafizičkih sustava sa stanjima znanosti u trenutku njihova nastanka. Linearni model povijesti nastaje transponiranjem jednog jednostavnog dijagrama iz područja fizike u područje povijesti. Prema tome, on nije upitan samo zato što empirijsko iskustvo pokazuje da društva ne napreduju nužno i neizbježno, nego zato što suvremena fizika otkriva neprimjerenost homogenih i nezakrivljenih matematičkih modela. Zbog svega ovoga, linearni model povijesti možemo shvatiti kao *metaforu*. Riječ je o neopravdanoj racionalizaciji *de facto* kaotičnog, zbrkanog područja u teleološki strukturiran sustav. Nietzsche niječe teleologiju kako u slučaju povijesti, tako i u slučaju biologije, što je najvažnija filozofska reperkusija Darwinove knjige *O podrijetlu vrsta*: "...'razvitak' neke stvari, nekog običaja, nekog organa najmanje je njihov *progressus* prema nekom cilju, a još manje neki logičan i najkraći *progressus*, postignut s najmanjim izdatkom snage i troškova - već slijed više ili manje dubokih, više ili manje međusobno neovisnih procesa nadvladavanja, računajući tu i otpore koji im se svaki put suprotstavljaju, poduzete u pokušaju da se promijeni oblik radi obrane i reakcije, kao i rezultate uspjelih protuakcija." (Nietzsche, 2004d: 82). Evolucija je slijep proces bez unaprijed zadatog cilja - povijest također.

Svojstvo linearnosti može biti primijenjeno i u području spoznaje. Linearni model spoznaje, kada spoznaja postupno napreduje od primarnih ka izvedenim

oblicima, naziva se *fundacionalizam*. Descartesove upute za ispravno razmišljanje iz *Rasprave o metodi* pretpostavljaju linearnost spoznaje. Isto vrijedi i, primjerice, za Euklidove *Elemente* ili Spinozinu *Etiku*. Logika također funkcionira na principu linearnosti. Slijed od premisa do konkluzije, preko logičkih pravila, jest linearan slijed. Međutim, ljudsko mišljenje se ne odvija na taj način. Da se odvija, svaki logičan čovjek bi bio katatoničan autist bez kontakta s realnošću. Ljudska spoznaja ponekad - ne uvijek, ali ponekad - doista teče linearno, ali tu su također i faze ponavljanja, devijacija, petlji, asocijacija, predrasuda, uvjetovanosti, preskakanja, vraćanja, raspadanja, eksplozija i implozija. Zbog toga nije korektno privilegirati jedan način mišljenja na štetu svih ostalih.

Iznimno važno svojstvo linearnih modela je to što se iz malog odsječka može rekonstruirati čitava skala. Kao što iz slijeda 1, 2, 3, 4, 5 možemo rekonstruirati da iza 100 slijedi 101, 102 i 103, tako možemo iz vrlo kratkog povijesnog isječka rekonstruirati prošlost i budućnost čovječanstva. Karl Popper u svojoj knjizi *Bijeda historicizma* tvrdi da su uspjesi astronomije u predviđanju zvjezdanih konstelacija motivirali filozofe prosvjetiteljstva da predviđaju 'konstelacije' čovječanstva. Naravno, sve rekonstrukcije povijesti i predviđanja budućnosti ljudskog društva od strane filozofije su se pokazala promašenima. Ovu skepsu prema objektivnoj spoznaji prošlosti i pouzdanom predviđanju budućnosti općenito gaji postmodernistička filozofija, premda ne iz razloga koje Popper navodi u svome tekstu. U svakom slučaju, koncept linearnosti je u postmodernističkoj paradigmi sumnjiv. Zato Jacques Derrida kaže: "Što se tiče linearizma, vrlo dobro znate da mi on ne leži." (Derrida, 2004: 45). To ne znači da je svaka sekvenca linearno posloženih pojava apriori besmislena i nemoguća, nego da koncept linearnosti treba koristiti oprezno. On je nekad doista primjeren, ali ga ne treba koristiti za neopravdano racionaliziranje pojava koje su kaotične ili podložne nekim drugačijim načinima klasifikacije i zakonitosti.

Povezani koncepti: progres, gramatologija, fundacionalizam, povijest, historicizam, rizom.

LINGVISTIČKI ZAOKRET

Bez dostatne svijesti o jeziku nećemo
nikada uistinu znati što je filozofija.
Martin Heidegger

Lingvistički zaokret je sintagma Richarda Rortyja za dominaciju filozofije jezika nad ostalim filozofskim disciplinama (prvenstveno epistemologijom i

ontologijom) i reduciranje misli na njezino konkretnu jezičnu formulaciju. Drugi nazivi za lingvistički zaokret su lingvistički obrat ili jezični zaokret. Ima li smisla govoriti o nepokretnom pokretaču, metafizičkoj onostranosti ili transcendentalnome subjektivitetu ako je sam 'instrument' mišljenja - jezik - kao takav nesposoban zahvatiti išta više od osobnih impresija? Ako jezik kojim razmišljamo funkcionira na takav način da blokira spoznaju svijeta ili svijetu pripisuje ono čega zapravo u njemu nema, tada je prvi zadatak filozofije promisliti i odrediti granice jezika. Zato je neopravdano upuštati se u bilo kakve filozofske poduhvate bez prethodnog razumijevanja jezika. Dakako, filozofsko promišljanje jezika je postojalo i puno prije 20. stoljeća, ali je tek u dvadesetom stoljeću radikalno destabilizirana predodžba jezika kao neutralnog duplikata stvarnosti. Najvažniji autori koji su pridonijeli rekonceptualizaciji jezika, a time i *lingvističkom zaokretu*, su Ferdinand de Saussure, John L. Austin, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein i Martin Heidegger. Ti autori su ukinuli razlikovanje jezika i misli, naglasili isključivo unutarjezične aspekte jezika i napustili korespondencijsku teoriju istine. Fredric Jameson u svojoj knjizi *U tamnici jezika* jasno ističe koliko je veliku ulogu u tome imao strukturalizam inspiriran *Tečajem opće lingvistike* Ferdinanda de Saussurea: "Taj prijelaz, o kojem nam svjedoči Saussure i kojega dramatiziraju drugi veliki trenuci verbalne slabosti, na koju smo malo prije aludirali, može se opisati kao kretanje od supstantivnog načina mišljenja prema relacijskom, prijelaz koji nigdje nije tako oštro izražen kao u lingvistici." (Jameson, 1978: 23). Ono što Jameson zove 'supstantivnim' načinom mišljenja može se smatrati i *esencijalističkim* načinom mišljenja; prema njemu, identitet bića određen je njemu imanentnim svojstvima, neovisnima o kontekstu. 'Relacijski' ili *antiesencijalistički* način mišljenja naglašava kontekst. I dok je za realne predmete u stvarnosti diskutabilno posjeduju li oni bit ili možda ne, o čemu Platon piše u svojem *Parmenidu*, znakovi kao elementi jezika, što je temeljni postulat strukturalizma, svoj identitet grade na relaciji spram ostalih znakova u jeziku. Prema tome, Saussure je ponudio drugačiju sliku jezika i usredotočio se samo na specifično jezične aspekte jezika. Ako jezik posjeduje takva svojstva, to znači da o njemu ne možemo razmišljati isključivo kao o odrazu stvarnosti, istinitom ili lažnom, čime je u pitanje dovedeno i Aristotelovo shvaćanje istine. John Austin svoju teoriju jezika direktno suprotstavlja takvim lingvističkim modelima: "Filozofi su predugo pretpostavljali kako 'iskaz' može samo 'opisivati' neko stanje stvari, ili 'izreći neku istinu' koja može biti isključivo ili istinita ili lažna." (Austin, 1965: 1). Richard Rorty preuzima neke aspekte Austinove teorije jezika, ali osnovna ideja ostaje ista: "Rortyjeva 'slika' jezika uvelike podsjeća na Augustinovu, prema kojoj Wittgenstein radi kritički odmak u *Filozofskim istraživanjima*." (Pleasants, 1997: 9). Rečenice kao što su 'Koliko je sati?' i 'Kupi mi novine' ilustriraju tu specifičnost jezika zbog koje ga ne možemo reducirati na istinite ili lažne atomarne iskaze.

Pored toga što je lingvističkim zaokretom naglašena do tada zanemarena

autonomija jezika, također je dovedena u pitanje i teza o jeziku kao o instrumentu misli. Jedan učestali motiv *logocentrizma* jest da čovjek prvo razmišlja, a tek potom traži adekvatni izraz u riječima. Primjerice, Platon u *Fedonu* (65c) tvrdi da se istina zahvaća dušom; ako nešto tjelesno sudjeluje u spoznaji, a jezik je zasigurno tjelesan i 'ovostran', tada istinu nije moguće zahvatiti. Dakle, misao je primarna, a izričaj sekundaran. Terry Eagleton je to koncizno i lijepo formulirao: "Moto 'lingvističke revolucije' dvadesetog stoljeća, od de Saussurea i Wittgensteina i suvremene teorije književnosti tvrdnja je da značenje nije tek nešto 'izraženo' ili 'odraženo' u jeziku, već da jezik *proizvodi* značenje. Značenje, ili iskustvo, nije nešto što smo unaprijed stekli pa tek zatim zaodjenuli u riječi." (Eagleton, 1987: 75). Richard Rorty zbog istog razloga prihvaća teoriju jezika i istine Donalda Davidsona: "Davidsonov pristup istini povezuje se s njegovim pristupom učenju jezika i metafori da bi oblikovao prvi sistematski pristup jeziku koji *potpuno* ukida poimanje jezika kao nečega što može biti adekvatno ili neadekvatno svijetu ili bitku. Davidson, naime, raskida s poimanjem jezika kao *medija* - medija bilo predstavljanja (representation) bilo izražavanja." (Rorty, 1995: 26). Ovo je jako važno - jezik nije medij niti *predstavljanja* niti *izražavanja*. Riječ 'predstavljanje' odnosi se na predmete u stvarnosti, koje izvjesna osoba sebi reprezentira ili uprisutnjuje u izričaju, a riječ 'izražavanje' odnosi se na misli koje osoba ima prije nego li ih izgovori. Prema Rortyju, odnosno prema Davidsonu, jezik nije medij *odražavanja* niti stvarnosti niti misli. U takvoj formulaciji sintetizirane su obje krucijalne hipoteze lingvističkog zaokreta - ona o autonomiji jezika i ona o redukciji misli na jezik.

Ova rekonceptualizacija jezika imala je snažne reperkusije na shvaćanje humanističkih znanosti: "...sve što je u vezi sa jezikom dovedeno je na izvjestan način u pitanje: filozofija, humanističke znanosti, književnost." (Barthes, 1979: 195). Martin Heidegger, prema kojem filozofiju treba zamijeniti mišljenjem, jasno dovodi u korelaciju jezik i samu mogućnost filozofije kao takve: *"*…bez dostatne svijesti o jeziku nećemo nikada uistinu znati što je filozofija…" (Heidegger, 1996: 281). Granice jezika predstavljaju granice mišljenja, i to je ono što sačinjava srž lingvističkog zaokreta. Strukturalizam je tu odigrao iznimno važnu ulogu. Međutim, on se nije uspio u potpunosti odmaknuti od logocentričkih modela jezika. Upravo zato što Saussure govori o *označenome*, o mentalnoj slici u glavi, Derrida smatra kako nije u potpunosti raskinuo sa logocentrističkom idejom referencije. Ernesto Laclau uspoređuje poststrukturalističku kritiku znaka sa sličnim procesima unutar analitičke filozofije i fenomenologije: "Stoljeće je počelo trima iluzijama o neposrednosti. O mogućnosti izravnoga pristupa 'samim stvarima'. Te iluzije bile su referent, fenomen i znak, a one su bile polazište triju tradicija: analitičke filozofije, fenomenologije i strukturalizma. Otada je povijest tih triju tradicija bila silno slična; u određenoj fazi, iluzija neposrednosti se raspada i ustupa mjesto jednom ili drugom obliku misli u kojemu pojmovno posredovanje

postaje primarno i konstitutivno. To je ono što se dogodilo analitičkoj filozofiji poslije Wittgensteinovih filozofskih istraživanja, fenomenologiji nakon Heideggerove egzistencijalističke analize te Strukturalizmu nakon poststrukturalističke kritike znaka." (Laclau u Butler, Laclau, Žižek: 2007: 77). Premda Laclau ne govori o lingvističkom zaokretu, ono što on opisuje odgovara Rortyjevom određenju tog koncepta. Čitav Derridin rad i glavnu notu postmodernističke epistemologije možemo označiti kao kritiku i odbacivanje 'iluzija o neposrednosti'. To pak znači da direktan uvid u realnost jednostavno nije moguć.

U epistemološkom smislu, lingvistički zaokret predstavlja smjenu realizma antirealizmom. Lyotard je to izrazio u komentaru o Aureliju Augustinu: "Iz rečenice: '*Ja sumnjam*' ne slijedi 'ja jesam', nego slijedi: '*Bila je jedna rečenica*'." (Lyotard, 1991: 66). Aurelije Augustin, kao i Rene Descartes, nastoje zaključiti nešto o svijetu polazeći od samih sebe. Lyotard to negira i ograničava se samo na jezičnu komponentu. To je dominantan način filozofiranja nakon jezičnog zaokreta, prema mišljenju Richarda Rortyja. U svojoj knjizi *Riječi i stvari* Michel Foucault podsjeća na minulo stanje kada je jezik bio 'transparentan': "U svomu prvobitnom obliku, kad je ljudima bio dan od samoga Boga, jezik je bio apsolutno siguran i transparentan znak stvari zbog toga što im je bio sličan." (Foucault, 2002b: 54). Derrida u svojoj interpretaciji Rousseaua smatra kako je on jeziku pokušao vratiti to svojstvo 'transparentnosti': "Rousseau je prvenstveno filozof porijekla, onaj koji je pokušavao na bilo koji način vratiti jezik u prirodno stanje jednostavnosti, nevinosti i dobrote." (Norris, 1987: 103). Prema mišljenju postmodernističkih autora i autorica, to jednostavno nije moguće. Općenito govoreći, strukturalizam i poststrukturalizam smatraju kako jezik nije 'transparentan', odnosno da ne odražava stvarnost onoliko vjerno koliko se to prije mislilo.

Bruce Fink u svojem uvodu u Lacanovo djelo također navodi kako ni Lacan nije bio naklonjen korespondencijskoj teoriji istine i popratnom modelu jezika kao duplikata stvarnosti: "Lacanov pristup lingvistici čvrsto zabranjuje svaku strogo referencijalnu teoriju jezika u kojoj bi svaka izgovorena riječ s predmetom koji egzistira u 'realnosti' imala isključivi odnos jedan-na-jedan." (Fink, 2009: 18).

U kojoj je mjeri Rortyjev koncept *lingvističkog zaokreta* opravdan? On pretpostavlja da se filozofija sastoji od dvije kronološki sukcesivne epohe, razdvojene lingvističkim zaokretom. To bi značilo da elementi antirealizma, ironije i konstruktivizma ne postoje u prvom periodu filozofije, kao i da elementi realizma i referencijalne teorije istine ne postoje u drugom periodu filozofije. To, naravno, nije točno. Filozofija nije monolitan, kompaktan i skladan organizam koji bi se kretao kroz takve faze. Upravo zato, *lingvistički zaokret* treba shvatiti, ne kao kronološku transformaciju filozofije, nego kao

problematsku klasifikaciju filozofskih paradigmi. Te paradigme se ne isključuju kronološki, nego problematski. U tom slučaju, prvu 'epohu' filozofije možemo nazvati tradicionalnom, a drugu postmodernističkom.

Povezani koncepti: jezična igra, ironija, antirealizam, perspektivizam, tubitak, logocentrizam.

LOGOCENTRIZAM

U početku bijaše Riječ
i Riječ bijaše u Boga
i Riječ bijaše Bog.
Evanđelje po Ivanu 1:1

Jacques Derrida čitavu povijest zapadne filozofije naziva logocentrizmom. Sam naziv upućuje na grčku riječ *logos*, koja se može prevesti kao riječ, govor, razum, razlog, logika i sl. U ovom slučaju, treba je prevoditi kao *usmeni govor*. Drugi naziv za logocentrizam je fonologizam. Glavnu karakteristiku logocentrizma Derrida vidi u dominaciji žive riječi ili govora, *logosa*, nad materijalnim pismom, iz koje potom naviru brojne druge odlike logocentrizma. Jedan od zasigurno najvećih i najvažnijih logocentrika u povijesti filozofije jest dakako Platon. Sljedeći podulji citat iz Platonovog dijaloga *Fedar* tematizira odnos govora i pisma:

"SOKRAT: Znaš, Fedre, ima nešto čudno kod pisanja, što ga čini vrlo sličnim slikanju. Naslikani likovi stoje ispred nas kao živi, ali ako ih upitaš nešto, oni sablasno šute. Isto vrijedi i za napisane riječi; naizgled govore kao da su razumna bića, ali ako ih upitaš išta o onome što govore, iz vlastite želje za spoznajom, one ti neprestano ponavljaju već rečeno. Kada se jednom nešto zapiše, zapis, kakav god da je, vrluda svukuda, i dospijeva u ruke ne samo onih koji ga razumiju, nego i u ruke onih koji ga ne razumiju; zapis ne zna kako govoriti pravim ljudima, a izbjeći krive ljude. Kada se prema njemu loše postupa i kada ga se zlostavlja, on traži od svoga roditelja da mu pomogne, jer se sam ne može obraniti.
FEDAR: Opet si potpuno u pravu.
SOKRAT: A sada me zanima postoji li drugačiji tip govora, koji je brat napisanoj riječi, ali u kojeg ne sumnjamo? Možemo li znati kako nastaje, i u kojoj je mjeri bolji i praktičniji od napisane riječi?
FEDAR: O kojem načinu govora razmišljaš, i gdje mu je izvor?
SOKRAT: To je onaj tip govora koji dolazi uz znanje i koji je upisan u dušu učenika. On se zna braniti i zna kome smije govoriti, a kome ne smije ništa reći.
FEDAR: Ne govoriš o mrtvom govoru, nego o živome. To je original u odnosu na koji bi pisani govor bio neka vrsta kopije." (*Fedar*, 275d-276b)

Pojmovni par pismo/govor zapravo je *binarna opozicija*. Kod nje, kao i kod bilo koje druge binarne opozicije, jedan pojam je privilegiraniji i pozitivniji u odnosu na drugi pojam. U ovom slučaju, govor dominira pismom. Za Platona, pismo je samo mnemoničko sredstvo i pripomoć u prisjećanju. Christopher Norris, slijedeći Platonov način razmišljanja objašnjava zašto je to napisana misao korak dalje od misli u govoru pojedinca: "Pretpostavljeni prioritet govora nad pismom dolazi uz ideju o čistom, samoopravdavajućem znanju, tako da nametanje pisanih znakova - potpuno slučajnih znakova na listu - predstavlja samo neprihvatljivi odmak od istine." (Norris, 1987: 23). Bez obzira interpretirali mi svijet ideja kao paralelnu, ontološki postojeću i primarnu realnost, ili kao jezično-kognitivnu strukturu pojmova, neprijeporna je njezina *originalnost* u odnosu na materijalni svijet. Svijet ideja je vrjedniji od materijalnog svijeta kao što je bilo koji original vrjedniji u odnosu na kopiju. Ako prebacimo ovo na područje jezika, tada, sasvim jasno, usmeni govor ili *logos* zadobiva status originala, a njegov materijalizirani pandan, pismo, status kopije. Kao kopija, pismo je manje vrijedno. Derrida ovako opisuje tu distinkciju: "Postoji dakle jedno dobro i jedno loše pismo: dobro je prirodno, božanski upis u srce i u dušu; drugo je iskvareno i vještačko, tehničko, izgnano u površje tijela." (Derrida, 1976: 27). Ovakvo pozitivno viđenje govora i obezvređivanje pisma je osnovna karakteristika logocentrizma. Iz njega emaniraju brojni drugi filozofski problemi, kao što su: znanost, pravo, nasilje, povijest, narodi, incest, reprezentacija, umjetnost, seksualnost, duša i kolonijalizam. Oni su također strukturirani binarnom logikom. Detalje o tome donosi pojašnjenje pojma *gramatologije*. Ono što na ovom mjestu treba naglasiti jest sljedeće: opozicija govor/pismo nije sama po sebi toliko značajna. Nju treba shvatiti kao jedan alternativni, gotovo metaforički, ulaz u povijest filozofije. Iz nje se otvaraju druge važne teme, kao što su: granice inteligibilnosti bitka (antirealizam), opravdanost traganja za transcendentalnim subjektivitetom (antihumanizam), plauzibilnost modela znanja kao zgrade (antifundacionalizam), fiksiranost identiteta bilo kojeg postojećeg bića (antiesencijalizam), racionalnost bitka, konotirano vrednovanje sadržano u navodno neutralnim filozofskim konceptima, holizam u ontološkom i epistemološkom smislu, kretanje povijesti i drugo.

Prema Derridi, čitava povijest zapadne filozofije obilježena je logocentrizmom. U knjizi *O gramatologiji* on se posebno fokusira na Platona, Ferdinanda de Saussurea, Jean-Jacques Rousseaua i Claude Lévi-Straussa, ali *de facto* logocentrizam uzima kao zajednički nazivnik svih prethodnih filozofskih pozicija. Saussure u *Tečaju opće lingvistike* sasvim očigledno zauzima stav logocentrizma: "Jezik i pismo dva su različita sustava znakova; jedini razlog postojanja ovog drugog je predstavljanje prvog…" (Saussure, 2000: 72). Na ovom mjestu riječ 'jezik' trebala bi biti zamijenjena riječju 'govor', međutim, smisao je jasan. Roman Jakobson primjećuje i prihvaća ovu instrumentalnu, odnosno podređenu ulogu pisma u odnosu na živi govor kod

Saussurea: "Saussure je, kao i njegov suvremenik Baudouin de Courtenay, za što im uistinu valja odati priznanje, osjetio da nije glas ono što tvori jezik. Jasno ustvrđuje da je glas tek sredstvo misli i da sam po sebi ne postoji." (Jakobson, 2008: 125). Logocentrizam kao dominacija govora nad pismom javlja se i, primjerice, kod Hansa-Georga Gadamera u knjizi *Istina i metoda*: "*Pismovnost* je samootuđenje. Nadilaženje tog samootuđenja, čitanje teksta, je, dakle, krajnji zadatak razumijevanja." (Gadamer, 1978: 424). Izvorna misao je prvi korak, drugi korak je napisani tekst kao otuđenje i dekadencija misli, a treći korak je razotuđenje i ponovni povratak rekonstruiranom smislu. I Hegel, još jedna krucijalna točka filozofskog kanona, također pripada skupini autora koji privilegiraju govor nad pismom: "Prema Derridi, Hegel je 'logocentrist', kao i Saussure, odan 'dominaciji govora nad pismom'." (Burns, 2000: 14). U svim ovim slučajevima riječ *logocentrizam* zapravo se odnosi na fonocentrizam - privilegiranje govora nad pismom. Prema tome, fonocentrizam je uži pojam od logocentrizma. Međutim, logocentrizam označava puno širi spektar filozofskih stavova. Što bi bio logocentrizam općenito? *Logocentrizam je Derridin naziv za prevladavajući oblik metafizike utemeljene na: binarnim opozicijama, uvjerenju kako je čitava stvarnost prožeta sjedinjujućim principom (logosom), zbog kojega je ona potpuno inteligibilna, racionalna i svrhovita, uvjerenju kako svaki čovjek posjeduje transcendentalnu narav, neovisnu o povijesnom trenutku, kulturi i osobnom iskustvu, uvjerenju kako logički kontradiktorno biće ne može postojati i mora propasti, uvjerenju kako se povijesna kretanja događaju po zakonitostima, uvjerenju kako identitet bića ne ovisi o njegovom odnosu s čovjekom, uvjerenju kako je mnoštvo partikularnosti moguće svesti pod ujedinjujuću općenitost, uvjerenju kako je čovjek slobodan (odnosno, predstavlja određeni eksces u odnosu na prirodni poredak), uvjerenju kako jezik nimalo ne utječe na spoznaju i uvjerenju kako je, zbog svega navedenog, bitak u konačnici pravedan*. Derrida kritizira logocentrizam i kao fonocentrizam i općenito, te mu suprotstavlja *gramatologiju*. Njegova kritika logocentrizma kao fonocentrizma, u skladu sa dekonstrukcijom kao metodom potkopavanja binarnih opozicija, sastoji se od preispitivanja opozicije govor/pismo. Nakon dekonstrukcije opozicije govor/pismo, moguće je lančano otvarati sve navedene teme i pomnim, detaljnim promišljanjem preispitati njihovu opravdanost. Nekoliko je aspekata zbog kojih se može kritizirati logocentrizam.

Kao prvo, pojam *logosa* je problematičan. *Logos* ima mnoštvo značenja. Prvenstveno ga treba shvatiti kao *usmeni govor*. Potom, valja ga shvatiti kao *apsolutnu zakonitost*. U ovom smislu, *logos* odgovara Anaksagorinom pojmu uma (*nous*). Ta dva značenja riječi *logos* treba što jasnije razlučiti, kako bi se izbjegle nejasnoće nastale zbog preklapanja značenja i upotrebe. Veza između *logosa* kao *usmenog govora* i *logosa* kao *apsolutne zakonitosti* je snažna; *logos* kao *usmeni govor,* prisutan u čovjeku, zapravo je artikulacija onog *logosa* kao *apsolutne zakonitosti*, prisutnog u prirodi, tj. kozmosu. Ova veza kozmosa i

čovjeka posredstvom *logosa* uzima se kao mjesto istine: "Sve metafizičke osnove istine, pa čak i ona na koju nas upućuje Heidegger, s onu stranu onto-teologije jesu više ili manje neposredno neodvojivi od logosa ili razuma mišljenog u porijeklu logosa, u bilo kojem smislu se on misli: u predsokratovskom ili u filozofskom smislu, u značenju beskonačnog poimanja Boga ili u antropološkom smislu, predhegelijanskom ili posthegelijanskom." (Derrida, 1976: 19). Logocentrizam kao takav ne sumnja u vezu između vanjskog svijeta i čovjeka, odnosno u neoštećenost informacija iz vanjskog svijeta tijekom prijelaza u unutrašnjost čovjeka, u njegovo mišljenje. Logocentrizam smatra da je takvo transponiranje moguće jer su zakonitosti kozmosa *kvalitativno* identične čovjekovim procesima mišljenja. Marijan Cipra po tom pitanju sažeto donosi Anaksagorin stav: "*Um je iste vrste kao i ljudsko mišljenje*." (Cipra, 1999: 90). Iz tog razloga moguća je neometana komunikacija između onog unutrašnjeg i onog vanjskog. Model epistemologije utemeljen na konceptu *logosa* kao *apsolutne zakonitosti* naziva se *realizam*. U tom smislu, *logocentrizam je realizam*. Prema realizmu čitava stvarnost je inteligibilna, i to upravo zbog ove sveprisutne podloge, tj. *logosa*: "*...logos* je osim svog genuinog smisla općeg poretka isto tako značio, u svakom slučaju potencijalno, i potpunu inteligibilnost i otvorenost bića u cjelini, a koja je dostupna svakom umnom biću." (Gretić, 1989: 99). Derrida odbacuje upravo tu postavku logocentrizma; bitak nije u potpunosti inteligibilan, budući da *logos* kao *apsolutna sveprisutna zakonitost* zapravo ne postoji: "Paradoks na koji treba usmjeriti pažnju jest sljedeći: prirodno i univerzalno pisanje, inteligibilno i bezvremeno jest metafora." (Derrida, 1976: 24). Ova nezgrapna formulacija naziva *logos* u smislu *apsolutne zakonitosti* - metaforom. Ako je veza čovjekova mišljenja i vanjskog svijeta samo metafora, to znači da su ta dva područja radikalno različita ili, rečeno diskursom tradicionalne filozofije, različitih kvaliteta. Ako čovjekovo mišljenje, unutrašnji *logos*, nema odgovarajući par u vanjskom svijetu, iste, misaone naravi, spoznaja nije moguća: "Jer ako samo bivstvo bića, bitak sam, nije u nekom smislu na način samog mišljenja, onda mišljenje ne može nikako očekivati da će na bilo koji način dosegnuti istinu bivstva. Ono pak to može, ukoliko je bivstveno biće samo - za Platona je to *ideja* - u nekom smislu *istorodno* s bićem samog mišljenja." (Cipra, 1999: 142). Međutim, za Derridu, pripisivanje misaonosti vanjskom svijetu nije ništa drugo nego retorička, neopravdana metafora. Prema tome, prelazak informacija iz vanjskog svijeta u čovjekovo mišljenje zahtjeva određen postupak rekodiranja ili prevođenja. Na taj način Derrida dovodi u pitanje mogućnost čiste reprezentacije i stoji na poziciji epistemološkog *antirealizma*. Spoznaja nije samo pasivno apsorbiranje informacija iz realnosti u mišljenje, nego postupak aktivnog interpretiranja, što je Derrida izrazio polupoetskom i pomalo nejasnom izjavom kako nema ničega izvan teksta.

Martin Heidegger u svojoj knjizi *Uvod u metafiziku* donosi neke prilično važne poglede na pojam *logosa*. Kao prvo, on tvrdi da se riječ *logos* ne može svesti na

značenje *usmenog govora*: '"Grci pri *logosu* još ne, i ne nužno, nisu mislili na 'govorenje' (zborenje) i 'kazivanje'." (Heidegger, 1976: 137). *Logos* ne označava isključivo ljudsku komunikaciju, izricanje rečenica ili verbalno pričanje. To je vrlo važno, jer ukazuje da riječ *logos* ima još neko, radikalno drugačije značenje. Heidegger navodi tri karakteristike *logosa*: "O logosu se kaže: 1) njemu je svojstvena stalnost, ostajanje; 2) on sutstvuje kao ono što je skupa u onome što biva, ono što je skupa onoga što biva, što se zbira; 3) sve što se događa, to jest stupa u biće, stoji tu shodno tome - stalnome - skupa; ono je ono što vlada." (Heidegger, 1976: 140). Što to znači? Kao prvo, *logos* je trajan. On se ne mijenja poput propadljivih stvari, nego uvijek ostaje isti. Kao drugo, *logos* je zajednički. On je ono što objedinjuje mnoštvo partikularnosti; zato ga je najjednostavnije predočiti metaforom *podloge*. Kao treće, *logos* je zakonodavan. On određuje što se događa i kako. Dakle, prema Heideggeru, *logos* je vječna, sveprožimajuća i dominantna podloga svijeta o kojoj sve postojeće ovisi. To je ono drugo značenje riječi *logos*, *logosa* kao *apsolutne zakonitosti*. Nietzsche na identičan način govori o 'onostranosti' ili 'istinitom', 'nadosjetilnom' i 'pravom' svijetu. Tu je važno primijetiti da pojam *logosa* ne iscrpljuje stvarnost; ne može se reći da je sve što postoji identično *logosu*. *Logos* je onaj temeljni dio stvarnosti, na kojem stoji 'ovostranost', 'privid' i 'propadljivost'. *Logos* se mora utjeloviti kroz nešto njemu drugačije. Zato će Vanja Sutlić reći: "Logos, dakle, za svoj sadržaj treba kao prvi moment prostor i vrijeme." (Sutlić, 1994: 15). Ono krucijalno kod ovako shvaćenog *logosa* jest dualizam. Svijet se sastoji od dva dijela: propadljivog i vječnog, promjenjivog i identičnog, zbiljskog i lažnog, općeg i pojedinačnog. U slučaju čovjeka se zato govori o duši i tijelu. Prema tome, *svaka logocentristička metafizika je dualistična*. *Logocentrizam je dualizam*.

Kada Hegel tvrdi kako je svaka filozofija, kao takva, nužno i neizbježno idealizam, on zapravo tvrdi da svaka filozofija otkriva neki svijet u pozadini onog neposredno doživljenog, prihvaćenog i nepromišljenog svijeta. Idealizam je Hegelov naziv za dualističku metafiziku, koja traži jedan unificirajući princip iza svijeta prolaznih kontingencija i svakodnevnog iskustva. Idealistička filozofija otkriva izvjesni *logos*, bez obzira bile u pitanju transcendentalne ideje, atomistički determinizam i punina božanske egzistencije, isto kao i logocentrizam. Derrida je svjestan te veze, pa će zato reći: "Logocentrizam je *također*, u srži, idealizam. To je matrica idealizma." (Derrida, 2004: 46). Idealizam ovdje ne treba, dakako, shvatiti u vulgarnom smislu (vulgarni idealizam jednako je moguć kao i vulgarni materijalizam), kao jednostavnu dominaciju duhovne dimenzije nad materijalnom. Idealizam je naziv za 'onostranost', Nietzscheovim riječima, bez obzira kako je definirao ovaj ili onaj autor. 'Smrt Boga' je kraj te onostranosti. U tom smislu, budući je postmodernizam izdanak Nietzscheove filozofije, možemo ga shvatiti kao jednu inačicu *materijalizma*. Materijalizam (u Derridinom smislu - gramatologija) je uvjerenje kako ne postoji unificirajući princip bitka, iz čega

izviru samo naizgled riješeni problemi sa spoznajom, ljudskom naravi, zakonima povijesti, jezikom i misli.

Kao drugo, opozicija govor/pismo je povijesno problematična. Je li se govor mogao razviti do stabilnog stanja, korisnog za neku jezičnu zajednicu, bez pomoći pisma? Ako glasovi nisu bili zapisani, kako ih se reproduciralo? Prema logocentrizmu, govor ima kronološku prednost nad pismom, u smislu da su ljudska društva prvo otkrila govor, a pismo nekoliko stoljeća ili milenija kasnije. Ovakav stav počiva na analogiji između individualnog razvoja pojedinca kroz faze od rođenja do starosti i razvoja društva od primitivnih jednostavnih oblika do kompleksnijih struktura. Ako ta paralela postoji, onda je moguće analizom razvoja jedne osobe otkriti *in nuce* etape razvoja civilizacije. U skladu s time, ako dijete prvo progovori, a tek kasnije nauči pisati, onda to znači da su i društva prošla kroz identičan proces na početku svog razvoja. Ta evolucionistička ideja individualno-kolektivnog progresa tipična je za prosvjetiteljstvo. Nju prihvaća, primjerice, Hegel u *Fenomenologiji duha*: "Pojedinac mora i prema sadržaju proći stupnjeve obrazovanja općeg duha, ali kao likove što ih je duh već odložio, kao stupnjeve jednog puta koji je izrađen i poravnat; tako mi u pogledu znanja i poznavanja vidimo da je ono što je u ranije doba obuzimalo zreli duh ljudi, spalo na znanje, vježbe, pa čak i igre dječaštva, te ćemo u pedagogijskom napredovanju spoznati kao u obrisu naznačenu historiju obrazovanja svijeta." (Hegel, 2000: 20). Problem je sljedeći: što ako je ta analogija neprimjerena? Što ako je posrijedi samo metafora? Derrida kritizira upravo tu paralelu između individualnog i kolektivnog razvoja, te odbacuje kronološki primat govora nad pismom u sklopu društvenog razvoja. Na koji način su pismo i govor isprepleteni kroz povijest možda nikada neće biti otkriveno, ali je njihov odnos prema Derridi puno kompleksniji od onoga što nudi binarno mišljenje.

Kao treće, logocentristički odnos pisma i govora implicira interpretativni esencijalizam; napisani tekst posjeduje samo jedno pravo i nepromjenjivo značenje. Kao što je to jasno vidljivo u citatu Platona, bez obzira tko čita napisani tekst, on uvijek dospijeva do iste poruke. U tome Platon vidi manu teksta odnosno pisma. Derrida s druge strane vjeruje da se isti tekst može interpretirati na više načina. Značenje teksta ne ovisi samo o njemu samome, nego i o načinu na koji ga čitatelj čita. Kao prilog toj tezi mogu poslužiti različite interpretacije Platona kroz povijest (paradoksalno), interpretacije Aristotela, Hegela ili bilo kojeg drugog filozofa, interpretacije Svetog pisma ili državnih zakona, i u krajnjoj liniji, osobno iskustvo čitanja teksta, koji svakim naknadnim čitanjem zadobiva novi smisao. Platonov interpretativni esencijalizam pisma zapravo potječe iz shvaćanja usmene komunikacije. Uobičajeni razgovori protiču bez nesporazuma i tako se stječe dojam o nedvosmislenoj poruci. No, ta jasnoća svakodnevne komunikacije proizlazi iz ljudske nesposobnosti 'deduciranja' i promišljanja svih reperkusija iskaza.

Logocentrizam

Kada bi ljudi u svakodnevnoj komunikaciji podrobno i detaljno analizirali svaku rečenicu, sporazumijevanje bi bilo nemoguće, a fizički obračun pravilo.

Derrida naziva logocentrizam 'razdobljem pune riječi', čime aludira na Heideggerov koncept 'metafizike prisutnosti'. U tom smislu je moguće poistovjetiti Derridinu kritiku logocentrizma sa Heideggerovom kritikom metafizike prisutnosti. Treći koncept koji se preklapa s ova dva je 'kanon Platon-Kant' Richarda Rortyja. Premda Rorty već Hegela svrstava u postmodernizam, ili točnije rečeno, u teoretičare ironije, ipak je moguće pronaći velike sličnosti između ova tri naziva. Logocentrizam, metafizika prisutnosti i kanon Platon-Kant u velikoj mjeri sadrže ona svojstva koja sam pripisao tradicionalnoj filozofiji. Postmodernistička filozofija je kritika, negacija ili transformacija tradicionalne filozofije. Sintagma 'razdoblje pune riječi' opisuje epistemološki realizam tradicionalne filozofije: puna riječ je simbol koji iscrpljuje sva svojstva svog referenta, potpuni simbol. U takvom modelu jezika i zbilje, jezik posjeduje sposobnost valjanog i potpunog opisa zbilje: reprezentacija ima efekt u-prisutnjenja svog referenta. Derrida to kazuje ovako: "Pisanje biva opasno čim se predstava izdaje za prisustvo, a znak za stvar sâmu." (Derrida, 1976: 189). Taj osjećaj 'opasnosti' je zapravo metafora neposrednog kontakta sa realnošću. Iz ovog razloga je u kršćanstvu zabranjeno imenovati Boga. Kada bi se to dogodilo, zazivanjem imena bi se uspostavio direktan kontakt, što smrtno biće baš zbog svoje smrtnost ne smije učiniti. Odatle zabrana imenovanja Boga.

Četvrtu točku kritike logocentrizma predstavlja odnos misli i jezika. Jedna važna karakteristika logocentrizma je razdvajanje misli i jezika. Prema logocentrizmu, misao koristi jezik kao instrument artikuliranja vlastitih procesa. Jezik pri tome ne utječe na misao. Jezik je benigno *oruđe* misli. Među ostalima, takav stav zauzima i Edmund Husserl, kao što primjećuje Terry Eagleton: "Značenje je za Husserla dakle nešto što prethodi jeziku: jezik je tek sporedna djelatnost što daje ime značenjima kojima ja već unaprijed raspolažem." (Eagleton, 1987: 75). Derrida u više navrata kritizira Husserla i ovakvo shvaćanje jezika. Poučen strukturalizmom Ferdinanda de Saussurea i njegovim konceptima označitelja i označenog, Derrida, poput Wittgensteina, ne vjeruje u mogućnost mišljenja izvan ili bez jezika. To, dakako, ne znači da se Derridina pozicija sastoji u potpunom nijekanju misli i afirmaciji jezika bez značenja. To bi bila dijametralno suprotna pozicija logocentrističke binarne opozicije govor/pismo i nimalo je ne bi destabilizirala. Zato Arthur Bradley smatra da Derrida zagovara jedan kompliciraniji odnos govora i pisma, odnosno misli i jezika, te ne odbacuje logocentrizam u potpunosti: "Odbaciti logocentrizam značilo bi odbaciti mogućnost mišljenja kao takvog." (Bradley, 2008: 56). Za razliku od tradicionalne filozofije kojom vlada ono što Derrida naziva 'imperijalizam logosa', postmodernistička filozofija preispituje samodostatnost *logosa* kao *usmenog govora* u odnosu na pismo, te njegovu

sposobnost prodiranja u tajne funkcioniranja prirode i čovjeka, odnosno *logos* kao apsolutnu podlogu bitka i sveprisutnu zakonitost.

U jednom od najjasnijih određenja logocentrizma, Derrida vidi logocentrizam kao vrstu metafizike: "Logocentrizam je etnocentrička metafizika…" (Derrida, 1976: 107). Što to znači 'etnocentrička', ostavimo po strani; važno je naglasiti 'metafizika'. Logocentrizam je određeni oblik *metafizike*. Što to znači? To znači da logocentrizam, ili tradicionalna filozofija, nudi izvjestan svjetonazor, jedan model metafizike. Kakva je to metafizika? To je metafizika prema kojoj je svijet podijeljen na dubinsku vječnu realnost sakrivenu iza površinskog propadljivog privida, metafizika prema kojoj nešto ne može nastati iz ničega, u kojoj je uzrok savršeniji od posljedice, u kojoj mogu postojati samo logički konzistentna bića, u kojoj dobro nastaje iz dobroga, a zlo iz zloga. Logocentrizam posjeduje niz apstraktnih metafizičkih postavki, koje je moguće izdvojiti, osvijestiti, oprimjeriti i preispitati u svjetlu novih spoznaja. Drugim riječima, dekonstruirati.

Ako prihvatimo uvriježenu priču kako je filozofija u antičkoj Grčkoj nastala zaokretom od *mithosa* prema *logosu*, onda je Derridino svođenje čitave filozofije pod logocentrizam opravdano. Bez obzira na način shvaćanja *logosa*, svi pokušaji njegova opisivanja imaju neke zajedničke karakteristike. U prvom redu, to je vizija svijeta kao *racionalno* uređenog prostora, sa pravilima koje čovjek može otkriti. Međutim, je li *mithos* doista toliko radikalno odvojen od *logosa*? Theodor Adorno, Max Horkheimer i Max Weber, poučeni Nietzscheom, smatraju kako ta razlika nije toliko striktna. Primjerenije bi bilo govoriti, ne o racionalnom bitku kojega čovjek spoznaje izvana, nego o čovjekovom *racionaliziranju* stvarnosti. Tu racionalizaciju nikada nije moguće u potpunosti provesti i postmodernizam je toga svjestan. Tu svijest o čovjekovoj ograničenosti pronalazimo u Heideggerovu određenju čovjeka kao *pastira bitka*, u Lacanovoj kategoriji Realnog kao onoga što se ne može svesti pod simbolički poredak, u odbacivanju ideje kako društvo nužno postaje pravednije i bolje s vremenom, u Derridinom pojmu *différance*, u interpretativnom antiesencijalizmu, u kritici transcendentalnog subjektiviteta, u Lyotardovom pojmu *différenda*, itd.

Jedan od stavova logocentrizma je kako se materijalno biće ne može cijepati u beskonačnost. Zbog tog uvjerenja je u antici nastala ideja najmanje, nedjeljive čestice - *atoma*. Međutim, suvremena fizika pokazuje da to nije u potpunosti točno. Werner Heisenberg je svjestan te diskrepancije između zastarjelih filozofskih sustava i novih otkrića: "Različiti filozofijski sustavi prošlosti bili su proizašli iz teze da se supstancija ili tvar ne može uništiti. Ali mnogi eksperimenti u modernoj fizici pokazali su da se elementarne čestice, npr. pozitroni i elektroni, mogu uništiti i pretvoriti u zračenje." (Heisenberg, 1997: 94). Kvantna fizika, uz mnoge druge novije znanstvene teorije, donosi čitav niz

empirijski provjerenih spoznaja, pogubnih za neke starije filozofske koncepcije i teorijske modele. Te spoznaje su važne i trebale bi predstavljati jedan segment postmodernističke kritike logocentrizma.

Unutar feminističke filozofije nastao je pojam *falogocentrizam*, kao spoj riječi *falus* i *logocentrizam*. Jedan aspekt logocentrizma čini privilegiranje muškoga nad ženskim, a najbolje ga naglašava pojam *falogocentrizma*. Jonathan Culler nudi jednu prilično usku, ali indikativnu definiciju: "Falogocentrizam u sebi sjedinjuje zanimanje za patrijarhalni autoritet, jedinstvenost značenja i izvjesnost podrijetla." (Culler, 1991: 53). Isto kao što je govor privilegiran u odnosu na pismo, isto kao što je esencija privilegirana u odnosu na njezino konkretno utjelovljenje, vječno u odnosu na prolazno, isto je tako muškarac privilegiran u odnosu na ženu. Prema tome, pojam falogocentrizma ukazuje na jednu konkretnu političku posljedicu logocentrizma. Christopher Norris pokazuje na jedu drugu političku posljedicu logocentrizma: "Dok se *logos* zamišlja kao čisti, objektivno prisutni govor, *polis* održava svoj identitet dopuštajući miješanje sa strancima, 'manje vrijednima' i 'beskorisnima'." (Norris, 1987: 42). Ideja da u ontološkom smislu postoji nešto kao *logos*, kojom se diferenciraju dvije razine stvarnosti, rezultira političkom diferencijacijom. U političkom smislu, logocentrizam omogućuje klasifikaciju ljudi na one 'unutra' i one 'vani', na one 'naše' i 'njihove', na one 'domaće' i 'strane'.

Jedna od karakteristika logocentrizma je i ideja linearnost. Primijenjena na povijest, ona producira linearni model povijesti. Ako je logos doista regulativni princip čitave stvarnosti, onda utječe i na kretanje povijesti. To je ono što Hegel tvrdi u svojoj *Filozofiji povijesti*: "No jedina misao koju filozofija donosi sa sobom jest jednostavna misao uma da um vlada svijetom, dakle da je i u svjetskoj povijesti zbivanje bilo umno." (Hegel, 1966: 15). Umno u ovom slučaju znači linearno. Primijenjena na pismo, ta ideja linearnosti dovodi do privilegiranja alfabetskog pisma u odnosu na hijeroglifsko. Hegel u više navrata zagovara upravo to: "Hegel drži da se alfabetsko pismo treba smatrati superiornim hijeroglifskom pismu." (Burns, 2000: 5). Alfabetsko pismo je 'spekulativnije', a slova su, što je još važnije, poredana u numerirani niz. Michael Inwood u svojem rječniku o Hegelovim pojmovima primjećuje tu istu distinkciju: "U svojem shvaćanju pisanog jezika Hegel tvrdi da je alfabetsko pismo, čiji su simboli znakovi elemenata zvučnih elemenata izgovorene riječi, superiornije hijeroglifskom pismu, koje direktno predstavlja koncepcije." (Inwood, 1992: 159). Odnos alfabetskog i hijeroglifskog pisma nije ništa drugo nego tipična binarna opozicija. Logocentrizam je prihvaća, a gramatologija preispituje, i to ne samo kao apstraktnu temu, nego kao jedan aspekt kulturnog imperijalizma.

Rene Descartes je uvelike obilježio francusku filozofiju, pa tako indirektno i poststrukturalizam. Njegov zahtjev da svaka spoznaja mora biti *jasna i odjelita*

interpretiran je kao svojstvo logocentrizma. Logocentrizam teži jasnoći i poistovjećuje jasnoću s istinom. Gilles Deleuze vidi u toj identifikaciji bit Descartesove filozofije: "Kartezijanstvo počiva na izvjesnoj dovoljnosti jasnih i razgovijetnih ideja." (Deleuze, 1990: 155). U tom kontekstu, moguće je interpretirati *stil* postmodernizma kao reakciju na kartezijanski ideal jasnoće. Sam stil postmodernističke filozofije zapravo izražava poruku kako jasnoća nije garancija istinitosti. To doista jest tako. Međutim, je li potrebno zbog toga prilično jednostavnoga uvida kultivirati ezoteričan diskurs i neprobojne teorijske modele? To je u svakom slučaju mana postmodernizma. Tu manu moguće je ispraviti, ne napuštanjem postmodernizma, nego stilskim korekcijama. Jasnoća nije indikator istine, ali je ne treba zato u potpunosti napustiti.

Povezani koncepti: gramatologija, metafizika prisutnosti, protopisanje, idealizam, smrt Boga, dekonstrukcija, antirealizam, fenomenologija, postmodernizam.

MATEM

Matem je Lacanov pojam za skraćeni simbolički prikaz njegovih vlastitih psihoanalitičkih modela. Bruce Fink u iznimno informativnoj knjizi *Lakanovski subjekt* donosi zadovoljavajuću definiciju matema: "Kasnih pedesetih i šezdesetih Lacan znatan napor ulaže u formuliranje i skraćivanje psihoanalitičkih pojmova u obliku simbola ili, kako ih on naziva, 'matema'. Pojam 'matem' oblikovan je prema fonemu, semantemu i mitemu, najmanjim jedinicama govora, značenja i mita, a budući da ih izražava nalik formulama, simboli koje Lacan smišlja po prirodi su kvazimatematički." (Fink, 2009: 164). Koji su primjeri matema? Jedan matem je S/s. Lacan promišlja o Saussureovim konceptima označitelju i označenom kao o binarnoj opoziciji u kojoj označitelj dominira označenim. Slova 'S' i 's' dolaze od francuskih naziva za označitelja i označenog - *signifié* i *signifiant*. Prema tome, matem S/s predstavlja sažeti prikaz dominacije označitelja nad označenim. To pak znači da je jezik dominantan nad mišlju. Tradicionalna filozofija drži kako misao dominira nad jezikom, postoji neovisno od njega i koristi ga kao oruđe ili instrument. Lacan drugačije zamišlja taj odnos i zato veliko S pripada označitelju, tj. jeziku, a malo s označenom, tj. misli.

Povezani koncepti: fonem, struktura, simboličko.

MATHESIS

Vidi: *episteme*.

MAZOHIZAM

Vidi: *sadizam*.

METAFIZIKA PRISUTNOSTI

Metafizika prisutnosti je koncept Martina Heideggera za filozofske modele prema kojima je stvarnost sastavljena od dviju dimenzija: prve, vječne i uvijek prisutne, te druge, prolazne i kratkotrajno prisutne. Ono što Friedrich Nietzsche naziva *platonizmom*, Jacques Derrida *logocentrizmom*, a Richard Rorty *kanonom Platon-Kant*, to Heidegger naziva *metafizikom prisutnosti*. Pojam *metafizike prisutnosti* važan je, dakle, za postmodernističku filozofiju zbog njegove bliskosti Derridinom pojmu *logocentrizma*: "Derridino shvaćanje zapadne misli, od antike podložne onome što on naziva 'logocentrizmom' zapravo je Heideggerov stav o određenosti bitka kao prisutnosti." (Clark, 2005: 149). Kada je u pitanju pojedino biće, metafizika prisutnosti cijepa njegova svojstva na ona nužna i ona arbitrarna. Ona nužna svojstva sačinjavaju bit, a ona arbitrarna privid. Ta podjela je možda najjasnije osmišljena u aristotelističkom paru pojmova supstancija/akcidenti. Važno je naglasiti kako kriterij razlikovanja bitnog od nebitnog u biću predstavlja *vrijeme*. Ono što je svojstveno biću u različitim trenucima uzima se kao nužno. Zato Heidegger kaže kako je prisutnost određena samo u odnosu na sadašnjost: "Biće je u svojem bitku shvaćeno kao 'prisutnost', to jest, razumljeno je s obzirom na jedan određeni modus vremena, 'sadašnjost'." (Heidegger, 1988: 28). Metafizika prisutnosti određuje bit prema kriteriju kontinuiranog pojavljivanja, čime raslojava biće ne dvije dimenzije i u potpunosti zanemaruje ono kontingentno, prolazno, promjenjivo, prividno, utemeljeno, djeljivo i osjetilno. Zbog toga, Heidegger smatra kako Aristotel sa svojim pojmom *ousia* ponavlja istu grešku koju je Platon učinio sa svojim pojmom *eide*: "Zato je Platon, koji prisutnost prisutnoga postavlja polazeći od izgleda, mislio bit stvari isto tako malo kao Aristotel i svi mislioci poslije njega." (Heidegger, 1996: 200). U oba slučaja govorimo o esencijalističkim paradigmama. Heidegger ih odbacuje, ne samo zato što zanemaruju 'ovostranost', već i zato što ne objašnjavaju vezu između čovjeka i njegove okoline: "Sve predstavljanje prisutnoga u smislu postavljenoga i predmetnoga ne dospijeva, međutim nikada do stvari kao stvari." (Heidegger, 1996: 202). Esencija je objektivna, apersonalna tvorevina, zbog koje metafizika prisutnosti nije u stanju valjano objasniti privrženost, individualnost i subjektivnost ljudskog bića u njegovom odnošenju sa svijetom. Heidegger to pokušava uvođenjem distinkcije priručno/nazočno, odnosno stvar/predmet.

Drugi naziv za metafiziku prisutnosti je *metafizika supstancije*. Kao što je već rečeno, metafizika prisutnosti raslojava biće na dva dijela, od kojih je onaj važniji, temeljitiji i primarniji nazvan *supstancijom*. O tome govori Judith

Butler u svojoj knjizi *Nevolje s rodom*: "*Metafizika supstancije* jest izraz koji se u suvremenoj kritici filozofijskog diskursa povezuje s Nietzscheom. U komentaru o Nietzscheu Michel Haar tvrdi da su mnoge filozofijske ontologije zarobljene u iluziju o 'bitku' i 'supstanciji', a podupire ih uvjerenje da gramatička formulacija subjekta i predikata odražava prethodnu ontološku zbilju supstancije i atributa. Ti su konstrukti, smatra Haar, umjetna filozofijska sredstva kojima se zapravo unose jednostavnost, red i identitet." (Butler, 2000: 34). Metafizika prisutnosti pretpostavlja da mora postojati čvrsta i trajna supstancija kao nositelj ovih ostalih svojstava bića. Platon o tome govori u dijalogu *Sofist* (238a). Postmodernistička filozofija, uključujući Nietzschea i Heideggera, odbacuje takav stav. Judith Butler razrađuje tu tezu kroz pitanje roda i spola. Ona smatra, tradicionalnim terminima rečeno, kako mogu postojati akcidenti bez supstancije, ili preciznije rečeno, kako akcidenti prvo samostalno postoje da bi potom proizveli navodno primarnu supstanciju. Na taj način Butler sudjeluje u jednom općem procesu kritike metafizike prisutnosti. Drugi primjer postmodernističkog odbacivanja metafizike prisutnosti jest Saussureovo određenje jezika kao sustava razlika. O tome govori Slavoj Žižek kada kaže: "Ako jezgro označitelja leži u diferencijalnosti, onda su u njega prisustvo i odsustvo tako isprepleteni da su postavljeni na isti nivo." (Žižek, 1976: 8). Identitet znaka određen je negacijom svih ostalih znakova jednog jezika; znak je jedinstvo prisutnosti (identiteta) i odsutnosti (negacije). U tom smislu možemo poststrukturalističko razvijanje i uopćavanje Saussureove teorije shvatiti ujedno i kao nastavljanje Heideggerove kritike metafizike subjektivnosti.

Povezani koncepti: logocentrizam, idealizam, smrt Boga, stvar.
Tekst: Heidegger, M. (1988) *Bitak i vrijeme*. Naprijed, Zagreb.

METAFIZIKA SUBJEKTIVNOSTI

Metafizika subjektivnosti je skupni naziv za metafizičke sisteme organizirane oko svijesti, jastva, mišljenja, duše ili transcendentalnog subjektiviteta, odnosno oko ljudske naravi, bez obzira kako ona bila konceptualizirana, i njome uvjetovane granice spoznaje. Naziv 'metafizika subjektivnosti' označava novovjekovne filozofske sisteme zaokupljene čovjekom i njegovom spoznajom, nasuprot antičkih i srednjovjekovnih sistema zaokupljenih zbiljom i bitkom. Goran Gretić je taj diskontinuitet ovako opisao: "Tendencija klasične antičke filozofije da se onomu drugom svijesti dade i prizna primat, stajalište je koje je s pravom od strane novovjekovne idealističke pozicije apsolutne samosvijesti shvaćeno kao opreka. Antičko stajalište ne polazi od pojma subjekta, ono ne zahtijeva postupak utemeljenja samosvijesti, i još ne poznaje patos slobode subjektivnosti." (Gretić, 1989: 30). Centar novovjekovne filozofije kao metafizike subjektivnosti jest mišljenje, odnosno svijest, i znanje

prisutno u toj svijesti: "Vlastitost novovjekovne metafizike sastoji se u tome da mišljenje teži da postane samo sebe izvjesno u traženju utemeljujućeg temelja bića." (Gretić, 1989: 215). Upravo to tvrdi Hegel kada kaže: "Prema zadatku koji je filozofiji odredila Lockeova i Humeova kultura, svijet treba da bude procijenjen i odsada objašnjen sa stanovišta subjekta; u taj svijet koji treba objasniti biva unesena upravo ta protivstavljenost koja se odvija između njega i subjekta..." (Hegel, 1983: 287). Naziv 'metafizika subjektivnosti' možemo poistovjetiti sa onime što Marijan Cipra naziva 'metafizikom samosvijesti' u *Metamorfozama metafizike*: "Princip *metafizike samosvijesti* jest *jastvo*." (Cipra, 1999: 323). Dakle, najvažnija tema metafizike subjektivnosti jest ljudski subjekt i njegov položaj u svijetu, a ne sam svijet kao takav.

Metafizika subjektivnosti nastoji razotkriti ljudsku narav, i o njoj ovisne granice spoznaje. O tome govori Foucault kada u knjizi *Riječi i stvari* piše: "Čovjek je u analitici dovršenosti neobična empirijsko-transcendentalna dubleta, budući da je on takvo biće da ćemo u njemu spoznati ono što omogućuje svaku spoznaju." (Foucault, 2002b: 343). Postmodernistička filozofija kao antihumanistička paradigma odbacuje mogućnost pronalaženja transcendentalne strukture ljudske naravi i time se direktno suprotstavlja antropocentrizmu novovjekovne filozofije. Kao glavni problem metafizike subjektivnosti Jean-François Lyotard navodi ono što se u analitičkoj filozofiji naziva 'problemom drugih umova': "…metafizike svijesti propadaju na aporiji onog 'drugog'…" (Lyotard, 1991: 90). Kako možemo znati da drugi ljudi posjeduju identičnu supstanciju svijesti? Jedan način rješenja tog problema jest tvrdnja kako je to pseudoproblem, nastao pogrešnom upotrebom jezika i lišen mogućnosti razrješenja, a drugi način je uvođenje intersubjektivne dimenzije u ontologiju ljudskog identiteta, čime se provodi, za postmodernističku filozofiju tipično, *decentriranje subjekta*.

Povezani koncepti: humanizam, metafizika prisutnosti, subjekt, tubitak, strukturalizam, transcendentalno.

METAFORA

Željeznicu guta već daljina
A. G. Matoš

Problem metafore kao retoričke figure iznimno je važan za postmodernističku filozofiju. Može li se nadosjetilna stvarnost doista opisati metaforama i primjerima iz svakodnevnog iskustva? Je li posrijedi doista legitiman način razumijevanja, ili možda samo unutarjezični proces proizvodnje značenja, bez realnog uporišta u zbilji? Možda je najbolje započeti sa nekoliko primjera.

Uzmimo kao prvi primjer primjene metafore kratki dio iz Platonovog dijaloga *Parmenid*. Kada Platon objašnjava kako je izvjesna ideja istovremeno *i* jedinstvena, *i* prisutna u mnoštvu stvari koje su međusobno razdvojene, onda on koristi dvije različite metafore. Pomoću njih on objašnjava iznimno apstraktan, visokospekulativan problem iz svoje metafizike:

"Smatraš li da je ideja kao cjelina, kao jedna stvar, u svakoj od mnoštva stvari, ili ne?
Zašto ne bi bila u svakoj, Parmenide?
Ako je tako, ideja koja je jedna i ista, biti će istovremeno kao cjelina, u mnoštvu stvari koje su razdvojene, te će također biti razdvojena od sebe.
Ne bi bila, odgovori Sokrat, da je poput jednog i istog dana, koji je istovremeno na mnogo mjesta i usprkos tome nije razdvojen od sebe. Zamisli da je neka ideja istovremeno u mnoštvu stvari kao jedna i ista na takav način.
Sviđa mi se kako smatraš da je jedna i ista stvar na mnogim mjestima u jednom trenutku, Sokrate. To je kao da raširiš jedro preko nekoliko ljudi i kažeš da je jedno kao cjelina nad svima njima. Je li to dobra analogija?
Možda jest.
Tada bi jedro kao cjelina bilo preko svakog čovjeka, ili bi jedan dio bio preko jednog čovjeka, a drugi preko drugog?
Samo dio bi bio preko jednog čovjeka.
U tom slučaju, Sokrate, ideje moraju biti djeljive u dijelove, a stvari koje u njima participiraju posjeduju jedan njihov dio. Samo dio bilo koje ideje, a ne cijela ideja, će biti u svakoj stvari.
Izgleda da je tako." (*Parmenid*, 131a-d)

Kao što je vidljivo, Platon koristi dvije metafore za objašnjenje odnosa između pojedine ideje i mnoštva njezinih 'ovostranih' uprisutnjenja. Prva metafora je metafora *dana*. Dan je uvijek *jedan*, ali je istovremeno na *mnoštvo* mjesta; ideja je isto takva. Ako pojam ideje usporedimo sa danom, sasvim je razumljiva njezina jedinstvenost i raspršenost. Međutim, ta metafora dolazi iz Sokratovih usta, što znači da ide u prilog Platonove paradigme. Sokratov sugovornik, Parmenid, predlaže drugačiju metaforu. Umjesto metafore dana, on koristi metaforu *jedra*, odnosno *šatora*. Kroz metaforu jedra ili šatora, Parmenid dovodi u pitanje Platonovu tezu kako je ideja istovremeno jedinstvena i prisutna na mnoštvo mjesta. Zašto je ovaj dio *Parmenida* važan u kontekstu postmodernističke filozofije? On pokazuje kako metafore nisu beznačajne, jer o njima ovisi do kojih ćemo zaključaka doći. Preciznije rečeno, metafore oblikuju čovjekov način razmišljanja. Još striktnije postavljeno, dva različita načina razmišljanja razlikuju se samo po korištenju različitih metafora. Prema tome, rezultati mišljenja, a to uključuje i filozofsko mišljenje, ovise o izboru metafora. Metafore nisu samo benigni 'primjeri' koji 'ilustriraju' i 'demonstriraju' nekakve apstraktne principe, nego retoričke formacije koje stvaraju dojam tih apstraktnih principa. Zato će Jacques Derrida reći: "No

metafora nikada nije nevina. Ona usmjerava proučavanje i utvrđuje rezultate." (Derrida, 2007: 17). Metafore nisu nevine. Navedeni dio *Parmenida* sa metaforama dana i jedra to jasno pokazuje.

Kao drugi primjer uzmimo mjesto iz Platonovog dijaloga *Država*, gdje pronalazimo usporedbu spoznaje sa gledanjem:

"Ti shvaćaš, rekoh ja, da onda kada oči okrenute prema predmetima obasjanim ne danjim svjetlom, nego mutnim osvjetljenjem noći, njihov rub izgleda maglovit, a oči su skoro slijepe, kao da u njima nema nikakve sposobnosti gledanja.
Zaista, tako je.
Ali kada su usmjerene na predmete obasjane Suncem, one vide jasno, a vid počiva u tim istim očima.
Sigurno.
Primjeni ovu usporedbu na dušu, na isti način. Kada je ona čvrsto usmjerena na područje gdje istina i zbilja sjaje u svojoj punoći, ona ih zahvaća i spoznaje, te se doima da posjeduje razum; međutim, kada je usmjerena na područje pomiješano sa mrakom, na svijet postajanja i prolaženja, ona nije sigurna, a rubovi joj izgledaju mutni, te često mijenja svoje mišljenje i doima se kao da ne posjeduje razum.
Tako je." (*Država*, 508c-d)

Prema tome, duša je poput oka, a ideja dobra je poput Sunca; kao što Sunce omogućuje percipiranje predmeta u svijetu, tako ideja dobra kao vrhovna ideja duši omogućuje spoznaju. Pitanje koje si treba postaviti ovdje jest: postoje li doista duša i ideja dobra? Ili je samo riječ o retoričkoj igri, diskurzivnom transponiranju značenja kojim se proizvodi dojam o postojanju onoga što Nietzsche naziva 'onostranošću'? Postoji li mogućnost kako je čitava metafizika, kao nauk o 'onostranosti' samo konglomerat loših primjera i neadekvatne upotrebe jezika? Takva pitanja postavlja postmodernistička filozofija.

Platonova teorija ideja naišla je na kritiku već u spisima njegova učenika Aristotela. On je prisutnost ideja u predmetima smatrao pukom metaforom. Ali, kao što to genijalno primjećuje Marijan Cipra u *Metamorfozama metafizike*, ni sam Aristotel nije ponudio bolje objašnjenje odnosa između općih principa i partikularnih bića: "Budući da se sam Aristotel kritički obračunao s Platonovim pojmom nazočnosti ili sudjelovanja - *parousia*, *methexis* - bića na bivstvenom biću i proglasio ih pukom metaforom, to sada nije jasno na koji način biće 'imade' bitka, ukoliko više ne učestvuje na bitku, niti je bitak prisutan u biću. Odnos između bitka samog i bića logički se doduše može izraziti kao odnos 'po analogiji', ali što ovom logičkom izrazu bivstveno odgovara - kakav je doista odnos između bića i bitka samog u Aristotela postaje još nejasnijim, nego što je

to bilo za Platona. Izraz 'po analogiji' s obzirom na svoj bivstveni temelj nije manje nejasan, nego što su to bile prispodobe 'prisutnost' ili 'učešće'." (Cipra, 1999: 240). U konačnici, zar ne bi o Aristotelovoj *analogiji* trebalo razmišljati kao o retoričkoj figuri, odnosno kao o metafori, a ne kao o objektivno postojećoj, ontološkoj relaciji?

Kao treći primjer uzmimo dio iz Hegelove *Fenomenologije duha* gdje on uspoređuje spoznaju s *oruđem* i s *medijem*: "Jer, ako li je spoznavanje oruđe da se domognemo apsolutne biti, to odmah upada u oči, kako primjena oruđa na neku stvar ovu naprotiv ne ostavlja kakva je za sebe, nego da na njoj izvodi neko oblikovanje i promjenu. Ili, ako spoznavanje nije oruđe naše djelatnosti, nego nekakav pasivni medij, kroz koji do nas dospijeva svjetlo istine, onda je ni na taj način ne dobivamo onakvu kakva je ona po sebi, nego kako je ona po tome mediju i u njemu. U oba slučaja upotrebljavamo sredstvo koje neposredno proizvodi suprotno od onoga što mu je cilj; ili je štaviše besmisleno što se uopće služimo nekim sredstvom." (Hegel, 2000: 53). Hegel ovdje odbacuje obje metafore, ali što bi bilo da ih prihvati? Do čega bi u tom slučaju došao?

Kao četvrti primjer uzmimo dio iz Hegelove *Filozofije povijesti* gdje Hegel promišlja društvo koristeći metaforu *kuće*: "Građenje kuće jest prije svega neka unutrašnja svrha i namjera. Tomu nasuprot stoje kao sredstva posebni elementi, kao materijal željezo, drvo, kamenje. Elementi se primjenjuju da se taj materijal obradi: vatra, da se tali željezo, da se raspri vatra, voda, da se kotači stave u gibanje da izrežu drvo itd. Produkt je da se kućom suzdržava zrak koji je pomogao, isto tako i mlazovi kiše i uništenje od vatre, ukoliko je stalna protiv nje. Kamenje i grede pokoravaju se težini, teže dolje u dubinu, a s pomoću njih sazdani su veliki zidovi. Tako se elementi upotrebljavaju prema svojoj prirodi i daju zajedno produkt kojim se ograničavaju. Na sličan se način zadovoljavaju strasti, one izvode same sebe i svoje svrhe prema svom prirodnom određenju i proizvode građevinu ljudskog društva, u kojemu su pravu, poretku pribavili silu *protiv* sebe." (Hegel, 1966: 33). Kao što je kuća jedinstvo kontradiktornih elemenata, tako je i društvo cjelina sastavljena od suprotstavljenih sila; obje cjeline duguju vlastitu stabilnost i snagu upravo unutrašnjim suprotnostima. Zato Hegel shvaća individualnu slobodu kao efekt života u zajednici, dakle na jedan kolektivistički i holistički način (Neuhouser, 2000: 46). Nasuprot njega, Kant je skloniji individualizmu. Možda se razlog krije u metafori *šume*: "...kao što drvo u šumi, upravo time što svako pojedino teži drugome oduzeti zrak i sunce, prisiljava ostala da to traže iznad sebe, pa stoga rastu lijepo i uspravno, umjesto da u slobodi i odvojena jedna od drugih šire po volji svoje grane i rastu kržljava, kriva i povijena." (Kant, 1974: 33). U Kantovoj metafori, šuma odgovara društvu, a pojedinac stablu. Budući da u šumi vlada kompetitivnost, prava sloboda se može ostvariti samo izvan društva. Prema tome, prilično spekulativna tema *slobode* predodređena je upotrebom metafora. Problem je u tome, iz postmodernističke perspektive gledano, što se za taj isti problem

(društvo) može koristiti još čitav niz metafora pored *kuće* i *šume*. U svakoj usporedbi društvo, pojedinac i sloboda biti će konceptualizirani na različite načine.

Kao peti primjer uzmimo Hegelovu usporedbu ljudske povijesti sa *sjemenkom* biljke, također iz *Filozofije povijesti*: "Prema ovom apstraktnom određenju može se reći o svjetskoj povijesti da je ona prikaz duha kako on stiče znanje o onome što je on po sebi, i kao što klica nosi u sebi cijelu prirodu drveta, okus, oblik ploda, tako već i prvi tragovi duha sadržavaju virtualiter cijelu povijest." (Hegel, 1966: 23). Možda je presmiono to reći, ali ipak: Hegel ne bi zagovarao deterministički, linearni model progresivne povijesti da je nije promišljao koristeći metaforu *sjemenke*.

U konačnici možemo spomenuti Freudov model psihe. Zdravko Radman u svojoj studiji o metaforama navodi Freudov opis odnosa između Ega i Ida kao primjer metafore: "U namjeri da bolje obuhvati kompleksnost uzajamnog utjecaja ego-id, Freud je koristio i metaforu 'konja i jahača'. Uspješno jahanje pretpostavlja uzajamnu i usklađenu aktivnost čovjeka i životinje; jahač može upravljati konjem, ali nema potpunu prevlast nad njime; konj ima snagu, ali mu je potrebna kontrola jahača." (Radman, 1995: 175). Postoje li doista instance psihičkog aparata o kojima govori Freud, ili su posrijedi samo riječi sa pripisanim značenjem metafora i jasnih primjera?

Tradicionalna filozofija koristila je metafore i primjere kao puko oruđe. One su trebale samo ilustrirati određenu nadosjetilnu realnost, ne dirajući njihovu autonomnu strukturu. Metafora je bila proizvoljni odabir maštovitog filozofa, i ništa više: "U filozofiji počev od Platona pa sve do Hegelove dijalektike, primjer ima zadatak da ilustrira jednu ideju; on nije u nužnoj relaciji sa onim što ilustrira, već ostaje 'ravnodušan' prema tome." (Lyotard, 1991: 96) Međutim, upravo su takva mjesta oni krunski 'dokazi' kroz koje je morao proći svaki pokušaj razumijevanja određene cjeline. Npr. aristotelovsko-tomistička metoda analogne spoznaje uspostavlja sličnost između dvaju navodno potpuno nepovezanih fenomena, sa ciljem da objasni onaj apstraktniji. Ono što se zapravo događa jest transponiranje značenja iz poznate jezične situacije u onu nepoznatu. Tim procesom izgrađena je čitava metafizika. Wittgenstein i pripadnici Bečkog kruga upozoravaju na takve postupke, te demistificiraju metafiziku kao jezičnu nišu zloupotrebljenih pojmova.

U filozofskom diskursu, često se spominje glagol '*zapasti*'. Uvijek prijeti opasnost od '*zapadanja*' u panteizam, determinizam, redukcionizam, dualizam, antropocentrizam, itd. Međutim, ako razmislimo malo bolje o riječi '*zapasti*', vidjet ćemo kako je posrijedi prilično banalna metafora. Opravdano je koristiti tu riječ kada pričamo anegdotu o Talesu: hodao davno Tales uz obale Egejskog mora, zamišljeno gledajući u nebo, i tako *zapao* u rupu koju nije primijetio

ispred sebe. Opravdano je koristiti tu riječ kada govorimo o lovu na divlje životinje: vepar je *zapao* u zamku pri kraju šume. Sasvim je jasno: *zapadanje* je nešto loše, opasno po život. Kada riječ *zapasti* iščupamo iz suvisle jezične situacije i ubacimo je u filozofski jezik, dobijemo npr. rečenicu: 'Hegel je zapao u panteizam'. Što to znači? Hegelu se očito dogodilo nešto loše. Sve one konotacije koje riječ *zapasti* ima u uobičajenoj upotrebi, magično su transponirane u neki filozofski pojam. I tu nema ništa loše - dapače, to je neizbježno. Ali velika je razlika u *svjesnom* korištenju metafora, što savršeno prakticira primjerice Nietzsche, i *nereflektiranom* pokušaju korištenja jezika za objektivan opis stvarnosti. Problem metafore je zapravo centralni problem jezika, a time i čitave epistemologije. Ako je čovjekovo znanje u najvećoj mjeri samo rezultat neopravdanog pretakanja značenja iz adekvatne u neadekvatnu jezičnu situaciju, što kao bića jezika možemo znati o svijetu?

Saussureovsko shvaćanje jezika kao 'sistema razlika' otkriva kako se u svakoj riječi nalazi i spomen na razliku spram okolnih riječi. Svaka riječ, samim svojim postojanjem, podsjeća na to da ona nije neka druga riječ. Svaka riječ upućuje na druge riječi kao na uporišna mjesta za fiksiranje vlastitog identiteta. Tako nastaje suptilna zamjena, odnosno miješanje značenja koje najjasnije dolazi do izražaja u pjesničkoj figuri metafore. Efekt jezika kojeg Derrida naziva *différance* zapravo možemo shvatiti kao posljedicu imanentne metaforičnosti jezika. Razlika-i-odgoda u označavanju određuje identitet izvjesne riječi sinkronijski (razlikovanjem u odnosu na druge riječi u datom trenutku) i dijakronijski (odgođenim dolaskom minulog značenja). Problem je u tome što se toga nikako ne možemo osloboditi. Jezik je istovremeno i blagoslov i prokletstvo, jer s jedne strane on omogućuje spoznaju, uopćavanje i razumijevanje, dok s druge strane *proizvodi* iluziju nečega čega nema.

Kako definirati metaforu? Najpoznatiji pokušaj je onaj Aristotelov u spisu *O pjesničkom umijeću* gdje stoji kako je metafora "...prenošenje na neku stvar imena koje označava drugu stvar, prenošenje ili s roda na vrstu ili s vrste na rod ili s vrste na vrstu ili prema odnosu analogije." (*O pjesničkom umijeću*, 1457b). Jacques Derrida ističe njegovu definiciju zbog povijesne važnosti i rasprostranjene recepcije: "Aristotel, uistinu, nije izumio ni riječ ni pojam metafore. Ipak, izgleda da je prvi ponudio njeno postavljanje na sistemsko mjesto, ono mjesto koje je ostalo upamćeno, u svakom slučaju, sa najsnažnijim povijesnim učinkom." (Derrida, 1990: 34). U Aristotelovom određenju, metafora je retoričko prenošenje značenja s jedne stvari na drugu. Preciznije rečeno, *metafora je retorička figura riječi kojom se dvije stvari uspoređuju zbog međusobne sličnosti*. Iznimno je važno naglasiti kako prema Aristotelovom određenju metafora samo izražava *objektivno postojeću sličnost* između dva bića. Prema postmodernističkom shvaćanju, metafora *uspostavlja i proizvodi* sličnost. Ona je aktivna, a ne pasivna retorička figura. O tome govori Zdravko Radman kada kaže: "Metafore iniciraju mutacije značenja." (Radman,

1995: 15). Kao takva, ona nije samo puki *instrument* spoznaje; ona regulira i određuje spoznaju. Zato je pitanje metafore jedan od najvažnijih epistemoloških problema.

Metafora je slična metonimiji. Nada Vajs u svojem članku navodi kako obje figure posjeduju preneseno značenje: "...metonimija i metafora počivaju na asocijaciji između dviju ideja i obje pripadaju prenesenom načinu izražavanja. Obje figure omogućuju govorniku da govori o nečemu kao da je što drugo." (Vajs, 2000: 132). Ova razlika između *doslovnog* i *prenesenog* značenja biti će dovedena u pitanje od strane mnoštva teoretičara i teoretičarki u dvadesetom stoljeću: "...problem doslovnosti čini značajan dio metaforičkog kompleksa i vjerojatno je najdelikatniji dio cijele problematike." (Radman, 1995: 18). Jacques Derrida i Donald Davidson su samo neki od njih.

Friedrich Nietzsche smatra kako je čitav jezik samo skup metafora (1999:12), čije se doslovno značenje zaboravilo kroz niz generacija. On time podriva razlikovanje doslovnog i prenesenog značenja općenito u jeziku, a onda i u metafori. Također, Nietzsche smatra kako metafora uspostavlja neopravdane veze između bića sličnih samo po jednom kriteriju: "Metafora znači kao s *jednakim* postupati s nečim što se u jednoj točki spoznalo kao *slično*." (Nietzsche, 1999: 47). To što su dvije stvari *slične* u jednom aspektu, ne znači da su slične i u drugima. Prema tome, metafora ne može biti sredstvo transcendiranja osjetilne spoznaje; to što je u Platona dan istovremeno jedinstven i raspršen ne znači da su i ideje takve. Ako o idejama razmišljamo na takav način, razlog tome je konkretna metafora *dana* kojom smo 'otkrili' strukturu ideje. Prema tome, ono što se u filozofskom diskursu naziva 'primjerom' najčešće je metafora koja proizvodi nekakav apstraktni princip kao retorički efekt. Zato Slavoj Žižek kaže kako općenitost nije neovisna od svojih partikularnih primjera: "Općenitost se, dakle, ne može osloboditi svojih 'primjera' i uspostaviti kao prema pojedinačnom 'indiferentna' apstrakcija." (Žižek, 1976: 11). O tome govori i Ludwig Wittgenstein u knjizi *Filozofijska istraživanja*: "Glavni uzrok filozofijskih bolesti - jednostrana dijeta: mišljenje se hrani samo jednom vrstom primjera." (Wittgenstein, 1998: 155). Filozofija ne uzima iz stvarnosti konkretnu masu partikularnih primjera, nego samo dio tih primjera, potom iz njih retoričkim transponiranjem značenja gradi apstraktne 'principe' i onda ih opet primjenjuje na stvarnost, i to na čitavu stvarnost partikularnih primjera. Evo konkretan slučaj. Aristotelov hilemorfizam kao metafizički model prema kojem je svako biće sastavljeno od *materije* i *forme* počiva na primjeru kamenog kipa. Neobrađena stijena je *materija*; kada je kipar obradi, on joj samo odredi *formu*, ali materija ostaje ista. Primjer sa kipom poslužio je za stvaranje apstraktnih metafizičkih principa materije i forme. Kada ih se primjeni na situaciju iz koje nisu potekli izgledaju smiješno. Možemo li reći da je *forma* pokvarenog auta doista nestala? Je li netom porušeno stablo još uvijek stablo? Nemaju li kemija, fizika i biologija

bolju terminologiju za objašnjenje promjena u fizičkom svijetu? I nisu li *materija* i *forma* samo retorički trikovi, a ne metafizički principi?

Jedna od najvažnijih i najčešćih metafora tradicionalne filozofije je metafora *svjetla*: "Od tih 'nekoliko' temeljnih metafora, svjetlost je samo jedan primjer, ali kakav!" (Derrida, 2007: 97). Hegel koristi metaforu svjetla i njegove refleksije u *Znanosti logike* kako bi objasnio odnos biti kao unutrašnje jezgre bića i njezinih osjetilnih manifestacija na površini bića: "Ali bitak je obratno isto toliko bit i bit je refleksija ili sijanje." (Hegel, 2003: 178). Izvor svjetla je jedan, i bit je također jedna. Kao što taj jedan izvor svjetla osvjetljava mnoštvo različitih mjesta, tako se i bit manifestira na mnoštvo načina. Michael Inwood u svojem rječniku o Hegelovim pojmovima na taj način objašnjava metaforu svjetla pri razumijevanju koncepta biti ili esencije: "Ideja jednostavnog, trajnog izvora svjetla koje se širi na mnoštvo odsjaja lijepo se poklapa s idejom jednostavne biti koja stvara mnoštvo površinskih svojstava." (Inwood, 1992: 90). Pored toga, metafora svjetla kao onoga što je zajedničko mnoštvu partikularnosti uvelike odgovara konceptu *logosa* kao univerzalnog temelja bitka i medija spoznaje prema modelu epistemološkog realizma. S obzirom na srodnost *logosa* i *nousa*, Goran Gretić u metafori svjetla vidi uzrok povjerenja u inteligibilnost bitka: "Metafora svjetla samo je slikoviti izraz grčki mišljenog *nousa* koja prikazuje potpunu transparenciju i apsolutnu inteligibilnost cjeline opstojećeg." (Gretić, 1989: 283). Postmodernistička filozofija napušta metaforu svjetla, a sa njome i neopravdanu vjeru u inteligibilnost bitka, te pristupa epistemološkom antirealizmu.

Premda ne dolazi iz postmodernističke paradigme, nego iz analitičke tradicije, rad filozofa Donalda Davidsona može se kvalificirati kao postmodernistička dekonstrukcija uvriježenog koncepta metafore. Naime, Davidson tvrdi kako metafora ne posjeduje dvije razine značenja - doslovnu i prenesenu: "Središnja pogreška protiv koje ću argumentirati je predodžba da metafora uz svoj doslovni smisao ili značenje ima i neki drugi smisao ili značenje." (Davidson, 2000: 296). Davidson smatra kako preneseno značenje ne postoji: "Davidsonova glavna ideja mogla bi se ukratko izraziti ovako: sve što je važno za metaforičko značenje sadržano je u doslovnom značenju." (Radman, 1995: 23). Richard Rorty to interpretira kao zahtjev za napuštanjem referencijalne teorije jezika i korespondencijske teorije istine: "Davidsonijanska tvrdnja, da metafore nemaju značenja, može se doimati kao tipično filozofsko izmotavanje, no ona to nije. Ona je dio pokušaja da prestanemo misliti o jeziku kao mediju." (Rorty, 1995: 35). Jezik ima određenu autonomiju, i ljudi koriste tu autonomiju kako bi razumjeli i organizirali stvarnost, kako u poeziji, tako i u znanosti: "Metafora nije legitimno sredstvo samo u književnosti nego i u znanosti, filozofiji i pravu; ona može poslužiti za hvalu i kletvu, molbu i uslišenje, opisivanje i propisivanje." (Davidson, 2000: 297). Ovaj Davidsonov stav je tipično postmodernistički. Postmodernizam traga za onim slučajevima

kada navodno savršeno precizni i istiniti diskursi posežu za metaforama, a te metafore imaju status istine iz jednog jedinog razloga - zbog običaja.

Povezani koncepti: antirealizam, rizom, antifundacionalizam, fundacionalizam, konotacija, *différance,* metonimija, tropi.
Tekst: Radman, Z. (1995) *Metafore i mehanizmi mišljenja*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.

METAJEZIK

Prirodni jezik je naziv za svakodnevnu upotrebu jezika. Metajezik je naziv za lingvističke, semiotičke i logičke termine i teorije koje opisuju funkcioniranje prirodnog jezika. Tu distinkciju najčešće koriste članovi analitičke struje filozofije: "U modernoj logici uvedeno je razlikovanje između dviju razina jezika: 'predmetnog jezika' [*object language*], koji govori o predmetima, i 'metajezika', koji govori o jeziku. No metajezik nije tek nužno znanstveno sredstvo koje rabe logičari i jezikoslovci; on igra važnu ulogu i u našemu svakodnevnom jeziku." (Jakobson, 2008: 112). Kao što Jakobson tvrdi, granica između prirodnog jezika i metajezika nije tako striktna kao što se na prvi pogled čini. Indirektni govor je primjer metajezika u samom prirodnom jeziku. Pored toga, ako prihvatimo poststrukturalističku ideju kako nedvosmislena referencija ne postoji, odnosno kako je svaka riječ samo konotacija (a nikada denotacija), ili Derridinim riječima, kako svaka riječ u sebi nosi *trag* drugih riječi, onda je prirodni jezik uvijek kao takav i metajezik. Nadalje, prema Heideggerovom shvaćanju jezika i istine, jezik nije samo semantički nositelj apstraktnog značenja, nego utjelovljuje određeno iskustvo svijeta; metajezik bi prema tome automatski reducirao prirodni jezik i pravi smisao bi se izgubio. Distinkcija između prirodnog jezika i metajezika, stoga, može funkcionirati samo unutar korespondencijske teorije istine.

Povezani koncepti: jezična igra, trag, konotacija, *différance*.

METONIMIJA

Metonimija je retorička figura riječi kojom se pravi naziv određenog bića zamjenjuje nekom drugom riječju, s kojim je to biće u nužnoj vezi; ako se naziv određenog bića zamjeni s nekim njegovim parcijalnim svojstvom, tada je posrijedi sinegdoha. Dakle, sinegdoha je podvrsta metonimije. Razlika metonimije i metafore je ta što se metonimija odnosi isključivo na imenice: "Metonimija se zasniva na prijenosu u *denominaciji*, tj. označivanju neke stvari imenom druge, a obje su u nekoj prirodnoj vezi, dok je metafora riječ o *supstituciji* jedne riječi nekom drugom s kojom se uspoređuje, ali bez

poredbenog veznika *kao* (zato se i govori o metafori kao skraćenoj usporedbi." (Vajs, 2000: 132). U slučaju metonimije, zamijenjeni nazivi su u *nužnoj* vezi, dok je u slučaju metafore njihova veza *slučajna*. Primjerice, u rečenici 'Nemam za kruh', riječ 'kruh' označava egzistencijalno nužne potrepštine, kao što su prehrambeni i higijenski proizvodi, te novac za režije. U rečenici 'Moskva će ispaliti nuklearne projektile', riječ 'Moskva' označava vojni vrh Sovjetskog Saveza smješten u gradu Moskvi. Ovo su primjeri metonimije; veza između doslovnog i prenesenog značenja riječi 'kruh' i 'Moskva' je *nužna*. Kod metafore, doslovno i preneseno značenje nisu u nužnoj vezi. U rečenici 'Mediji nas bombardiraju reklamama', riječ 'bombardirati' označava pretjeran napad od kojega se ne možemo obraniti. U rečenici 'On je prava sirovina', riječ 'sirovina' označava grubog, nekultiviranog čovjeka. To su primjeri metafore; veza između doslovnog i prenesenog značenja riječi 'bombardirati' i 'sirovina' *nije nužna*.

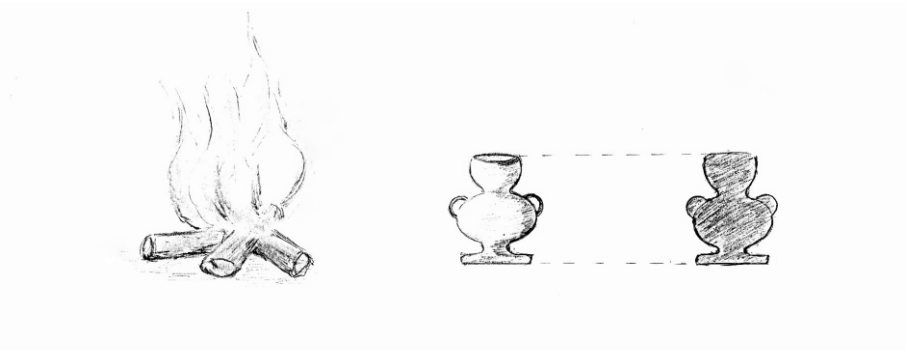
U kontekstu Lacanove psihoanalize, metafora i metonimija su fundamentalni procesi psihičkog života. Budući da je prema njemu nesvjesno strukturirano kao jezik (Lacan, 2008: 38; 1986: 217), to među ostalim znači i da procese čovjekovog mišljenja možemo opisati konceptima metafore i metonimije. Lacan takav stav izvodi iz strukturalizma Romana Jakobsona. Prema njemu, čovjek slažući rečenice kombinira riječi prema njihovoj sličnosti ili prema susljednosti: "Razvijanje diskursa može se odvijati duž dviju različitih semantičkih linija; jedna tema može voditi drugoj ili preko njihove sličnosti ili preko njihove susljednosti. Za prvi bi slučaj najprikladniji naziv bio metaforički put, a za drugi - metonimijski put, jer u metafori, odnosno metonimiji oni nalaze svoj najzgusnutiji izraz." (Jakobson, 2008: 170). Christopher Norris u svojoj knjizi o Derridi tvrdi kako Lacan preuzima od Jakobsona ovakvo shvaćanje metafore i metonimije, te ih koristi za elaboraciju vlastitog modela psihe: "Tako Lacan slijedi lingvista Romana Jakobsona i pretpostavlja kako su *metafora* i *metonimija* dva glavna principa organiziranja jezika, a također i figure koje nam omogućuju razumijevanje onih sila u ekonomiji psihe sa nesvjesnim željama i nagonima." (Norris, 1987: 114). Što to konkretno znači u psihoanalitičkom smislu? Fredric Jameson kaže: "Lacanovska analiza pokušava provesti psihičke funkcije u one dvije krajnje lingvističke operacije, gledajući u metafori podrijetlo simptoma (po tome što jednog označitelja nadomješta drugim) a u metonimiji podrijetlo žudnje…" (Jameson, 1978: 105). Prema tome, Jacques Lacan poistovjećuje koncept *simptoma* sa lingvističkim konceptom *metafore*, a koncept *žudnje* sa lingvističkim konceptom *metonimije*. Što to znači? Izvjesna osoba može imati određeni simptom, primjerice, strah od mraka, potrebu za repetitivnim pokretima ili osjećaj boli bez anatomskog uzroka. Taj simptom je metafora preko koje terapeut dolazi do općeg stanja psihičkog aparata; ona nema značenje po sebi, nego samo u odnosu na ostatak psihe. Što se tiče Lacanovog poistovjećivanja *žudnje* i *metonimije*, tu treba istaknuti proces *zamjenjivanja*.

Prema Lacanu, čovjekova žudnja je kontinuirano htijenje koje nije moguće zadovoljiti konzumiranjem žuđenog objekta. Kada čovjek realizira određeni cilj, odmah si postavi novi cilj, i tako u nedogled. Dakle, čovjekova žudnja je neprestano metonimijsko premještanje bez mogućnosti postizanja stanja konačnog zadovoljstva.

Povezani koncepti: tropi, žudnja, metafora.

MIMETOLOGIZAM

Jacques Derrida smatra kako se grčki pojam *mimesis* ne mora odnositi samo na dupliciranje primarnog, već postojećeg, bića, već ga je moguće shvatiti kao čistu proizvodnju bez originalnog predloška. Prema tome, *mimesis* ili *imitacija* ima dva značenja. U prvom značenju ona je deriviranje sekundarnog duplikata



Slika 17. Mimesis. Vaza je primarno biće, bez kojeg ne može nastati njezina sjena. Iz postmodernističke perspektive, postoje bića kod kojih, metaforički rečeno, sjena vaze nastaje prije same vaze.

iz originala, a u drugom značenju proizvodnja duplikata bez originala. Mimetologizam je naziv za prvo shvaćanje *mimesisa*, prisutno primjerice kod Platona: "...*mimetologizam* (ne *mimesis*, nego izvjesna interpretacija *mimesisa*)." (Derrida, 2004: 60). Dakle, mimetologizam je jedna interpretacija *mimesisa*. Predstavnika druge interpretacije *mimesisa* Derrida pronalazi u Mallarméu: "Mallarmé tako čuva diferencijalnu strukturu imitacije ili *mimesisa*, ali bez njezine platonističke ili metafizičke interpretacije koja pretpostavlja da se imitira bitak nečeg postojećeg." (Derrida, 1992: 158). Mallarméovo shvaćanje *mimesisa* ne pretpostavlja *logos* kao temelj bitka i garanciju identiteta, čime radikalno odstupa od zdravorazumskih koncepcija i filozofske tradicije, te inaugurira jednu produktivističku, antiesencijalističku paradigmu filozofije.

Povezani koncepti: logocentrizam, simulakrum, represivna hipoteza.

MOĆ

Moć je tradicionalno shvaćena kao potencija, dispozicija, mogućnost ili sposobnost. Imati moć znači moći nešto napraviti, djelovati, promijeniti stanje, imati slobodu izbora. To je otprilike potencija kod Aristotela. Ovdje je moć ontološka ili metafizička kategorija - sva je postojeća bića posjeduju. U postmodernističkoj filozofiji, *moć je tip međuljudskih odnosa*. Moć je rezervirana za ljude i društvo: kamenje, ovce i meteori je ne posjeduju. Njezin glavni teoretičar je Michel Foucault. U njegovom shvaćanju moći moguće je pronaći pet krucijalnih odlika. Kao prvo, moć je neraskidivo vezana uz znanje. Kao drugo, moć je odnos između pojedinaca; ona je intersubjektivna. Kao treće, moć je raspršena na cjelokupno društvo. Kao četvrto, moć je produktivna. Kao peto, moć je tjelesna.

Max Weber vrši distinkciju između *moći* i *vlasti*, a ta podjela pomaže u razumijevanju Foucaultovog koncepta moći. Prema Weberu, moć je nestabilna, prisilna dominacija jednog pojedinca nad drugim. Ako onaj potlačeni prihvati tu moć kao opravdanu i smislenu, onda je posrijedi vlast, ili ono što bi Gramsci nazvao *hegemonijom*. Dakle, moć se od vlasti razlikuje po tome što nema legitimitet. Međutim, ono što je važno jest činjenica dominacije, kontrole, privilegija, nasilja, prisile i statusa. Kroz Weberovu distinkciju dolazimo do Foucaultovog doprinosa proučavanju politike: nije dovoljno proučavati samo formalne organizacije i institucionalizirane odnose, već se treba usredotočiti i na neformalne odnose u kojima također postoji dominacija i kontrola. Ovim širenjem opsega politike Foucault zapravo kritizira klasičnu marksističku teoriju države, jako popularnu u njegovo vrijeme.

U narednom podužem citatu Foucault nudi vlastiti opis moći: “Pod moći ne mislim na 'moć' kao skup institucija i aparata koji jamče podčinjenost građana u određenoj državi. Pod moći ne razumijem ni način podčinjavanja koji bi, za razliku od nasilja imao oblik pravila. Napokon, ne pomišljam ni na opći sistem vladavine što je neki element ili grupa provode nad drugima i čije bi djelovanje, uzastopnim širenjem, zahvaćalo cijelo društveno tijelo. Analiza u smislu moći ne smije kao početne danosti postulirati suverenitet države, oblik zakona ili globalno jedinstvo vladavine; one su prije samo njezini konačni oblici. Čini mi se da pod moći ponajprije valja razumjeti mnoštvo odnosa snaga koji su imanentni području u kojem se očituju i tvore njegovu organizaciju; igru koja ih putem neprestanih borbi i sučeljavanja preobražava, jača, obrće; oslonce što ih ti odnosi snaga nalaze jedni u drugima tako da stvaraju lanac ili sistem ili pak raskorake, proturječja koja ih međusobno razdvajaju; napokon strategije u kojima oni postaju djelatni, a čiji se opći obrazac ili institucionalna

kristalizacija utjelovljuju u državnim aparatima, u formuliranju zakona, u društvenoj hegemoniji. Uvjet mogućnosti moći, u svakom slučaju stajalište koje omogućuje razumijevanje njene provedbe, sve do njezinih 'najperifernijih' učinaka, i koje omogućuje upotrebu njezinih mehanizama kao obrasca za razumijevanje društvenog polja ne treba tražiti u prvotnom postojanju neke središnje točke, u nekom jedinstvenom žarištu suvereniteta iz kojeg bi zračili izvedeni i srodni oblici; taj uvjet je pokretno postolje odnosa snaga koje neprestano, svojom nejednakošću, dovode do stanja moći, no uvijek ograničenih i nepostojanih. Sveprisutnost moći; nipošto stoga što bi ona imala povlasticu da sve sabere pod svoje nepobitno jedinstvo, već stoga što se ona događa u svakom trenutku, na svakoj točki ili pak u svakom međuodnosu dviju točaka. Moć je posvuda; to ne znači da ona sve obuhvaća, već da odasvud dolazi." (Foucault, 1994b: 64-65). Drugačije rečeno: moć ne mora biti isključivo institucionalizirana, represivna i centralizirana. Upravo su to glavne predrasude iz tradicionalne filozofije politike protiv kojih Foucault reagira.

1.) *Moć i znanje*.
Moć ne postoji bez znanja; svako znanje posjeduje moć. Zato Foucault govori o znanju/moći kao o jednom jedinstvenom konceptu: "Njihov odnos nije kauzalan nego korelativan." (Kalanj, 1993: 81). Čak niti znanost nije oslobođena moći, što je uvriježeno mišljenje. Nova tehnologija može značiti prevlast u ratu, efikasniju ekonomiju ili novo tržište. Ali moć ne vlada samo *nakon* znanstvenog otkrića, nego i *prije* njega. Svaki znanstveni projekt treba financijera, što znači da će se razvijati polja znanosti od kojih financijer može imati koristi i ona od kojih ne može imati štete. Znanstvena istina nije nikakva transcendentalna sila kojoj svatko ima demokratski pristup; ona zahtjeva vrlo skupe uvjete pojavljivanja. Zato će Lyotard reći: "…bolje opremljeni laboratorij ima više nade da će imati pravo. Je li valjan razlog razlog jačega?" (Lyotard, 1990: 89). Istinu ne određuje onaj koji je pametniji, sposobniji ili kreativniji, nego onaj koji je bogatiji. Ova isprepletenost moći i znanja nije vidljiva samo na području znanosti. I kultura kao sistem znanja pod utjecajem je moći.

Ferdinand de Saussure u *Tečaju opće lingvistike* donosi pravi fukoovski primjer veze između kulture i politike: "…valja spomenuti odnose koje postoje između jezika i političke povijesti. Veliki događaji u povijesti, kao što su to bila rimska osvajanja, imali su neizmjerljiv utjecaj na velik broj lingvističkih činjenica. Kolonizacija, koja je samo jedan oblik osvajanja, prenosi određeni jezik u različite sredine, a to za sobom povlači promijene u tom jeziku." (Saussure, 2000: 67). Jezik, ta naizgled nevina i benigna pojava, ima vrlo važne političke i ekonomske posljedice. Moderna, industrijska, masovna ekonomija ne bi bila moguća bez kulturne homogenizacije širokih teritorija Europe prije dva ili tri stoljeća u ono što danas posve neupitno smatramo nacionalnim državama. Pojedinac koji poznaje jedan niz povijesnih osoba i događaja, a ne neki drugi

niz povijesnih osoba i događaja, ima kulturne dispozicije za izgradnju izvjesnog identiteta (nacionalnog, religijskog, klasnog, rasnog, spolnog i sl.). Ako je on sposoban umrijeti za obranu tog identiteta, onda je njegovo znanje vrlo važna politička činjenica, jer ga pozicionira u izvjesne strukture moći. Dakle, političke promijene dovode do promjena u jeziku, kao što promijene u jeziku dovode u političkih promjena. Moć je upisana u jezik. Zbog ovakvog simetrijskog odnosa nastalo je mišljenje kako je društvene promijene moguće potaknuti mudrim i opreznim korištenjem jezika. Međutim, iako je to načelno moguće, veliko je pitanje ima li taj 'angažman' akademskih krugova ikakav utjecaj na društvenu realnost.

Vezu znanja i moći artikulirao je još Francis Bacon i ona se često uzima kao parola novovjekovne filozofije. Zbog toga Max Horkheimer i Theodor Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva* poistovjećuju moć i znanje: "Moć i spoznaja su sinonimi." (Adorno i Horkheimer, 1989: 18). Međutim, tu nije posrijedi tehničko, prirodoslovno znanje. Znanje u bilo kojem obliku predstavlja jednu vrstu racionalizacije i objašnjenja svijeta. Religijski ili ideološki sustav znanja sa sobom nosi jednako moći koliko i konkretno znanje fizike ili kemije. Dakle, pojam znanja se ne odnosi samo na *prirodoslovno* znanje. Primjerice, historiografsko znanje je pod utjecajem moći. Jürgen Habermas u svojoj knjizi *Filozofski diskurs moderne* smatra kako je moć presudan faktor pisanja povijesti prema Foucaultu: "Kao što je nekoć kod Bergsona, Diltheya i Simmela 'život' uzdignut do fundamentalnog transcendentalnog pojma jedne filozofije koja je činila još i pozadinu Heideggerove analitike tubitka, tako sada Foucault 'moć' uzdiže do osnovnog transcendentalno-historističkog pojma kritičko-umskog pisanja povijesti." (Habermas, 1988: 241).

Nietzsche kao preteča postmodernističke filozofije otvara mnoge teme, pa tako i temu *istinitosti* istine. Kako nastaje istina? Odakle želja za istinom? Može li racionalno znanje biti rezultat potpuno iracionalnih pobuda? Sasvim je očito da ljudsko znanje ne postoji u vakuumu i da je povezano sa čitavim nizom ostalih pojava. Zato Nietzsche kaže: "...*snaga* spoznaje ne leži u stupnju njezine istinitosti, već u njezinoj starosti, utjelovljenosti, u njezinu karakteru kao uvjetu života." (Nietzsche, 2003a: 99). Spoznaja se ne događa slučajno i ne služi samoj sebi kao svrha. Istina je važna zbog nekih potpuno van-istinitih razloga. Za Nietzschea, istina je oruđe: "Spoznaja radi kao *oruđe* moći. Pa je jasno kao na dlanu da raste svakim viškom moći..." (Nietzsche, 2006: 244). Ovakvo shvaćanje znanja i istine nasljeđuje Michel Foucault.

Odnos moći i znanja Foucault opisuje ovim riječima: "...moć i znanje nisu uzajamno povezani samo igrom interesa ili ideologija; problem, dakle, nije samo u tome da se odredi kako moć sebi podčinjava znanje i kako ga stavlja u službu svojih ciljeva, ili kako ga pritišće i nameće su sadržaje i ideološka ograničenja. Nijedno se znanje ne formira bez nekog sistema komunikacije,

registriranja, akumulacije, pomicanja, koji je sam po sebi jedan oblik moći i koji je u svom postojanju i svom funkcioniranju povezan s ostalim oblicima moći." (Foucault, 1990: 17). Kao što je već rečeno, moć ne intervenira u znanje samo *nakon* što je ono polučilo određenu spoznaju, nego i *prije*, čime određuje njegove rezultate. Zbog ovoga će Lyotard reći: "Pitanje znanja u informatičkom dobu više je no ikad pitanje vlasti." (Lyotard, 2005: 11). Znanje i moć su nerazdvojivo povezani. Zbog toga se analizom različitih sustava znanja može otkriti funkcioniranje moći. Analiza diskursa ili *discourse analysis* ima takve pretenzije.

2.) *Moć je intersubjektivna*.
Kada Marx i Engels u *Komunističkom manifestu* opisuju kapital, vrše jedan vrlo važan konceptualni pomak: umjesto zdravorazumskog shvaćanja prema kojem je samostalni pojedinac taj koji posjeduje kapital, oni tvrde da je kapital međuljudski odnos: "Kapital dakle nije nikakva osobna nego društvena moć." (Marx i Engels, 1998: 107). Bez obzira imao Marx utjecaja na Foucaulta ili ne, vidljiva je velika sličnost između koncepta kapitala i koncepta moći. U skladu s ovime, moć je moguće definirati kao *uopćeni oblik kapitala*, u smislu da kapital opisuje *ekonomski* eksploatacijski odnos, dok moć opisuje eksploatacijski odnos *uopće*. Dakle, druga presudna odlika moći je intersubjektivnost. Ona nije supstancijalno locirana u rukama jedne strane na štetu druge strane: "...moć ne prebiva ni u 'apstraktnim terminima' kao što su suverenitet, država, zakon ili kolektivna predodžba, niti u nekoj 'empirijskoj realnosti' kao što su vlada ili društvene klase, već [...] je ona sam krvotok zbilje." (Kalanj, 1993: 78). Moć je odnos ili relacija.

U tradicionalnoj filozofiji, moć je centralizirana i jednosmjerna. Ona pada sa vrha piramide, sa vladara na podanike. Hobbesov Levijatan je primjer takvog modela moći. Biti moćniji znači imati širi raspon mogućnosti djelovanja, što proizlazi iz jednog vulgarnog shvaćanja slobode. U postmodernističkoj filozofiji, moć je raspršena i širi se kapilarno. Svaki član piramide samom svojom funkcijom u piramidi jača i širi moć, bez obzira koliko nisko bio: "Treba, sve u svemu, prihvatiti da se ta moć više izvršava nego što se posjeduje, da ona nije stečena ili sačuvana 'povlastica' vladajuće klase, već ukupni učinak njezinih strateških položaja - učinak koji se očituje kroz položaj onih koji su potlačeni i katkada je njime popraćen. S druge se strane ta moć jednostavno i naprosto, kao neka obveza ili zabrana, ne primjenjuje nad onima koji 'je nemaju'; ona ih prožima, prolazi preko njih i kroz njih; nalazi u njima oslonac baš kao što i oni sami, u svojoj borbi protiv nje, nalaze oslonac u djelovanju što ih ona ima na njih." (Foucault, 1994a: 26). Podanici su oblikovani i odgojeni tako da svojom aktivnošću podupiru samu hijerarhijsku, piramidalnu strukturu moći.

Jasno je kako Papa ima više moći od biskupa, general od pukovnika, pukovnik

od običnog vojnika, psihijatar od pacijenata, direktor od radnika, SAD od Albanije, a premijer od ministara. Ali ovdje moć opisuje samo status pojedinca u piramidi i odgovarajući opseg ovlasti. Ono na što treba obratiti pažnju su unutrašnji odnosi. Funkcija generala ne znači apsolutno ništa bez ostatka strukture; general bez vojske nije general. Foucaultovo shvaćanje moći kao intersubjektivnosti je očigledno pod utjecajem strukturalizma, budući da je identitet svakog člana strukture moći određen u odnosu na druge članove te strukture.

3.) *Moć je raspršena.*
Foucault, poučen strukturalizmom, perspektivom koja sve gleda u ravnini i kao odnose, smatra kako je moć raspršena. Moć je amorfna i anonimna. U klasičnim perspektivama primjerice marksizma ili feminizma, neprijatelj je jasno definiran: buržoazija i muškarci. Oni imaju svu moć, a trebali bi imati samo dio moći. U postmodernističkoj filozofiji, svatko ima moć i nema neprijatelja koji bi je monopolizirao. Ona se nalazi u svakom odnosu i u svakome pojedincu: "Što je to moć? Foucaultova definicija je izgleda vrlo jednostavna, moć je odnos sila, ili prije, svaki odnos sila je 'odnos moći'. Moramo prije svega shvatiti da moć nije odnos dviju formi, na primjer forma-država; i da odnos moći nije odnos dviju formi, kao znanje. Na drugom mjestu, sila nikada nije u jednini, njoj je u biti da bude u odnosu sa drugim silama, tako da je svaka sila već odnos, to jest moć: sila nema drugi objekat ni subjekt do silu." (Deleuze, 1989: 75). Subjekti su proizvedeni na takav način da samim svojim postojanjem podupiru i reproduciraju strukture moći. Društvena promjena neće nastupiti svrgavanjem dominirajuće grupe, nego ukupnom promjenom tipova subjektivnosti. Zato postmodernizam nema jasan politički program. Kako je moć vezana uz znanje, jedini način borbe protiv moći je kroz alternativne sustave znanja. Ovakvim shvaćanjem moći Foucault nudi jednu optimističnu sliku ljudskih odnosa prema kojoj bilo koji sustav organizacije kao takav nikada ne može ukinuti mogućnost promijene.

4.) *Moć je produktivna.*
Tipično shvaćanje moći ravna se prema državi kao arhetipu dominacije. Budući da država djeluje represivno, ograničava i zabranjuje, onda bi i moć trebala djelovati isto. Međutim, to nije tako. Glavna promjena u shvaćanju moći koju uvodi Foucault je sljedeća: moć nije samo represivna, ona je i *produktivna*. Rasprostranjeno mišljenje jest da je moć sila koja se izvana nameće slobodnom, autonomnom entitetu: "Otkud u društvu kao što je naše, u kojemu su aparati moći toliko brojni, njeni obredi tako vidljivi, a njezini instrumenti naposljetku tako sigurni, u tom društvu koje je bez sumnje više od bilo kojeg drugoga izumilo istančane i prepredene mehanizme moći, otkud u njemu nastojanje da se moć priznaje samo u negativnom i suhoparnom obliku zabrane?" (Foucault, 1994b: 61). Umjesto represije, Foucault naglašava produktivnu stranu moći.

Foucaultova rekonceptualizacija moći u kontekstu psihoanalize odvija se kao kritika tzv. 'represivne hipoteze'. Esencijalistička psihoanaliza Sigmunda Freuda i Wilhelma Reicha odnos između pojedinca i društva (ili kulture, tj. civilizacije) smatra antagonističkim i neprijateljskim. Pojedinac je taj koji mora zauzdati svoje prirodne porive i prilagoditi se civilizacijskim normama. Ako to ne napravi, neće biti uključen u ljudsku zajednicu. Konkretno, to znači da osoba ne smije ispuštati fekalije iz svog tijela bilo kada i bilo gdje, nego na točno određenim mjestima; ne smije jesti i spavati kada poželi, nego kada dođe vrijeme za odmor ili obrok; ne smije urlicima izražavati svoje afekte, nego se treba prilagoditi jeziku i njegovoj gramatici; ne smije bilo kada i s bilo kim prakticirati seksualne odnose, nego samo sa onima koji ne spadaju u vlastitu obitelj, pleme ili rod; općenito, osoba se ne smije ponašati kako sama poželi, nego u skladu sa društvenim konvencijama za svaku pojedinu situaciju. Esencijalistička psihoanaliza Freuda i Reicha na takav način vidi odnos transcendentalne jezgre pojedinca i represivne civilizacije. To je ono što Foucault naziva 'represivnom hipotezom'. Njegova kritika represivne hipoteze ukazuje na produktivne elemente u odnosu društva i pojedinca. To je najjasnije po pitanju *potreba*. Prehrana, seksualnost i san jesu prirodne potrebe, ali je oblik njihova zadovoljenja uvjetovan učenjem i kulturom. Nekima je prihvatljivo pojesti mačku ili zmiju, dok drugima nije. Ta razlika je nastala zbog različitog proces proizvodnje subjekata, odnosno odgoja i obrazovanja. Razlika u proizvodnji između različitih kultura je očita, no ono na što treba obratiti pažnju jest suvremeno hiperdiferencirano društvo u kojem se proizvodi mnoštvo različitih tipova subjektivnosti. Svakom tipu subjektivnosti prethodi intenzivan proces učenja i proizvodnje. Nije ista stvar biti vojnik, zatvorenik, menadžer, slikar, propalica, novinar, intelektualac, vodoinstalater i doktor. Razlika između muškog i ženskog, koja se inače objašnjava prirodnim svojstvima, također je rezultat kulturne proizvodnje i dugog procesa učenja i disciplineriranja. Moć je upisana u ove tipove subjektivnosti, i oni je nastavljaju reproducirati. Način na koji se stvaraju ovakvi tipovi subjektivnosti Foucault naziva 'mikrofizikom moći'.

U svojoj monografiji o Foucaultu Gilles Deleuze navodi kako moć proizvodi i istinu: “Moć nije obično nasilje, ne samo zato što po sebi prolazi preko kategorija koje izražavaju odnos sile sa silom (podstaći, navesti, proizvesti neki koristan efekt, itd.) već i zato što, u odnosu na znanje, proizvodi istinu, tako što omogućuje viđenje i omogućuje govorenje.” (Deleuze, 1989: 87). Ova teza se nastavlja na prvo svojstvo moći, a to je njezina isprepletenost sa znanjem.

Općenita mana strukturalističkog pristupa sastoji se u nemogućnosti objašnjavanja *promijene* sustava. Ako se struktura savršeno reproducira, ona uvijek ostaje ista. Duh strukturalizma, prisutan u Foucaultovom djelu ranog perioda, uspostavlja isti problem. No, budući da je promjena evidentna empirijska činjenica, od jezične strukture do društvene strukture, potrebno je

olabaviti strukturalnu spregu i time ponuditi objašnjenje promijene. Foucault je to napravio, što od njega čini upravo *post*-strukturalista, u poznatoj tezi: "…tamo gdje postoji moć postoji i otpor…" (Foucault, 1994b: 67). Premda nema suvislog razloga zbog kojeg bi 'pesimistična' teorija bila neistinita, Foucault-strukturalist vjerojatno ne bi naišao na takvu recepciju kao Foucault-poststrukturalist. Kada kažemo da uz moć neminovno dolazi i otpor, rezultat je nada i optimizam. Društvena promjena je moguća. Međutim, važno je naglasiti da ovdje otpor nije negacija moći koja dolazi izvan struktura moći, već negacija jedne moći od neke druge moći. Iako otpor postoji, on nastaje kao nusprodukt funkcioniranja one iste moći koju nastoji uništiti. Judith Butler, budući da koristi Foucaultovu teoriju, to izražava ovako: "...ne može postojati čista opozicija moći..." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 39). Svaki otpor jest unutar moći i moć je ta koja ga omogućuje. Dakle, Foucaultovu formulu treba obrnuti i reći: tamo gdje postoji otpor, postoji i moć. Kubanska revolucija 1954. je uspjela zahvaljujući potpori kubanske buržoazije Castru. Mađarski borci za slobodu iz 1956. godine ne bi imali snage bez potpore sa Zapada. Ako je Al Qaida oblik otpora, oblik negiranja kapitalističke logike, tada je moć u islamskim naftnim kompanijama koje slijede logiku tržišta. Hardt i Negri smatraju kako humanitarne nevladine organizacije (poput Amnesty International, Oxfan i Médecins sans Frontieres) nisu oblik pomoći društvima Trećeg svijeta već instrument njihova podčinjavanja i širenja tržišta. Hipi pokret u SAD-u i Europi šezdesetih godina bio je sastavljen od djece iz obitelji srednje klase koji su se oblačili u dronjke. Bez podrške financijski situiranih roditelja, hipi pokreta ne bi bilo. To su jasni primjeri kako otpor iza sebe mora imati moć, i to onu istu moć koju osporava, jer u suprotnom ne bi postojao. Ne postoji pozicija izvan sustava moći: "Treba li reći da smo neminovno 'unutar' moći, da je ne možemo 'izbjeći', da u odnosu na nju nema apsolutne izvanjskosti…" (Foucault, 1994b: 67). O tome govori i Judith Butler kada u *Nevoljama s rodom* kaže: "Juridička moć neizbježno 'proizvodi' ono za što tvrdi da samo predstavlja; stoga se politika mora baviti tom dvojnom funkcijom moći; juridičkom i proizvodnom." (Butler, 2000: 18). Sličnu tezu, samo puno kompliciranije formuliranu, donose Gilles Deleuze i Félix Guattari u knjizi *Anti-Edip*: "U stvari, mi hoćemo reći da kapitalizam, u svom procesu proizvodnje, proizvodi ogroman shizofreni naboj na koji usmjerava svu svoju represiju, ali koji se ne prestaje reproducirati kao granica procesa." (Deleuze i Guattari, 1990: 29). Kapitalizam je ta struktura koja svojim normalnim funkcioniranjem proizvodi nusprodukt otpora ili shizofrenije. Dakle, ne samo da otpor mora imati iza sebe moć, već vrijedi i obrnuto: moć sama proizvodi otpor. U ovom smislu poststrukturalistički autori su optimistični; prema njima totalitarizam nije moguć. Apsolutna politička i ekonomska kontrola nikada ne može u potpunosti determinirati cijelo društveno polje.

5.) *Moć je tjelesna*.

Moć je upisana u samu egzistenciju ljudi. Razvijajući Foucaultovu teoriju,

Nadomjestak

Giorgio Agamben u svojoj analizi *homo sacera* tvrdi: "…moć prodire u samo tijelo subjekata i u njihove forme života." (Agamben, 2006: 10). Izgled, zdravlje, ukus, želje, sposobnosti, iskustvo i sve ostalo određeno je moći. Moć jednostavno kolonizira tijelo: "Po njegovom opisu, moć je raspršena po društvenom polju, ona konstituira individualne subjektivnosti sa njihovim znanjem i užicima, kolonizirajući samo tijelo, iskorištavajući njegove snage uz istovremeno poticanje poslušnosti i konformizma." (Best i Kellner, 1991: 54). Moć je tjelesna ukoliko proizvodi različite tipove subjektivnosti. Proces te proizvodnje jest *disciplina*.

Povezani koncepti: panoptikum, disciplina, diskurs, represivna hipoteza, *homo sacer*, stanovništvo, biopolitika.
Tekst: Foucault, M. (1994) *Znanje i moć*. Nakladni zavod Globus, Zagreb.

NADOMJESTAK

Nadomjestak, dopuna ili suplement (*le supplément*) je Derridin pojam. Kao i kod svih ostalih Derridinih pojmova, teško ga je precizno odrediti. To tvrdi i sam Derrida: "Nadomjestak nema značenja i nije ga moguće intuitivno spoznati." (Derrida, 1976: 195). Usprkos tome, potrebno je jasnije promisliti njegovo značenje. Derrida pojam nadomjestka preuzima od Rousseaua i tematizira ga u svojoj knjizi *O gramatologiji*.

Rousseau govori o govoru i pismu, prirodi i društvu, seksu i masturbaciji. Prvi je pojam samostalan i samodostatan; drugi je onaj koji ga nadopunjava i kvari. To je nadomjestak. *Nadomjestak je naziv za nužni dodatak samostalnom biću*. Kao takav, nadomjestak je kontradiktoran pojam; s jedne strane imamo samostalno, autonomno biće, a s druge strane biće ovisno o onom prvom: "Suplement je nebitan dodatak, pridodan nečemu što je samo po sebi potpuno, ali se suplement pridaje zato da upotpuni, da nadoknadi kakav nedostatak u onome što bi po pretpostavci imalo biti samo po sebi potpuno." (Culler, 1991: 88). Pismo je nadomjestak govora, društvo je nadomjestak prirode, masturbacija je nadomjestak seksa. Pomnim čitanjem Rousseauovih tekstova Derrida otkriva kako nadomjestak nije potpuno suvišan. Prvi pojam ovisi o nadomjestku isto onoliko koliko nadomjestak ovisi o prvom pojmu. Derrida na taj način dekonstruira Rousseauove binarne opozicije. Ako kao primjer binarne opozicije uzmemo pismo i govor, pismo je kao nadomjestak istovremeno i suvišni dodatak govoru, i nužna nadopuna manjkavog govora: "Postoje dva značenja riječi 'nadomjestak', od kojih samo jedno odgovara toj tradicionalnoj ideji o odnosu govora i pisma. […] Ali 'nadomjestak' je također ono što je potrebno da bi *upotpunilo* ili *popunilo* neki postojeći manjak, neki nedostatak u postojećem stanju stvari. U ovom slučaju pisanje više ne bi bilo nužno suvišna ili pomoćna tehnika." (Norris, 1987: 66). Binarnu opoziciju pismo/govor

Derrida uzima kao početnu točku vlastitog čitanja povijesti filozofije i to je vjerojatno jedna od najvažnijih binarnih opozicija. To je arhetipska binarna opozicija čijom dekonstrukcijom Derrida nudi model za dekonstrukciju svih drugih binarnih opozicija.

Ljudi, kao i svi sisavci, rađaju se bespomoćni i zahtijevaju dugotrajan odgoj kako bi konačno postali punopravni članovi ljudske zajednice. To znači da čovjekova priroda, premda osnovna i primarna, ipak zahtjeva usavršavanje kroz kulturu i društvo: "Kultura je ta koja mora nadomjestiti manjkavu prirodu." (Derrida, 1976: 191). Može li se onda s pravom reći da je prirodna komponenta čovjeka važnija od kulturne? Ne može. Naravno, ne vrijedi niti obrnuto. Derridino dekonstrukcijsko čitanje rezultira niveliranjem binarnih opozicija. Važno je uočiti da je nadomjestak element binarne opozicije. *Nadomjestak je obezvrijeđeni dio binarne opozicije.* U slučaju prirode i kulture, prijelomnu točku, mjesto geneze nadomjestka, čini zabrana incesta: "Društvo, jezik, povijest, artikulacija, jednom riječi nadomještanje, rađaju se dakle istovremeno kad i zabrana incesta. Ona je lom između prirode i kulture." (Derrida, 1976: 343). Zabrana incesta označava kraj prirode i početak kulture, odnosno nadomjestka.

Bez obzira o kojem pojmu bilo riječ, on može poprimiti status osnovice, temelja i primata tek u odnosu na nadomjestak: "Svi pojmovi koji određuju ne-nadomještanje (priroda, animalitet, primitivnost, djetinjstvo, ludilo, božanstvo, itd.) očigledno nemaju vrijednost istine. Oni pripadaju - s pojmom same istine - razdoblju nadomještanja. Oni poprimaju značenje tek u okviru igre." (Derrida, 1976: 317). Igra o kojoj Derrida govori je binarna opozicija.

Nadomjestak je kontradiktoran, i kao takav nespoznatljiv: "Mogućnost razuma, govora, društva, mogućnost koja je nadomjestiva, nepojmljiva je razumu." (Derrida, 1976: 335). Nadomjestak upotpunjuje izvorni pojam, koji bi trebao biti samostalan, i tako zbunjuje uvriježenu logiku, baziranu na principu neproturječnosti. Logocentrizam se kao takav temelji na binarnim opozicijama, ali one istovremeno predstavljaju mjesto njegove propasti. Zato ih Derrida ne želi jednostavno odbaciti; on inzistira na njihovom detaljnom osvještavanju, da bi ih tek potom odbacio.

Kako odrediti nadomjestak ili dopunu? Pojam nadomjestka ima dva značenja. Kao prvo, nadomjestak je *bespotreban* dodatak autonomnom biću. Kao drugo, nadomjestak je *nužna* nadopuna manjkavog bića. Arthur Bradley kaže: "Za Derridu, nadomjestak ima dvije radikalno različite uloge: on ili potvrđuje izvorno po sebi potpuno biće, ili [...] otkriva suštinski manjak, grešku bića kojem je potrebna zamjena." (Bradley, 2008: 103). Derridinim riječima: "Jer pojam nadomjestka - koji ovdje određuje predstavu - u sebi krije dva značenja čije je zajedništvo isto toliko čudno koliko i neophodno. Nadomjestak se

pridodaje, on je suvišak, punina koja traži drugu puninu, *vrhunac* prisustva. On zgrće prisustvo." (Derrida, 1976: 189). Kao u slučaju *pharmakona* i himena, također Derridinih pojmova, nadomjestak je ambivalentan. On označava i bespotreban dodatak, i nužan dodatak. Sljedeća definicija objedinjuje oba značenja i relativno je stabilna: *Nadomjestak je obezvrijeđeni dio binarne opozicije*.

Fundamentalna opozicija zapadne metafizike - ona između bitka i privida - također može biti interpretirana u Derridinom duhu. U ovom slučaju, privid je nadomjestak. Općenita značajka postmodernističke filozofije je ukazivanje na važnost privida u čovjekovom životu. Privid kao nadomjestak bio je odbačen kao beznačajni dodatak svijetu esencija, a zadatak postmodernističke filozofije je otkrivanje njihove međusobne isprepletenosti.

Povezani koncepti: trag, dekonstrukcija, logocentrizam, gramatologija, himen.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

NAGON

Instinkt i nagon su psihoanalitički pojmovi kojima se može razlikovati ponašanje životinja i čovjeka. *Instinkt je genetski naslijeđen obrazac ponašanja, identičan u pripadnika iste vrste i neovisan o individualnom iskustvu, sa jasno određenim objektom kojega organizam treba konzumirati kako bi uklonio fiziološko stanje napetosti.* Životinje se ponašanju u skladu sa svojim instinktima, ali taj koncept nije moguće primijeniti na čovjeka, s obzirom na učenje ponašanja, jezik kao medij posredovanja i varijacije u definiranju objekta konzumiranja. *Nagon je organski uzrokovani potisak bez unaprijed definiranog cilja i objekta*. Njemačka riječ za nagon je *Trieb*. Freud ponašanje čovjeka objašnjava konceptom nagona. U *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* on po tom pitanju kaže: "Pod 'nagonom' ne možemo podrazumijevati ništa drugo, nego psihičku zastupljenost kontinuiranog postojećeg, unutarnjeg somatskog izvora užitka, koji treba razlikovati od 'užitka' nastalog zahvaljujući pojedinim izvanjskim uzbuđenjima. Tako se nagon našao među pojmovima koji razgraničavaju duševno od tjelesnog. Najjednostavnije i najbliže određenje prirode nagona bilo bi, da sami po sebi nemaju nikakve kvalitete, već da dolaze u obzir samo kao zahtjevi za rad, koje postavljaju pred duševni život. A ono što pojedine nagone razlikuje međusobno, te što im daje pojedina specifična obilježja, zapravo je njihov odnos prema njihovim somatskim *izvorima* kao i prema njihovim *ciljevima*. Izvor nagona je doživljaj uzbuđenosti u jednom od organa, pa svoj sljedeći cilj nagon pronalazi u ukidanju tog organskog podražaja." (Freud, 2000: 83). Nagon je 'zahtjev za radom', nastao u nekom organu, usmjeren ka

nedefiniranom objektu. Kada govorimo o instinktu, posrijedi je automatska reakcija na *izvanjski* podražaj; nagon pak potječe iz *unutrašnjosti* organizma. Nadalje, Freud tvrdi da je nagon *kontinuirani* podražaj. Nagon neprestano postoji, bez obzira zadovoljio ga organizam ili ne, dok instinkt nestaje u trenutku kada organizam konzumira definirani objekt. Kao što je već rečeno, instinkt je strogo vezan uz odgovarajući *objekt*, dok nagon nije. Zbog ove fleksibilnosti nagona moguće su razne druge operacije psihičkog aparata presudne za teoriju psihoanalize, kao što su *sublimacija*, *potiskivanje*, *formiranje nesvjesnog*, *ulazak u jezik*, *izbor objekta*, itd. To su tri razlike između instinkta i nagona.

Prema Freudu, postoje četiri elementa kod svakog nagona, a to su: "...potisak, izvor, objekt i cilj..." (Laplanche i Pontalis, 1992: 223). Izbor objekta ovisi o individualnim procesima psihe i osobnom iskustvu, ali energija za takve poduhvate potječe od nagona. Zato će Paul Ricoeur reći: "Nagoni su rezervoari energije na kojima počiva sva distribucija energije između Ja i objekta." (Ricoeur, 1970: 127). S obzirom na to, moguće je definirati nagone kao *psihičke reprezentacije somatskih procesa*. Vrlo je važno naglasiti ulogu somatskog ili tjelesnog u Freudovoj teoriji nagona. Nagoni su nesumnjivo vezani uz tijelo, premda na vrlo fleksibilan način: "Nagoni ostaju neraskidivo vezani uz tijelo..." (Heise, 2007: 83). Koje su reperkusije takvog određenja psihičkog aparata? Jedan od razloga zbog kojega je psihoanaliza kompatibilna sa postmodernističkom filozofijom jest njezino decentriranje, ili materijaliziranje, čovjekove egzistencije. Postmodernizam kao antihumanistička kritika ljudske naravi i transcendentalnog subjektiviteta pronalazi svojeg teorijskog saveznika u psihoanalizi. Ako čovjekovi psihički procesi nisu rezultat unutrašnje dinamike onostrane *duše* ili nadosjetilne *svijesti*, nego samo neurološki način reorganizacije energije somatskog porijekla, tada je uputno napustiti zastarjele ideje o funkcioniranju čovjeka. Još je jedan razlog zbog kojega je Freudova psihoanaliza i teorija nagona važna za postmodernističku filozofiju, a to je antiteleološko viđenje čovjekove psihe. Ustvrdivši da su objekt i cilj nagona neodređeni, odnosno da se tek naknadno konstituiraju, Freud je raskinuo vezu između seksualnosti i reprodukcije, čime je učinjen prvi korak na teorijskom planu ka emancipaciji žena.

Povezani koncepti: Id, Ego, Super-Ego, sublimacija, libido, antihumanizam.

NAPREDAK

Vidi: *progres*.

NAROD

Pojam naroda je iznimno važan za političku povijest i sadašnjost Europe. Kategorija *naroda* određuje nacionalne granice, državljanstvo, životne mogućnosti, kulturu i općenito čitavu topologiju Europe. Ona je jednako važna kao i kategorija *kapitala* ili *roda*. Biti niža, srednja ili visoka klasa, biti muško ili žensko, jednako utječe na sudbinu pojedinca, kao i to je li posrijedi Hrvat, Mađar, Nijemac, Englez, Španjolac ili Rus. Postmodernistička filozofija nije se intenzivno bavila pojmom naroda. Rod, klasa i rasa jesu dekonstruirani, ali narod nije. Zato je potrebno naznačiti ovu temu. Razliku između naroda kao biološke grupe i nacije kao osviještenog naroda ili kao etnički neovisne političke zajednice treba poznavati, ali ona nije presudna u genealogiji ideje *naroda*.

Ferdinand de Saussure u svojem *Tečaju opće lingvistike* donosi iznimno poučne i zanemarene stavove o jeziku i politici, odnosno o sprezi jezičnih i političkih zajednica. *Tečaj opće lingvistike* ne mora se čitati kao isključivo lingvističko i jezikoslovno djelo, nego kao vrhunski tekst o jednoj od najvažnijih kulturnih i političkih činjenica današnjice. Kao prvo, Saussure shvaća da jezik nije benigna pojava u službi nedužnog prijenosa informacija, nego mjesto sukoba, političkih prijepora, pa čak i rata: "…valja spomenuti odnose koje postoje između jezika i političke povijesti. Veliki događaji u povijesti, kao što su to bila rimska osvajanja, imali su neizmjerljiv utjecaj na velik broj lingvističkih činjenica. Kolonizacija, koja je samo jedan oblik osvajanja, prenosi određeni jezik u različite sredine, a to za sobom povlači promijene u tom jeziku." (Saussure, 2000: 67). Ovime Saussure anticipira probleme koji će zaživjeti, i teorijski i praktički, tek u vremenu dekolonizacije nakon Drugog svjetskog rata. Postkolonijalne teorije uviđaju kako kolonizacija nije samo proces ekonomske eksploatacije, nego također i kulturne dominacije, a njezina postojana stabilnost nije samo rezultat vojne nadmoći, već i iznuđenog pristanka, objašnjivog konceptom *hegemonije*.

Bez obzira što Saussure vjeruje u etničku podlogu, tj. narod, on uvodi faktor jezika kao odlučno presudnu točku utemeljenja političke zajednice: "…upravo je jezik ono što u velikoj mjeri tvori naciju." (Saussure, 2000: 67). Prema popularnom mišljenju, i Saussureovog doba i današnjice, svaki narod ima svoj vlastiti jezik. Međutim, Saussure tvrdi suprotno: "Bilo bi pogrešno misliti da se po jezičnom zajedništvu može zaključiti o krvnom srodstvu, to jest da se jezična obitelj podudara s antropološkom obitelji. Stvarnost nije tako jednostavna." (Saussure, 2000: 320). Usprkos tome što Saussure i dalje postulira 'antropološku obitelj', on ipak radi važan korak u dekonstrukciji koncepta naroda. Razdvajajući narod i jezičnu zajednicu on denaturalizira svaku političku zajednicu. Tada je moguće postaviti pitanje: kako nastaje politička zajednica? Ili drugačije rečeno: kako nastaje jezična zajednica?

Slika 18. Vernakular. Prije lingvističkog homogeniziranja stanovništva pomoću standardnog jezika postojalo je samo mnoštvo partikularnih jezika, tzv. vernakulara.

Jezična zajednica je skupina ljudi koji mogu nesmetano međusobno komunicirati budući da posjeduju homogenizirano znanje gramatike i koriste isti leksikon riječi. Jezična zajednica dijeli ono što se naziva književnim ili standardnim jezikom. No, kako je nastao književni jezik? Je li književni jezik oduvijek bio prisutan u zajednicama koje smatramo političkim? Saussure tvrdi da nije: "Prepušten samomu sebi, jezik poznaje samo dijalekte, od kojih nijedan ne zadire u drugi, pa je zato osuđen na cijepanje bez kraja. No, kako civilizacija u svom rastu umnogostručuje veze, između postojećih dijalekata, kao po nekom prešutnom sporazumu, izabire se jedan koji postaje prijenosnikom svega onoga što je važno za naciju u cjelini." (Saussure, 2000: 284). Motiviran čisto lingvističkim porivima, Saussure uviđa kako jezik bez svjesnog političkog oblikovanja ostaje u stanju mnoštva rascjepkanih dijalekata. Izvorno stanje pluralizma jezičnih zajednica tek se naknadno homogeniziralo u književni jezik: "…književni jezik nije onaj koji bi nam mogao pokazati koliko je promjenjiv prirodni jezik, koji je slobodan od svih književnih pravila." (Saussure, 2000: 215). Književni jezik tako nije ništa drugo doli institucionalizacija jednog nasumično odabranog dijalekta među mnoštvom

dijalekata. U jezičnoj homogenizaciji jednog teritorija važnu ulogu ima književnost: "Često dijalekt nosi ime jezika zato što je proizveo književnost." (Saussure, 2000: 293). To je dakle proces kojim nastaje jezična, odnosno politička zajednica, prema Ferdinandu de Saussureu. On je samo zacrtao smjer u kojem može ići genealogija ideje *naroda* i napravio prvi korak u tome. Tu analizu treba nastaviti, te kao što Judith Butler preispituje razliku između spola kao biološke baze i roda kao kulturne nadgradnje, isto tako treba preispitati razliku između prirodnosti naroda i artificijelnosti nacije.

Immanuel Kant je smatrao narod izrazito prirodnom kategorijom: "...svaka država (ili njezin poglavar) želi postići trajan mir na taj način što će, po mogućnosti, zavladati cijelim svijetom. Ali *priroda hoće* drugačije. - Dva su sredstva kojima se ona služi da spriječi miješanje naroda i da odvoji jedne od drugih. To su razni *jezici* i različite *religije*." (Kant, 1974: 154). Dakle, narodi su, prema Kantu, *po prirodi* razdvojeni jezicima i religijom. Međutim, dok je indoktrinacijski karakter religije lako prozrijeti, to očito nije slučaj i sa jezikom. Civilizacijski napredak nazvan sekularizacijom uspio je denaturalizirati ideju religije, a Saussure radi istu stvar sa jezikom. Denaturalizirati religiju i jezik znači dovesti u pitanje *prirodnost* naroda. No, pored njih postoje i drugi atributi naroda. Prema Hegelu, narod ima četiri karakteristike: "Neki narod povezuje jezik, običaji, navike i obrazovanje." (Hegel, 1985: 56). Ovdje je važno primijetiti da su sva četiri faktora - i jezik, i običaji, i navike i obrazovanje - artificijelni, odnosno konstruirani. Riječ je o čovjekovim proizvodima, a ne o prirodnim kategorijama. Nacionalni običaji se proizvode identičnim procesom kojim je Saussure opisivao nastanak standardnog jezika. U arbitrarno određenoj populaciji prisutno je kaotično more različitih običaja, besmislenih, kakvi običaji po sebi inače već jesu. Među tim morem odabire se jedan mali skup običaja, dok se ostali likvidiraju i zaboravljaju, kako bi zavladalo stanje običajnosne homogenosti. Svi parametri prema kojima bi se mogao odrediti *narod* jesu kulturalno proizvedeni oblici. Michael Hardt i Antonio Negri smatraju da tu proizvodnju treba osvijestiti: "Identitet nacije i još više identitet naroda moraju izgledati prirodni i prvobitni. Mi, nasuprot, moramo denaturalizirati te pojmove i upitati što je to nacija i kako je stvorena, ali isto tako, što je to narod i kako je stvoren." (Hardt i Negri, 2003: 96). *Narod je konstrukt*. Parafrazirajući Foucaultovu izjavu o čovjeku kao nedavnom proizvodu, može se reći da je i narod nedavni proizvod. Naravno, kao i kod ostalih kulturnih činjenica, to ne znači da se pojedinac može nonšalantno oduprijeti vlastitom etničkom identitetu. I željezni okovi su čovjekov proizvod, neprirodna pojava, ali se ne raspadaju u trenutku kada onaj okovani shvati njihovu neprirodnost.

Kada i zašto je narod proizveden? Jedno od najpoznatijih određenja postmoderne društvene epohe jest Lyotardova definicija postmoderne kao vremena skepse prema velikim pričama. Pojedinci više ne vjeruju u

metanaracije. Među tim metanaracijama je i priča o svijetu kao o cjelini podijeljenoj na niz parcela, od kojih svaka pripada jednom *narodu*. Vrijeme postmoderne je kraj, među ostalim, i takvog svjetonazora: "Postmoderna, to je osim svega i kraj naroda - kralja pričâ." (Lyotard, 1990: 36). Ovaj Lyotardov citat iz zbirke tekstova *Postmoderna protumačena djeci* govori o narodu kao o 'kralju' priča. Uz poznate filozofske primjere velikih priča kao što su marksizam, prosvjetiteljstvo i idealizam, Lyotard govori o *narodu*. Njegov nastanak možemo smjestiti u sedamnaesto i osamnaesto stoljeće. Prema tome, narod je proizvod moderne. On nije postojao prije moderne, a u vremenu postmoderne iščezava pred globalizacijom. Trenutak proizvodnje naroda je otkriven, ali ne i motiv. Terry Eagleton smatra kako su negativne strane industrijalizacije, urbanizacije i modernizacije potaknule idealiziranje nekog prethodnog, prirodnog života, i time do konstruiranja ideje o idealnoj političkoj zajednici: "Organsko društvo je lukavo smišljeni mit za verbalne napade na mehanizirani život suvremenog industrijskog kapitalizma." (Eagleton, 1987: 49). Sam romantizam se može smatrati teorijskom reakcijom na industrijalizaciju.

Motive nastanka ideje naroda pokušava otkriti i Benedict Anderson u svojoj studiji *Nacija: zamišljena zajednica*. Prema njegovom mišljenju, motivi kulturne i jezične homogenizacije mogu biti ekonomski ili birokratski: "Unificiranost je značila mogućnost unutrašnje razmjene ljudi i dokumenata." (Anderson, 1990: 57). Birokracija je u pravom smislu riječi modernistička tvorevina. Ali ona ne bi mogla funkcionirati da ne postoji standardizirani jezik kojeg će svi njezini članovi koristiti, ne samo za pisanje dokumenata, nego i za međusobnu komunikaciju pri suradnji. Modernistička ekonomija zahtjeva obrazovanu radnu snagu; ali kako bi se taj proces obrazovanja mogao organizirati kada bi svaki učenik imao svoj vlastiti jezik? Masovni mediji moderne, od novina preko radija do televizije, zahtijevaju publiku koja će ih moći razumjeti. Bez jezične homogenizacije i gramatičko-kulturne dispozicije za prijem poruke, poruka emitirana putem masovnih medija ne bi se u principu mogla nikako dekodirati i razumjeti. Za gledanje televizije nije nužno samo posjedovanje televizijskog uređaja, nego je također važno biti socijaliziran za tu aktivnost. Svi ovi primjeri ukazuju kako je *narod* proizvod moderne. Geneza moderne je ujedno i geneza naroda; svojstva moderne su istovremeno svojstva naroda. To se vidi na primjeru prostora, odnosno teritorija: "Moderna suverenost općenito je zamišljena u smislu teritorija [stvarnoga ili fiktivnoga] i odnosa toga teritorija prema njegovom vanjskom." (Hardt i Negri, 2003: 162). Prostor u vlasništvu jednog naroda je mjesto modernističkog interveniranja u prirodu, postavljanja granica i uređenja života prema specifičnim pravilima. Činjenicu da postoji mnoštvo pripadnika 'naroda' bez ikakve kontrole nad resursima u navodno 'kolektivnom' vlasništvu tog istog naroda privremeno treba zaboraviti.

Narod

Pretpostavimo da postoje različiti svjetonazori, različite životne paradigme ili zdravorazumski pogledi na svijet. Oni su međusobno nekompatibilni. Svaka ta životna paradigma dijeli čovječanstvo prema vlastitim kriterijima, i u skladu s njima nudi nekakvo objašnjenje čitave ljudske povijesti. Recimo da su neke od njih marksizam, rasizam, kršćanstvo i liberalizam. Prema marksističkoj paradigmi, čovječanstvo je podijeljeno na buržoaziju i proletarijat. Prema rasnoj paradigmi, svijet se dijeli na nekoliko rasa. Prema kršćanskoj paradigmi, čovječanstvo se dijeli na kršćane i sve ostale. Ne ulazeći u opravdanost ovih podjela, neosporno je kako one postoje. Među njima je i *paradigma naroda*. Prema njoj, čovječanstvo je podijeljeno na određen broj naroda. Svaki narod živi na vlastitom teritoriju, a članovi tog naroda dijele kulturu, jezik, gene ili štogod slično. Granice između naroda mogu biti sporne, ali svaki narod smije postojati. Osoba koja govori iz paradigme naroda neće zanijekati pravo na postojanje pripadnicima nekog drugog naroda, jer bi time negirala i opravdanje postojanja vlastitog naroda. Zato će Lyotard reći: "Nema raskola između nacionalnih priča…" (Lyotard, 1991: 169). Narodi mogu međusobno ratovati, ali ona fundamentalna razina paradigme naroda nikada se ne preispituje. Pravi rat može postojati samo između različitih paradigmi. U tom smislu, možemo reći da su svi narodi isti; svaki smatra kako je od Boga izabran, kako ima specifičnu kulturu, kako kontrolira vlastitu sudbinu, kako svi članovi naroda dijele apsolutno identične vrijednosti i prakticiraju apsolutno identične rituale i sl. Narod je imaginarna zajednica, ali ne imaginarna kao zamišljena i neutemeljena zajednica, što sugerira Anderson, nego imaginarna u lakanovskom smislu imaginarnog registra - jedan narod nastaje *zrcaljenjem*, dubliranjem i imitiranjem drugog naroda. Kao i u slučaju strukturalističke lingvistike, jedan element strukture temelji svoj identitet na razlici spram svih ostalih elemenata. Parafrazirajući Saussurea, možemo reći: narod je forma, a ne supstancija. U svakom narodu se potenciraju ona svojstva koja su unikatna i specifična, a zamagljuju ona zajednička mnoštvu naroda.

Važno je primijetiti kako je narod biblijska kategorija. Priča o izgradnji Babilonske kule nudi jedno mistično objašnjenje geneze naroda: "Sva je zemlja imala jedan jezik i riječi iste. Ali kako su se ljudi selili s istoka, naiđu na jednu dolinu u zemlji Šineareu i tu se nastane. Jedan drugom reče: 'Hajdemo praviti opeke te ih peći da otvrdnu!' Opeke im bile mjesto kamena, a paklina im služila za žbuku. Onda rekoše: 'Hajde da sebi podignemo grad i toranj s vrhom do neba! Pribavimo sebi ime, da se ne raspršimo po svoj zemlji! ' Jahve se spusti da vidi grad i toranj što ga gradili sinovi čovječji. Jahve reče: 'Zbilja su jedan narod, a jednim jezikom za sve! Ovo je tek početak njihovih nastojanja. Sad im ništa neće biti neostvarivo što god naume izvesti. Hajde da siđemo i jezik im pobrkamo, da jedan drugome govora ne razumije. 'Tako ih Jahve rasu odande po svoj zemlji te ne saziđaše grada. Stoga mu je ime Babel, jer je ondje Jahve pobrkao govor svima u onom kraju i odande ih je Jahve raspršio po svoj zemlji." (Knjiga Postanka, 11:1-9). Dakle, Bog je stvorio narode kako bi oslabio snagu

čovječanstva u cjelini. Time je objašnjena činjenica postojanja različitih kultura sa različitim jezicima. Narod je ovdje protosociološki pojam za razumijevanje svakodnevnog života.

Zanimljivo je primijetiti da Theodor Adorno i Max Horkheimer u svojoj kritici prosvjetiteljstva ne otvaraju temu naroda, prema se upravo tu može pronaći korijen njezine suvremene rasprostranjenosti. Naime, politički poredak srednjovjekovnog feudalizma legitimirao se pozivanjem na Boga i božanski poredak. U teorijskoj delegitimaciji feudalizma takvo shvaćanje društva zamijenjeno je instancom *naroda*. Legitimitet vlasti ne dolazi više od Boga, nego od naroda, kroz demokratsku izbornu proceduru. Narod je subjekt vlastite povijesti, barem deklarativno, kao što nalaže Lincolnova parola o narodnoj vlasti - 'iz naroda, za narod'. Narod je u teoriji aktivna masa samosvjesnih članova istog društva. U tom smislu, narod je aktivan. No, pored takvog značenja, narod označava i pasivnu masu. Marijan Krivak ukazuje na tu podvojenost kategorije naroda: "Narod je polarni pojam koji označava dvostruko kretanje i kompleksan odnos između dvije krajnosti." (Krivak, 2008: 218). Te dvije krajnosti su narod kao nositelj suverenosti i narod kao inertna masa. U svakom slučaju, narod je centralna politička kategorija novovjekovne politike, a ne Bog.

U čemu se sastoji postmodernistička kritika kategorije *naroda*? Prvi korak je historiziranje. Narod nije postojao oduvijek. On danas nesumnjivo postoji, ali on nije izvorni, iskonski i prirodni okvir za transhistorijsko razumijevanje čitave ljudske kulture. Narod nije bio moguć bez masovne pismenosti. Francuzi govore francuski jezik jer ih je obrazovni sustav tome poučio, a ne zato jer ga posjeduju u genetskom kodu. Međutim, prije utemeljenja centralizirane nacionalne države, obrazovni sustav nije postojao. Naknadno nacionaliziran teritorij se prvenstveno sastojao od autonomnih feudalnih posjeda. Praktički je svako mjesto ili regija imalo vlastiti jezik, tzv. *vernakular*. Takve jezične zajednice bile su moguće jer nije bilo potrebe za migracijama stanovništva. Međutim, sa modernom industrijom i kapitalističkom trgovinom nastaje potreba za kretanjem stanovništva i komunikacijom. Preduvjet jezične homogenizacije na nacionalnom nivou je izum tiskarskog stroja Johannesa Gutenberga u šesnaestom stoljeću. Thomas Hobbes govori o svojem Levijatanu upravo kao o figuri koja unificira izvjestan teritorij, među ostalim, i u jezičnom smislu: "On razrješuje semantički kaos, i to ne uvođenjem privilegiranog semantičkog predmeta, nego stvarajući uvjete u kojima se rasprava o pravom značenju prekida." (Grundy, 2008: 505). Nije slučajnost da se nacionalna svijest 'budi' tek u devetnaestom stoljeću. Zašto se to nije dogodilo u sedamnaestom, trinaestom ili osmom stoljeću? Razlog se krije u činjenici kako se nacionalna svijest ne 'budi', što bi značilo da već postoji subjekt koji samo stiče svijest o sebi. Nacionalna svijest se *stvara*, isto kao što se stvaraju država, lokomotiva i telegraf. Kada povjesničari crtaju karte Europe

iz npr. 9. stoljeća, oni povlače granice, ali to nisu nacionalne granice. To su granice posjeda neke dinastije. Prosječan kmet nema pojma o naciji i narodu kojem navodno već tada pripada. On svoj identitet formira u odnosu na feudalca za kojega radi i Boga. Nacija u tom vremenu ne postoji. Prema tome, narod se ne može utemeljiti jezično, kulturno ili genetski. Pravo objašnjenje njegova nastanka je modernistička ekonomija.

Autori koji temporaliziraju ideju naroda i ukazuju na njezinu spregu sa modernističkim procesima su Eric Hobsbawm, Benedict Anderson i Alexander Smith. Benedict Anderson smatra kako je nacija zamišljena zajednica: "…to je zamišljena politička zajednica, i to zamišljena kao istovremeno inherentno ograničena i suverena." (Anderson, 1990: 17). Prema Andersonovom mišljenju, nacija je zamišljena jer njezini članovi osjećaju snažno jedinstvo, premda se nikada nisu sreli i komunicirali s najvećim brojem članova vlastite nacije. Taj osjećaj zajedništva može se objasniti sličnim životnim iskustvima, koja su određena ekonomskim faktorima. Dva člana nekog istočnoeuropskog društva moći će se međusobno razumjeti razgovarajući o birokraciji jer vjerojatno oba imaju slično iskustvo čekanja u redu, besmislene papirologije i neučinkovite birokracije. Slični običaji također predstavljaju zajedničku temu. Prema Andersonu, nacija je zamišljena, ograničena i suverena zajednica. Ona je zamišljena jer nisu svi njezini članovi u neposrednom kontaktu; ona je ograničena jer se nalazi na nekom teritoriju; ona je suverena jer upravlja unutrašnjom organizacijom života. Premda otvara iznimno važnu temu, Andersonova kritika nacije ima mana. Prigovor kako se članovi iste nacije nisu međusobno susreli i zato nemaju ništa zajedničko identičan je hipotetskom prigovoru kako dvije osobe koje govore isti jezik ne mogu međusobno razgovarati budući da nikada prije nisu razgovarale. Naciju, a isto tako i narod, treba razumjeti kao proizvod i konstrukt. Andersonova studija je važna jer ukazuje na činjenicu kako nacije nisu postojale oduvijek i opisuje mehanizme njihova nastanka, ali s druge strane ona ne priznaje aktualnu snagu nacionalnog identiteta, procese biopolitičke reprodukcije tog identiteta i njegove funkcije u suvremenoj ekonomiji. S druge strane, Michael Hardt i Antonio Negri smatraju kako nacionalnost, domoljublje i etatizam imaju funkciju u kapitalističkoj ekonomiji: "…nacionalno oslobođenje i nacionalna suverenost nisu samo nemoćni protiv globalne kapitalističke hijerarhije već i same doprinose njezinoj organizaciji i funkcioniranju." (Hardt i Negri, 2003: 115). To je jako važno. Biopolitička konstrukcija naroda i nacije nije puka slučajnost, kulturna anomalija, predrasuda koja će se raspasti čim se osvijesti ili besmislena nepotrebna tvorevina. U kontekstu kapitalističke ekonomije nacionalni identitet ima jasnu funkciju: "Pokazalo se da neprijateljstva i podjele između radnika po raznim etničkim i identifikacijskim kriterijima povećavaju dobit i olakšavaju nadzor." (Hardt i Negri, 2003: 172). U marksističkom i neomarksističkom diskursu nacionalni identitet je marginalizirana tema. Razlog tome nisu samo kozmopolitske i univerzalističke vrijednosti

marksizma, nego i već spomenuta nesumjerljivost ova dva svjetonazora. Na što misli Marx kada u *Komunističkom manifestu* kaže: "Radnici nemaju domovinu." (Marx i Engels, 1998: 112) ? Zbog trgovine i međunarodne strukture ekonomije svaka, pa i najmanja, privredna aktivnost neobjašnjiva je u gabaritima jedne nacionalne tvorevine. Tržište od samih svojih početaka nadilazi nacionalne granice. Ali to ne znači da je nacija nevažna i marginalna tvorevina; upravo suprotno.

Ničeansko rezoniranje Judith Butler primjenjivo je i na narod. Kao što Aristotel u *Nikomahovoj etici* smatra da djelovanje povratno utječe na bit čovjeka, tako i Hegel smatra da identitet naroda ovisi o njegovim djelima: "Tako duh jedno naroda: on je određen duh koji se izgrađuje u opstojeći svijet, koji sada stoji i opstoji u njegovoj religiji, u njegovu kultu, u njegovim običajima, njegovu ustrojstvu i njegovim političkim zakonima, u cijelom opsegu njegovih uredaba, u njegovim događajima i finima. To je njegovo djelo - to *je* taj narod. Narodi su ono što su njihova djela." (Hegel, 1966: 79). Ono što Hegel ovdje opisuje može se podvesti pod pojam *performativnosti* Judith Butler. Tradicionalna filozofija smatra kako djelovanje proizlazi iz postojećeg bića; biće prethodi djelovanju. Nietzsche obrće taj slijed i ustvrđuje kako djelovanje prethodi biću. Butler preuzima taj model, te ga primjenjuje na rod. Reći da je rod performativan znači zanijekati postojanje esencije iz koje proizlazi rodno djelovanje. Rod nije ništa više od zbroja djelovanja. Isto vrijedi i za narod. Narod je performativna tvorevina. Etnički identitet je puki zbroj nacionaliziranih rituala i ništa više od toga. Inače se vjeruje da u podlozi etničkog identiteta stoji biološka baza (eugenika i počeci biologije kao znanosti poklapaju se na 'buđenjem' nacionalne svijesti). Ta biološka baza je esencija iz koje navodno proizlazi odgovarajuće etničko djelovanje. No, kao što u genetskom kodu žene ne stoji naredba za kuhanjem i peglanjem, tako ni u genetskom kodu Nijemaca ne stoji naredba za preciznost i pedantnost. Rodne uloge su naučene isto kao što su i etničke uloge naučene. Dakako, to što je narodnost proizvedena i arbitrarna nimalo ne umanjuje moć njezine prisile.

U epohi postmoderne i prateće globalizacije, institucija naroda se demontira. Njegova modernistička priroda postaje sve jasnija. Max Weber u svojoj studiji *Protestantska etika i duh kapitalizma* (2006) smatra kako je kalvinistička askeza koristila kapitalizmu u njegovim počecima, jer je omogućila akumulaciju kapitala, ali kasnije ta askeza postaje disfunkcionalna za kapitalizam koji zahtjeva potrošnju i hedonizam. Kapitalizam je iskoristio i odbacio etos protestantskog stila života. Isto se događa sa institucijom naroda. U počecima kapitalizma, institucija naroda je homogenizirala izvjestan teritorij kako bi se na njemu mogla plasirati standardizirana masovno proizvedena roba. Danas je kapitalistička ekonomija postigla tu razinu masovnosti i efikasnosti da joj nacionalno tržište postoje premalo. Uz to, ne postoji realna opasnost od protukapitalističkih pokreta zbog kojih bi se nacija morala održati kao

mehanizam obrane. Zato se može pristupiti demontaži institucije naroda. Važno je naglasiti kako nacionalne granice ne postaju sve propulzivnije zbog neke globalne urote tajnih društava, kao što to misle svi teoretičari urota, nego iz pukih ekonomskih razloga.

Afrika otkriva pravu istinu paradigme naroda. Za razliku od Europe, gdje se državne granice poklapaju sa tokovima rijeka i planinskim lancima, pa zadobivaju status prirodnosti, poput samih rijeka i planina, u Africi su državne granice povučene imperijalističkim ravnalom i potpuno su arbitrarne. Tako Afrika ne otkriva samo istinu o genezi čovječanstva, nego također i istinu o genezi naroda. *Narod je ultimativni simulakrum današnjice i najnaturaliziraniji biopolitički konstrukt*. Primijeniti metodu dekonstrukcije na kategoriju *naroda* znači otkriti njezinu genezu, povijesne uzroke formiranja i naposljetku razlog njezine propasti.

Povezani koncepti: historicizam, biopolitika, simulakrum, povijest, genealogija, dekonstrukcija, performativnost, arbitrarno.

NEUROZA

Neuroza je psihoanalitički termin za psihičko stanje u kojem ljudski subjekt potiskuje vlastite seksualne nagone u područje nesvjesnog dijela psihe čuvajući njihovu energiju; kod neurotičnog subjekta Super-Ego dominira nad Idom, a načelo stvarnosti nad načelom zadovoljstva. Potisnuta energija stvara tjelesni simptom. Taj se somatski simptom ne može objasniti anatomskim ili fiziološkim uzrokom, nego jedino unutarduševnim motivima. Neuroza se javlja u obliku histerije, fobije i opsesije.

Zbog dominacije načela stvarnosti nad načelom zadovoljstva, Freud je odredio neurozu kao mentalni poremećaj u realizaciji heteroseksualnog genitalnog spolnog odnosa: "...neuroze treba općenito smatrati smetnjama seksualne funkcije..." (Freud, 2006: 24). Prema Freudu, heteroseksualni genitalni odnos je norma seksualnosti, a odstupanje od te norme predstavlja simptom određenog poremećaja. Zato on neurozu smatra *poremećajem*, podložnim psihoanalitičkoj terapiji i izlječenju: "...dok je za Freuda neuroza bolest koja se može izliječiti, Lacan je vidi kao neizmjenjivu strukturu psihe." (Evans, 1996: 126). Jacques Lacan smatra kako postoje tri tipa psihičkog aparata, odnosno tri strukture ličnosti: neurotična, psihotična i perverzna ličnost. Prema njegovom mišljenju, ni jedan od njih ne može se smatrati normalnim tipom ličnosti, premda je neuroza brojčano najprisutnija, i utoliko 'najnormalnija', statistički gledano. Iz tog razloga, Lacan smatra da neuroza nije poremećaj, te da se ne treba i ne može izliječiti.

U knjizi *Tri rasprave o seksualnosti* Freud ovim riječima opisuje odnos neuroze sa perverzijom: "...neuroza je, tako reći, negativ perverzije." (Freud, 2000: 81). Prema njegovom mišljenju, perverzija je također poremećaj odstupanja od heteroseksualnog genitalnog snošaja. Perverzna osoba postiže uzbuđenje u spolnom odnosu ne koristeći isključivo genitalije, i zadržava se na onome što u 'normalnom' heteroseksualnom činu predstavlja samo predigru ili prethodi spolnom odnosu. Kada Freud određuje neurozu kao *negativ* perverzije, on time koristi metaforu iz područja fotografije. U tom smislu bi se moglo reći kako je neuroza *nerazvijena* perverzija. Zatomljenu seksualnu energiju neurotični subjekt oslobađa kroz neurotski simptom: "Neurotski simptom je simbolizacija ili dramatizacija konflikta između primitivnog sebstva, kojeg Freud naziva Idom, i etičkog sebstva, Super-Ega." (Brill, 1972: 305), odnosno: "Sukobljeni dijelovi psihe postižu nagodbu stvarajući neurotski simptom koji svakom dijelu pruža zadovoljenje." (Matijašević, 2006: 87). Perverzni subjekt ide korak dalje, prema idealu heteroseksualnog genitalnog snošaja, ali ga ne realizira u potpunosti.

Neuroza je temelj psihoanalitičkog shvaćanja kulture, jer se temelji na procesu *potiskivanja*. Potiskivanje seksualne energije, odnosno *libida*, i mogućnosti neposrednog zadovoljenja stvara zalihu energije potrebnu za izgradnju društvenih institucija. Zato Freud piše kako se u neurozi subjekt suzdržava od realizacije 'sumnjivih' nagona i čuva energiju za kulturno afirmirane oblike ispoljavanja libida: "Takoreći već kod prvog sudara s nepriličnim nagonskim osjećajem *ego* bi se povukao, zatvarajući nagonu put do svijesti i do direktnog motoričkog ispražnjenja, ali ostavljajući mu pri tome čitavu njegovu zalihu energije. Taj sam proces nazvao potiskivanje." (Freud, 2006: 29). Budući da Super-Ego nije somatski, nego kulturni, naučeni, izvana nametnuti aspekt psihe, rezultat kolektivne akumulacije normi kroz povijest, Georges Bataille će u svojem poetskom, nerazumljivom stilu reći: "Neuroza je mržnja prošlog prema sadašnjem: ona daje riječ mrtvima." (Bataille, 1988: 132). Na isti način na koji Marx tvrdi da mrtvi vladaju živima, jer im u nasljeđe ostavljaju društvenu strukturu, ekonomsko-proizvodne odnose i produkte svoga rada, Bataille tvrdi da se to isto događa u psihičkom aparatu neurotične osobe. U tom smislu je čovjekovo stanje, kao kulturno-povijesnog bića, neurotično. Bez potiskivanja ne bi se formiralo nesvjesno, i sublimacija ne bi bila moguća.

Kakav je odnos neuroze i psihoze? Gilles Deleuze i Félix Guattari pišu: "Freud je, 1924. godine, predložio jedan jednostavan kriterij za razlikovanje neuroze i psihoze: u neurozi, Ego se pokorava zahtjevima stvarnosti, spremno potiskuje nagone Ida, dok se u psihozi pod vlašću Ida, spremno raskida sa stvarnošću." (Deleuze i Guattari, 1990: 100). Prema tome, neuroza omogućuje subjektu da uspostavi kontakt sa stvarnošću, dok psihoza uspostavlja barijeru između ljudskog subjekta i stvarnosti. Prema Freudu, neuroza jest poremećaj, ali poremećaj koji ne uništava svijest čovjeka o njegovoj okolini: "Neuroza je

emocionalni poremećaj [...]. Neurotik ili psihoneurotik je savršeno priseban. On je čak napredniji u mentalnom razvoju od prosječne osobe." (Brill, 1972: 25). To je glavna razlika neuroze i psihoze u kontekstu Freudove psihoanalize. Ako ju prihvatimo, možemo reći kako je neuroza blaži poremećaj, a psihoza puno ozbiljniji.

Povezani koncepti: Id, Ego, Super-Ego, perverzija, psihoza, sublimacija, libido, represivna hipoteza.

NIHILIZAM

Velike priče više nisu vjerodostojne.
Lyotard

Prema uobičajenoj upotrebi, riječ *nihilizam* koristi se kako bi se označila bezrazložna kritika, odbacivanje općeprihvaćenih vrijednosti, negacija života i pesimističan svjetonazor. Mario Kopić tvrdi: "…riječ nihilizam izvorno ima izrazito kritičku funkciju. To nije toliko neutralno-opisno, koliko pristrano-borbeno pojmovno oruđe. Njime se ne označava samo neko taktičko stanje već se ono i osuđuje." (Kopić, 1996: 176). Vladimir Jelkić ovako određuje svakodnevnu upotrebu riječi *nihilizam*: "U svakodnevnoj upotrebi riječ 'nihilizam' označava negiranje načela, ustaljenih vjerovanja i tradicija." (Jelkić, 1990: 61). Njegov se nastanak često se povezuje sa romanom Ivana Turgenjeva *Očevi i djeca*. U kontekstu postmodernističke filozofije, on je važan kao predmet promišljanja Friedricha Nietzschea i kao povijesno-kulturno stanje.

Pojam nihilizma javlja se kod Nietzschea u dva osnovna, preklapajuća i suprotstavljena značenja. Kao prvo, nihilizam je naziv za dvoslojni model metafizike, tzv. 'platonizam'. Kao drugo, nihilizam je Nietzscheov naziv za vlastitu filozofiju, suprotstavljenu prvobitno shvaćenom nihilizmu. U *Volji za moć*, Nietzsche razlikuje aktivni i pasivni nihilizam: "Nihilizam. *Dvosmislen* je: A. Nihilizam kao znak *povećane moći duha*: kao *aktivni* nihilizam. B. Nihilizam kao *propadanje i nazadovanje moći duha*: *pasivni* nihilizam." (Nietzsche, 2006: 22). Aktivni nihilizam je njegova vlastita filozofija. Pasivni nihilizam je naziv za platonizam. O čemu se konkretno radi?

Dakle, u prvom značenju nihilizam označava dvoslojni model metafizike. Prema takvoj filozofiji, bitak se sastoji od dva dijela. Prvi dio je vječan, stalan, neprimjenjiv, statičan, nedjeljiv, nepomičan, jedan, neuništiv, idealan, neutemeljen, unificirajući i skladan; drugi dio je prolazan, kontingentan, propadljiv, promjenjiv, dinamičan, djeljiv, uvjetovan, utemeljen, konkretan, pluralan, uništiv i osjetilan. U takvom modelu metafizike, čovjek je biće sastavljeno od dva dijela - duše i tijela, odnosno osjetilnog i inteligibilnog.

Zahvaljujući svojoj duši on je neuništiv, odnosno besmrtan i vječan. U toj perspektivi, ukupnost prolaznog svijeta potpuno je beznačajna i bezvrijedna - samo ono vječno je važno. Na taj način dualistička metafizika - platonizam - obezvređuje konkretnu čovjekovu egzistenciju. Postuliranje nadosjetilne metafizičke onostranosti, bez obzira javlja li se unutar pojedinog filozofskog sistema ili kao kolektivno religijsko uvjerenje, automatski anihilira bilo kakvu vrijednost faktične čovjekove egzistencije: "U vrtlogu nihilističkog kretanja propada čitava tradicionalna kultura u kojoj je čovjek živio u uvjerenju da opstoji neko nadzemaljsko ili nadzemaljsko carstvo smisla, da opstoji jedan uređeni, smisaoni poredak, transcendentni svijet, svijet idealnih likova ili vječnih bivstava na kome se najposlije drži i temelji ovozemaljski svijet nesavršenih, promjenjivih i minljivih stvari i pojava." (Kopić, 1996: 178). Kršćanstvo kao 'platonizam za puk' jedan je oblih nihilizma: "Nihilizam je zametnut u kršćanstvu, kaže Nietzsche, on ne nastaje tek ondje gdje kršćanstvo i njegove vrijednosti gube obvezatnost. Kršćanstvo, tradirani moral i metafizička filozofija jesu 'nihilistički pokreti' - životne tendencije koje hoće prema 'Ničemu'…". (Fink, 1981: 188). Ono što je krucijalno za platonizam kao nihilizam jest *vrednovanje* i *procjenjivanje*. Primjerice, teza da je duša važnija od tijela predstavlja jedan oblik takvog vrednovanja. U tom smislu, Nietzsche govori o svojoj filozofiji kao o negaciji takvih vrednovanja: "Što znači nihilizam? - *Da se obezvrjeđuju vrhunske vrijednosti*." (Nietzsche, 2006: 15). Dakle, nihilizam je istovremeno naziv za filozofiju koja vrednuje, i za filozofiju koja ukida neopravdana vrednovanja. Transformacija pasivnog nihilizma u aktivni nihilizam odvija se posredstvom *pesimizma*, čime Nietzsche odaje priznanje Schopenhaueru kao vlastitom učitelju: "Pesimizam je predoblik nihilizma." (Nietzsche, 2006: 17). Goran Gretić u respektabilnoj knjizi *Tradicija metafizike* ovako opisuje dijalektiku između aktivnog i pasivnog nihilizma: "Nihilizam Nietzsche shvaća u liku bezuvjetnog potvrđivanja života, ali koje istovremeno predstavlja nadvladavanje nihilizma, a pri tome se bezuvjetno samopotvrđivanje života prikazuje i kao opreka nihilizmu, koja mu pripada kao što svaka opreka pripada onome čemu je oprečna." (Gretić, 1989: 146). Prema tome, pasivni nihilizam je omogućio nastanak aktivnog nihilizma, podržavanjem naivne ideje o dualnosti bitka i pripadajućim slojevima vrijednosti. Jean Baudrillard ovako određuje nihilista: "Biti 'nihilist' znači nijekati stvari na njihovu najvišem stupnju intenzivnosti, a ne u njihovoj najnižoj inačici."(Baudrillard, 2006: 155). Primjerice, u slučaju dileme između realističke i antirealističke epistemologije, 'nihilistička' pozicije nije potpuno nijekanje bilo kakve spoznaje, što bi bila dijametralno suprotna pozicija realizmu, nego uspostavljanje ekvilibrija između totalne i nikakve spoznaje. Postmodernistička kritika povijesti usmjerena je na nijekanje *nužnosti* linearnog napretka, ali ne niječe načelnu mogućnost poboljšavanja povijesti. Prema tome, biti nihilist ili nihilistica prema Baudrillardu znači imati osjećaj za *nijanse*.

Nominalizam

U jednoj od filozofski najpreciznijih i retorički najelegantnijih formulacija Nietzsche kaže: "Nihilist je čovjek koji o svijetu kakav jest sudi da *ne bi* trebao biti, a o svijetu kakav bi trebao biti sudi da ne egzistira." (Nietzsche, 2006: 291). To je bit nihilizma. Ne postoji nikakav rascjep između bitka (*sein*) i trebanja (*sollen*) u etičkom smislu, a nadilaženje te spekulativne dihotomije otvara mogućnost dubljeg, realnijeg shvaćanja etike, dobrote, čovjeka i djelovanja.

Drugo određenje *nihilizma* potječe iz Heideggerove interpretacije Nietzschea. Prema njemu, nihilizam je faza povijesti: "Nihilizam je povijesno kretanje, nipošto nazor i učenje što ga netko zastupa." (Heidegger, 1969: 59). Glavno određenje nihilističkog stanja povijesti jest, kako tvrdi Gianni Vattimo, dominacija razmjenske vrijednosti kao esencijalnog određenja identiteta svakog postojećeg bića: "Nihilizam je tako redukcija bitka na razmjensku vrijednost." (Vattimo, 2000: 21; 2008a: 74). Po tom pitanju Vattimo određuje nihilizam slično Lukácsevom određenju kapitalističkog fetišizma robe: "U svojoj izvornoj bitnosti, naime, roba je pojmljiva samo kao univerzalna kategorija cjelokupnoga društvenoga bitka." (Lukács, 1970: 153). To znači da se na pojedino biće gleda samo kao na ekonomsku vrijednost zamjenjivu za neku drugu ekonomsku vrijednost. Prema tome, nihilizam je stanje dominacije relacijskog identiteta u društvenom životu, uspostavljenog tržištem. Pored toga, nekada nedvojbene vrijednosti dovedene su u pitanje: "Nihilizam znači da smo u razviću zapadnjačke misli, filozofske, znanstvene, i religiozne, išli prema postupnom trošenju onoga što se činilo izvjesnim, čvrstim, jasnim." (Vattimo, 2008a: 252). Prema tome, nihilizam je povijesna epoha. Ako ga shvatimo na taj način, moguće je povući paralele sa konceptom *postmoderne* kao povijesne epohe. Prema Lyotardovom određenju, postmoderna je epoha skepse prema velikim pričama. One su obezvrijeđene, odnosno: "Velike priče više nisu vjerodostojne." (Lyotard, 1990: 47). U tom smislu, nihilizam je doba postmoderne ili drugačiji naziv za postmodernu.

Povezani koncepti: idealizam, smrt Boga, logocentrizam, *il pensiero debole*, velike priče, postmodernizam.
Tekst: Turgenjev, I. S. (2005) *Očevi i djeca*. Globus media, Zagreb.

NOMINALIZAM

Vidi: *antirealizam*.

OMAŠKA

Omaška je greška u govoru, kada pojedinac kaže nešto što nije želio reći. Roman Jakobson vrlo precizno definira omašku u lingvističkom smislu: "Pod riječju 'omaška' ili 'lapsus' podrazumijevam pojedinačno odstupanje govornika

od postojeće norme...” (Jakobson, 2008: 225). Međutim, omaška nije samo lingvistička pojava. Sigmund Freud je u njoj vidio posebno mjesto iskazivanja nesvjesnog: “Za Freuda omaške nisu slučajnost, nego smisleni izraz naše psihičke aktivnosti te nastaju uzajamnim djelovanjem raznih potisnutih namjera tako da je omaška ostvarenje nesvjesne želje riječima, baš poput sna.” (Matijašević, 2006: 21-22). U psihoanalitičkom smislu, omaška je simptom nesvjesnog: “Sve te 'male' greške koje stalno činimo, greške u govorenju, pisanju i slično, naše takozvano zaboravljanje ili odsutnost duhom, pokazuju vrlo jasno u kojoj mjeri su naše misli i ponašanje podložni nesvjesnom.” (Brill, 1972: 71).

Povezani koncepti: Id, Ego, Super-Ego, sublimacija, libido.

ORDO COGNOSCENDI

Povijest filozofije je navodno obilježena radikalnim rascjepom između antičke i srednjovjekovne metafizike s jedne strane i novovjekovne metafizike s druge strane. Glavna filozofska tema nije univerzalni poredak svijeta, nego struktura čovjekove biti. Latinski naziv *ordo essendi* označava *svijet biti* kojeg je antička i srednjovjekovna filozofija pokušavala otkriti. Nasuprot njega stoji *ordo cognoscendi* ili *svijet spoznaje* ovisan prvenstveno o spoznajnim mogućnostima čovjeka. Vanja Sutlić ovu novovjekovnu promjenu opisuje ovako: “*...temeljna disciplina nije više ontologija*, *nego transcendentalna filozofija*; nije više *prote philosophia*, kao onto-teo-logija, ono što čini filozofiju filozofijom, nego je to transcendentalna filozofija.” (Sutlić, 1994: 94). Transcendentalna filozofija traga za univerzalnom strukturom čovjekove biti. Ovaj obrat možemo nazvati i subjektivizmom: “Obrat tradicionalne metafizičke sheme o primatu esencije pred egzistencijom u primat egzistencije pred esencijom samo je vrhunac novovjekovnog subjektivizma.” (Paić, 1997: 236). Dakle, umjesto otkrivanja svijeta, filozofija se počinje baviti čovjekom.

Richard Rorty govori o recentnom obratu u filozofiji, a to je lingvistički obrat. Tema čovjeka zamijenjena je problemom jezika. U postmodernističkoj filozofiji vlada antihumanizam, odnosno kritika ljudske naravi, uz ozbiljno bavljenje jezikom kao uvjetom mišljenja i spoznaje.

Povezani koncepti: transcendentalno, lingvistički zaokret, antifundacionalizam, logocentrizam, idealizam, humanizam, antihumanizam.

ORDO ESSENDI

Vidi: *ordo cognoscendi*.

OZNAČENO

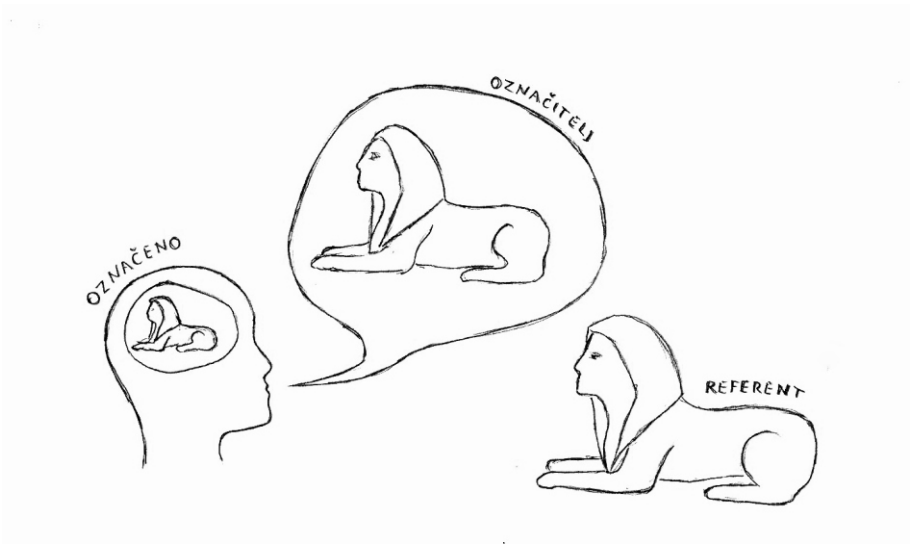
Vidi: *označitelj*.

OZNAČITELJ

Označitelj (fr. *signifiant*) i označeno (fr. *signifié*) su koncepti Ferdinanda de Saussurea. Prema Saussureu, to su sastavni elementi znaka. *Označitelj je riječ, pisana ili izgovorena, koja sadrži nekakvo značenje. Označeno je misaona slika u glavi pobuđena označiteljem*. Drugi naziv za označeno je označenik. *Referent* je realan predmet u zbilji na kojega upućuje znak, sastavljen od označitelja i označenog. Ova tri pojma - označitelj, označeno i referent - presudna su za razumijevanje Saussureovog shvaćanja jezika, čitavog strukturalizma i naknade poststrukturalističke reakcije.

Kao primjer poslužiti će riječ *Japan*. Riječ *Japan* je napisana riječ, i s obzirom na to, ona je označitelj. Ako je netko pročita i izgovori na glas, taj niz zvukova će također biti označitelj. Riječ *Japan* pobuđuje u glavi čitatelja mentalnu sliku, u obliku japanskog otočja kraj istočne obale Azije. Ta mentalna slika, to je označeno. Referent je u ovom primjeru konkretno japansko otočje, realno postojeće mjesto na koje se može otputovati.

Saussureova originalnost je u zanemarivanju referenta. On je svoju analizu usmjerio na odnos označitelja i označenog, na međusobne odnose označitelja i na međusobne odnose označenih. Zanemarivanjem sfere referenata Saussure je omogućio otkrivanje imanentnih svojstava jezika. Jezik kao struktura posjeduje interna pravila, unutrašnju pravilnost, koja postaje očita tek proučavanjem isključivo jezičnih odnosa, bez obaziranja na referente. Fredric Jameson smatra kako je Saussure analizom odnosa označitelja i označenog izbacio iz fokusa samu zbilju: "Naglasak na tom odnosu, kao što smo pokazali, težio je da isključi svako razmatranje same stvari, referencijskog objekta u 'zbiljskom svijetu'." (Jameson, 1978: 93). Ovo je krucijalna posljedica Saussureove filozofije jezika. Jezik se više ne promatra kao fenomen neraskidivo vezan za zbilju, kao paralelan sistem imena za realne objekte u stvarnosti, već kao odvojeno područje sa svojim vlastitim pravilima. Time je otvorena mogućnost za razvoj antirealističke epistemologije, koja se razvila u postmodernističkoj filozofiji. Prema postmodernizmu, jezik ne opisuje stvarnost objektivno i vjerodostojno. Riječi ne označavaju stvarni predmet, nego našu sliku u glavi o nekom realnom predmetu. Izravan uvid u stvarnost više nije moguć. Zato kada postmodernist/ica govori o nečemu, on/a ne govori o realnom predmetu, nego o našim predodžbama koje imamo o tom predmetu (označeno). Ako govorimo o muškarcu iz postmodernističke perspektive, onda ne govorimo o nekom konkretnom muškarcu ili prosječnom muškarcu, nego o kulturnom konstruktu koji postoji, kao što je naznačeno na početku, samo u



Slika 19. Označitelj, označeno i referent.

našim glavama. Ako govorimo o Orijentu, ne govorimo o skupnim karakteristikama istočnih kultura, nego o predodžbi koju netko vezuje uz označitelj *Orijent*.

Jako je važno striktno razlikovati referent od označenog. U tekstovima napisanim postmodernističkim stilom autor ponekad govori o označenom, a ponekad o referentu. Za bolje razumijevanje, važno je precizno odrediti mjesto referiranja: govori li tekst o mentalnoj predodžbi koja ne postoji u stvarnosti, ili pokušava što objektivnije opisati zbilju. Tek naglašavanjem razlike između označenoga i referenta postaje jasna postmodernistička potraga za konstruktima. Česta propedeutička greška pri objašnjavanju koncepata označitelja i označenog je nedostatak pojašnjenja o referentu. To što Saussure zanemaruje referente, ne znači da se oni smiju zanemariti i u tekstovima *o* Saussureu. Zdravorazumsko shvaćanje jezika uvijek tumači jezik pomoću referenta. Zato se Saussureov obrat može bolje razumjeti upravo kroz odnos sa konceptom referenta.

Prema Saussureu, čitav jezik se sastoji od dvije razine: konačnog niza označitelja i niza njima odgovarajućih označenih. Spoj označitelja sa njegovim označenim čini jedinstven znak. Znakovi referiraju na objekte u realnosti. Važno je naglasiti kako su ti odnosi arbitrarni, tj. proizvoljni. Kao prvo, odnos znaka i referenta je arbitraran. Kao drugo, odnos označitelja i označenog je arbitraran: "Veza koja spaja označitelja s označenim proizvoljna je, to jest arbitrarna…" (Saussure, 2000: 124). Zbog ove arbitrarnosti, jedno označeno može imati više označitelja iz različitih jezičnih sustava. Međutim, tu se javlja

problem.

Kako pojedini čovjek dolazi do označitelja i označenog? Označitelj kao element jezika uči se opismenjavanjem. Napisani simboli jezika ili izgovoreni zvukovi prihvaćaju se tijekom socijalizacije. No, označeno se ne može naučiti. Do označenog dolazimo empirijskim putem, koristeći osjetila. Problem se sastoji u tome što dva različita čovjeka ne moraju imati identično empirijsko iskustvo izvjesnog predmeta, i stoga će se njihovo označeno razlikovati, premda ga reaktiviraju istim označiteljem. Saussure je slijedeći Emila Durkheima smatrao jezik društvenom činjenicom. Jedna jezična zajednica dijeli isti jezik, odnosno, u njoj vlada konsenzus o arbitrarnim odnosima između označitelja i označenog. Pri tome, označitelje unificira standardizirani vokabular, gramatika i fonetika. No, u jednoj populaciji, zbog različitih iskustava, izvjestan označitelj ne mora uvijek referirati na isto označeno. Tako je spona označitelja i označenog razbijena: "Ako je strukturalizam odijelio znak od referencije, poststrukturalizam je učinio korak dalje i odijelio označitelj od označenog." (Eagleton, 1987: 142).

Prema Saussureu, odnos označitelja i označenog jest arbitraran, no, isto tako nužan, u smislu da označitelj ne može postojati samostalno, kao niti označeno: "…nije moguće odjeliti *signifié* od *signifiant* ni na koji smisleni način, bilo metodološki bilo konceptualno." (Jameson, 1978: 141). Drugačije rečeno, možemo razmišljati samo o onome što možemo artikulirati jezikom. Ne postoji misao koja bi utekla jeziku. Jezik ispisuje granice misli: "...iz Saussureove perspektive, misao nipošto ne može postojati bez jezika." (Burns, 2000: 12). Ovime je Saussure anticipirao Wittgensteinov stav kako nije moguće odvojiti misao od jezika. Tradicionalna filozofija jasno razlikuje misao od jezika: jezik je samo sredstvo ili instrument priopćavanja misli. Prema njoj, misao može postojati i bez jezika. Razlog ovog odvajanja je metafizičko-religiozna predrasuda o odvojenosti duše i tijela, ili općenitije postavljeno, rascijepljenost bitka na vječni unificirajući *logos* i mnoštvo neposredno datih partikularnosti. Kao što misao može postojati bez jezika, tako i duša može postojati bez tijela, iz logocentrističke paradigme. Ako novovjekovno shvaćanje svijesti definiramo kao sekularizirani pojam duše, onda je jasniji i kontinuitet stava o neovisnosti misli od jezika u novovjekovlju. Misao je slična duši ili svijesti, dok je jezik kolektivan, društveni fenomen, utjelovljen u zapisanim znakovima, te stoga materijalan i propadljiv. Zbog odvojenosti duše i tijela u tradicionalnoj filozofiji, bilo je moguće govoriti o *slobodi*, koja počiva upravo na neuvjetovanoj duši, ili svijesti. Postmodernističko poistovjećenje misli i jezika ujedno ukida i slobodu, preciznije rečeno, materijalizira je.

Prema tome, koncepti označitelja i označenog nisu samo lingvistički. Oni sa sobom donose i jedan model metafizike. Te metafizičke implikacije Saussureove lingvistike treba ispitati. One su djelomično prihvaćene, a

djelomično odbačene od strane poststrukturalizma; njegov odnos sa poststrukturalizmom je ambivalentan. S jedne strane, on razlikuje označitelj od označenog, i time indirektno prihvaća razlikovanje jezika i misli: "...prema tradicionalnoj zapadnoj metafizici, sustav znakova nije utemeljen samo u pukoj empirijskoj primjeni. On mora biti ojačan sistemom 'idealnih', neempirijskih značenja koja nadilaze nepravilnosti u konkretnoj upotrebi jezika." (Grundy, 2008: 491). Ako se označitelj i označeno razlikuju, onda iz Saussureovog modela znaka dobivamo, Nietzscheovim riječima, 'platonističku' metafiziku, odnosno bitak koji je rascijepljen na vječni *logos* i propadljivu kontingenciju. Derrida je apsolutno svjestan tih logocentričkih implikacija Saussureovog modela znaka: "Razlika između označitelja i označenog oduvijek je reproducirala razliku između osjetilnog i inteligibilnog." (Derrida, 2004: 32). Međutim, s druge strane, Saussure postulira *nerazdvojivost* označitelja i označenog. Spomenuti metafizički dualizam se time urušava: "Za Saussurea, kao što ćemo vidjeti, označitelj i označeno - materijalni znak i ideja na koju upućuje - neodvojivo su povezani međusobno kao dvije strane istog lista papira: ovaj uvid je važan korak u nadilaženju starog metafizičkog i teološkog stava [...] prema kojem ideje postoje potpuno neovisno od zvukova i oznaka kojima ih obilježavamo." (Bradley, 2008: 59). Ako označitelj i označeno međusobno ovise, tada metafizička distinkcija bitka na osjetilnu i inteligibilnu razinu nije plauzibilna. U tom je smislu Saussure ostavio trag na poststrukturalizam.

Saussureovi pojmovi označitelja i označenog konceptualizirali su ontološki rascjep između jezika i zbilje. Oni su utjecali na postmodernizam dvojako: kao prvo, iniciranjem antirealističke epistemologije, i kao drugo, uspostavljanjem neraskidive veze između misli i jezika. S druge strane, Saussure je meta Derridine kritike, budući da vjeruje u transparentnost značenja, premda samo putem označitelja. Anthony Burns uspoređuje Derridinu poziciju s Kantovom u ovom slučaju: "Saussureovo označeno, koncept, je lingvistički ekvivalent, tvrdi Derrida, Kantovog *noumenona* ili *stvari-po-sebi*. Označitelj ili riječ, s druge strane, jest lingvistički ekvivalent Kantovog *fenomena*. U slučaju Saussurea i lingvistike, kao i u slučaju Kanta i filozofije općenito, nema mogućnosti, Derrida tvrdi, da ikada zahvatimo čisti koncept kakav je on *u-sebi*." (Burns, 2000: 17). Prema tome, Saussure je epistemološki realist, i u tom segmentu postaje meta Derridine kritike.

Povezani koncepti: logocentrizam, antirealizam, strukturalizam, dijakronija.
Tekst: Saussure, F. de (2000) *Tečaj opće lingvistike*. Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.

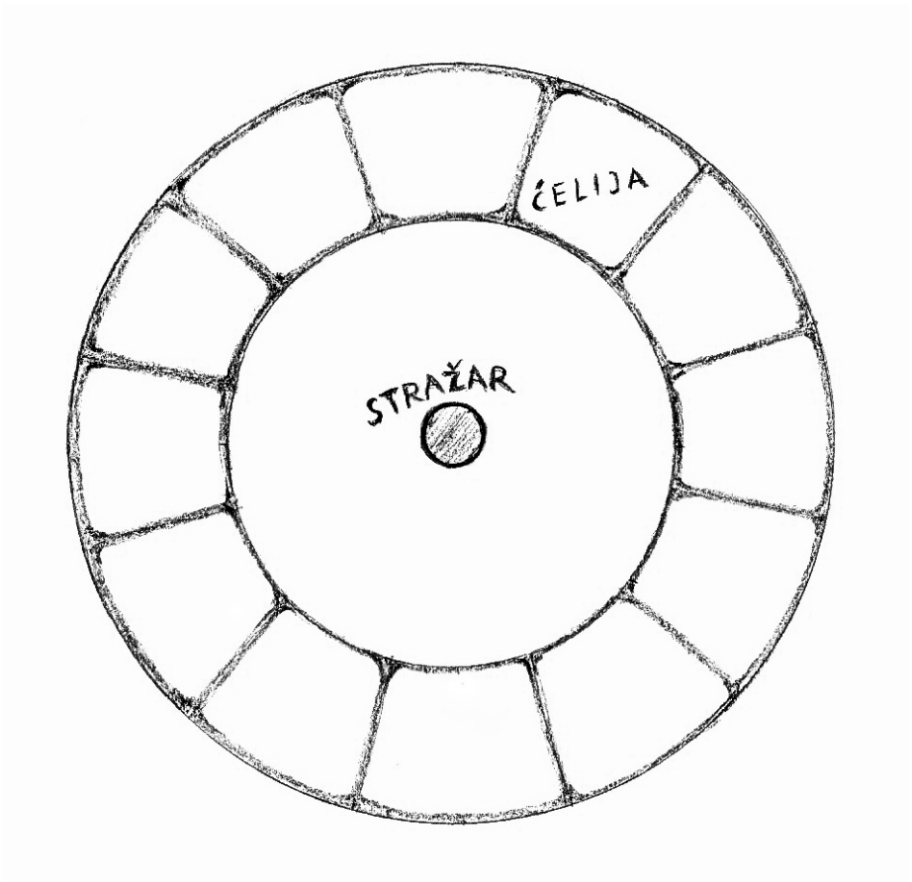
PALEONIMIJA

Paleonimija je proces dodavanja novog značenja već postojećim riječima. Sam naziv je kovanica Jacquesa Derride, nastala spajanjem riječi *palaiós*, što na grčkom znači *staro* ili *drevno*, i *nomen*, što na latinskom znači *ime*. Derrida koristi koncept paleonimije kako bi opisao, s jedne strane unutarjezični proces nastajanja novog značenja, i s druge strane ukazao kako svaka riječ sa sobom nosi prethodno, već postojeće i možda neosviješteno, značenje. Zbog te druge strane Nina Belmonte će reći da je paleonimija: "...ideja kako se niti jedan znak ne može u potpunosti osloboditi povijesti ontoloških, teoloških i političkih pretpostavki kulture čiji je on element..." (Belmonte, 2002: 49). Prema tome, Derrida konceptom paleonimije prihvaća Saussureov model jezika prema kojem je značenje znaka arbitrarno i fiksirano društvenom konvencijom. Zbog te konvencije značenje se ne može mijenjati bilo kako i od strane bilo koga; ako se to već pokuša, uvijek treba biti svjestan onog prethodnog značenja. Derrida u svojim tekstovima prakticira paleonimiju, budući da starim riječima daje novo značenje, kao što je to slučaj sa riječima: čitanje, *différance*, gramatologija, himen, nadomjestak, trag, itd. Genezu Baudrillardovog koncepta *simulakruma* možemo shvatiti kao paleonimijski postupak. Isto vrijedi i za *horu* Julie Kristeve. Čitav niz Lacanovih koncepata predstavlja jednu radikalnu rekonceptualizaciju već postojećih ideja iz područja psihoanalize, filozofije, lingvistike, matematike, itd. Prema tome, postmodernistička filozofija intenzivno koristi paleonimijsku mogućnost semantičkog rekodiranja značenja, dok je tradicionalna filozofija sklonija fiksiranju značenja i odgonetavanju onog već definiranog značenja.

Povezani koncepti: trag, *différance*, arbitrarno, dekonstrukcija, polisemija, tekst.

PANOPTIKUM

Bog se kod starih Egipćana simbolizirao okom, budući da on sve vidi. Kao sveznajuće biće, on je morao sve vidjeti. Slično vrijedi i za srednjovjekovnu teologiju. Tijekom srednjeg vijeka bilo je široko rasprostranjeno uvjerenje kako Bog vidi sve. Bog je posvuda, sve vidi, sve zna, i posljedično, svatko će odgovarati za svoja djela. No, što bi bilo da je Bog slijep? Kada Bog ne bi vidio radnje svojih stvorenja, ne bi ih mogao ni kazniti za njih. To je ono bitno. Možda nije toliko važna božja sveprisutnost koliko mogućnost njegova pogleda, utemeljena na sveprisutnosti. Bog je svoju moć dobivao pomoću mogućnosti *gledanja*, bilo koga i bilo gdje. Onaj tko *vidi* ima moć. Tog načela je bio svjestan i Jeremy Bentham, osmišljavajući arhitekturu novog, funkcionalnijeg zatvora. Strukturu tog zatvora Michel Foucault opisuje u svojoj knjizi *Nadzor i kazna*.



Slika 20. Panoptikum.

Možda je najbolje krenuti od same strukture Panoptikuma. Panoptikum je zatvor prstenastog oblika na čijem se rubu nalaze ćelije zatvorenika, dok u središtu stoji stražar. Zidovi ćelija prema stražaru su prozirni, tako da on u bilo kojem trenutku može vidjeti što svaki pojedini zatvorenik radi. Međutim, osvjetljenje zatvora je takvo da sami zatvorenici ne mogu vidjeti gleda li ih stražar. Oni vide samo njegovu siluetu i tako znaju da ih on *može* gledati s svakom trenutku. Foucault će zato reći kako moć mora biti vidljiva i neprovjerljiva: "...moć mora biti vidljiva i neprovjerljiva. Vidljiva: zatočeniku će bez prestanka pred očima biti visoka silueta središnjeg tornja s kojega se na njega vreba. Neprovjerljiva: zatočenika nikada ne smije znati da li ga netko stvarno gleda, ali mora biti siguran da se to uvijek može dogoditi." (Foucault, 1994a: 207). Jasno je da jedan stražar fizički ne može nadzirati mnoštvo Panoptikuma i pomno nadzirati što svaki od njih radi. No, budući da pojedini

zatvorenik ne može znati kada je nadziran, a kada nije, on će sam sebe disciplinirati i pokoriti se pravilima ponašanja. Tako sama struktura Panoptikuma amplificira efekte moći i kontrole. Foucault u arhitekturi zgrade vidi model za puno šire društvene procese: "Panoptičko rješenje određuje prostorne jedinice koje dopuštaju gledanje bez prestanka i hitro prepoznavanje." (Foucault, 1994a: 206). Načela se mogu primijeniti u drugim situacijama; "Tu tehnologiju dominacije Foucault naziva panoptizmom. Panopticon je poopćiv model funkcioniranja, način na koji se mogu definirati odnosi moći u svakodnevnom životu ljudi." (Kalanj, 1993: 81). Prema tome, Panoptikum je samo primjer i utjelovljenje aktualnog funkcioniranja moći. On je prisutan u mnoštvu institucija, i zato Slavoj Žižek tvrdi kako je panoptikum "...jedinstvena matrica, strukturirajući model koji se može primijeniti na različitim poljima, od zatvora do škola, od bolnica do vojarni, od tvornica do ureda." (Žižek, 2005: 199).

Dok je marksizam u duhu moderne naglašavao *podjelu rada* kojom se amplificiraju efekti rada, Foucault u duhu postmoderne opisuje amplifikaciju moći. Svijest o mogućnosti nadzora i brze odmazde represivnih aparata onemogućava bilo kakav pokušaj društvene promijene: "...glavni učinak Panoptikona: da se kod zatočenika stvori svjesno i stalno stanje vidljivosti kojim se osigurava automatsko funkcioniranje moći." (Foucault, 1994a: 206). Pri tome, važno je naglasiti kako se Panoptikum pokorava zakonima ekonomske učinkovitosti i modernističke efikasnosti. Ultimativno pitanje jest: može li se uživati u blagodatima industrijske, masovne proizvodnje bez ukidanja slobode članova društva i oblikovanja populacije u skladu sa zahtjevima proizvodnje? Panoptička struktura nije svrha samoj sebi, nego za cilj ima proizvodnju određenih tipova subjektivnosti: "Panoptički zatvor Foucault tumači kao aparaturu koja ne samo da zatvorenike čini podatljivim, nego ih i transformira." (Habermas, 1988: 258). Tu proizvodnju subjektivnosti Foucault naziva *disciplinom*.

Osnovna Foucaultova poruka jest kako tehnologija može biti iskorištena i u svrhu dominacije. Lyotard također uviđa te negativne strane tehnologije: "Razvoj tehnoznanosti postao je sredstvom za povećanje, a ne za ublažavanje ili ukidanje bijede." (Lyotard, 1990: 107). Općenito, postmodernistička filozofija u tehnologiji ne vidi samo sredstvo oslobođenja čovjeka, nego i njegova porobljavanja. Za razliku od prosvjetiteljskih i marksističkih teorija koje su smatrale kako razvoj tehnologije nužno uzrokuje poboljšavanje i humaniziranje društva, postmodernizam ukazuje na negativne strane tehnološkog napretka, zbog čega bi se mogao steći krivi dojam o njemu kao romantičarskoj i konzervativnoj teoriji, kao što to sugerira Habermas u tekstu *Moderna*: *nedovršen projekt*. Foucaultova kritika tehnologije motivirana je dominacijom marksističkih i liberalnih strujanja u intelektualnoj klimi tadašnje Francuske, a ne željom za stanovanjem u kolibi i šetnjom po prirodi.

Panoptikum služi Foucaultu kao metafora suvremenog društva. Prema njemu, ljudski životi su manje oblikovani podjelom rada, nego što su oblikovani disciplinom i nadzorom. Razumjeti Panoptikum znači razumjeti kolanje moći današnjeg postindustrijskog društva. Različite institucije primjenjuju slične načine kontrole, i to je ono što Foucault primjećuje: "Što je čudno u tome da zatvor nalikuje na tvornice, na škole, na kasarne, na bolnice, a da sve to opet nalikuje na zatvor?" (Foucault, 1994a: 233).

Panoptikum je zapravo stari ideal političkog upravljanja. Savršeno upravljanje zahtjeva savršenu informiranost, i to ono što Panoptikum omogućuje: "…panoptikum je najstariji san najstarijeg vladara: nijedan od mojih podanika ne može pobjeći i nijedna od njihovih akcija nije mi nepoznata." (Foucault, 2007:63). Potpuno znanje o svojim podanicima je preduvjet učinkovite vladavine. Racionalizacija politike u ovom smislu započinje u 19. stoljeću: "Panoptizam, disciplina i normalizacija shematski karakteriziraju to novo ovladavanje tijelima koje je ustanovljeno u 19. stoljeću." (Foucault, 1990: 42). Važno je primijetiti kako Foucault *decentrira* institucije. Što to znači? On ne smatra da institucije ne djeluju samo 'prema unutra', na vlastite članove, nego imaju i nekakvu širu funkciju u društvu: "Siromasi, skitnice, kažnjenici i 'pomućeni umovi' preuzeti će ulogu koja je ostala za gubavcem, a vidjet ćemo kakav se spas očekuje od toga isključenja, za isključene i za one koji ih isključuju." (Foucault, 1980: 18). One nemaju samo onu ulogu koju otvoreno prikazuju, nego i neku dodatnu ulogu. Foucault to pokazuje na primjeru Općeg prihvatilišta: "Ni po svrsi ni po djelovanju Opće prihvatilište nema veze sa nikakvom medicinskom idejom." (Foucault, 1980: 52). Opće prihvatilište je medicinska kao i ekonomska ustanova. Ono je služilo kao stabilizator ekonomije u vremenu krize.

Povezani koncepti: disciplina, moć, biopolitika, stanovništvo.
Tekst: Foucault, M. (1994) *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*. Informator, Zagreb.

PARADIGMA

Čujemo jedino ona pitanja na koja
smo u stanju pronaći odgovor.
Nietzsche

Paradigma je koncept povjesničara znanosti Thomasa Kuhna. Potekao je iz problema pri objašnjenju razvoja znanosti, ali se često primjenjuje u sklopu epistemoloških problema filozofije. Najjednostavnije ga je shvatiti kao izvjestan *pogled na svijet*. Paradigma je tip *znanja* o dijelu zbilje; dok pojam *istine* ima tendenciju ka holističkom zahvaćanju cjelokupne zbilje jednom

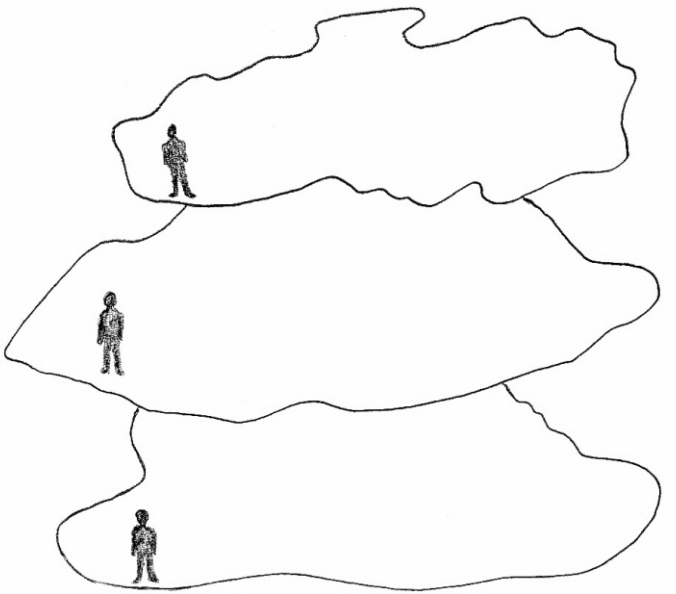
zauvijek, paradigma nema pretenzije na totalnost, niti opsegom niti trajanjem. Jedna paradigma ne isključuje nužno druge paradigme. Znanstveno znanje je po definiciji podložno preispitivanjima i otvoreno za promijene. Koncept paradigme je koristan jer objašnjava promijene unutar same znanosti kroz vrijeme, ali i općenito promijene bilo kakvog tipa znanja.

Kuhn ovim riječima nudi privremenu definiciju paradigme: "Smatram da su to univerzalno prihvaćena znanstvena dostignuća koja nekoj zajednici praktičara neko vrijeme pružaju modele problema i rješenja." (Kuhn, 1999: 10). Krucijalna odlika paradigme je njezina utjelovljenost u zajednici konkretnih osoba. Za znanje su od presudne važnosti njegovi nosioci. Ovakvim sociologiziranjem znanja Kuhn je otvorio vrata znanosti relativizmu, odnosima moći, kulturi, vrijednostima, interesima, ograničenjima i svemu onome što inače ne pripisujemo znanosti kao plemenitoj potrazi za objektivnom i oslobađajućom istinom: "Bez obzira je li to namjeravao ili ne, Thomas Kuhn pružio je snažne dokaze za relativizam u filozofiji znanosti." (Murphy, 1995: 280). Kao i kod ostalih kulturnih tvorevina, i znanost je oblikovana konvencijama, odnosno vanznanstvenim faktorima. Svaki član znanstvene paradigme prolazi kroz proces obrazovanja, i upravo je taj proces problematičan. Obrazovanje usmjerava pažnju na jedan skup problema, na uvriježena pravila mišljenja i zaključivanja, na specifičan niz zagonetki, te isključuje neke pojave kao pseudoprobleme. Heda Festini je ovako opisala pojam paradigme: "Paradigma je za Kuhna znanstveni standard nekog vremena ili model znanstvenosti koji obično funkcionira u jednoj znanstvenoj zajednici implicitnim djelovanjem pravila koja postaju zahtjevom njihova ekspliciranja tek kada postojeća znanstvena paradigma postaje nesigurnom i nedjelotvornom. Čini se da je na takav Kuhnov pojam utjecajne tragove najizravnije ostavio Wittgensteinov 'model-paradigma' u smislu znanstvenog standarda koji nema sveopće ni trajno važenje." (Festini, 1992: 85). Ovdje se vidi da paradigma nije stabilan sustav znanja, već jedan trenutak u razvoju znanja.

Prema Kuhnu, znanost ne napreduje isključivo sporom, kontinuiranom akumulacijom empirijskih informacija, što je uvriježeno mišljenje. Isto tvrdi i Paul Feyerabend: "...povijest znanosti ne sastoji se samo od činjenica i zaključaka izvedenih iz činjenica." (Feyerabend, 1987: 11). Akumulacija informacija predstavlja samo jednu etapu u razvoju znanosti, koja se zove 'normalna znanost'. Pored faze 'normalne znanosti', znanost prolazi kroz fazu krize i fazu revolucije. Dakle, znanost nije linearno-progresivni napredak istinitog znanja, nego diskontinuirani slijed različitih i nesumjerljivih paradigmi. Precizno govoreći, riječ paradigma se odnosi isključivo na fazu normalne znanosti: "...'normalna znanost' označava istraživanje koje je čvrsto utemeljeno na jednom ili više prošlih znanstvenih dostignuća za koja neka određena znanstvena zajednica priznaje da neko vrijeme čine temelj za daljnju

znanstvenu praksu." (Kuhn, 1999: 23). Formuliranje paradigme omogućuje funkcioniranje normalne znanosti. Normalna znanost konstruira eksperimente i potvrđuje predviđanja i objašnjenja paradigme iz koje je nastala: "...znanstveni rad u okvirima normalne znanosti usmjeren je ka artikulaciji onih pojava i teorija koje donosi već sama paradigma." (Kuhn, 1999: 36). U fazi normalne znanosti paradigma se razrađuje, ispituje, testira i potvrđuje. Njezina preciznost predviđanja raste: "Rezultati dobiveni tijekom normalnog istraživanja važni su znanstvenicima budući da doprinose opsegu i preciznosti s kojom se određena paradigma može promijeniti." (Kuhn, 1999: 48). Ali tu se krije i njezin kraj. Razrađujući paradigmu, znanstvenici s vremenom dolaze do neobjašnjivih pojava: "Otkriće počinje s pitanjem o nepravilnosti, odnosno s uviđanjem da je priroda u nekakvom otklonu od onih očekivanja koja postavlja paradigma koja vlada normalnom znanošću." (Kuhn, 1999: 64). Paradigma ne može objasniti sve eksperimente, a empirijski podaci odstupaju od predviđanja. Tada nastupa kriza znanosti. Možda su dvije krize znanosti najpoznatije. Prvi primjer predstavlja transformacija geocentrične paradigme u heliocentričnu: "Kad je Kopernik oživio 'pitagorejsku ideju' kretanja Zemlje, ta ideja naišla je na teškoće koje su nadmašile teškoće s kojima se suočila ptolomejska astronomija." (Feyerabend, 1987: 150). Drugi primjer predstavlja formuliranje kvantne teorije i otkriće granica newtonovske paradigme: "Misao da energija može biti emitirana i apsorbirana samo u diskretnim kvantima energije bila je tako nova da se nije mogla prilagoditi tradicionalnim okvirima fizike." (Heisenberg, 1997: 22). Paradigma u vremenu krize znanosti prestaje vrijediti, ali još nije zamijenjena s boljom paradigmom. Anomalije i paradoksi se gomilaju, uz paralelno traženje njihova objašnjenja. Oblikuju se nove paradigme koji imaju za cilj objasniti ono što stara paradigma ne može. Novu paradigmu uvijek stvara ili mlada osoba, ili pojedinac koji se tek počeo baviti nekim područjem. Ovo je vrlo važno: ne možemo reći da je nova paradigma istinita, a stara ne, nego samo da je nova *istinitija* od druge: "Da bi bila prihvaćena kao paradigma, teorija mora izgledati boljom od suparničkih, ali ne mora (nikad to i ne čini) objasniti sve činjenice s kojima se može suočiti." (Kuhn, 1999: 30). I nova paradigma ima vlastite probleme, koji će doći do izražaja nakon nekog vremena normalne znanosti. Nastanak nove paradigme odvija se kao restrukturiranje već postojećih informacija. Riječ je o intelektualnoj promijeni, o drugačijem načinu organiziranja činjenica. Dvije suprotstavljene paradigme su međusobno nesumjerljive i neskladne. Ne postoji zajednički kriterij prema kojem bi ih se moglo vrednovati.

Platon u dijalogu *Parmenid* preispituje svoju teoriju ideja. Na jednom mjestu (135b-c) kaže kako ne može napustiti u potpunosti svoj nauk jer bi se time odrekao bilo kakvog znanja i filozofije uopće. Dakle, kriterij istinitosti nije potpuno slaganje sa realnošću, nego najbolje rješenje u datom trenutku. Platon ovdje rezonira na tipično Kuhnovski način.



Slika 21. Paradigma. Paradigma određuje spoznajne mogućnosti ljudskog subjekta. Osobe iz različitih paradigmi ne mogu se sporazumjeti.

Dekonstrukciju je moguće shvatiti kao intelektualni postupak preispitivanja izvjesne paradigme. U tekstu 'Krajevi čovjeka' iz knjige *Margins of Philosophy*, Derrida predlaže dvije dekonstrukcijske strategije. Prva se odnosi na kretanje unutar iste paradigme, a druga na smjenu jedne paradigme drugom. Premda Derrida ne koristi riječ *paradigma* nego metaforu područja ili polja, to je mjesto na kojem možemo primijeniti koncept paradigme i uvelike si olakšati razumijevanje dekonstrukcije. Prema Christopheru Norrisu, dekonstrukcija (i postmodernizam općenito) uvijek ostaje unutar granica logocentrizma (odnosno tradicionalne filozofije): "Dekonstrukcija ne može imati *kritičko* uporište u zapadnom logocentričnom mišljenju, ako pokuša misliti 'onkraj' tradicije i dospjeti na novo područje." (Norris, 1987: 234). Isto mišljenje ima i Jonathan Culler: "Dekonstrukcija ne priziva nikakvo više logičko načelo niti nadmoćniji um, već se služi upravo onim načelom što ga dekonstruira." (Culler, 1991: 75).

Zašto je Kuhnov koncept paradigme naišao na recepciju u postmodernističkoj misli? Na kraju knjige *Struktura znanstvenih revolucija*, Kuhn uspoređuje

paradigmu sa Darwinovim konceptom evolucije. I kao što evolucija ne stremi nekom unaprijed definiranom cilju, teleološki predodređenom idealu, tako niti znanost ne napreduje kroz paradigme ka savršenom opisu prirode. Ovakvim shvaćanjem Kuhn je predložio radikalno drugačiji pogled na znanost. On je ukinuo teleologiju u području znanosti, a postmodernizam općenito odbacuje teleologiju. Zanimljivo je primijetiti kako Karl Popper nudi sličan model znanosti, premda zasigurno nije riječ o postmodernističkom autoru: "Popper, naime, na proces sukcesije znanstvenih teorija gleda kao na selektivno-eliminacijski proces, kao na proces borbe za opstanak u kojem preživljavaju, po znanstvenim kriterijima, najprilagođenije teorije." (Markusović, 1988: 31). Također, koncept paradigme omogućuje opisivanje različitih zajednica koje primjenjuju istu teoriju i za intelektualne škole. Individualno gledajući, paradigma odgovara Lacanovom konceptu *simboličkog* i Foucaultovom konceptu *diskursa*. Paralele između ova tri koncepta otkrivaju postmodernističku opsesiju sa znanjem, funkcioniranjem spoznaje, dinamikom mišljenja i ograničenjima jezika. U konačnici, koncept *paradigme* omogućuje jednu antirealističku i antifundacionalističku epistemologiju. Ako čovjek prilagođava nove informacije već postojećem znanju, umjesto da ih apsorbira kao čiste 'činjenice', tada je posrijedi antirealistička epistemologija koju koncept paradigme može objasniti. O tome govori Nietzsche kada kaže: "Čujemo jedino ona pitanja na koja smo u stanju pronaći odgovor." (Nietzsche, 2003a: 127). Čovjekove spoznajne mogućnosti predkondicionirane su pozicijom s koje on vrši spoznaju, odnosno njegovom paradigmom. Pored toga, koncept paradigme ukida fundacionalistički model znanja u kojem postoje neosporni 'temelji' znanja. O tome govori Martin Heidegger: "Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona *sposobna* za krizu svojih temeljnih pojmova." (Heidegger, 1988: 9). Prava znanost sposobna je revidirati bilo koji dio sebe; prema tome, Heideggerovo shvaćanje znanja i znanosti odgovara Kuhnovom.

Povezani koncepti: diskurs, teleologija, linearnost, fundacionalizam, antifundacionalizam, simboličko, rizom, antirealizam.
Tekst: Kuhn, T. S. (1999) *Struktura znanstvenih revolucija*. Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.

PARALOGIJA

Paralogija je Lyotardov naziv za nadilaženje paradigme. Koncept *paralogije* upućuje na djelatnost, prvenstveno unutar znanosti, ali i u drugim područjima, čiji motivi i rezultati nisu poznati, predvidljivi i shvatljivi iz skupa etabliranih teorija i aktualne konstelacije znanja. Kako bi objasnio što je to paralogija, Lyotard je uspoređuje sa *inovacijom*: "Treba praviti razliku između prave paralogije i inovacije: ovu potonju zahtjeva ili u svakom slučaju koristi sustav

koji bi poboljšao svoju učinkovitost; paralogija je potez čija se važnost često odmah ne uviđa, a vrši se u pragmatici znanja." (Lyotard, 2005: 90). Inovacija jest kreativna i originalna, ali je njezina svrha unaprijed određena; inovacija je samo reakcija na već postojeći problem. Paralogija nije potaknuta nikakvim problemom, i zato je posrijedi originalna aktivnost koja destabilizira uvriježene paradigme. Lyotard smatra kako je vrijeme postmoderne obilježeno paralogijom, dok je inovacija modernistički proces. O tome govori Marijan Krivak, ograđujući se međutim na područje estetike: "Paralogije su ono što distingvira 'poganskU' ili postmodernu estetičku *intervenciju* od puke *inovativne* funkcije umjetnosti koja je karakteristična za modernističko razumijevanje avangarde." (Krivak, 2000: 20). Lyotardova paralogija nije isključivo estetska djelatnost, nego sintetični naziv za čitav spektar društvenih procesa. Primjerice, u postmodernom dobu mogu se financirati fundamentalna istraživanja fizike o najelementarnijim česticama materije, premda ne postoje predviđanja kakve nove tehnologije te spoznaje mogu omogućiti. Razvijanje ARPANET-a u sedamdesetim godinama dvadesetog stoljeća motivirano je vojnim razlozima, da bi se dva desetljeća kasnije otkrile njegove ekonomske i komunikacijske funkcije, u obliku onoga što danas nazivamo Internetom. Ono što Lyotard opisuje konceptom *paralogije* može se prepoznati u procesima koje Gilles Deleuze i Félix Guattari nazivaju *deteritorijalizacijom*. Kapitalizam kao najsavršeniji sustav deteritorijalizacije potiče proliferaciju najrazličitijih aktivnosti i tehnologija, a potom apsorbira one koje su mu najkorisnije. U tom smislu je paralogija jedno svojstvo postmoderne.

Povezani koncepti: deteritorijalizacija, paradigma.

PARANOJA

Paranoja je tip psihoze kod koje ljudski subjekt zavarava sam sebe. Paranoična osoba ne tumači dostupne informacije iz vanjskog svijeta na valjan način (Evans, 1996: 35), čime stvara iluzorni svijet i u odnosu na njega orijentira vlastito djelovanje. Abraham Brill paranoju definira ovako: "To je kronični, napredujući oblik psihoze bez mogućnosti izlječenja." (Brill, 1972: 240). Prema Freudu, paranoja se javlja u obliku manije proganjanja, erotomanije, manije ljubomore i manije veličine (Laplanche i Pontalis, 1992: 316).

Povezani koncepti: psihoza, Id, Ego, Super-Ego, neuroza.

PARODIJA

U svojem uobičajenom značenju, riječ 'parodija' označava umjetnički žanr. U kontekstu postmodernističke filozofije, *parodija je transgresivni oblik*

ponašanja. Prakticirati parodiju znači izvrgavati ruglu kulturno predodređeni identitet, i to na način potpunog identificiranja s tim identitetom, te izvođenjem suludih konzekvenca iz njega samoga. Primjerice, Judith Butler u svojoj teoriji performativnosti zagovara parodiju kao politički čin destabilizacije rodnih i spolnih identiteta: "Kao strategiju denaturalizacije i ponovna označavanja tjelesnih kategorija, opisujem i predlažem niz parodijskih praksi utemeljenih na performativnoj teoriji rodnih činova koji unose razdor u kategorije tijela, spola, roda i spolnosti te omogućavaju njihovo subverzivno preoznačavanje i širenje preko binarnog okvira." (Butler, 2000: 14). Prema njezinom mišljenju, parodija se u tom slučaju ne odnosi samo na oblačenje odjeće suprotnog spola: "...ja ne mislim da je političko preoblačenje arhetip za subverziju identiteta." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 33), nego i na kombiniranje čitavog niza navodno kontradiktornih praksi, čime se dekonstruira binarnost rodnih uloga. O parodiji govori i Jean Baudrillard: "Parodija izjednačuje podređenost i transgresiju, a to je najteži zločin, *budući da ukida razliku na kojoj se temelji zakon*." (Baudrillard, 2001b: 35). U parodiji, osoba prihvaća nametnuti joj identitet, čime ojačava društvena pravila, da bi ga potom subvertirala i time osporila društvena pravila, bila ona formalizirana ili ne. O tome govori i Slavoj Žižek kada zagovara potpuno, gotovo staljinističko, identificiranje sa zadanom ulogom. Dakle, prema mišljenju mnogih postmodernističkih autora i autorica, *parodija je oblik političke subverzije*.

Povezani koncepti: *pastiche*, performativnost, moć.

PAROLE

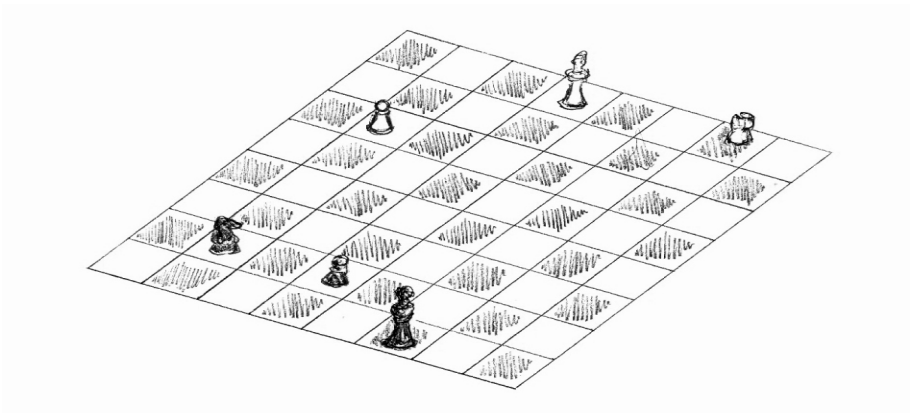
Langue i *parole* su koncepti Ferdinanda da Saussurea. *Langue* se može prevesti kao *jezik*, a *parole* kao *govor*, no među njima postoji dublja razlika koja ostaje prisutna pri korištenju izvornih francuskih naziva. *Langue* se odnosi na apstraktna pravila jezika, odnosno na njegovu strukturu. Gramatika i vokabular sačinjavaju *langue*. S druge strane, *parole* je konkretna primjena jezika. U *parole* spada svako izražavanje, od najjednostavnijeg iskaza kao što je 'hvala', pa sve do Krležinog romana *Zastave* u pet tomova. Saussure definira *parole* ovako: "…izvedbu nikad ne vrši masa; izvedba je uvijek stvar pojedinca; izvedba je uvijek pojedinačna i njome uvijek upravlja pojedinac; mi ćemo je nazvati govorom (*parole*)." (Saussure, 2000: 59). Pojmovni par *langue*/*parole* iznimno je važan za strukturalizam, budući da se pomoću njega može objasniti odnos općeg i pojedinačnog, tj. (u slučaju jezika) društva i pojedinca: "Razlika između *langue* i *parole* je razlika između strukture i događaja, između kolektivnog proizvoda pasivno prihvaćenog od strane pojedinca i individualnog djelovanja." (Schrift, 2006: 51). To primjećuje i Dunja Jutronić-Tihomirović: "Lingvistika se na svakom koraku susreće s klasičnim problemom odnosa pojedinca i grupe." (Jutronić-Tihomirović, 1991: 57). Kod

Parole

Saussurea, taj se problem manifestira u obliku opozicije *langue/parole*. *Langue* je apstraktan skup pravila koji nije aktualiziran, nego samo regulira dispozicije upotrebe jezika. Svaka konkretna upotreba jezika mora biti u skladu s pravilima koje nalaže *langue*. U tom smislu, *langue* je općenit i sveprisutan. *Parole* je individualan čin, ovisan o situaciji i svrsi izražavanja. Pronalazimo ga u svakodnevnoj komunikaciji, medijima i knjigama.

Očito je da *langue* ovisi o *parole*, i obrnuto: jedno ne može postojati bez drugoga. No, zašto Saussure vrši jednu ovakvu distinkciju? Razlikujući *langue* i *parole*, Saussure je oformio predmet proučavanja strukturalne lingvistike. Predmet njezine analize je *langue*, struktura jezika. Saussureova originalnost se sastoji u obratu od dijakronijske lingvistike, koja je proučavala korijene pojedinih riječi i transformacije njihovih značenja kroz vrijeme, prema sinkronijskoj lingvistici, koja proučava strukturu jezika u datom trenutku. I dok su rezultati dijakronijske lingvistike bile obične pretpostavke i naklapanja, rezultat sinkronijske lingvistike je intersubjektivno provjerljiva spoznaja objektivnih zakonitosti jezika. Postavljajući *langue* kao predmet strukturalne lingvistike, Saussure je omogućio *znanstveno* proučavanje jezika, i tu je njegov značaj. Konkretna upotreba jezika, *parole*, ostala je izvan Saussureova interesa, budući da varira i ne može se znanstveno promatrati, što naglašava i Fredric Jameson: "*Parole*, na primjer, individualni govorni čin, irelevantan je za Saussureovu znanost ne samo u onom stupnju u kojem on uvijek i nužno ostaje nepotpun, već i zato što je on po naravi poprište individualnih razlika, individualne osobnosti i stila." (Jameson, 1978: 32). Sličnu distinkciju koristi i Noam Chomsky, s tim da on govori o *kompetentnosti* kao strukturi i *izvedbi* kao o individualnom činu.

Saussure koristi metaforu šaha za razumijevanje opozicije *langue*/*parole*. Ako prihvatimo tu metaforu, može se reći kako u šahovski *langue* spadaju pravila igranja šaha, a u *parole* konkretna realizacija izvjesne partije. Pravila igranja su nepromjenjiva struktura, a konkretna partija je događaj, slično kao kod jezika: "Ako je *langue* struktura, tada je *parole* događaj." (Sturrock, 2003: 31). Šahovski *langue* sastoji se od sljedećih pravila: šahovska ploča ima 64 crno-bijela polja, ona su poredana u 8 stupaca i 8 redova, partiju igraju dva igrača/ice, svaki igrač ima na početku igre 16 figura, od čega osam pijuna, dva topa, dva konja, dva lovca, te kralja i kraljicu, svaka figura može jesti protivničku figuru u skladu s pravilima vlastitog kretanja, pijun se kreće jedno polje unaprijed i može jesti figuru na dva dijagonalna polja ispred sebe, top se kreće pravocrtno, konj se kreće u obliku slova L i može preskakivati figure, lovac se kreće dijagonalno, kraljica se kreće u svim smjerovima, kralj se kreće po jedno polje u svim smjerovima, svaka figura mora stajati na jednom polju (ne može biti između dva susjedna polja, ili na oba polja), figure jednog igrača su bijele boje, a drugog crne, bijeli igrač započinje partiju povlačenjem poteza, igrači poteze povlače naizmjenično, igra završava kada se postigne šah-mat (kralj je pod



Slika 22. Šah. Najbolji primjer odnosa *langue* i *parole* jest šah.

napadom i svako polje na koje se on može kretati) ili pat (kralj nije pod napadom, svako polje na koje se može kretati je pod napadom, a igrač nema drugih figura), pobjednik je onaj koji prvi ostvari šah-mat. To je otprilike skup pravila koja tvore igru šaha. Ta pravila predstavljaju *strukturu* šaha, odnosno njegov *langue*. Neka konkretna partija šaha bila bi *parole*. Broj svih partija koje je teoretski moguće odigrati nije beskonačan, ali je iznimno velik. Slično vrijedi i za jezik. Kao što je šahovska partija regulirana svojom strukturom, tako je i izvjesni iskaz, *parole*, reguliran općenitijom strukturom jezika, *langue*. *Parole* je realizacija mogućnosti koje je zadao *langue*, kao što to kaže Roland Barthes: "Nasuprot jeziku, ustanovi i sistemu, *Govor* je u suštini individualni čin odabiranja i ostvarivanja..." (Barthes, 1979: 288). Iz jako malog skupa strukturalnih pravila može se izgraditi nezamislivo mnoštvo partikularnih realizacija; to vrijedi kako za šah, tako i za jezik.

Odnos *langue* i *parole* ilustrira na primjeru jezika kako funkcionira strukturalizam. No, njih je moguće primijeniti i na mnoštvo drugačijih fenomena. Fredric Jameson ukazuje na sličnosti ruskog formalizma sa strukturalizmom upravo po pitanju ovih kategorija: "Oba u krajnjoj liniji proizlaze iz Saussureova utemeljenja distinkcije između *langue* i *parole* (i dakako iz distinkcije između sinkronije i dijakronije, koja iza toga leži), ali oni je iskorištavaju na različite načine. Formalisti su se u krajnjoj liniji bavili načinom na koji se pojedino umjetničko djelo (ili *parole*) razlikovno percipira na pozadini književnog sustava kao cjeline (ili *langue*). Strukturalisti su, međutim, utapajući individualnu jedinicu u *langue* kojega je ona djelomični izraz, postavili sebi zadatak da opišu organizaciju čitavog znakovnog sustava." (Jameson, 1978: 89).

Povezani koncepti: struktura, događaj, strukturalizam, dekonstrukcija.

Tekst: Saussure, F. de (2000) *Tečaj opće lingvistike*. Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.

PASTICHE

Pastiche ili pastiš je koncept Fredrica Jamesona koji označava vrstu parodije, lišenu humora i sastavljenu kombiniranjem već postojećih elemenata. On piše: "Poput parodije, i pastiš je imitacija posebne maske, govora, u mrtvom jeziku; ali, on je neutralan postupak takve mimikrije, bez ijednog od onostranih motiva parodije, odsječen od satiričkog impulsa, lišen smijeha i ikakvog uvjerenja da usporedno s abnormalnim govorom koji ste trenutačno posudili i dalje egzistira neka zdrava lingvistička normalnost. Pastiš je stoga prazna parodija..." (Jameson u Kuvačić i Flego, 1988: 201). Marijan Krivak zato određuje pastiš kao 'praznu parodiju': "*Pastiš je stoga prazna parodija, parodija koja je izgubila smisao za humor*." (Krivak, 2000: 84). Pastiš je nastao kombinacijom već postojećih tekstova, zbog čega Zygmunt Bauman tvrdi kako je "...pastiš - svjesno ili nesvjesno evociranje, koje aludira ili imitira minule osjećaje, stilove, tehnike, načine." (Bauman, 2003: 27). Prema tome, pastiš je obilježen i nedostatkom originalnosti.

Povezani koncepti: *bricolage*, parodija.

PATAFIZIKA

Jean Baudrillard koristi koncept patafizike kako bi destabilizirao i osporio uvriježene predrasude metafizike. Osmislio ga je pisac Alfred Jarry. Sama etimologija riječi svjedoči o sličnosti, odnosno razlici, sa metafizikom. Baudrillard definira patafiziku kao "...znanost imaginarnih rješenja..." (Baudrillard, 2006: 37). To je "...znanstvena fantastika okretanja sustava protiv njega samog, na krajnjoj granici simulacije, reverzibilne simulacije u hiperlogici destrukcije i smrti." (Baudrillard, 2001a: 54). Što to znači? Inspirirana nadrealizmom, dadaizmom i situacionizmom, patafizika nastoji osloboditi mišljenje od pravila, logike i znanja korištenjem nesuvislih besmislenih formulacija i kaotičnim kombiniranjem riječi. Svakodnevni prirodni govor nije uvijek jasan i transparentan; svatko se ponekad susreo da nerazumljivim medicinskim formulacijama i birokratsko-pravnim zahtjevima. U takvoj situaciji dominira onaj tko zna više, odnosno onaj koji stvori iluziju da zna više, premda možda samo govori nerazumljivo. Patafizika je namjerno produciranje takvog ezoteričnog znanja i istraživanje njegovih retoričkih efekata. Sama nerazumljivost izričaja predstavlja samostalnu poruku sa jasnim posljedicama. Najpopularniji oblik patafizike je najvjerojatnije ono što se u znanstvenoj fantastici naziva *technobabble*.

Povezani koncepti: simulakrum.

PATRIJARHAT

Patrijarhat je društveno uređenje čiji članovi muškog spola uživaju privilegije na štetu članica ženskog spola. Žene u patrijarhatu nemaju jednak pristup obrazovanju, društvenim resursima, javnom prostoru, političkom odlučivanju i ekonomskoj sigurnosti. Tradicionalna filozofija je vrlo često opravdavala patrijarhat, s iznimkom Platona, koji je smatrao kako žene trebaju biti jednake muškarcima. Postmodernistička filozofija, pod utjecajem feminističke filozofije, svjesna nepravednosti patrijarhalnog uređenja, nastoji raskrinkati filozofsku legitimaciju seksizma i mizoginije, te naglasiti važnost filozofkinja u povijesti filozofije.

Povezani koncepti: rod, performativnost.

PERFORMATIV

John Langshaw Austin je pored Ferdinanda de Saussurea, Friedricha Nietzschea, Martina Heideggera i Ludwiga Wittgensteina jedna od najvažnijih osoba za postmodernističku rekonceptualizaciju jezika. U iznimno važnom djelu *How to do things with words*, Austin preispituje uvriježene modele jezika i elaborira novo shvaćanje jezika. Njegov nauk naziva se *teorijom govornog čina*, a razvija ju John Searle. Austin uvodi nekoliko važnih koncepata. Pored podjele iskaza na performative i konstative, tu je i podjela iskaza na lokucijske, ilokucijske i perlokucijske iskaze.

Zdravorazumski gledano, jezik služi čovjeku za opis svijeta, a izgovorene rečenice odgovaraju realnom stanju stvari. Tradicionalna filozofija shvaća jezik na takav način. U kontekstu epistemologije, riječ je o *realizmu*, odnosno o adekvacijskoj teoriji istine. Austin analizira i ovu stranu jezika; iskazi koji nešto opisuju su *konstativi*. Međutim, fenomen jezika nije iscrpljen u opisu realnosti. Jezik ne možemo reducirati samo na tu ulogu. Druga strana jezika nadilazi puki opis i to je novost koju donosi Austin. Pored *konstativa*, Austin uvodi *performative*. Konstativ konstatira, a performativ djeluje. Dok tradicionalna filozofija striktno odvaja djelovanje od govora, Austin smatra kako to i nisu toliko razdvojene aktivnosti koliko se čini na prvi pogled. Performativ je iskaz sastavljen i od izgovaranja i od djelovanja. To je jasno iz same riječi *performativ*: "...on ukazuje da je izricanje izjave istovremeno vršenje djelovanja..." (Austin, 1965: 6). Postoji pet vrsta performativa, a to su: direktivni, obećajni, ekspresivni, deklaracijski i predstavni performativi. No, najbolji način za razumijevanje performativa ide preko primjera.

Performativ

Prema Johnu Austinu, performativi su iskazi kojima govornik ujedno vrši određeno djelovanje. Bez izgovaranja performativa, ne bi se moglo reći da govornik djeluje. Kao primjere performativa sam Austin navodi sljedeće rečenice: 'kladim se', 'obećajem', 'protestiram', 'naređujem', 'utvrđujem', 'proglašavam', 'pristajem', 'čestitam', 'zahvaljujem' i 'pozdravljam'. Rečenice u kojima su ove riječi nazivamo performativnima. Primjerice, ako general kaže 'Naređujem da se postrojbe naoružaju i pripreme za borbu! ' on vrši performativni čin. Kada prijatelj čestita prijatelju na rođenju djeteta on će reći 'Čestitam na prinovi' i to je performativni čin. Austin smatra kako se performative najjednostavnije može prepoznati riječju *ovime*, odnosno na engleskom *hereby*: "'Ovime' je koristan kriterij prepoznavanja performativnog iskaza." (Austin, 1965: 57). Rečenice koje u sebi sadrže tu riječ su performativi. Čak i rečenice koje ju ne sadržavaju mogu biti performativi, ako je moguće u nju ubaciti riječ *ovime* bez promijene smisla. Zbog praktičnosti, konkretni pojedinac kaže 'Zahvaljujem na darovima', ali taj iskaz ne mijenja svoje značenje ako ga modificiramo 'Ovime ti zahvaljujem na darovima'.

Prema adekvacijskoj teoriji istine, svaka rečenica spada u dvije kategorije - u istinitu ili lažnu. I dok to kod Austina može vrijediti za konstative, performativi nadilaze tu klasifikaciju. Ako nakon primanja dara neka osoba kaže 'Hvala', ne možemo reći da ta izjava korespondira s nekim realnim stanjem; posrijedi je čisto unutarjezični fenomen koji otkriva neka imanentna svojstva jezika. U skladu s tim, Austin koncizno navodi dvije razlike konstativa i performativa: "Kada smo na početku suprotstavili performativne i konstantivne iskaze rekli smo da: 1.) performativi moraju nešto vršiti umjesto da samo nešto iskazuju; i 2.) performativi su sretni ili nesretni nasuprot, a ne istiniti ili lažni." (Austin, 1965: 132).

Zašto je koncept performativa važan za postmodernističku filozofiju? Osim što se njime otkriva zanemarena i zaboravljena dimenzija jezika, performativ konsolidira postmodernističko viđenje odnosa između misli i jezika. U tradicionalnoj filozofiji misao je kao duhovna i netjelesna jasno odvojena od materijalnog jezika, a jezik joj služi kao neutralno sredstvo artikulacije i komunikacije. Međutim, nasuprot toga, Austin tvrdi da u slučaju performativa ne postoji misao u pozadini iskaza. Misao, djelovanje i rečenica su stopljeni u jedinstveni iskaz - performativ. Osoba koja sluša performativni iskaz ne može nikako znati da li govornik doista misli to što izgovara ili zapravo glumi, pa se orijentira isključivo prema onome izgovorenome. Na ovaj način Austinov koncept performativa privilegira govor nad mišljenjem, a to je identično dominaciji označitelja nad označenim koju zagovaraju Jacques Derrida i Jacques Lacan.

Situacija se dodatno komplicira, u korist postmodernizma, kada Austin briše granicu između performativnih i konstativnih iskaza, te uvodi lokucijske,

ilokucijske i perlokucijske iskaze: “Možda zaista ne postoji bitna razlika između izjava i performativnih iskaza.” (Austin, 1965: 52). To znači da ne postoji čisto deskriptivna rečenica, ili kao što to kaže Baudrillard - ne postoji čista denotacija, već svaka rečenica ima performativnu dimenziju. Jacques Derrida zbog istog nepovjerenja u jasnu distinkciju između performativa i konstativa tvrdi da su oni “...paraziti jedni na drugima...” (Derrida, 1992: 329). Što to konkretno znači? Ima li apsolutno svaka rečenica neosviješteno značenje pored onog puko deskriptivnog? Postmodernistički odgovor je kategorički afirmativan. Čak i striktno *logički* iskazi imaju ovu performativnu dimenziju. Evo nekoliko primjera.

Zamislimo sljedeću situaciju: mladić i djevojka dogovore romantičan sastanak u restoranu u osam sati navečer. Mladić zapne u prometu bez mogućnosti komunikacije i propusti sastanak. U devet sati navečer djevojka mu ostavlja poruku na telefonskoj sekretarici: 'Devet sati je. Ja odlazim.'. Što ovo znači? Iskaz 'Devet sati je' naizgled se doima kao konstativ - u trenutku kada djevojka ostavlja poruku doista i jest devet sati. No, je li u toj situaciji točno vrijeme bitno? Je li denotirani sat važan baš kao *deveti* sat? Nije. Iskaz 'Devet sati je' označava činjenicu da mladić kasni, da je djevojka uzrujana i ljuta, te da se njihov odnos narušio. Radnja koju djevojka njime vrši jest *negodovanje*. Dakle, naizgled čisto konstativan iskaz zapravo je performativan. Ovdje je *kontekst* presudan. Tradicionalna filozofija ima tendenciju ka apstrahiranju odnosno dekontekstualizaciji, pa time inercijski naginje deskriptivnim iskazima. Međutim, je li takav pristup jeziku opravdan? Budući da se svaka rečenica izgovara u određenom kontekstu, on je važan za pravilno razumijevanje njezina značenja. A uzeti kontekst u obzir, verbalni ili neverbalni, zapravo znači prihvatiti jezik kao performativnu aktivnost.

U situaciji kada jedna osoba drugoj odgovori 'Ja sam vegetarijanac' na pitanje 'Hoćemo li na ćevape?', također nailazimo na performativni iskaz. 'Ja sam vegetarijanac' zapravo znači 'Ne'. Bez poznavanja konteksta pravo značenje nije moguće rekonstruirati. Iskazi 'Bog je ljubav' ili 'On je crnac' izgledaju kao konstativi, ali u sebi sadrže konotaciju koja je puno važnija od puke deskripcije. Kada osoba u prodavaonici vozila kaže prodavaču 'Treba mi kombi', ona ujedno zahtjeva od prodavača da mu pokaže dostupne kombije. I na posljetku, primjer iz logike. Nakon provođenja *reductio ad absurdum* nad kompliciranom logičkom jednadžbom osoba može reći 'Iskaz nije valjan'. Konotacija ovog iskaza nema veze s logikom; njime govornik zapravo iskazuje uvjerenje u vlastitu intelektualnu superiornost i zahtjeva prihvaćanje svojih iskaza koji nemaju veze s logikom. Nadalje, logičke kategorije se mogu koristiti kao retoričke figure u bilo kojem slučaju. Iskaz 'Ponašanje predsjednika je logički potpuno nekonzistentno' ima performativnu stranu u neodobravanju predsjednikova ponašanja. Dakle, svaki iskaz je performativan.

Povezani koncepti: performativnost, antirealizam, metajezik, označitelj.
Tekst: Austin, J. L. (1965) *How to do thing with words*. Oxford University Press, New York.

PERFORMATIVNOST

Odijelo ne čini čovjeka.

Tradicionalna filozofija postavlja hijerarhijski odnos između biti bića i ponašanja tog bića. Bit je primarna, a ponašanje i atributi su sekundarni. Primjerice, ne možemo govoriti o lajanju po sebi, bez subjekta koji vrši tu radnju, odnosno psa. Subjekt prethodi ponašanju kao njegov nositelj. Bez psa ne bi bilo niti lajanja. Općenito govoreći, tradicionalna filozofija smatra da ponašanje ne može postojati bez onoga koji se ponaša. Postmodernistička filozofija preispituje taj hijerarhijski odnos kroz koncept *performativnosti*. *Performativnost ili izvedba znači kako je identitet bića određen onime što ono radi i načinom na koji se ono ponaša*. Za razliku od ontologije tradicionalne filozofije, gdje ponašanje proizlazi iz naravnih dispozicija imanentne biti bića, postmodernistička filozofija smatra da bit bića proizlazi iz njegova ponašanja. To znači da ponašanje konstituira bit. Njihov odnos je obrnut od onoga kakvim se inače zamišljao.

Judith Butler je svojom knjigom *Nevolje s rodom* razvila koncept performativnosti na primjeru rodnih uloga. Butler zapravo primjenjuje Nietzscheovu kritiku 'platonizma' u sklopu feminističkog diskursa. Generalno govoreći, glavni Nietzscheov prigovor filozofiji jest neosviješteno vrednovanje ontoloških kategorija, pa je tako princip bio vrjedniji od njegove pojedinačne manifestacije, vječno od prolaznog, razum od osjetila, itd. Među mnogim vrednovanjima je i privilegiranje bića nad djelovanjem. Platon o tome govori, primjerice, u dijalogu *Sofist*:

"Stranac: Kada stvar postoji, kažemo da joj se može pripisati nešto drugo što postoji?
Teetet: Zasigurno.
Stranac: Ali možemo li reći da je moguće pripisati nešto što postoji nečemu što ne postoji?
Teetet: Kako bi se to moglo?" (*Sofist*, 238a)

Isto to tvrdi i Aristotel koristeći kategorije *symbebekos* i *hypostasis*, prisutne također i u srednjovjekovnoj ontologiji kao par supstancija/akcidenti. Akcidenti ne mogu postojati samostalno, bez supstancije kao njihovog nosioca. Prema tome, supstancija je važnija od akcidenata. U svojoj filozofiji Nietzsche obrće uvriježena vrednovanja i preispituje njihovu opravdanost ne bi li onom

obespravljenom vratio dignitet. Zato će Nietzsche reći: "...početni izgled na kraju gotovo uvijek postaje bit i *djeluje* kao bit!" (Nietzsche, 2003a: 64). Površni izgled kao ono izvanjsko s vremenom postaje unutrašnja bit i srž bića. No, odakle uvjerenje da biće prethodi djelovanju, ili tradicionalnije formulirano, da akcident ne može postojati bez supstancije? Nietzsche smatra kako je odgovor u *jeziku*. Subjekt je potreban gramatici, ali on nije ontološki nužan. Supstancijalizacijom gramatičkih pravila nastalo je metafizičko načelo prema kojem biće prethodi djelovanju. Iz Nietzscheove perspektive, koju Judith Butler prihvaća, bit je puki retorički efekt nastao amaterskim uspostavljanjem kauzalnih veza između djelovanja kao posljedice i biti kao uzroka. Nietzsche to decidirano odbija: "Nema nikakva 'bitka' iza činjenja, djelovanja, bivanja. 'Činitelj' je činjenju samo dodatno izmišljen - činjenje je sve." (Nietzsche, 2004d: 44). Možda je to najbolja definicija performativnosti: *činjenje je sve*.

Kao primjer djelovanja koje prethodi biti, Nietzsche navodi područje ljudskog djelovanja za koje bi se zadnje reklo da je performativno: "Zar doista vjerujete u to da bi znanosti bile nastale i razvile se da im nisu prethodili čarobnjaci, alkemičari, astrolozi i vještice, kao oni koji su svojim obećanjima i varkama morali stvoriti žeđ, glad i ukus za skrivene i zabranjene moći." (Nietzsche, 2003a: 152). Alkemija je stvorila kemiju. Mi naknadno možemo izmisliti priču i posložiti povijest u smisleni kauzalni lanac, ali realnost zapravo nije takva. Rodne uloge su isto takve. One su nastale dugotrajnom akumulacijom znanja, praksom klasificiranja i kažnjavanja, da bi se zadnjoj generaciji jedne kulture pokazale kao esencijalno biološko svojstvo.

Judith Butler koristi koncept performativnosti pri analizi rodnih uloga. Zdravorazumski gledano, neka osoba je muškarac, i zbog toga se ponaša muški. Prema *queer* teoriji, taj je odnos obrnut: netko se ponaša muški, i zbog toga govorimo o muškarcu: "...nema nikakva rodnog identiteta iza izražajâ roda; taj identitet performativno konstituiraju samo 'izražaji' koji se smatraju njegovim učincima." (Butler, 2000: 38). I to nije puko induktivno zaključivanje vanjskog promatrača (proces spoznaje tuđeg roda), nego opis funkcioniranja identiteta. Muškarac ne postoji ako se ne *ponaša* kao muškarac. Ovime Butler izjednačava ponašanje i rodnu bit čovjeka. To predstavlja velik problem za tradicionalnu filozofiju, jer ista osoba može mijenjanjem ponašanja mijenjati i identitet. Butler ovim riječima sažima sukus knjige *Nevolje s rodom*: "Tamo sam iznijela mišljenje da izvedba roda stvara iluziju neke a priori bitnosti - jezgrovitoga jastva roda - i konstruira učinke performativnoga rituala roda kao nužne emanacije ili uzročne posljedice te prethodne jezgre." (Butler u Butler, Laclau, Žižek, 2007: 33). Drugim riječima, rod je identičan izvjesnom skupu praksi i ne sastoji se od ničeg više pored toga: "Mislim da ne mora postojati 'činitelj iza čina', nego da se 'činitelj' različito stvara u činu i kroz čin." (Butler, 2000: 143). To isto tvrdi i Nietzsche. Butleričinu analizu roda možemo smatrati

arhetipskom opisom funkcioniranja performativnosti primjenjivog i na neke druge tipove identiteta. Primjerice, performativnost religije pronalazimo kod Pascala. I premda on sam ne koristi koncept performativnosti, model odnosa djelovanja i biti je isti. Klasično govoreći, osoba je prvo vjernik, pa se tek onda moli. Pascal drži obrnuto: osoba prvo klekne, moli se i potom iz same materijalnosti te situacije nastaje vjera.

Kao primjer performativnog djelovanja možemo uzeti banalnu praksu vožnje auta. Jedini način da neka osoba postane vozač jest taj da fizički sjedne za volan i upusti se u praksu vožnje dok još ne zna voziti. Polaganim navikavanjem ona uči nove termine i stječe osjećaj za kretanje u vozilu, sve dok u potpunosti ne ovlada tom djelatnošću i internalizira sve potrebne pokrete na razinu automatskog instinkta. Na tom stupnju više nije potrebno niti razmišljati o vožnji da bi se ona efikasno odradila. Druge osobe će je priznavati kao pravog vozača zbog stečene vještine i formalnih dokumenata. Međutim, ako osoba prestane prakticirati vožnju, ona će zaboravljati tu vještinu i u konačnici prestati biti vozač ili vozačica. U ovom slučaju, vještina vožnje auta je performativna. Ona je kulturno proizvedena, mora se naučiti, drugi ljudi je moraju legitimirati, prepoznati i priznati kao takvu, a ako se ne prakticira, nestaje. Isto vrijedi i za rod: "To da je rodno tijelo performativno, pokazuje kako ono nema nikakav ontološki status, osim različitih činova koji tvore njegovu zbilju." (Butler, 2000: 137). Riječima Pierra Bourdieua, identitet osobe može se operacionalizirati na niz materijalnih elemenata habitusa. Sa nestankom habitusa, iz bilo kojih razloga, dezintegrira se i identitet aktera. Kao drugi primjer uzmimo bavljenje gimnastikom. Svaka osoba ima prirodne biološke dispozicije za aktivnosti koje zahtjeva gimnastika kao sport. Međutim, osoba ne može postati gimnastičar ili gimnastičarka u trenutku kada to poželi. Prvi korak je slijepo i repetitivno vježbanje. Nakon nekog vremena tijelo će se naviknuti na početničke pokrete i internalizirati ih. Tada se povećava stupanj kompleksnosti vježbi. Na kraju se i najsofisticiranije vježbe mogu odraditi automatski, a osoba koja ih vrši može zadobiti status gimnastičara u pravom smislu riječi. Važno je napomenuti da na početku postoje neke biološke dispozicije, ali impuls za njihovo razvijanje dolazi izvana. U tom smislu je gimnastika performativna. Krajnji rezultat je ljudski subjekt u čije je tijelo upisana gimnastika (muskulatura, držanje, znanje, pokreti i sl.), kao što je u rodno tijelo upisan rod. Za postmodernističku filozofiju, koncept performativnosti važan je kao mehanizam formiranja identiteta putem izvjesnog skupa jasno odredljivih praksi. Može ga se primijeniti na bilo koji tip identiteta, nevezan uz rodna i spolna pitanja. Zašto je koncept performativnosti važan za postmodernističku filozofiju? Obrtanjem odnosa između biti i djelovanja *performativnost* narušava esencijalizam tradicionalne filozofije.

Greška koja se često pojavljuje pri korištenju koncepta performativnosti jest da ga se shvaća površno; budući da je rod kulturno konstruiran, trebalo bi ga se

moći nesankcionirano i proizvoljno modificirati. Judith Butler u intervjuu sa Peterom Osborneom i Lyenne Segal naglašava kako njezin cilj nije bio na takav način konceptualizirati rodne uloge: "Jedna od interpretacija *Nevolja s rodom* tvrdi da spol ne postoji, da postoji samo rod, i da je rod performativan. Ljudi tada misle da zato što je performativan, rod mora biti i radikalno slobodan." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 32). Subjektivnost nije isto što i uloga. Iz uloge u ulogu može se prelaziti bez problema, ali ne i iz jednog tipa subjektivnosti u drugi. To što je rodno ponašanje stvar kulturne konvencije, ne znači da ga je jednostavno odbaciti. Kao što je značenje znaka arbitrarno, tako je i subjektivnost arbitrarna. Ali isto tako, kao što je za promjenu značenja potreban konsenzus jedne jezične zajednice, tako je i za izmjenu subjektivnosti potreban konsenzus šireg kulturnog konteksta. Osoba koja izmisli novu riječ i pokuša je koristiti u komunikaciji s drugima, naići će na probleme, kao što će na probleme naići i osoba koja mijenjanjem vlastitog rodnog identiteta dovodi u pitanje heteroseksualnu matricu. Analiza konstrukcije roda jednostavno pokazuje na koji se način proizvode različiti tipovi subjektivnosti, ali ne sugerira da pojedinac može bez problema žonglirati vlastitom subjektivnošću: "Reći da je rod konstruiran, ne znači dokazivati da je iluzoran ili umjetan, pri čemu se razumijeva da ti izrazi postoje u binarnosti koja suprotstavlja 'stvarno' i 'autentično' kao oprečno." (Butler, 2000: 45). Upravo o tome govori Foucault analizirajući slučaj Herculine Barbin. Koncept performativnosti upućuje na to kako ne postoji neki transcendentalni izvor identiteta, ali to ne znači da su kulturni okovi blaži od onih ontoloških ili bioloških. Performativnost ne treba shvatiti kao radikalnu otvorenost za bilo kakvo ponašanje, nego kao *načelnu* mogućnost promjene i denaturalizirano shvaćanje čovjekovog identiteta.

Performativnost ili izvedba nije isto što i *gluma*. U glumi se jasno razlikuje očuvano jastvo nasuprot površinske iluzije, a u izvedbi ne. Prema postmodernističkom shvaćanju, identitet doista sliči na glumu, s bitnom razlikom što nitko ne može napustiti svoje uloge. Lacan zato govori o identitetu kao o maski iza koje se ne skriva pravo lice.

Iznimno važno svojstvo performativnosti je procesualnost. Identitet nije postojano fiksirano stanje u nutrini čovjeka koje se u jednom trenutku otkriva, a u drugom skriva. Identitet je proces. Koncept performativnosti uzima u obzir dimenziju vremena kao presudnog faktora konstituiranja identiteta kroz niz specifičnih događaja. Međutim, odnos vremena i performativnosti ne treba shvaćati individualno. Performativnost je dio povijesti kao kolektivne tvorevine kulturne baštine. Osobni identitet zato nije akumulacija samo individualnih praksi, nego i kolektivnih. To je važno naglasiti, jer je teoriju performativnosti Judith Butler vrlo lako moguće interpretirati u radikalno individualističkom smislu. Pojedinac ne može promjenom osobnog ponašanja mijenjati vlastiti identitet; identitet je uvijek decentriran i kolektivan. Prema tome, performativnost je prvenstveno kolektivan fenomen, a ne individualan.

promjenom vlastitog ponašanja pojedinac samo prestaje reproducirati uvriježene kodove, snosi represiju zbog toga, ali samostalno i pojedinačno nije u stanju kreirati novi tip subjektivnosti.

Vrijedi li koncept performativnosti samo za ljude? Prema teoriji evolucije, u određenoj populaciji životinja vlada besmislena proliferacija svojstava, a od mnoštva različitih organizama preživljavaju oni koji su najprilagođeniji okolini. Nakon nekoliko generacija, početno svojstvo ili ponašanje postaje prisutno u čitavoj populaciji. Na isti način na koji se odnos životinjske vrste sa okolišem internalizira u njezin DNA kod, ponašanje čovjeka se integrira u kulturu i postaje referentni okvir za naredne generacije. Zato možemo reći da je performativnost prisutna i u životinjskom svijetu, i u ljudskom svijetu.

Postoji li sličnost između Butleričinog pojma performativnosti i pojma iz Austinove teorije govornih činova - *performativa*? Sličnosti nesumnjivo postoje, Judith Butler referira se na Austina, ali je ipak riječ o drugačijim područjima primjene. Performativnost dekonstruira odnos između biti i djelovanja, a performativ između iskaza i misli. To je važna razlika. U oba slučaja se opovrgava esencijalizam, ali u različitim područjima.

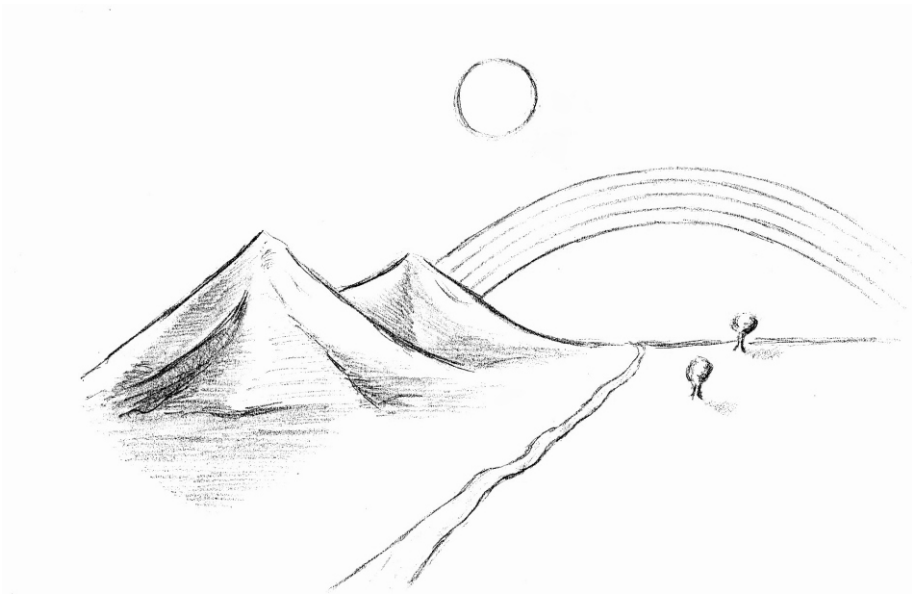
Povezani koncepti: rod, antihumanizam, narod, arbitrarno, simulakrum, diskurs.
Tekst: Butler, J. (2000) *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*. Ženska infoteka, Zagreb.

PERSPEKTIVIZAM

Perspektivizam je uvjerenje prema kojem znanje nikada nije neutralno i objektivno, nego uvijek ovisi o položaju onoga koji spoznaje. Koristi ga Friedrich Nietzsche u osporavanju ideala objektivnog znanja, svojstvenog kako pozitivizmu 19. stoljeća, tako i čitavoj tradicionalnoj filozofiji. Prema Nietzscheovom perspektivizmu, istina je relativna. Tijekom povijesti filozofije, ovakvo shvaćanje istine pripisivalo se hiperboličnim figurama solipsista i sofista raznih vrsta. Ono se diskreditiralo kao stav luđaka i filozofskih amatera. No, ono ipak dominira Nietzscheovom filozofijom, a i postmodernizmom. Što to znači: istina je relativna? Znači li to da ništa nije moguće spoznati? Nipošto. Znači li to da je prava istina uvijek između dva ekstrema? Nipošto. Znači li to da istina uopće ne postoji? Nipošto. Relativističko, odnosno perspektivističko shvaćanje istine nudi jedan puno kompleksniji model znanja, a time ujedno i bolja objašnjenja neosporno realnih pojava kao što su laž, zabluda, spor, suprotstavljeni svjetonazori, predomišljanje, pristranost, stereotipi i razvoj znanosti.

Zamislimo kamen. Tradicionalna će filozofija pokušati doprijeti do njegove biti, do njegove srži. Naše je pažnje vrijedna jedino narav, esencija ili *ousia*, naspram akcidentalnih svojstava koja variraju od ovog do onog kamena. No, što ako je tim kamenom ubijen čovjek? Što ako taj kamen nekome predstavlja uspomenu na djetinjstvo? Ili što ako ga neki planinar iskoristi za oznaku puta? Te, i brojne druge situacije pokazuju da ono presudno kod tog kamena ne leži duboko u njegovoj nutrini, nego na površini, u njegovom odnosu sa vanjskim svijetom. Kamen po sebi za nekog čovjeka po sebi, u vakuumiziranom imaginariju tradicionalne epistemologije lišenog ostatka svijeta, možda posjeduje esencijalnu bit, ali trebaju li takve halucinogene konstrukcije biti predmet filozofskog promišljanja? Nietzsche decidirano odbacuje takav esencijalizam na jednom od možda najboljih mjesta *Volje za moć*: "Protiv pozitivizma, koji ustraje na fenomenu 'postoje samo činjenice', rekao bih: ne, baš činjenice ne postoje, tek interpretacije. Ne možemo utvrditi nijedan fakt 'po sebi': htjeti takvo što možda je besmislica." (Nietzsche, 2006: 244). Derridinu tezu kako 'nema ničega izvan teksta' možemo shvatiti kao varijaciju ovog Nietzscheovog citata. Kada Nietzsche tvrdi kako postoje samo interpretacije, to ne znači da je stvarnost proizvod mojeg uma. Tu nije posrijedi nekakvo new-age šarlatanstvo. Stvarnost postoji bez obzira da je li netko spoznavao ili ne. Kamen s početka paragrafa doista postoji. Međutim, ono što je ovdje važno, jest shvatiti svaku 'činjenicu' kao interpretaciju. Svaka 'činjenica' već jest interpretacija. Zato je Nietzscheov perspektivizam puno kompleksniji model spoznaje od atomarnog esencijalizma i njegovog 'pretakanja' jednoznačnih biti iz stvarnosti u glavu spoznajnog subjekta. Ono što se inače proziva 'činjenicama' zapravo su obične riječi sa prethodno unificiranim značenjem.

Nietzsche ne niječe mogućnost spoznaje i istine, ali preispituje uvriježeno shvaćanje istine kao slaganja misli i stvari. Ako odbacimo to slaganje, onda su kompromitirani i pojmovi istine i spoznaje: "Ukoliko riječ 'spoznaja' uopće ima smisla, svijet je spoznatljiv: ali je *tumačiv* drugačije, iza sebe on ne posjeduje nikakav smisao nego bezbroj smislova. 'Perspektivizam'." (Nietzsche, 2006: 244). Prema tome, spoznaja postoji, dok ju shvatimo kao tumačenje. Riječju *tumačenje* Nietzsche naglašava aktivnost subjekta u uređivanju i otkrivanju informacija o vanjskom svijetu. U tom smislu, njegovu epistemologiju treba shvatiti kao *antirealizam*. Nietzsche, poput Kanta, upozorava na granice čovjekove spoznaje, premda ne zbog transcendentalne strukture ljudske naravi, nego zbog akumuliranog iskustva i kulturno-jezičnih barijera. Mario Kopić ovim riječima sumira Nietzscheov model spoznaje: "Po Nietzscheovu mišljenju, svijet ne opstoji kao nešto gotovo i završeno, nema nikakva svijeta koji bi bio dan prije tumačenja i na koji bi se tumačenje moglo odnositi. U stvari, svijet se uspostavlja tek posredstvom tumačenja, vidljiv je samo s nekog određenog stajališta, iz neke određene perspektive." (Kopić, 1997: 780). Ovu usporedbu tumačenja i gledanja ne valja uzeti kao puki slučaj. Riječ *perspektivizam* dolazi od riječi perspektiva. Ona označava ovisnost percipirane



Slika 23. Perspektivizam. Kao što se duga može vidjeti samo sa određenog mjesta, tako, prema Nietzscheu, shvaćanje svakog bića ovisi o položaju onoga tko spoznaje.

slike o položaju iz kojeg se vrši gledanje. Ako spoznaju usporedimo sa gledanjem, tada pristajemo uz jedan relativistički svjetonazor, jer gledanje uvijek ovisi o položaju iz kojega se gleda. Nietzsche zato svjesno uspoređuje gledanje sa spoznavanjem: "Ima *samo* perspektivističkog gledanja, *samo* perspektivističkog 'spoznavanja'." (Nietzsche, 2004d: 137). Kao što se svijet ne može gledati izvana, s neke božanske pozicije, tako se ne može niti spoznavati izvana, bez konkretnog položaja u svijetu. Slično tvrdi i Maurice Merleau-Ponty, razvijajući postavke Heideggerove fenomenologije u knjizi *Fenomenologija percepcije*: "Vidjeti, ne znači li to uvijek vidjeti odnekle?" (Merleau-Ponty, 1978: 83). Ovakvim shvaćanjem spoznaje, Nietzsche inaugurira vrlo važan segment postmodernističke filozofije, a to je *utjelovljenost subjekta*. Za postmodernizam, ljudski subjekt je uvijek dio svijeta, neraskidivo isprepleten sa svojom okolinom, bez neke transcendentalne jezgre koja bi u direktnom kontaktu sa *logosom* nadilazila sva osjetilno-partikularna ograničenja. Spoznaju nikada ne vrši 'čovjek po sebi', nego je to uvijek neki konkretni muškarac ili žena. Spol određuje granice i predmet spoznaje. Ne može bilo tko spoznati bilo što; za kompleksne matematičke modele svemira potrebno je nekoliko godina visokoškolskog obrazovanja. Horizonti spoznaje ovise o vrlo pragmatičnom faktoru stupnja obrazovanja. Vrhunsko umjetničko djelo književnosti osobi bez razvijenog ukusa i prakse čitanja ne znači apsolutno ništa. Istina se ne pojavljuje bilo kada i

bilo gdje; za njezino pojavljivanje potrebni su odgovarajući uvjeti, i to je ono što perspektivizam naglašava.

Tradicionalna filozofija je esencijalistička. To znači da se bitak sastoji od dva dijela. Prvi dio čini 'prava', 'istinska' stvarnost (svaki filozof ju otkriva na svoj način), a drugi dio čini epifenomenalni svijet prolaznih i varljivih pojava, u kojem obitavaju ne-filozofi. Dakle, esencijalizam cijepa svijet na dva suprotstavljena dijela - na bit i pojavu, na supstanciju i akcidente, na ideje i privid, na dubinu i površinu. Nietzsche takvo cijepanje naziva *platonizmom*. Platonizam privilegira ono esencijalno pred onim površinskim. Nasuprot toga, Nietzsche radi obrat vraćajući važnost tom površinskom. Perspektivizam je jedan ulaz u takvo shvaćanje svijeta: "Ono *perspektivističko* dakle podaje značaj 'prividnosti'! Kao da preostaje ikakav svijet odbije li se ono perspektivistično! Time bi se dapače odbila i *relativnost*..." (Nietzsche, 2006: 279). Cijena tog obrata jest epistemološki relativizam, ali zašto je ne platiti ako svijet doista jest takav?

Nietzscheovo shvaćanje znaka, istine i znanja je gotovo fiziološko: "Što je riječ? Odslikavanje živčanog podražaja u glasovima." (Nietzsche, 1999:10). Što to znači? Značenje nije racionalno referiranje mentalnog stanja na izvanjski svijet, nego emocionalno-afektivni odnos koji, da stvar bude gora po korespondencijsku teoriju istine, varira od pojedinca do pojedinca. Za Nietzschea, značenje nastaje kao individualna, fiziološko-osjetilna impresija. Svaki pojedinac akumulira iskustvo vanjskog svijeta i stvara vlastitu, singularnu mapu značenja. Komunikacija, odnosno stvaranje jedinstvene jezične zajednice moguće je zbog jednog jedinog razloga - zbog nasilja. Nasilnom intervencijom u mnoštvo lingvističkih partikularnosti generira se homogenizacija inače kaotičnog iskustva. Ponavljajući obrasci, nametnuti nasiljem, čine preduvjet skladne jezične zajednice. Ako se ti obrasci ne reproduciraju, jezik se raspada u mnoštvo zasebnih cjelina. Vrijeme postmoderne kao društvene epohe obilježeno je profesionalnom i kulturnom hiperdiferencijacijom; unificirana iskustva nestaju, a na vidjelo dolazi onaj iskonski mehanizam funkcioniranja jezika. Procese fragmentacije i pluralizma moguće je razumjeti kao manifestaciju perspektivizma. U najkonciznijoj definiciji perspektivizma Nietzsche kaže: "Perspektivizam je samo kompleksan oblik specifičnosti." (Nietzsche, 2006: 311). Svakog pojedinca možemo smatrati nakupinom mnoštva identiteta. Ista osoba će biti istovremeno vozač, muškarac, potrošač, član šahovskog kluba, ujak i pacijent u bolnici. Isto tako, njegov ili njezin svjetonazor sastoji se od kaotičnog niza događaja i akumuliranog iskustva. Kada Nietzsche opisuje perspektivizam kao 'kompleksan oblik specifičnosti', on vrši svojevrsno *decentriranje subjekta*, svodeći ga na unikatnu kombinaciju vanjskih faktora. Kao takav, ljudski subjekt može spoznati samo ono što mu je blisko i već poznato. Martin Heidegger će nastaviti razvijati ove Nietzscheove ideje; jedinstvo čovjeka sa

njegovom okolinom kondenzirati će u pojam *tubitka*, a korespondencijski model istine zamijeniti će istina kao *aletheia*.

Ernesto Laclau otkriva jedan politički perspektivizam u svojem tekstu kada odbacuje tzv. *gradualizam* kao neutralno bavljenje politikom: "'Gradualizam' je, u stvari, prva od utopija: vjerovanje kako postoji neutralno upravljačko središte koje se može baviti društvenim pitanjima na nepolitički način." (Laclau u Butler, Laclau, Žižek, 2007: 197). Ako je gradualizam nemoguć, to znači da je politika nužno perspektivistička. To je samo jedan noviji primjer ničeanskog shvaćanja spoznaje.

Koncept *perspektivizma* važan je za postmodernističku filozofiju iz nekoliko razloga. On ukazuje na relativnost istine, otkriva situiranost subjekta u povijesno-kulturnom kontekstu, uvažava zanemarena svojstva stvarnosti koja su bila odbačena kao nebitna, objašnjava razlike u interpretaciji istog fenomena iz različitih diskursa, te prihvaća transformacije osobnih svjetonazora i znanstvenih paradigmi kao potpuno normalnu pojavu.

Povezani koncepti: fundacionalizam, antifundacionalizam, *anything goes*, paradigma, polisemija, interpretacija, diskurs, antirealizam, *aletheia*.
Tekst: Nietzsche, F. (2006) *Volja za moć*. Naklada Ljevak, Zagreb.

PERVERZIJA

Perverzija ili nastranost je psihoanalitički termin za psihičko stanje u kojem ljudski subjekt postiže seksualno zadovoljstvo bez heteroseksualnog genitalnog snošaja. Za Freuda je perverzija *poremećaj* koji se može izliječiti, a za Lacana jedan tip ličnosti, uz neurotičnu i psihotičnu ličnost. U *Tri rasprave o seksualnosti* Freud nudi sasvim jasnu i preciznu definiciju perverzije: "Perverzije mogu biti: a) anatomska *prekoračenja* onih područja tijela, koja su određena za spolno sjedinjavanje, ili b) *zadržavanja* na intermedijarnom odnosu prema seksualnom odnosu, samo brzo prijeđeni put prema konačnom seksualnom cilju." (Freud, 2000: 63). Freud smatra kako perverzija predstavlja stanje kada libido nije centriran na genitalno područje, nego osigurava subjektu zadovoljstvo putem nekog drugog dijela tijela, fizičkog predmeta ili neuobičajene situacije: "Psihoanalitičkom shvaćanju ukazuju se perverzije, pa i one najobičnije i najodbojnije, kao manifestacije seksualnih parcijalnih nagona koji se nisu podvrgnuli genitalnom primatu nego, kao u prvo doba razvoja libida, neovisno služe pribavljanju ugode." (Freud, 2006: 38). Julia Kristeva će u svojem promišljanju *zazornosti* uspostaviti vezu između zazornoga i perverznoga kao onoga što se ne pokorava normativnim određenjima: "Zazorno je srodno perverziji." (Kristeva, 1989: 23). Mazohizam, sadizam, voajerizam, egzibicionizam, fetišizam i

homoseksualnost su tipovi perverzija, prema Freudu. U Freudovom slučaju, posrijedi su poremećaji koje treba izliječiti, dok za Lacana ove manifestacije perverzne ličnosti nemaju negativnu konotaciju i moralizirajući prizvuk.

Za Jacquesa Lacana, perverzija označava jedan tip ličnosti. Tom tipu ličnosti odgovara proces *poricanja*. Željka Matijašević je Lacanovo viđenje ličnosti koncizno opisala ovako: "Lacanovim trima strukturama odgovaraju tri zasebna mehanizma: neurozi odgovara potiskivanje, psihozi isključivanje, a perverziji poricanje." (Matijašević, 2006: 178). Njemačka riječ za poricanje je *Verleugnung*. U neurozi, subjekt potiskuje vlastite manifestacije poriva u nesvjesni dio psihe, u korist načela stvarnosti; u psihozi on se isključuje iz jezika i svijeta; u perverziji, subjekt poriče individualne porive i zadovoljstvo postiže kao sredstvo u pružanju zadovoljstva velikom Drugom, odnosno simboličkom poretku. U tom smislu je perverzija srodna neurozi, zbog čega Freud tvrdi da je neuroza 'negativ' perverzije. Razliku između neuroze i perverzije čini to što se neurotična ličnost opire zahtjevima simboličkog poretka, dok perverzna postiže zadovoljstvo prepuštajući se njegovim zahtjevima. Perverzna ličnost zato sebe smatra potpuno normalnom i ne traži psihoanalitički tretman.

Povezani koncepti: neuroza, psihoza, libido, Id, Ego, Super-Ego, simboličko.

PHARMAKON

Pharmakon je grčka riječ koja može označavati i otrov i lijek. Koristi je Jacques Derrida kako bi naglasio ambivalentnost značenja, prisutnog kod svake postojeće riječi: "...*pharmakon* znači i otrov i lijek, *hymen* i opnu i probijanje te opne, *dissemination* rasijavanje sjemena, sjemenki, *sémes* (semantičkih obilježja)..." (Culler, 1991: 124). Derrida koristi kao svoje koncepte upravo riječi sa radikalno difuznim i kontradiktornim značenjem, kao što su *différance*, himen, nadomjestak i trag, ne bi li dokazao nedostatak jednoznačnosti jezika kao takvog i logocentrističkog ideala jasnoće: "...*pharmakon* nije ni lijek niti otrov, ni koristan niti štetan, niti unutra niti izvana, niti govor niti pisanje; *nadomjestak* nije ni dodatak ni manjak, ni unutrašnji i izvanjski, ni akcident niti supstancija, itd.; himen nije ni zabuna niti granica, ni identitet niti razlika, ni konzumacija niti djevičanstvo, ni veo niti otkrivanje, ni unutra niti izvana..." (Derrida, 2004: 40). Osnovna ideja Derridinog promišljanja *pharmakona* jest destabilizacija i decentriranje značenja.

Povezani koncepti: *différance*, trag, nadomjestak, dekonstrukcija.

POLISEMIJA

Ne postoji događaj, pojava, riječ ili misao
koja nema mnoštvo značenja.
Gilles Deleuze

Polisemija je višeznačnost teksta. Kada nešto ima više značenja, a ne samo jedno, govorimo o polisemiji. Tradicionalna filozofija, u potrazi za biti, uvijek pronalazi jedno značenje. Postmodernistička filozofija traga za mnoštvom značenja. Zdravko Radman je ovako opisao razliku jednoznačnosti i višeznačnosti: "Polisemija (stariji sinonim za ovaj izraz jest polivalencija), koja je suprotna monosemiji (jednom, ustvari, idealiziranom odnosu 'jedna riječ - jedno značenje'), obuhvaća različite situacije kojima je jedna stvar zajednička, a to je da jedna riječ može biti uzeta, ili shvaćena, u više nego jednom smislu." (Radman, 1995: 35). Tradicionalna filozofija će reći kako izjava 'Dobar dan' označava konvencionalni pozdrav na početku ljudske interakcije, dok će postmodernistička filozofija opisivati situacije u kojima je ta izjava označavala nešto sasvim drugačije, primjerice, satirično ruganje nekome tko je sa zakašnjenjem shvatio vic, ili ironični pozdrav za kišnoga dana.

Aristotel u *Metafizici* tvrdi kako je polisemija nemoguća: *to gar me en semainein outhein semainein estin*, odnosno "Nemati jedno značenje znači nemati nikakvo značenje." (*Metafizika*, 1006 b7). Zbog toga Jacques Derrida tvrdi kako svaka filozofija, kao filozofija, teži Aristotelovom idealu: "Jednoznačnost je suština, ili točnije, *telos* govora. Tog aristotelovskog ideala se nijedna filozofija nije odrekla." (Derrida, 1990: 54). Nasuprot takvog shvaćanja stoji Nietzsche: "Svijet nam je štoviše, još jednom postao 'beskonačnim': utoliko što ne možemo odbaciti mogućnost da on *u sebi uključuje beskrajne interpretacije*." (Nietzsche, 2003a: 219). Nietzsche kao preteča postmodernističke filozofije tvrdi da nikada nije moguće postići konačno značenje. Svijet se može shvaćati na mnoštvo različitih načina, a isto vrijedi i za konkretna bića u njemu. U svojoj studiji o Nietzscheu, Gilles Deleuze ovako sažima Nietzscheovo shvaćanje svijeta: "Ne postoji događaj, pojava, riječ ili misao koja nema mnoštvo značenja." (Deleuze, 2002: 4). Identitet nikada nije potpuno fiksiran. Drugačije rečeno, bića nemaju vječnu imanentnu bit, kao što to sugeriraju esencijalističke paradigme. Postmodernizam kao antiesencijalistička paradigma smatra da se identitet bića nikada ne može odrediti zauvijek. To ne znači da se on *uopće* ne može odrediti, nego da je svako određenje nepotpuno i parcijalno.

Postmodernističkoj polisemiji suprotstavljena je tradicionalna jednoznačnost ili univočnost. Lyotard smatra kako ideal jednoznačnosti potječe od Platona: "…rečenice običnog jezika jesu dvosmislene, ali mi imamo plemeniti zadatak da težimo jednosmislenosti a ne da njegujemo dvosmislenost. - Jest, ako mislite

na Platonov način." (Lyotard, 1991: 91). No, postmodernizam ne razmišlja na Platonov način. On pokušava destabilizirati, diseminirati ili decentrirati značenje. Jonathan Culler to smatra glavnom odlikom dekonstrukcije: "Budući da dekonstrukcija svako motrište, temu, izvor ili svrhu drži konstrukcijom i raščlanja diskurzivne snage koje ju proizvode, dekonstrukcijski će radovi pokušati dovesti u pitanje bilo što što bi se moglo činiti pozitivnim zaključkom i trsit će se da svoja vlastita stajališta učine karakteristično podijeljenima, paradoksalnima, svojevoljnima ili neodredivima." (Culler, 1991: 224). Ovakav dekonstrukcijski postupak može se smatrati tipično postmodernističkim pristupom tekstu. To primjećuje i Milivoj Solar: "...beskonačnost tumačenja [je] opće mjesto postmodernih teorija..." (Solar, 2005: 17). Postmodernističku proliferaciju značenja razni kritičari ograničavaju ili opovrgavaju. Među njima je i Fredric Jameson: "Ja zaista nagađam da u svakoj tekstovnoj situaciji postoji u stvari samo konačan broj mogućnosti interpretacije..." (Jameson, 1984: 34). Identično odbacivanje čitanja kao beskonačne aktivnosti vrši i Terry Eagleton: "Jezik je područje društvenih snaga koje nas oblikuju od glave do pete, a gledati književno djelo kao poprište beskrajnih mogućnosti koje izmiču jeziku - čista je akademska obmana." (Eagleton, 1987: 102). Postmodernizam doista traga za različitim interpretacijama istoga teksta. Međutim, tu nije posrijedi negiranje bilo kakvog značenja, nego prvenstveno naglašavanje jedne prilično jednostavne teze, a to je da smisao nije tekstu imanentno svojstvo, nego prvenstveno *odnos* čitatelja sa tekstom. Postmodernizam kao antiesencijalizam samo inzistira na odbacivanju žilave predrasude kako značenje, identitet i smisao ne ovise o spoznajnom subjektu, i ništa više.

Povezani koncepti: perspektivizam, *aletheia*, čitanje, hermeneutika, interpretacija, tekst.

POMOFOBIJA

Koncept *pomofobije* osmislio je Beverly Southgate kako bi označio neopravdan strah od postmoderne ili postmodernizma. Pomofobija se javlja kao nijekanje postmoderne epohe ili kao nijekanje glavnih mjesta postmodernizma, kao što su antihumanizam, antirealizam, antiesencijalizam, historicizam, partikularnost, relativizam i konstruktivizam.

Povezani koncepti: postmodernizam.

POSTMODERNA

Vidi: *postmodernizam*.

POSTMODERNIZAM

Etimološko promišljanje pojmova kao što su postmoderna i postmodernizam ne rezultira nikakvim važnim određenjem. Razbiti riječ postmoderna na *post* i *moderna*, te zaključiti kako postmoderna dolazi nakon moderne besmisleno je i neozbiljno. Etimološki pristup treba stoga napustiti: pojmovi *postmoderna* i *postmodernizam* sadrže značenja koja se ne mogu filološkom intuicijom derivirati iz njihovih korijena.

Jedan od problema pri definiranju postmoderne, postmodernosti i postmodernizma predstavljaju različiti načini upotrebe tih riječi kod pojedinih autora. Zato Zygmunt Bauman kaže: "Postmodernost znači različite stvari različitim ljudima." (Bauman, 2003: vii). Drugačije rečeno: "Ne postoji konsenzus oko toga što postmodernizam *jest*." (Matthewman i Hoey, 2006: 529). Prvi problem je u pretjeranoj pluralnosti značenja proizašloj iz mnoštva teorijskih pristupa. Drugi problem vjerojatno leži u lošoj recepciji Saussureovog nauka o *arbitrarnosti* znaka. Budući da je svaki znak arbitraran i može označavati bilo što, onda i riječ postmodernizam može označavati bilo što. To je točno, ali ako se želimo sporazumijevati, komunicirati i razumjeti brojne teorije druge polovice dvadesetog stoljeća, tada je potrebno fiksirati značenje riječi 'postmodernizam', barem privremeno, i pokušati ozbiljno promisliti o čemu je zapravo riječ. Treći problem u razumijevanju postmodernizma i postmoderne je općenita inklinacija filozofije ka pretjeranom povezivanju vlastitih faza sa povijesno-društvenim kretanjima. Tu korelaciju valja odbaciti, jer tijek filozofije ima vrlo malo zajedničkoga sa društveno-povijesnom stvarnošću. Veze između Platona i helenističke kulture, Tome Akvinskog i srednjovjekovne isključivosti, Descartesa i otkrića Amerike, Hegela i Napoleonovih pohoda, Žižeka i trivijalnih televizijskih programa samo su naknadne racionalizacije kojima se filozofiji pokušava dati epohalna važnost. Međutim, filozofija nema i nikada nije imala toliku važnost koliku su joj njezini protagonisti pripisivali. Na žalost, a ponekad i na sreću, na listi faktora koji oblikuju kretanje povijesti, slobodno kritičko mišljenje smješteno je daleko iza vojne sile, profita, religije, nafte, čiste ljudske gluposti, pa čak i iza najbanalnijih fizioloških potreba.

Zbog navedenih razloga treba razlikovati *postmodernu* od *postmodernizma*. Postmoderna je *epoha*, prvenstveno u sociološko-povijesnom smislu novog tipa društva. Međutim, pojam je moguće primijeniti u bilo kojoj disciplini ili polju za koje se smatra da je kronološki ušlo u novi stadij. Lyotard eksplicitno govori o postmoderni kao o vremenskom periodu: "…*post* u riječi *postmoderna* shvaćeno je u smislu jednostavna slijeda, dijakronijske sekvence periodâ od kojih je svaki za sebe jasno prepoznatljiv. *Post* naznačava nešto kao obraćenje: novi pravac nakon onog prethodnog." (Lyotard, 1990: 104). S druge strane, postmodernizam je intelektualni *pravac*. Kao takav, on upućuje na

pluralizam pravaca u nekom polju. Ideja postmoderne je isključujuća, monolitna i totalizirajuća; ideja postmodernizma je parcijalna, problematska i nekronološka. Sam koncept postmoderne je modernistički, a postmodernizma postmodernistički. Dakle, postmoderna je *epoha*, a postmodernizam *pravac*.

Programatsko djelo *Postmoderno stanje* Jean-François Lyotarda tematizira postmodernu kao društvenu epohu. Premda Lyotard vidi predmet svoje studije u *znanju*, njegovi nosioci su ljudi u najrazvijenijim *društvima*: "Predmet ove studije je stanje znanja u najrazvijenijim društvima. Odlučio sam ga nazvati 'postmodernim'. " (Lyotard, 2005: V). Sa društvenim promjenama događaju se i promijene u znanju, odnosno svjetonazoru, članova tih društava. U ovom smislu Lyotardova analiza je sociološka i, što je još važnije, uvjerena u postojanje postmoderne epohe. Kakvo je znanje u postmodernom društvu? Pitanje o znanju je zapravo prvenstveno pitanje o legitimaciji političko-ekonomskog poretka. Prema Lyotardu, legitimacija se provodila u modernom društvu, dok se u postmodernom ne provodi. Prosječan član bogatog postmodernog društva više ne razmišlja o tome kako funkcionira društvo i ne pokušava sebi opravdati političko-ekonomski poredak u sklopu kojega vodi svoj život: "Središnje pitanje tog eseja usmjerava se na legitimirajuću funkciju teorija i znanja. Njegova je poznata postavka da znanje u tzv. postindustrijskim društvima Zapada više ne potrebuje nikakvu legitimaciju u velikim pripovijestima zapadnjačke metafizike." (Paić, 1997: 243). U postmodernim društvima više nije rasprostranjeno povjerenje u velike priče ili metanaracije do te mjere da može mobilizirati šire slojeve stanovništva. Lyotardovo određenje postmoderne kao vremena skepse prema velikim pričama posljedica je visokog standandarda, ekonomske sigurnosti, individualizacije životnog stila, hiperdiferencijacije proizvodnog procesa i intenziviranja mogućnosti razdvajanja različitih područja svakodnevnog života. Predindustrijsko i industrijsko društvo zahtijevali su od pojedinca konzistentnost, sustavnost i metodičnost pri vođenju života. Seljački tip ličnosti, koji je čitav dan provodio na ruralnom imanju i proleterski tip ličnosti, koji je čitav radni vijek proveo radeći u istoj tvornici osam sati dnevno nisu dovoljno produktivni, društveno gledajući. Postindustrijsko društvo shvaća kako takvi tipovi subjektivnosti nisu dovoljno fleksibilni za dinamiku kapitalističke ekonomije. Produktivnost i bogatstvo modernih industrijskih društava temelji se na principu podjele rada. Kada to načelo radikaliziramo, proširimo izvan domene ekonomske proizvodnje i primijenimo na ličnost, rezultat je fragmentirani subjekt. Zahtjev za većom efikasnošću kao imanentno svojstvo kapitalističke ekonomije stvara drugačije obrasce ponašanja. Takav razlomljeni način vođenja života ne zahtjeva nikakvu totalizirajuću legitimaciju, odnosno, svaka regija svakodnevnog života legitimira samu sebe. Sociološki gledano, postmoderna je faza fragmentiranih identiteta, bez holističkog svjetonazora: "Gubitak čvrstog centriranja i mogućnosti sigurne legitimacije znanja postao je simptom novoga doba u koje najrazvijenije zemlje zapadnoga svijeta ulaze -

postmodernog doba. Dijagnoza vremena istodobno u sebi uključuje i raspad svih metanaracija, dekompoziciju velikih iskaza." (Krivak, 2000: 24). Važno je uvidjeti povezanost između transformacije svjetonazora i činjenice da se ona odvija u *razvijenim* društvima. U postmodernu fazu prelaze bogata, razvijena društva obilja. Sam Lyotard locira nastanak postmoderne u vrijeme šezdesetih godina obilježenih državom blagostanja i prosperitetom: "Naša je radna pretpostavka da znanje mijenja svoj položaj kada društva ulaze u postindustrijsko doba i kulturu koju nazivamo postmodernom. Ovaj je prijelaz započeo već krajem pedesetih koje su u Europi označile završetak obnove." (Lyotard, 2005: 1). Dakle, *postmoderna je epoha u koju ulaze bogata društva prelaskom iz industrijske ekonomije u postindustrijsku, te nestankom zahtjeva za legitimacijom poretka od strane njihovih članova.* Pri promišljanju postmoderne treba imati na umu da industrijska proizvodnja nije potpuno nestala, nego se prebacila u druge dijelove svijeta, koji se ponekad nazivaju Treći svijet. Azija, Afrika i Južna Amerika proizvode predmete za povlaštene regije zapadne Europe, Sjeverne Amerike, Japana i Australije. Postmoderna kao društvena epoha se ne temelji na modernoj samo kronološki, već i topološki: razvijena društva ne bi mogla uživati u bogatstvu bez iskorištavanja siromašnijih dijelova svijeta. Prema tome, postmoderna nije samo kulturno i političko stanje, već i jedan tip parazitske ekonomije. Teoretičari postmoderne u ovom smislu su Jean-François Lyotard, Daniel Bell, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo i Alain Touraine, među ostalima.

O postmoderni kao epohi govori Gianni Vattimo. Prema njegovom mišljenju, postmoderna označava društvo masovnih medija: "...ja, naprotiv, smatram da izraz 'postmoderna' ima smisao; te da je taj smisao povezan s činjenicom da je društvo u kojem živimo društvo opće komunikacije, društvo masovnih medija." (Vattimo, 2008b: 11). Ono što čini specifičnost postmoderne situacije Vattimo vidi u medijima kao relativno novoj tehnologiji. Za Jeana Baudrillarda, aktualni trenutak simulakruma simulacije stanje je fuzije svih nekoć odijeljenih aspekata društva: "Biće i privid stopili su se u samo jednu proizvodnu i radnu supstanciju." (Baudrillard, 2001a: 75). Ta jedinstvena supstancija jest treći stupanj simulakruma - simulakrum simulacije. Na sličan način o postmoderni govori i Žarko Paić: "Postmoderna se može definirati s pomoću sintagme kulturno društvo kao imaginarna institucija." (Paić, 1996: 45). Prema njegovom mišljenju, postmoderna je vrijeme kada se rad, odnosno proizvodnja, više ne percipira kao presudan temelj društva; to centralno mjesto zauzima kultura: "Bit postmoderne tvorbe društva nije ništa drugo negoli uspostava suvremenoga društva kao kulturnoga društva." (Paić, 1996: 45). Ako Baudrillardov koncept simulakruma shvatimo kao intersubjektivno proizvedenu prisilu, koja funkcionira poput kulture, tada je Paićevo određenje postmoderne kao epohe kulturne dominacije potpuno opravdano: "...vrijeme postmoderne situacije valja razložiti i kao svojevrsno neizvjesno putovanje spram nove socio-kulturne paradigme." (Paić, 1996: 8). Ta nova socio-kulturna

paradigma jest postmoderna epoha. Drugi naziv za postmodernu epohu jest 'postindustrijsko' društvo: "U sociologijskoj se analizi prije govori o postindustrijskomu nego o postmodernom društvu." (Welsch u Kemper, 1993: 21). Najvažnija karakteristika postindustrijskog društva jest dominacija uslužnih djelatnosti tercijarnog sektora nad proizvodnim djelatnostima sekundarnog sektora. Fredric Jameson navodi još nekoliko naziva za postmodernu epohu razvoja: "...najpoznatije krštenog kao 'postindustrijsko društvo' (Daniel Bell), ali također učestalo označavanog kao potrošačko društvo, informacijsko društvo, elektroničko društvo ili društvo 'visoke tehnike', i slično." (Jameson u Kuvačić i Flego, 1988: 189). Svi su ti modeli srodni i bliski konceptu postmoderne kao *epohe*.

Lyotard smatra kako postoje dvije vrste znanja: narativno i znanstveno. Ta dva tipa znanja su međusobno mirno koegzistirala do nastupa postmoderne epohe. Lyotard drži da u vrijeme postmoderne dolazi do potpunog ukidanja narativnog znanja: "Jadikovanje što se u postmoderni 'gubi smisao' u stvari je žaljenje što znanje u načelu više nije narativno." (Lyotard, 2005: 38). Narativno znanje legitimira samo sebe i postoje različite vrste narativnog znanja. Postmodernu kao epohu također je moguće odrediti i kao *kraj narativnog znanja*.

Ako govorimo o postmoderni kao o epohi, tada ju je opravdano usporediti sa modernom epohom. Međutim, gdje je njihova granica? Kada moderna postaje postmoderna? Prema mišljenju Giannija Vattima, moderna se završava kada najveći dio stanovništva određenog društva prestane gledati na neprestanu promjenu i ekonomsku proizvodnju kao na garanciju boljeg života: "...poglavitom se značajkom postmoderne pokazuje nastojanje da se istrgnemo logici prevladavanja, razvića i inovacije." (Vattimo, 2000: 100). Ako je to kriterij, tada je postmoderno stanje nova pojava, stara svega nekoliko desetljeća, a moderna nešto starija epoha, stara nekoliko stoljeća. Preciznije rečeno, dva ili maksimalno tri stoljeća, od kada se u ekonomiji počela prakticirati masovna proizvodnja, i od kada se politička moć bitnije demokratizirala. Međutim, koristi li se pojam moderne samo u takvom značenju? Albrecht Wellmer, promišljajući *Dijalektiku prosvjetiteljstva* Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, smatra kako moderna i prosvjetiteljstvo započinju već u doba starogrčke civilizacije, i s obzirom na tako shvaćenu modernu određuje postmodernu: "Riječ 'postmoderna' pripada mreži 'postističkih' pojmova i načina mišljenja - 'postindustrijsko društvo', post-strukturalizam, 'post-empirizam', 'post-racionalizam' u kojima se, kako izgleda, pokušava artikulirati svijest praga epohe, čije su konture još nejasne, zamućene i dvosmislene, ali čije centralno iskustvo - o smrti uma - izgleda da nagovještava definitivan kraj jednog historijskog projekta: projekta moderne, projekta europskog prosvjetiteljstva ili konačno i projekta grčko-okcidentalne civilizacije." (Wellmer, 1987: 47). U ovom slučaju, moderna označava zadnja dva i pol milenija europske civilizacije. Takvo poistovjećivanje moderne sa

civilizacijom i sa Europom nije opravdano ne samo zbog niveliranja razlike između suvremenog i antičkog života, već i zbog impliciranog eurocentrizma, budući da su vrlo sofisticirane civilizacije postojale stoljećima prije nego što je Platon napisao svoje prve dijaloge.

U smislu epohe, postmoderna se doista odnosi spram moderne, kao što se to da naslutiti iz njezine etimologije. To zagovara i Burghardt Schmidt: "Ono što se naziva postmodernim, mora se ipak definirati iz pojma moderniteta." (Schmidt u Kuvačić i Flego, 1988: 135). Međutim, je li doista riječ o novoj epohi? Ili samo o zadnjem stadiju unutar same moderne? Zygmunt Bauman je skloniji potonjem određenju: "Postmodernost možemo odrediti kao modernost svjesnu svoje prave prirode - *modernost za sebe*." (Bauman, 2003: 187). No, što ako o postmodernosti ne razmišljamo kao kronološkom odmaku od moderne, nego kao o jednom stanju duha, epistemološkom stavu ili specifičnoj perspektivi? To sugerira Agnes Heller kada kaže: "Po mom mišljenju, postmodernost nije period koji dolazi nakon modernosti, nego nova perspektiva koja nam otkriva nove spoznaje o našem vlastitom vremenu." (Heller u Qilin, 2008: 109). Ali što ako postmodernost nema nikakve veze sa 'našim vlastitim vremenom'? Što ako je posrijedi jednostavno jedna specifična teorija?

S obzirom na sve rečeno, može se zaključiti kako jednu dimenziju problema postmodernosti čini pitanje aktualne društveno-povijesne epohe. Neka riječi *postmoderna* označava tu epohu. Ali u njoj se ne iscrpljuje problem postmodernosti, pogotovo ne u filozofskom smislu. Neka onu drugu stranu problema postmodernosti označava riječ *postmodernizam*.

Postmodernizam je intelektualni *pravac*, a ne epoha. To znači kako pored njega postoje istovremeno i drugi pravci. Zato je postmodernizam pluralan pojam; on ne isključuje mogućnost drugačijih pozicija. Ako govorimo o filozofiji, postmodernizam je jedna struja misli u sklopu filozofije, koja postoji paralelno sa npr. fenomenologijom, analitičkom filozofijom, pozitivizmom, marksističkom filozofijom, tomizmom ili hermeneutikom. Bez obzira na povijesni trenutak, filozofija nikada nije bila homogena cjelina. U svakom trenutku su postojale različite škole mišljenja sa različitim interesima i metodama. Zbog toga filozofija može biti postmodernistička, ali nikako postmoderna. Sintagma 'postmoderna filozofija' obuhvaćala bi cjelokupnu filozofiju u epohi postmoderne. Budući da postoji mnoštvo filozofskih pravaca potpuno neokrznutih postmodernizmom, bilo bi neopravdano svoditi cjelokupnu filozofiju na svojstva jednog među pravcima filozofije. Zbog toga naslov ove knjige glasi *Koncepti postmodernističke filozofije*, a ne *Koncepti postmoderne filozofije.*

Što je postmodernizam? Odnosno, što je postmodernistička filozofija? Svi pokušaji određenja postmodernizma nailaze na niz teorijskih problema,

nedorečenosti i ambivalentnosti. Steven Best i Douglas Kellner smatraju kako je nemoguće definirati postmodernizam: "Kao što ćemo vidjeti, ne postoji jedinstvena postmoderna teorija, pa čak niti koherentan skup pozicija." (Best i Kellner, 1991: 2). Ono što oni nazivaju u ovom citatu 'postmodernom teorijom' zapravo je postmodernizam. Postmodernizam je nesumnjivo teško odrediti; razlog tome je mnoštvo autora i škola, eklektičnost, ezoteričan stil izražavanja, nejasno referiranje na prethodnike, te uvjerenje kako nijedna riječ nema stabilno značenje, pa tako ni riječ *postmodernizam*. Usprkos tome, potrebno je izvršiti određeno semantičko nasilje nad riječju *postmodernizam* i jasno fiksirati njezino značenje. Takav pokušaj može dovesti do lošeg opisa postmodernizma, ali će zbog jasnoće biti opovrgljiv, te imati ulogu uporišta za neko buduće, bolje određenje. Steven Best i Douglas Kellner ovako definiraju postmodernizam: "Postmoderni teoretičari/ke kritiziraju ideale reprezentacije, istine, racionalnosti, sistema, temelja, sigurnosti i koherentnosti, tipične za većinu moderne teorije, uz koncepte subjekta, značenja i kauzalnosti." (Best i Kellner, 1991: 256). Ovakvo određenje je donekle ispravno, ali ima manu. Riječ *postmodernizam* zavodi na krivi trag, jer etimološki upućuje na nadilaženje modernizma; postmodernizam je nešto što dolazi nakon modernizma i u odnosu spram njega se identificira. Filozofski gledano, to bi značilo da postmodernistička filozofija nasljeđuje novovjekovnu filozofiju. Tu se javlja problem. Derrida, primjerice, svoju poziciju određuje nasuprot logocentrizma, koji traje u filozofiji od Platonovog doba. Budući da Platon nije novovjekovni filozof, može li se postmodernizam odrediti samo kao suprotnost novovjekovne filozofije? Postmodernizam ne kritizira samo teme iz novovjekovne filozofije, već i iz srednjovjekovne i antičke filozofije. On pronalazi kontinuitete između paradigmi koje se često predstavljaju kao radikalno odcijepljene. Vjerojatno je najmanje skepse usmjereno na onaj diskontinuitet između srednjovjekovlja i novovjekovlja. Ernst Cassirer podsjeća kako taj lom nije toliko radikalan koliko srednjoškolski udžbenici i loša filozofska literatura sugeriraju: "Da između Descartesove filozofije i sistema skolastike postoji blizak odnos, da prekid između njih nije ni izdaleka tako grub kako se to često čini u tradicionalnom shvaćanju njegova nauka, to se nakon temeljnih Gilsonovih istraživanja ne može osporiti." (Cassirer, 1997: 14). Dakako, Etiennu Gilsonu taj diskontinuitet ne odgovara zbog religijskih, poludogmatskih razloga, što ne znači da njegova sumnja nije opravdana. Postmodernizam također kultivira tu vrstu skepse prema jednostavnim klasifikacijama i periodizacijama. Prema tome, postmodernizam treba odrediti nasuprot *cjelokupne* povijesti filozofije, a ne samo nasuprot novovjekovne filozofije. Neka se ona zove *tradicionalna filozofija*. Također, važno je naglasiti kako postmodernizam nije epoha filozofije koja je zamijenila epohu tradicionalne filozofije. Tradicionalna filozofija postoji u različitim oblicima paralelno sa postmodernističkom filozofijom. One se ne isključuju kronološki, nego problematski i teorijski. Ali čemu onda ova simplificirana podjela filozofije na tradicionalnu i postmodernističku? Postmodernističku i

tradicionalnu filozofiju treba suprotstaviti iz *propedeutičkih* razloga: suprotstavljanjem njihovih svojstava moći će se jasnije promisliti specifičnosti postmodernizma. Možda je najbolji način za to forma *tablice*. Takvi pokušaji već postoje; među njima treba istaknuti tablicu književnog kritičara Ihaba Hassana i tablicu sociologa Davida Harveya. Ihab Hassan (1987) ovako određuje kriterije razlikovanja, odnosno definiranja, modernističke i postmodernističke *književnosti*:

Modernizam	Postmodernizam
Romantizam/Simbolizam	Patafizika/Dadaizam
Oblik (spajanje, zatvorenost)	Protuoblik (odvajanje, otvorenost)
Svrha	Igra
Dizajn	Vjerojatnost
Hijerarhija	Anarhija
Znanje/Logos	Iscrpljenost/Tišina
Umjetnički objekt/Završeno djelo	Proces/Performans/Događanje
Udaljenost	Participacija
Stvaranje/Totalizacija	Poništenje stvaranja/Dekonstrukcija
Sinteza	Antiteza
Prisutnost	Odsutnost
Centriranje	Disperzija
Žanr/Granica	Tekst/Međutekst
Semantika	Retorika
Paradigma	Sintagma
Hypotaxis	Parataxis
Metafora	Metonimija
Odabir	Kombinacija
Korijen/Dubina	Rizom/Površina
Interpretacija/Čitanje	Protiv interpretacije/Krivo čitanje
Označeno	Označitelj
Naklonjenost čitatelju	Naklonjenost piscu
Priča/Velika povijest	Protupriča/Mala povijest
Glavni kod	Idiolekt
Simptom	Želja
Tip	Mutant
Genitalno/Faličko	Polimorf/Androginija
Paranoja	Shizofrenija

Porijeklo/Uzrok	Razlika/Trag
Bog Otac	Duh sveti
Metafizika	Ironija
Odredljivost	Neodredljivost
Transcendentnost	Imanentnost

Prema mišljenju Davida Harveya (Harvey prema Kirk u Jenkins, 2005: 317), moderna se od postmoderne u sociološko-povijesnom smislu razlikuje prema sljedećim kriterijima:

Modernizam	Postmodernizam
Elitizam, zatvorenost, autoritarnost i društveni inženjering ('Fordizam')	Popularni konzumerizam, fleksibilnost, izbor, otvorenost, mogućnost
Visoka kultura i tradicija, dubina	Popularna kultura i komodifikacija dokolice i kulture, 'beznačajni pastiš', 'umjetna površnost'
Skromnost i disciplina	Zaigranost, 'ležerni' hedonizam
Fiksirana značenja, centri, apsolutni zakoni i istine ('velike priče', poput marksizma i frojdizma)	Relativnost, neodređenost, kontingencija, fragmenti bića, decentriranje, životne (ili 'male') priče
Holizam	Individualizam
Planiranje	Eksperimentiranje, pragmatizam
Homogenost	Heterogenost
Označeno	Označitelj
Sigurnost, jedinstvene strukture, npr. klasa i sistemi, sinteza, izvanjsko (tj. zbilja 'tamo vani')	Skepticizam, dekonstrukcija, diskurzivna stvarnost

Ove tablice je trebalo navesti, ali one nisu relevantne za promišljanje postmodernističke *filozofije* prema njezinim problematskim odrednicama. Prvi problem je u sužavanju antipoda postmodernizma na modernizam; bit postmodernizma, kao što je već rečeno, može se odrediti samo u odnosu na jednu širu filozofsku paradigmu. Njezin naziv je tradicionalna filozofija, a njezina svojstva uvelike odgovaraju onome što Nietzsche naziva *platonizmom*, Heidegger *metafizikom prisutnosti*, Derrida *logocentrizmom*, a Richard Rorty

kanonom Platon-Kant. Sljedeća tablica suprotstavlja tradicionalnu i postmodernističku filozofiju, te predstavlja osnovicu čitave knjige:

Tradicionalna filozofija	Postmodernistička filozofija
Esencijalizam	Antiesencijalizam
Prisutnost	Odsutnost
Aktivnost	Pasivnost
Razum	Nesvjesno
Fundacionalizam	Antifundacionalizam
Uzrok	Relacija
Red	Kaos
Muško	Žensko
Prvost	Drugost
Humanizam	Antihumanizam
Postojanje	Postajanje
Zbilja	Privid
Bitak	Ništa
Metafizika	Historicizam
Govor	Pismo
Identitet	Hibridnost
Isto	Različito
Realizam	Antirealizam
Optimizam	Pesimizam
Filozofija	Mišljenje
Pravda	Moć
Mogućnost	Ograničenje
Istina	Reprezentacija, diskurs
Hijerarhija	Anarhija
Velike priče	Male priče
Teleologija, smisao	Nihilizam
Znanost	Umjetnost
Stanje	Proces
Bit	Performativnost
Normativno	Deskriptivno
Transcendentno	Imanentno
Cjelina	Fragment
Genij	Prosječan čovjek

Apsolutno	Relativno
Bit	Konstrukt
Referent	Označeno
Stvar po sebi	Fenomen
Megalomanija	Skromnost
Denotacija	Konotacija
Država	Društvo
Logocentrizam	Gramatologija
Aufhebung	*Verwindung*
Politika	Biopolitika
Gnoti seauton	*Epimeleia heautou*
Kultura, povijest	Simulakrum
Ideologija	Hegemonija
Utopija	Heterotopija
Predručnost (nazočnost)	Priručnost
Povijest događaja	Strukture dugog trajanja
Epoché	Obrnuti *epoché*
Spekulacija, metajezik	Zdrav razum, prirodni jezik
Logos	*Différend*
Želja	Žudnja

S obzirom na ovu tablicu, kako odrediti postmodernizam? Najupečatljivije karakteristike postmodernizma su zasigurno antiesencijalizam, antirealizam i antihumanizam. Postmodernistička filozofija odbacuje stav kako se bit određenog bića može svesti na njemu imanentna, unutrašnja i uvijek prisutna svojstva, kako čovjek posjeduje spoznajne sposobnosti za totalno zahvaćanje apsolutno svih aspekata zbilje i kako čovjek posjeduje vječnu, nepromjenjivu, transcendentalnu i trajnu narav. Nadalje, postmodernizam nivelira vrijednost onog kontingentnog i primjenjivog s jedne strane sa metafizičkim, vječnim strukturama s druge strane. U ontološkom smislu to znači da je privid ili način pojavljivanja bića jednako važan kao i njegova bit ili esencija. To također znači da dinamična bića ili bića u promijeni imaju jednaku važnost kao i statična bića. Postmodernistička filozofija ne vjeruje u *logos* kao zakonitost nekakvog 'onostranog' svijeta o kojem bi ovisio ovaj naš, ljudski svijet. Takvo uvjerenje Jacques Derrida odbacuje kao *logocentrizam*, a Friedrich Nietzsche kao *platonizam*. Postmodernizam gleda na čovjeka kao na utjelovljeno, situirano i decentrirano biće, čime negira njegovu slobodu i odgovornost u etičkom smislu. Postmodernizam pod utjecajem psihoanalize vidi čovjeka kao mahom iracionalno biće bez znanja o vlastitim mentalnim procesima.

Postmodernizam

Postmodernistička filozofija kritizira linearni model povijesti, bezuvjetno polaganje nade u znanost kao sredstvo usavršavanja i poboljšavanja ljudskog života, binarne opozicije, te totalizirajuće teorije koje nude objašnjenje za apsolutno sve.

Hegelov koncept *ukidanja* (*aufheben*) može se primijeniti na čitavu paradigmu tradicionalne filozofije ukoliko ga shvatimo kao teorijsko svođenje partikularnosti na jedan zajednički nazivnik - *logos* - bez obzira kako ga definirali. U tom smislu, postmodernizam treba odrediti kao suprotnost te tendencije. Upravo tako ga određuje Gianni Vattimo, preuzimajući koncept *pregaranja* od Martina Heideggera: "Diskurs o postmoderni u filozofiji, ako ne želi biti samo rapsodijskim istraživanjem onih značajki suvremene filozofije koje se mogu dovesti u blizinu onoga što na drugim poljima, od arhitekture do književnosti i kritike, naziva tim imenom, mora se po mojem mišljenju dati voditi terminom što ga je u filozofiju uveo Heidegger, terminom 'pregaranje' ('Verwindung')." (Vattimo, 2000: 151). Prema Vattimu, bit postmodernizma leži u odricanju od potrage za unificirajućim sustavom znanja. Beverly Southgate u svojoj studiji o postmodernističkoj historiografiji presudnu odrednicu postmodernizma vidi u odsutnosti centra: "...postmodernizam u bilo kojem kontekstu - osobnom, kulturnom, povijesnom, geografskom i sličnom - preispituje privilegiranje jednog jedinstvenog centra." (Southgate, 2003: 11). Prema njemu, postmodernizam je *decentrirano mišljenje*, ili Derridinom terminologijom, *mišljenje bez transcendentalnoga označitelja*. Milivoj Solar također spada u autore koji pokušavaju jednoznačno odrediti postmodernizam, što je u potpunosti opravdano i pohvalno: "Reći ću zato da mi se čini kako se bit postmoderne ne može razabrati niti opisati drugačije nego jedino ako pretpostavimo sa se ona može 'zrcaliti' čak i u samo jednoj jedinoj rečenici. A ta rečenica glasi: 'Ova rečenica je lažna.' " (Solar, 2005: 11-12). Prema Solarovom mišljenju, postmodernizam je skup teorijskih paradoksa i sofističkih trikova.

Dva centralna motiva postmodernizma su *jezik* i *čovjek*. Možda je to najbolje mjesto ulaska u postmodernističku filozofiju. Postmodernizam, za razliku od tradicionalne filozofije, ne smatra da jezik može objektivno i vjerodostojno opisati realnost. Tu promjenu Richard Rorty naziva *lingvističkim zaokretom*. Epistemološki gledano, ona rezultira zaokretom od realizma prema antirealizmu i konstruktivizmu. Što se tiče čovjeka, postmodernizam smatra kako on nije slobodan, racionalan i odgovoran (što odgovara zamjeni humanizma antihumanizmom), te da nema vječnu i univerzalnu bit ili narav (što odgovara zamjeni esencijalizma antiesencijalizmom).

Općenito gledajući, postmodernizam napada i preispituje uvriježene stavove u filozofiji. Takvi vrijednosni stavovi nisu opravdani, objašnjeni i najčešće se argumentiraju neprimjerenim metaforama. Među njima je, na primjer, uvjerenje kako je gibanje manje savršeni oblik postojanja od mirovanja. Onaj

tko se pomiče manje je savršen od onoga tko miruje. Ovo apstraktno i prilično naivno načelo primjenjivalo se u različitim opisima. Kada Aristotel govori o *nepokrenutom pokretaču*, on mu pripisuje svojstvo mirovanja, a svemu ostalome svojstvo gibanja. Srednjovjekovni geocentrični model svemira smatra Zemlju posebnom Božjom tvorevinom i stoga joj pripisuje svojstvo mirovanja. Platonov svijet ideja je statičan, a materijalni svijet je dinamičan. Ono što je važno naglasiti jest da ne postoji suvislo objašnjenje zašto bi mirovanje bilo vrjednije od gibanja. Postmodernizam preispituje sva takva načela, kako njihov nastanak tako i njihovu primjenu. Također, tu je i činjenica da su sva ontološka i metafizička načela vrijednosno nabijena, te da su nastala metaforičkom upotrebom ili zamjenom značenja. Primjerice, ono *gore* je bolje, vrjednije i savršenije od onoga *dolje*. Možemo samo spekulirati kako su te prostorne dimenzije zadobile vrijednosnu konotaciju. Jedno objašnjenje može biti ovo: bolestan ili mrtav čovjek je *dolje*, zdrav i živ čovjek je *gore*, na nogama. Dakle, *gore* je bolje nego *dolje*. Primjenom tog načela na neki zamišljeni svijet, nastaje sljedeća topika: raj je *gore*, pakao je *dolje*. Postmodernistička filozofija upućuje na procese izmještanja značenja kojima su nastali vrlo apstraktni principi. Oni su bili primijenjeni u mnogim sustavima tradicionalne filozofije, i stoga će se njihovim otkrivanjem ti sustavi demistificirati.

Koje su glavne ličnosti postmodernizma? Ihab Hassan vrlo iscrpno i pedantno navodi da su to "...Jacques Derrida, Jean-François Lyotard (filozofija), Michel Foucault, Hayden White (povijest), Jacques Lacan, Gilles Deleuze, R. D. Laing, Norman O. Brown (psihoanaliza), Herbert Marcuse, Jean Baudrillard, Jürgen Habermas (politička filozofija), Thomas Kuhn, Paul Feyerabend (filozofija znanosti), Roland Barthes, Julia Kristeva, Wolfgang Iser, škola kritike s Yalea (književna teorija), Merce Cunningham, Alwin Nikolais, Meredith Monk (ples), John Cage, Karlheinz Stockhausen, Pierre Boulez (glazba), Robert Rauschenberg, Jean Tinguely, Joseph Beuys (umjetnost), Robert Venturi, Charles Jencks, Brent Bolin (arhitektura), i autori kao što su Samuel Beckett, Eugene Ionesco, Jorge Luis Borges, Max Bense, Vladimir Nabokov i Harold Pinter, B. S. Johnson, Rayner Heppenstall, Christine Brooke-Rose, Helmut Heissenbuttel, Jurgen Becker, Peter Handke, Thomas Bernhardt, Ernest Jandl, Gabriel Garcia Márquez, Julio Cortázar, Alain RobbeGrillet, Michel Butor, Maurice Roche, Philippe Sollers, i, u Americi, John Barth, William Burroughs, Thomas Pynchon, Donald Barthelme, Walter Abish, John Ashbery, David Antin, Sam Shepard i Robert Wilson." (Hassan, 1987).

Kada nastaje postmodernizam? Elementi postmodernizma postoje od samih početaka filozofije; to su npr. Heraklitovo inzistiranje na postajanju i promijeni, Gorgijin skepticizam i Demokritov materijalizam. Može se reći da postmodernizam postoji kao sasvim stabilan pravac filozofske misli od

sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća. Međutim, uvjeti za njegov nastanak javljaju se već u 19. stoljeću, u vremenu nakon Hegelove smrti. To vrijeme je doba preokreta one kanonske, poznate linije filozofskog razvoja. Marx će potražiti izlaz u konkretnom političkom programu. Ostali će ostati na polju filozofije, ali će je pokušati radikalno preosmisliti: "U određenom smislu, treba prihvatiti da Hegel predstavlja zatvaranje metafizičke tradicije koja je počela s Platonom. Schellingova 'pozitivna filozofija' je novi početak, u koji će se cijela suvremena misao utopiti." (Laclau u Butler, Laclau, Žižek: 2007: 66). Prva reakcija na Hegelov sistem dolazi od kasnog Schellinga, a potom od Schopenhauera i Nietzschea. Glavna novina je sumnja u racionalnost bitka, odnosno u racionalnost sveprisutnog *logosa*. Nietzsche je zasigurno ključna ličnost postmodernizma zbog neizmjernog utjecaja na francusku misao druge polovice dvadesetog stoljeća. Pored njega, najvažnije preteče postmodernizma su Ferdinand de Saussure, Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein. Mario Kopić tvrdi da Nietzsche ima centralnu ulogu u razvoju postmodernizma: "Nietzsche je nedvojbeno snažno potakao svekoliko kretanje tzv. postmoderne filozofije, njegove ideje su nerazdvojivo u svezi s njezinim nastojanjem." (Kopić, 1997: 769), kao i Gianni Vattimo: "Opravdano možemo tvrditi da se filozofijska postmoderna rađa u Nietzscheovom djelu..." (Vattimo, 2000: 151). Nietzsche odbacuje najveći i najsigurniji dio dotadašnje filozofije: "Nietzsche jest filozof koji cijelu zapadnjačku povijest filozofije stavlja u pitanje…" (Fink, 1981: 15), zbog čega će Jacques Derrida moći isto tako kritizirati *logocentrizam*.

Povezani koncepti: logocentrizam, gramatologija, dekonstrukcija, antirealizam, antihumanizam, historicizam, simulakrum, povijest, genealogija, antifundacionalizam, fundacionalizam, strukturalizam, perspektivizam, teleologija, subjekt.
Tekst: Lyotard, J.-F. (2005) *Postmoderno stanje*: *izvještaj o znanju*. Ibis, Zagreb.

POSTPRODUKTIVIZAM

Postproduktivizam je Baudrillardov naziv za društveno-ekonomsku formaciju u kojoj ekonomija nije najvažniji aspekt društva. Jedna od presudnih karakteristika simulakruma simulacije, prema teorijskom modelu Jeana Baudrillarda, jest fuzija svih dijelova, razina ili regija društva u kompaktnu, homogenu, gustu i neizdiferenciranu cjelinu. To je postproduktivizam. Zato Baudrillard kaže: "Gotovo je s radom. Gotovo s proizvodnjom. Gotovo s političkom ekonomijom." (Baudrillard, 2001a: 59). To nipošto ne znači da je ekonomija nestala ili da nije važna, nego jednostavno kako ne treba *sve* svoditi na ekonomiju. Ovakvim shvaćanjem društva Jean Baudrillard nastoji nadići u njegovo doba popularan marksistički model društva, sastavljenog od

ekonomske baze i kulturno-ideološke nadgradnje. Za Baudrillarda, marksizam je samo jedna varijanta *produktivizma*, uz vladajuću kapitalističku organizaciju društva. Međutim, vrijeme produktivizma je gotovo, kako u deskriptivnom, tako i u normativnom smislu. Prema njegovom mišljenju, život prosječnog čovjeka više se ne okreće oko posla i zarade, nego oko potrošnje: "...u našem vremenu, pojedinci su uključeni (moralno od strane društva, funkcionalno od strane društvenog sistema) prvenstveno i najviše kao konzumenti, a ne kao proizvođači." (Bauman, 2003: 49). U tom je smislu moguće poistovjetiti postproduktivizam i *konzumerizam*. Pitanje koje ostaje otvoreno jest: koja je alternativa konzumerizmu? Treba li se život okretati oko ekonomije, ili možda čak religije? Ili možda oko demokratskog političkog odlučivanja, kako to zamišljaju Jacques Ranciére, Urlich Beck, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou i Giorgio Agamben?

Povezani koncepti: simulakrum.

POSTSTRUKTURALIZAM

Vidi: *strukturalizam*.

POTLACH

Potlach ili potlač je ceremonija darivanja, a sama riječ označava *dar* ili *darivanje*. Prakticirala su ga sjevernoamerička plemena naseljena na zapadnim obalama kontinenta. Motiv potlača pronalazimo u tekstovima Marcela Maussa, Georgesa Bataillea i Jeana Baudrillarda. Najkraće rečeno, potlač je *društveno osporavanje teleologije*. O čemu je zapravo riječ?

Određena sjevernoamerička plemena su, umjesto ratovanja, prakticirala potlač kao nenasilno sukobljavanje. Kako se ne bi upuštala u fizički konflikt, ta plemena su se međusobno darivala. Darovi su se sastojali od hrane, životinja, brodova i robova. Međutim, darovi se nisu jednostavno koristili i upotrebljavali nakon festivala darivanja, što je za očekivati, nego su se uništavali. Ponekad su se darovi uništavali čak prije samog potlača. Pobjednik je bio onaj tko je bio u stanju podnijeti veće žrtve i veći ekonomski gubitak. Njemu je pripao veći društveni status i intersubjektivno priznanje. Potlač je ukinut u 18. i 19. stoljeću kada su ga Europljani, ojačani puškama i svetim tekstovima, proglasili iracionalnom anticivilizacijskom poganskom praksom.

Kod potlača treba razlikovati tri različite funkcije, a to su: uspostavljanje društvene veze i kohezije, ograničavanje utilitarnog djelovanja i žalovanje za odcjepljivanjem čovjeka od prirodnog poretka. Jürgen Habermas u svojoj knjizi *Filozofski diskurs moderne* promišlja Batailleovu ostavštinu, pa tako i

temu potlača: "Bataille se od samih početaka svojih antropoloških studija uvijek iznova bavio fenomenom potlača, onom svečanošću rasipanja u kojoj sjevernoamerički Indijanci zasiplju svoje protivnike poklonima, da bi ove ostentativnim rasipanjem svog vlastitog bogatstva izazvali da se ponize i obvežu." (Habermas, 1988: 218). To je ono što možemo nazvati uspostavljanjem društvene veze. Potlač je jedan oblik ritualne komunikacije između dviju grupa. Druga funkcija potlača je ograničavanje utilitarnog djelovanja, i to je ona točka koju će iskoristiti Jean Baudrillard u svojem opisu društvenog simulakruma. Habermas to naziva 'neproduktivnom potrošnjom': "Potlač je primjer za neproduktivnu potrošnju u rodovskim društvima." (Habermas, 1988: 218). Bataille, inspiriran Nietzscheovim antiintelektualizmom i iracionalnim aspektima bitka, u potlaču vidi onu drevnu i zaboravljenu stranu čovjekove ljudskosti: "Dok je za Maussa ovdje u prednjem planu sociologijski aspekt odnosa razmjene, Bataille je fasciniran antropologijskim aspektom prazničkog rasipanja bogatstva koje ne podliježe ekonomskom računu." (Rippel u Kemper, 1993: 87). U suvremenom društvu, svako trošenje društvenih resursa mora biti opravdano, svrhovito i racionalizirano. Međutim, čovjek nije isključivo racionalno biće. Modernistička ekonomija, prožeta teleologijom jednako kao i svaki istaknutiji filozofski sustav iz povijesti filozofije, zanemaruje čovjekovu potrebu za 'ispušnim ventilima' ili 'slijepim ulicama' racionalnosti, za 'džepovima' heterotopije u kojima ne vrijede uobičajeni zakoni, a to je ono što Bataille želi rehabilitirati. Treća funkcija potlača je žalovanje za odcjepljivanjem čovjeka od prirodnog poretka. Nju možemo shvatiti kao protopsihoanalitičku varijantu konflikta između somatske jezgre pojedinca i kulturom nametnutih ograničenja. Habermas to sumira ovako: "Dakako, smisao žrtve, kao i smisao svake religije, odaje da i ritualna srž sakralnog nije ništa iskonsko, nego da je već reakcija na gubitak intimnog jedinstva čovjeka s prirodom." (Habermas, 1988: 214). Darovi se uništavaju ne samo radi uspostavljanja veze sa drugim plemenom, nego i u slavu predaka, koji su vraćeni u prirodni poredak. Podnošenje žrtve je kompenzacija za eksces čovjekove egzistencije u prirodnom poretku.

Treba spomenuti kako se potlač nije pojavljivao isključivo kao plemensko nadmetanje, nego također i mnogim unutarplemenskim situacijama: "Potlach je ceremonija koja se odvija u vremenu prijelaza kao što su pubertet, vjenčanja i pogrebi." (Lane, 2000: 14). No, ta pojava nije toliko značajna u ovom trenutku.

Jean Baudrillard shvaća prosvjetiteljsku ili novovjekovnu fazu europske povijesti kao *simulakrum*. Nemogućnost potlača je jedna od karakteristika takvog društvenog stanja: "To zasićenje nadilazi prekoračenje o kojem je govorio Bataille, što su ga sva društva uvijek umjela uništiti u učincima nepotrebnog i rasipnog trošenja. Više nema mogućeg trošenja sve te akumulacije..." (Baudrillard, 2001a: 185). U stanju simulakruma ekonomski

proizvodi cirkuliraju društvom, uz potpunu svijest o njihovoj razmjenskoj vrijednosti i uloženom radu. Besmisleno uništavanje je apsolutno zabranjeno, što znači da sfera ekonomske reprodukcije potpuno dominira nad ostalim aspektima ljudskog života, kao što su politika, kultura, religija i afekti. U slučaju potlača, ekonomska korist podređena je religiji ili kulturi, ovisno o tome kako definiramo potlač. Ako neko tradicionalističko, patrijarhalno društvo iz religijskih razloga odluči otežati ženama izlazak na tržište rada i usmjeriti ih ka majčinskim i kućanskim ulogama, ono time umanjuje ukupnu vlastitu ekonomsku proizvodnju. U stanju simulakruma takav potez je nedozvoljen. Isto tako, racionalnije je obrazovanje posvetiti prirodoslovlju, nego humanističkim disciplinama; u prvom slučaju je veća vjerojatnost zaposlenja, a time i povratak uloženih sredstava. Humanističko obrazovanje je jedna vrlo suptilna vrsta potlača, budući da njime osoba ne stiče nikakvu direktnu korist i financijska sredstva troši iracionalno. Svako ponašanje koje nije korisno i nema svrhu, u stanju simulakruma, proglašava se suvišnim i gotovo bolesnim. Simulakrum je ozbiljena teleologija, a potlač njezino direktno osporavanje.

Povezani koncepti: teleologija, simulakrum.

POTLAČENI

Gayatri Chakravorty Spivak proslavila se tekstom *Can the Subaltern Speak?* objavljenim 1985. godine. U njemu postavlja tipično foucaultovsko pitanje o uvjetima izricanja iskaza i ostvarenja valjane komunikacije između onih koji imaju moć i onih koji je nemaju. Prema njezinom mišljenju, oni subalterni odnosno oni potlačeni, moraju pristati na vladajući diskurs kako bi se uopće oglasili i artikulirali vlastite probleme, čime nestaje dio iskustava represije. Spivakova riječ *potlačeni* "...koristi […] kako bi označila poziciju onih koji su podvrgnuti ne samo klasnoj dominaciji, koja ima određena svojstva, nego i drugim oblicima marginalizacije i isključivanja, od kojih su možda najočitiji oni rodni i rasni." (Jones, 2005: 235). Žena iz radničke klase podređena je muškarcu iz radničke klase, bijeli homoseksualac podređen je heteroseksualnom bijelcu, a afroamerički radnik bijelom radniku. Ako je postmodernizam doista nastao kao reakcija na krizu zapadnog marksizma, to se manifestiralo u teorijskom uvažavanju onih aspekata represije koji nisu isključivo klasni, odnosno ekonomski, te u suptilnijem shvaćanju moći. Spivak tako sa konceptom *potlačenih* otvara mnoga važna pitanja postmodernističke filozofije, prvenstveno vezana uz postkolonijalizam i feminizam.

Povezani koncepti: moć, hegemonija, intersekcionalnost, postmodernizam.

POVIJEST

Samo je jedna znanost
-znanost povijesti.
Karl Marx

Pojam povijesti označava *protjecanje vremena u ljudskoj zajednici*. Atomi, dupini, galaksije, vrane, šume, bakterije, virusi, čimpanze, plima, oseka, potresi, oluje, tektonske ploče, sekvoje, grmljavina i lopoči postoje u vremenu, ali ne i u povijesti. Ljudi kao bića zajednice žive u povijesti i stvaraju povijest; protok vremena u prirodi funkcionira prema drugačijim pravilima i naziva se *historija*. Prema tome, povijest (njem. *Geschichte*) je ljudsko protjecanje vremena, a historija (njem. *Historie*) je prirodno protjecanje vremena. Martin Heidegger u *Bitku i vremenu* ovim riječima definira povijest: "Povijest, nadalje, znači cjelinu bića koje se mijenja 'u vremenu', i to, za razliku od prirode, koja se također kreće 'u vremenu', povijest ovdje znači mijene i sudbine ljudi, ljudskih zajednica i njihove 'kulture'. Povijest tu ne kazuje toliko vrstu bitka, događanje, koliko regiju bića koja se razlučuje od prirode s obzirom na to što egzistenciju čovjeka bitno određuje 'duh' i 'kultura', premda na izvjestan način i priroda pripada ovako razumljenoj povijesti." (Heidegger, 1988: 431). Kraj ovog citata otvara prvi problem koncepta povijesti, a to je: gdje je granica između povijesti i historije? Ili drugačije rečeno: gdje je granica između čovjeka i prirode? *Physisa* i *nomosa*?

Zašto je pojam povijesti važan za postmodernističku filozofiju? On je važan iz nekoliko razloga. Kao prvo, postoje različiti modeli povijesti. Jedan od njih je i linearni model povijesti, kojeg postmodernizam preispituje. Kao drugo, tu je problem subjekta povijesti. Tko oblikuje povijesna kretanja? Nisu svi ljudi jednaki, nemaju svi jednaku količinu moći i ne sudjeluju svi jednako u stvaranju povijesti. Povijest je odmak od prirode, a to odmicanje može biti izvršeno na različite načine. Postmodernistička filozofija analizira tko i kako stvara povijest, u čiju korist i na čiju štetu. Kao treće, tu je već spomenuti problem razgraničenja čovjeka i prirode. Tradicionalna filozofija povlači jasnu crtu između čovjeka i prirode, ili u blažim verzijama, između različitih *razina* čovjeka. Postmodernizam promatra čovjeka i prirodu, ili povijest i historiju, kao dvije isprepletene i dijalektički međuovisne sfere bez privilegiranja jedne ili druge strane. Pored ovih glavnih problema, postmodernizam kritizira *racionalnost* povijesti, *svrhu* povijesti, *nužnost* povijesti, *dobrotu* povijesti, *etatizam* povijesti, *jedinstvo* povijesti, *inteligibilnost* povijesti, istovremeno shvaćajući kako je čovjek povijesno biće, uvjetovano okolinom i situirano u povijesni kontekst.

Kakvi sve modeli povijesti postoje? Na kakve su sve načine ljudi zamišljali povijest? Marijan Cipra u iznimno kvalitetnoj i poučnoj knjizi *Metamorfoze*

metafizike spominje dva vrlo značajna modela povijesti: "Za Aristotela i čitavu grčku filozofiju vrijeme svijeta je beskonačno i, bez obzira na određenu ophodnu mjeru njegova kretanja - *to aion* - u svemu vremenu - *to aion aionos* - njegovo nastajanje i nestajanje nikada ne prestaje. Kružeći u krugu bivanje se svijeta beskonačno mnogo puta ponavlja. Za razliku od ovog starogrčkog stajališta, kršćanska filozofija zahtijevala je da svijet bude od vrhovnog bića jednokratno stvoren iz ničega i nakon prijeđenog mu povijesnog puta jednokratno pretvoren u ništa." (Cipra, 1999: 110). Kao što vidimo, ovdje se suprotstavljaju dva modela povijesti - grčki i kršćanski. Aurelije Augustin je kao kršćanski teolog kritizirao grčki model povijesti: "Posebno je važno Augustinovo pobijanje antičke cikličke teorije, tj. mišljenja da se povijest trajno ponavlja i nikamo ne stiže učenjem koje povijesnom događanju daje smisao." (Gross, 1996: 46). Grčki model povijesti je ciklički model: sve što se događa, već se dogodilo, i ponavljati će se beskonačno mnogo puta u jednakim intervalima. Kršćanski model povijesti zamišlja ljudsko vrijeme kao slijed jednakovrijednih događaja, od trenutka Geneze do Apokalipse. Prvi dolazak Isusa Krista predstavlja određeni diskontinuitet u povijesti, ali njegove posljedice su duhovne, a ne svjetovne, tako da kvaliteta života, ekonomsko i političko stanje ili sloboda, nisu bitno promijenjeni. Pored ova dva modela, koji dolaze u mnoštvu različitih verzija i varijacija, tu je i prosvjetiteljski model povijesti. Prosvjetiteljski model povijesti je linearan model povijesti. To znači da povijest nužno napreduje od prethodnog lošijeg stanja ka budućem boljem stanju. Takvo viđenje povijesti postmodernizam dovodi u pitanje.

Jedan od najupečatljivijih linearnih modela povijesti razvija Georg Wilhelm Friedrich Hegel. U svojoj knjizi *Filozofija povijesti* kao kriterij periodizacije svjetske povijesti Hegel postavlja *slobodu*: "Time što sam u općenitosti rekao o razlici znanja o slobodi, i to prije svega u formi da su istočnjaci znali samo to da je *jedan* slobodan, grčki i rimski svijet pak da je *nekolicina* slobodna, dok *mi* znamo da su po sebi slobodni *svi* ljudi, tj. da je čovjek kao čovjek slobodan, - time je ujedno navedena razdioba svjetske povijesti..." (Hegel, 1966: 24). Logičke kategorije općeg, posebnog i pojedinačnog Hegel veže uz slobodu i na temelju toga gradi vlastitu verziju linearnog modela povijesti. Kao što je vidljivo iz prethodnog citata, povijest se kreće od Istoka k Zapadu: "Svjetska povijest ide od istoka na zapad, jer je Europa upravo konac svjetske povijesti, Azija početak." (Hegel, 1966: 110). Zanimljivo je primijetiti kako Hegel isključuje Afriku iz povijesnog kretanja i čak joj odriče mogućnost sudjelovanja u svjetskoj povijesti. Ovakvim nepromišljenim stavovima Hegel je uz mnoge druge filozofe prosvjetiteljstva nastavljao reproducirati, u korigiranom obliku, srednjovjekovnu podjelu svijeta na onaj dio koji pozna i na onaj dio koji ne pozna Sveto pismo, istovremeno legitimirajući rasističku i imperijalističku politiku najmoćnijih sila Europe prema ostatku svijeta. Upravo je zato pojam povijesti, a pogotovo linearne povijesti, problematičan. On se može iskoristiti za teoretsku legitimaciju imperijalizma i eksploatacije onih

društava i kultura koji ne zadovoljavaju zadane kriterije. Pored ovoga, Hegel povijesti pripisuje još jedno iznimno važno svojstvo, a to je *nužnost*: "Svjetska je povijest napredovanje u svijesti o slobodi, - napredovanje koje treba da spoznamo u njegovoj nužnosti." (Hegel, 1966: 24). Kretanje povijesti je *nužno*. Premda ljudi stvaraju povijest, oni su samo lutke pod kontrolom apsolutnog duha, tako da je spomenuti kriterij slobode jasno doveden u pitanje. U svakom slučaju, linearna povijest nužno napreduje prema sve savršenijim stupnjevima društvenog uređenja. Pored Hegela, linearni model povijesti branili su mnogi drugi autori, poput Augusta Comtea, Giambattista Vicoa, Condorceta, Bossueta, Marxa i drugih. Oni se međusobno razlikuju u periodizaciji povijesti, uzroku napretka i predviđanju cilja povijesti, ali, i to je krucijalna odlika linearnih modela povijesti, svi gaje bezuvjetno povjerenje u *nužni napredak* omogućen *znanošću i tehnologijom*.

Teoretičari postmoderne kao povijesne epohe izražavaju sumnju u linearni model povijesti. Jean Baudrillard, primjerice, tvrdi: "Možda se, zapravo, povijest nikada nije odvijala linearno; možda se ni jezik nije nikada odvijao linearno. Sve se kreće u petljama, tropima, u obrnutim značenjima… (Baudrillard, 1994: 121). Zygmunt Bauman vidi postmodernu kao vrijeme bez sigurnosti u budućnost, sigurnosti koju omogućuje linearni model povijesti: "Najistaknutije je obilježje postmoderne, ujedno izvor njezine snage i slabosti, da je sumnjičava prema osiguranjima i obećanjima bez garancija: da odbija zamrznuti povijest u proročanstvima ili unaprijed kupljenom zakonodavstvu, prije nego povijest krene svojim tokom." (Bauman, 2009: 274). Postmodernizam kao filozofski pravac ukazuje na probleme i mračnu stranu prosvjetiteljsko-modernističkog ideala napretka, međutim, on time ne generira promjenu svjetonazora kod širih slojeva stanovništva. Ona se događa spontano, sa nizom ekonomskih, političkih i tehnoloških promjena. Ideal napretka se urušava u određenom trenutku; praktički gledano, to je indikator dolaska postmoderne kao epohe, a teoretski gledano, riječ je o kraju linearnog modela povijesti u sklopu postmodernističke filozofije. No, zašto je konkretno linearnost povijesti diskutabilna? Nekoliko je razloga za sumnju. Kao prvo, mnogi teoretičari i teoretičarke poststrukturalizma i postmodernizma su bili skloni ljevičarskim i marksističkim teorijama u mladosti. U vremenu nakon Drugog svjetskog rata europska ljevica još uvijek gaji velike simpatije naspram Sovjetskog Saveza kao konkretne realizacije Marxovog projekta. Međutim, represija nad mađarskim pokušajem demokratizacije već 1956. otkriva represivnu narav Istočnog bloka. U kombinaciji sa staljinističkom strukturom Komunističke partije Francuske mnogi mladi ljevičari i ljevičarke uviđaju veliki nesklad između marksističke doktrine i konkretnih povijesnih zbivanja. Prema tome, prvi razlog odbacivanja linearnog modela povijesti jesu konkretna društvena zbivanja u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Nadalje, razvoj tehnologije pokazuje kako se ona ne koristi isključivo u dobronamjerne i plemenite svrhe, nego prvenstveno za ratovanje, iskorištavanje, eksploataciju i

mnoge druge nehumane ciljeve. Ideja o progresu povijesti počiva na dobronamjernom korištenju tehnologije u čovjekovu korist, ali zanemaruje ovo podčinjavanje čovjeka tehnologiji. Prema tome, drugi razlog za kritiku linearnog modela povijesti jesu mnogobrojni primjeri korištenja znanost i tehnologije za nehumane svrhe. Kao treće, dijagram linearne povijesti možemo shvatiti kao neprimjereno transponiranje jednog prirodoslovnog modela u društveno-humanističku sferu. Dvodimenzionalni koordinatni sustav koji opisuje kretanje tijela s obzirom na pređeni put u odgovarajućem vremenu može se iskoristiti kao metafora povijesti, pri čemu os vremena i dalje označava vrijeme, a os pređenog puta biva zamijenjena nečim što bi se moglo nazvati 'ukupnim stanjem društva'. Tada jedna jedina točka simbolizira sve ljude jednog društva (ili čak čovječanstva), njihove odnose, političko, vjersko i ekonomsko stanje, stopu kriminala i higijenu, političke slobode i efikasnost medicine, i sve ostalo. Čitavo bogatstvo ljudske kulture i društva je kondenzirano u jednu jedinu točku, a čitava povijest je kondenzirana u jednu nakošenu crtu. To je treći problem linearnog modela povijesti. Pored svega ovoga postoje i brojni drugi prigovori. Kako je moguće da su egipatska i kineska civilizacija doživjele svoj procvat nekoliko tisućljeća prije Krista i prije grčke civilizacije, koja se uzima kao početak svjetske povijesti? Kako je moguće da tehnološki izumi sve više sputavaju čovjekovu slobodu umjesto da je šire? Kako je moguće da navodno racionalne institucije države i tržišta uništavaju prirodu, a čovjeka iskorištavaju kao sredstvo nešto malo vrednije od pukog stroja? Što je s napretkom u društvima koja nekoliko desetljeća stoje na istome mjestu, zamrznuta u povijesti? Postmodernizam ukazuje na sve ove probleme linearnog modela povijesti. To nije obrana neke silazne putanje povijesti ili teza o pesimističnoj dekadenciji iz prvobitnog zlatnog doba, nego skepsa prema vitalnim, iznenađujuće žilavim i općeprihvaćenim predrasudama o ljudskom životu.

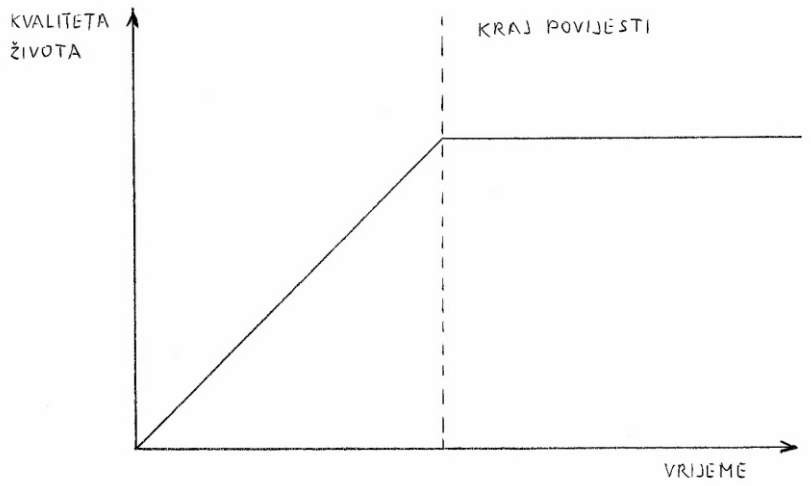
Tko je subjekt povijesti? Uobičajen odgovor je - čovjek. Životinje su u neposrednom kontaktu s prirodom, dok ljudi radom prerađuju prirodu i kreiraju vlastiti, umjetni okoliš. Sve oko nas je produkt čovjekova rada: od televizije, mobitela, zgrada, asfalta, vodovoda, interneta, odjeće, hladnjaka, brodova, auta, hrane i knjiga, pa do kognitivne strukture, stila života, percepcije, inteligencije, umjetničkog ukusa, vrijednosti, pravila ponašanja, potreba i navika. Povijest je proces čovjekove samoproizvodnje. Prosvjetiteljstvo smatra kako je ta proizvodnja racionalna, ili da može biti racionalna i namjerna. Heidegger to vidi kao pretjerano optimističan i racionaliziran novovjekovni antropocentrizam: “Heidegger smatra kako moderna filozofija slavi ljudski subjekt, a jedna od posljedica tog subjektivizma jest i promatranje povijesnih događaja kao djelovanja subjekata.” (Carr, 1999: 14). Prema Heideggeru, priroda se ne može u potpunosti kontrolirati i do kraja spoznati. Zahtijevajući da čovjek postane 'pastir bitka' on kritizira kompulzivno transformiranje Jastva ka sve savršenijim oblicima i uvažava utjecaj prirodnih faktora koji se nikada

neće moći kontrolirati na onaj način na koji je to prosvjetiteljstvo zamišljalo. Pored prirode kao 'izvanjske' granice povijesti, povijest ima i 'unutrašnje' granice. Odredili smo povijest kao proces čovjekove samoproizvodnje. Međutim, ta samoproizvodnja nije neutralna i jednostavna. Oblikovanje povijesti je političko pitanje, jer odluke o smjeru povijesti ne nastaju demokratskom odlukom svih upletenih aktera. Njih donose ljudi na pozicijama moći, i zato hegelijanski pojam samoproizvodnje valja zamijeniti sa Foucaultovim pojmom biopolitike. Diskontinuitet između naturalističkog shvaćanja čovjekovog položaja u svemiru tipičnog za antičku i srednjovjekovnu filozofiju i novovjekovnog shvaćanja prema kojem čovjek drastično odudara od svih ostalih bića jest važan, ali pažnju treba obratiti na njihove zajedničke crte. Svijest o specifično čovjekovoj regiji bitka postoji tijekom čitave povijesti tradicionalne filozofije. Novina koju postmodernizam donosi jest *političnost* te čovjekove sfere.

U svojoj *Filozofiji povijesti* Hegel jasno odvaja duh i prirodu: "Svjetska povijest, znamo dakle, jest, prema tome, uopće izlaganje duha u vremenu, kao što sebe ideja kao priroda izlaže u prostoru." (Hegel, 1966: 76). Povijest je definirana kao područje izvan prirodne sfere. Ona je rezultat čovjekove proizvodnje tijekom niza generacija: "Jer povijesni svijet, o čijoj se spoznaji ovdje radi, uvijek je svijet što ga je obrazovao i formirao ljudski duh." (Gadamer, 1978: 252). Ako se prihvati ovakvo razdvajanje prirode i čovjeka, kao dviju suprotstavljenih regija bitka, onda treba ustvrditi da se ti različiti predmeti spoznaju na različite načine. Wilhelm Dilthey je te epistemološke procese nazvao razumijevanjem (*Verstehen*) i objašnjenjem (*Erklärung*). Prirodu valja objasniti, a čovjekov kulturno-povijesni svijet treba razumjeti. Budući da je povijest rezultat čovjekova djelovanja, ona se ne može objasniti; povijest se može samo razumjeti. Čovjek je povijesno biće i zato on povijesno razumijeva: "Dilthey je sam ukazivao na to da mi povijesno spoznajemo samo zato što smo sami povijesni." (Gadamer, 1978: 261). Tu nastaje jedan problem. U kojoj mjeri je čovjek povijesno biće, a u kojoj mjeri prirodno biće? Koliki je omjer kulture i prirode u čovjeku? Taj problem se ne može riješiti jednostavnom tvrdnjom kako čovjek ima dvije *dimenzije* ili dvije *razine* - to su samo loše metafore koje ništa ne objašnjavaju. Također je nekorektno reći da je čovjek isključivo prirodno ili isključivo povijesno biće. Kako onda riješiti tu dilemu? Odnos prirode i kulture može se shvatiti kao binarna opozicija. Dekonstruirati tu binarnu opoziciju znači postaviti ta dva pojma ne kao dvije isključujuće kategorije, nego kao kontinuirani spektar čiji su ekstremi čista priroda i čista kultura. Čovjekovu egzistenciju možemo locirati negdje na tom kontinuumu, ali ne uvijek na istom mjestu. Fredric Jameson je jednom prilikom postmodernu odredio kao vrijeme kada priroda nepovratno iščezava. To znači da je čovjekov život u najvećoj mjeri determiniran onim kulturnim, a ne prirodnim faktorom. Čak se i one naizgled potpuno prirodne pojave povlače pred ekonomskim, društvenim, političkim i kulturnim kontekstom; smrt je

neminovna, ali duljina i kvaliteta života ovise o bogatstvu i društvenom položaju; prehrana je biološka potreba, ali je malo toga prirodno u proizvođenju i nabavljanju te hrane; Sunce je i dalje prirodni nebeski objekt, ali ultraljubičasto zračenje što prodire kroz ozonski omotač nekako uništava onu staru simboliku Dobrote. U to smislu možemo shvatiti Baudrillardovu teoriju simulakruma. Simulakrum je društveno stanje u kojem priroda nema tako važan utjecaj na čovjekov život. To znači da je čovjek u potpunosti povijesno biće. Simulakrum označava stanje kada je čovjek pod potpunom dominacijom povijesti, ali to ne shvaća.

U postmodernističkoj filozofiji često se susreće tema *kraja povijesti*. Gianni Vattimo primjećuje kako se vrlo često pojam *postmodernizma* svodi isključivo na obranu teze o kraju povijesti: "Jedna je od najopćenitije prihvaćenih karakteristika postmodernog doba možda ona koja u njemu vidi *kraj povijesti*." (Vattimo u Kuvačić i Flego, 1988: 72). Međutim, što to znači? Ovisi o tome na koji način zamišljamo povijest. Kraj povijesti može označavati stav kako napredak čovječanstva nije više moguć. On može označavati stav da se povijesni procesi ne smatraju više područjem arbitrarnih odluka i slobode, nego imaju snagu deterministčkih zakona prirode. Vrijedi i obrnuto; povijest se ne



Slika 24. Kraj povijesti. Ako je povijest došla svome kraju, to znači da bolji društveni oblik od parlamentarne demokracije i tržišne ekonomije ne postoji.

mora zamišljati kao područje determinističkih kretanja po uzoru na prirodne znanosti, nego se može shvatiti kao područje čovjekove slobode otporno na predviđanja. Budući da postoji nekoliko modela povijesti, svaki od njih ima vlastiti kraj. To je ono što Derrida sugerira kada kaže: "...nije li kraj povijesti samo kraj *određenog* koncepta povijesti." (Derrida, 2002: 28). Postmodernistička teza o kraju povijesti zapravo odbacuje samo linearni model povijesti, ali ne i načelnu mogućnost poboljšanja ljudskog života. To znači kako trebamo biti svjesni o kakvoj povijesti govorimo, kada govorimo o *kraju povijesti*. Kada Francis Fukuyama govori o kraju povijesti, on govori o liberalnom, prosvjetiteljskom i kapitalističkom modelu povijesti: "Fukuyama je poslije 1989. još jednom postavio takvu dijagnozu kraja: liberalna, demokratska država tržišne ekonomije nakon zapanjujuće nedramatičnog, ali zato za njihove obožavatelje krajnje neugodnog sloma socijalističkih alternativa probija si put diljem svijeta. Ona sama ostaje bez alternative." (Hörich, 2007: 176). Iz te perspektive, povijest je završena. Ali to nije jedina perspektiva.

Michel Foucault smatra kako je sama ideja *kraja povijesti* jedan oblik povijesne teleologije, odnosno eshatologije. Budući da nije sklon niti jednoj teleološkoj teoriji, tako nije sklon niti tezi o kraju povijesti: "Veliki snovi o kraju povijesti jesu utopija kauzalnih misli, kao što je san o podrijetlu bio utopija klasifikatorskih misli." (Foucault, 2002b: 286). I tu nije posrijedi samo odbacivanje liberalno-kapitalističkog shvaćanja povijesti, nego uvjerenje kako se povijest kao takva nikada ne može 'smiriti', stabilizirati, zatvoriti i prestati.

Pesimističan autor poput Baudrillarda smatra kako povijest više ne postoji, zato jer je zamijenjena simulakrumom: "Ne samo da više nismo sposobni stvoriti novu povijest, nego više nismo niti sposobni simbolički je reproducirati." (Baudrillard, 1994: 23). Za Baudrillarda je riječ 'povijest' sinonim napretka i koordinirane ljudske samoproizvodnje, u koju vjeruje mnoštvo ljudi (ovdje je važno naglasiti da nisu u pitanju Baudrillardovi stavovi o povijesti, nego značenje riječi 'povijest' za konkretne osobe, prema Baudrillardovom mišljenju). Kada ta vjera nestaje, nestaje i povijest. Prema tome, transformaciju povijesti u simulakrum, što se odvija kao promjena svjetonazora, možemo rekodirati u Lyotardove pojmove - *velike priče* zamijenjene su *malim pričama*. Povijest kao napredak čovječanstva k savršenom stupnju utopijskog uređenja nije više predmet interesa najvećeg dijela ljudi. Tu skepsu prema povijesnom holizmu Lyotard izražava ovim riječima: "Ono o čemu razmišljam jest: možemo li mi danas nastaviti s organiziranjem gomile događaja što se zbivaju u svijetu, onomu humanom ili ne, svrstavajući ih pod Ideju univerzalne historije čovječanstva?" (Lyotard, 1990: 38). Prema tome, kakav je stav postmodernističke filozofije prema povijesti i prema kraju povijesti? Postmodernizam i dalje shvaća čovjeka kao povijesno biće. Povijest u kojoj se čovjek nalazi nije niti linearna ni ciklična; jednostavni grafovi je ne mogu

opisati. Ali to ne znači kako je ona manje realna i važna nego što su to zamišljali autori prosvjetiteljstva. Svaki pojedinac je uvjetovan poviješću, i unutar nje egzistira, bez obzira bio on svjestan toga ili ne.

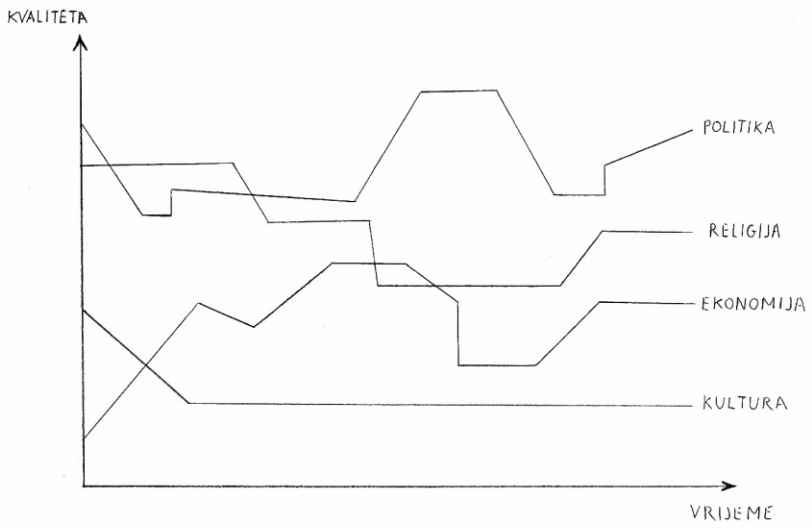
Najbolji dijelovi knjige Guy Deborda - *Društva spektakla* - su oni o vremenu i povijesti. Deborda kao teoretičara medija možemo smatrati pretečom nekih postavki postmoderne teorije, ali u najvećoj mjeri on ipak ostaje odan marksističkoj varijanti prosvjetiteljskog svjetonazora. Njegova promišljanja o vremenu i povijesti indikativna su za naknadno postmodernističko preispitivanje prosvjetiteljskog nasljeđa, pa ih zato ovdje vrijedi spomenuti. Debord suprotstavlja dva modela povijesti: ciklički i progresivni. Jednostavna, mala društva bez razvijene podjele rada i tehnologije ostaju unutar cikličke dinamike. Ona su naprosto prebliska prirodi da bi se od nje mogla odvojiti: "Statično društvo organizira vrijeme prema svom neposrednom iskustvu prirode, u *cikličnom* modelu vremena." (Debord, 1999: 114). Ova statička, predindustrijska društva mogu se osloboditi tog sklada s prirodom korištenjem tehnologije. Međutim, i nakon razvoja tehnologije, kapitalizam onemogućuje to oslobođenje uvođenjem cikličkih praksi. Debord taj otuđeni, repetitivni model vremena proziva *pseudo-cikličkim vremenom*: "Pseudo-ciklično vrijeme je vrijeme potrošnje modernog ekonomskog opstanka, pojačanog opstanka, gdje svakodnevni život ostaje lišen odluke i podvrgnut ne prirodnom poretku, nego pseudo-prirodi razvijenoj u otuđenom radu; dakle, to vrijeme posve *prirodno* opet pronalazi stari ciklični ritam koji je vladao opstankom predindustrijskih društava. Pseudo-ciklično vrijeme u isti se mah oslanja na prirodne tragove cikličnog vremena i tvori ga od novih homolognih kombinacija: dan i noć, radni tjedan i vikend, praznici." (Debord, 1999: 130). Pseudo-cikličko vrijeme je naziv za otuđeno protjecanje vremena. Debord kao situacionistički marksist zahtjeva ukidanje te cikličnosti i oslobađanje povijesti od kako prirodnih tako i društvenih spona. Debordov normativni zahtjev je zahtjev za linearnom poviješću. Međutim, kako ciklička povijest može postati linearna? Odgovor je: pomoću svijesti. Jedna od najlucidnijih formula Debordove knjige je njegov koncizni opis marksizma: "Marxov projekt je projekt svjesne povijesti." (Debord, 1999: 75). Jasno je da Debord ostaje zarobljen u binarizmu cikličko/progresivno. Postmodernistički model povijesti odbacuje obje opcije, te nudi jednu sofisticiraniju, kompliciraniju teoriju povijesti, djelomično orijentiranu i na problem svjesnosti o kojoj govori Debord.

Iz postmodernističke perspektive, povijest nije racionalna; nju strukturiraju afekti isto koliko i razum, slučajnosti isto koliko i planovi, glupost isto koliko i mudrost. Povijest nema svrhu; sva propala predviđanja to pokazuju. Ona se ne odvija nužno i ne možemo je predvidjeti. Ona se ne sastoji samo od rada, dobrote, proizvodnje, kreativnosti i znanosti, nego također i od ubojstava, genocida, protjerivanja, uništavanja, silovanja, razaranja i ratovanja. Ona ne

mora biti etatistička, kao što to smatra Hegel: "Narod koji [...] ne ozbiljuje stupanj u razvoju svjetskog duha, nije povijestan." (Sutlić, 1994: 48). Mizerna moć i autonomija većine država svijeta, nasuprot nekoliko supersila, pokazuje kako forma države ne garantira da će neko društvo biti jednakopravan subjekt u kreiranju svjetske povijesti sa svima ostalima. Također, povijest nije inteligibilna; najveći dio je zaboravljen, a oni zapamćeni dijelovi služe dinamici aktualne konstelacije moći. I u konačnici, povijest nije jedinstvena. Postoje različite povijesti, različita shvaćanja vremena i različite kulture. Povijesnost nije znak superiornosti. Kao što to primjećuju Gilles Deleuze i Félix Guattari, klasificiranje društava na ona koja imaju povijest i na ona koja nemaju povijest, samo je noviji oblik kršćanske klasifikacije prema kojoj postoje društva koja znaju Sveto pismo i ona koja ne znaju: "Ideja da su primitivna društva bez povijesti, da u njima dominiraju arhetipovi i njihovo ponavljanje, izuzetno je neosnovana i neadekvatna. Ta ideja se nije pojavila među etnolozima, već prije među ideolozima privrženim tragičkoj judeo-kršćanskoj svijesti kojoj su htjeli pripisati 'izum' povijesti." (Deleuze i Guattari, 1990: 121). U tom slučaju, povijesti ima istu funkciju kao i Sveto pismo; ona je mjesto razlikovanja koje uzrokuje sukob, eksploataciju i patnju.

Kako bi izgledao postmodernistički model povijesti? Tko god se upustio u čitanje tekstova o postmodernizmu i povijesti, zna da on kritizira linearan model povijesti. Ali kakva je onda povijest, ako nije linearna? Kao što se da naslutiti iz prethodnog pasusa, postmodernizam smatra kako povijest *nije* racionalna, nužna, dobra, inteligibilna i jedinstvena, kako ona nema svrhu i kako forma države nije njezin najvažniji subjekt. To ne znači da je ideja povijesti napuštena; čak naprotiv, ona je apsolutizirana na nivo ultimativne odrednice čovjekove egzistencije: "Kao način postojanja svega što nam je dano u iskustvu, povijest je postala nezaobilazna u našem razmišljanju..." (Foucault, 2002b: 241). Usprkos tome što postmodernizam radikalno rekonceptualizira ideju povijesti, on joj ostaje odan i to se može pokazati na čitavom nizu primjera.

Iz postmodernističke perspektive, povijest nije bezbrižna akumulacija materijalnih dobara i kulturne baštine. Svijet u kojem jedna generacija živi nastao je radom i trudom njihovih predaka. Ali taj rad starije generacije nije bio usmjeren samo na proizvodnju stambenih objekata, infrastrukture i umjetničkih djela, nego isto tako i na discipliniranje vlastitih članova, isključenje neprilagođenih i možda ubojstva članova drugih zajednica. Nietzsche je jedan od autora koji su ukazivali na tu tamnu, zaboravljenu stranu povijesti: "U *toj* sferi, dakle u založbenom pravu, moralni pojmovni svijet 'krivnja', 'savjest', 'dužnost', 'svetost obaveze' ima svoje podrijetlo - njihov je početak, kao i početak svega velikog na zemlji, bio temeljito i dugo zalijevan krvlju." (Nietzsche, 2004d: 67). To isto tvrdi kada kaže: "Ah, razum, ozbiljnost, vladanje nad afektima, sva ta sumračna stvar koja se naziva razmišljanjem, sve



Slika 25. Postmodernistički model povijesti. Iz postmodernističke perspektive, povijest nije linearna, niti se može svesti na jedan jedini pravac. Povijest je razlomljena, nespoznatljiva u potpunosti, izmiješana sa predrasudama i lažima, te lišena krajnjeg cilja.

te čovjekove pogodnosti i ukrasi: kako je sve to skupa plaćeno! Koliko je krvi i grozote u temelj svih 'dobrih stvari'! " (Nietzsche, 2004d: 63). Postmodernizam gleda na povijesti kao na područje *nasilja* i *zaborava* tog istog nasilja. Gianni Vattimo prepoznaje takvo shvaćanje povijesti u Waltera Benjamina: "...povijest kao jedinstvena linija uistinu je tek povijest onoga što je pobijedilo; konstituira se po cijenu isključivanja, najprije u praksi, a potom i u sjećanju, mnoštva mogućnosti, vrijednosti, slika: upravo prijezir prema takvom odbacivanju, više nego želja da zajamčimo bolju sudbinu za one koji dolaze, prema Benjaminu, zapravo pokreće revolucionarnu odluku." (Vattimo, 2008a: 110).

U svojoj knjizi *Filozofski diskurs moderne*, Jürgen Habermas otkriva jedno vrlo važno svojstvo postmodernističkog modela povijesti, a to je *fragmentiranost*: "Povijest u jednini se mora rastvoriti, doduše ne u mnogostrukosti narativnih povijesti, ali u pluralizam diskursnih otoka koji bez pravila izranjaju i opet tonu." (Habermas, 1988: 238). Prema tome, povijest je fragmentirana ili pluralna.

Budući da je znanje o povijesti jedne generacije uvijek i nužno posredovano pisanim dokumentima i interpretacijama tih dokumenata, ta generacija nikada

nema direktan kontakt sa prošlošću. Povijest je zapravo tekst koji se može interpretirati na više različitih načina i koji može dovesti do više različitih djelovanja. O tome govori Beverly Southgate u svojoj knjizi o postmodernizmu u historiografiji: "Povijest se tako polako odmiče od istinoljubive reprezentacije jedinstvene stvarnosti u problematsku, višeslojnu tekstualnost, krhko povezanu sa neuhvatljivom stvarnošću koju navodno opisuje." (Southgate, 2003: 49). Jacques Derrida smatra da se zbog svih problema sa tekstom i interpretacijom povijest nikada ne može dokumentirati i reproducirati u *objektivnom*, *autentičnom* obliku: "Potkopavajući zahtjev za povijesnom autentičnošću i istinom, Derrida stavlja pod veliki upitnik samu mogućnost povijesti i pisanja povijesti." (Flaherty, 1986: 163). Međutim, povijest postoji i ljudi žive u njoj. To zapravo znači kako svaka kultura živi u određenoj *laži*. Kada je ta laž potencirana medijskim i tehnološkim razvojem, nastaje stanje koje Jean Baudrillard naziva *simulakrumom*.

Najvažnije ličnosti postmodernističkog shvaćanja povijesti su Hayden White i Dominic LaCapra: "Dva američka teoretičara povijesti koja su vrlo očito bila pod utjecajem poststrukturalističkog preispitivanja njihove discipline su Hayden White i Dominic LaCapra." (Flaherty, 1986: 171). Pored njih, tu su i Keith Jenkins i Beverly Southgate. U svojem članku o Whiteu i LaCapri, Nada Kisić-Kolanović navodi kako oni upozoravaju na problem tekstualnosti u historiografiji: "Iznoseći postmodernu kritiku suvremene historiografije White i LaCapra od povjesničara zahtijevaju aktivniji odnos prema tekstu. Historiografija bi morala reflektirati svoje intertekstualno podrijetlo." (Kisić-Kolanović, 2003: 233). Jedna od najvažnijih teza Haydena Whitea jest kako znanje o povijesti nužno sadrži fiktivne elemente: "Njegova teorija polazi od temeljne postavke da povijesna naracija sadržava fikcijske elemente." (Kisić-Kolanović, 2003: 219). Ono što je problematično jest činjenica da ti fiktivni elementi 'zažive' i postanu objektivna, konkretna povijesna zbilja. Zato to nije samo spoznajni problem koji bi se mogao ispraviti promjenom mentalnog stava, nego realan politički problem, utjelovljen u arhitekturi, tipovima subjektivnosti i osobnim biografijama. Koncepti kao što su *orijentalizam*, *balkanizam*, *performativnost*, *genealogija* i *simulakrum* otkrivaju takav odnos povijesti i ozbiljene fikcije. U trenutku nastanka predrasuda o Balkanu i Orijentu, ta područja nisu imala karakteristike koje imaju danas; njihova aktualna svojstva proizvedena su kroz povijest, ona faktički postoje i nije ih moguće 'ispraviti' politički korektnim govorom ili ukidanjem predrasuda. Prema tome, postmodernizam traga za zabludama koje su integrirane u povijesti i toliko isprepletene sa kulturno-povijesnom zbiljom da ih se ne može jednostavno napustiti. Takvo 'ispravljanje' povijesne nepravde rezultiralo bi samo novom nepravdom.

Povezani koncepti: historicizam, *l'historie evenementielle*, reifikacija, subjekt, teleologija, biopolitika, velike priče, progres, postmodernizam,

genealogija, simulakrum.

PRIJENOS

Vidi: *transfer*.

PRIRODNI JEZIK

Vidi: *metajezik*.

PRIZNANJE

Kod Hegela, priznanje je odobravanje drugog čovjeka. Kada se nekome odaje priznanje, to znači da ga cijenimo, poštujemo, hvalimo i pozitivno vrednujemo. Kroz međusobno priznanje stvara se politička zajednica: "Samosvijest je *po sebi* i *za sebe* time i na taj način što je za nešto drugo po sebi i za sebe; tj. on je samo kao nešto *priznato*." (Hegel, 2000: 121). Priznanje vrše oba člana, pri čemu su jednaki. Dakle, kao prvo, priznanje je intersubjektivno konstituiranje društvenosti.

Kod Foucaulta riječ *priznanje* ima drugačije značenje. Priznanje je nešto kao ispovijed. Pred svećenikom se priznaje grijeh, a pred sudstvom se priznaje zločin. Onaj koji priznaje nema moć. Činom priznavanja on disciplinira samoga sebe i afirmira poredak kojem je podčinjen kao ispravan poredak. U ovome smislu, priznanje je dobrovoljna interpelacija subjekta u određenu strukturu moći.

Sam Foucault ukazuje na transformaciju značenja riječi *priznanje*: "Karakteristična je već i sama evolucija riječi 'priznanje' i pravne funkcije koju je ona označavala: od 'priznanja', jamstva statusa, identiteta i vrijednosti što ga netko pripisuje nekome drugome prešlo se na 'priznanje' kojim netko priznaje vlastita djela i misli. Pojedinac je dugo dokazivao svoju izvornost pozivajući se na druge i pokazujući svoju povezanost s drugima (obitelj, zakletva, zaštita); zatim se pojedinčeva vjerodostojnost dokazivala njegovim diskursom istine kojemu je bio dorastao ili je na njega bio primoran. Priznanje istine utisnuto je u srž procedura individualizacije posredstvom moći." (Foucault, 1994b: 43)

Priznanje je široko prisutan postupak. Društveni život je prožet priznavanjima, što znači da oni koji priznaju u njemu nemaju moć: "Priznanje je nadaleko proširilo svoje učinke: u pravu, medicini, pedagogiji, obiteljskim odnosima, ljubavnim vezama, u najsvakodnevnijem poretku i najsvečanijim obredima, priznaju se vlastiti zločini, priznaju se vlastiti grijesi, priznaju se vlastite misli i

želje, priznaje se vlastita prošlost i njezini snovi; priznaje se vlastito djetinjstvo; priznaju se vlastite bolesti i vlastite nevolje; s najvećom se točnošću nastoji izreći ono što je najteže izreći; priznaje se javno i privatno, pred roditeljima, pred odgojiteljima, pred liječnikom, onima koje se voli; samom se sebi, u užitku i muci, izriču priznanja koja je nemoguće izreći bilo kome drugome i o kojima se pišu knjige." (Foucault, 1994b: 43)

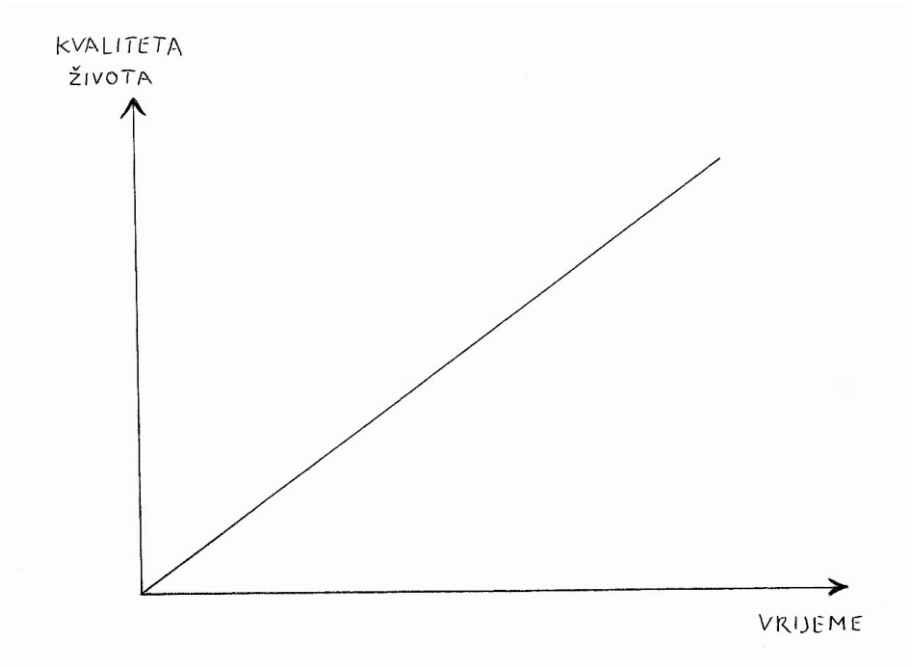
Opisujući priznanje kao diskurs subjekta o samome sebi, Foucault je dao vrlo preciznu definiciju priznanja: "Priznanje je, dakle, obred diskursa gdje se subjekt koji govori podudara s predmetom iskaza; to je i obred koji se odvija u odnosu moći, jer se ne priznanje bez barem virtualne prisutnosti nekog partnera koji nije puki sugovornik, već instanca koja zahtjeva priznanje, nalaže ga, procjenjuje i intervenira da bi presudila, kaznila, oprostila, utješila, izmirila; obred u kojem se istina potvrđuje spram zapreka i otpora koje je morala nadmašiti da bi se očitovala; obred, napokon, u kojemu sam iskaz neovisno o svojim izvanjskim konzekvencijama, dovodi do unutrašnjih preobrazbi u onoga tko ga artikulira; one ga proglašava nevinim, on ga iskupljuje, on ga očišćuje, on ga rasterećuje krivice, on ga oslobađa, on mu obećava spas." (Foucault, 1994b: 45)

Povezani koncepti: interpelacija, disciplina.

PROGRES

Htjeli smo napredak duha,
dobili smo njegovo govno.
Lyotard

Progres ili napredak je naziv za kretanje ljudske povijesti od manje savršenog stanja ka savršenijem stanju. Riječi *progresivno* i *linearno* su sinonimi - obje se odnose na prosvjetiteljski model povijesti u kojem je napredak nužan. Linearni model povijesti najbolje je usporediti sa grafom iz fizike koji opisuje kretanje tijela u vremenu. U koordinatnom sustavu sa dvije osi, od kojih jedna označava vrijeme, a druga pređeni put, tijelo koje se giba konstantnom brzinom tvorit će linearnu liniju. Uzlazna putanja fizičkog tijela tako služi kao metafora društvenog razvoja. Ideja nužnog razvoja, poboljšanja i usavršavanja društva vjerojatno je u određenoj mjeri bila potaknuta i uspjehom darvinizma u biologiji. Postmodernistička filozofija kritizira linearni model povijesti, iz nekoliko razloga. Glavni razlozi su: konkretan tijek povijesti pokazuje kako napredak nije nužan, razvoj tehnologije nije garancija boljeg, humanijeg društva, a povijest nije moguće znanstveno predvidjeti. Također, praksa dijeljenja ljudskih društava na ona koja napreduju i koja ne napreduju rezultira legitimacijom imperijalizma, europocentrizma i uništavanja drugih kultura.



Slika 26. Linearni model povijesti.

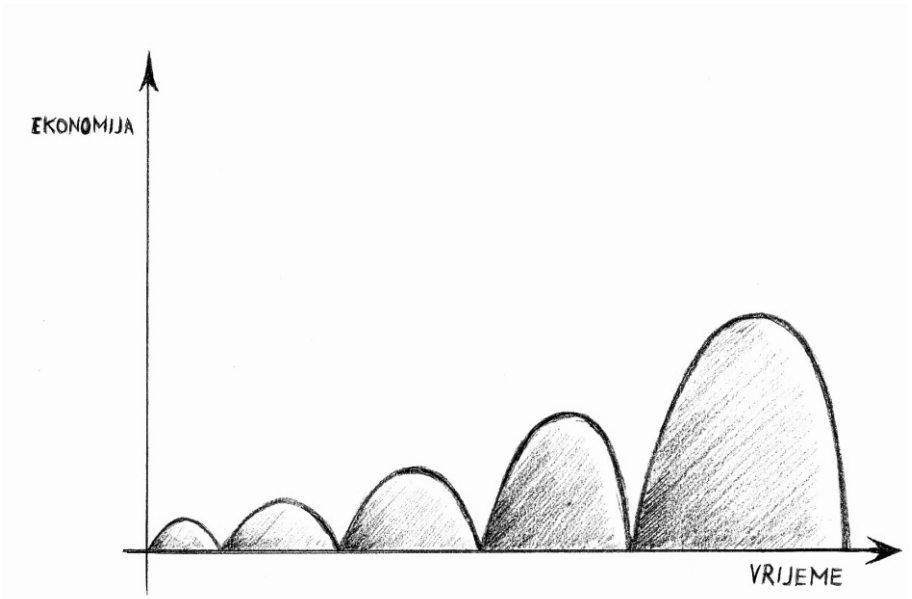
Kritika podjele društava na primitivna i civilizirana došla je, među ostalim, i od strukturalizma, i to je ono što poststrukturalizam čuva kao svoje nasljeđe. Kriterij razlikovanja bilo je pismo: društva s pismom imala su pamćenje i mogla su akumulirati svoje iskustvo, dok su društva bez pisma živjela u vječnoj sadašnjosti. Lévi-Strauss primjećuje kako je ta podjela bila važna unutar etnologije: "Znamo da 'primitivan' označuje širok skup pučanstava koja su ostala nepismena i, zbog toga, nedostupna metodama istraživanja čistog historičara…" (Lévi-Strauss, 1989: 103). Prozvati neku kulturu primitivnom nije bezazleno. U povijesti Europe te etiketa se lijepila na područja koja su bila meta ekonomske eksploatacije. Imperijalizam će bolje funkcionirati ako njegovi glavni protagonisti vjeruju da čine korist podčinjenim kolonijama i vraćaju ih na put neminovne povijesti. Strukturalizam je nivelirao sva društva po vrijednosti i ukinuo spomenuta razlikovanja. Međutim, linearnost povijesti nije ukinuta u potpunosti, nego je ukinuta njezina univerzalnost: "Kao ni u *Rasi i historiji* tako ni u *Tužnim tropima* nisam nastojao da rušim ideju napretka, nego prije da je prenesem iz ranga univerzalne kategorije ljudskog razvoja u rang posebnog načina egzistencije, vlastitog našem društvu (i možda nekim drugim), kada ono pokušava da misli samo sebe." (Lévi-Strauss, 1989: 326). Korak koji poststrukturalizam radi je potpuna denuncijacija progresa, čak i unutar granica Europe.

Progres

Ideja progresa ili napretka nastala je kao reakcija na antički i srednjovjekovni model statičnog svijeta u kojem je čovjek imao jasno određenu ulogu. Prema novovjekovnom shvaćanju, čovjek je biće koje se može usavršavati, razvijati svoju slobodu i koristiti tehnologiju za olakšavanje vlastitog života: "Središnju kategoriju novoga povijesnog shvaćanja čini pojam 'napretka', koji obuhvaća povezanost vremenskog iskustva, ljudske težnje za samoodržanjem, koja je prirodna ali ima različite povijesne oblike, i volje za slobodom." (Gross, 1996: 90). Takvu privrženost idealu napretka pronalazimo u najpregnantnijem obliku kod Immanuela Kanta: "Stav da je ljudski svijet oduvijek napredovao k boljem i da će tako i nastaviti i dalje nije, dakle, samo dobronamjeran i preporučljiv za praktične svrhe, već je usprkos svima onima koji ne vjeruju održiv i za najstrožu teoriju..." (Kant, 1974: 187). Prema mišljenju Zygmunta Baumana, glavni motiv za vjeru u progres povijesti dolazi iz tehnološkog uspjeha u prilagođavanju prirode čovjekovim potrebama i zahtjevima: "Ideološka racionalnost tehnološkog društva je potraga za napretkom: izvorno je to bila vizija metodično, razumno organiziranog i izbliza nadziranog habitata koji zamjenjuje hiroviti nered prirode." (Bauman, 2009: 240).

Kritika progresa nastala je mnogo prije strukturalizma, od strane konzervativnih mislioca, kao što su Joseph de Maistre i Louis de Bonald, u sklopu njihove reakcije na Francusku revoluciju. Jedan od prvih filozofskih kritičara prosvjetiteljskog ideala napretka bio je Jean Jacques Rousseau. U svom djelu *O podrijetlu i uzrocima nejednakostima među ljudima* Rousseau idealizira prirodno stanje, a kritizira svoje vrijeme, vrijeme progresa, kao dekadenciju. To je bila prva kritika linearnog modela povijesti, premda pomalo naivna. Ona se javljala i u konzervativnim, teološkim krugovima mislioca, ali je ostala na marginama filozofije. Ozbiljniju kritiku formulirali su Friedrich Nietzsche i Martin Heidegger: "Nietzsche i Heidegger u bitnome su razaratelji teorije neprekidnog razvoja i napretka u povijesti filozofije - oni su 'denuncijatori' metafizike." (Krivak, 2000: 65). Obojica su inicijatori onog tipa mišljenja koje će sazrjeti u postmodernističku filozofiju. Snažan izvor linearnog mišljenja, kako po pitanju razvoja filozofije, tako i po pitanju društvenog razvoja, bio je Hegel. Martin Heidegger eksplicitno odbacuje njegov način rezoniranja: "…nikad [se] ne može razborito govoriti kako pojedine filozofije i epohe nastaju jedna iz druge u smislu nužnosti dijalektičkog procesa." (Heidegger, 1996: 273). Na mjesto Hegelovog linearno-progresivnog, optimističnog koncepta *Aufhebunga* (ukidanje) Heidegger postavlja implodirajući, melankolični koncept *Verwindunga* (pregorijevanje, prebolijevanje, prevladavanje).

Najvažnije ličnosti postmodernističke filozofije u svojim su počecima bile bliske marksističkim krugovima. U godinama neposredno nakon Drugog svjetskog rata, Sovjetski Savez je još uvijek bio ideal europskih ljevičara i ljevičarki. Međutim, osvještavanjem o represivnoj strukturi SSSR-a, dio



Slika 27. Marxov model povijesti.

marksističkih teoretičara odbacuje svoju teorijsku poziciju i okreće se kritici moderne kao takve. Vrlo važan motiv nastanka postmodernizma bilo je razočaranje u marksizam. Marksizam jednostavno više nije mogao objasniti aktualne društvene procese: "Prijelazi obećani velikim doktrinarnim sintezama završavaju se u krvavim ćorsokacima. Otuda tuga promatrača na kraju ovog 20. stoljeća." (Lyotard, 1991: 189). Prema Lyotardu, svi su teorijski pokušaji objašnjenja povijesnih događanja propali: "Sve što je proletersko komunističko je, sve što je komunističko proletersko je: 'Berlin 1953, Budimpešta 1956, Čehoslovačka 1968, Prag 1980' (da ne nabrajamo dalje) odbacuju doktrinu historijskog materijalizma: radnici se dižu protiv Partije. - Sve što je demokratsko je od naroda i za narod, i obrnuto: 'Maj 1968' odbacuje doktrinu parlamentarnog liberalizma. Društvena svakodnevnica dovodi do neuspjeha predstavniče institucije. - Sve što je slobodna igra ponude i potražnje pogodno je za opće bogaćenje, i obrnuto: 'krize iz 1911, 1912' odbacuju doktrinu ekonomskog liberalizma." (Lyotard, 1991: 189). Povijest dvadesetog stoljeća pokazuje da stari svjetonazori ne odgovaraju aktualnim događanjima. Ono što se nekoć smatralo nužnim u praksi se pokazalo arbitrarnim. Zato će, primjerice, Michael Hardt i Antonio Negri ustvrditi kako postoji kompatibilnost između kapitalizma i navodno zastarjelih odnosa proizvodnje: "*…ropstvo i kmetstvo mogu biti savršeno sukladni s kapitalističkom proizvodnjom*." (Hardt i Negri, 2003: 111). U takvoj situaciji, kako je moguće da se ideja o progresu ne raspadne?

Progres

Zašto latinska sintagma *status quo* ima negativnu konotaciju u marksističkom diskursu? Podloga za prezir usmjeren na *status quo* jest vjera u linearni napredak vremena. Napredak je nešto prirodno i nužno, a oni koji to sprečavaju, odgovorni su za lošije životne uvjete. Međutim, ako odbacimo model linearne povijesti, *status quo* više ne zvuči loše. I to je ono na što upućuje Foucault: napredak može isto tako označavati usavršavanje hijerarhijskih, totalitarnih, manipulativnih mehanizama. Prema tome, aktualni trenutak bi bio bolji od nekog budućeg stanja. Spor oko države blagostanja koji traje od sedamdesetih godina 20. stoljeća u Europi ilustrira tu dilemu. Budući da promjena neće nužno dovesti do boljeg stanja, pitanje je treba li išta mijenjati. Tako nastaje obrat u tradicionalnim političkim pozicijama po pitanju društvene promijene: desnica želi promjenu, a ljevica zagovara *status quo*. To je postmoderno stanje. Naravno da konkretna društvena realnost nije toliko jednostavna, ali ukazuje na to da je razumijevanje progresa i njegove kritike važno za politička strujanja danas.

Progres se može dočarati kroz razne metafore. Dvije su posebno važne: metafora *potezanja konopa* i metafora *kotača*. Zamislimo oscilacije kvalitete društvenog života kao igru potezanja konopa. Dvije grupe ljudi potežu konop u suprotnim smjerovima: jedni vuku naprijed, drugi vuku prema nazad. Prvi su revolucionarni, drugi reakcionarni. Kvaliteta života ovisi o tome koja je grupa jača. Podverzija metafore potezanja konopa je metafora klackalice, s bitnom razlikom što postaje važan i intenzitet političkog uvjerenja. Ekstremnije političko uvjerenje odgovara većem odmaku od centra klackalice, odnosno jačoj sili u korist svoje strane. Druga metafora je metafora kotača. Kotrljanje kotača naprijed ili nazad odgovara društvenim promjenama na bolje ili na gore. Ove metafore su korisne ne zato što dobro opisuju društvene procese, nego zato što na iznimno jednostavan način opisuju ideju progresa. I sama ideja progresa je jednostavna. Postmodernistička kritika ne niječe mogućnost napretka i boljitka, već upravo *jednostavnost* linearnog modela povijesti i njegovu *nužnost*.

Prema Nietzscheovom mišljenju, povijest ne može napredovati na način na koji su to filozofi prosvjetiteljske orijentacije zamišljali, iz jednostavnog razloga što će uvijek postojati one stvari koje izmiču čovjekovoj kontroli. To vrijedi za sve varijante modernističkog razmišljanja, premda Nietzsche u svojem metaforičkom stilu ovdje govori o 'socijalističkim sistematičarima': “Na ruglo je svim socijalističkim sistematičarima što misle kako bi mogle prestati okolnosti, društvene kombinacije, u kojima više ne bi rasla opačina, bolest, zločin, prostitucija, *nevolja*...” (Nietzsche, 2006: 29). Isto mišljenje iznose Max Horkheimer i Theodor Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*: “Prokletstvo neprestanog napretka jest neprestana regresija.” (Adorno i Horkheimer, 1989:47). Takvi stavovi će u kasnijoj fazi Horkheimerova rada postati još zaoštreniji: “...Horkheimer u konačnici negira bilo kakav napredak uma ka

budućem pomirenju - teoretskom ili praktičnom, hegelijanskom ili marksističkom." (Belmonte, 2002: 44). Marianna Papastephanou sasvim precizno sažima glavne stavove Adorna i Horkheimera o toku povijesti: "Što više apstraktna misao napreduje i što više modernizacija širi sistematičnu kontrolu nad našim okolišem, to su zapadna društva više suočena sa gubitkom slobode, besmislenošću, komodifikacijom, eksploatacijom i odbojnošću prema drugim kulturama." (Papastephanou, 2000: 49). To možemo nazvati postmodernističkim shvaćanjem povijesti. Postmodernistički pogled na povijest nikada ne zaboravlja da iza svake dobre, pozitivne stvari stoji patnja mnoštva anonimnih ljudi na čijim se leđima povijest prelomila. O tome govori Jacques Derrida kada kaže: "Umjesto da pjevamo o dolasku ideala liberalne demokracije i kapitalističkog tržišta u euforiji kraja povijesti, umjesto da slavimo 'kraj ideologija' i kraj velikih emancipatorskih diskursa, nemojmo nikada zanemariti tu makroskopsku očiglednost bezbrojnih pojedinačnih patnji: nikakav nam napredak ne dopušta ignorirati činjenicu da nikada, u apsolutnim brojkama, nikada na zemlji toliko muškaraca, žena i djece nije bilo potlačeno, izgladnjelo ili istrebljeno." (Derrida, 2002: 110-111). Svaku velebnu građevinu netko je trebao izgraditi, u svakom ratu netko je trebao poginuti, sa svih teritorija pod vlašću jedne grupe ljudi neka druga je bila istjerana, iza svakog dobrog ručka stoji višegodišnja akumulacija životnog iskustva neke domaćice, iza svake zabave i užitka stoji rad i proizvodnja, itd. Postmodernizam jednostavno podsjeća na takve stvari, koje se vrlo lako zaboravljaju.

Kao i kod drugih pitanja, stav postmodernizma prema progresu je *ambivalentan*. Napredak može nastupiti, ali ne mora; promjena se može dogoditi, ali ne mora biti dobra. Progres može uzdignuti jednu kulturu, ali će istovremeno drugu uništiti. Taj amfibijski stav postmodernizma prema hodu povijesti Fredric Jameson je opisao ovim riječima: "Na taj način, marksistička hermeneutika - dešifriranje kulturnih spomenika i tragova prošlosti od strane historijskog materijalizma - mora prihvatiti izvjesnost da su sva djela klasne povijesti, onako kako su se sačuvala i bila prenijeta da bi naselila razne muzeje, kanone i 'tradicije' našeg vremena, na ovakav ili onakav način duboko ideološka, da su sva imala interesa i bila u funkcionalnom odnosu prema društvenim formacijama utemeljenim na nasilju i izrabljivanju; i da se, konačno, obnova značenja najvećih kulturnih spomenika ne može odvajati od strastvenog i pristranog osuđivanja svega što je u njima ugnjetavačko, što je u suučesništvu sa privilegijama i klasnim gospodstvom, umrljano krivicom kulture kao takve, ali i Povijesti kao duge noćne more." (Jameson, 1984: 368-369). Ovime Jameson zapravo dekonstruira opoziciju primitivnost/civilizacija, te otkriva kako svaka uzvišena civilizacija počiva na barbarskim osnovama. Isti efekt ima i tvrdnja Waltera Benjamina iz njegovih *Teza o povijesti* o tome kako je svaki spomenik kulture ujedno i spomenik barbarstva. To znači kako svaki progres ima i onu tamnu, često zaboravljenu ili čak potisnutu stranu.

Projiciranje

Povijest filozofije i povijest društva nisu jedina mjesta na kojima se primjenjuje ideja progresa. Uvriježeno mišljenje jest i da znanost napreduje. Međutim, Thomas Kuhn tvrdi suprotno. Znanost ne napreduje od stare paradigme ka novijoj paradigmi, koja bi bila adekvatnija realnosti, već se paradigme smjenjuju u skladu s problemima koje pokušavamo riješiti. Thomas Kuhn je po svom vlastitom priznanju (1999) uklonio prirodu kao normativni ideal znanstvenog opisa. Umjesto toga je kao kriterij istinitosti postavio kompeticiju između različitih paradigmi. Tako je ideja progresa dovedena u pitanje i unutar same znanosti.

Kako je nastala ideja progresa? Nesumnjivo je tu odlučnu ulogu odigrao uspjeh darvinističke paradigme u biologiji, no postoje li drugi faktori? Nije li možda ideja progresa nastala kao metafora osobnog razvoja? To bi objasnilo zašto se društvo često uspoređivalo s organizmom. Primjerice, Hegel uspoređuje intelektualni razvoj pojedinca sa kulturnim razvojem društva u *Fenomenologiji duha*: "Pojedinac mora i prema sadržaju proći stupnjeve obrazovanja općeg duha, ali kao likove što ih je duh već odložio, kao stupnjeve jednog puta koji je izrađen i poravnat; tako mi u pogledu znanja i poznavanja vidimo da je ono što je u ranije doba obuzimalo zreli duh ljudi, spalo na znanje, vježbe, pa čak i igre dječaštva, te ćemo u pedagogijskom napredovanju spoznati kao u obrisu naznačenu historiju obrazovanja svijeta." (Hegel, 2000: 20). Zanimljivu ideju donose i Deleuze i Guattari u djelu *Anti-Edip*, gdje smatraju kako je opozicija primitivno/civilizirano samo sekularizirana verzija srednjovjekovne distinkcije između društava koja poznaju Sveto pismo i onih koja ga ne poznaju: "Ideja da su primitivna društva bez povijesti, da u njima dominiraju arhetipovi i njihovo ponavljanje, izuzetno je neosnovana i neadekvatna. Ta ideja se nije pojavila među etnolozima, već prije među ideolozima privrženim tragičkoj judeo-kršćanskoj svijesti kojoj su htjeli pripisati 'izum' povijesti." (Deleuze i Guattari, 1990: 121). Mirjana Gross smatra kako je model linearne povijesti nastao u sklopu historiografije odbacivanjem stila koji se svodio na opisivanje partikularnih primjera i kratkotrajnih epizoda: "Napuštanjem egzemplarne historije nastaje svijest o povijesnom tijeku..." (Gross, 1996: 102). To su neki mogući odgovori na pitanje o porijeklu ideje progresa.

U konačnici, Lyotard je savršeno precizno sažeo postmodernistički stav prema linearnom modelu povijesti: "Htjeli smo napredak duha, dobili smo njegovo govno." (Lyotard, 1991: 98).

Povezani koncepti: teleologija, povijest, historicizam, genealogija, linearnost.

PROJICIRANJE

Vidi: *transfer*.

PROTOPISANJE

Kao što su riječi *tekst* i *čitanje* radikalno redefinirane u postmodernističkoj misli, tako je redefinirano i *pisanje*. Pisanje u ovom trenutku ne treba shvatiti kao aktiviranje naučene sposobnosti bilježenja koju posjeduje svaki osnovnoškolac, nego kao izvorni čin prevođenja glasovnih iskaza u napisani, materijalizirani tekst. *Protopisanje je prvobitni akt na početku ljudske povijesti kojim je nastalo pismo*. Protopisanje ili prapisanje je djelatnost kojom nastaje protopismo ili prapismo.

Promišljajući odnos napisanog teksta i izgovorene riječi u knjizi *O gramatologiji*, Derrida donosi povijest pisma i posljedice njegova otkrića na ljudsko društvo. Pitanje koje se nameće uz ovu temu jest: *kada* je nastalo pismo? Zašto je to važno? Ako pretpostavimo da je prvo postojao govor, a da je pismo nastalo tek naknadno, kao što to pretpostavljaju svi teoretičari logocentrizma, tada je prvi oblik pisma ujedno najbolji, najprecizniji i najautentičniji oblik pisma. Čak iako su se govor i pismo u dijalektičkoj isprepletenosti kroz vrijeme iskvarili, te udaljili od zbilje, ono izvorno, prvobitno pismo na početku povijesti nužno ostaje vjerno realnosti i nudi mogućnost potpune reprezentacije. *Protopismo je ultimativna fantazma logocentrizma*. Neki tradicionalniji filozofski pristupi sa pijetetom koriste grčke i latinske pojmove, uvjereni kako u njima leži neka vječna, nepomućena, neprijeporna mudrost u direktnoj vezi sa sveprisutnim *logosom*. *Agape*, *philosophia perennis*, *liberum arbitrium*, *telos* i *ousia* samo su neki od primjera. Benedict Anderson u svojoj studiji o nastanku nacija uočava kako se latinski jezik percipirao u Europi, te kineski i arapski izvan Europe: "Ideogrami kineskog, latinskog i arapskog bili su emanacije realnosti, a ne samo proizvoljno i umjetno stvoren sistem za njezino predstavljanje." (Anderson, 1990: 23). Premda to nije centar Andersonove analize, ono o čemu govori bi se Derridinim jezikom zvalo prapismo. Ovdje je važno uočiti nedostatak *arbitrarnosti* značenja, koje Ferdinand de Saussure prepoznaje kao jednu od ključnih odlika bilo kojeg sustava simboliziranja.

Logocentrizam daje primat govoru nad pismom. Premda ne izgleda tako na prvi pogled, ideja prapisma je logocentrična, jer u potpunosti podčinjava pismo govoru: prapismo je samo materijalna verzija govora, sa identičnom snagom reprezentacije. U zamišljenom dobu prapisma vlada apsolutno preklapanje pisma i govora. Zbog ovoga je naziv pra*pisma* problematičan. Ono što Derrida naziva prapismom možda je bolje nazvati pra*jezikom*. Zapravo nije bitno jesu li prvobitni simboli bili napisani ili izgovoreni; važan je njihov odnos spram realnosti. To je vrijeme u dalekoj povijesti čovječanstva kada je ljudska misao posjedovala istinu. Žarko Paić u prapismu vidi centar zapadne filozofije i civilizacije: "Pra-pismo kao nešto nemislivo ali omogućujuće za svaku diferencijaciju bitka i bića, govora i pisma, znaka i označenog, bez obzira na

Derridaov vlastiti patos novog pristupa Heideggeru, samo je nadomjestak za iskonsku riječ zapadnjačke pustolovine." (Paić, 1997: 241). Tu pustolovinu sačinjava težnja ka istini.

Koncept prapisma upućuje na jedno jako važno stajalište, a to je epistemološki realizam. Ako je prapismo postojalo, onda ga je moguće ponovno osmisliti, a ta pak znači kako je moguć valjan opis stvarnosti. Logocentrizam sa prihvaćanjem ideje prapisma ujedno legitimira valjanost vlastitog nastojanja opisivanja stvarnosti. Ovaj slijed iznimno je bitan: logocentrizam - prapismo - realizam. Derrida se logocentrizmu suprotstavlja sa svojom pseudoznanošću gramatologije, odnosno sa procedurom dekonstrukcije. Dekonstrukcija kao takva reagira na teoriju o prapismu. Žarko Paić kaže da je ono njezina pretpostavka: "Ideja pra-pisma jest ključna pretpostavka dekonstrukcije." (Paić, 1997: 240). Dekonstrukcija opovrgava izvorni sklad između misli i bitka. Ona reagira na sve pokušaje apsolutnog sklada reprezentacije sa referentom. Iz poststrukturalističke perspektive, spoznaja realnosti je uvijek neizbježno uvjetovana povijesno-kulturnim kontekstom. Tom kontekstu nije moguće uteći korištenjem 'magičnih' pojmova sa transcendentalnim značenjem. Prema tome, možemo reći: ako tradicionalna filozofija slijedi liniju logocentrizam - prapismo - realizam, onda postmodernistička filozofija slijedi liniju gramatologija - dekonstrukcija - antirealizam.

Povezani koncepti: *différance*, trag, gramatologija, logocentrizam, dekonstrukcija, arbitrarno.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

PSIHOZA

Svaki čovjek u svojem svakodnevnom funkcioniranju koristi mehanizme obrane. Oni mu pomažu procesuirati nepodnošljivu tjeskobu i bol uzrokovanu konfliktom Ida i Super-Ega, i time čuvaju njegovo psihičko zdravlje. Čovjek je prisiljen raditi kompromise, kako unutar svoje psihe, tako i u svojem odnosu sa realnošću. To ide od najbanalnije fiziološke diskriminacije (primjerice, kada se čita knjiga, potrebno je usredotočiti se samo na jedan dio vidnog polja, zanemariti vizualni kontekst, šum u pozadini, položaj tijela, itd.) do nijekanja vlastitih želja, vlastitog društvenog statusa, povijesnih činjenica, drugih osoba, određenih aspekata realnosti i sl. Kada ti obrambeni mehanizmi počnu dominirati psihičkim aparatom, subjekt se potpuno odvaja od realnosti i nastupa psihoza. Abraham Brill je određuje ovako: "Psihoza je sveobuhvatni mentalni poremećaj." (Brill, 1972: 231). Ona ima tri oblika, a to su paranoja, shizofrenija i manična depresija.

Freud u svojoj knjizi *Tumačenje snova* (2001) tvrdi da je san psihotična

tvorevina: "...smijemo reći da radimo na razjašnjenju psihoza, dok se trudimo rasvijetliti tajnu sna." (Freud, 2001: 117). Prema tome, postoji velika analogija između sna i psihoze. Čovjek se u snu ne obazire na zbilju oko sebe, nego proživljava određeni scenarij u svojim mislima. Isto vrijedi i za psihotičnu osobu, s bitnom razlikom što ona ne spava, nego jednostavno isključuje i ne uvažava svijet oko sebe. Njezin libido nije usmjeren na izvanjski svijet, nego služi za unutarduševnu proizvodnju halucinacija i iluzornog svijeta. Autizam je najpoznatija manifestacija psihoze. Psihotični subjekt ne samo da nema dodir sa realnošću, nego također nije u stanju koristiti jezik. Dakle, *psihoza je psihoanalitički termin za psihičko stanje u kojem ljudski subjekt isključuje okolinu iz vlastitog psihičkog života, nije u stanju koristiti jezik i generira haluciniranu stvarnost*.

Prema Jacquesu Lacanu, postoje tri tipa ličnosti. Psihoza je jedan od tih tipova strukture osobnosti, uz neurozu i perverziju. Lacan tvrdi da neuroza nastaje mehanizmom potiskivanja, perverzija mehanizmom poricanja, a psihoza mehanizmom *isključivanja*. Njemačka riječ za isključivanje je *Verwerfung*. Ono što dijete u svojem razvoju isključuje jest Ime-Oca, odnosno primordijalni označitelj koji omogućuje konstituiranje simboličkog poretka u psihičkom aparatu osobe: "Prema Lacanu, psihoza proizlazi iz djetetova neuspjeha u usvajanju 'primordijalnog' označitelja koji bi inače strukturirao djetetov simbolički univerzum, a taj neuspjeh dijete ostavlja bez uporišta u jeziku, bez kompasa čijim bi se očitovanjem moglo usmjeriti." (Fink, 2009: 64). Prema Lacanovoj teoriji, psihotična ličnost isključuje primordijalni označitelj, te stoga ne funkcionira u simboličkom poretku, utemeljenom na jeziku.

Povezani koncepti: paranoja, shizofrenija, perverzija, neuroza, Id, Ego, Super-Ego, simboličko.

RAISON D'ETAT

Michel Foucault koristi sintagmu *raison d'etat* kako bi opisao jedan oblik funkcioniranja formalne vlasti. Možemo ju prevesti kao 'državni razlog', 'etatističko rezoniranje' ili 'državničko mišljenje'. Aristokratska vlast monarhističkog doba jednostavno je iskorištavala svoje podanike, uzimajući im dio proizvoda. *Raison d'etat* je nekoć označavao takvu političku strategiju: "…svojevremeno se pod tim podrazumijevala racionalnost svojstvena umijeću vladanja državom." (Foucault, 2003: 42). Međutim, nastaje promjena u organizaciji vlasti i politike. Nastaje *biopolitika* kao sistematska briga za velike mase ljudi s ciljem povećavanja njihove proizvodne snage. Podanici više ne smiju biti prepušteni sami sebi, nego ih treba usmjeriti na određene - promišljene, isplanirane, racionalizirane i efikasne - aktivnosti. Prema tome, mnoštvo ljudi treba uskladiti sa odgovarajućim tehnologijama proizvodnje, i

istovremeno koristiti te tehnologije za zadovoljavanje njihovih potreba. Položaj vladara je u tom slučaju radikalno izmijenjen; u staroj politici, vladar je nekontrolirano i nepromišljeno provodio vlastitu samovolju, a u doba biopolitike on ima jasnu zadaću i odgovornost prema objektivnim zahtjevima kako tehnologije ekonomske proizvodnje s jedne strane, tako i prema potrebama stanovništva s druge strane. *Raison d'etat* je naziv za takvu vrst skrbi, za jedan takav odnos vladara i podanika: " 'Državni razlog' nije imperativ u čije se ime mogu ili moraju zanemariti sva druga pravila; to je nova matrica racionalnosti po kojoj vladar mora vršiti svoj suverenitet upravljajući ljudima." (Foucault, 1990: 85). Vladar (ili tko god kontrolira koncentraciju moći) ima pred sobom veći dijapazon mogućnosti djelovanja pred sobom, ali samo zato što je prethodno koristio svoju moć za oblikovanje svojih podanika, potencirajući im ekonomske snage i minimalizirajući im one političke. U svojim predavanjima iz 1977. i 1978. godine izdanima pod naslovom *Security, Territory, Population*, Foucault ovako određuje državu vođenu etatističkim rezoniranjem: "Država je organizirana samo u odnosu na sebe: ona želi svoje vlastito dobro i nema vanjske svrhe, odnosno, ona mora voditi isključivo ka sebi samoj, a ne zaštiti vladara, naravno, niti vječnom iskupljenju čovjeka, niti prema nekom obliku ispunjenja ili eshatologije kojoj treba težiti." (Foucault, 2007: 290). Država je sama svoj cilj. Naravno, državu u ovome slučaju ne treba suprotstavljati pojmu društva, ali je ne treba niti poistovjećivati s njime; država jest formalizirani aparat s koncentriranom moći, ali posljedice provođenja te moći pulsiraju čitavim društvom. Je li *raison d'etat* dobar ili loš, moralno govoreći? Foucaultov odgovor nije decidiran; *raison d'etat* je jednostavno modernistička forma političkog upravljanja i organizacije života.

Foucault je svoju skepsu prema državi naslijedio od Nietzschea. Nietzsche nije proveo život gradeći akademsku karijeru, a većinu svojih spisa je samostalno tiskao. On nije bio institucionaliziran za života, za razliku od Kanta i Hegela, koje indirektno spominje na kraju teksta *Schopenhauer kao odgajatelj*: "Podnosi li dakle netko to da bude filozof u službi države, mora podnositi i to da ga ona smatra nekim tko je odustao od toga da istinu slijedi do svih kutaka i zakutaka. Barem dok je povlaštenik i namještenik morat će iznad istine priznavati i nešto više, naime državu. I ne samo državu, nego ujedno i sve ono što država zahtjeva za svoje dobro, primjerice određenu formu religije, društvenog poretka, vojnog ustroja - na svim takvim stvarima stoji natpis: *noli me tangere*." (Nietzsche, 2003b: 82) Latinska poslovica *noli me tangere* znači 'ne diraj me'. Filozofija u svojoj potrazi za istinom može biti sputana državnim pitanjima, i to Nietzscheu smeta: "Državi nikad nije stalo do istine, nego uvijek samo do njoj korisne istine, još točnije rečeno, stalo joj je općenito do svega što je korisno, pa bila to istina, poluistina ili zabluda." (Nietzsche, 2003b: 89).

Povezani koncepti: moć, biopolitika, disciplina, *homo sacer*.

REALIZAM

Vidi: *antirealizam*.

REALNO

Koncept realnog kod Jacquesa Lacana ima dva značenja. *Kao prvo, realno je faza čovjekovog razvoja od trenutka začeća do šestog mjeseca starosti nerođenog fetusa; kao drugo, realno je kognitivni sistem u strukturi čovjekove psihe, pored imaginarnog i simboličkog poretka*.

U svojoj *realnoj* fazi razvoja unutar maternice, fetus je pod potpunom dominacijom vlastitih nagona i nije u stanju razlikovati sebe od majke, odnosno vlastito tijelo od okoline. To je jedini trenutak kada čovjek doživljava sebe kao cjelovito biće. Nakon formiranja Ega u stadiju zrcala i ulaska u simbolički poredak, taj osjećaj cjelovitosti nepovratno se gubi. Zato je ljudski subjekt određen manjkom, a otuđenje njegova transcendentalna karakteristika. Bruce Fink u svojoj knjizi o Lacanovoj teoriji ovako određuje *realno*: "Realno je, na primjer, tijelo dojenčeta 'prije' dolaska pod utjecaj simboličkog poretka, prije podvrgavanja odvikavanju od pelena, prije učenja o svijetu. Tijelo se kroz socijalizaciju postupno ispisuje ili preispisuje označiteljima, užitak se smješta u neke zone, dok se druge zone neutraliziraju riječju i privoljavaju na suglasnost s društvenim normama ponašanja." (Fink, 2009: 29), odnosno: "...realno je neka vrsta nepoderane, neizdiferencirane tkanine, satkane tako da svugdje bude puna, tako da ne bude praznog prostora među nitima koje su njezina građa. To je svojevrsna glatka, bešavna površina ili prostor koji je primjenjiv koliko na djetetovo tijelo toliko i na čitav univerzum." (Fink, 2009: 29). U tom smislu, realno predstavlja *fazu* čovjekova razvoja.

Kada govorimo o *realnom* kao o dijelu psihe, tada ga je nužno odrediti u odnosu na druga dva dijela psihe, a to su *simbolički* i *imaginarni* registar. Jacques Lacan njihov odnos opisuje metaforom boromejskih prstenova, matematičkog modela sastavljenog od tri međusobno isprepletena kruga. U odnosu na simbolički poredak, realno je neshvatljivo mjesto kontradikcije i paradoksa: "Realno pristiže upravo kao nemoguće." (Zupančič, 2001: 94). U odnosu na zakonitosti imanentne simboličkom poretku, realno predstavlja eksces tih zakonitosti i trenutak njihove suspenzije, što Alenka Zupančić izražava ovako: "Realno kao nemoguće znači da za njega nikada nema dobrog trenutka ili dobrog mjesta, a ne da je za nj nemoguće da se dogodi." (Zupančič, 2001: 94). Slavoj Žižek realno definira ovim riječima: "...Realno nije čvrsta izvanjska jezgra koja se opire simbolizaciji, nego *proizvod* mrtvouzice u procesu simbolizacije." (Žižek, 2007: 123). Prema tome, realno je unutrašnji efekt samog simboličkog poretka. Zašto Lacan smatra da simboličko ne može postojati bez unutrašnjih kontradikcija? Jedan od razloga zasigurno se krije u

radu matematičara Kurta Gödela. On je svojim poznatim teoremima (tzv. *Gödelovim teoremima*) dokazao kako svaki formalni sustav znakova kao takav ne može biti istovremeno potpun i konzistentan. Lacan je upravo zato, upoznat sa Gödelovim radom, u svojoj konceptualizaciji simboličkog poretka kao strukture osmislio naziv za mjesto na kojem se pojavljuje dokaz nepotpunosti simboličkog. Naziv tog mjesta jest *realno*.

Ovakvo određenje realnoga je strukturalno. Pored njega, realno je moguće odrediti i kronološkom smislu: "...realno je odsutni Uzrok simboličkog. Freudovo i Lacanovo ime za taj uzrok je, dakako, *trauma*." (Žižek, 2005: 30). Najveća trauma je ulazak subjekta u svijet i simbolički poredak. Prema tome, realno funkcionira kao 'motor' simboličkog poretka, utoliko što je dinamika žudnje konstituirana gubitkom izvornog stanja cjelovitosti i neotuđenosti.

Vrlo je važno ne miješati Lacanov koncept *realnog* sa uobičajenim filozofskim značenjem riječi *realnost*. Lacanovo realno nije svijet izvan ljudskog subjekta, nego dio njegovog psihičkog aparata. S obzirom da se realno vrlo često određuje kao ono nespoznatljivo, česte su usporedbe Lacanovog realnog sa Kantovim konceptom *stvari po sebi*. Upravo zato Slavoj Žižek jasno naglašava da između ta dva koncepta nema apsolutno nikakve veze: "...ono nema nikakve veze sa onime što je njemački idealist Immanuel Kant zvao 'stvar-po-sebi'." (Žižek, 2006: 65). Stvar po sebi izmiče zbog svoje metafizičke, transcendentne prirode i nju načelno nije moguće spoznati od bilo kojeg čovjeka. Lacanovo realno izmiče spoznaji zbog položaja u simboličkom poretku; osoba sa drugačijim simboličkim poretkom može bez problema spoznati ono što je nekome drugome potpuno neshvatljivo. Prema tome, Lacanovo realno ne treba miješati sa realnošću. Realno je epistemološka, kognitivna kategorija, a realnost ontološka kategorija.

Koncept realnoga prije bi se trebao usporediti sa onime što Jean-François Lyotard naziva *sublimnim*. Sublimno se opire spoznaji i predstavlja ono nespoznatljivo u području spoznatog. Kroz pojam sublimnog, Lyotard određuje samu postmodernu: "Postmoderna bi bila ono što u moderni aludira na nepredočivo u samom predočavanju…" (Lyotard, 1990: 29). Lyotardovo *sublimno* kao i Lacanovo *realno* pojmovi su antirealističke epistemologije tipične za postmodernističku epistemologiju. Kao takvi, oni omogućuju razumijevanje postmodernizma u cjelini.

Povezani koncepti: simboličko, imaginarno, diskurs, paradigma, antirealizam, sublimno, *chora*.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

REIFIKACIJA

Koncept reifikacije (postvarenja, opredmećenja, izvanjštenja, objektifikacije) ima dva preklapajuća značenja; kao prvo, on označava proces čovjekovog preoblikovanja prirode u željene predmete putem rada; kao drugo, reifikacija označava stanje u kojem ljudi ne prepoznaju vlastite proizvode - kao što su materijalni predmeti i društveni odnosi - kao svoje, nego u njima vide samostalnu, objektivnu i nužnu silu. Ako neki umjetnik stvara svoja djela potaknut unutrašnjim porivom za kreativnošću, riječ je o reifikaciji u prvom smislu. Ako on to radi i pri tome smatra da kroz njega djeluje Bog, riječ je o reifikaciji u drugom smislu. Riječ *reifikacija* dolazi od latinske riječi 'rei' što znači 'stvar'.

Koncept postvarenja tematizira Georg Lukács u svojoj knjizi *Povijest i klasna svijest*, razvijajući hegelijansku interpretaciju Marxa. Međutim, on se pojavljuje već kod Hegela, premda u visokospekulativnom kontekstu, i to nerazdvojen od koncepta otuđenja. Prema Marxovom tumačenju, otuđenje i opredmećenje su razlučivi aspekti čovjekove egzistencije; otuđenje je nesklad između prosjeka potencijalne kvaliteta života i prosjeka aktualne kvalitete ljudskog života prema trenutnim tehnološko-povijesnim mogućnostima, dok je opredmećenje proizvodnja izvanjskog svijeta. Kakav je odnos otuđenja i reifikacije u marksističkom diskursu? Otuđenje je uvijek nešto negativno, nepoželjno, loše i ne-nužno (moguće ga je ukinuti); pojam reifikacije je dvostruk, jer on označava istovremeno i normalnu, neizbježnu produkciju društvenih proizvoda, i nedostatak svijesti o toj produkciji. Prema tome, reifikacija nije uvijek otuđena. Zato možemo reći da se pojmovi otuđenja i opredmećenja djelomično preklapaju, a djelomično isključuju.

Što Lukács kaže o reifikaciji? U *Povijesti i klasnoj svijesti* on opisuje pojam reifikacije isključivo u drugom, negativnom smislu. Zato ga je iznimno teško razlikovati od otuđenja, premda razlika postoji. Za Lukácsa, reifikacija je društveno stanje u kojem ljudi jedni druge shvaćaju kao stvari: “Kako se već često isticalo, bit robne strukture počiva na tome da jedan odnos, odnos između osoba, poprima karakter stvarnosti i na taj način neku 'sablasnu predmetnost', koja u svojoj strogoj, prividno posve zatvorenoj i racionalnoj vlastitoj zakonitosti, prikriva svaki trag svoje temeljne biti, odnosa među ljudima.” (Lukács, 1970: 150). Odnosi među ljudima se ne shvaćaju kao interakcije osoba, što je njihova prava priroda, nego kao predmeti na kapitalističkom tržištu, namijenjeni prodaji i kupovini. Ono što Lukács opisuje vrijedi samo za kapitalizam kao ekonomsko-politički sustav u kojem svaki predmet ima razmjensku vrijednost i može biti zamijenjen za neki drugi predmet. Zbog te univerzalne razmjenjivosti, prema kojoj Gianni Vattimo shvaća nihilizam, sve, uključujući i osobe, postaje predmet trgovine: “U svojoj izvornoj bitnosti, naime, roba je pojmljiva samo kao univerzalna kategorija cjelokupnoga

društvenoga bitka." (Lukács, 1970: 153). Ta univerzalnost robe nivelira razliku između mrtvih predmeta i živog čovjeka koji je prisiljen prodavati svoj rad na tržištu. Lukács kao humanistički marksist zahtjeva promjenu takvog stanja, a to je moguće postići osvještavanjem geneze aktualne društvene strukture. Dereifikacija se ostvaruje kada ljudi shvate da su oni sami kreatori međusobnih odnosa. Tada reifikacija u drugom smislu nestaje, te postaje slobodna produkcija ljudskog svijeta od strane demokratske asocijacije proizvođača.

Zašto je koncept reifikacije važan za postmodernističku filozofiju? Lukács nas njime podsjeća na to da je svakodnevni svijet-života povijesno i kulturno izgrađen od strane prethodnih generacija, i da kao takav nije nužan. Čovjekova egzistencija nije prirodna i unaprijed definirana, nego predstavlja jedan eksces u odnosu na prirodu, i kao takva može poprimiti različite forme. Reifikacijom se mogu objasniti najbanalniji segmenti svakodnevnice, kao što su prehrana, frizura ili zabava. Nema ništa nužno u tome da čovjek jede tri obroka dnevno, da juha bude na početku ručka ili da se prehranjivanje prakticira u društvu drugih ljudi. Usprkos tome, postoji društveni pritisak da se ta arbitrarna pravila poštuju. Ako osoba *vjeruje* da su ona nužna, pokoriti će im se. Ali ako ih shvati kao povijesni proizvod, glupi običaj ili neopravdanu naviku, otvara se mogućnost njihove modifikacije. Tu se krije težina i važnost Lukácsevog koncepta reifikacije. Za Lukácsa, reifikacija je *naturalizacija kulturno kontingentnih fenomena*, odnosno, *poistovjećivanje onog arbitrarnog s onim nužnim*. Kada se nešto navodno nužno raskrinka kao arbitrarno, izvršena je dereifikacija. Marx tako pokazuje, osporavajući političku ekonomiju njegova vremena, da kapitalizam nije nužni ekonomski poredak, nego samo jedan od mnoštva mogućih sistema. U knjizi *Riječi i stvari*, Michel Foucault ovim riječima opisuje Marxa i njegove pristaše, naglašavajući upravo spomenuto razlikovanje nužnog i arbitrarnog: "U onome što drugi pripisuju prirodi ili spontanom poretku stvari, oni umiju prepoznati rezultat povijesti i otuđenje dovršenosti koja još nema takav oblik." (Foucault, 2002b: 284). U marksističkom diskursu koncept reifikacije se odnosi prvenstveno na kapitalistički oblik privrede, ali nema nikakvih prepreka da ga upotrijebimo i u drugim situacijama. Reifikacija može zahvatiti seksualnost, narodnost, običaje, Boga, znanje, znanost, kulturu, tehnologiju, povijest i slično. U tom smislu, napore postmodernističke filozofije možemo shvatiti kao pokušaje dereifikacije pojava za koje se vjeruje da su nužne, prirodne, transcendentalne i neizbježne, a ne odnose se isključivo na ekonomsku problematiku. Postmodernizam otkriva reificirane pojave kao kulturne produkte stvorene kroz niz generacija i time *de facto* širi obujam Lukácseve kritike. Primjerice, dok Kant traga za *transcendentalnim* uvjetima svake moguće spoznaje, Foucault drži da su ti uvjeti određeni odgovarajućom povijesnom epistemom. Umjesto postuliranja neke univerzalne ljudske naravi, postmodernizam pokazuje kako su razni tipovi subjektivnosti rezultat povijesnog konteksta.

Prosvjetiteljska vjera u nužan tijek povijesti jest jedan oblik reifikacije; postmodernizam nasuprot toga pokazuje da to nije tako. Saidovu analizu Orijenta, kao i analizu Balkana Marie Todorove, možemo shvatiti kao pokušaj prisjećanja na proces proizvodnje tvorevina koje se iz današnje perspektive čine vječnima. Orijent i Balkan su reificirani ako vjerujemo da u njima postoji nešto esencijalno što stoji nasuprot Europe i Zapada. Nadalje, Judith Butler govori o rodnom identitetu kao o reifikaciji identiteta; kada shvatimo dugotrajnu, višestoljetnu genezu roda, tada nestaje iluzija da je riječ o nečem esencijalnom i otvara se mogućnost transgresije arbitrarnih normi. Baudrillardovo shvaćanje modernog društva kao *simulakruma* počiva na povratnoj dominaciji od čovjeka stvorene tehnologije nad samim čovjekom; proizvod je postao toliko sofisticiran da povratno djeluje na svoga kreatora i time određuje buduću proizvodnju. Rad Jacquesa Derride smjera ka dereifikaciji referencije, odnosno veze između znaka i stvari, te označitelja i označenog. Prema tome, reifikacija je jedan oblik esencijaliziranja. Postmodernistička filozofija kao antiesencijalistička paradigma ukazuje na neopravdano esencijaliziranje, pogotovo u području kulture i povijesti koje oduvijek funkcionira po takvim načelima. Ona pokušava dereificirati mnoštvo pojava i prikazati ih kao čovjekov produkt, kao što je nekoć Feuerbach tvrdio kako je Bog projekcija čovjeka, i kao što je Marx tvrdio kako kapitalizam nije jedini oblik organizacije ekonomije.

Problematično je tvrditi kako većina postmodernističkih autora i autorica samo širi Lukácseve stavove, ali utjecaj Nietzschea nije moguće osporiti. A upravo kod Nietzschea pronalazimo pregnantne formulacije onoga što se može proglasiti reifikacijom. Primjerice, u posthumnoj ostavštini *Volje za moć* stoji: "Zapravo je čovjek izgubio vjeru u svoju vrijednost ne djeluje li putem njega kakva beskrajno vrijedna cjelina; tj. on je koncipirao takvu cjelinu *da bi mogao vjerovati u svoju vrijednost*." (Nietzsche, 2006: 18). Što je ovo doli najsavršenija, najlucidnija definicija reifikacije? Ili malo kasnije: "Sva ona ljepota i uzvišenost što smo ih pozajmili zbiljskim i zamišljenim stvarima zahtijevam da se vrati kao vlasništvo i proizvod čovjekov: kao njegova najljepša apologija." (Nietzsche, 2006: 79). Ovaj zahtjev nije ništa drugo nego arhetipski apel postmodernističke filozofije. Nietzsche ne traži otkrivanje biti iza privida, supstancije iza akcidenata ili dubine iza površine, što je tipična procedura tzv. platonizma ili onoga što Hegel naziva idealizmom, nego traži priznanje antroporfiziranja koje čovjek vrši nad vanjskom okolinom i potom zaboravlja na njega. I tu nije posrijedi naivni antropocentrizam, nego faktički opis ljudskog stanja, bez idealiziranja, moraliziranja i normiranja. Reifikacija i dereifikacija možda jesu antropocentrični koncepti, oni stavljaju čovjeka u centar pažnje, ali sa sobom ne povlače cjelokupni antropocentrizam automatski. Čovjek je poseban samo po tome što živi u iluziji koju je sam stvorio: "Zašto odričemo vrijednost bogu, višim istinama, pravednosti, uzvišenim stvarima oko nas, našim idealima? Nietzscheov je odgovor zapravo

jednostavan: zato jer smo upravo mi tvorci svih tih idealnih, transmundanih konstrukcija." (Grlić, 1988: 73).

Karl Marx i Friedrich Engels u *Manifestu komunističke partije* ovako opisuju smjenu feudalizma kapitalizmom: "Sve što je čvrsto i postojano pretvara se u dim, sve što je sveto biva oskrnavljeno i ljudi su naposljetku prisiljeni da na svoj životni položaj i na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima." (Marx i Engels, 1998: 90). Čvrste, postojane iluzije pretvorene su u dim i prava priroda ljudskih odnosa je razotkrivena. Kapitalizam sam kao takav deesencijalizira, ili Deleuzeovim terminima - deteritorijalizira, prirodu i ljudski svijet. Marksistički prigovor toj deesencijalizaciji i dereifikaciji jest samo u tome da ona nije dovoljno intenzivna. Za Marxa, kapitalizam ne dereificira dovoljno, kao što ni Feuerbach ne dereificira dovoljno, rezervirajući problem postvarenja uz religiju. Marx želi obuhvatniju dereifikaciju. U toj liniji razvoja, postmodernizam je sljedeći korak, koji Marxa smatra nedovoljno radikalnim, i zahtjeva još opsežniju dereifikaciju.

No, postoji li veza između Nietzschea i marksističkih promišljanja postvarenja? Je li opravdano podvlačiti zajednički nazivnik između Marxa, Lukácsa, Nietzschea i naposljetku postmodernizma? Odgovor Vanje Sutlića je afirmativan: "...kad Nietzsche kaže: zahtijevat ću da se čovjeku vrati sve ono što je velikodušno podijelio onostranosti, što je premjestio na nebo i sebi oduzeo - to je ista ta misao koja je prisutna i kod Hegela i kod Feuerbacha i kod Marxa." (Sutlić, 1994: 122). Svi oni govore, na svoj način, o reifikaciji, postvarenju, opredmećenju, izvanještenju ili objektifikaciji, i to na negativan način. Reificirane pojave treba rastvoriti, demistificirati i raskrinkati. Međutim, reifikacija nije samo problem svijesti, nego i praktični problem. To što je neki fenomen reificiran i ima objektivan status, to ne znači da ga je jednostavno napustiti. Značenje neke riječi jest arbitrarno, ali kada bi postojalo njezino pravo značenje, dereifikacija bi se sastojala u transformaciji govornih praksi čitave jezične zajednice. Ali jezične zajednice su inertne i ne prihvaćaju izvana nametnuta pravila. Dereifikacija bi u tom jednostavnom slučaju trajala generacijama i bila iznimno skupa. Prema tome, reificirano stanje se ne može naprosto napustiti. U tome je možda najveća tragedija ljudskog stanja.

Povezani koncepti: historicizam, simulakrum, genealogija, arbitrarno, balkanizam, *episteme*, nihilizam.
Tekst: Lukács, G. (1970) *Povijest i klasna svijest: studija o marksističkoj dijalektici*. Naprijed, Zagreb**.**

REPRESIVNA HIPOTEZA

Zakon kao zabrana; hajmo napustiti
ovu formulu, zaboraviti je nakratko.
Jacques Derrida

Represivna hipoteza je pretpostavka esencijalističke psihoanalize o konfliktu između individualnih poriva samostalnog pojedinca i kolektivnih društvenih normi šire zajednice. Prva zabrana koju individua susreće je zabrana incesta. Sve druge društvene zabrane su također suprotstavljene ostvarenju individualnih nagona. Prema Freudu, upravo zbog tih ograničenja nastaje psihički aparat, te posljedično kultura i civilizacija. Da nema zabrana i odgađanja užitka, ljudi bi ostali nekultivirani barbari. Dakle, prema autorima kao što su Sigmund Freud, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse i Erich Fromm, društvo nameće svoja pravila individui i sputava je. Društvo ograničava njezine biološke porive i guši je. Takvo shvaćanje je duboko esencijalističko jer pretpostavlja ljudsku narav. Odnos društva prema individui je stoga represivan i odatle naziv *represivna hipoteza*. Joel Whitebook ovako definira represivnu hipotezu: "Što je drugo represivna hipoteza nego drugi naziv za Freudovu transhistorijsku hipotezu - najbolje opisanu u knjizi *Nelagodnost u kulturi* - prema kojoj su potrebe civilizacije neizbježno suprotstavljene zahtjevima ljudske seksualnosti (i agresije) i moraju se potiskivati." (Whitebook, 2002: 55). Međutim, antiesencijalistička pozicija ne smatra kako postoji ljudska narav. A ako nje nema, društvo ne može vršiti represiju nad njome. Zbog toga Michel Foucault kritizira Freuda. Prema Foucaultu, identitet čovjeka je diskurzivno, odnosno, jezično stvoren. Tako konflikt ne može postojati između biološke baze i društvenih normi, ali može postojati između različitih diskursa. Te prijelaze on opisuje na primjeru Heculine Barbin - osobe koja je odrastala kao žena, da bi u pubertetu postala muškarac. Iz tih razloga Foucault ne smatra da su ljudi u srednjovjekovlju i viktorijanskom dobu patili zbog toga što im je društvo nametnulo zabrane proizašle iz religije. Oni su naprosto tako funkcionirali u postojećem diskurzivnom poretku, a sukoba između transcendentalne seksualne jezgre čovjeka i izvanjskih društvenih normi zapravo nije bilo. Jacques Lacan je to lijepo izrazio u knjizi *Etika psihoanalize*, govoreći upravo o viktorijanskom vremenu: "Nemojte misliti da su oni u to vrijeme vodili ljubav išta manje nego mi danas." (Lacan, 2008: 138). Umjesto uvriježenih, jednostavnih i intuitivnih teza o kršćanskom seksualnom moralu s jedne strane i onih o seksualnoj revoluciji s druge strane, Foucault donosi puno kompleksnije objašnjenje seksualnosti: "Foucault odbacuje esencijalističke modele oslobođenja koje pretpostavljaju Jastvo kao unutrašnju bit koja čeka oslobođenje od represije ili otuđenja." (Best i Kellner, 1991: 64). Za poststrukturalizam i postmodernističku filozofiju ta seksualna jezgra samo je jedna među mnogim pričama o ljudskoj naravi koje treba zaboraviti, što ne znači da one nisu imale nikakvog smisla. Posrijedi je jednostavno drugačije

objašnjenje seksualnosti, a onda i društva u cjelini.

Problem *represivne hipoteze* jako dobro ilustrira sukob esencijalizma i antiesencijalizma. Osnivač psihoanalize, Sigmund Freud, spada u psihoanalitičke esencijaliste, budući da korijen čovjekove aktivnosti vidi u *libidu*, organski potkrepljenoj seksualnoj energiji. Prema njemu, društveno reguliranje individualnih nagona pomoću zabrana dovodi do formiranja civilizacije. Bez tih restrikcija kultura i civilizacija ne bi se razvile, a ljudi bi ostali primitivni divljaci u prirodnom stanju. Paul Ricoeur ponavlja da prema Freudu svaki pojedinac plaća cijenu za privilegije koje dobiva među civiliziranim osobama: "…ljudska bića mogu osjetiti ulazak u kulturu samo na konfliktan način." (Ricoeur, 1970: 196). Želja se zbog zabrana ne može direktno ostvariti. Tako dolazi do sublimacije; libido se usmjerava ne više na seksualnu aktivnost, već na djelovanje od kojeg je sačinjeno društvo - znanost, umjetnost i sl. Takvo konfliktno konceptualiziranje odnosa između osobe i društva karakteristično je za esencijalističku psihoanalizu. Ona kreće od pretpostavke da bit čovjeka čine biološke odrednice i psihički procesi uzrokovani somatskim nagonima. Psihoanaliza se bavi upravo otkrivanjem tih procesa i mehanizama. Budući da je posrijedi izvjesna koncepcija naravi čovjeka, ona bi trebala biti univerzalna i transcendentalna, odnosno karakteristična za sve ljude u svim društvima kroz vrijeme. Po tom pitanju se razlikuju Freudova ljevica i desnica: "Freud i frojdovska desnica (uključujući Lacana) prihvaća represivnu hipotezu kao precizan opis temeljne strukture civiliziranog društvenog života i zato je smatra transhistorijskom i neizbježnom. S druge strane, frojdovska ljevica također uzima represivnu hipotezu kao valjan opis patrijarhalne civilizacije do danas, ali je ograničava na samo jednu kontingentnu etapu povijesti." (Whitebook, 2002: 62). Postmodernizam je skloniji Freudovoj ljevici, ali samo po ovom pitanju. U postmodernističkoj filozofiji takve se transcendentalne koncepcije čovjeka odbacuju i kritiziraju. Zato je sa lingvističkim zaokretom i formiranjem postmodernizma psihoanaliza promijenila svoje hipoteze - esencijalizam je odbačen. No, što zamjenjuje esencijalističku psihoanalizu Sigmunda Freuda? Psihoanalitičari poput Jacquesa Lacana smatraju kako ljudska narav nije oblikovana somatski, već diskurzivno, odnosno kroz jezik. A to znači da ne možemo govoriti o ljudskoj naravi. Jezik je taj koji konstruira identitet čovjeka i njegovo ponašanje. Identiteti su raznovrsni kao i jezik. Ljudski subjekti postoje samo unutar diskursa. Ti diskursi su različiti: gledano prema rodu, muški i ženski, gledano prema nacionalnosti mogu biti hrvatski, američki, mađarski, brazilski, ruski, itd. Mogu biti rasni: crni, bijeli i slično. Ono što je bitno ovdje jest činjenica da se više ne smatra kako je ljudsko ponašanje univerzalno strukturirano jedinstvenom biološkom naravi, nego se naglasak stavlja na kulturu i načine na koje ona interpelira ljudske subjekte. Takva psihoanaliza je antiesencijalistička - ona ne vjeruje u unaprijed zadanu i fiksiranu ljudsku narav. Ona negira represivnu hipotezu.

Ključ za razumijevanje Foucaultove kritike Freuda jest redefiniranje zakona kao produktivnog faktora, a ne isključivo represivnog. To redefiniranje je izrazito kontraintuitivno i zahtjeva nadilaženje uvriježenih stavova o odnosu pojedinca i društva, slobode i zakona, mogućnosti i nužnosti. Derrida sasvim jednostavno sažima maksimu poststrukturalističkog pogleda na zakone i principe: "Zakon kao zabrana; hajmo napustiti ovu formulu, zaboraviti je nakratko." (Derrida, 1992: 197). Prvi korak u razumijevanju antiesencijalističke psihoanalize je odbacivanje represivne hipoteze. Nakon toga je moguće otvoriti brojna druga pitanja. Kao razlog odbacivanja represivne hipoteze Foucault navodi konkretne društvene procese vođene esencijalističkim modelom psihoanalize, preciznije rečeno, 'seksualnu revoluciju', koja ipak nije dovela do radikalno drugačijeg, postkapitalističkog društvenog poretka: "Činjenica da se u seksualnom ponašanju zapadnih društava moglo izmijeniti toliko stvari, a da se nije ostvarilo nijedno od obećanja ili političkih uvjeta koje je Reich s time povezivao, dostatan je dokaz da sva ta seksualna 'revolucija', sva ta 'antirepresivna' borba, ne predstavlja ništa više, ali i ništa manje - a to je već vrlo značajno - do taktičkog pomaka i preokreta unutar velikog mehanizma seksualnosti." (Foucault, 1994b: 91). Wilhelm Reich je ključni teoretičar represivne hipoteze. Iz svoje frojdomarksističke paradigme on tvrdi kako eksproprijacija sredstava za proizvodnju od strane demokratski organiziranog proletarijata nije dovoljan uvjet prave društvene revolucije; također je potrebno patrijarhalni, represivni seksualni moral zamijeniti slobodnim prakticiranjem seksualnih odnosa, izvan institucije braka i monogamnih veza. Željka Matijašević podsjeća kako je Reich bio pod iznimno velikim utjecajem Freuda, pogotovo njegovih ranih radova: "Na Reicha je presudno utjecalo čitanje Freudovih ranih radova o seksualnosti koje je smatrao revolucionarnim upućivanjem na represivni seksualni moral." (Matijašević, 2006: 67). Foucault ukazuje na jednostavnu empirijsku činjenicu, a to je da seksualna revolucija u drugoj polovici dvadesetog stoljeća nije čak ni oslabila kapitalistički poredak, nego ga je stabilizirala. Oslobođenje žena od reproduktivne funkcije seksualnog odnosa pomoću kontracepcijske pilule nije dovelo do istinske emancipacije žena, nego do deklarativne jednakosti, izlaska na tržište rada i do ekonomske eksploatacije, a time do paralelnog jačanja i patrijarhata i kapitalizma. Iz ovog razloga Foucault smatra kako Reichovi plemeniti zahtjevi za seksualnom emancipacijom nisu toliko revolucionarni koliko se naizgled čine.

Foucaultov pogled na seksualnost je puno kompleksniji od zdravorazumskog bunta protiv religijske apstinencije u korist nekontroliranog izražavanja seksualnih poriva. On smatra da je seksualnost jedno od područja čovjekovog bića koje se koristi u realizaciji ciljeva iz drugačijih područja, kao što su ekonomija i politika. Pojedinac uvjeren u to da se mora oduprijeti licemjernom seksualnom moralu ponašati će se tako da se informira o seksualnosti i potom djeluje u onim granicama koje to znanje odredi kao normalne. Pod utjecajem

znanja o seksualnosti pojedinac će samostalno mijenjati vlastito seksualno ponašanje: "Često se spominju brojni postupci kojima nas je staro kršćanstvo navodno tjeralo da se gnušamo tijela; no pomislimo malo i na sva ona lukavstva kojima nas se stoljećima navodilo da volimo seks, kojima nam je njegova spoznaja učinjena poželjnom, a sve ono što se o njemu kaže dragocjenim; kojima nas se poticalo da razvijamo sve naše vještine kako bismo ga zatekli na djelu, te vezalo uz zadaću da iz njega izvučemo istinu; kojima nas se okrivljavalo da smo ga tako dugo zanemarivali." (Foucault, 1994b: 110). Što to znači? Gianni Vattimo određuje epohu moderne kao vrijeme u kojem pojedinac osjeća pritisak da bude *moderan*, odnosno otvoren ka promijeni. Biti moderan znači ujedno biti fleksibilan, odbaciti prošlost čim pristigne informacija da je ona iracionalna, nepotrebna, disfunkcionalna ili besmislena. Foucaultova analiza seksualnosti zapravo predstavlja arhetipski proces samodisciplineriranja modernog subjekta. Foucaultovu kritiku represivne hipoteze možemo primijeniti na brojna druga područja, nevezana uz seksualnost, te doći do kompleksnijih, ali i istinitijih, opisa društvenih procesa. U svakoj konfliktnoj situaciji gdje se napuhuje i mistificira neprijateljska strana, Foucaultova kritika represivne hipoteze funkcionira. Kao primjer mogu poslužiti društva bivšeg istočnog bloka. Dominantno viđenje dvadesetostoljetnog eksperimenta sa komunizmom portretira se kao sukob dviju jasno odvojenih strana: naivnog, bespomoćnog *naroda* s jedne strane i male manipulativne elite okupljene u omnipotentnu *partijsku* organizaciju s druge strane. Usporedimo to sa psihoanalitičkim modelom: narod ovdje ima ulogu somatske jezgre čovjekovih nagona, a partija ulogu represivnih društvenih zabrana. Foucaultovska perspektiva nudi drugačiji model; isto kao što je kapitalizam iskoristio seksualnu revoluciju za vlastite imanentne procese, tako je iskoristio i nacionalizam u društvima bivšeg istočnog bloka za uništenje komunizma. Ono što su pojedini akteri naivno smatrali 'nacionalnim oslobođenjem' zapravo je bio proces širenja globalnog tržišta i ništa više, nakon čega je uslijedilo brižljivo demontiranje opasnog nacionalnog stroja. 'Nacionalna svijest' nije se naprosto 'probudila' nakon stoljetnog drijemeža, nego je *proizvedena* sa jasnim ciljem. Prema tome, kraj socijalističkih društava nije rezultat bunta *naroda* kao transcendentalne potlačene baze, nego sraz dvaju masivnih ekonomskih formacija. Sličan proces regrutiranja pojedinaca postojao je i u društvima istočnog bloka. Ta zajednička crta u zapadnom i istočnom bloku otkriva njihovu identičnu *modernističku* prirodu. Opsesivno podsjećanje na neprijateljsku opasnost rezultira individualnom željom za aktivnošću, buntom, promjenom, samodisciplinom, fleksibilnošću. Modernistički sustav po sebi djeluje kao permanentna revolucija. Prema tome, represivna hipoteza je tipično modernistička predodžba.

Aktualni proces 'rata protiv terorizma' također se može analizirati kroz matricu represivne hipoteze. Strah od terorističkih napada rezultira različitim reakcijama, i to je ono na što treba usmjeriti pažnju. Te posljedice idu od

instaliranja kamera u javnim prostorima, preko intenzivnijeg financiranja vojnog sektora, do legislativnog ukidanja zaštite od nadzora, cenzure i ograničenja slobode govora. Kao i kod represivne hipoteze, neprijatelj mora biti neprestano prisutan kako bi svaki pojedinac usmjerio *svoje* djelovanje na aktivnosti za koje vjeruje da škode tom neprijatelju. Na taj je način svaki otpor automatski anihiliran i pretvoren u korisnu djelatnost. Zato će Baudrillard reći: "Sva su oslobođenja tek prijelazni stupnjevi prema poopćenoj manipulaciji." (Baudrillard, 2001a: 52). Ako su teroristi među nama, a navodno jesu, onda smo upravo mi ti koji trebaju dokazati vlastitu lojalnost sistemu. Paradoksalno, terorizam ne samo da ne škodi modernističkom društvenom sistemu, nego ga jača. Gilles Deleuze i Félix Guattari takvu dinamiku interpelacije problematične protusile nazivaju *deteritorijalizacijom*.

Suprotstavljanje *zabrane* i *želje* u sklopu esencijalističke psihoanalize možemo shvatiti kao binarnu opoziciju. Posrijedi je zabrana/želja ili zakon/žudnja. Zabrana je ta koja dominira željom. Jedan pojam ovisi o drugom; zabrana bez želje ne znači ništa, i obrnuto. To su dva pojma skladne binarne opozicije, i zato ih Jacques Lacan smatra dijalektički isprepletenima: "Dijalektički odnos između žudnje i Zakona čini da naša žudnja zaživi samo u odnosu na Zakon..." (Lacan, 2008: 103). Također, i Fredric Jameson u knjizi *Političko nesvjesno* upozorava na tu međuovisnost ova dva pojma: "Teorijski prigovori teoriji želje svodili su se najvećim dijelom na kritiku pojma prijestupa, na kojem su takve teorije neizbježno zasnovane. Ispada kao da je 'pravoj' želji potrebno tlačenje da bi nam došla do svijesti kao takva; ali u tom slučaju želja uvijek mora biti prijestupnička, mora uvije imati ugnjetavačku normu ili zakon kroz koje će se probiti i prema kojima će odrediti sebe." (Jameson, 1984: 79). Jedna od glavnih poststrukturalističkih kritika upućenih strukturalizmu sastoji se u nadilaženju binarnih opozicija. Derridina metoda *dekonstrukcije* je u jednom smislu, možda čak najvažnijem, upravo kritika svih binarnih opozicija. Binarni modeli su općenito jednostavni. Gilles Deleuze i Félix Guattari u knjizi *Anti-Edip* jasno primjećuju da model represivne hipoteze simplificira odnos pojedinca i kulture: "Stvari bi bile jednostavnije kad bi libido ili afekt bili potisnuti..." (Deleuze i Guattari, 1990: 140). Međutim, to nije tako. Odnos želje i zakona je puno kompleksniji, i to je ono što poststrukturalizam u svim svojim varijantama nastoji opisati.

Michel Foucault u *Povijesti seksualnosti* (1978: 76) raščlanjuje represivnu hipotezu na niz pojedinačnih elemenata i time omogućuje njezino bolje razumijevanje. Ti elementi su: negativna veza (vlast može samo negirati želju), instanca pravila (vlast određuje dozvoljeno i nedozvoljeno ponašanje), krug zabrane (vlast koristi kaznu), logika cenzure (poricanje nedozvoljenog ponašanja) i jedinstvo mehanizama (oblik dominacije je uvijek isti). Sve te faktore ponaosob Foucault želi osporiti ne bi li na vidjelo izašla produktivna, generativna strana diskursa o seksu. Njegove teze su drugačije: želja može biti

u službi vlasti i jačati je; vlast ne mora propisivati ponašanje, nego ga može jednostavno kanalizirati u obliku u kakvom ono jest; vlast ne kažnjava, nego isključuje; vlast ne mora nijekati nedozvoljeno ponašanje - ona ga može upravo naglašavati ne bi li proizvela protureakciju; dominacija je fluidna, amorfna i prijetvorna, ona može mijenjanjem vlastitih tehnika stvarati iluziju poboljšavanja i time stabilizirati samu strukturu dominacije. Sve su to *produktivne* strane zakona, na koje Foucault usmjerava pozornost. Tu *generativnu* stranu diskursa može se primijeniti na mnoštvo procesa u suvremenim liberalno-kapitalističkim društvima.

Foucault započinje *Povijest seksualnosti* sa očiglednim, naizgled naivnim pitanjem: "Pitanje koje želim postaviti nije: zbog čega smo zauzdani, već zbog čega s toliko strasti, sa toliko srdžbe protiv svoje najbliže prošlosti, protiv svoje sadašnjosti i protiv nas samih govorimo da smo zauzdani?" (Foucault, 1978: 13). On preusmjerava pažnju sa represije kao takve na *efekte svijesti o represiji*. Svijest o represiji u čovjeku budi želju za promjenom samoga sebe i odbacivanjem uvriježenih običaja. Kako bi se čovjek promijenio, potrebno je razviti znanje o tome što je loše, a što dobro. Potrebno je pričati o seksualnosti. Zato će Foucault reći: "Postavljen je nezaobilazni zahtjev: ispovjediti ne samo radnje suprotne zakonu, već težiti i za tim da se od svoje želje, od svake svoje želje, načini diskurs." (Foucault, 1978: 24). Zašto je toliko važno jasno artikulirati vlastite seksualne aktivnosti? Čin izražavanja svojih seksualnih aktivnosti nije beznačajan, jer u njemu sudjeluju dvije strane: ona koja govori i ona koja sluša. Taj postupak izražavanja Foucault naziva *priznavanjem*. U tom odnosu dviju strana postoji odnos moći; onaj koji priznaje nema moć, a onaj kojem se priznaje ima moć. Dakle, govor o seksu nije spontano nekontrolirano izražavanje, nego društveno strukturirani čin dominacije: "Nije posrijedi binarna podjela na ono što se govori i ono što se ne govori; treba pokušati sa određivanjem različitih načina da se oni (iskazi o seksu, M.S.) ne kažu, kako se raspoređuju oni koji mogu i oni koji ne mogu o njima govoriti, koja je vrsta diskursa odobrena i koji se oblik obzirnosti zahtjeva od jednih, a koji od drugih." (Foucault, 1978: 29). Podčinjavajući vlastitu seksualnost autoritetima čovjek se podučava podčinjavanju općenito. Ali zašto Foucault analizira *baš* seksualnost? Zašto ne umjetnost, religiju ili sport? Prema uvriježenom i rasprostranjenom zdravorazumskom shvaćanju, seksualnost je ono područje u čovjeku koje se ne može kultivirati; ona uvijek ostaje prirodna. Čovjek se, navodno, može mijenjati pod utjecajem kulture, ali neki njegovi segmenti uvijek ostaju prirodni i primordijalni. Foucault pokušava dokazati upravo suprotno. Zašto? Zato jer ako pokaže da je seksualnost društveno konstruirana i kulturom oblikovana, tada nestaje glavni oslonac za teorijsku paradigmu *humanizma* prema kojoj postoji transcendentalna ljudska narav. Čovjek se tada mora shvatiti kao produkt kulture, konteksta, situacije i diskursa. I to ne samo po pitanju seksualnosti, već u svakom drugom aspektu. Foucaultova analiza treba poslužiti samo kao arhetipsko istraživanje, po uzoru na kojeg se mogu

raditi druga istraživanja ostalih čovjekovih svojstava.

Kada nastaje *represivna hipoteza*? Foucault smatra kako ona nastaje u isto vrijeme kada i suvremena kapitalistička društva: "Društvo koje se razvija u osamnaestome stoljeću - nazovimo ga po volji građanskim, kapitalističkim ili industrijskim - nije protiv spola istaknulo suštinsko odbijanje da ga prizna. Naprotiv, ono je pokrenulo pravi mehanizam da o njemu proizvede diskurs istine." (Foucault, 1978: 64). U osamnaestom stoljeću sveobuhvatni procesi modernizacije transformiraju i samu seksualnost, za koju se vjeruje da je nepromjenjiva. Modernističkoj reorganizaciji seksualnosti prethodi potenciranje snage tada već poraženog neprijatelja, seksualnog morala, kako bi se inducirala skepsa prema vlastitim seksualnim praksama: "Modernim društvima nije svojstveno to što su zavjetovala spol da ostane u sjeni, nego zavjet koji su sebi dala da o njemu uvijek govore, pridajući mu značaj kao važnoj tajni." (Foucault, 1978: 35). U industrijskom društvu ne proizvodi se samo opipljiva materijalna roba na masovan način. Sam *smisao* proizvodi se masovno. Da bi kompleksna ekonomija industrijskog društva moderne efikasno funkcionirala, nije dovoljno samo razviti podjelu rada razbijanjem proizvodnom procesa na najjednostavnije moguće segmente; potrebno je također istovremeno proizvesti odgovarajuće ljudske subjekte. Potrebno je proizvesti znanje ili smisao (jer smisao nije ništa drugo doli znanje) o samome sebi. Pomoću tog znanja napustiti će se sve individualne djelatnosti nekompatibilne sa modernističkom ekonomijom. Foucault smatra da je taj zadatak izvela 'policija'.

No, što je 'policija' za Foucaulta? U vremenu o kojem Foucault govori, policija nije izvršni ogranak vlasti, nego sredstvo oblikovanja ponašanja mnoštva ljudi: "Seks, u osamnaestom stoljeću, postaje stvar 'policije'. Ali u punom i jakom značenju koje je tada pridijevano ovoj riječi - ne u smislu sprečavanja nereda, već u smislu propisanog jačanja zajedničkih i pojedinačnih snaga." (Foucault, 1978: 27). Seks je samo jedno područje među ostalima koje treba uskladiti sa racionalnom strukturom privrede. Rad policije može se opisati drugim Foucaultovim terminom, a to je *biopolitika*. Biopolitika oblikuje tijela i ponašanje mnoštva pojedinaca prema zahtjevima ekonomije i politike. To ne znači jednostavno propagiranje zabrana, nego poticanje procesa koji će dovesti do veće produktivnosti, efikasnosti i stabilnosti društvenog sistema. Njezin predmet, odnosno predmet policije, jest stanovništvo, a seks jedan od elemenata kojeg treba organizirati: "Policija seksa: ne znači to nepopustljivost zabrane, već neophodnost da se seks dovede u red korisnim i javnim govorima." (Foucault, 1978: 27). Ovakav odnos prema seksualnosti nije moguće razumjeti bez odbacivanja represivne hipoteze.

Dok se biopolitika bavi stanovništvom, disciplina se bavi pojedincem. Foucault tvrdi da je disciplina prošla kroz dvije faze; u prvoj je bila represivna, a u drugoj

produktivna: "Od discipline se ispočetka napose tražilo da neutraliziraju opasnosti, da utječu na smirivanje neupotrebljivog i uznemirenog stanovništva, da pomognu u izbjegavanju nezgodnih strana odveć brojnih skupova; ubuduće se od njih traži, jer za to postaju kadre, da odigraju pozitivnu ulogu, utječući na porast moguće korisnosti pojedinaca." (Foucault, 1994a: 216). Disciplina i biopolitika nastaju u osamnaestom stoljeću, prema Foucaultu, kada ekonomski rast stvara problem upravljanja mnoštvom pojedinaca. Nastaju novi, do tada neviđeni, problemi: "Vlade uviđaju da nemaju posla samo sa podanicima, pa ni sa 'narodom', nego sa 'stanovništvom' i svojstvenim mu pojavama, kao i vlastitim promjenjivim obilježjima: stopom rađanja, stopom smrtnosti, životnim vijekom, plodnošću, zdravstvenim stanjem, učestalošću obolijevanja, oblicima ishrane i stanovanja." (Foucault, 1978: 28). Svaki od ovih problema treba riješiti kako bi proizvodnja mogla nesmetano teći. Državna vlast koju Foucault naziva policijom ne samo da pasivno zadovoljava te potrebe stanovništva, već kreativno sudjeluje u njihovoj organizaciji i stvaranju novih potreba. Tu produktivnu interakciju stanovništva i policije nije moguće razumjeti ako se prihvati represivna hipoteza.

Gilles Deleuze i Félix Guattari definitivno jesu pripadnici poststrukturalističke i postmodernističke misli, ali unutar nje oni predstavljaju zanimljivu frakciju sa netipičnim idejama. Dok Foucault smatra želju diskurzivnim produktom, Deleuze i Guattari rekonceptualiziraju stari psihoanalitički esencijalizam: "Nasuprot Foucaultu koji naglašava produktivnu prirodu moći i odbacuje 'represivnu hipotezu', Deleuze i Guattari nesputano govore o 'represiji' želje, a to rade stoga, kao što ćemo pokazati, jer stvaraju esencijalistički koncept želje." (Best i Kellner, 1991: 78). Želja postoji i od toga treba krenuti. Želju treba shvatiti kao kreativnu snagu i resurs otvoren različitim načinima korištenja, ne kao svojstvo čovjeka, nego kao same prirode ili kozmosa. Na nju djeluju dva različita faktora - represija (potiskivanje) i suzbijanje. Potiskivanje kao takvo jest nesvjesno, a suzbijanje treba shvatiti kao svjesno potiskivanje: "Potiskivanje se razlikuje od suzbijanja po nesvjesnom karakteru operacije i njenog rezultata…" (Deleuze i Guattari u Savić, 1988: 461). Ovakvo shvaćanje potiskivanja i suzbijanja Deleuze i Guattari preuzimaju od Freuda: "Treba naglasiti da je represija kod Freuda nesvjesni proces, i ne bi ga trebalo miješati sa suzbijanjem, koja je svjesni proces." (Brill, 1972: 39). Nadalje, represija koristi suzbijanje za vlastite svrhe: "Suzbijanje u pravom smislu riječi jest sredstvo u službi represije." (Deleuze i Guattari u Savić, 1988: 461). Represiji je "…potrebno suzbijanje da bi stvorila pokorne podanike i osigurala reproduciranje društvene tvorevine, uključujući i njezine represivne strukture." (Deleuze i Guattari u Savić, 1988: 461). Postoji li prema tome razlika između suzbijanja i represije? Postoji. Kao što Herbert Marcuse smatra da postoji nužna sublimacija i višak sublimacije, odnosno nužna represija i kapitalistički višak represije, tako Deleuze i Guattari smatraju da postoji nužno suzbijanje i represivni suvišak. U oba modela treba razlikovati tri razine: područje čiste

neobuzdane želje, zatim razinu nužnog suzbijanja za plemenito kanaliziranje surove želje, i naposljetku treću razinu beskorisne represije u službi kapitalizma. Za Deleuzea i Guattarija ne možemo reći da odbacuju represivnu hipotezu onako radikalno i kategorički kao što to čini Foucault. Oni zapravo nude kompleksniju verziju represivne hipoteze, nevezanu isključivo za čovjeka.

Foucault smatra kako Freudova psihoanaliza nije dovoljno radikalna, kao što smatra kako Marxova teorija zapravo ne nadilazi paradigmu političke ekonomije. U oba slučaja govorimo samo o drugačijoj poziciji unutar *istog* korpusa znanja. Zato se Foucault pita: "Postoji li, zaista, povijesni prekid između doba prigušivanja i kritičke analize prigušivanja?" (Foucault, 1978: 15). Prema njemu, posrijedi su samo dva različita oblika *discipline*, dvije inkarnacije discipline, ali struktura moći ostaje ista. Zato zahtjev Freudove ljevice za seksualnom revolucijom neće dovesti do suštinske transformacije društva: "Za Foucaulta, pokušaji Freudove ljevice za emancipacijom seksualnosti od represije odgovaraju relativno beznačajnoj promijeni unutar šireg aparata seksualnosti, kojeg ostavljaju netaknutim." (Whitebook, 1999: 55). Upravo o tome govori Jean Baudrillard kada kaže: "Osloboditeljske prakse odgovaraju na *jednu* stranu sustava, na stalni ultimatum koji nam je postavljen da postanemo čisti objekt, ali ničim ne odgovaraju na drugi zahtjev, zahtjev da postanemo subjekti, da se oslobodimo, izrazimo pod svaku cijenu, glasujemo, proizvodimo, odlučujemo, govorimo, sudjelujemo, vodimo igru..." (Baudrillard, 2001b: 112). Prema tome, Foucaultovu analizu represivne hipoteze trebamo shvatiti kao samo jedan arhetipski primjer općenitog načina na koji modernističko društvo regrutira pojedince za svoje svrhe, uvjeravajući ih pri tome da se emancipiraju od sustava i rade u svoju korist. Modernističko društvo, koje Baudrillard ovdje naziva sustavom, zahtjeva aktivnog subjekta, subjekta koji će kompulzivno raditi na vlastitoj transformaciji, uvjeren da radi nešto protiv sustava. Zbog ovakvog odnosa pojedinca i sustava, Gilles Deleuze i Félix Guattari smatraju kapitalizam shizofrenim sustavom, sustavom koji namjerno proizvodi sebi suprotstavljenu silu.

Povezani koncepti: humanizam, antihumanizam, moć, stanovništvo, sublimacija, priznanje, narod, disciplina, himen, deteritorijalizacija, mimetologizam, shizofrenija.

RIZOM

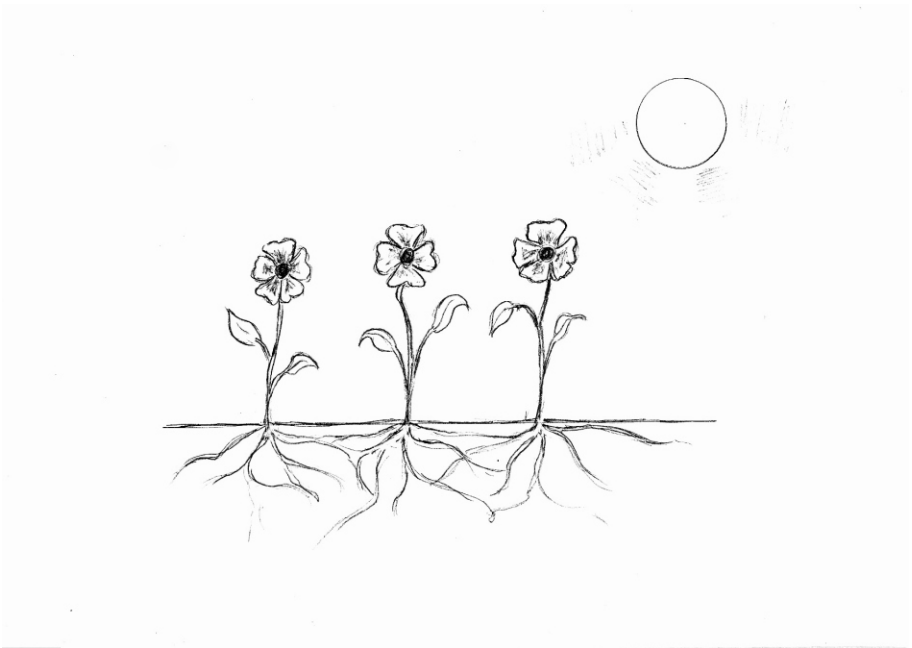
Gilles Deleuze i Félix Guattari koriste koncept *rizoma* kako bi nadišli Descartesovu metaforu stabla. Ako je filozofija poput stabla, kao što to tvrdi Descartes u svojim *Meditacijama*, onda filozofsko mišljenje mora biti aksiomatsko, linearno, jednosmjerno, fundacionalističko i hijerarhijsko.

Rizom

Ovakvo shvaćanje filozofije tipično je za tradicionalnu filozofiju. Deleuze i Guattari žele promijeniti takvo viđenje filozofije, pa koriste metaforu rizoma. Rizom je inače pojam iz botanike, a odnosi se na korijenje biljaka kao što su đumbir, bambus, hmelj i kurkuma. Rizomatsko korijenje je specifično po tome što se ne širi samo vertikalno, nego i horizontalno. Zbog takvog horizontalnog širenja, biljke sa rizomatskim korijenjem međusobno su povezane podzemnom mrežom korijenja. Ako filozofiju shvatimo prema metafori rizomatskog korijenja, moramo napustiti ideju hijerarhijske, deduktivne, pravocrtne, utemeljene i stroge misli. Upravo takvu viziju filozofije zagovaraju Deleuze i Guattari. Prema njihovom modelu, filozofija nije monolitni, skladni sustav logički koherentnog znanja, nego prije niz suprotstavljenih diskursa, teorija i koncepata bez međusobne isključivosti, centra i hijerarhije. Upravo zato postmodernistička filozofija nije ništa drugo doli unikatan konglomerat ideja iz marksizma, psihoanalize, hermeneutike, književne teorije, feminističke teorije, strukturalizma, poststrukturalizma, fenomenologije, sociologije, lingvistike, itd.

Stablo o kojem govori Descartes podložno je tzv. tropizmu. Tropizam je naziv za orijentiranje sjemena prema svjetlu ili gravitaciji: smjer iz kojeg dolazi svjetlo jest površina, a smjer u kojem djeluje gravitacija je tlo. Pomoću tih informacija sjeme biljke 'zna' što je gore, a što dolje. U skladu s tim usmjerava rast korijenja i stabljike. Međutim, rizomatsko korijenje nema 'osjećaj' za prostor, odnosno, njime ne dominira tropizam: "...taj čudni korijen koji se odupire regulacijskom potisku tropizma, i stoga, čini se, ne posjeduje osjećaj za privilegirani smjer, zbog čega se širi postranice, prema gore i unatrag sa istom učestalošću i bez ikakve pravilnosti koja bi omogućila predviđanje sljedećeg pokreta." (Bauman, 2003: 27). Rizom se zato širi kaotično i neregulirano, u svim smjerovima. Jedna od najvažnijih karakteristika rizoma, u kontekstu postmodernističke filozofije, jest njegovo opiranje hijerarhiji: "Rizomi su neizbježno plosnati i ne-hijerarhijski; oni lome, raspršuju i šire." (Best i Kellner, 1991: 101), odnosno: "Rizom posjeduje niz međusobno povezanih odlika. Kao prvo, rizom je kao podzemni sustav decentrirana, nehijerarhijska, protugenealoška mreža svih vrsta." (Zayani, 2000: 96). Uz to, rizom je i decentriran: "Dajući prednost botaničkim metaforama, Deleuze i Guattari koriste pojam rizoma kako bi imenovali linije bez centra koje tvore različitosti." (Best i Kellner, 1991: 99). Ono od čega je rizom sastavljen, prema Deleuzeu i Guattariju, jesu platoi: "Rizom se sastoji od platoa, odnosno od intenziteta čiji razvoj izmiče bilo kakvoj orijentaciji prema točki kulminacije." (Zayani, 2000: 97).

U konačnici, kako definirati rizom? *Rizom je botanička metafora nelinearnog antifundacionalističkog mišljenja*. Kao što Jacques Derrida decentrira identitet znaka konceptom *diseminacije*, čije je porijeklo srodno rizomu (botanika), i *différance*, tako Deleuze i Guattari decentriraju filozofsko mišljenje



Slika 28. Rizom. Gilles Deleuze i Felix Guattari smatraju da metaforu spoznaje kao stabla treba zamijeniti metaforom rizoma, mrežastog korijenja bez predvidljivog smjera širenja.

konceptom rizoma. Postmodernistička filozofija skeptična je prema načinu razmišljanja koje iz jedne teze izvlači neku drugu, navodno nužnu, tezu; koncepti rizoma i diseminacija omogućuju da se razlabave te navodno nužne spone. Ako Bog ne postoji, to ne znači nužno da je sve dozvoljeno i da moral ne postoji. Ako jedan narod nema državu, to ne znači da je on neciviliziran ili manje samostalan od onoga u državi. Tko laže, taj ne mora krasti. Red u prirodi ne dokazuje egzistenciju Boga. Ako je neka osoba žena, to ne znači da se ne može baviti filozofijom. Ako vrijeme napreduje, to ne znači da i ono što je *u* vremenu napreduje skupa s njime (Nietzsche). Napredak tehnologije i znanosti nije nužno napredak u moralnom i duhovnom smislu. Ako jedan predmet ima svrhu izvan sebe, ne znači da je automatski ima i čitav kozmos. Nemogućnost spoznaje jedne regije bitka nije automatski indikator potpune nemogućnosti bilo kakve spoznaje. Ako postoji jedno kontradiktorno biće, to ne znači da su time ujedno i sva ostala kontradiktorna. Ako je biće u pokretu, zašto bi kao takvo ono bilo manje vrijedno od onoga bića koje miruje? Svi ovi primjeri, uz još mnogo nespomenutih, pokazuju kakve je sve spone uspostavljala tradicionalna filozofija, i potom tvrdila kako su *nužne*. Koncept rizoma je kognitivno oruđe za napuštanje tih stoljećima taloženih stavova. Rizomatsko mišljenje je kompliciranije od Descartesovog stabla, ali zašto ga ne prakticirati ako je sama realnost kompli cirana?

Povezani koncepti: fundacionalizam, antifundacionalizam, metafora.

ROD

Ja nipošto ne niječem neke
vrste bioloških razlika.
Judith Butler

Jesu li muškarci nužno snažniji od žena? Jesu li žene nužno emocionalnije od muškaraca? Jesu li muškarci i žene jednaki, različiti i kompatibilni, ili pak potpuno drugačiji? Što to uopće znači biti muškarac ili žena? Kategorije roda i spola uvelike određuju život svakog pojedinca i pojedinke. Način na koji razmišljamo, govorimo, djelujemo, reagiramo i živimo uvjetovan je našim rodnim identitetom. Dakako, ne u potpunosti, ali jednim velikim dijelom da. Problematika rodnog identiteta nije marginalna i trivijalna - ona otvara krucijalne teme postmodernističke filozofije, kao što su utjelovljenost ili pozicioniranost subjekta, granice spoznaje ovisne o toj situiranosti (antirealizam), problem ljudske naravi (antihumanizam), fiksiranost identiteta, povijesno-kulturnu akumulaciju konvencija ponašanja i decentriranje subjekta na vanjske faktore koji ga strukturiraju.

Koja je razlika između roda i spola? O kategorijama roda i spola možemo razmišljati kao o dvijema razinama čovjekove egzistencije. Spolna razina je biološka, anatomska i fiziološka; rodna razina je kulturološka. U skladu s time, spol je esencijalno određenje, što znači da ga se ne može promijeniti. Rod je kulturno naučena uloga, podložna promijeni i preispitivanju. Spol objašnjava razlike u reproduktivnim organima (vagina, penis, grudi, jajnici, testisi), razinama hormona (testosteron i estrogen) i kromosomima (XY i XX). Rod objašnjava razlike u ponašanju, oblačenju, razmišljanju, društvenom položaju i slično. Klasični feminizam je prihvatio razlikovanje roda i spola kao teorijsko opravdanje zahtjeva za poboljšanjem statusa žena u društvu. Ako je uloga žene kao, primjerice, kućanice rodno pitanje, a ne spolno, tada zahtjev za sudjelovanjem žena na tržištu rada ukida *kulturno* proizvedenu nepravdu, bez izmjene ženske naravi. Na taj su način zahtjevi feminizma za izjednačavanjem položaja žena u odnosu na do tada vidljivo privilegirane muškarce teorijski opravdani. Simone de Beauvoir je kao autorica knjige *Drugi spol* objavljene 1949. godine vjerojatno najvažnija feministička teoretičarka za razlikovanje roda i spola. Kada ona kaže da se ženom ne rađa, nego postaje, ona tvrdi da rodni identitet dominira nad spolnim, što znači da ga je moguće izmijeniti, u korist deprivilegiranih žena.

Razlikovanje roda i spola zapravo je razlikovanje onog nužnog i arbitrarnog u ljudskom identitetu. Kao što esencijalizam tradicionalne filozofije razlikuje

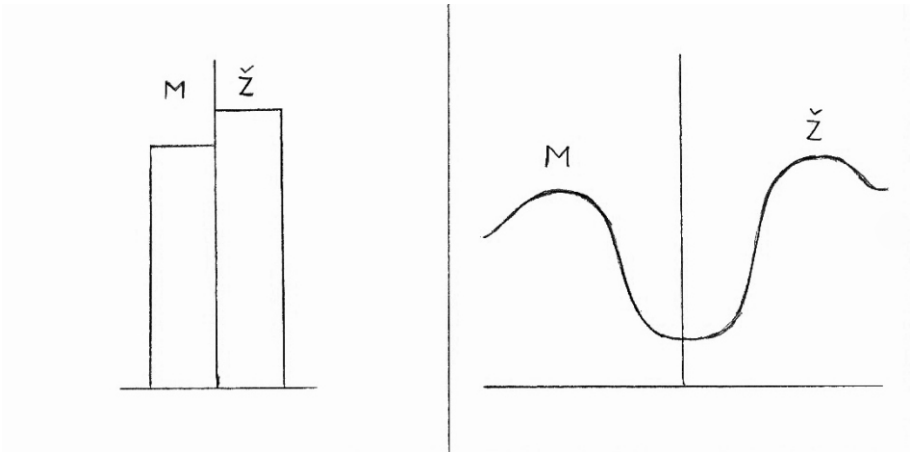
bitno i nebitno, supstanciju i akcidente, nužno i arbitrarno, ono dubinsko i ono površinsko, vječno i kontingentno, tako klasični feminizam razlikuje rod i spol. Međutim, napredak suvremene tehnologije i medicine otvorio je mogućnost utjecanja na, navodno nepromjenjivi, spol. Operativni zahvati i hormonska terapija omogućili su promjenu spola. U skladu s time, razlikovanje roda i spola kao sfere na koju se *može* utjecati i sfere na koju se *ne može* utjecati više nije plauzibilno. Najvažnija teoretičarka za preispitivanje takvog razlikovanja roda i spola jest Judith Butler.

Teorijsku poziciju Judith Butler možemo opisati kao poststrukturalistički feminizam ili antiesencijalistički feminizam. Što to konkretno znači? Judith Butler u svojoj najpoznatijoj knjizi *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta* (2000) polemizira sa Simone de Beauvoir i njezinim shvaćanjem feminizma utemeljenog na razlikovanju roda i spola: "...spol je za S. de Beauvoir uvijek faktičan, a rod stečen, i dok se spol ne može mijenjati - barem je tako mislila - rod je promjenjiva kulturalna konstrukcija spola, mnogostrukost i otvorene mogućnosti kulturalnih značenja omogućenih spolnim tijelom." (Butler, 2000: 115). Razlikovanje roda i spola, odnosno feminističko inzistiranje na razlikovanju roda i spola, ojačalo je jednu drugu, srodnu, ali ipak drugačiju, razliku - razliku između *muškog* i *ženskog*. Kategorija spola ima isključivo dvije vrijednosti: muško i žensko. Kategorija roda ima također isključivo dvije vrijednosti: muškost i ženskost. Prema Butler, feminizam je, inzistirajući na opoziciji rod/spol, ostao unutar patrijarhalne klasifikacije uloga. Patrijarhalni poredak prihvaća razlikovanje roda i spola, te donekle poboljšava položaj žena, ali istovremeno esencijalizira rodne identitete na dvije isključujuće kategorije. Rodne uloge, premda definirane kao kulturna 'nadgradnja' spolne 'baze', funkcioniraju jednako opresivno na konkretnu osobu kao i zastarjelo određivanje 'prirodnog' ponašanja. Za Judith Butler, razlikovanje kategorija muškog i ženskog je jednako problematično kao i konceptualno razlikovanje roda i spola. Koji su njezini argumenti?

Slika 29. Rod i spol. Prema Judith Butler, muškost i ženskost nisu ništa više od skupa kulturno definiranih granica ponašanja, bez biološke, supstancijalne jezgre.

Kao prvo, Butler preispituje *rodnu* binarnost. Sama razlika roda i spola ukazuje na to kako se rodne karakteristike mogu oblikovati nezavisno od biološkog temelja. Osoba ženskog spola može usvojiti odrednice muškog spola, kao što je to slučaj na području Balkana sa tzv. *virdžinama*, i obrnuto. Međutim, to također znači kako rod, sastavljen od mnoštva partikularnih praksi i svojstava, može biti arbitrarna kombinacija tih praksi i svojstava. Osoba ženskog spola može usvojiti djelomično muška i djelomično ženska rodna određenja, čime se dovodi u pitanje binarnost roda. Zato će Butler napisati: "To razlikovanje između spola i roda, koje je izvorno trebalo osporiti formulaciju 'biologija je sudbina', služi argumentu da je rod, bez obzira na to koliko spol bio biološki nepromjenjiv, kulturno konstruiran: rod stoga nije ni posljedica spola ni tako naizgled čvrst kao spol. Tako je jedinstvo subjekta već potencijalno osporeno razlikovanjem koje dopušta da je rod višestruka interpretacija spola." (Butler, 2000: 21). Rod je višestruka *interpretacija* spola. Rod nije jednosmjerno učenje kulturne uloge u skladu sa spolnim određenjem, nego interpretacija spola, što znači da rodno ponašanje nimalo i nipošto ne treba dovoditi u korelaciju sa spolom. Lada Čale Feldman će komentirajući binarnost roda reći: "No, ako je rod odcijepljen od spola, zašto bi se podvrgavao biološkom binarizmu - zašto ne bi predstavljao lepezu kulturalnih mogućnosti - sve do potpune zamjenjivosti, žene koja se ponaša 'muški', muškarca koji se ponaša 'ženski'?" (Čale-Feldman, 2001: 95). Čak i ako je spol eventualno binaran, rod po svojoj definiciji ne mora biti. Na taj način je Judith Butler preispitala binarnost roda.

Kao drugo, Butler preispituje *spolnu* binarnost. Ovaj aspekt njezine teorije puno je teže razumjeti od prethodne kritike rodne klasifikacije. Rasprostranjeno je uvjerenje kako postoje dva spola: muški i ženski. Muške osobe imaju penis, ženske vaginu, i od rođenja ih se može razlikovati. To, međutim, nije u potpunosti točno. U biološkom smislu ne postoje dvije isključujuće kategorije kao što smo naučeni vjerovati. Butler preuzima spoznaje iz genetičkih istraživanja, te navodi kako ne postoji pouzdan kriterij genetskog, odnosno biološkog, razlikovanja muškog i ženskog spola. Jedan jako veliki dio populacije može se klasificirati prema XY (muškom) i XX (ženskom) spolnom kromosomu, ali pored toga postoje drugačije varijante organiziranja spolnih kromosoma. Osobe sa Turnerovim sindromom imaju samo jedan X kromosom. Osobe sa tri, četiri ili pet X kromosoma, izgledaju kao obične žene i imaju potomstvo kao uobičajene žene sa dva X kromosoma. Osobe sa Klinefelterovim sindromom imaju XXY, XXXY, XXXXY kromosome u svojim stanicama, ili kombinaciju XY i XXY kromosoma. Također, postoje osobe sa XYY kromosomima; oni izgledaju kao prosječni muškarci i vode život nesvjesni svog genetskog stanja. Prema tome, kategorije XX i XY nisu dostatne za klasifikaciju čitave populacije u genetskom smislu. Tu spoznaju koristi Butler ne bi li preispitala uvriježenu binarnost spolova. Pored toga, tu su poznati slučajevi hermafroditizma, odnosno osoba sa muškim i ženskim spolnim organima, kao i androginije, odnosno izgleda sa



Slika 30. Muškarci i žene. Postoje li doista samo dvije striktno isključujuće kategorije ljudskih bića? Ili je posrijedi kulturni konstrukt i nasilna, nepotrebna klasifikacija svojstava koja ne moraju imati veze sa spolnošću i seksualnošću?

kombiniranim muško-ženskim svojstvima. Ako uzmemo u obzir da suvremena tehnologija i medicina omogućavaju efikasne operativne zahvate i terapiju hormonima, tada je jasno zašto ne možemo govoriti o muškom i ženskom spolu. Ako spol smatramo binarnom kategorijom, tada je opravdano reći da spol ne postoji. Međutim, tu treba biti oprezan, pažljiv i nadasve razumljiv, s obzirom da je pogrešno tumačenje vrlo često. Judith Butler ne tvrdi kako žene nemaju menstruaciju, nego da je nemaju *sve* žene; ona ne tvrdi da muškarci mogu rađati djecu, nego da nisu *svi* muškarci heteroseksualno orijentirani; ona ne tvrdi da reproduktivni organi ne postoje, ali sumnja da ih se može koristiti *samo* u reproduktivne svrhe. To je važno naglasiti - ljudi su, među ostalim, i biološka bića, i kao takvi se razlikuju: "Ja nipošto ne niječem neke vrste bioloških razlika." (Butler u Osborne i Segal, 1994: 1994). Kategorije muškog i ženskog funkcioniraju kao binarna opozicija; jedna istovremeno isključuje i pretpostavlja drugu. Ako postoje osobe koje se ne mogu klasificirati u jednu od tih kategorija, onda je ta binarna opozicija upitna i treba je napustiti.

Kao treće, Butler sumnja u konceptualnu, teorijsku distinkciju roda i spola: "...pokazat će se da je spol po definiciji sve vrijeme rod." (Butler, 2000: 23). Što to znači? Kategorija spola je povijesno promjenjiva i fleksibilna, jednako kao i kategorija roda. Koja su svojstva čovjeka spolna? Butler tvrdi da je skup tih svojstava povijesno konstruirana i ne reflektira golu, biološku egzistenciju. Judith Butler, kao i čitava postmodernistička filozofija, drži da je čovjekovo postojanje u najvećoj mjeri pod dominacijom vanjskih, kulturno-povijesnih sila, pri čemu sama fizička egzistencija ima ulogu potpunog pasivnog nosioca i mjesta koncentracije tih sila. U skladu sa postmodernističkim antirealizmom,

Butler smatra kako nikada ne možemo izaći iz mentalnih gabarita vlastite kulture i doprijeti do objektivne spoznaje gole biološke činjeničnosti. U tom smislu, problematično je postavljati kategoriju žena kao temelj feminističkog pokreta. Butler preispituje homogenost kategorije žena i zahtjeve esencijalističke varijante feminističkog pokreta. Ona smatra kako je seksualna orijentacija neopravdano klasificirana pod spolno, tj. prirodno, svojstvo, dok je to zapravo također rodno svojstvo. Sličnu distinkciju pronalazimo kod Foucaulta, kao razliku seksa i seksualnosti: "Ono što Foucault naziva seksom općenito se smatra 'prirodno danom' dimenzijom našeg seksualnog života ukorijenjenog u biološkom identitetu, što ga čini transhistorijskim. 'Seksualnost' se obično shvaća kao povijesna i društvena nadogradnja na seks." (Whitebook, 2002: 59). Kao što Foucault tvrdi kako je svaki seksualni čin kulturno preddeterminiran, tako i Butler tvrdi kako je i seksualna orijentacija kulturno, a ne biološki, utemeljena. Nema ničeg prirodnog u tome da žena žudi za muškarcem, i obrnuto. Također, nema ničeg neprirodnog u tome da žena žudi za ženom, i muškarac za muškarcem. No, kako onda osmisliti feministički pokret? Ako žene nisu baza i predmet feminizma, tko onda jest? Butler smatra kako se feminizam ne treba temeljiti na ženskom tijelu, nego na *ranjivosti tijela* općenito, bez obzira kako ga klasificirali. Pojam žena kao takav, kao element binarne opozicije, pretpostavlja suprotstavljenu mušku stranu, te heteroseksualnu orijentaciju obje grupe. Međutim, pojam *ranjivosti* ne obazire se na muško-žensku klasifikaciju; feminizam utemeljen na ranjivosti objedinjuje osobe pod pritiskom i opresijom dominantnih diskursa, bile one muške, ženske ili nekog drugog spola.

Općenito govoreći, teorijsku poziciju Judith Butler možemo smjestiti unutar tipične poststrukturalističke dekonstrukcije binarnih opozicija. Binarne opozicije koje Butler kritizira su muško/žensko (u spolnom smislu), muškost/ženskost (u rodnom smislu) i rod/spol (kao teorijsko razlikovanje kulturne i prirodne dimenzije čovjeka). Također, način njezine kritike roda i spola kao teorijske opozicije usporediv je sa Derridinim shvaćanjem *nadomjestka*. Rod je kulturni dodatak spolu; rod je nadomjestak. Međutim, slično Derridinom postupku, Butler brani rod kao deprivilegirani element jedne binarne opozicije i nastoji prikazati spol kao kulturnu konstrukciju.

U konačnici, kako sažeti poziciju Judith Butler? U političkom ili aktivističkom smislu, Butler nastoji reformirati feministički pokret kako bi on uvažio i zastupao zahtjeve homoseksualnih, biseksualnih i *queer* osoba. U teorijskom smislu, Butler nastoji dekonstruirati binarne opozicije muško/žensko, muškost/ženskost i rod/spol, te u analizu, pored ženskog identiteta, uključiti i muški. Prema njezinom mišljenju, rodni identitet se može bolje objasniti ako ga shvatimo kao performativnu aktivnost, a ne kao kulturnu interpretaciju spolne baze. Riječi 'muško' i 'žensko' nikada ne predstavljaju samo deskriptivni iskaz o spolnom identitetu pojedinca, nego uvijek sa sobom nose i normativni zahtjev

za usklađivanjem vlastitog ponašanja sa idealom muškosti ili ženskosti. To usklađivanje, potaknuto normativnim iskazima, zahvaća kako ponašanje u performativnom smislu, tako i samo oblikovanje tijela prema muško-ženskim idealima. S obzirom da postmodernistička filozofija i teorije diskursa općenito daju veliku važnost jeziku, Butler smatra kako će napuštanje pojmova muškog i ženskog dovesti do kraha seksizma, heteroseksizma, mizoginije, opresije nad spolnim manjinama i normalizirajućih rodnih identiteta. U tom smislu, djelo Judith Butler stoji čvrsto na pozicijama socijalnog konstruktivizma. Njezina teorija performativnosti ne pati od iluzija da se rodne norme mogu napustiti bez ikakvih sankcija i opasnosti, ali isto tako nikada ne propušta naglasiti njihovu *načelnu* mogućnost transformacije. Ako se jasno izloži i demistificira, iz nje je moguće artikulirati konkretne političke zahtjeve i društveni ideal.

Povezani koncepti: androginija, performativnost, diskurs, nadomjestak, dekonstrukcija.
Tekst: Butler, J. (2000) *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*. Ženska infoteka, Zagreb.

SADIZAM

Sadizam i mazohizam su tipovi perverzija kod kojih ljudski subjekt doživljava seksualno zadovoljstvo nanoseći bol drugome ili kada drugi nanosi bol njemu. Riječ *sadizam* je izvedenica prezimena grofa Sachera von Mascocha, a *mazohizam* izvedenica prezimena Marquisa de Sadea. U *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, Freud ovako određuje mazohizam i sadizam: "Sklonost da se seksualnom objektu nanese bol, te njena suprotnost, najčešće su i najznačajnije perverzije u oba svoja načina ispoljavanja, aktivnom i pasivnom, koje je von Krafft Ebing nazvao *sadizmom* i *mazohizmom* (pasivan)." (Freud, 2000: 72). Same koncepte je osmislio Krafft Ebing, kao što sam Freud priznaje.

Povezani koncepti: perverzija.

SAPIR - WHORFOVA HIPOTEZA

Edward Sapir i njegov student Benjamin Lee Whorf radili su na teorijskoj poziciji poznatoj kao *Sapir-Whorfova hipoteza*. Prema njima, jezik kojim čovjek govori uvjetuje način njegovog shvaćanja stvarnosti; jezik određuje stvarnost i ima primat nad stvarnošću. To, dakako, ne znači da netko treba samo reći 'Ja sam milijarder' i da će potom postati milijarder, nego da jezik strukturira naše predodžbe o stvarnosti. Jezik nije samo pasivan medij za artikulaciju već postojećih misli, nego neizbježan oblik tih misli: bez jezika ne može postojati niti misao. Osoba bez poznavanja riječi medicinskog diskursa drugačije će

opisati i doživljavati operacijsku salu od obrazovanog kirurga ili kirurginje. Jezik u kojem ne postoje muški i ženski rod kao gramatičke kategorije teško će reproducirati patrijarhalne stereotipe. Prema tome, Sapir-Whorfova hipoteza vidi jezik kao aktivnu, produktivnu tvorevinu sa povratnom snagom djelovanja na jezičnu zajednicu, a ne kao beznačajni odraz zbilje. Takvo shvaćanje jezika uvelike odgovara postmodernističkom shvaćanju jezika. Primjerice, Michel Foucault tvrdi da diskurs nije samo *odraz* moći, nego i također mjesto borbe: "Jer diskurs - kao što nas povijest neprestano poučava - nije tek ono što izražava borbe i sisteme vladavine, već ono zbog čega i pomoću čega se vodi borba, moć koje se valja dočepati." (Foucault, 1994b: 117). Zbog takvog shvaćanja jezika, postmodernistička filozofija smatra da jezične promijene mogu dovesti do društvenih promjena, te je sklona *politički korektnom* izričaju.

Povezani koncepti: diskurs, represivna hipoteza, antirealizam, performativ.

SCIENTIA SEXUALIS

U svojoj *Povijesti seksualnosti* Michel Foucault koristi dva naziva za dva različita načina organiziranja seksualnosti. To su *ars erotica* s jedne strane i *scientia sexualis* s druge strane: **"**Povijesno gledano, postoje dva velika postupka proizvodnje istine o seksu." (Foucault, 1994b: 42). Dakle, ars erotica i scientia sexualis su dva tipa proizvodnje istine o seksu. Okvirno govoreći, Foucault smatra kako je ars erotica karakteristična za istočnjačke kulture, a scientia sexualis za zapadnjačke. Ars erotica je naziv za 'erotsko umijeće', a scientia sexualis za 'znanost o seksualnosti'. Što to znači?

Seksualnost istočnjačkih društava ima sljedeće odlike: "S jedne su strane društva - a ona su brojna: Kina, Japan, Indija, Rim, arapsko-muslimanska društva - koja su sebe obdarila određenim ars erotica. U erotskom umijeću istina je izlučena iz samog užitka uzetog kao praksa i sabranog kao iskustvo; užitak se uzima u obzir ne u odnosu na neki kriterij korisnosti, već ponajprije u odnosu na sebe sama; tu ga valja upoznati kao užitak, dakle ovisno o njegovoj snazi, njegovu specifičnom svojstvu, njegovu trajanju, njegovim odjecima u tijelu i duši." (Foucault, 1994b: 42). Kod erotskog umijeća seksualni užitak nije povezan sa istinom, korisnošću ili svrhom, nego se doživljava samostalno, kao vlastita svrha: "Zadovoljstvo je cilj po sebi, ono ne služi ni poretku korisnosti, ni moralu, ni bilo kojoj znanstvenoj istini. Ono čak nije ni element spoznaje individualnosti." (Kalanj, 1993: 79). S druge strane, zapadnjačka znanost o seksualnosti drugačije definira seksualni užitak: "…naše društvo, raskidajući s tradicijom ars eroticae, za sebe je stvorilo određenu scientia sexualis." (Foucault, 1994b: 49). Ovaj prekid sa erotskim umijećem i prelazak na znanost o seksualnosti je prema Foucaultu omogućila procedura priznanja: "Naša civilizacija, barem na prvi pogled, nema ars erotica. No ona, jedino ona, bez

sumnje prakticira određenu scientia sexualis. Ili, bolje rečeno, jedino je ona tokom stoljeća, da bi iskazala istinu o seksu, razvila procedure koje se u biti ravnaju prema jednom obliku moći-znanja strogo suprotstavljenog umijeću institucija i uzvišenoj tajni: riječ je o priznanju." (Foucault, 1994b: 42). Procedura priznanja tjera subjekta da prizna i ispovjedi vlastite misli, čime on istovremeno legitimira poredak koji ga tjera na priznanje, i prihvaća sebe kao onoga koji je zgriješio. Priznanje se prvo koristilo u sferi seksualnosti, da bi kasnije postalo univerzalna procedura bilo kakve interpelacije subjekta u strukture moći: "Scientia sexualis, koja se razvija od 19. stoljeća, paradoksalno zadržava kao jezgru jedinstveni obred obveznog i iscrpnog ispovijedanja, koji je na kršćanskom Zapadu bio prvom tehnikom objelodanjivanja istine o spolu." (Foucault, 1994b: 50). Znanost o seksualnosti ima za cilj proizvesti diskurs o seksu, i time omogućiti discipliniranje seksualnosti: "Njezin cilj nije povećavanje užitka, već stroga analiza svake misli i svakog čina vezanih za užitak." (Kalanj, 1993: 79). Prema tome, *ars erotica i scientia sexualis razlikuju se po načinu integriranja pojedinca u seksualnost. Dok ars erotica koristi inicijaciju, scientia sexualis koristi priznanje.*

Dakle, *ars erotica* ili erotsko umijeće i *scientia sexualis* ili znanost o seksualnosti dva su različita načina shvaćanja seksualnosti. Dok erotsko umijeće pristupa seksualnom užitku kao samosvrhovitoj aktivnosti, znanost o seksualnosti gradi različite diskurse oko njega i koristi ga u različite ekonomske ili političke svrhe. Pojedinci se u erotsko umijeće uvode inicijacijom, a u znanost o seksualnosti procesom priznanja.

Povezani koncepti: priznanje, represivna hipoteza, moć.

SEMIOSIS

Semiosis je koncept Charlesa Sandersa Piercea, a odnosi se na unutarjezični proces proizvodnje značenja. Koncept Jacquesa Derride *différance* u jednom značenju također objašnjava proizvodnju značenja u jeziku, i utoliko je srodan *semiosisu*.

Povezani koncepti: *différance*.

SEMIOTIKA

Semiotika ili semiologija je znanost o znakovima. Ime joj je skovao Ferdinand de Saussure, ali nije razvijao tu ideju. On je samo naznačio čime bi se semiotika trebala baviti, a dalje su tu ideju razvijali Roland Barthes i Umberto Eco. Mjesto iz *Tečaja opće lingvistike* na kojem Saussure predviđa zasnivanje semiotike

glasi: “Možemo dakle zamisliti jednu znanost koja izučava život znakova u krugu društvenog života; ta bi znanost tvorila dio socijalne psihologije, a posljedično tomu i opće psihologije; nazvat ćemo je semiologija[...]. Ona bi nam pokazala u čemu se sastoje znakovi i koji zakoni njima upravljaju. Kako ta znanost još ne postoji, ne može se reći što će ona biti; no, ona ima pravo na postojanje i njezino je mjesto unaprijed određeno. Lingvistika je samo dio te opće znanosti, zakoni koje će semiologija otkriti biti će primjenjivi na lingvistiku, a ova će na taj način biti povezana s dobro utvrđenim područjem u sveukupnosti društvenih činjenica.” (Saussure, 2000: 62). Prema tome, lingvistika je samo jedna disciplina unutar šireg područja semiotike. To tvrdi i Roman Jakobson: “...tematika je semiotike priopćivanje bilo kakvih poruka, dok je područje lingvistike ograničeno na priopćavanje verbalnih poruka.” (Jakobson, 2008: 532). Važno je uočiti kako Saussure neprestano povezuje znakove sa društvom, odnosno smatra kako se analizom znakova mogu dokučiti neki društveno-kulturni procesi. Ta sprega znakova i društva možda je najbolje opisana od strane Lévi-Straussa, kada poistovjećuje društvene procese razmjene žena i dobara sa semantičkim procesom komunikacije između plemena. Semiotika proučava takve pojave. Ona zapravo osvještava i jasno artikulira čitav komunikacijski proces, bez obzira gdje se događa i što je njegov nositelj.

Roland Barthes je ovako definirao semiotiku: “Semiologija je znanost o formama, jer ona ispituje značenja nezavisno od njihovog sadržaja.” (Barthes, 1979: 231). Ovo je tipična strukturalistička perspektiva: supstancijalna vrijednost elemenata nije toliko važna koliko njihov međusobni odnos, relacija. Značenje se pojavljuje tek u određenoj konfiguraciji elemenata. Zbog svoje usmjerenosti na relaciju i formu, semiotika ima veliku sposobnost apstrahiranja. Bilo kakav sustav znakova može postati predmet analize: “Prospektivno gledano, predmet semiologije je svaki sistem znakova, nezavisno od njegove supstancije i njegovih granica: slike, geste, melodični zvukovi, predmeti, kao i kompleksi ovih supstanci koje nalazimo u obredima, u pravilima vladanja ili u spektaklima, predstavljaju ako ne 'jezik' onda bar sisteme značenja.” (Barthes, 1979: 283). U skladu sa Derridinom izjavom kako nema ničega izvan teksta, što znači da je identitet bića uvijek podložan višestrukim interpretacijama, semiotika traga za raznim mogućim tumačenjima supstancijalno istog fenomena.

Semiotika nije samo produkt kontinentalne filozofije. Sličnu problematiku u sklopu analitičke filozofije razvijao je Charles Sanders Pierce. Također, tu je i Ludwig Wittgenstein: “U filozofskoj gramatici Wittgenstein je teorijom kôdova udario temelje novoj semantici - semantici (semiotici) kulture.” (Festini, 1992: 118). S obzirom na kolektivističku prirodu jezika, semiotika kao znanost o znakovima uvijek nastoji dokučiti i društveno-kulturnu pozadinu iza nekog sustava značenja.

Povezani koncepti: dekonstrukcija, hermeneutika, tekst, čitanje, strukturalizam, interpretacija, polisemija.

SHIBBOLETH

Riječ *shibboleth* je hebrejska riječ, a može se prevesti kao 'rijeka' ili 'nalet vode'. Jacques Derrida ju koristi u svojim tekstovima, inspiriran pjesmom *Shibboleth* Paula Celana i mjestom njezina pojavljivanja u Bibliji. Kontekst je sljedeći: traje sukob između dva vladara - Jiftaha i Efrajima. Efrajim zapovijeda Efrajimovcima, a Jiftah Gileađanima. Gileađani kontroliraju putove preko rijeke Jordan, ali nisu u stanju prepoznati Efrajimovce. Međutim, Efrajimovci imaju jednu karakteristiku; ne mogu izgovoriti glas *sh* odnosno *š*. Zato Gileađani smišljaju test. Test se sastoji u izgovaranju riječi *shibboleth* koja sadrži glas *š*. Efrajimovci je ne mogu ispravno izgovoriti, pa umjesto *šibolet* kažu *sibolet*. Kada Gileađani to čuju, ubiju svoje protivnike. Mjesto iz Biblije na kojem se pojavljuje riječ *shibboleth* glasi ovako: "...kada bi koji bjegunac Efrajimov rekao: 'Pustite me da prijeđem', Gileađani bi ga pitali: 'Jesi li Efrajimovac? ' A kada bi on odgovorio: 'Nisam', oni bi mu kazali: 'Hajde reci: Šibolet!' On bi rekao: 'Sibolet' jer nije mogao dobro izgovoriti. Oni bi ga tada uhvatili i pogubili na jordanskim plićacima. Tako je poginulo četrdeset i dvije tisuće ljudi iz Efrajimova plemena." (Suci, 12: 5-6). Nemogućnost izgovaranja glasa *š* presudna je za Efrajimovce. Zbog nje je četrdeset i dvije tisuće ljudi izgubilo svoj život. Ovaj kontekst koristi Derrida sa ciljem formiranja koncepta *shibboletha*: "*Shibboleth*, riječ *shibboleth*, označava u najširem smislu, svaku beznačajnu arbitrarnu oznaku, primjerice fonetsku razliku između *shi* i *si*, kada ta razlika postaje isključujuća, važna i granična." (Derrida, 1992: 404). Jednostavnije i preciznije rečeno, *shibboleth je inače beznačajan simbol koji postaje kriterij klasificiranja ljudi i dubinski određuje njihovu sudbinu.* Bilo što može postati *shibboleth*. Frizura, dijalekt, spol, boja kože, odjeća, mjesto stanovanja, vjera, nacionalnost, gesta i slično.

Povezani koncepti: *différance*.

SHIZOANALIZA

Shizoanaliza je koncept Gillesa Deleuzea i Félixa Guattarija koji označava njihovu vlastitu teoriju kao alternativu Freudovoj psihoanalizi. Shizoanaliza je prvenstveno usmjerena na kritiku psihoanalitičkih termina: "Razoriti, razoriti; zadatak shizoanalize prolazi kroz razaranje, čitavo jedno čišćenje, čitavo jedno kiretiranje nesvjesnog. Razoriti Edipa, iluziju vlastitog Ja, marionetu Nad-Ja, osjećaj krivnje, zakon, kastraciju..." (Deleuze i Guattari, 1990: 254). Među konceptima psihoanalize jedan od najvažnijih je *Edipov kompleks*, zbog čega

Deleuze i Guattari nazivaju svoju knjigu *Anti-Edip*. Oni smatraju da Freud nije raskinuo sa starim metafizičkim predrasudama i da suvremena psihoanaliza nije u stanju povezati psihički aparat sa kapitalističkom organizacijom društva: "Njihova pozitivna alternativa psihoanalizi, shizoanaliza, može se shvatiti kao postmoderna teorija/praksa koja dekonstruira moderne opozicije i prekida sa modernima teorijama subjekta, reprezentacijskog oblika misli i totalizirajućim djelovanjima." (Best i Kellner, 1991: 85). Deleuze i Guattari nastoje osmisliti fleksibilniji model psihe i uvažiti ona konstituirajuća iskustva psihe nevezana za nuklearnu obitelj: "Vratiti pozorišne predstave u poredak želeće proizvodnje: to je sav zadatak shizoanalize." (Deleuze i Guattari, 1990: 222). Također, oni ne vide u shizoanalizi ikakve konkretne političke ciljeve: "...shizoanaliza *kao takva* uopće ne predlaže nikakav politički program." (Deleuze i Guattari, 1990: 312). Zašto baš naziv *shizo*-analiza? Prema njihovom mišljenju, shizofrenija je metafora produktivnosti i kreativnosti; ljudsku psihu treba promišljati kroz tu metaforu, jer je Freudov model prezatvoren, preridigan i prefiksiran.

Povezani koncepti: shizofrenija.

SHIZOFRENIJA

Shizofrenija je tip psihoze kod kojega ljudski subjekt proživljava halucinacije, gubitak psihičke cjelovitosti i konzistencije, te se u konačnici potpuno odvaja od okolnog svijeta. Prema Laplancheu i Pontalisu, odlike shizofrenije su nesuvislost mišljenja, djelovanja i afektivnosti, ravnodušnost spram zbilje, povlačenje u sebe, dominacija unutrašnjeg života i kronično trajanje bolesti (1992: 432). Njemačka riječ za spomenuto *cijepanje* ličnosti kao gubitka psihičke cjelovitosti i konzistentnosti jest *Spaltung*. Marijan Krivak ističe jedno svojstvo shizofrenije, a to je doživljaj vremena kao permanentne sadašnjosti, bez ikakvog odnosa prema prošlosti i budućnosti: "Shizofrenik nema iskustvo vremenskog kontinuiteta, jednostavno je osuđen na egzistenciju u stalnoj sadašnjosti, s kojom momenti njegove/njezine prošlosti gube svaku povezanost, a na horizontu nema nikakve zamislive budućnosti." (Krivak, 2000: 88). Abraham Brill opisuje shizofrenično stanje kao stanje odcijepljenosti od ostatka svijeta: "Očito svojstvo shizofrenika je njegova potpuna neosjetljivost na vanjski svijet." (Brill, 1972: 232). Terry Eagleton, pored tog isključenja svijeta, ukazuje na generiranje fantazija: "Shizofrenija je odvajanje od stvarnosti i povlačenje u se, praćeno prekomjernim ali prilično sustavnim stvaranjem fantazija..." (Eagleton, 1987: 173). Sva su ova određenja shizofrenije ispravna i kompatibilna. Kao i u slučaju paranoje, lijek ne postoji.

Gilles Deleuze i Félix Guattari u svojoj iznimno utjecajnoj knjizi *Anti-Edip: Kapitalizam i shizofrenija* koriste koncept shizofrenije, premda u bitno

promijenjenom i redefiniranom značenju. Njihova općenita nakana jest odbacivanje ustaljenih filozofskih metafora, kao što su metafore stabla, zrcala, svjetla, sjemena i sličnih; jedna od alternativnih metafora koje trebaju zamijeniti neadekvatne metafore izgrađena je na konceptu preuzetom iz psihoanalize - shizofreniji. Određene paralele između shizofrenije kao individualne bolesti i Deleuzeove i Guattarijeve upotrebe postoje, ali postoje također i razlike; oba aspekta treba razjasniti kako bi se izbjegli nesporazumi.

Douglas Kellner i Steven Best ovako opisuju Deleuzeovo i Guattarijevo shvaćanje shizofrenije: "U njihovoj analizi, shizofrenija nije bolest ili biološko stanje, već potencijalno oslobađajuće psihičko stanje stvoreno u društvenim uvjetima kapitalizma, rezultat potpunog dekodiranja." (Best i Kellner, 1991: 90). Premda je sporno može li se shizofrenija reducirati na psihičko stanje pojedinca, nesumnjivo je kako Deleuze i Guattari u njoj vide svojevrsnu antikapitalističku silu ili barem potencijal: "Shizofrenija, dakle, nije identitet kapitalizma, već naprotiv, njegova razlika, njegovo zastranjenje i njegova smrt." (Deleuze i Guattari, 1990: 201). Dakle, shizofrenija je suprotstavljena kapitalizmu. Na koji način? I tko je njezin nositelj, ako nije pojedinac? Odgovor na to pitanje moguće je dati samo preko ideje *proizvodnje*.

Za Deleuzea i Guattarija, shizofrenija kao psihička bolest predstavlja metaforu proizvodnje: "Shizofreničar je univerzalni proizvođač. Ovdje nema mjesta razlikovanju proizvođenja i njegova proizvoda." (Deleuze i Guattari, 1990: 9). Shizofreničar je čisti proizvođač, budući da njegov psihički aparat generira halucinacije unutar kojih se potom odvijaju doživljaji tog istog psihičkog aparata. U tom smislu su proizvodnja i proizvođač poistovjećeni. Metaforičkom upotrebom pojma shizofrenije, može se reći da je vankapitalistička stvarnost shizofrenična. Svjesni Marxove analize ekonomije i određenja otuđenja, Deleuze i Guattari vide kapitalizam kao sistem razdvajanja procesa proizvodnje od samih proizvođača. Ono što je u kapitalističkoj proizvodnji razdvojeno, u shizofreničnoj je spojeno. Kada kažemo da je vankapitalistička stvarnost shizofrenična, to se u prvom redu odnosi na prirodu, na *physis* u najbanalnijem smislu. Prirodni resursi stvoreni su od prirode, procesom u kojem su proizvodnja i proizvođač identični; to se odnosi na naftu, žive biljke i životinje, minerale, kemijske spojeve, metale, kiseline, lužine, zrak i sve ostalo. Bez intervencije čovjeka, kapitalizma ili bilo kojeg drugog sustava reorganizacije, priroda bi nastavila proizvoditi samu sebe. U tom smislu Mohamed Zayani opravdano u shizofreniji vidi apsolutnu granicu društva, a u kapitalizmu samo relativnu: "Shizofrenija je *apsolutna granica* svakog društva utoliko što ona stavlja u pokret dekodirane i deteritorijalizirane tokove, dok je kapitalizam *relativna granica* svakog društva ukoliko on aksiomatizira dekodirane tokove i reteritorijalizira deteritorijalizirane tokove." (Zayani, 2000: 103). Ovo mjesto je važno naglasiti, jer se često u kritici postmodernizma mogu pronaći optužbe za totalnu

deesencijalizaciju svijeta, potpunu arbitrarnost značenja teksta, ničim uvjetovanu fleksibilnost identiteta, nemogućnost bilo kakve spoznaje i slično, što je potpuno neopravdano. Postmodernizam, što Deleuze i Guattari svojim shvaćanjem shizofrenije potvrđuju, ne niječe neka svojstva prirode, esencije, istine i interpretacije, ali je oprezan u njihovom generaliziranju, što se ne može reći za tradicionalnu filozofiju. Ako je neka teorija sofisticirana i kontraintuitivna, to ne znači da je automatski i apriori lažna.

Na ovom mjestu treba evocirati jedan grčki koncept, a to je *poiesis*. *Poiesis* je grčka riječ za stvaranje i proizvodnju (Preus, 2007: 214). Pored toga, pojam *autopoiesis*, razvijen u teoriji sustava Niklasa Luhmanna, može biti koristan u razumijevanju sustava koji sami sebe generiraju. *Autopoiesis* doslovno prevedeno označava *samoproizvodnju* i *samoreferentnost*. Priroda je autopoetičan ili samoproizvodan sustav jer generira svoja buduća stanja iz svojeg aktualnog stanja. Shizofrenija kao *autopoiesis* otkriva onu proizvodnu stranu vankapitalističkih sustava. Prema mišljenju Deleuzea i Guattarija, kapitalizam je tvorevina utemeljena na *deteritorijalizaciji*, odnosno na dislokaciji jednog resursa iz njegove primarne situacije u sekundarni, kapitalistički kontekst, čime se jačaju izvorne funkcije resursa i stabilnost samog kapitalizma. S obzirom na Saussureovo određenje jezika kao sustava razlika bez supstancijalnog referiranja, može se reći da je kapitalizam za Deleuzea i Guattarija sustav razlika koji iskorištava supstancijalne produkte shizofreničnih sustava; kapitalizam rekodira i deteritorijalizira ono što shizofrenija proizvodi. Koristeći prostorno-topičku metaforu, može se reći kako je shizofrenija primarna razina stvarnosti, a kapitalizam sekundarna. Kapitalizam sasvim očito ovisi o shizofreniji. Ali u kojoj mjeri shizofrenija ovisi o kapitalizmu? Postoji li povratni utjecaj kapitalizma na shizofreniju? Postoji. Jedno mjesto u prilog takvog odgovora jest: "Shizofrenija kao proces, to je želeća proizvodnja, ali onakva kakva je na kraju, kao granica društvene proizvodnje determinirane u uvjetima kapitalizma." (Deleuze i Guattari, 1990: 106). Povratna sprega postoji; kapitalizam oblikuje uvjete shizofrenične proizvodnje. Međutim, postoji jedna dodatna dimenzija kapitalizma, zbog koje se on sam može opisati *shizofreničnim*.

Kapitalizam generira autopoetične, relativno samostalne sustave, koji se potom mogu okrenuti protiv njega samoga. Najpoznatiji primjeri su Saddam Hussein, koji je jedno vrijeme dobivao pomoć sa Zapada i potom počeo autonomno djelovati na štetu nekadašnjih saveznika, te talibanski režim u Afganistanu sa identičnom genezom. Mohamed Zayani će tako u svojem inače poučnom članku pomalo nespretno opisati odnos kapitalizma i shizofrenije: "Kapitalizam u shizofreniji pronalazi vlastitu *vanjsku granicu*, i uspješno je odbija, dok istovremeno proizvodi *unutrašnje granice*, koje nije u stanju pobijediti." (Zayani, 2000: 102). Jedna od glavnih karakteristika shizofrenije kao bolesti je cijepanje ličnosti. Ako promatramo taj aspekt shizofrenije, može

se metaforički reći kako je kapitalizam shizofreničan, budući da se cijepa, odnosno proizvodi samome sebi suprotstavljene sile. Nastavljajući razvijati ovu metaforu, vidimo kako kapitalizam i shizofrenija imaju još jednu zajedničku točku, a to je odnos prema vremenu, odnosno povijesti. Na početku je rečeno kako je jedna karakteristika individualne shizofrenije iskustvo svijeta kao permanentne sadašnjosti. Kada Nietzsche govori o *vječnom vraćanju istog* u povijesnom smislu, on opisuje temeljni modernistički stav kao nepromijenjeno stanje zahtijevanja autotransformacije, kao kompulzivnu težnju promijeni. Napredak, ili bolje rečeno - promjena, se neosporno događa, ali sam modernistički stav kako aktualno stanje uvijek može biti bolje *ostaje* neizmijenjen. To je ono što se vječno vraća. Teza o kraju povijesti u formulaciji Francisa Fukuyame je također jedan primjer shizofreničnog odnosa spram vremena; ako je povijest otkrila kapitalizam i liberalnu demokraciju kao najsavršeniji mogući oblik društvenog uređenja, tada budućnost u smislu radikalnog diskontinuiteta sa aktualnim stanjem jednostavno ne postoji.

U konačnici, valja reći kako su kapitalizam i shizofrenija različiti, ali kompatibilni sistemi proizvodnje. Bez obzira upotrebljava li se riječ *shizofrenija* kao suprotnost kapitalizmu ili kao opis funkcioniranja samog kapitalizma, treba biti svjestan njezinog izvornog psihoanalitičkog značenja. To je jedini način da se izbjegnu nesporazumi pri korištenju ove metafore.

Povezani koncepti: psihoza, deteritorijalizacija, rizom, Imperij, shizoanaliza, povijest, metafora, moć.

SIMBOLIČKO

Istina je vrst zablude, bez koje određena
vrst živih bića ne bi mogla živjeti.
Nietzsche

Koncept simboličkoga kod Jacquesa Lacana ima dva značenja. *Kao prvo, simboličko je faza čovjekova razvoja od osamnaestog mjeseca do četvrte godine starosti*; *kao drugo, simboličko je kognitivni sistem u strukturi čovjekovog psihičkog aparata, pored imaginarnog i realnog poretka.* Simboličko, kao faza razvoja pojedinca, predstavlja internalizaciju već postojećeg simboličkog poretka određene zajednice, u obliku njezinog *jezika, nepisanih zakona, rituala, običaja, vrijednosti, svjetonazora i sustava vjerovanja*. Prema tome, simboličko je onaj kolektivni aspekt psihe putem kojeg pojedinac mapira svijet oko sebe na temelju znanja akumuliranog kroz niz generacija. Ulaskom u kulturu osoba prestaje biti biološka individua, internalizira vladajuća pravila svoje okoline, te izgrađuje osobni psihički sustav prema kojem orijentira vlastito ponašanje i objašnjava svijet oko sebe -

simbolički registar. Simbolički registar ne može funkcionirati bez jezika, ali on se ne svodi samo na jezik, nego na čitav niz već spomenutih kolektivnih odnosa. Kada Lacan govori o Zakonu sa velikim 'Z', on govori o društveno-kulturnoj kolektivnoj strukturi međuljudskih odnosa, odnosno o simboličkom: "Ova zakonsko-lingvistička struktura zapravo nije ništa drugo doli sam simbolički poredak." (Evans, 1996: 101). U tom smislu, opravdano je povezivati Lacanov koncept simboličkog sa idejom *kulture* i *društva* kao kolektivnih, dugotrajnih i inertnih formacija unutar kojih se odvija ljudski život. Dakle, *simboličko je, prema Lacanovom modelu psihe, socijalizacijom naučeni skup vjerovanja, stavova, neformalnih zakona, objašnjenja, rituala, običaja i vrijednosti utemeljen na jeziku kao kolektivnom proizvodu jedne kulture*. Kao što članovi jedne jezične zajednice mogu međusobno komunicirati zato što znaju pravila i riječi istog jezik, tako i članovi jednog društva mogu međusobno surađivati zato što znaju pravila identičnog simboličkog poretka. Prema tome, ideju simboličkoga moguće je shvatiti kao širu varijantu Saussureovog pojma *langue*.

Fredric Jameson u svojoj knjizi *U tamnici jezika* ovako određuje simbolički poredak: "Za Lacana, Simbolički poredak je ono područje u koje dijete dospijeva, iz nekakve biološke bezimenosti, kada postupno počinje stjecati jezik. Područje je neosobno ili nadosobno, ali ono istovremeno omogućava nastanak osjećaja identiteta. Svijest, osobnost, subjekt prema tome su, kao što ćemo uskoro vidjeti, sekundarni fenomeni, koji su određeni širom strukturom samog jezika ili Simboličkoga." (Jameson, 1978: 111). Prema tome, simbolički poredak omogućuje formiranje osobnog identiteta. On se sastoji, među ostalim, i od uloga i identiteta koje individua može preuzeti kao vlastite: "Dijete pomalo zapaža da se njegov identitet kao subjekta konstituira na temelju odnosa razlika i sličnosti prema subjektima koji ga okružuju. Prihvaćajući takav odnos dijete iz imaginarnog stanja prelazi u ono što Lacan naziva stanjem 'simboličkog poretka' to jest u unaprijed zadatu strukturu društvenih i spolnih uloga te odnosa na kojima se temelje porodice i društvo." (Eagleton, 1987: 180). Bruce Fink ovako određuje simboličke odnose: "Simbolički odnosi su oni s Drugim kao jezikom, znanjem, zakonom, karijerom, akademijom, autoritetom, moralnošću, idealima, i tako dalje, te s objektima koje određuje (snažnije rečeno: koje zahtjeva) Drugo: s ocjenama, diplomama, uspjehom, brakom, djecom - svim stvarima koje se u neurozi obično vežu uz tjeskobu." (Fink, 2009: 96). Prema tome, učenje jezika i formiranje simboličkog poretka je nešto što bismo mogli nazvati ulaskom čovjeka u *kulturu*, odnosno u stanje odvojenosti od prirode i čiste tjelesnosti. Judith Butler, analizirajući binarne rodne identitete kao segmente simboličkog poretka, ukazuje na to da simboličko označava kraj spona između djeteta i majke: "...Simboličko postaje moguće odbacivanjem primarnog odnosa s majčinim tijelom." (Butler, 2000: 86). Ulaskom u simbolički poredak, ponašanje djeteta dolazi pod vlast normi, morala i kolektivnih očekivanja, a somatski motivi djelovanja padaju u drugi

plan.

Slavoj Žižek vrlo elegantno određuje simboličko kao 'nenapisani ustav društva': "Simbolički poredak, nenapisani ustav društva, je druga priroda svakog bića koje govori..." (Žižek, 2006: 8). Jezik nije moguć bez kolektivne koordinacije djelovanja, kao niti bez povijesne akumulacije značenja. Psihičko mjesto utjelovljenja tih kolektivnih tvorevina jest *simboličko*. Čovjek kao biće koje govori egzistira u simboličkom poretku i zato je riječ o njegovoj 'drugoj prirodi'. Kao što je čovjeka nemoguće zamisliti bez kulture, jezika i povijesti, isto ga je tako nemoguće zamisliti bez *simboličkoga*.

Jezik je vrlo važan za razumijevanje Lacanovog koncepta simboličkog registra. Judith Butler, primjerice, kaže: "...strukture jezika, skupno shvaćena kao Simboličko..." (Butler, 2000: 54). Isto tvrdi i Hans-Jürgen Heinrichs: "Simbolički je poredak jezični poredak." (Heinrichs u Kemper, 1993: 62). Zašto se simboličko povezuje baš sa jezikom? Lacan je nesumnjivo bio pod iznimno snažnim utjecajem strukturalizma. Strukturalizam, kako u lingvističkoj varijanti Ferdinanda de Saussurea, tako i u antropološkoj varijanti Claude Lévi-Straussa, otkriva jezik kao kolektivnu, kulturno-društvenu tvorevinu. Dunja Jutronić-Tihomirović tvrdi da su lingvističkim istraživanjima dvadesetog stoljeća dominirali pristupi koji su u jeziku vidjeli kulturnu tvorevinu: "Kada pogledamo kako su lingvisti dvadesetog stoljeća definirali predmet svog ispitivanja - jezik - i koje su odgovore davali na pitanje što je jezik, onda vidimo da su mnogi od njih smatrali da je jezik tijesno povezan s društvom i komunikacijom..." (Jutronić-Tihomirović, 1991: 67). Jezik kao takav automatski upućuje na vlastitu kolektivnu prirodu. Budući da pojedinac može vlastite zahtjeve iskazati samo jezikom, on ga mora naučiti. U tom smislu je pojedinac podčinjen jeziku kao kolektivnom, apstraktnom biću. Tu, zanemarenu stranu čovjekove egzistencije Lacan, kao i čitav strukturalizam, neprestano naglašava. Ona se vidi i u konceptu simboličkoga. S obzirom na to, jezik je za Lacanovo promišljanje simboličkoga važan jer reducira prostor čovjekove slobode i pozicionira ga čvrsto u društveno-povijesni kontekst. Zato se može reći da je Lacan konceptom simboličkoga izvršio tipičan teorijski poduhvat postmodernističke filozofije, a to je *decentriranje subjekta*.

Judith Butler tvrdi da je simboličko "...kulturalno univerzalna struktura označavanja koja u zbilji nigdje nije u potpunosti oprimjerena..." (Butler, 2000: 55). Simboličko je vrlo srodno *kulturi*. Ono se ne može reducirati isključivo na jezik, premda o jeziku ovisi i jezikom se izražava: "...naša govorna aktivnost utemeljena je na našem prihvaćanju i oslanjanju na kompleksnu mrežu pravila i drugih tipova propozicija..." (Žižek, 2006: 9). Ta 'kompleksna mreža pravila' jest simbolički poredak.

Možda je najbolje predočiti simbolički poredak na jednom elementarnom

matematičkom primjeru. Niz prirodnih parnih brojeva možemo zamisliti kao simbolički poredak. On je sačinjen od pozitivnih cijelih brojeva i izgleda ovako: 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, itd. Taj simbolički poredak ima vlastita pravila. Poremećaj u tim pravilima tvori prodor *realnog*. To izgleda tada ovako: 2, 4, 6, 8, 11, 12, 14, 16, itd. Broj jedanaest jest eksces u odnosu na dati simbolički poredak. Ovakve i kompleksnije primjere donosi Bruce Fink u svojoj knjizi o Lacanu (2009). Kao što Lacan tvrdi da je svaki simbolički poredak kao zakon i struktura obilježen unutrašnjim mjestom suspenzije tog zakona, tako i Jacques Derrida tvrdi da svaki zakon treba promišljati kao vlastitu trasngresiju: "Što kada bi, u srcu samog zakona, bio zakon nečistoće ili princip kontaminacije? Pretpostavimo da je uvjet za mogućnost zakona bio *apriori* protuzakon, aksiom nemogućnosti koji bi osporavao njegov smisao, poredak i racionalnost." (Derrida, 1992: 225). U tom smislu su Derridine spekulacije u zakonu samo uopćeni oblik Lacanovog shvaćanja simboličkog poretka. O vezi simboličkoga i realnoga Slavoj Žižek kaže: "...činjenica da se realno pojavljuje i da je dostupno samo kroz simboličko ne opravdava razmišljanje o njemu kao o imanentnom elementu simboličkog; realno je upravo ono što se opire i izbjegava zahvat simboličkog i što je, upravo zato, zamjetljivo unutar simboličkog u obliku njegovih poremećaja." (Žižek, 2005: 30). Prema tome, kao što transgresija ne postoji bez zakona, tako niti zakon ne postoji bez transgresije. On sam leži na nečem sebi radikalno suprotstavljenom.

Lacanov se koncept simboličkoga može usporediti sa konceptom *paradigme* Thomasa Kuhna. Oni, dakako, nisu identični, ali imaju nekoliko točka sličnosti. Individualno gledajući, pojedinac je taj koji gleda na svijet kroz određenu paradigmu ili simboličko. Ono što unutar jedne paradigme sačinjava *neobjašnjivu anomaliju*, a niti jedna paradigma ne objašnjava apsolutno sve, to je prodor *realnoga* u simbolički poredak. Paradigme su kolektivne, kao i simbolički registar. Zbog svega navedenog, Lacanov koncept simboličkog potrebno je stoga pozicionirati u kontekst antirealističke epistemologije, tipične za postmodernističku filozofiju.

Povezani koncepti: paradigma, antirealizam, subjekt, imaginarno, realno.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

SIMPTOMALNO ČITANJE

Simptomalno čitanje je koncept Louisa Althussera za otkrivanje unutrašnjih kontradikcija određenog sustava znanja, odnosno anomalija i granica jedne paradigme znanja. Kao što na simptomi na tijelu otkrivaju stanje organizma u cjelini, tako i paradoksalna mjesta jednog sustava otkrivaju njegove granice.

Povezani koncepti: paradigma, čitanje.

SIMULACIJA

Vidi: *simulakrum*.

SIMULAKRUM

Istinitije od istinitoga: to je simulacija.
Baudrillard.

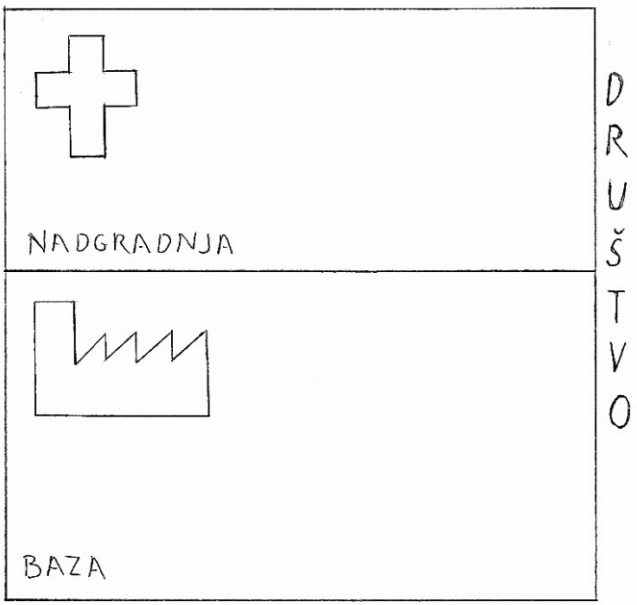
Najpoznatiji koncept Jeana Baudrillarda je *simulakrum*. Zbog Baudrillardova ezoteričnog, teorijski nekorektnog i gotovo suludog stila pisanja često se javljaju opravdane nedoumice oko toga što je zapravo simulakrum. Pored toga, sam koncept simulakruma izrazito je kontraintuitivan, s obzirom da uzima *privid* kao relevantan faktor ljudskog znanja i kulture. Još je Platon, čiji model *mimesisa* Baudrillard skupa sa Derridom napušta, ustvrdio u svojem dijalogu *Sofist*, kako je izrazito teško promišljati postojanje pojava kao što su laž, iluzija, privid i obmana: "Činjenica je, dragi moj prijatelju, da smo suočeni sa iznimno teškim problemom. To 'prikazivanje' ili 'pričinjanje' bez zbiljskog 'bića' i izražavanje nečega što još nije istina - sve je to bilo i još uvijek jest vrlo teško za razumjeti. Iznimno je teško, Teetete, pronaći prave riječi kojima bi se moglo izreći ili misliti da laž odgovara zbilji, bez upletanja u kontradikcije proizašle iz samih takvih iskaza." (*Sofist*, 236e). Baudrillard se prihvaća upravo takvog zadatka i vjerojatno je zato teško dokučiti što to simulakrum supstancijalno označava. Kako bi se izbjegli nesporazumi, pokušajmo prvo odrediti što to simulakrum *nije*.

U svojoj teoriji društva, jer simulakrum jest koncept usko vezan sa razumijevanje društva, Jean Baudrillard napušta ideju *ideologije* i *otuđenja*, vrlo važne koncepte nekih varijanti marksizma. Baudrillard ne cijepa društvo na nivoe s različitom snagom utjecaja, već ga pokušava misliti kao sintetičku cjelinu ekonomske sfere i partikularnog znanja bez načelne mogućnosti provjere medijski plasiranih informacija. Koncept ideologije kao lažne svijesti moguć je samo ako postoji društvena zbilja s jedne strane i znanje koje ne odgovara toj zbilji s druge strane. Baudrillard ne vrši takva razlikovanja i zato napušta ideju ideologije. On eksplicitno tvrdi da ideologija ne postoji: "Nema više ideologije, postoje tek simulakri." (Baudrillard, 2001a: 51). U pokušaju da to objasni, uzima primjer Disneylanda u Sjedinjenim Američkim Državama. Opisujući Disneyland u knjizi *Simulakrumi i simulacija*, Baudrillard smatra da ga ne možemo jednostavno objasniti kao mjesto laži ili ideologije: "Nije riječ više o lažnom predočavanju stvarnosti (ideologija), riječ je o skrivanju da zbiljsko nije više zbiljsko, dakle o spašavanju načela stvarnosti." (Baudrillard,

2001b: 24). Koncept ideologije je zastario. Govori li ovdje Baudrillard o 'kraju ideologija' u onom smislu u kojem to priželjkuje Daniel Bell? Nipošto. Baudrillard napušta koncept ideologije zato jer on kao takav podrazumijeva dva različita tipa znanja - s jedne strane čistu ideologiju kao lažnu svijest i kao znanje koje čuva interese dominantne klase, a nasuprot nje istinski opis realnog stanja stvari u kojem znanje vjerodostojno reflektira prave interese svih društvenih grupa. Osoba koja je indoktrinirana ideologijom može posumnjati u vlastito znanje i preispitati ga - može pronaći 'unutrašnje kontradikcije' ili primjer u iskustvu koji osporava ideologizirano znanje. Međutim, u slučaju simulakruma, situacija je drugačija. Osoba načelno ne može provjeriti i preispitati informacije koje dobiva iz medijskog svijeta. Simulakrum doista posjeduje neke atribute ideologije (posrijedi je politizirano znanje, ono koristi nečijim interesima, mobilizira pojedinca itd.), ali nedostaje onaj ključni, normativni faktor - pravo znanje. Zašto pojedinac ne može verificirati mnoštvo simuliranih iskaza i slika? Razlog je banalan - kvantiteta. Medijski prostor je preplavljen informacijama i slikama, kojima 'bombardira' pojedinca. Osoba može izabrati jednu ili dvije informacije i samostalno je provjeriti (primjerice, ako na vijestima čuje da je otvorena nova cesta, ona može uzeti auto i provozati se tom cestom). No, fizički je apsolutno nemoguće provjeriti čitavo mnoštvo emitiranih informacija. Nove tehnološke mogućnosti dovele su do preobilja informacija, što rezultira apsolutnom pasivnošću pojedinca. Mediji su jednosmjerni: "...oni govore i *djeluju na način da im se nikako ne može odgovoriti*." (Baudrillard, 2001a: 32). Baudrillardov simulakrum u prve dvije, a pogotovo u svojoj trećoj inkarnaciji - simulakrum kao simulacija - asocira na koncept ideologije, ali nipošto nije riječ o ideologiji.

Pored toga, Baudrillard odbacuje i esencijalistički koncept otuđenja. Kao i ideologija, otuđenje je normativan pojam koji se može odrediti samo spram prave autentične egzistencije. Zato će Baudrillard reći da je to 'magičan pojam': "Valja napomenuti da je 'otuđenje' također jedan od magičnih pojmova, koji bi trebali onemogućiti umjetno razdvajanje - ovaj put ono između 'svijesti' subjekta i njegova idealnog sadržaja (njegova 'ponovno pronađenog' totaliteta)." (Baudrillard, 2001a: 5). Kao što etiketa ideologičnosti zahtjeva odbacivanje jednog znanja i prihvaćanje nekog drugog znanja, tako i etiketa otuđenja zahtjeva od pojedinca promjenu u ponašanju. Tim modernističkim pojmovima se vrši mobilizacija stanovništva, ali Baudrillard uviđa da ih se u vremenu postmoderne ne može primijeniti.

U vremenu kada Baudrillard piše, marksizam je bio izrazito popularna teorija. I sam Baudrillard je u svojim počecima bio naklonjen marksizmu. Međutim, on naknadno uviđa da ta teorija ne može vjerodostojno objasniti aktualne društvene procese: "...mi ćemo marksističkoj teoriji priznati njezinu maksimalnu koherentnost, a upravo iz tog razloga kazat ćemo da tu koherentnost treba razbiti, zato što ona nema odgovora za društveni proces koji



Slika 31. Baza i nadgradnja. Baudrillardov koncept simulakruma može se shvatiti kao kritika marksističkog modela društva, sastavljenog od ekonomske baze i kulturno-ideološke nadgradnje.

izdaleka nadilazi razinu materijalne proizvodnje." (Baudrillard, 2001a: 28). Taj proces koji 'izdaleka nadilazi razinu materijalne proizvodnje' odnosi se na u marksizmu zanemarenu kulturnu sferu. Značaj kulturne ili simboličke sfere je u razvijenim društvima amplificiran novim tehnologijama, sačinjenim upravo od medija. Mediji su stekli tu razinu autonomije da ih se ne može objasniti kao epifenomen ekonomskih interesa buržoazije. U staroj matrici razmišljanja, mediji su nepotrebni dodatak društvu; oni mogu djelovati u dva modusa - u lažnom i istinitom - ali društvo bi nesmetano funkcioniralo na identičan način i bez njih. Baudrillard odbacuje takvo razmišljanje: "Valja radikalno posumnjati u načelo referentnosti slike, strategiju preko koje ona uvijek stvara privid da se odnosi na neki stvarni svijet, na stvarne predmete, da reproducira nešto što joj logički i kronološki prethodi." (Baudrillard, 2001a: 155). Deteritorijalizacijom i dekontekstualizacijom jednostavnih isječaka stvarnosti, koji doista i nesumnjivo postoje, mediji dodaju suvišak značenja i komponiraju virtualnu

stvarnost bez uporišta u zbilji: "Simulacija nije više simulacija nekog teritorija, nekog referencijalnog bića, neke suštine. Ona je stvaranje zbilje po modelima bez porijekla i bez stvarnosti: hiperzbilje." (Baudrillard, 2001b: 7-8). Intuitivna greška poistovjećivanja simulacije sa ideologijom događa se zato što tehnološki zapis autentične stvarnosti funkcionira kao *nositelj* onog suviška informacija i svih konotacija bez uporišta u realnosti. Simulakrum nastupa kao sintetičko jedinstvo istine i laži, a ne kao koherentni konglomerat laži. Ovime Baudrillard eksplicitno odbacuje imitacijski karakter medija i priprema scenu za produktivistički model medija, slično kao što Foucault odbacuje psihoanalitičku 'represivnu hipotezu' i naglašava onu produktivnu, stvaralačku stranu zakona.

Sve do sada opisane teme nalaze se u većem ili manjem omjeru u teoriji društva spektakla Guyja Deborda. Baudrillard svoj teorijski stav zato pozicionira u distanci spram Deborda. U knjizi *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti* on tvrdi: "Obično se kaže da je stvarno izvrgnuto hegemoniji znaka, slika, simulakrum. Ukratko, da je stvarnost podčinjena tvorevini (tu analizu podržava pojam društva spektakla). Danas treba reći obrnuto: znak i tvorevinu izgubili smo u korist apsolutno stvarnog." (Baudrillard, 2006: 59). Prema Debordu, društveni procesi koji nužno, neizbježno i neminovno vode ka revoluciji i uništenju kapitalizma zakočeni su spektaklom. U tom smislu bi stvarnost bila pod 'hegemonijom' znaka. No, Baudrillard ne vjeruje u to: "Obično se kaže da je stvarno nestalo pred obiljem znakova i slika. A istina je da postoji nasilje slika, no to nasilje uvelike nadoknađuje nasilje počinjeno slici: njezino izrabljivanje u svrhu dokumentacije, svjedočanstva, poruke, naprosto u informativne svrhe..." (Baudrillard, 2006: 84). Što to znači? Kako stvarnost može iskrivljavati sliku? Kao prvo, riječ je o *društvenoj* stvarnosti. Ako prihvatimo da je društvena stvarnost *autopoetična*, ove Baudrillardove teze postaju jasnije. Društvena stvarnost tijekom *reprodukcije* same sebe vrši filtriranje poželjnih i nepoželjnih elemenata. U tom procesu regeneracije, slikom se selektivno bilježe poželjni fragmenti, a oni nepoželjni se zaboravljaju. Slika u tom slučaju ne laže, ali ono što ona prikazuje već jest iskrivljeno budući da je parcijalno i normativno. Ovu dijalektiku između stvarnosti i slike može se također shvatiti i kao reprodukciju kulture. U tom je smislu simulakrum produktivan. Sličnu tezu, premda ne razrađenu, nalazimo u studiji Douglasa Kellnera o Baudrillardu: "Lefebvre, Baudrillard i ostali tvrdili su da se aktualni stadij kapitalizma razlikuje od ranijih socioekonomskih formacija upravo zbog naglašene važnosti potrošačke kulture kako u proizvodnji tako i u društvenoj reprodukciji - zbog načina na koji se društvo reproducira u individualnoj misli i ponašanju." (Kellner, 1989: 8). Iznimno je važno apostrofirati proces *reprodukcije*. Kultura koju posjeduje jedna generacija nikada se ne prenosi u cijelosti na nove generacije. Neki dijelovi se pamte, a neki zaboravljaju. Ono što se pamti, akumulira se s generacijama, tako da ona najmlađa generacija posjeduje kako selektivno (izabrano od nekoć postojećeg) tako i fabricirano (proizvedeno prema željama

starijih generacija) znanje. Nakon biološkog rođenja ljudi prolaze kroz proces socijalizacije kako bi postali punopravni članovi društva. Ako u tom učenju novi članovi društva naprosto preuzimaju postojeće znanje, uloge, norme i vrijednosti, onda govorimo o reprodukciji kulture. No, ako je starija generacija novim članovima društva prenijela određena znanja, uloge, norme i vrijednosti koje sami nisu prakticirali, onda govorimo o *produkciji* kulture. Smjena generacija u kojoj je reprodukcija obimnija od produkcije, može se shvatiti kao normalan tijek povijesti. Međutim, kada produkcija postane intenzivnija od reprodukcije, tada govorimo o simulakrumu. Prema tome, simulakrum se može shvatiti prvenstveno kroz pojam *kulture*, a ne kroz pojam ideologije. Sam Baudrillard je poistovjetio kulturu sa simulakrumom: "...kultura nikada nije bila ništa doli [...] kolektivno dijeljenje simulakruma..." (Baudrillard prema Rojek i Turner u Rojek i Turner, 1993: xvi). Može li se reći i obrnuto? Je li simulakrum jednostavno kultura? Prema mišljenju Martina Heideggera, kultura je presudna za razumijevanje čovjeka u vremenu novovjekovlja: "Četvrta se novovjeka pojava posvjedočuje u tome, što se ljudsko djelovanje shvaća i događa kao kultura." (Heidegger, 1969: 7). Budući da simulakrum nastaje otprilike u doba novovjekovlja, i s obzirom na Heideggerov utjecaj na genezu francuskog poststrukturalizma, opravdano je postavljati paralele između simulakruma i kulture, a možda čak i znak jednakosti.

U knjizi *Simulakrumi i simulacija*, Baudrillard također kritizira društvo spektakla: "Nismo više u društvu spektakla o kojem su govorili situacionisti, ni u tipu specifičnog otuđenja i represije kakvo je ono podrazumijevalo. Sam medij se više ne da uhvatiti kao takav, i brkanje medija i poruke (McLuhan) prva je velika formula tog novog razdoblja. Nema više medija u doslovnom smislu: on je odsada neuhvatljiv, raširen i raspršen u zbilji, a ne može se reći ni da ju je izmijenio." (Baudrillard, 2001b: 50). Etimološki gledano, pojam medija pretpostavlja postojanje dviju razdvojenih stvarnosti, između kojih medij posreduje spajajući ih. Baudrillard tvrdi da mediji više ne postoje zato što su se te dvije stvarnosti stopile. Objektivno društvo i njegovu medijsku reprezentaciju ne možemo više striktno odvojiti, kao što ih odvaja Debordov model medija: "Ne postoje više mediji u doslovnom značenju pojma (prije svega govorim o elektroničkim masovnim medijima) - to jest posrednička razina od jedne stvarnosti do druge, od jednog stanja stvarnog do drugog." (Baudrillard, 2001b: 118). Općenito govoreći: "Cijeli je tradicionalni model kauzalnosti doveden u pitanje: perspektivni, deterministički oblik, 'aktivan', kritički oblik, analitički oblik - razlikovanje uzroka i posljedice, aktivnog i pasivnog, subjekta i objekta, cilja i sredstava." (Baudrillard, 2001b: 50). 'Tradicionalni model kauzalnosti' ne uvažava ozbiljno dimenziju vremena, osim u onom najelementarnijem smislu, u kojem je društvo primarno, a reprezentacija sekundarna. Baudrillard primjećuje taj nedostatak i nadomješta ga dijalektičkim pojmom hiperrealnosti. Medijska reprezentacija djeluje povratno na društvenu stvarnost, utjelovljuje se u njoj i time postaje početna

točka novog sloja reprezentiranja, koji se potom opet utjelovljuje i tako u nedogled. Iz ovog razloga je simulakrum moguće razumjeti kao procese reprodukcije kulture opisane u knjizi *Socijalna konstrukcija zbilje* (1992) Petera Bergera i Thomasa Luckmanna.

Baudrillard ne shvaća medije kroz antropomorfne i antropocentrične alegorije. Mediji ne oslikavaju realnost na isti način na koji bi čovjek u umjetničkom djelu imitirao realnost ili na isti način na koji čovjekovo mentalno stanje odražavalo izvanjsku zbilju. Najjednostavnije rečeno, mediji ne funkcioniraju kao reprezentacija: "*Bit je simulacije u tomu što se suprotstavlja prikazivanju*." (Krivak, 2008: 29). Iz ovog negativnog određenja Marijana Krivaka ne može se shvatiti što simulacija pozitivno jest, ali je važno vidjeti da ovdje pojmovi imitacije, reprezentacije, refleksije, kopiranja, odražavanja ili *mimesisa* u svom klasičnom značenju nisu korisni. Ovakav stav općenito je prisutan u francuskom poststrukturalizmu: "Baudrillardova teorija simulacije je u nekim aspektima paralelna poststrukturalističkoj kritici referencijalnosti..." (Kellner, 1989: 90). Primjerice, Jacques Derrida evocirajući Mallarméa u tom tonu također odbacuje *mimesis* kao kopiranje već postojećeg entiteta: "Mallarmé tako čuva diferencijalnu strukturu imitacije ili *mimesisa*, ali bez njezine platonističke ili metafizičke interpretacije koja pretpostavlja da se imitira bitak nečeg postojećeg." (Derrida, 1992: 158). Poststrukturalizam općenito vraća važnost 'plitkosti', a što je 'pliće' od medija? O tome govori Foucault kada kaže: "Pojam plitkosti, kod Marxa, vrlo je važan. Na početku 'Kapitala' Marx objašnjava kako se, za razliku od Perzeja, mora uputiti u maglu da bi pokazao kako uistinu nema nikakvih čudovišta niti dubokih zagonetki budući da je sve što, u buržoaskom shvaćanju novca, kapitala, vrijednosti, i sl., posjeduje dubinu, u zbilji samo plitkost." (Foucault u Savić, 1988: 392). Prema tome, nije potrebno tražiti nešto 'dublje' iza 'plitkoga', 'original' iza 'kopije' ili 'biće' iza 'privida'. Baudrillard dovodi u pitanje tu zdravorazumsku pretpostavku, ali na području medija. Informacije koje mediji emitiraju nije moguće reducirati na banalni denotirani materijal. On sa sobom nosi suvišak nesvodljiv na realne referente u zbilji. U tom suvišku se nalazi produktivna snaga medija. Prema tome, simulacija je samo problem omjera. Nesumnjivo je da realna zbilja postoji, ali ona zauzima puno manji udio u medijskom prostoru od onog kreiranog viška bez referenta u realnosti. Zato će Baudrillard reći: "Istinitije od istinitoga: to je simulacija." (Baudrillard, 2001a: 132). Jednostavni materijal koji mediji sadrže u malom omjeru jest 'istina', ali onaj 'istinitiji' dodatak koji prevladava jest simulacija. Ono 'istinitije' zapravo predstavlja informacije koje nije moguće provjeriti, i koje istovremeno strukturiraju svjetonazor i ponašanje medijske publike. 'Istinitije' nema izvorni predložak, jer je nastalo kopiranjem kopije, odnosno akumulacijom proizvedenih stanja.

Pitanje koje valja postaviti jest: kada nastaje simulakrum? Postoji li simulakrum u tehnološki nerazvijenim društvima? Baudrillard donosi jednu

periodizaciju simulakruma u knjizi *Simulacija i zbilja*, odnosno *Simulations*: "Naporedno s promjenama zakona vrijednosti, od renesanse naovamo, izmijenila su se tri poretka simulakra: *Krivotvorina* je prevladavajući obrazac u 'klasičnom' razdoblju, od renesanse do industrijske revolucije. *Proizvodnja* je obrazac koji prevladava u industrijskoj revoluciji. *Simulacija* je obrazac današnjeg stupnja kojim upravlja kod." (Baudrillard, 2001a: 69; 1983: 81), a ponavlja je i u knjizi *Simulakrumi i simulacija*: "Tri su reda simulakruma: - prirodni, naturalistički, zasnovani na slici, imitaciji i krivotvorini, skladni, optimistični i s ciljem obnavljanja ili idealnog utemeljenja prirode prema Božjem liku, - produktivni, produktivistički simulakrumi, zasnovani na energiji, na snazi, na njezinoj strojnoj materijalizaciji i u cijelom proizvodnom sustavu - prometejska težnja za mondijalizacijom i stalnim širenjem, oslobađanjem neograničene energije (želja je dio utopije što se odnosi na taj red simulakruma), - simulakrumi simulacije, zasnovani na informaciji, modelu, kibernetičkoj igri - potpuna operacionalnost, hiperstvarnost, težnja za potpunom kontrolom." (Baudrillard, 2001b: 171). U simulakrumu krivotvorine, original se jasno razlikovao od kopije. U simulakrumu proizvodnje, original se masovno reproducira. Transformaciju simulakruma krivotvorine u simulakrum proizvodnje opisuje Walter Benjamin u tekstu *Umjetničko djelo u doba tehničke reprodukcije*. Simulakrum simulacije nadilazi simulakrum proizvodnje jer distinkcija između kopije i originala nepovratno iščezava. U simulaciji se kopira kopija prve generacije i tada nastaje kopija druge generacije. Potom se kopira kopija druge generacije, nastaje kopija treće generacije i tako u nedogled. U konačnici nastaje znanje iz kojeg se nikako ne može rekonstruirati prvobitni original. Mediji tako do krajnjih granica radikaliziraju funkcioniranje kulture i time otkrivaju njezinu bestemeljnu prirodu. Zato možemo reći da simulakrum nastaje u onom trenutku kada se primitivno društvu zaputi prema stanju civilizacije. Svaka točka tog puta proizvedena i artificijelna. Iz tog razloga Baudrillardova tipologija društava sadrži samo dvije kategorije - proizvođačka i potrošačka (Lane, 2000: 66). Zanimljivo je kako Baudrillard govori o simulakrumu i prije industrijske epohe, odnosno puno prije nego što su nastali masovni mediji. Prema tome, koncept simulakruma nije isključivo vezan za medije. *Simulacija* nedvojbeno jest oblik simulakruma ojačanog medijima: "Simulacija je ekstaza stvarnoga: dostaje gledati televiziju - svi se stvarni događaji na njoj nižu u posve ekstatičnu odnosu, to jest s vrtoglavim i stereotipnim obilježjima, nestvarnima i ponavljajućima, omogućujući njihovo sumanuto i neprekidno nizanje." (Baudrillard, 2001a: 131), ali simulakrum općenito treba shvatiti kao *selektivni proces reprodukcije kulture*. Konceptom simulakruma Baudrillard stoji čvrsto u tradiciji francuskog poststrukturalizma, koji na raznim poljima vrši *denaturalizaciju* pojava proizvedenih od čovjeka. Tijekom eksplikacije simulakruma Baudrillard nailazi na iste probleme kao i, primjerice, Judith Butler ili Edward Said. Je li Orijent jedno područje simulakruma? Kod orijentalizma nije problem u ispravnoj ili krivoj reprezentaciji, nego u

neosviještenoj diskurzivnoj i materijalnoj proizvodnji. Orijent je naturaliziran produkt kolonijalnih aktera, a bit Saidove dekonstrukcije leži u denaturalizaciji Orijenta. Može li se reći da su rodne uloge drugo područje simulakruma? Judith Butler denaturalizira rodne uloge i opisuje ih kao niz povijesno akumuliranih praksi. To ne znači da pojedinac može slobodno izaći iz tih arbitrarnih kategorija bez kazne, ili da treba uskladiti rodnu vanjštinu spolnoj nutrini, nego jednostavno otkriva neutemeljenost njihove autolegitimacije. Orijent je kulturni produkt, isto kao što su rodne uloge kulturni produkt. Simulakrum je sintetičko ime za čovjekovu egzistenciju onkraj pukog biološkog stanja, u domeni kulture čija pravila ostaju izvan mogućnosti kronološkog objašnjenja.

Marijan Krivak u djelu *Filozofijsko tematiziranje postmoderne* ovim riječima opisuje prelazak simulakruma proizvodnje u simulakrum simulacije: "Nasuprot reprezentacijskoj prirodi Moderne, došli smo, u Postmoderni, do simulacije kao osnovnog načela. Dok je u prikazivanju sve bilo rukovođeno idejom ekvivalentnosti znanja i stvarnog, u simulaciji se polazi od toga da znak nema više nikakvu vrijednost, da nema više 'ontološke' (niti bilo kakve druge!) razlike između znaka i njegova referenta. Jednostavno je nestao odmak koji je postojao između stvarnosti i prikazivanja te stvarnosti." (Krivak, 2000: 101). Iz ovog nepreciznog određenja može se steći dojam kako individualni pojedinac kao nosilac znanja nije u stanju razlikovati neposrednu percepciju svoje fizičke okoline od medijski konstruirane iluzije, pa je samim time obična lutka pod manipulativnom stegom medija. Povratak 'reprezentacijskoj prirodi Moderne', omogućio bi procedure neophodne za sticanje onog pravog znanja o stvarnosti. Nasuprot toga, valja reći da simulacija nije *individualna* epistemološka aura iluzije. Ovakvim shvaćanjem simulacija nije ništa više nego individualizirana ideologija, tehnološka prizma koja zamagljuje zbilju, kao u filmu *Matrix*. 'Odmak koji je postojao između stvarnosti i prikazivanja te stvarnosti' nije nestao s nestankom Moderne, jer on nije niti postojao. Ako simulakrum shvatimo kao kolektivnu simboličku podlogu postaje jasno da biti čovjek znači biti u simulakrumu. Iznimno je važno napustiti moralizirajuće, normativne konotacije riječi 'simulakrum', preuzete po uzoru na riječ 'ideologija'. Ovako Baudrillard definira simulakrum: "Simulakrum nije dakle ono što istinu skriva, već ono što skriva njezinu odsutnost." (Baudrillard, 2006: 25). Kultura kao akumulacija simboličkih praksi ne posjeduje onaj temelj koji si pripisuje tijekom autolegitimacije. Taj temelj je ona 'istina' čiju odsutnost simulakrum skriva.

Baudrillardov pojam hiperrealnosti ne odnosi se samo na računalne simulacije i napredne tehnologije, nego prožima čitavo tkivo društva. Zato on kaže: "...stvarno nije samo ono što može biti reproducirano, nego *ono što je uvijek već reproducirano*. Hiperrealno." (Baudrillard, 2001a: 104). Društvene uloge, identiteti, norme, vrijednosti i svjetonazori nastali su postepenom akumulacijom kroz povijest. U trenutku kada se ta akumulacija ubrzava, pod

utjecajem novih tehnologija, iluzornost njihovih temelja postaje očita; postaje jasno da ljudi sami stvaraju vlastitu zbilju. Ovakvo shvaćanje društva Baudrillard je vjerojatno osmislio pod utjecajem marksizma, usprkos djelomičnom odmaku: "Ovo samopostavljanje, samoproizvođenje i samoreproduciranje jest međutim upravo: *zbilja*." (Lukács, 1970: 70). Baudrillard zadnji stupanj simulakruma - simulaciju - opisuje kao totalni nedostatak referenata: "...razdoblje simulacije otvara se, dakle, ukidanjem svih referenata..." (Baudrillard, 2001b: 9). Fredric Jameson određuje postmodernu kao trenutak kada priroda u potpunosti iščezne (Jameson, 1990: ix). Priroda je ultimativni referent o čijem nestanku govori i Baudrillard. Odvajanje čovjeka od prirode trajalo je duže vrijeme, a konačnu fazu simulakruma simulacije možemo shvatiti kao postmodernu epohu u kojoj je njihova veza potpuno nestala. Čitavu Baudrillardovu teoriju o tri poretka simulakruma možemo shvatiti kao postepenu reprodukciju kulture koja kulminira njezinom potpunom dominacijom nad prirodom - simulakrumom simulacije. Upravo je to onaj proces kojeg opisuju Peter Berger i Thomas Luckmann u knjizi *Socijalna konstrukcija zbilje*. Baudrillardova teorija simulakruma postaje jasnija ako je shvatimo kao jednu varijantu socijalnog konstruktivizma.

Socijalna konstrukcija zbilje opisuje funkcioniranje reprodukcije kulture iz mikrosociološke perspektive. Sociologija znanja treba objasniti kako pojedinac preuzima kulturne tvorevine od svojih predaka i prosljeđuje ih svojim potomcima. Centralna formula ove studije jest: "Društvo je ljudski proizvod. Društvo je objektivna zbilja. Čovjek je društveni proizvod." (Berger i Luckmann, 1992: 82), slično navedenom stavu Gyorgya Lukácsa. Već je ovdje uočljiva sličnost sa Baudrillardovom hiperrealnošću, ali o tome naknadno. Pojedinci u društvu stvaraju ne samo materijalne predmete, nego i pravila međusobnog odnošenja. Konkretne predmete jednako kao i apstraktna pravila socijalizacijom prosljeđuju svojim potomcima. Ti potomci nadograđuju naslijeđeno i, poput svojih predaka, socijalizacijom ga prosljeđuju svojim potomcima. Tim međugeneracijskim procesom nastaje društvo, simbolički poredak, jezik, rituali, uloge i norme. Društvo nastaje taloženjem, kako kod Bergera i Luckmanna, tako i kod Baudrillarda: "Sve stvarno je rezidualno, i sve što je rezidualno upućeno je na beskonačno ponavljanje u fantaziji." (Baudrillard, 2001b: 204). Za objašnjavanje kulture i simulakruma, odnosno kulture kao simulakruma, potrebni su pojmovi rezidualnosti, sedimentacije ili akumulacije; oni imaju isto značenje, ali je važno napomenuti da kada govorimo o simulakrumu, tada ciklus reprodukcije kulture traje puno kraće. Pored toga, simulakrum se bazira na *slici* kao takvoj, a kultura na *jeziku*. Njihovom usporedbom također se otkriva funkcioniranje simulakruma. Za Bergera i Luckmanna, jezik je 'sredstvo kolektivne zalihe znanja'. On nastaje kao rezultat dugotrajne akumulacije iskustva: "...jezik je kadar postati objektivno spremište širokih nakupina značenja i iskustva, što ih potom može očuvati kroz vrijeme i prenositi ih sljedećim generacijama." (Berger i

Luckmann, 1992: 56). Što to znači? Kao prvo, to znači da su pojedinci predodređeni jezikom. U tom smislu je čovjek društveni proizvod. Kao drugo, jezik se mijenja kroz vrijeme. Znanje koje njime izričemo, nije isključivo referencijalno. Ono se ne odnosi samo na objektivan opis prirodne stvarnosti, nego i na već spomenuta pravila međusobnog odnošenja. Kultura i društvo kao mjesta kolektivnih identiteta temelje se na jeziku. Jezik je taj koji omogućuje taloženje iskustva i generiranje društvene stvarnosti: "Intersubjektivnu sedimentaciju može se zvati društvenom samo ukoliko je bila objektivirana u ovakvom ili onakvom znakovnom sistemu, tj. kad nastane mogućnost iznova ponavljanog opredmećivanja zajedničkih iskustava." (Berger i Luckmann, 1992: 89). Bez jezika nikakva sedimentacija ne bi bila moguća - bez jezika ne bi postojala ni kultura niti društvo. U kontekstu teorije simulakruma, valja primijetiti da je proces sedimentacije i izgradnje jezika *dugotrajan*. On se ubrzava tehnološkim napretkom. Na posljetku, nositelji značenja prestaju biti riječi i zamjenjuje ih slika. Ciklusi reprodukcije kulture koji su nekoć trajali čitav životni vijek, u suvremenom društvu skraćuju se do te mjere da proizvedeni kulturni artefakt postaje objektivna zbilja u trenutku emisije kroz masovne medije. To je *implozija* o kojoj govori Baudrillard, a Zygmunt Bauman upravo zato o hiperrealnosti govori kao o transgresiji: "U hiperrealnosti, sve je u transgresiji samoga sebe..." (Bauman, 2003: 151). U takvoj situaciji nije opravdano govoriti o medijima, reprezentaciji i ideologiji kao lažnom odrazu realnosti. Ako su nekoć i postojali različiti slojevi društvene stvarnosti, simulakrum ih je davno homogenizirao u kompaktnu masu društva u kojoj su burzovne spekulacije i retuširane reklame jednako važne kao tvornice, usjevi i lokomotive.

Kada govore o procesu sedimentacije, Berger i Luckmann primjećuju svojevrsno 'filtriranje' kulture. Društvena zaliha znanja ne prenosi se nedirnuta u cijelosti na nove generacije, već se oblikuje: "Unutar tako izgrađenih semantičkih polja moguće je objektiviranje, čuvanje i akumuliranje kako biografijskog, tako i historijskog iskustva. Dakako, ta akumulacija je selektivna, pri čemu semantička polja određuju što će se zadržati, a što 'zaboraviti' kako od pojedinačnog, tako i od društvenog totalnog iskustva. Zahvaljujući toj akumulaciji konstituira se društvena zaliha znanja, koja se prenosi s generacije na generaciju, i koja pojedincu stoji na raspolaganju s svakodnevnom životu." (Berger i Luckmann, 1992: 60). To znači kako reprodukciju kulture ne treba shvatiti kao jednostavnu regeneraciju i puko prenošenje identičnih blokova kulture, nego kao produktivan, kreativan proces. Takvo kreativno shvaćanje povijesti zagovara i Lukács: "Povijest se pak sastoji u tome što svako fiksiranje spada na neki privid: *povijest je upravo povijest neprekidnoga prevraćanja oblika predmetnosti koji oblikuju opstanak čovjeka.*" (Lukács, 1970: 278). Starija generacija gotovo inženjerski oblikuje nove generacije u skladu sa vlastitim predodžbama i fantazijama, bilo kroz jezik, bilo kroz proizvodne odnose. U vremenu simulacije, kada je reprodukcija

kulture ojačana novim tehnološkim i medijskim instrumentima, kreiranje društvene zbilje se odvija efikasnije i mnogo brže. Zbog tih razloga se Baudrillardova teorija simulakruma može usporediti sa Foucaultovom dekonstrukcijom razlike između biološke i političke egzistencije čovjeka u vremenu biopolitičkog oblikovanja populacije.

Špilja Lascaux i njezina kopija, Disneyland, afera Watergate, Zaljevski rat, mapiranje teritorija, glumljenje bolesti - sve su to čudni primjeri koji bi trebali objasniti funkcioniranje suvremenog društva. Međutim, ako je simulacija doista sveprisutna, onda bi je trebalo analizirati i u najbanalnijim svakodnevnim pojavama. Čak je i film Matrix loša ilustracija simulakruma simulacije, s obzirom da nedvojbeno govorimo o dvije razine stvarnosti, kao u slučaju ideologije. Simulakrum treba promatrati kao modifikacije u različitim sinkronijskim slojevima kulture. Uzmimo nekoliko primjera. U vremenu kada je obrazovanje bilo luksuz vladajućih elita ili svećeničke kaste, obična osoba koja se odlučila obrazovati smatrala se iznimnom. Kada je osnovno obrazovanje postalo nužno, ideal je postao današnji drugi stupanj obrazovanja. U trenutku kada srednjoškolsko obrazovanje postaje obavezno, dokaz intelektualne sposobnosti postaje fakultetska diploma. U visokoobrazovanim društvima, čak niti diploma nije dovoljna, pa mnoštvo osoba kreće na doktorski studij. S vremenom, zbog zasićenosti društva i ekonomije doktorskim titulama, nastupa njihova inflacija. Tada čitav obrazovni sustav postaje besmislen; znanje koje se na njemu stječe nije primjenjivo, a titula nije nužni znak intelektualne izvrsnosti. Usprkos svemu, osobni ideali ostaju realni, a ekonomija zahtjeva formalnu akreditaciju. Institucionalizacija sedimentiranih praksi stvara simulakrum obrazovanja izvan kojeg se ne može funkcionirati kao punopravni član društva. Mlađa osoba koja ulazi u zadnji sloj sinkronijske konstelacije kulture prihvaća taj sustav kao potpuno normalan, premda nije u stanju sebi objasniti njegovu genezu. Kao drugi primjer uzmimo osobno zdravlje. Dok je nekoć zdravlje ovisilo o genetičkom ruletu i životnim uvjetima, ono danas (u nekim društvima) postaje predmet planiranja i kontrole. Osobni standardi zdravlja su se paralelno sa medicinskim i ekonomskim mogućnostima iz generacije u generaciju podizali, dok nije nastupio simulakrum zdravlja. U tom trenutku zdravlje je prestalo biti nepredvidljiva biološka sudbina i postalo kulturna kategorija. Tijelo je puki predmet manipulacije, zahvata i inženjeringa, a njegova sudbina općenito nije određena imanentnim svojstvima, nego vanjskim utjecajima. Kao treći primjer može poslužiti romantična ljubav. Ona je nesumnjivo rezidualni povijesni konstrukt nastao sempliranjem slobode izbora i nesputanog seksualnog užitka odcijepljenog od jarma biološke reprodukcije. Kao četvrti primjer uzmimo religiju. U diskursu liberalnog kapitalizma, religija je privatni hobi bez stvarnih reperkusija - unutrašnje, intimno, spiritualno, neopisivo iskustvo. Trenutak kada praktikanti izvjesne religije prestanu biti svjesni njezinih nasilnih i brutalnih metoda širenja, preuzetih običaja, herezi i isključenja tada nastupa

Slika 32. Simulakrum. Ono što jedna generacija postavi kao ideal, sljedeća će ozbiljiti, te postaviti još viši ideal. Nakon nekoliko generacija, nekoć nedostižni ideali postati će najnormalnija pojava.

simulakrum. Primjer simulakruma simulacije može biti kompjuterski obrađena slika koja publici predstavlja osobni ideal izgleda, ili ljudska interakcija iz sapunica. Publika može postići željeni izgled i promijeniti ponašanje, te na taj način utjeloviti nepostojeći model. Naknadna medijska reprezentacija može savršeno vjerno prenijeti aktualno stanje, ali i dalje govorimo o simulakrumu, budući da je 'laž' upisana u samu društvenu realnost. Glazbena industrija savršeno ilustrira što je to *hiperrealnost*. Glas pjevača ili pjevačice nakon snimanja prolazi kroz intenzivnu digitalnu modifikaciju i postaje potpuno drugačiji. U takvom obliku se distribuira. No, kada pjevač ili pjevačica ide na turneju, ona na bini mora reproducirati 'svoju' izvedbu, što je nemoguće. Tako sama stvarnost postaje žrtvom onoga što je izvorno bila samo kopija stvarnosti. Tada sam pjevač ili pjevačica nastoji imitirati samu sebe i tako nastaje simulacija.

Baudrillardov simulakrum simulacije je najjednostavnije razumjeti kao *kulturnu reprodukciju i oblikovanje ponašanja i atributa stanovništva novim tehnološkim sredstvima*. Odnos između društvene stvarnosti i medijske reprezentacije treba shvatiti dijalektički. Model originala i kopije je apstraktna i nepostojeća matrica razmišljanja, a Baudrillardovo samo naizgled retoričko pitanje, zapravo puno bolje ukazuje na stvarne odnose zbilje i reprezentacije: "Je li slika koja prikazuje isključivo samu sebe još uvijek slika?" (Baudrillard, 1994: 56). Baudrillard ovdje govori o samoreferentnosti. Taj poznati logički paradoks moguće je riješiti jedino uvođenjem nove razine klasifikacije, odnosno simulakruma. To zapravo znači ozbiljno integrirati *vrijeme* kao relevantan faktor konstituiranja društvene stvarnosti. Hiperrealnost ima prefiks *hiper*, ne zato što je čovjekov život pod totalnom dominacijom računalne tehnologije, nego zato što se ciklus reprodukcije društvene strukture radikalno skratio. Promjenu te reprodukcije Baudrillard opisuje svojim konceptom

simulakruma.

Povezani koncepti: biopolitika, represivna hipoteza, diskurs, povijest, genealogija, mimetologizam.
Tekst: Baudrillard, J. (2001) *Simulacija i zbilja*. Naklada Jesenski i Turk - HSD, Zagreb.

SINEGDOHA

Vidi: *metonimija*.

SINGULARNOST

Pojam *singularnosti* u astrofizici označava nebesko tijelo beskonačne gustoće i iznimno koncentrirane mase. Te točke radikalnog iskrivljenja prostorno-vremenskog kontinuuma nazivaju se *crne rupe*. Gilles Deleuze govori o *singularnosti* u bitno drugačijem smislu, premda neka svojstva crnih rupa ostaju prisutna i u njegovom korištenju riječi *singularno*. Kao prvo, crna rupa ne emitira svjetlost i nemoguće ju je zamijetiti bez promatranja okolnih nebeskih tijela čija je putanja pod utjecanjem njezine gravitacije. Crna rupa predstavlja spoznajni problem i može ju se koristiti kao metaforu indirektne spoznaje. Kao drugo, ona je rijetki eksces u velikom prostoru 'normalnog' prostora, zbog čega zadobiva status unikatnosti i neponovljivosti. Ovo značenje evocira Jean Baudrillard kada govori o 'singularnim objektima'. Kao treće, crna rupa postavlja problem geneze svemira, jer uvjeti u njezinom središtu odgovaraju uvjetima nastanka čitavog svemira. Dakle, koncept singularnosti otvara problem percepcije, subjektivnosti i kreacije (Conley u Parr, 2005: 253).

Simon Lumsden u svojem članku o Deleuzeovom i Hegelovom shvaćanju subjektivnosti koristi koncept singularnosti kao oznaku za radikalnu partikularnost. U duhu platonističke ontologije prema kojoj je ono tjelesno uvijek materijalno i partikularno, a ono misaono nadosjetilno i opće, *singularnost* je oznaka najmanjeg osjetilnog kvanta impresije. Budući da Hegel zamišlja jezik kao medij općeg, prema njemu se singularnost ne može pojaviti u jeziku: "...fundamentalno ograničenje misli je za Hegela njezina nemogućnost *mišljenja* singularnosti po sebi..." (Lumsden, 2002: 144). Jezik je sposoban samo za opće iskaze: "Ograničenje jezika je u tome što on može izricati samo univerzalno." (Lumsden, 2002: 145). Gilles Deleuze u tome prepoznaje *holizam* i nastoji mu se suprotstaviti, što je tipična odlika postmodernizma naklonjenog *fragmentaciji*. Zato Deleuze pokušava misliti singularnost: "...Deleuze želi misliti neposredno i singularno na način da to mišljenje ne razloži dijalektički singularno u univerzalno." (Lumsden, 2002: 146).

Sinkronija

Deleuze smatra kako su singularnost i struktura različiti, ali nerazdvojivi: "Izgleda da krucijalni koncept singularnosti, shvaćen doslovno, pripada svim područjima gdje postoji struktura." (Deleuze, 2004: 177). U tom smislu, može se reći kako singularnost označava partikularne elemente koji sačinjavaju strukturu.

Povezani koncepti: struktura, rizom, metafora.

SINKRONIJA

Vidi: *dijakronija*.

SMRT BOGA

Smrt Boga je Nietzscheova metaforička parola za fuziju dviju razdvojenih regija bitka - onog kontingentnog, promjenjivog, pokretnog, materijalnog, prividnog, uvjetovanog i osjetilnog s jedne strane i onog vječnog, nepromjenjivog, nepokretnog, idealnog, realnog, slobodnog i razumskog s druge strane. Čitava povijest filozofije obilježena je pronalaženjem realnog, zbiljskog svijeta (takozvanog *logosa*) iza očigledne, neposredne datosti. Takvo je cijepanje svijeta najsistematičnije prvi (koliko je zabilježeno) izveo Platon, premda istu matricu razmišljanja pronalazimo već kod Talesa, kada postavlja *vodu* za počelo svega (Diels, 1983: 62). Hegel u svojoj *Znanosti logike* ovako opisuje takav dvoslojni model svijeta: "Po sebi i za sebe bivstvujući svijet jest određeni temelj pojavnog svijeta i on jest to samo ukoliko je on po njemu samom negativni momenat i time totalitet odredbi sadržaja i njegovih promjena koji odgovara pojavnom svijetu, ali koji istovremeno čini suprotstavljenu stranu." (Hegel, 2003: 127). Svaka filozofija nastoji pronaći istinski svijet iza svijeta privida, a Platonov impozantan filozofski sustav najbolji je primjer takve potrage. Nietzsche reagira na Platonov model svijeta, i na sve srodne modele, pri čemu riječ 'Bog' ne označava Boga u religijskom smislu, nego metafizičku nadosjetilnu onostranost. Dakako, izvjesna srodnost između *logosa* kao *apsolutne unificirajuće zakonitosti* i Boga kao kreatora bitka postoji. Naime, ideja zakonitosti je prirodoslovna i gotovo materijalistička; kada ju antropomorfiziramo, nastaje ideja Boga kao osobe kojoj sve postojeće duguje svoju egzistenciju. Prema tome, Bog nije ništa drugo nego antropomorfizirani *logos*.

Eugen Fink u svojoj studiji o Nietzscheu ukazuje na teološke implikacije dualističkog modela svijeta: "Iza osjetilnog svijeta diže se nadosjetilni svijet, drugi, zapravi svijet, iza fizičkog nešto metafizičko, s onu stranu konačnih stvari beskonačni Bog. Izvorno ontologijska diferencija između zapravog i nepravog bića postaje 'teologijskom diferencijom', razlikom između relativnog

i apsolutnog, između stvorenih stvari i stvarajućeg Boga." (Fink, 1981: 178). Iz ovih razloga će Heidegger razvijanjem Nietzscheove misli govoriti o ontologiji kao o onto-*teo*-logiji. Bez obzira je li posrijedi dualizam platonističkog ili kartezijanskog tipa, koji govori o dvije razine stvarnosti, ili dualizam kantovskog tipa, koji isti model primjenjuje na svaku konkretnu stvar, krajnja garancija onog primarnog, istinitog, nepromjenjivog i racionalnog jest Bog. Budući da Bog figurira kao temelj razlikovanja vječnog i prolaznog, smrt Boga je metafora ukidanja dualnog modela svijeta, odnosno same metafizike. Nietzscheova vrijednosna reaproprijacija ontologije upotrebljava sintagmu 'smrt Boga' kako bi vratila dostojanstvo i pažnju onom prolaznom, lažnom, materijalnom i sekundarnom. To primjećuje i Eugen Fink: "No s igrom stvaralačkog vrednovanja cijela je metafizička shema osjetilnog svijeta i duhovnog svijeta, mundus sensibilis i mundus intelligibilis, ovostranosti i onostranosti, postala upitna; otragsvjetovnjaštvo metafizike počiva isto tako kao i transcendencija vrijednosti na *živućem* Bogu. Ali nakon *smrti* Boga ona su razlikovanja ništavna." (Fink, 1981: 89). Odbacivanjem onostranog svijeta, Nietzsche pokušava stvoriti filozofski interes za konkretnu egzistenciju pojedinca: "Transcendentni svijet obična je obmana, taj navodno jedini pravi, istiniti svijet najodvratnija je laž, napuhana veličina što obezvrjeđuje neposrednu faktičnost ljudskog života." (Kopić, 1996: 182). To znači da se filozofija, kada je riječ o čovjeku, treba posvetiti njegovoj konkretnoj faktičnoj egzistenciji, a ne njegovoj duši, svijesti ili transcendentalnom subjektivitetu. Kada je u pitanju sam svijet, to znači da se filozofija ne treba usredotočiti na ono opće, ili Platonovim riječima, na *jedno* u *mnoštvu*, nego na samo to mnoštvo.

Sljedeći citat Heideggera najkonciznije, zapanjujuće direktno i jasno donosi njegovu interpretaciju Nietzscheove teze o smrti Boga: "Bog je ime za područje ideja i ideala. To područje nadosjetnog od Platona nadalje, točnije rečeno, od vremena poznog grčkog i kršćanskog izlaganja platonske filozofije, slovi kao istinit i pravi zbiljski svijet. Za razliku od njega osjetilni je svijet tek ovostran, promjenjiv i stoga puki prividni, nezbiljski svijet. Ovostrani je svijet dolina suza za razliku od planine vječnog blaženstva u onostranosti. Nazovemo li osjetilni svijet, kako se to još zbiva u Kanta, u širem smislu fizičkim, tada je nadosjetilni svijet metafizički svijet. Riječ 'Bog je mrtav' znači: nadosjetilni je svijet bez djelotvorne snage. On ne podaruje nikakav život. Metafizika, tj. za Nietzschea zapadna filozofija pojmljena kao platonizam, dokrajčena je. Nietzsche razumije svoju vlastitu filozofiju kao protupokret protiv metafizike, a za njega to znači protiv platonizma." (Heidegger, 1969: 57). Platonizam je metafizika, odnosno uvjerenje kako *iza* fizičkog svijeta postoji neka metafizička stvarnost. Prema tome, smrt Boga je filozofski zahtjev za okončavanjem metafizike. Tradicionalna filozofija obilježena je metafizikom, odnosno petrificiranjem određenih ideja i modela u stanje vječnog segmenta bitka. Nasuprot tome, postmodernistička filozofija teži historicizmu, odnosno historiziranju različitih ideja i modela. Prema tome, pitanje Boga je ujedno i

pitanje vremena. Zato će Danko Grlić reći: "Smrt boga je deziluzioniranje te iluzije o onostranom, o nadsvijetu platonske metafizike, o tezi da postoji biće izvan vremena." (Grlić, 1988: 101). Smrt Boga i kraj metafizike oznaka su historicističkog shvaćanja svijeta u kojem nema mjesta za vječna bića, odnosno za bića fiksiranog identiteta. To se odnosi na Boga u religijskom smislu, jednako kao i na *logos*, transcendentalni subjektivitet, kognitivne kategorije epistemologije, znanstvenu metodologiju, ideale estetike, kretanje povijesti, politički poredak, efekte tehnološkog razvoja, interpretacije tekstova, itd.

Popularnu verziju platonizma predstavlja kršćanstvo kao vjera u život nakon smrti, zbog čega ih Nietzsche i poistovjećuje. Goran Gretić u svojoj knjizi *Tradicija metafizike* jasno ukazuje na vezu platonističkog modela realnosti sa kršćanskim modelom svijeta: "Platonovo razlikovanje između *aistheton*, osjetilno-opažajnog, bića koje se javlja u obzoru čovjeka kao ono propadajuće i uvijek drugačije, i *noeton*, nadosjetilne ideje, tj. onoga što je postojano, uvijek isto u svim razlikovanjima i promjenama, koje čini istinito biće, sada se u kršćanskom razumijevanju prikazuje kao razlikovanje dvaju svjetova." (Gretić, 1989: 192). Teološka sinteza Platona i kršćanske dogmatike do 12. stoljeća znak je njihove kompatibilnosti. Svijet ideja u kojem obitava duša prije i poslije utjelovljenja odgovara kršćanskoj vjeru u život nakon smrti, a ideja Dobra kao centar Platonove ontologije kršćanskom Bogu. Međutim, glavni Nietzscheov prigovor jest *privilegiranje* nadosjetilnog pred osjetilnim. Nema nikakvog suvislog razloga zbog kojega bi za nekog konkretnog pojedinca Bog bio važniji od porcije ćevapa. Dakle, problem je u *vrednovanju*: "Kršćanstvo reprezentira nešto općenitije: ne bilo kakovu metafiziku i bilo kakovo vrednovanje, nego *vrednovanje metafizike*, vrednovanje cijelog zapadnjačkog istumačenja bitka koje ono osjetilno, ono ovdašnje-zemaljsko, tjelesno zamijećeno tumači *u svjetlu ideja*, u svjetlu nadzemaljskog, pravog, 'istinskog', onostranog svijeta kao ono prethodno, nepravo, prividno. To on razumije po naslovom 'platonizam'." (Fink, 1981: 169-170), odnosno "Kršćanstvo mu je jedna forma onoga što on pobija kao 'platonizam'." (Fink, 1981: 166). Ono što Nietzsche naziva platonizmom, Derrida naziva logocentrizmom, ali njihova struktura je ista: "Kršćanstvo uzdiže na najvišu razinu tu predrasudu logocentrizma koji Derrida prati kroz povijest zapadne misli." (Norris, 1987: 229). Privilegiranje zbilje nad prividom u pojmovnom paru zbilja/privid manifestira se u mnoštvu drugih situacija izvan ontologije, kao što su original/kopija, cjelina/dio, muško/žensko, govor/pismo, civilizacija/barbarizam, istina/laž, baza/nadgradnja, logika/retorika, priroda/kultura i slično. U skladu s time, ono što Nietzsche denuncira tezom o smrti Boga, Derrida odbacuje svojom dekonstrukcijom i gramatologijom.

Uvriježeno i zdravorazumsko objašnjenje Nietzscheovog proglašenja smrti Boga u njemu vidi paradoks, ili barem ateizam. Martin Heidegger u svom *Rektorskom govoru* izričito kritizira takve interpretacije Nietzschea: "Rečenica

nema nikakve veze s tvrdnjom nekog ordinarnog ateizma. Ona znači: nadosjetilan svijet, a naročito svijet kršćanskoga boga izgubio je svoju djelatnu snagu u povijesti." (Heidegger, 1999: 21). U svakodnevnom ljudskom životu iščezavaju vrijednosti po sebi, a povećavaju se djelatnosti koje služe kao sredstvo za zadovoljavanje drugih potreba. Rečeno u duhu Marxa, život se pojavljuje samo kao sredstvo za život; terminologijom Maxa Webera, supstancijalna racionalnost zamjenjuje se ciljno-racionalnim djelovanjem. Smrt Boga je naziv za kulturološki događaj kada se identitet pojedinog bića ne određuje prema njegovim vlastitim svojstvima nego u relaciji spram drugih bića, a tu promjenu proizvelo je modernističko društvo masovne proizvodnje. Pojedinac se u industrijskim društvima ne može snaći oslanjanjem na tradicionalno znanje ili na znanje koje nastoji zanemariti industrijskom društvu imanentne procese. Pojedinac svoj život i sudbinu mora shvatiti iz samog modernog društva: "Bog je mrtav - znači da u onostranosti više ne možemo tražiti oslonac ili smisao." (Jelkić, 1990: 67). Prema tome, smrt Boga nije samo unutarfilozofski događaj, nego jedna dijagnoza duha vremena: "Za Nietzschea obezvređenje vrhunskih vrijednosti - istine nadosjetilnog svijeta - temeljni je događaj zapadne povijesti, štoviše, sama njena zakonitost." (Meštrović, 1997: 218). U tom smislu Heidegger kaže: "Iščezavanje je božanstva stanje odsuća odluke o bogu i bogovima." (Heidegger, 1969: 8). Smrt Boga kao kulturno-povijesno stanje upućuje na *sekularizaciju*, i to na način da se čovjekovo stanje shvaća iz njega samoga. Više nije moguće svakodnevne pojave objašnjavati putem Boga, jer znamo da one ovise o samom čovjeku, ili preciznije rečeno, o društvu. Hrana koju čovjek jede nije božji dar, nego rezultat ekonomske organizacije i čovjekovog rada. Svakodnevne aktivnosti, kao rad, zabava, seksualnost, prijateljstvo, pa čak i religija, nisu rezultat Božje organizacije, nego kombinacija samostalne odluke, kulturnog konteksta, ekonomskih mogućnosti, osobnih potreba, želja, itd. Prema tome, *smrt Boga u kulturno-povijesnom smislu označava dijagnozu sekulariziranog duha vremena u kojem se ljudski život objašnjava iz njega samoga*. To ne znači da je čovjek doista autonoman subjekt povijesti, kao što sugeriraju prosvjetiteljski orijentirani filozofi, jer i dalje postoje prirodne granice, nego da se svakodnevni fenomeni ne objašnjavaju kroz Boga. U takvoj situaciji, pozivanje na bilo kakve metafizičke modele potpuno je suvišno.

Ako vrijedi Heideggerova teza o neodvojivosti metafizike i humanizma, nakon smrti Boga sljedeći korak je smrt čovjeka: "…umro je Bog, pa je potom umro i čovjek, odnosno preciznije rečeno strukturacije sila koje su činile Boga i strukturacije sila koje su činile čovjeka." (Milanja, 1990a: 113). Moderno industrijsko društvo ne može se objasniti niti religijskim znanjem, niti čovjekom kao autonomnim subjektom povijesti, nego jedino dijalektikom prosvjetiteljstva, kao što tvrde Adorno i Horkheimer, dijalektikom između pozitivne i negativne strane prosvjetiteljskog projekta ozbiljenja tehnološki razvijenog, naprednog i ekonomski prosperitetnog društva.

Smrt Boga

Pitanje je li Platon doista odgovoran za nastanak onoga što Nietzsche naziva 'platonizmom', ili je on samo primjer religijskog mišljenja unutar filozofije? U *Radosnoj znanosti*, Nietzsche izmišljanje 'drugog' svijeta pripisuje religiji: "Čovjek se pod vladavinom religijskih misli navikao na predodžbu nekog 'drugog (stražnjeg, donjeg, gornjeg) svijeta' pa pri uništenju religijskog uobražavanja osjeća neugodnu prazninu i lišavanje." (Nietzsche, 2003a: 118). Bez obzira je li posrijedi monoteizam, politeizam ili totemizam, religija nudi nekakvo objašnjenje za sve što se čovjeku događa. U skladu s time, smrt Boga označava prihvaćanje ograničenosti ljudskog znanja, jer iščezava mogućnost svođenja na Boga: "…Nietzsche je bio načisto da je bog filozofska čisto teorijska konstrukcija, zamišljen kao posljednji razlog svih razloga, najviše načelo utemeljenja." (Kopić, 1996: 179). Nedostatak Boga je ujedno i nedostatak totalizirajućeg sustava znanja, što propagira postmodernistička filozofija. Zanimljivo je primijetiti da i znanosti dijele takvo mišljenje o opsegu znanja.

U konačnici, valja reći kako smrt Boga možemo shvatiti dvojako: *kao filozofsku kritiku dvoslojnog modela stvarnosti*, i kao *kulturološku transformaciju europskog svjetonazora*. Ove dvije dimenzije teze o smrti Boga treba jasno razgraničiti. Nietzsche smatra kako su pojmovi filozofije opterećeni vrijednostima i moraliziranjem, a to se najjasnije vidi u uzdizanju idealnog svijeta nad materijalnim. Smrt Boga je prema tome naziv za čišćenje filozofskih termina od vrijednosnih konotacija i pokušaj adekvatnijeg zahvaćanja stvarnosti. Smrću Boga nadosjetilni svijet prestaje dominirati osjetilnim svijetom: " 'Bog', to je bio sveukupni pojam svih pokušaja da se ono vječno pomakne van iznad zemaljskog vremena. Tak ako taj onostrani vječni Bog umre, ako se njega ubije, može na ovostranosti, na prolaznom samom prosijati sjaj onog vječnog." (Fink, 1981: 137). Kraj Boga je kraj 'istinskog' svijeta, a samim time i 'prividnog' svijeta koji u potpunosti ovisi o onom 'istinskom': "Zajedno s istinskim svijetom odstranili smo i onaj prividni!" (Nietzsche, 2004c: 23). Na taj način je Nietzsche odbacio dvoslojni model metafizike. Smrt Boga kao kulturološki proces odnosi se na sekularizaciju. Moderno industrijsko društvo 18. i 19. stoljeća oslobodilo je neviđene snage prirode i oblikovalo svijet prema svojim potrebama. Ono što se konkretnom pojedincu događa i svijet u kojem on obitava, bio on toga svjestan ili ne, rezultat je ekonomskog rada, političke organizacije, kulturnog konteksta i mnoštva kompleksnih interakcija sa drugim ljudima. U tom smislu je Bog povijesno mrtav.

Povezani koncepti: logocentrizam, idealizam, gramatologija, metafizika prisutnosti, dekonstrukcija, tubitak.
Tekst: Nietzsche, F. (2006) *Volja za moć*. Naklada Ljevak, Zagreb.

SOUS RATURE

Sous rature je francuski izraz koji se može prevesti kao *prekriženo* ili *pod crtom*. Ono što se stavlja pod crtu jesu zastarjeli termini čija zamjena još nije osmišljena ili se ne može osmisliti. Primjerice, Heidegger govori o ~~bitku~~, a Lacan o ~~ženi~~ i ~~subjektu~~. Značenje tih pojmova je toliko radikalno redefinirano da ih se ne može koristiti na isti način, ali ih s druge strane nije moguće niti u potpunosti odbaciti, jer uspostavljaju komunikacijski kanal ka predmetu promišljanja. Precrtavanje možemo usporediti uobičajenim stavljanjem u navodnike. Koristiti neku riječ u navodnicima znači distancirati se spram njezina značenja i imitirati diskurs iz kojeg ona potječe. Isti efekt ima i korištenje prefiksa *post*. Poststrukturalizam se prema strukturalizmu odnosi ambivalentno; neki aspekti su zadržani, a neki odbačeni. Isti takav ambivalentan odnos imaju riječi pod crtom prema svojim izvornim parnjacima.

Povezani koncepti: strukturalizam, trag, dekonstrukcija, diskurs.

SPEKTAKL

Vidi: *društvo spektakla*.

SPOL

Vidi: *rod*.

STADIJ ZRCALA

Vidi: *faza zrcala*.

STANOVNIŠTVO

Riječi *stanovništvo* i *populacija* u Foucaultovim tekstovima imaju posebno značenje. Najjednostavnije rečeno, *stanovništvo je predmet biopolitike*. Biopolitika je umijeće kultiviranja stanovništva, pri čemu se tom istom stanovništvu daju uvjeti za rad, nakon čega se ubiru plodovi njegova rada. Biopolitika se bavi velikim grupama ljudi; osigurava im resurse za rad, sigurnost i egzistenciju, a potom usmjerava njihove kreativne, produktivne snage u skladu s vlastitim prohtjevima. Koncept stanovništva Foucault derivira iz demografije: "Foucault je radikalno historizirao pojam 'stanovništva' izvodeći ga iz tradicionalno demografskih koncepcija i tražeći njegova diskurzivna i politička podrijetla u mrežama znanja/moći, koje su izrasle iz prosvjetiteljske brige oko zdravlja i bogatstva." (Krivak, 2008: 52).

Struktura

Demografija se bavi stanovništvom, i vrlo je bliska onome što Foucault naziva biopolitikom. Dakle, stanovništvo uvijek označava statističko mnoštvo osoba, podložno upravljanju i oblikovanju. Zanimljivo je primijetiti kako marksist Gyorgy Lukács na identičan način gleda na proletarijat: "On se ponajprije javlja kao čisti i puki *objekt* društvenog zbivanja." (Lukács, 1970: 252). Iz toga se može oblikovati dobra definicija Foucaultovog koncepta: *stanovništvo je objekt društvenog zbivanja*.

Stanovništvo je izrazito velika grupa ljudi. Ona može varirati od nekoliko milijuna do nekoliko stotina milijuna osoba. Na toj razini gledanja, javljaju se specifična svojstva, koja ne posjeduje, primjerice, grupa od nekoliko stotina pojedinaca. Stanovništvo je sastavljeno od mnoštva raznovrsnih i raznolikih osoba. Ono po čemu su oni *isti*, direktno se agregira u kolektivno svojstvo (npr. ako svi trebaju pitku vodu, onda automatski čitav grad treba pitku vodu); ono po čemu su oni *različiti* postaje predmet razmjene dovodi do specijalizacije i intenzifikacije uloga (npr., osoba s talentom za pjevanje može razmijeniti svoj nastup sa osobama koje je žele slušati u zamjenu za novac i time si omogućiti daljnje razvijanje talenta).

Stanovništvo je mehanizam koji traži nekakav *input*, a zauzvrat vraća *output*. Što se unutar tog mehanizma događa, za biopolitiku nije važno. Zbog toga moderna liberalna društva, na koja je Foucaultova kritika usmjerena, dozvoljavaju slobodu mišljenja, govora, tiska, kretanja i slično. Za razliku od apsolutne kontrole totalitarnog društva nad svakim pojedincem, liberalna društva kontroliraju mase. Biopolitika oblikuje stanovništvo u skladu sa statističkim omjerima, dozvoljava pojedinačne ekscese i transgresije, te tako stabilizira sam sustav u cjelini. Nasuprot biopolitike stoji *disciplina* kao metoda individualne kontrole.

Povezani koncepti: biopolitika, moć, reifikacija, disciplina, *raison d'etat*.

STRUKTURA

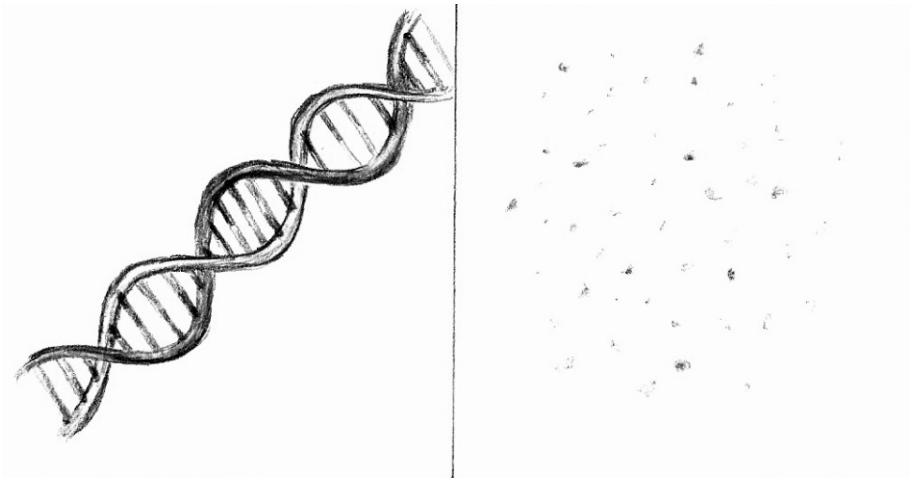
Struktura je cjelina dobivena kombiniranjem određenog skupa elemenata. Primjerice, molekula nekog kemijskog spoja je struktura. Molekula vode sastoji se od dva atoma vodika i jednog atoma kisika. Nije bitno koji su to točno atomi, dok su posrijedi isti kemijski elementi. Na mjesto jednog atoma vodika može doći neki drugi atom vodika, ali to će i dalje biti molekula vode. Struktura raspoređuje elemente na specifičan način i govori nešto o odnosima između njih; zato možemo reći da je ona *relacijska* i *topološka*. Drugi nazivi za strukturu su matrica, obrazac i uzorak.

Pojam strukture se koristio u sklopu teorijskog pokreta zvanog strukturalizam.

Budući da je strukturalizam nastao iz spisa Ferdinanda de Saussurea, struktura je prvenstveno označavala jezik. Zato će Gilles Deleuze reći kako je upravo *jezik* struktura *par excellence*: "Zapravo, jezik je jedina struktura za koju možemo reći da je struktura u punom smislu riječi." (Deleuze, 2004: 170). Naknadno su se pojavile drugačije strukture; Lévi-Strauss je primijenio značenje riječi *struktura* na društvene odnose, Lacan na psihoanalitičko nesvjesno, a Althusser na ekonomiju. U svakom slučaju, *strukturu možemo definirati kao apstraktan model odnosa između zamjenjivih elemenata koji se manifestira u nizu pojedinačnih slučajeva*.

Ako je jezik ultimativna struktura, to znači da on može poslužiti kao najbolje mjesto razumijevanja koncepta strukture. Prema Saussureu, jezik treba shvatiti kao mrežu riječi koje stoje u međusobnom odnosu. Identitet svake pojedine riječi nije određen njezinim referentom, predmetom u realnosti na kojeg ona upućuje, nego razlikom spram ostalih riječi u jeziku. Umjesto da vrši etimološku analizu pojedinih riječi, Saussure se okreće holističkom odnosno sinkronijskom pristupu: "Ovo je Saussureov najvažniji uvid: samo 'sinkronijskim' shvaćanjem jezika, kao mreže međusobno povezanih zvukova i značenja, lingvistika je mogla postati prava, poštovanja vrijedna znanost." (Norris, 1987: 85). Značenje svake riječi nastaje tek iz cjeline jezika. Po uzoru na jezik moguće je objasniti stvaranje značenja u drugačijim sistemima značenja. Roland Barthes navodi nekoliko primjera: "Kao sistemi označavanja (izuzev jezika u užem smislu) mogu se navesti: hrana, odjeća, slike, moda, književnost." (Barthes, 1979: 136). U svim tim slučajevima, identitet pojedinog elementa ovisi o njegovom položaju unutar šire strukture značenja.

Struktura je izvjesna kombinacija elemenata. Identitet elemenata ne ovisi toliko o njihovim supstancijalnim svojstvima koliko o položaju unutar šire strukture. Izlazak elementa iz strukture mijenja njegov identitet, a i strukturu ako ona ne uspije pronaći zamjenu za taj element: "Struktura se definira [...] kroz prirodu izvjesnih atomskih elemenata koji su odgovorni za oblikovanje cjeline i promijene u njezinim dijelovima." (Deleuze, 2004: 173). Struktura je *skup odnosa*, a ne skup elemenata, zbog čega Lévi-Strauss može reći: "Elementi nisu stalni, stalni su samo odnosi." (Lévi-Strauss, 2001a: 66). Pitanje koje se nameće jest: gdje je struktura? Je li ona rasprostranjena u realnosti ili se ona nalazi u glavi istraživača? Kao i kod Platonove ideje, struktura mora biti ujedno i prisutna u konkretnoj pojavi, i zadržati distancu kao apstraktni uzor imitiranja. Lévi-Strauss je skloniji potonjoj mogućnosti: "Temeljni je princip da se pojam strukture ne odnosi na empirijsku stvarnost nego na modele koji su po njoj strukturirani." (Lévi-Strauss, 1989: 273). Zato strukturalizam u konačnici rezultira totalnom desupstancijalizacijom elemenata, svodeći ih u potpunosti na nositelje relacija: "Cilj strukturalne analize nije, dakle, da se prvenstveno obrati pažnja na relacije među terminima, nego da se dokaže da sami termini za ove relacije nemaju nikakvu važnost." (Milošević, 1980: 118).



Slika 33. Struktura DNA. Adenin, timin, gvanin i citozin sastavni su elementi deoksiribonukleinskog lanca.

Najjednostavniji primjeri struktura su: strujni krug, lego-kockice i glazbena kompozicija. Elementi strujnog kruga su izvor struje, vodiči i otpornici. Njihovim kombiniranjem nastaju različiti strujni krugovi. Slično vrijedi i za lego-kockice. No, možda klasična glazbena kompozicija najbolje dočarava što je to struktura. Svaka kompozicija sastoji se od kombinacije bazične skupine tonova, taktova, ritmova, mjera, tempa i dinamike. Nadalje, društvene uloge su strukturalno određene. Uloga ne ovisi o tome koji je čovjek u njoj, nego o njezinom odnosu sa drugim ulogama. Ista osoba može imati mnoštvo uloga koje ovise o društvenoj situaciji.

Kada Lévi-Strauss (2001b: 7) kaže kako znanost može napredovati samo na dva načina - reducirajući fenomene na neku nižu razinu, ili pronalaženjem veza između fenomena - on opisuje dva načina funkcioniranja spoznaje. Bertrand Russell i Alfred Whitehead se pokušali svesti čitavu matematiku na jedan mali niz aksioma u svojoj knjizi *Principia Mathematica*. To je ekstremni primjer prve strategije. Druga strategija se fokusira na relacije između elemenata. To je strukturalizam.

Prema Lévi-Straussu, treba razlikovati model od strukture. Ako model zadovolji četiri uvjeta, prema njegovom mišljenju, on može postati struktura: "Mislimo, naime, da modeli isključivo moraju ispuniti četiri uvjeta kako bi zavrijedili ime strukture. Prvo, struktura pokazuje značajku sustava. Ona se sastoji od takvih elemenata da koja god modifikacija jednoga od njih ima za posljedicu modifikaciju svih drugih. Drugo, svaki model pripada jednoj grupi transformacija, od kojih svaka odgovara jednom modelu iste vrste, premda cjelina ovih transformacija konstituira grupu modela. Treće, već naznačena

svojstva dopuštaju da se predvidi na koji će način reagirati model u slučaju modifikacije jednog od njegovih elemenata. Napokon, model mora biti tako konstruiran da njegovo funkcioniranje može objasniti sve činjenice." (Lévi-Strauss, 1989: 273-274). Ono što ovdje Lévi-Strauss naziva strukturom, Niklas Luhmann naziva *sustavom*.

Slavoj Žižek u jednoj od svojih prvih knjiga smatra kako je struktura: "...homogena hijerarhijska cjelina u kojoj ulogu svakog elementa određuje konstelacija njegove uključenosti u artikulaciju ove cjeline..." (Žižek, 1976: 36). Prema Deleuzeu, struktura mora imati dva svojstva: "Svaka struktura sadrži sljedeća dva aspekta: sustav odnosa razlikovanja prema kojem se simbolički elementi međusobno određuju, i sustav singularnosti koji odgovara ovim odnosima i prati prostor strukture." (Deleuze, 2004: 177). Jacques Derrida u knjizi *Pisanje i razlika* spominje strožu definiciju strukture, bližu Saussureovim idejama: "No *pojam strukture* stricto sensu referira se samo na prostor, morfološki ili geometrijski prostor, red formi i mjestâ." (Derrida, 2007: 16). Premda izgledaju komplicirano, ova su tri određenja strukture slična. Žižek, Derrida i Deleuze strukturu određuju kao apstraktan topološki ili relacijski model, nevezan za konkretne supstancije koje funkcioniraju kao njezin nositelj.

Zašto je koncept strukture važan za postmodernističku filozofiju? Tradicionalna filozofija smatra da je identitet bića određen njime samim, onime što ono jest. Postmodernistička filozofija kao *antiesencijalizam* ne svodi identitet bića na njegova supstancijalna svojstva, nego uzima u obzir i *kontekst* u kojem se ono javlja. Strukturalizam je zadužio postmodernističku filozofiju konceptom strukture pruživši joj instrument za decentrirajuće mišljenje. Primijenimo li koncept strukture na čovjeka, dolazimo do zaključka da se čovjeka ne može razumjeti kao individuuma, nego kao element cjeline. Strukturalizam i Nietzscheova filozofija imaju tu zajedničku antihumanističku crtu - obje teorije omogućuju decentriranje monadnog identiteta: "Svijest je zapravo tek mreža koja povezuje čovjeka s čovjekom - samo kao takva ona se mogla razviti: samotnicima i ljudima poput grabežljivih zvijeri ona ne bi bila potrebna." (Nietzsche, 2003a: 193). U ovom citatu iz *Radosne znanosti*, uz brojna druga mjesta, Nietzsche anticipira decentriranje ljudskog subjekta tipično za postmodernističku filozofiju. Zygmunt Bauman smatra kako iz koncepta strukture proizlaze dvije posljedice - ontološka i epistemološka: "Ontološki, struktura znači relevantnu repetitivnost, monotoniju događaja; epistemološki, to znači (iz ovog razloga) predvidljivost." (Bauman, 2009: 155). Obje ove posljedice zapravo prikazuju čovjeka kao preddeterminirano, a ne slobodno biće. Tako koncept strukture direktno ukazuje na postmodernistički *antihumanizam*.

Povezani koncepti: strukturalizam, *bricolage*, antihumanizam, subjekt,

parole.

STRUKTURALIZAM

Premda je teško precizno odrediti razliku između poststrukturalizma i postmodernizma, pokušajmo ovako: poststrukturalizam je *jezgra* postmodernističke filozofije. Također, on je nastao kao reakcija na strukturalistički pokret. Zato je prije razumijevanja poststrukturalizma potrebno razumjeti strukturalizam.

Strukturalizam je intelektualni pravac koji je bio popularan u Francuskoj nakon Drugog svjetskog rata. Nastao je u sklopu lingvistike i urodio korisnim spoznajama, da bi se potom proširio i na ostale humanističke znanosti: u antropologiji su ga primjenjivali Claude Lévi-Strauss i Edmund Leach, u psihoanalizi Jacques Lacan, u marksizmu Louis Althusser, u teoriji književnosti Roland Barthes i Jean Strobinski, u semiotici Umberto Eco, u pedagogiji Jean Piaget, u povijesti Ferdinand Braudel, u sociologiji Pierre Bourdieu i Talcott Parsons. Roman Jakobson nastavlja razvijati Saussureov lingvistički strukturalizam, a Michel Foucault primjenjuje strukturalizam na čitav niz područja: "Dok je Lévi-Strauss usredotočen na antropološku tematiku, Lacan na psihoanalizu, a Althusser na epistemološko-filozofske probleme, Foucault zahvaća vrlo širok dijapazon socijalno-povijesnih, filozofsko-epistemoloških i kulturno-antropoloških pitanja koja nadilaze obzorje svake posebne discipline." (Kalanj, 1993: 77).

Promišljajući bit strukturalizma, Roland Barthes je shvatio kako se njegovi protagonisti međusobno ne prepoznaju kao homogena grupa: "Što je strukturalizam? Ni škola ni pokret (bar još ne), jer većina autora koji se dovode u vezu sa ovom riječi ni na koji način ne osjećaju da ih povezuje solidarnost učenja ili borbe." (Barthes, 1979: 151). Strukturalizam je od svojih početaka bio radikalno pluralan i heterogen do te mjere da ga nije bio moguće definirati kao školu ili pokret. No, usprkos tome, postoje neke zajedničke karakteristike njegovih nosioca prema kojima ga se može opisati. Prvi korak je gledanje na strukturalizam kao na *metodu*. On je mogao ući u različite discipline upravo zato što je posrijedi bila metoda. To tvrdi i Jean Piaget: "Sve u svemu strukturalizam je zaista metoda a ne doktrina ili u onoj mjeri u kojoj postaje doktrinaran vodi mnoštvu doktrina." (Piaget, 1978: 145). Iz pluralne primjene strukturalističkog pristupa možemo zaključiti kako je posrijedi *metoda*, primjenjiva na mnoštvo različitih polja: "…strukturalizam se, u matematici na primjer, suprotstavlja razvrstavanju raznorodnih poglavlja tako što će jedinstvo tražiti u izomorfizmu; za druge, za uzastopne generacije lingvista, strukturalizam se, govoreći o izoliranim fenomenima, prije svega distancira od dijakronijskih istraživanja, da bi iz sinkronijske perspektive pronašao sisteme

skupa; u psihologiji strukturalizam je suzbio 'atomističke' tendencije koje su nastojale svesti totalitete na asocijacije njima predhodećih elemenata; u sadašnjim raspravama strukturalizam se suprotstavlja historicizmu, funkcionalizmu, a ponekad i svim načinima obraćanja ljudskom subjektu uopće." (Piaget, 1978: 18). I Terry Eagleton smatra kako je strukturalizam metoda: "Sama riječ 'strukturalizam označuje *metodu* ispitivanja koju možemo primijeniti na koješta, od nogometne utakmice do načina proizvodnje." (Eagleton, 1987: 115). S druge strane, Michel Foucault tvrdi kako strukturalizam *nije* metoda: "Strukturalizam nije nova metoda, on je probuđena i nemirna savjest moderne misli." (Foucault, 2002b: 231). Strukturalizam posjeduje i tu *etičku* dimenziju, ali u teorijskom smislu, nesumnjivo je posrijedi metoda. Kao metoda, strukturalizam je fleksibilan i otvoren, ali on ipak nalaže određena pravila.

Predmet analize strukturalizma jesu različite strukture: "Kao što mu naziv kaže, strukturalizam se bavi strukturama ili, točnije, ispitivanjem zakona njihova djelovanja." (Eagleton, 1987: 108). Strukturalizam proučava određenu strukturu kao konačan skup elemenata. On se ne fokusira na pojedinačna svojstva elemenata, nego na *relacije* između elemenata u datom trenutku: "Znanost može napredovati samo na dva načina: ili redukcijom, ili uspostavljanjem odnosa." (Lévi-Strauss, 2001b: 7). Isto tvrdi i Jacques Derrida kada kaže: "Na području biologije i jezikoslovlja, na kojima se najprije očitovao, on nastoji prije svega sačuvati dosljednost i potpunost svakog totaliteta na vlastitoj razini." (Derrida, 2007: 28). To znači da strukturalizam ne ide 'u dubinu', nego proučava 'površne' relacije elemenata, što proizlazi iz uvjerenja kako odnosi između elemenata određuju njihov pravi identitet. Prema Aristotelu, da bi spoznali izvjesno biće, potrebno je spoznati njegov uzrok: njegov identitet je u potpunosti ovisan o njegovom uzroku. To znači da je potrebno uzeti u obzir neko prethodno vremensko stanje (uzrok), te da je moguće atomistički, neovisno o kontekstu, proučavati neko biće. Strukturalizam opovrgava ova oba stava: niti je moguće individualno odrediti identitet bića, niti je za to potrebno spoznati neko prethodno vremensko stanje. Ovo je važno: *strukturalizam određuje identitet relacijski, a ne supstancijalno*.

Sljedeća bitna odlika strukturalizma je *cjelovitost*. To znači da je potrebno empirijskim putem otkriti sakrivene strukture; zato Jean Piaget vidi osnovni princip strukturalizma kao "traganje za nesvjesnim strukturama iza 'konkretnih' relacija do kojih se može dospjeti samo deduktivnom konstrukcijom apstraktnih modela." (Piaget, 1978: 112). Postavljajući strukturu kao svoj predmet, strukturalizam preko parcijalnih elemenata teži otkrivanju ukupnog skupa njihovih međusobnih relacija. Npr. kada Althusser reinterpretira Marxa kao teoretičara ekonomske strukture, on smatra kako se suvremena ekonomija ne može razumjeti analizom jedne tvornice. Svaka tvornica vrši jedan mali dio aktivnosti u ukupnoj privredi, i tu aktivnost ne

možemo odvojiti od ukupne ekonomske proizvodnje. Ako je jedna mala tvrtka tvornica cipela, ona od neke druge tvornice prima sirovine za obradu, iz električne mreže uzima električnu energiju, konačan proizvod prodaje firmi specijaliziranoj za prodaju obuće, dio profita ulaže u oglašavanje preko neke marketinške tvrtke, itd. Svaka tvrtka ili kompanija stoji u kaotičnom mnoštvu uzajamnih odnosa sa drugim akterima ekonomske sfere. Jedini pravi način njihova razumijevanja je *holistički*. Strukturu je moguće shvatiti samo u njezinoj cjelini. To je jedna od fundamentalnih premisa strukturalizma, neovisna o predmetu analize. Bez obzira promatrali ekonomiju, jezik, krvno srodstvo, poeziju, kulturu ili svijest, predmetu istraživanja uvijek treba pristupiti holistički. Poststrukturalizam će reagirati na ovaj zahtjev i naglašavati fragmentiranost. Međutim, to ne znači da je poststrukturalistički pristup atomistički. Nipošto. Poststrukturalizam baštini od strukturalizma impuls za decentriranjem i otkrivanjem relacija, ali se razlikuje po tome što smatra da konačnu, cjelovitu strukturu nikada nije moguće otkriti.

Osnivač strukturalizma je lingvist Ferdinand de Saussure. On je u Ženevi od 1906. do 1911. godine održao ciklus predavanja o lingvistici. Njegovi studenti su od svojih zabilješki sa predavanja posthumno sastavili knjigu *Tečaj opće lingvistike*. Knjiga je objavljena početkom dvadesetog stoljeća, ali je popularnost stekla tek u Francuskoj po završetku Drugog svjetskog rata. U očuvanju Saussureovog nauka ključnu ulogu imao je Roman Jakobson. On je bio vodeća ličnost ruskog formalizma, a 1926. godine sudjelovao je u osnivanju Praške škole. U Pragu se Jakobson upoznao sa radom Ferdinanda de Saussurea i njegovim *Tečajem opće lingvistike*. Zbog Drugog svjetskog rata Jakobson bježi u SAD, i to u New York, gdje upoznaje Claude Lévi-Straussa: "Postali su prijatelji, a Lévi-Strauss je od Jakobsona naučio osnovne principe sosirovske lingvistike." (Schrift, 2006: 44). Po povratku u Francusku, Lévi-Strauss je upoznao Jakobsona sa Jacquesom Lacanom, koji je potom sintetizirao strukturalističke ideje i psihoanalizu. Dakle, u očuvanju Saussureovog nauka presudnu ulogu je imao Roman Jakobson, premda su se neke slične, protostrukturalističke ideje javile i na američkom kontinentu (Sturrock, 2003: 29). Leonard Bloomfield 1933. piše knjigu *Language*. Ona uvelike podsjeća na *Tečaj opće lingvistike*, i John Sturrock u tome vidi razlog pozitivne recepcije Saussureovog strukturalizma: "Činjenica da je postojala strukturalistička tradicija u Sjedinjenim Američkim Državama puno prije invazije strukturalističkih koncepata iz Europe pomaže objasniti zašto su se oni lako prihvatili..." (Sturrock, 2003: 26).

Ključne ličnosti strukturalizma nesumnjivo su Ferdinand de Saussure i Claude Lévi-Strauss. Premda se u Saussureovom opusu ne pojavljuje riječ *struktura*, on je ipak strukturalistički autor, jer ono što on naziva *sistem* potpuno odgovara onome što će se kasnije nazvati *struktura*. Riječ *strukturu* prvi je upotrijebio Roman Jakobson 1926. godine. Gilles Deleuze zato Saussurea i Jakobsona

smatra kreatorima strukturalizma: "Postoji dobar razlog za da pripišemo izvor strukturalizma lingvistici: i to ne samo Saussureu, nego i Moskovskoj i Praškoj školi." (Deleuze, 2004: 170). U daljnjem razvoju strukturalizma glavnu ulogu je imao Claude Lévi-Strauss, a posebno su ga popularizirali Louis Althusser, Jacques Lacan i Roland Barthes.

Ferdinand de Saussure svoju teoriju naziva strukturalnom lingvistikom. Saussureova revolucija unutar lingvistike sastoji se prvenstveno od preusmjeravanja istraživanja sa dijakronijske na sinkronijsku perspektivu. Umjesto nagađanja o korijenima riječi, Saussure se usredotočio na intersubjektivno provjerljiva pravila koja reguliraju korištenje jezika u datom trenutku. Na ovoj podjeli temelji se strukturalističko zaziranje prema povijesnim i evolucionističkim objašnjenjima, ali i nešto puno bitnije. Ovim potezom - prelaskom sa dijakronije na sinkroniju - Saussure je položio temelje za znanstveno proučavanje jezika: "Znanstvena ambicija strukturalizma nije kvantitativna, nego topološka i relacijska, što Lévi-Strauss neprestano naglašava." (Deleuze, 2004: 174). Po uzoru na Saussureov uspjeh, čitav strukturalizam je težio idealu *znanstvenosti*. Saussure je uspio na znanstven način proučavati područje (jezik) za koje se smatralo da je prekaotično i specifično ljudsko, te stoga neprimjereno pedantnoj znanstvenoj analizi. Ali budući da je to ostvareno na području jezika, daljnjim razvojem i primjenom strukturalizma pokušala su se znanstveno analizirati i neka druga specifično ljudska područja. Ideal znanstvenosti je jedna od točaka na koje reagira poststrukturalizam: "Poststrukturalisti/ce su napali znanstvene pretenzije strukturalizma koji je pokušavao stvoriti znanstveni temelj za proučavanje kulture, te je težio modernim ciljevima temelja, istine, objektivnosti, sigurnosti i sistema." (Best i Kellner, 1991: 20). Ove vrijednosti strukturalizma bile su tipično prosvjetiteljske, te su postale metom kritike poststrukturalističkog preispitivanja prosvjetiteljske baštine.

Ferdinand de Saussure postavlja razliku između pojmova *označitelj* i *označeno*. Prema njemu, označitelj kao izgovoreni ili napisani simbol i označeno kao mentalna slika inducirana označiteljem - su neodvojivi. Drugačije rečeno, misao ne postoji prije jezika, što je bilo uobičajeno uvjerenje tradicionalne filozofije. Saussure to ilustrira metaforom lista papira: lice je misao, a naličje je jezik. Ako poderemo jednu stranu, raspast će se i druga. Ovakvim shvaćanjem, Saussure je implicitno potkopao metafizičko razlikovanje potpuno slobodne *duše i tijela* sputanog zakonima fizike, tipično za mnoge filozofske sustave (Platon, Aristotel, Descartes, Kant, itd.). Iz nerazdvojivosti označitelja i označenog proizlazi postmodernističko inzistiranje na *utjelovljenosti* i *materijalnosti* subjekta, neodvojivog od konkretnih uvjeta postojanja. Ovaj stav, uz pojmovni par *langue*/*parole*, rezultirao je jednom karakteristikom strukturalizma koja se naziva antihumanizam. No, što su *langue* i *parole*? *Langue* je apstraktna struktura

pravila, a *parole* je realizacija potencijala određenih sa *langue*. Primijenjeno na jezik, *langue* je gramatika i vokabular, a *parole* konkretna izvedba nekog iskaza. Par *langue*/*parole* ima filozofske reperkusije, jer reducira slobodu na pasivnu manipulaciju unutar zadanih uvjeta. A kako je sloboda tijekom čitave povijesti filozofije bila fundamentalna karakteristika čovjeka, u pitanje dolazi uvriježena slika čovjeka kao slobodnog, razumnog, samosvjesnog, odgovornog i autonomnog bića. Takvo shvaćanje čovjeka naziva se *antihumanizam* i to je jedno od glavnih svojstava strukturalizma. Strukturalizam je zanijekao novovjekovnu (i ne samo novovjekovnu) sliku čovjeka kao subjekta, kao što kaže Gvozden Flego: "Iz de Saussureovih otkrića o prirodi i načinu upotrebe znaka, razne varijante strukturalizma kao i neka usmjerenja semiotike razvili su teorije o besubjektnim procesima kojima su - implicite i explicite - osporavana novovjeka utemeljenja čovjeka kao neprikosnovenog subjekta." (Flego, 1991: 108). Bez obzira o kojoj varijanti strukturalizma bilo riječ, čovjek se uvijek vidi kao marioneta pod kontrolom nekih širih jezičnih, kulturnih, društvenih, ekonomskih i sličnih struktura. To se naziva *antihumanizam*, i popraćen je temom *kraja čovjeka*.

Sljedeći temeljni koncept strukturalizma su *binarne opozicije*. Termin izvorno potječe iz fonologije, ali ga je Lévi-Strauss primijenio na ljudsku svijest. Ljudska svijest je ta koja oblikuje vanjske kulturne proizvode u skladu sa svojim unutrašnjim pravilima: "…da li jezik djeluje na kulturu? Ili kultura na jezik? Nismo dovoljno primjećivali da su jezik i kultura dva paralelna modaliteta jedne temeljne aktivnosti: mislim ovdje na onoga gosta koji je prisutan među nama, premda nitko nije pomislio da ga pozove na naše debate: na *ljudski duh*." (Lévi-Strauss, 1989: 75). Lévi-Strauss traga za univerzalnom strukturom ljudske svijesti koja se manifestira u svim kulturama i mitovima. Prema njemu, ljudska svijest je u svom korijenu binarna. Zbog toga je u svim kulturnim fenomenima proizvedenim od strane čovjeka moguće pronaći binarne opozicije. Strukturalizam promatra binarne opozicije u kulturnim tvorevinama kao manifestacije temeljne strukture ljudske svijesti. Ta ljudska svijest je identična svim ljudima u svim kulturama, čime Lévi-Straussova strukturalna antropologija negira postojanje suštinske razlike između 'civiliziranih' i 'neciviliziranih' društava: "...on preispituje staru, ali još postojeću, pretpostavku među zapadnim antropolozima i općenito stanovništvom kako su narodi koje antropologija proučava neinteligentni." (Sturrock, 2003: 58). To niveliranje vrijednosti različitih kultura svojstveno je i poststrukturalizmu, s bitnom razlikom što su u tom slučaju predmet niveliranja *diskursi*. Kao što su za strukturalizam sve kulture jednakovrijedne, tako su za poststukturalizam svi diskursi jednakovrijedni, i ne postoji diskurs koji bi bio istinitiji ili bolji od drugoga.

Terry Eagleton vidi strukturalizam kao pravac usmjeren na iznalaženje unutrašnjih pravilnosti u sustavima znakova: "Općenito uzevši, strukturalizam

je pokušaj primjene ove lingvističke teorije na predmete i djelatnosti izvan neposrednog područja jezika. Strukturalizam sve promatra kao sustav znakova: mit, natjecanje u rvanju, plemenske odnose, jelovnik i slikarsko djelo, a strukturalistička analiza nastoji izdvojiti odgovarajući niz zakona pomoću kojih se znakovi združuju u značenja. Strukturalistička analiza uvelike ignorira ono što znakovi doista 'kazuju', a usredotočuje se na njihove unutrašnje međuodnose." (Eagleton, 1987: 111-112). Ovakvo određenje zapravo bi više odgovaralo onome što se naziva semiotikom nego strukturalizmu, s obzirom da strukturalizam načelno ipak spada u epistemološki realizam. S druge strane, Barthes nudi ležerniju definiciju strukturalizma: "Dakle, odmah ćemo reći da je strukturalizam, uzimajući u obzir *sve* njegove upotrebe, u suštini *djelatnost*, to jest pravilan slijed izvjesnog broja mentalnih radnji..." (Barthes, 1979: 152). O kojim je to mentalnim radnjama riječ? Rezimirajući sve napisano možemo reći: *strukturalizam je prvenstveno metoda, čija je analiza holistička, sinkronijska i znanstvena i koja polazi od najmanjih jedinica nazvanih binarne opozicije, ograničena na jedan tip struktura, sastavljenih od specifične kombinacije elemenata sa relacijskim identitetom i imanentnih joj pravila, te u konačnici daje primat strukturi nad pojedinačnim elementima.*

Saussure je podjelom znaka na označitelja i označeno, te definiranjem jezika kao sustava razlika izbacio referent iz svog modela jezika. U skladu s time, sustavi znakova bi u potpunosti trebali biti odsječeni od svojih realno postojećih referenata. Fredric Jamesom zbog ovoga upućuje kritiku strukturalizmu: "…u praksi, svi strukturalisti: Lévi-Strauss sa idejom prirode, Barthes sa osjetljivošću za društveni i ideološki materijal, Althusser sa osjećajem povijesti, *zaista* su skloni da s onu stranu samog znakovnog sustava, pretpostave krajnju zbilju, koja spoznatljiva ili ne, služi kao njihov najudaljeniji referencijalni predmet." (Jameson, 1978: 96). Iz ovoga slijedi kako strukturalizam nije dosljedno razvijao Saussureove ideje. Međutim, problem je kompleksniji. Saussureovo djelo daje mogućnost dvijema suprotstavljenim interpretacijama: u smjeru epistemološkog realizma i antirealizma. Strukturalizam je krenuo u smjeru realizma, a poststrukturalizam u smjeru antirealizma. Ovaj prijepor oko Saussureove ostavštine je ono što tvori jednu od okosnica postmodernističke filozofije.

Zašto postmodernistička filozofija gaji određeni prezir prema strukturalizmu? On, kao i prosvjetiteljstvo, ima univerzalističke pretenzije. Može se reći da je strukturalizam jedna od posljednjih velikih priča, budući da je trebao objasniti sve: od krvnog srodstva, oblika legendi i ljudske svijesti, do dizajna kuće, društvenih uloga i značenja fonema. Usprkos ovom konfliktu, važno je razumjeti strukturalizam, jer je on otvorio teme na koje je poststrukturalizam reagirao i time oformio neke postmodernističke ideje.

Saussureova revolucija nije u tome što je naglašavao arbitrarnost znaka, kao što

se to često navodi. Slične ideje o arbitrarnosti postoje već u 4. stoljeću kod Aurelija Augustina, koji govori o *signumu* kao kombinaciji *signansa* i *signatuma*, i kod stoičkih filozofa. Također, Platon obrađuje tu temu u dijalogu *Kratil*. Novost koju uvodi Saussure je prvenstveno u distinkciji sinkronija/dijakronija, a potom i označitelj/označeno i *langue*/*parole*. Inzistiranje na arbitrarnosti kao centralnoj ideji Saussureove teorije zapravo je ljevičarska interpretacija koja nastoji dokazati kontingentnost (tj. arbitrarnost) pojava koje nemaju veze sa Saussureovim modelom znaka, kao što su kapitalizam, rodne uloge, nacionalni i etnički identiteti, religijske dogme, rasna pitanja, seksualna orijentacija i slično. I doista, posrijedi jesu kulturno proizvedene, kontingentne i propadljive formacije, ali to ne znači da je *arbitrarnost* najvažnija ideja Saussureove teorije značenja.

Najveći doprinos strukturalizma postmodernističkoj filozofiji nedvojbeno je *antihumanizam*, odnosno rastakanje ideje o fiksiranoj, univerzalnoj i nepromjenjivoj ljudskoj naravi. Napad na koncept ljudske naravi započinje sa strukturalizmom. Razlozi su očiti; ako smatrate da identitet nekog pojedinačnog elementa ovisi o njegovoj relaciji spram drugih elemenata, odnosno o njegovom položaju unutar neke šire strukture, i primijenite to načelo na čovjeka kao pojedinca u kulturno-društvenoj strukturi, morat ćete odbaciti ljudsku narav koja se po definiciji nalazi u svakom pojedinačnom čovjeku. S jedne strane, koncept ljudske naravi implicira i jednako nepromjenjivi društveni poredak; s druge strane Claude Lévi-Strauss imao je obilje empirijskih dokaza u vidu antropoloških istraživanja o pluralnosti oblika društvene organizacije. Postojanje mnoštva radikalno različitih društava upućuje na to da ljudska narav ne postoji. Čak i da postoji nekakva transcendentalna bit čovjeka, etnološka i antropološka istraživanja ukazuju na to da je ona otvorena i fleksibilna, a u skladu s time i društveni poredak. Platon u *Državi* jasno dovodi u vezu oblik društvenog poretka sa tipom ličnosti koja dominira u populaciji. Toma Akvinski također uspostavlja sličnu vezu, samo na puno rigidniji način. Ako to doista jest tako, pluralnost ljudskih kultura dokazuje da ljudska narav ne postoji.

Odnos strukturalizma i poststrukturalizma je ambivalentan: poststrukturalizam je neke strukturalističke postavke preuzeo, a druge je odbacio: "...poststrukturalizam, doduše, nastaje kao kritika, ali ne u manjoj mjeri i kao svojevrsni nastavak strukturalizma." (Solar, 2005: 98). U svakom slučaju je za razumijevanje poststrukturalizma i postmodernističke filozofije potrebno razmotriti strukturalizam. Koje aspekte strukturalizma poststrukturalizam odbacuje? Znanstvenost, univerzalnost, holizam, metodičnost, koncept binarnih opozicija, dominaciju strukture nad elementima, atemporalnost i zanemarivanje dijakronijske dimenzije. Koje aspekte strukturalizma poststrukturalizam prihvaća? Decentriranje identiteta bilo kojeg bića, decentriranost, situiranost i utjelovljenost čovjeka - antihumanizam,

epistemološki antirealizam, sklonost detaljima i preciznim opisima, nemogućnost odvajanja misli od jezika, ukidanje metafizičkog koncepta slobode i nesvjesnost mentalnih procesa. Svi ti aspekti poststrukturalizma prisutni su u postmodernističkoj filozofiji, i zato je opravdano reći da je poststrukturalizam jezgra postmodernizma: "Da je francuski poststrukturalizam iznjedrio postmodernizam, odnosno neke njegove konstitutivne elemente, neprijeporna je činjenica." (Milanja, 1990b: 25). Oni se razlikuju po opsegu, ali ne po kvaliteti.

Jedno specifično svojstvo poststrukturalizma, nevezano za strukturalizam, a prisutno i u postmodernizmu, jest *ezoteričan izričaj*. Autori i autorice poststrukturalizma pišu izrazito nejasno, teško, hermetično, nerazumljivo, komplicirano i neprohodno. Taj aspekt poststrukturalizma treba interpretirati kao reakciju na Descartesovu parolu *clare et distincte*. Francuski poststrukturalizam nesumnjivo stoji u tradiciji institucionalizirane kartezijanske filozofije, te se djelomično određuje i spram nje. Poststrukturalizam odbija formulu *clare et distincte* kao ideal logocentrističke metafizike i fundacionalističke epistemologije. Drugačije, jednostavnije rečeno, jasnoća i razgovjetnost nisu garancija istinitosti. *To što je nešto jasno, ne znači da je i istinito*. Međutim, opravdava li taj uvid ezoteričnost poststrukturalističkog diskursa? Je li potrebno zbog toga osuditi čitavu jednu paradigmu filozofije na akademski autizam i jezične akrobacije? Nipošto. Zato treba razlikovati *stil* postmodernističke filozofije, od njezinih ideja, koncepata, stavova i teorija, podložnih jasnoj elaboraciji, određenju, oprimjerenju i preciznom opisu. Na toj postavci počiva ova knjiga. Jer kao što jasnoća nije garancija istinitosti, isto tako ezoteričan stil nije garancija smislenosti. Kada to priznamo, na vidjelo će izaći sve prednosti i dosezi postmodernističke filozofije.

Jedan od motiva za formiranje poststrukturalizma bili su studentski i radnički prosvjedi 1968. godine: "Poststrukturalizam je bio proizvod te mješavine euforije i razočarenja, oslobođenja i rasipanja, karnevala i katastrofe, kakva bijaše godina 1968. Nesposoban da razbije strukture državne vlasti, poststrukturalizam je pronašao mogućnost da potkopa strukture jezika." (Eagleton, 1987: 156). Ako je Terry Eagleton u pravu, poststrukturalizam je teorijski delegitimirao onaj poredak koji tadašnji pokreti nisu bili u stanju transformirati.

Povezani koncepti: struktura, *bricolage*, označitelj, dijakronija, *parole*, antihumanizam, dekonstrukcija.
Tekst: Sturrock, J. (2003) *Structuralism*. Blackwell Publishing, London.

STVAR

Martin Heidegger razlikuje *stvar* od *predmeta*, odnosno *Ding* od *Sache* (Inwood, 1999: 214). Stvar je specifičan objekt s kojim čovjek ima personalan odnos, dok ga sa predmetom nema. Status određenog objekta, je li on stvar ili predmet, ovisi o njegovom odnosu s čovjekom. Zato isti objekt za jednu osobu može biti stvar, a za drugu predmet. Primjerice, seljačke cipele sa Van Goghove slike njihovom vlasniku ili vlasnici predstavljaju stvar, ali nekome drugome one su običan predmet. Kao jednu od razlika između stvari i predmeta Heidegger navodi udaljenost: "U blizini nam je takvo, što obično nazivljemo stvarima." (Heidegger, 1996: 200). Stvari su nam u blizini, a predmeti daleko. Stvari su priručne, a predmeti su predručni ili nazočni. Također, stvari su rijetke, dok je predmeta mnoštvo: "Ali, stvari je i malo u usporedbi s bezbrojnim posvuda postojećim upotrebnim predmetima, u usporedbi s neizmjernim mnoštvom ljudi kao živih bića." (Heidegger, 1996: 214). Dakle, za Heideggera, stvar je predmet iz stvarnosti s kojim je određeni čovjek u posebnom odnosu.

Koncept *stvari* koristi i Jacques Lacan u svojoj varijanti psihoanalize. U knjizi *Etika psihoanalize* Lacan ovako određuje Stvar, odnosno *das Ding* u njemačkom jeziku: "*Das Ding* je ono što ću ja zvati s-onu-stranu-označenoga." (Lacan, 2008: 65). S obzirom da Lacan govori o Stvari kao o nečem nespoznatljivom, vrlo je često poistovjećivanje Lacanovog koncepta Stvari sa Kantovim konceptom stvari-po-sebi: "Bliskost Lacanove Stvari kantovskoj stvari po sebi više je nego očigledna..." (Matijašević, 2006: 167). Međutim, to nije u potpunosti opravdano, s obzirom da je stvar-po-sebi transcendentalno nedostižna; njezina transcendentnost je nedostupna svim ljudima. S druge strane, Lacanova Stvar je objekt unutar simboličkog poretka, odnosno objekt u Drugom spram kojega se subjekt identificira. Stvar je nespoznatljiva utoliko što zauzima određeno mjesto unutar simboličkog poretka, a ne zbog ontološke konstitucije subjekta. Prema tome, Stvar je mjesto simboličkog poretka, unutar psihičkog aparata. Koncept Lacanove Stvari je srodan njegovom pojmu *realnoga*, definiranog također kao nespoznatljivog mjesta unutar simboličkog poretka, premda ih ne treba poistovjećivati: "Lacanovska Stvar nije naprosto 'nemoguće' Realno koje se ulaskom simboličkog poretka povlači u mračne kutove Nedostižnog, nego je ona sam univerzum nagona." (Žižek, 2007: 108). Možda je najbolje Stvar usporediti sa *falusom* kao primordijalnim označiteljem, odnosno privilegiranim objektom unutar simboličkog poretka na kojem se temelji žudnja i identifikacija. U tom smislu, Lacanov koncept Stvari opravdanije je uspoređivati sa Heideggerovim shvaćanjem *stvari*, nego sa Kantovom konceptom stvari-po-sebi.

Povezani koncepti: falus, *aletheia*, stvar po sebi, simboličko.

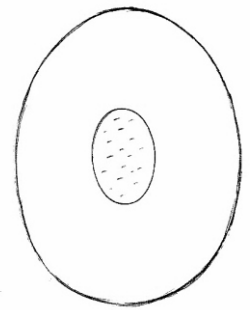
STVAR PO SEBI

Stvar po sebi ili *noumenon* je pojam iz Kantove filozofije. On se odnosi na realnu, potpunu egzistenciju nekog predmeta. *Stvar po sebi* je supstancija ili bit, izvan dohvata osjetilne percepcije čovjeka, nespoznatljiva zbog granica čovjekove konstitucije. *Stvar po sebi* se prema vani manifestira na mnoštvo načina. Njih Kant naziva fenomenima. Preko fenomena možemo znati da postoji neka *stvar po sebi*. Da nema fenomena, ne bismo znali niti za *stvar po sebi*. *Stvar po sebi* je uvijek i nužno sakrivena iza pojavnih fenomena.

Ako napravimo analogiju između bića i jajeta, možemo bolje ilustrirati ovaj koncept; stvar po sebi je žumanjak, a fenomen je bjelanjak. Prema Kantu, čovjeku je dostupan samo bjelanjak, žumanjak ne - pojednostavljeno, plastično i banalno rečeno. Ova dihotomija između stvari po sebi i fenomena u potpunosti odgovara esencijalističkoj paradigmi koja postulira rascjep između svijeta zbilje i svijeta privida, tipičan za čitavu tradicionalnu filozofiju. Mnogi filozofi su smatrali kako je taj poredak iza privida dostupan čovjeku, ali Kant nije među njima: "...Kantova stvar po sebi - dakle, ono što se ne može dokazati u takozvanom toku svijesti, bilo bi također metafizički transcendentno." (Adorno, 1972: 102). Stvar po sebi je transcendentna, odnosno nadosjetilna i nespoznatljiva.

Kantov 'kopernikanski obrat' u epistemologiji ne treba shvaćati kao halucinogeni solipsizam. Spoznaja objekta od strane subjekta ovisi o subjektu, ne u smislu da on konstruira vlastitu spoznaju iz ničega, nego zato što čovjek može reprezentirati samo dio pojavnosti objekta. Zašto je koncept *stvari po sebi* relevantan za postmodernističku filozofiju? Zato jer upućuje na granicu čovjekove spoznaje. Nasuprot vjere tradicionalne filozofije u inteligibilnu stvarnost, postmodernistička filozofija naglašava ograničenost spoznaje paradigmom iz koje ona potječe. Kantova pozicija je zapravo antirealistička, što odgovara postmodernističkoj epistemologiji.

Kantov antirealizam predmet je Hegelove kritike. Theodor Adorno u svojoj knjizi *Tri studije o Hegelu* smatra kako je Hegel nastojao, nasuprot Kanta, prikazati stvarnost kao potpuno inteligibilnu: "...otuda njegova polemika protiv Kantovog učenja o nespoznatljivosti stvari po sebi. To je doista jedan od najdubljih, iako i njoj samoj skrivenih motiva njegove filozofije." (Adorno, 1972: 61). Dakle, Kant je antirealist, a Hegel je realist, budući da vjeruje u inteligibilnost bitka. Kantov koncept stvari-po-sebi također je i predmet Heideggerove kritike: "Kant na isti način kao i Meister Eckhart govori o stvarima i misli s tim imenom nešto, što jest. Ali, za Kanta to što jest postaje predmetom predstavljanja, koje se odvija u samosvijesti ljudskoga Ja. Stvar po sebi znači za Kanta: predmet po sebi. Karakter toga 'po sebi' označuje za Kanta, da je predmet po sebi predmet bez obzira na ljudsko predstavljanje, tj. bez



Slika 34. Poprečni presjek jajeta. Možda je najbolji vizualni prikaz esencijalističke paradigme obično jaje. Bjelanjak u tom slučaju predstavlja nebitnu površinu, a žumanjak transcendentalnu esenciju bića.

onoga 'pred', s kojim on prije svega stoji za predstavljanje. 'Stvar po sebi', znači, strogo kantovski mišljeno, predmet, koji za nas to nije, jer on treba da stoji bez mogućeg 'pred': za ljudsko predstavljanje, kojemu je nasuprot." (Heidegger, 1996: 211). Stvar po sebi zapravo je apersonalni, objektivni dio bića. Iz Heideggerove perspektive, takvo nešto ne postoji. S obzirom na Heideggerovu distinkciju stvar/predmet, odnosno priručno/nazočno, objekti su nespoznatljivi samo zbog čovjekove nemogućnosti upuštanja u prave odnose sa njima, a ne zbog neke njihove transcendentne, nadosjetilne dimenzije. Objekti ostaju nespoznatljivi bez upuštanja u odnos sa njima, a ne zato što je u njihovoj nutrini zakopana čarobna transcendentna esencija. Prema tome, ako je Heidegger preteča postmodernističke filozofije, kao što to sugerira Gianni Vattimo, njegovo shvaćanje granica spoznaje uvelike odgovara postmodernističkom antirealizmu. Postmodernizam ne bira jedu od dvije dijametralno suprotne pozicije (moguće je *sve* spoznati ili nije moguće *ništa* spoznati), nego prihvaća kako je moguće spoznati nešto, ali isto tako kako je ta spoznaja uvjetovana, ograničena, predkondicionirana i zavisna o položaju subjekta.

Povezani koncepti: antirealizam, sublimno, fenomenologija, stvar, *aletheia*, perspektivizam.

SUBALTERN

Vidi: *potlačeni*.

SUBJEKT

I blagoslovi ih Bog i reče im:
"Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite!
Vladajte ribama u moru i pticama u zraku
i svim živim stvorovima što puze po zemlji!"
Knjiga Postanka 1:28

Možda je najbolje krenuti od onoga što riječ 'subjekt' označava u lingvistici. Unutar rečenice, subjekt je onaj tko *aktivno* vrši radnju, nasuprot objekta, koji je *pasivan* i podložan u toj situaciji. Npr., u rečenici "Poštar nosi pismo", poštar je subjekt budući da aktivno vrši radnju, dok je pismo pasivni objekt. Ovo je temeljna odrednica subjekta u filozofskom smislu. Subjekt je *aktivan*. Subjekt ima moć, on vlada, dominira i odlučuje. Subjekt sam određuje vlastita pravila ponašanja, djeluje u skladu sa svojim željama. Ne pokorava se tuđim zakonima. Subjekt je kreativan, samostalan i autoregulativan. On je svjestan svoje okoline i samosvjestan vlastite egzistencije. Subjekt transformira okolinu prema svojim prohtjevima i potrebama. Jedno jako bitno svojstvo subjekta je *samosvijest* - shvaćanje samog sebe. Ovo je dominantno značenje riječi 'subjekt' i ono odgovara duhu prosvjetiteljstva i moderne.

U sklopu tradicionalne filozofije, riječ 'subjekt' ima dva načina upotrebe. Prvo značenje je antičko i srednjovjekovno, a drugo je novovjekovno. U svojem prvom značenju, subjekt je onaj trajni dio bića, što ostaje identičan tijekom neke promijene. Subjekt je podloga, i uvelike odgovara onome što se u grčkom jeziku nazivalo *hypokeimenon* (Preus, 2007: 142). Subjekt kao *hypokeimenon* ili *substratum* označava jezgru bića, trajnu fiksiranu supstanciju. Promišljajući značenje riječi *subjekt* Martin Heidegger tvrdi kako ona izvorno nije označavala čovjeka: "Riječ označava ono što ispred leži, koje kao temelj sve sabire na sebe. Ovo metafizičko značenje pojma subjekta nema prvotno nikakav naglašeni odnošaj spram čovjeka a pogotovo ne spram jastva. No kad čovjek postane prvim i navlastitim subjectumom, tada to znači: čovjek postaje onim bićem, na kojem se temelji svako biće u vrsti svoga bitka i svoje istine. Čovjek postaje središtem bića kao takvog. No to je moguće samo ako se shvaćanje bića preobrazuje u cjelini." (Heidegger, 1969: 19). U transformaciji značenja riječi *subjekt* može se prepoznati razlika između srednjovjekovne i novovjekovne paradigme. O tome govori Gvozden Flego kada kaže da se riječ *subjekt* promijenila "…iz subjekta (hypo-keimenon, sub-jectum) kao bića koje je *pod*metnuto nekoj aktivnosti odnosno njenog 'nositelja' u subjekt kao djelatnika koji raspolaže sobom i svojim djelima." (Flego, 1991: 106). Gianni Vattimo tvrdi kako konotacija *podloge* ostaje u novovjekovnoj paradigmi samo ukoliko govorimo o svijesti: "U modernoj filozofiji, bar od Descartesa i Leibniza, jedinstvo *subiectuma* kao *hypokeimenona* - također u smislu supstrata materijalnih procesa - već je samo neko jedinstvo *svijesti*." (Vattimo,

2000: 40). Međutim, to je marginalno, zastarjelo značenje. S obzirom na sve navedeno možemo reći da riječ *subjekt* ima dva značenja. *U prvom značenju, subjekt je trajna, uvijek identična podloga bića*. *U drugom značenju, subjekt je autoregulativan, samostalan, samosvjestan, aktivan i kreativan princip djelovanja*.

U svojem drugom, novovjekovnom značenju, riječ *subjekt* primjenjuje se na tri načina ili na tri razine. Subjekt se može odnositi na individualnog *pojedinca*, zatim na skup pojedinaca, odnosno na neko *društvo* ili čovječanstvo u cjelini, te naposljetku na čitav *postojeći kozmos (bitak)*. Ta tri značenja mogu se precizno razlikovati, premda sva imaju zajednička svojstva autoregulativnosti i kreativnosti.

Kada je riječ o subjektu kao individui, tada govorimo npr. o teorijama prirodnog prava i teorijama društvenog ugovora (Locke, Hume, Spinoza, Kant, Rousseau, itd.), čijim imaginarijem dominira slika pojedinca. Prirodni čovjek, neopterećen civilizacijom, luta šumama, uređuje si život prema vlastitim željama i dobrovoljno potpisuje društveni ugovor. On je slobodan, spontan i samostalan. Opis čovjeka koji nalazimo kod teoretičara društvenog ugovora odgovara individualnom određenju subjekta. Pojedinac je autoregulativni subjekt: "Pojedinac postaje ne samo medij istine, nego glavni sudac o vlastitim vjerovanjima i djelovanjima. Demokratizira se svijest o osobnoj odgovornosti i pomnom djelovanju. Moderni subjekt je subjekt koji se svjesno povezuje sa svijetom i samim sobom." (Brinkmann, 2005: 39). To je individualističko određenje subjekta.

Drugo određenje subjekta je kolektivističko, sociološko ili povijesno. Ovakvo shvaćanje je tipično za, primjerice, marksizam. U ovoj perspektivi smatra se kako ljudi međusobno ekonomski surađuju na transformaciji prirodnih resursa u korisne proizvode kako bi si poboljšali živote. Između čovječanstva i prirode nalazi se industrija, koja prilagođava sirovine u ljudima korisne predmete. Prema tome, *čovječanstvo* je subjekt. Međutim, problem je u tome što bi taj subjekt trebao biti svjestan vlastitog djelovanja, dok mnoštvo siromašnih članova društva (proletarijat) ne zna ne koji način svijet funkcionira, a niti ima kontrolu nad vlastitim životima. Marksistički projekt je zapravo projekt potpunog subjekta - svi članovi društva bi trebali biti svjesni načina na koji funkcionira društvo, i imati kontrolu nad svojim životima. Nacionalizam također vjeruje u subjekt, samo što se tada *nacija* zamišlja kao subjekt. Ovo shvaćanje subjekta je uže od marksističkog, ali ipak je posrijedi kolektivan subjekt. Kada neki narod osnuje svoju državu, prema nacionalističkoj paradigmi, onda to znači da je on postao samosvjesni i jednakopravan faktor međunarodnih kretanja.

Treće određenje subjekta je hegelijansko. Herbert Marcuse jasno otkriva da

pojam subjekta u Hegelovoj filozofiji ima puno šire značenje od *pojedinca*: " 'Subjekt' ne znači primarno bitak ljudskog ja (ljudske svijesti), nego uopće jedan odlikovani način samoodnošenja: bitak na način bitka o sebi i za sebe. *Ljudska* subjektivnost je samo određeni (svakako, egzemplarno fungirajući) način takvog bitka." (Marcuse, 1981: 123). Ali subjekt se ne može svesti niti na ljudsku zajednicu u cjelini; njegov opseg je puno širi. Što onda znači riječ *subjekt*? Subjekt u Hegelovom slučaju označava *sve postojeće*, odnosno *kozmos*, *bitak* ili *apsolutni duh*. Hegel, inspiriran Heraklitovom metafizikom, zahtjeva da se o svemu što postoji, o svijetu u cjelini, ne razmišlja kao o nečemu statičnome, nego kao o nečemu dinamičnome. Taj zahtjev Hegel izriče na početku *Fenomenologije duha*: "Po mom uviđanju, koje se mora opravdati samo prikazom samog sistema, sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao *supstancija* nego isto tako kao *subjekt*." (Hegel, 2000: 12). Michael Inwood u svome rječniku Hegelovih pojmova tvrdi da Hegel preuzima pojam supstancije od Spinoze: "On obično misli na Spinozu kada koristi pojam supstancije u filozofskom smislu." (Inwood, 1992: 285). Supstancija, dakako, nije ograničena na pojedinačnog čovjeka ili na neko partikularno biće; supstancija je naziv za bitak u cjelini. Zahtjevom da se supstancija shvati kao subjekt, Hegel zapravo pokušava razriješiti jedan od najstarijih filozofskih problema, a to je odnos između *jednog* i *mnoštva*, tj. odnos između *logosa* kao jedinstvenog unificirajućeg principa apsolutno svega postojećeg i neosporne partikularnosti mnoštva bića u svijetu: "Postavljajući svu supstanciju kao Subjekt koji se razlikuje od samoga sebe, Hegel je, prema vlastitom mišljenju, riješio drevni problem Istog i Drugog koji traje od samih početaka filozofije." (Belmonte, 2002: 28). Rješenje tog problema je *apsolutni duh*. Apsolutni duh nije psihičko stanje čovjeka koji se bavi filozofijom, religijom ili umjetnošću, nego radikalno temporalizirana varijanta grčkog pojma *logosa*, uvelike srodna Heraklitovom shvaćanju *logosa*. Dakle, apsolutni duh regulira kretanje svega i on je jedini subjekt; sve ostalo je pod njegovom kontrolom. To je treće značenje riječi *subjekt*.

Martin Heidegger kritizira novovjekovno shvaćanje subjekta, u njegovom prvom i drugom značenju. Ako tvrdimo da je čovjek (ili čovječanstvo) subjekt povijesti, onda tvrdimo da je on 'gospodar bića'. Heidegger to niječe: "Čovjek nije gospodar bića. Čovjek je pastir bitka." (Heidegger, 1996: 177). Odredivši čovjeka kao 'pastira bitka', Heidegger je napustio prosvjetiteljsko, modernističko shvaćanje prema kojem čovjek, kako pojedinac, tako i čitava kultura, može u potpunosti kontrolirati vlastitu budućnost posredstvom tehnologije. Čovjek kao 'pastir bitka' trpi utjecaje izvana, i ne utječe na svoju okolinu. On je pasivan i preduvjetovan, a ne aktivan i autoregulativan. Upravo to Heidegger tvrdi u *Bitku i vremenu* kada svodi tubitak na njegovu prošlost: "Izričito ili ne, on *jest* njegova prošlost." (Heidegger, 1988: 21). Novovjekovni subjekt je biće budućnosti, ili barem sadašnjosti; Heideggerov tubitak je biće prošlosti. Zato Heidegger naginje korištenju koncepta *subjekta* u njegovom

antičko-srednjovjekovnom smislu *podloge*: "...ontološki pojam subjekta *ne karakterizira individualnost Ja qua ličnosti, nego istost i stalnost nekog već postojećeg*." (Heidegger, 1988: 363). Postmodernističko shvaćanje subjekta je uvelike srodno Heideggerovom, ali postoje bitne razlike.

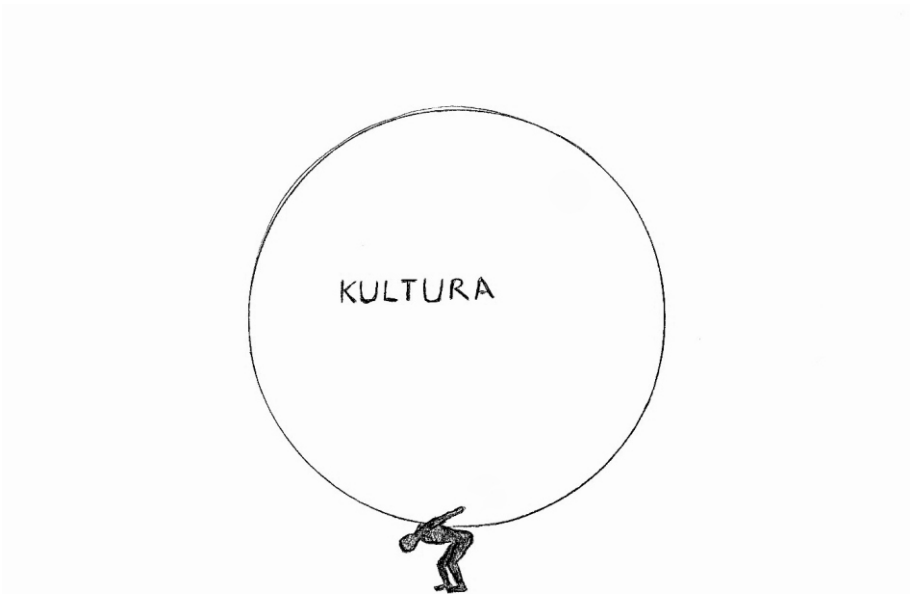
Koju ulogu ima koncept subjekta u postmodernističkoj filozofiji? Modernistički projekt društva kojeg nalazimo u filozofiji prosvjetiteljstva i marksizma zapravo se temelji na konceptu subjekta. Aktivno interveniranje u prirodu je nešto tipično za modernističku epohu. U epohi postmoderne izostaje vjera da će to usrećiti ljude i doista poboljšati njihove živote. Nastupa sumnja u subjekt. Nedostatak povjerenja u subjekt, u teorijskom i filozofskom smislu, rezultat je psihoanalitičkih uvida s jedne strane, koji su diskreditirali čovjekovu racionalnost, i razočaranja u Sovjetski Savez s druge strane, u kojega je lijeva inteligencija Europe polagala velike nade. Totalitarni režim Sovjetskog saveza nastao je kao rezultat revolucije. Prije toga, vladalo je uvjerenje kako je revolucija *a priori* nešto dobro i pozitivno, da ona nužno uspostavlja bolje stanje. Bit *subjekta* je njegova revolucionarnost, odnosno, transformacija i autotransformacija. Međutim, iskustvo Sovjetskog Saveza pokazalo je kako modernistička vjera u transformaciju nije opravdana. Promjena nije nužno nešto pozitivno i dobro. Zato Foucault piše: "Treba se otarasiti konstituirajućeg subjekta, otarasiti se subjekta samog, tj. dospjeti do historijske analize koja može položiti računa o konstituciji subjekta u povijesnoj potki." (Foucault, 1994b: 149). Foucault odbacuje ideju subjekta i kao ideju transcendentalne jezgre ljudskog bića, neovisne o povijesnom kontekstu, i kao princip kolektivnog djelovanja, usmjerenog na promjenu. Terry Eagleton također spominje kako je povijest dvadesetog stoljeća uvelike dovela u pitanje ideju o čovjeku kao subjektu i 'gospodaru bića': "Razvitak evropske povijesti od kasnog devetnaestog stoljeća naovamo ozbiljno je dovodio u sumnju tradicionalnu pretpostavku da je 'čovjek' gospodar svoje sudbine i stvaralačko središte svijeta." (Eagleton, 1987: 73). Prema postmodernističkoj filozofiji, čovjek nije niti subjekt kao *hypokeimenon*, niti subjekt kao vladar vlastite budućnosti.

Što je 'subjekt' u postmodernističkoj filozofiji može se jako dobro razumjeti preko koncepta '*kartezijanskog subjekta*'. Što je kartezijanski subjekt? Kartezijanski subjekt je dobro opisan u djelu Renea Descartesa *Rasprava o metodi*. Descartes opisuje mogućnost da postoji maliciozni Bog koji vara sva naša osjetila. Ne samo da čovjek može biti zavaran o egzistenciji predmeta oko sebe, nego čak i postojanje njegova tijela može biti iluzija. Tijelo nije garancija postojanja. Ali, pri tome čovjek može biti siguran da postoji njegova svijest. Ako mislim, to znači da postoji moja svijest, a to znači da postojim i ja. Odatle formula *cogito ergo sum*. U njoj treba naglasiti *cogito*. Razum je glavna odlika kartezijanskog subjekta. Taj *cogito* sačinjava srž ljudskog bića, njegovu supstanciju i bit potpuno odvojenu od svijeta: "Kartezijanski subjekt do koga se

došlo kroz operaciju sumnje i *cogita*, predstavlja konkretni subjekt, doživljaj, a ne apstraktni okvir. Istovremeno, taj je subjekt apsolut, […] on je dovoljan samome sebi, on ni za čim nema potrebe da bi uspostavio svoje biće." (Lyotard, 1980: 27). Također, kartezijanski subjekt je potpuno svjestan svih svojih mentalnih stanja. Njegova svijest mu je transparentna. Prema tome, kartezijanski subjekt ima tri karakteristike: on je odvojen od materijalnog svijeta, posjeduje neospornu esenciju u obliku svijesti i svi dijelovi te svijesti su mu dostupni. Postmodernistička filozofija osporava sve tri postavke, i zamišlja čovjeka na potpuno drugačiji način.

Postmodernističko shvaćanje subjekta je uvelike reakcija na kartezijanski subjekt. Kao svijest, kartezijanski subjekt je odvojen od tijela, poput duše u srednjovjekovnoj filozofiji. Nasuprot *res extensa* stoji *res cogitas*, potpuno samostalna misleća supstancija. 'Ja' za Descartesa može postojati i bez tijela. Ovo je ključno mjesto koje postmodernistička filozofija kritizira - za nju je subjekt uvijek utjelovljen, određen rodom, rasom, ekonomskim statusom, kulturom i jezikom: "Postojati kao ljudsko biće zapravo znači biti utjelovljen, imati kontakt s drugim predmetima u svijetu i imati barem mogućnost komunikacije s drugim ljudskim bićima. Ovo shvaćanje sebstva kao esencijalno utjelovljenog je, kao što je već rečeno, jedna od ključnih tema francuske filozofije dvadesetog stoljeća…" (Matthews, 2005: 51). Koncept subjekta je čvorno mjesto na kojem postmodernistička filozofija odbacuje stari platonistički ideal čovjeka kao spoja duše i tijela, vječnog i prolaznog. Kod Descartesa, bit čovjeka je potpuno odvojena od materijalne stvarnosti, i takva slika čovjeka obilježila je francusku filozofiju, dok nije odbačena u drugoj polovici dvadesetog stojeća. Kao inicijatori kritike kartezijanskog subjekta mogu se smatrati Franz Bretano i Edmund Husserl, kod kojih se javlja ideja kako svijest nužno mora biti *intencionalna*. Svijest mora imati neki sadržaj i na nešto se odnositi; ne može postojati samostalno, sama za sebe, kao kod Descartesa. Wittgenstein će reći kako misao ne postoji po sebi, čista i neartikulirana: ona je uvijek oblikovana jezikom. Na taj način postmodernistička filozofija definira čovjeka kao utjelovljeno, situirano i konktekstualizirano biće. Postmodernistički subjekt je utjelovljeni subjekt. Riječ *subjekt* u postmodernističkoj filozofiji označava čovjeka kao pojedinca, ali ne kao autoregulativnog gospodara sebstva, nego kao mjesto ukrštanja različitih silnica koje ga strukturiraju, determiniraju, pa čak i konstituiraju.

Jednu od prvih kritika ideje subjekta pronalazimo kod Friedricha Nietzschea: " 'Subjekt' je tek fikcija..." (Nietzsche, 2006: 184). Jacques Derrida odbacuje ideju subjekta jer smatra da se ona ne može osloboditi onog antičkog značenja *hypokeimenona*: "Pojam subjekta (svjesnog ili nesvjesnog) nužno upućuje na pojam supstancije..." (Derrida, 2007: 243). Subjekt uvijek ima nekakvu *narav*, a Derrida kao protagonist postmodernističkog antihumanizma, negira uvjerenje prema kojem čovjek posjeduje nekakvu transcendentalnu esenciju.



Slika 35. Ljudski subjekt. Za postmodernizam, čovjek je u najvećoj mjeri pod dominacijom kulturno-ekonomskog konteksta. On je čvrsto situiran i pozicioniran, a ne metafizički slobodan i neovisan.

U tradicionalnoj filozofiji nalazi se distinkcija između subjekta i objekta u epistemološkom smislu. Tada je subjekt osoba koja spoznaje, analizira i procjenjuje objekt. Kao i kod lingvističkog određenja, subjekt je aktivan, a objekt pasivan. Iz postmodernističke perspektive epistemološko razlikovanje subjekta i objekta nije moguće, budući da se ono bazira na apstraktnoj (vakuumiziranoj) slici pojedinca suprotstavljenog svom predmetu. Postmodernistička epistemologija radije naglašava kako je taj konkretni pojedinac unaprijed strukturiran, tako da na određen način promatra svoj predmet i kako ga vlastita paradigma ograničava. Postmodernistička kritika takvog epistemološkog modela započinje sa Nietzscheom i Heideggerom: "Heidegger je preispitivao temeljnu modernističku metafiziku osmišljenu od Descartesa: metafizički dualizam koji jasno odvaja autonomnog subjekta ili jastvo od objektivnog svijeta. Nasuprot takvog metafizičkog dualizma, Heidegger tvrdi da se ljudi moraju shvatiti kao bića *ovoga* svijeta, a ne kao odvojeni i autonomni duhovni umovi koji privremeno lutaju materijalnim svijetom." (Feldman, 2000: 54). Stephen Feldman dobro opisuje Heideggerov stav, međutim, Heidegger ne parira samo Descartesovoj filozofiji ili novovjekovnoj paradigmi, već čitavoj povijesti filozofije koju odbacuje kao *metafiziku prisutnosti*. Odvajanje autonomnog subjekta od objektivnog svijeta prisutno je jednako kod Platona i Aristotela, koliko i kod Descartesa. Heidegger odbacuje takve modele metafizike, a time i modele čovjeka, te gleda na čovjeka

kao utjelovljeno i situirano biće: "...spoznavanje svijeta je jedan način bitka tubivanja, i to način koji je ontički fundiran u njegovu temeljnom ustroju, u njegovu bivanju-u-svijetu." (Heidegger, 2000: 183). Heideggerovo shvaćanje spoznaje i čovjeka preuzima Maurice Merleau-Ponty u svojoj *Fenomenologiji percepcije*: "...imati tijelo, to za živo biće znači spojiti se s određenom sredinom, stopiti se s izvjesnim projektima i u njima se neprekidno angažirati." (Merleau-Ponty, 1978: 97), odnosno: "Biti tijelo, vidjeli smo, znači biti vezan za jedan određeni svijet, a naše tijelo nije ponajprije u prostoru: ono pripada prostoru (ono je prostorovo)." (Merleau-Ponty, 1978: 163). Ovakvo shvaćanje čovjeka fenomenologija Heideggera i Merleau-Pontyja dijeli sa postmodernističkom filozofijom.

Jedno od svojstava postmodernističkog subjekta jest *fragmentiranost*. On nije skladna jedinstvena cjelina, nego kompilacija različitih dijelova, rastrgana u mnoštvo identiteta. Najbolji pokazatelj toga da subjekt nije transcendentalna sablast jest jezik kojeg on govori. Jezik je ujedno sredstvo artikuliranja najintimnijih misli, medij u kojem se kreće *cogito*, a također društvena činjenica proizvedena kroz kolektivnu dugotrajnu povijest nizom konvencija i arbitrarnih događaja. Zato će Lyotard reći: " 'Subjekt' je jedan položaj u univerzumu koji je predstavljen rečenicom." (Lyotard, 1991: 78). Jezik je kolektivan, postoji prije rođenja subjekta, i subjekt je njime predodređen. To je možda najstrože postavljeno u Lacanovom modelu psihe i njegovom konceptu *simboličkog poretka*.

Psihoanaliza ima važnu ulogu u postmodernističkom shvaćanju subjekta. Postmodernistički subjekt nije svjestan vlastitih stanja svijesti i svih procesa osobnog razmišljanja. To je ono što Freud tvrdi, i na temelju čega osmišljava koncept *nesvjesnog*: "...*i najstrože misaone djelatnosti moguće* [su] *i bez sudjelovanja svijesti*." (Freud, 2001: 631). Sličan prezir prema svijesti ima i Nietzsche: "Čemu uopće svijest kad je ona uglavnom suvišna." (Nietzsche, 2003a: 192). Prema tome, psihoanaliza dovodi u pitanje *racionalnost* subjekta. Također, ona ga decentrira, budući da je *nesvjesno* kolektivna tvorevina: "...'decentrirani' subjekt psihoanalize prije je raskršće psihičkih i socijalnih sila negoli gospodar ovih sila..." (Wellmer, 1987: 73).

Jedan od pravaca koji je omogućio i pospješio postmodernističko decentriranje subjekta jest *strukturalizam*. Jean Piaget u svojoj knjizi o strukturalizmu kaže: "Postoje mislioci koje ne vole subjekt." (Piaget, 1978: 77). To su strukturalisti. Oni tragaju za objektivnim zakonitostima, a pojedinci mogu djelovati samo kao poremećaj strukture: "...Althusser nam ujedno otkriva svoje najdublje razloge za eliminaciju pojma subjekta. I on u kategoriji subjekta vidi žarište nereda, slučajnosti i proizvoljnosti. Subjekat, sa svojim atributima cilja i geneze, praizvor je svega stvaralačkog, novog, nepredvidljivog i slučajnog, te ga upravo zato valja odstraniti iz oblasti epistemoloških i sociooloških

istraživanja." (Milošević, 1980: 335). Strukturalisti smatraju da individualni pojedinac nije subjekt; promijene koje nastaju uzrokovane su kolektivnom strukturom, i zato Gilles Deleuze tvrdi da je samo struktura subjekt: "Pravi subjekt je sama struktura..." (Deleuze, 2004: 178). Prema tome, strukturalističko shvaćanje subjekta odgovara drugom značenju riječi *subjekt*. Bez obzira na koga se riječ *subjekt* odnosila, kada govorimo o pojedincu, strukturalizam je nesumnjivo izvršio decentriranje: "Dakle, jedna od posljedica strukturalizma je 'decentriranje' pojedinačnog subjekta, koji više ne smijemo smatrati početkom i svršetkom značenja." (Eagleton, 1987: 118). Taj aspekt strukturalizma preuzeo je poststrukturalizam, a potom i postmodernistička filozofija.

U konačnici, jasno je kako riječ 'subjekt' nije nestala is postmodernističkog diskursa. Može ju se pronaći, ali ona nema one konotacije kakve ima u tradicionalnoj filozofiji. Kao prvo, ona se odnosi samo na individualnog pojedinca. Subjekt više nije aktivan; on samo reproducira prakse koje su mu društveno nametnute. Subjekt više nije racionalan, niti slobodan. To su svojstva kartezijanskog subjekta. Za Juliju Kristevu, subjekt je procesualan, a ne fiksiran. Za Judith Butler, subjekt je performativan. Kada Michel Foucault govori o subjektivaciji, on govori o proizvodnji subjekata, odnosno o načinu na koji osobe putem *discipline* internaliziraju vanjske pritiske. Riječ 'subjekt' u postmodernističkoj filozofiji nije subjekt u klasičnom prosvjetiteljskom smislu. Prosvjetiteljsko-modernistički subjekt je očišćen od povijesti i potpuno slobodan. Foucaultovski subjekt jest autonomna instanca, međutim, ona je predkondicionirana i određena širim društveno-povijesnim kontekstom. To je bitna razlika između subjekta u tradicionalnoj i postmodernističkoj filozofiji. Postmoderni subjekt je nužno utjelovljen, decentriran, predodređen i ograničen. Rasa, klasa, nacija i spol su uz mnoštvo drugih identiteta upisani u njega, u njegovo tijelo, koje nije toliko nebitno i bezvrijedno koliko su smatrali brojni filozofi i teolozi. S obzirom na sve rečeno, opservacija Edwarda McGushina je potpuno utemeljena: "Drugim riječima, možda je opravdanije tvrditi kako je postmodernizam, više nego modernizam, filozofija subjekta budući da je toliko zaokupljen problemom subjektivnosti." (McGushin, 2005: 628). Postmodernistička filozofija općenito ne vjeruje u transcendentalnu esenciju ljudskog bića, ali ipak postavlja ljudsko stanje kao relevantnu temu filozofije. Postmodernizam ne odustaje od koncepta *subjekta*, ali ga radikalno redefinira. Tek kada smo svjesni prethodnih značenja, postati će jasno što je to subjekt u postmodernističkom diskursu.

Povezani koncepti: performativnost, intersekcionalnost, metafizika prisutnosti, metafizika subjektivnosti, strukturalizam, tubitak, antihumanizam, fragmentiranje, fenomenologija, postmodernizam.
Tekst: Descartes, R. (1951) *Rasprava o metodi*. Matica hrvatska, Zagreb.

SUBLIMACIJA

Sublimacija je psihoanalitički termin za preusmjeravanje libida od neposrednog seksualnog cilja prema društveno priznatim neseksualnim aktivnostima, kao što su umjetnost i znanost. Osoba koja apstinira od spolnog općenja i suzdržava se od seksualnih aktivnosti stvoriti će zalihu napetosti u psihičkom aparatu koju će potom koristiti kao energiju deseksualiziranog djelovanja. Prema Freudovoj teoriji libida, umjetnik koji je komponirao genijalnu simfoniju ili filozofkinja koja je napisala važnu knjigu zasigurno su se odricali vlastitih seksualnih poriva i imali osiromašen seksualni život. Osoba se može svjesno i dobrovoljno odlučiti za sublimiranje, ili se može okrenuti sublimaciji kada zbog vanjskih, objektivnih prepreka nije u stanju realizirati vlastite seksualne težnje: "Jedan od načina na koji se hvatamo ukoštac s neispunjenim željama je 'sublimacija', Freudov termin koji označuje upravljanje želje prema kakvom društveno priznatom cilju." (Eagleton, 1987: 166). Paul Ricoeur također donosi jednu preciznu definiciju sublimacije: "Sublimacija je zastranjenje u odnosu na cilj libida, a ne zamjena objekata." (Ricoeur, 1970: 484). Sublimacija nije jednostavna zamjena objekata seksualne težnje, jer bi u tom slučaju libido ostao neizmijenjen i seksualiziran; sublimacija je 'zastranjenje', odnosno deseksualizacija samog nagona unutar psihičkog aparata.

Važno je napomenuti kako je Freudov model psihe zapravo jedna sofisticirana *metafora*. Dakako, ta spoznaja nipošto nije pokušaj diskreditiranja njegove varijante psihoanalize. Metafora je sasvim legitimno i učestalo sredstvo pojašnjavanja, razumijevanja i izgradnje koncepata u području matematike, fizike, kemije i drugih disciplina u čiju znanstvenost ne sumnjamo. U slučaju Freudove psihoanalize, kao i kod drugih disciplina, osvještavanje geneze određenih metafora može biti iznimno plodonosno za shvaćanje teorijskih modela i apstraktnih koncepata. Prema Freudu, psihički aparat je poput ledenjaka, jer je onaj nesvjesni dio potopljen i sačinjava devet desetina ukupne psihe, i poput čajnika koji se zagrijava, jer se para iz njega mora osloboditi kroz otvore na vrhu. Zdravko Radman u svojoj opširnoj studiji o metaforama tumači i Freudov model psihe kao svojevrsnu metaforu: "Freudov se model, na primjer, u osnovu poklapa s popularnim predstavljanjem emocija kao zagrijane tekućine u posudi. Osnovni instinkti i želje koje predstavljaju biološko biće (id) smješteni su, prema psihoanalitičkom nacrtu, unutar tijela i djeluju kao sila koja se ne može regulirati bez neke izvanjske kontrole. Putem 'zatomljivanja' i 'potiskivanja' društveno biće (Super-Ego) funkcionira kao jedan takav kontrolni sustav." (Radman, 1995: 134). Zagrijana posuda sa tekućinom odgovara psihičkom aparatu u stanju napetosti. Željka Matijašević tvrdi kako su razvoj fizike krajem 19. stoljeća i Freudova nakana formiranja psihoanalize kao znanosti utjecali na njegovu selekciju metafora: "Mehanicističko shvaćanje dobilo je svoj puni zamah u 19. stoljeću te će Freud fizikalna,

odnosno načela energetike primijeniti za definiranje ljudske psihe." (Matijašević, 2006: 12). Ako prihvatimo Freudov model psihe kao metaforu, tada je moguće upotrebom drugačijih metafora korigirati Freudove konstrukcije. Jedna od najdiskutabilnijih točaka je *kvantitativno* određenje libida. Možda količina libida zapravo nije fiksirana, a uvjerenje o njegovoj ograničenosti potiče samo iz uporabe krivo odabranih mehanicističkih metafora.

Psihoanalitičko objašnjenje kulture temelji se na procesu sublimacije. Zabrana incesta, obrana putem potiskivanja i suzbijanje individualnih nagona omogućili su formiranje *nesvjesnog* kao jedne psihičke instance, odnosno diferencijaciju Ega i Super-Ega od Ida, čime je stvoren psihički sistem za kolektivne, usavršive i povijesno prenosive norme ponašanja: "Civilizacija, tvrdi Freud, morala je koristiti svoja oružja protiv nagonâ - erosa i nagona smrti - kako bi uopće nastala, i mora to nastaviti činiti kako bi opstala." (Jackson, 2007: 255). Dijete se nakon rođenja mora odricati vlastitih zahtjeva i prihvatiti izvana nametnuta pravila, da bi jednoga dana moglo funkcionirati kao punopravni član svoje zajednice i koristiti sve beneficije toga pripadanja. U tom smislu, svi su kulturni produkti općenito produkt sublimacije (Heise, 2007: 135). Koncepti sublimacije, potiskivanja i suzbijanja su srodni utoliko što daju primat načelu stvarnosti pred načelom ugode. Ali koja je razlika između njih? Freud tvrdi da je glavna karakteristika potiskivanja 'preobrazba afekata': "*...upravo ova preobrazba afekta čini bit onoga što nazivamo 'potiskivanjem'*." (Freud, 2001: 642). Potiskivanjem vlastitog nagona iz svijesti u sferu nesvjesnog on postaje bezopasan i smiruje psihički aparat. Taj je proces potiskivanja nesvjestan. Proces suzbijanja je svjestan, ali ima isti učinak. Međutim, niti jedan od njih ne objašnjava što se događa sa psihičkom energijom problematičnih nagona. Koncept sublimacije to objašnjava. U tom smislu, sublimacija je opis ljudskog stanja koje je rascijepljeno između individualno-bioloških poriva i kolektivno-društvenih ograničenja; konsenzus između njih se postiže sublimacijom.

Ideju sublimacije možemo pronaći u djelu Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, vrlo važnom za cjelokupnu postmodernističku filozofiju. U *Dijalektici prosvjetiteljstva* oni interpretiraju jednu epizodu iz *Ilijade i Odiseje*, kada Odisej naređuje mornarima da ga vežu uz jarbol kako bi odolio pjevu sirena i da sebi voskom začepe uši kako ne bi čuli njihov pjev. Ako zanemarimo klasnu dimenziju te distribucije rada i užitka, ono što Odisej radi paradigmatičan je primjer ljudskog stanja u kulturi: "Mjere primijenjene na Odisejevoj lađi u susretu sa sirenama vidovita su alegorija dijalektike prosvjetiteljstva." (Adorno i Horkheimer, 1989: 46). Prosvjetiteljstvo se, dakako, kod Horkheimera i Adorna mora shvatiti u puno širem značenju od kratkotrajnog filozofskog pokreta u Francuskoj povezanog sa širenjem znanja i tiskanjem enciklopedija. Odisej prvo mora racionalno smisliti plan kako će doći do užitka,

predstavljenog u pjesmi sirena, i tek potom može, samo na indirektan način, uživati u njemu. Time je na alegoričan način rekonstruirana opozicija između razuma i užitka. U kontekstu psihičkog aparata, tu dijalektiku razuma i užitka Freud objašnjava konceptom sublimacije. Također, da bi došao do užitka, Odisej prije toga mora raditi, odnosno odricati se. Time je na alegoričan način dekonstruirana opozicija između ugode i boli, kao u slučaju Lacanovog koncepta *jouissance*.

Nietzsche i Hegel, filozofi koji su bili skeptični spram jednostranog opredjeljivanja za suprotstavljene teze, imali su predodžbe o funkcioniranju čovjekove psihe srodne Freudovom shvaćanju libida i sublimacije. Nietzsche tako u knjizi *Uz genealogiju morala* kaže: "Svi instinkti koji se ne ispražnjuju prema vani, *okreću se prema unutra* - to je ono što nazivam pounutrenjem čovjeka: time u čovjeku izrasta ono što se kasnije naziva njegovom 'dušom'." (Nietzsche, 2004d: 91). Ono što Freud naziva sublimacijom za Hegela je *refleksija*: "Ali čovjek kao misaono biće može *reflektirati* svoje nagone koji su za njega po sebi nužni. Refleksija uopće znači skretanje od onoga što je neposredno." (Hegel, 1985: 29). Prema tome, ideja da čovjek posjeduje nekakvu kvantificiranu unutrašnju energiju s kojom raspolaže i manevrira postoji puno prije Freuda, ali je tek kod njega sistematski elaborirana.

Jacques Lacan u svojoj knjizi *Etika psihoanalize* definira sublimaciju ovako: "...najopćenitije određenje sublimacije koje vam mogu pružiti jest sljedeće: ona uzdiže objekt [...] na nivo Stvari." (Lacan, 2008: 138). Kada ljudski subjekt u vlastitoj psihi definira do tada beznačajan objekt kao najvažnije mjesto vlastitog identiteta, taj objekt postaje Stvar. Kod Lacana koncept sublimacije gubi vezu sa onim somatskim i seksualnim, te označava autonoman proces orijentiranja u simboličkom poretku.

Povezani koncepti: represivna hipoteza, libido, simboličko, metafora, *jouissance*, Stvar.

SUBLIMNO

Ako čitate ovaj tekst, najvjerojatnije ste jedno od sedam milijardi ljudskih bića sa planeta Zemlje. Planet Zemlja je jedan od planeta Sunčevog sustava, uz Merkur, Mars, Veneru, Jupiter, Saturn, Neptun i Uran. Svi oni rotiraju oko Sunca. Ono nije ništa drugo nego obična zvijezda, poput mnoštva drugih zvijezda na nebeskom svodu, s tom razlikom da je puno bliža, pa se doima većom od ostalih zvijezdi. Naše Sunce je jedno od milijardi zvijezda u našoj galaksiji - Mliječnoj stazi. Mliječna staza je pak jedna od milijardi galaksija što tvore svemir. Kada si pokušate predočiti veličinu, ne svemira, nego samo te jedne galaksije, shvatite koliko smo sićušni u odnosu na beskrajna prostranstva

svemira. Kao ljudska bića, mi se krećemo u određenim granicama. Informacija kako je radijus Mliječne staze sto tisuća svjetlosnih godina ne znači nam previše. To jednostavno ne možemo pojmiti. Galaktičke udaljenosti izazivaju osjećaj sublimnosti.

Sinonim riječi *sublimno* je riječ *uzvišeno*. Tradicionalna filozofija koristi pojam sublimnosti u sklopu estetike i tada ga suprotstavlja pojmu *lijepoga*, dok ga postmodernistička filozofija koristi u sklopu epistemologije. *Sublimnost je osjećaj podvojenosti u čovjeku kada se susretne sa vlastitim granicama spoznaje, percepcije i reprezentacije*. Sublimno iskustvo je granično iskustvo ljudskih mogućnosti.

Pojam sublimnog su tematizirali Edmund Burke i Immanuel Kant. O razlici između Burkeovog i Kantovog shvaćanja sublimnog, Fredric Jameson kaže: "Uzvišeno je za Burkea, kao što se sjećate, iskustvo koje graniči sa strahom, časoviti bljesak u zapanjenosti, prepasti i strahopoštovanju, doživljaj nečega toliko golemog da posve krši ljudski život; taj je opis Kant zatim učinio finijim, uključivši i pitanje samog prikazivanja, tako da predmet uzvišenoga sada nije više stvar puke snage i fizičke nesumjerljivosti ljudskog organizma s Prirodom, već također i stvar granica figuracije i nesposobnosti ljudskog duha da pruži predstavu za takve goleme sile." (Jameson u Kuvačić i Flego, 1988: 215). Kant u svojim promišljanjima sublimno suprotstavlja pojmu *lijepog*. Kant razlikuje "...osjećaj *uzvišenog* i osjećaj *lijepog*. Obji su nam ugodni, ali na vrlo različit način." (Kant, 2009: 8). Važno je primijetiti kako je posrijedi *osjećaj*, dakle subjektivna impresija. Sublimno je impresivno, snažno i veliko, a lijepo je nježno i osjetljivo. U kratkom spisu *O lijepom i uzvišenom* Kant donosi nekoliko primjera: "Visoki hrastovi i usamljene sjenke u raju su *uzvišeni*, cvjetne aleje, niske živice i u razne oblike ošišano drveće su *lijepi*. Noć je *uzvišena*, dan je *lijep*." (Kant, 2009: 9). Sublimno je stravično, plemenito i veličanstveno istovremeno. Također: "Uzvišeno mora uvijek biti veliko, a lijepo može biti maleno." (Kant, 2009: 11). Kao primjere sublimnog Kant navodi piramide, crkvu svetog Petra u Rimu, dugotrajnost, prijateljstvo, poštovanje i tragediju, a kao primjere lijepog navodi ljubav među spolovima, ljubav općenito i komediju.

Osjećaj sublimnosti je *podvojen* jer on istovremeno pobuđuje svijest i o onom spoznatljivom i o onom nespoznatljivom, odnosno i bol i užitak. Marijan Krivak u knjizi *Filozofijsko tematiziranje postmoderne* ovako shvaća koncept sublimnog ili uzvišenog: "Osjećaj uzvišenoga kod Kanta jaka je i ambivalentna afekcija u kojoj su istovremeno sadržani užitak i bol. U Lyotardovoj deriviranoj interpretaciji, to je svojevrsno neurotično stanje, ili čak mazohizam, u kojemu užitak proizlazi iz boli." (Krivak, 2000: 35). Ovu epistemološku simbiozu užitka i boli naglašava Cvjetko Milanja govoreći o Lyotardu: "Tu on na tragu Kantovih promišljanja interpretira osjećaj uzvišenosti kao podvojenu afekciju.

Ona implicira komponentu neraspoloženja čiji je razlog u tome da osjetilnu snagu uživljavanja zaustavlja na svojoj granici." (Milanja, 1991b: 76). Čovjek se osjeća sublimno kada pokušava shvatiti nešto što je preveliko ili prekompleksno za njega; sublimno se opire reprezentaciji. Paralelan osjećaj užitka i boli neodoljivo podsjeća na Lacanov koncept *jouissance*.

U postmodernističkoj filozofiji pri preispitivanju mogućnosti valjane reprezentacije pojam sublimnog je izrazito koristan. On se više ne koristi isključivo u estetskom smislu, nego i u epistemološkom. Donekle ga možemo primijeniti na pojam *realnog* kod Lacana. Realno je sublimno utoliko što izmiče simboličkoj reprezentaciji. Sublimno je ono do čega ne možemo doprijeti zbog vlastite ontološke konstitucije ili ograničenja paradigme. Tako dolazimo od jedne od najvažnijih karakteristika postmodernističke filozofije, a to je *antirealizam*. Zbog različitih ograničenja, od jezika do socijalnog statusa, čovjek ne može zahvatiti realnost u njezinoj čistoj objektivnosti. Steven Best i Douglas Kellner naglašavaju upravo ovaj epistemološki aspekt sublimnog: "Sublimno je kod Lyotarda upravo ono što se ne može izraziti riječima, ono što se opire prezentaciji u uobičajenom obliku i riječima, ono što zahtjeva novi jezik i oblik." (Best i Kellner, 1991: 170). Primjerice, kada Slavoj Žižek govori o sublimnom u svojoj knjizi *Sublimni objekt ideologije*, on portretira ideologiju kao strukturu koja sadrži nespoznatljive i nepredočive točke. Ta mjesta znanja na kojima se javlja sublimnost Žižek naziva Stvar, koristeći pojam iz lakanovske psihoanalize.

Povezani koncepti: realno, *jouissance*, antirealizam.
Tekst: Kant, I. (2009) *O lijepom i uzvišenom*. Novum, Zagreb.

SUPER-EGO

Prema Freudovoj drugoj topici psihe, Super-Ego ili Nad-Ja je etička instanca psihičkog aparata, konstituirana sučeljavanjem Ida sa okolinom i prevladavanjem Edipovog kompleksa, sačinjena od interioriziranih društveno-kolektivnih normi, zakona, uvriježenih običaja i zabrana, zadužena za intersubjektivnu koordinaciju djelovanja i suzbijanje primordijalnih zahtjeva Ida individualne naravi. Njemačka riječ za Super-Ego je *Über-Ich*. Super-Ego je onaj dio psihe koji funkcionira kao unutrašnji glas savjesti, cenzure i samodiscipline. On nije naslijeđen biološkim putem, nego je naučen. Zato će Paul Ricoeur reći: "..Super-Ego nastaje iz vanjskog izvora." (Ricoeur, 1970: 216). Željka Matijašević nudi malo detaljniji opis geneze Super-Ega: "Muškom spolu kastracija je prijetnja, a dokaz te prijetnje jest očigledna anatomska razlika među spolovima, dok je ženskom ona preduvjet. Ako je cijena za zadovoljenje ljubavi u području Edipova kompleksa, dakle, ljubavi prema majci, kastracija, onda se rađa sukob između narcističkog interesa za vlastito

tijelo, odnosno dio tijela, i libidnog zaposjedanja roditeljskih figura. U tom sukobu, prva od tih snaga trijumfira: djetetovo Ja okreće se od Edipovog kompleksa te se zaposjedanja objekata zamjenjuju poistovjećivanjem. Autoritet oca ili roditelja introjicira Ja gdje tvori jezgru Nad-Ja što služi kao instancija koja perpetuira zabranu incesta." (Matijašević, 2006: 30-31). Prema tome, Super-Ego nastaje zbog straha od kastracije; taj strah je pak potaknut anatomskom razlikom između muške i ženske djece. Internalizacijom roditeljskog autoriteta nastaje Super-Ego, i to kao jedan mehanizam identifikacije. Time je, prema Freudovom mišljenju, roditeljski Super-Ego prenesen na novu generaciju budućih članova nekog društva.

Freudovo shvaćanje etičkog je vrlo neortodoksno u odnosu na dotadašnje filozofske spekulacije. Naime, Freud tvrdi kako je Super-Ego *etička* instanca: "Nad-ja je baštinik Edipovog kompleksa i zastupnik čovjekovih etičkih zahtjeva." (Freud, 2006: 61). Što to znači? Je li posrijedi uvriježeni ideal tradicionalne filozofije, usmjeren ka otkrivanju transcendentalnih pravila ponašanja, usklađenih sa kozmičkim poretkom i neovisnih o povijesti, kulturi i situaciji? Kada zanemarimo ionako besmislenu podjelu djelovanja na moralno, etičko i metaetičko, i kada maknemo po strani filozofski poriv za konstruiranjem univerzalnih pravila ponašanja, ostaje jednostavna činjenica da ljudi neke akcije smatraju dobrima, neke lošima, neke moralno neutralnima, i da je to procjenjivanje predkondicionirano odgojem i učenjem. Čovjek se nikada ne može potpuno 'uzdići' iz svijeta i iz neke onostrane perspektive analizirati vlastito ponašanje; on je uvijek situiran i predkondicioniran, a Freudov koncept Super-Ega otkriva tu stranu čovjekove egzistencije i puno bolje objašnjava konkretno ponašanje individua nego raznorazne spekulacije o *svijesti*, *duši* i sličnim konstruktima.

Kakav je odnos Super-Ega i Ida? Super-Ego i Id su u konfliktu, a njihove suprotstavljene zahtjeve nastoji pomiriti Ego. Kada dominacija Super-Ega nad Idom postane prevelika razvija se neuroza, a kada Id dominira Super-Egom nastaje psihoza i isključivanje ljudskog subjekta iz stvarnosti. U nekakvoj 'uobičajenoj' situaciji, Ego uspješno manevrira između druge dvije psihičke instance. Važno je naglasiti da Super-Ego u energetskom smislu ovisi o Idu: "…povijesno gledajući, Super-Ego je nasljeđe roditeljskog autoriteta, ali ekonomski gledano, on crpi svoju energiju iz Ida." (Ricoeur, 1970: 222). Id je pogonska sila za ostatak psihičkog aparata, ali Ego i Super-Ego nisu u njegovoj službi. Dapače, oni mu se suprotstavljaju: "Super-Ego je jedan talog identifikacije, dakle napuštenih predmeta, ali on ima izvanrednu moć da se okrene protiv svoje vlastite nagonske osnove." (Ricoeur, 1988: 325). Najveća važnost Freudove psihoanalize u kontekstu postmodernističke filozofije jest inzistiranje na prepoznavanju i priznavanju nužnosti izvan kontrole samog pojedinca: "U Freudovoj metapsihologiji i kritici kulture, naglasak je stavljen na ono što bi se moglo nazvati *sučeljavanje sa nužnošću*." (Jackson, 2007: 252).

To se ne odnosi samo na kulturne institucije, nego također i na segmente vlastite psihe, kondenzirane u konceptu *Super-Ega.*

Jacques Lacan tvrdi da ljudski subjekt ne interiorizira izvana samo zabrane i zakone stvarajući time Super-Ego, nego također i normativni ideal vlastite ličnosti, nazvan *Ego-Ideal* ili *Idealno Ja*: "...zašto Lacan osjeća potrebu za uvođenjem distinkcije između Super-Ega i ego-ideala, ako ne zato što on, za razliku od Freuda, uviđa da identifikacija sa edipskom 'preprekom' ne objašnjava ništa?" (Borch-Jacobsen, 1994: 276). Ego-Ideal je skup zahtjeva i očekivanja s kojima se ljudski subjekt identificira i prepoznaje ih u slavnim i poznatim ličnostima.

Povezani koncepti: Id, Ego, subjekt, fragmentiranje, libidio, sublimacija.
Tekst: Filipović, Lj. (1997) *Nesvjesno u filozofiji*. Antibarbarus, Zagreb.

TEKST

Doslovno shvaćeno, tekst je naziv za niz slova posloženih u riječi i rečenicu. Riječi koje se ovdje nalaze tvore tekst. U postmodernističkoj filozofiji, *tekst je metafora za predmet spoznaje*, a čitanje za samu spoznaju. No, zašto se koristi baš metafora teksta? Tekst je, nesumnjivo, moguće interpretirati na različite načine. Ako to prenesemo na područje epistemologije, tada spoznaja nije jednostavan, jednosmjeran proces zahvaćanja biti, nego kompliciran, višedimenzionalan postupak razumijevanja bez potpune sigurnosti. Kao što se isti tekst može razumjeti na različite načine, tako se i bilo koji predmet spoznavanja može shvatiti na različite načine. Dok je tradicionalna filozofija obilježena epistemološkim realizmom i uvjerenjem kako je čitava realnost u potpunosti inteligibilna, antirealizam postmodernističke filozofije odbacuje takvo viđenje stvarnosti. Metafora teksta i čitanja najbolje opisuje diskrepanciju između bitka i mišljenja.

Kao što je već očigledno, tekst u postmodernističkom kontekstu ima puno šire značenje. Svaki predmet koji pokušavamo spoznati može se prozvati tekstom. Naziv *objekt* ili *predmet spoznaje* konotira objektivno, sigurno, znanstveno, provjereno, utemeljeno i valjano razumijevanje. *Tekst* automatski upućuje na mogućnost drugačijeg shvaćanja, na pluralizam perspektiva. Prema tome, nazvati svoj predmet proučavanja *tekstom* jasno ukazuje na jedan pluralniji, otvoreniji pristup. U tekst spada, primjerice, arhitektura zgrade, umjetničko djelo, stil oblačenja, način govora, gestikulacija, stil života, način putovanja, film, slika, monetarna politika, želje, samo ljudsko tijelo, kretanje ekonomije, plakat, glazbeni žanr, bajka za djecu i slično. Hans-Georg Gadamer u svojem projektu urbaniziranja Heideggerove hermeneutike eksplicitno izjednačava umjetničko djelo sa tekstom: "Kao svaki drugi tekst koji treba razumjeti, mora

se razumjeti svako umjetničko djelo…" (Gadamer, 1978: 195). To znači da ga se može razumjeti na različite načine. Dakle, kao prvo, postmodernizam je proširio značenje riječi *tekst* na svaki predmet spoznavanja. Kao drugo, više nije potrebno supstancijalizirati predmet spoznaje, na što potiče riječ *objekt* ili *predmet*, već se mogu promišljati relacije, odnosi, razlike i puno suptilniji, ali nimalo manje značajni, segmenti realnosti.

Slično širenje značenja riječi tekst pronalazimo u psihoanalizi. Paul Ricoeur tvrdi kako je Freud proširio značenje teksta: "Za njega, interpretacija se odnosi ne samo na pismo ili na tekst nego na bilo koji skup znakova koji se može dešifrirati kao tekst, kao što je to san ili simptom neuroze, ili ritual, mit, umjetničko djelo ili vjerovanje." (Ricoeur, 1970: 26). Psihoanaliza, a pogotovo lakanovska psihoanaliza, sve promatra kao tekst podložan interpretaciji. Ništa nema značenje po sebi, nego se uklapa u različita objašnjenja, od kojih neka mogu imati terapijski efekt. No, prije Freuda, valja se sjetiti Nietzschea i njegovog perspektivizma: "Po Nietzscheovu mišljenju, svijet ne opstoji kao nešto gotovo i završeno, nema nikakva svijeta koji bi bio dan prije tumačenja i na koji bi se tumačenje moglo odnositi. U stvari, svijet se uspostavlja tek posredstvom tumačenja, vidljiv je samo s nekog određenog stajališta, iz neke određene perspektive." (Kopić, 1997: 780). Freud i Nietzsche predstavljaju preteče postmodernističkog antiesencijalizma, jer ne vjeruju u konačnu, valjanu interpretaciju i univerzalno fiksiran identitet izvjesnog predmeta.

Foucaultov opis klasične *episteme* otkriva nam paralele između predmeta spoznaje i teksta, odnosno način na koji se proces spoznaje može poistovjetiti s čitanjem: "Nema razlike između vidljivih oznaka koje je Bog postavio na površinu Zemlje da bi nam pokazao unutarnje tajne, i vidljivih riječi koje su Sveto pismo ili mudraci antike, prosvijetljeni božanskom svjetlošću, postavili u knjige koje je spasila tradicija. Odnos prema tekstovima je iste prirode kao i odnos prema stvarima: i tu i tamo, to su znakovi koje primjećujemo." (Foucault, 2002b: 52). Sve postojeće samo je rezultat Božje inskripcije u realnost, a spoznaja nije ništa drugo nego čitanje Njegovih tragova. U sličnom značenju se pojam *teksta* koristi u postmodernističkoj filozofiji.

O tome koliko je pojam *teksta* fleksibilan svjedoči i Lévi-Strauss: "…razmatrati bračna pravila i srodničke sustave kao neku vrstu govora, to jest kao ansambl radnji namijenjenih da među individuama i grupama osiguraju izvjestan tip komunikacije. To što ovdje 'poruku' sačinjavaju *žene grupe* koje *cirkuliraju* među klanovima, rodovima ili obiteljima (a ne kao u samome jeziku *riječi grupe* koje cirkuliraju među individuama) ni u čemu ne mijenja identitet fenomena razmotrenog u dva slučaja." (Lévi-Strauss, 1989: 66). Same ljudske osobe mogu imati značenje, kao što ih imaju znakovi i simboli. Smisao njihovih uloga i statusa naziva se tekstom.

Nakon navedenih primjera moguće je razumjeti slavnu Derridinu izjavu iz kapitalnog djela *O gramatologiji* kako nema ničeg izvan teksta: "Ne postoji ono izvan-tekstualno." (Derrida, 1976: 207). Što Derrida misli pod ovime? Amatersko i začuđujuće rasprostranjeno shvaćanje tumači ovo kao izraz suvremenog solipsizma. Derrida je navodno toliko zaljubljen u romane i filozofska djela, da je izgubio svaki kontakt sa realnošću. Derrida tvrdi nešto toliko očito neistinito da mu se jedino možemo smijati ili ga sažalijevati. Međutim, ovdje treba biti oprezan, kao i kod bilo koje druge optužbe za solipsizam ili sofisteriju, koje su u povijesti filozofije redovito služile kao strategija opravdavanja vlastite pozicije karikaturalnim hiperboliziranjem dijametralno suprotstavljenog stava. Između totalitarne discipline i anarhističkog kaosa postoji čitav kontinuum mogućih društvenih uređenja; između čiste racionalnosti *logosa* i potpune iracionalnosti postoje međurješenja sa različitim omjerima ova dva ekstrema; između arhetipskog zločinca i beatificiranog sveca postoji beskonačan niz nijansi; dati apsolutni primat razumu nad iskustvom ili obrnuto nije moguće zbog njihove dijalektičke isprepletenosti. Portretiranje Derride kao manijaka koji vjeruje da se istina nalazi u knjižnici samo je defenziva logocentrične filozofije u očuvanju inteligibilnosti bitka. Kao što to kaže Christopher Norris, nema isprike za tako jadnu interpretaciju Derride: "Nema isprike za nemarno čitanje Derride koje ga predstavlja kao nekog transcendentalnog solipsista koje ne vjeruje da ništa 'realno' ne postoji izvan napisanog teksta." (Norris, 1987: 142). U konačnici, što znači izjava kako nema ničeg izvan teksta? Njezino značenje treba shvatiti u kontekstu epistemologije. Tradicionalna filozofija u svakoj svojoj inkarnaciji izabire izvjestan izvor spoznaje kao nužno istinit. To je epistemološki *fundacionalizam*. Za racionalizam je to razum, za empirizam iskustvo, za marksizam praksa, za tomizam vjera, itd. Nakon prihvaćanja činjenica iz tog nužno istinitog izvora spoznaje, vrši se dedukcija i razrada njihovih posljedica. Ono što ne uđe u taj kalup, proglašava se lažnim, ili u najboljem slučaju nespoznatljivim. Kada Derrida kaže kako nema ničeg izvan teksta, onda on opovrgava ovakve epistemološke modele. Ako svaka informacija i činjenica može biti interpretirana na više načina, onda siguran izvor spoznaje ne postoji. Metafora teksta pruža novi model spoznaje. Ništa nije naprosto 'dano', čak niti osjetilno iskustvo. Osjetila su se u mnogim filozofskim sistemima definirala kao univerzalna i svima identična. Međutim, kada shvatimo da treba biti odgojen, obrazovan, pripremljen i naučen na određeni način gledanja, slušanja i općenito percipiranja, onda nestaje ta predrasuda u transcendentalnost osjetila. Osoba koja nije enološki istrenirana, neće primijetiti razliku u okusima vina; društva koja su prije nekoliko stoljeća naseljavala otočja Oceanije orijentirala su se tijekom plovidbe isključivo prema zvijezdama i izoštrila svoj vid do fascinantnih razmjera; osoba koja se naviknula na bol neće imati takvu traumu od nasilja kao osoba koja u životu nije iskusila bol; vizualna percepcija kultura koje ne posjeduju televiziju ili sistem čitanja s lijeva na desno ne odgovara vizualnoj percepciji europskih kultura. Ljudski subjekt je proizveden; on je

rezultat kulture, socijalizacije, iskustva i običaja, a to se očituje ne samo u jeziku, vrijednostima i sličnim neopipljivim karakteristikama, nego i u konkretnoj fizičkoj egzistenciji. Ovakvo shvaćanje osjetilnosti je puno suptilnije i profinjenije od jednostavnog pripisivanja identičnih dispozicija svim ljudima.

Derridina izjava kako nema ničeg izvan teksta tipičan je primjer postmodernističkog antirealizma. Ne postoji direktan uvid u realnost - svaka spoznaja je već određena interpretacija. Ne postoji čista činjenica, svaka činjenica je već tumačenje. Identitet jednog predmeta uvijek u sebi nosi tragove okolnih, drugačijih identiteta. U ovom smislu, Derrida prihvaća Nietzscheov perspektivizam.

Povezani koncepti: antirealizam, interpretacija, hermeneutika, polisemija, perspektivizam, čitanje, fundacionalizam, antifundacionalizam, semiotika.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

TEL QUEL

Tel Quel je naziv književnog časopisa koji je izlazio od 1960. do 1982. Prevedeno na hrvatski, 'Tel Quel' znači 'ono što jest' ili 'onako kako jest'. Njegov osnivač i glavni urednik je bio Phillipe Sollers, a svoje su tekstove u njemu objavljivale mnoge ličnosti strukturalističkog i poststrukturalističkog pokreta, kao što su Michel Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes, Georges Bataille, Julia Kristeva i Umberto Eco. Kao takav, on predstavlja mjesto nastanka poststrukturalizma, a samim time i nekih postavki postmodernističke filozofije. Grupa autora i autorica okupljena oko časopisa Tel Quel pokušavala se baviti političkom stranom tekstova, mahom književnih, čime su doprinijeli razvoju lingvistike, avangarde i semiotike. Bili su pod utjecajem nadrealizma.

Povezani koncepti: poststrukturalizam, semiotika, postmodernizam.

TELEOLOGIJA

Teleologija je filozofsko shvaćanje prema kojem je svako biće samim svojim postojanjem usmjereno ka ostvarenju nekog cilja u budućnosti. Riječ *teleologija* dolazi od grčke riječi *telos*, što znači svrha ili kraj (Preus, 2007: 259). Tradicionalna filozofija je obilježena teleologijom, što znači da prema njoj biće ne može postojati ako nema svrhu. Postmodernistička filozofija odbacuje ideju teleologije. Teleologija primijenjena na područje čovjekove povijesti naziva se *eshatologija*.

Eshatologija je uvjerenje da povijesni događaji imaju unaprijed zadanu svrhu i cilj, odnosno, da nisu nasumični i proizvoljni. Ona dolazi od grčke riječi *éskhatos*, što znači 'posljednji'. Eshatologija je uvjerenje kako povijest ima cilj; to je jedan oblik determinizma. Kršćanstvo vjeruje u drugi dolazak Krista i sudnji dan, marksizam vjeruje u ostvarenje besklasnog društva, New Age učenje u 'doba vilenjaka', a liberalizam u racionalno i pravedno društvo. Linearni model progresivne povijesti je modernistički oblik eshatologije. Sve te eshatologije meta su postmodernističke kritike: "Od povjesničara očekujemo da potvrde naše vjerovanje kako sadašnjost počiva na mudrim namjerama i nepromjenjivoj nužnosti. Ali pravi osjećaj za povijesnost otkriva naše stanje među brojnim zagubljenim događajima, bez uporišne točke i mjesta orijentacije." (Foucault, 1977: 155). Povijest naprosto nije jednostavna, jednosmjerna i periodizirana onako kako to prikazuje nedovoljno osviještena historiografija. Odbacivanjem cilja povijesti, postmodernizam niječe i *progres* povijesti: "Kriza ideje povijesti donosi sa sobom i krizu ideje napretka: ako ne postoji neki jedinstveni tijek ljudskih događaja, ne može se smatrati ni da se oni kreću prema nekom cilju, da realiziraju neki racionalni plan poboljšanja, obrazovanja, emancipacije." (Vattimo, 2008b: 14). Pored toga, više teorijskog problema, eshatološko viđenje povijesti ima i zbiljski problem. Onaj tko zna ultimativni cilj povijesti, odnosno onaj tko *vjeruje* da ga zna, ima opravdanje za vršenje nasilja i usmjeravanje kolektivnih poduhvata u one stvari koje bi trebale biti u skladu sa ciljem povijesti. Zato Jacques Derrida poistovjećuje eshatologiju sa nasiljem: "...eshatologija je moguća jedino kroz nasilje. To beskonačno prelaženje jest ono što nazivamo poviješću." (Derrida, 2007: 136). Odbaciti eshatološki model povijesti također znači odbaciti jedan način legitimiranja realnog nasilja, i to je ono što postmodernizam radi.

Na početku *Fenomenologije duha* Hegel donosi svoje viđenje teleologije u kojem se vide mnogi segmenti ideje *svrhe*: "Rečeno se može izraziti i tako, da je um *svrhovito djelovanje*. Uzdizanje tobožnje prirode iznad krivo shvaćena mišljenja i prije svega odstranjivanje vanjske svrhovitosti kompromitiralo je uopće oblik svrhe. No, kao što i Aristotel prirodu određuje kao svrhovito djelovanje, svrha je ono neposredno, *mirujuće*, nepokretno, a što samo pokreće, apstraktno uzevši, *bitak za sebe* ili čisti negativitet. Rezultat je samo zato isti kao i početak, jer *početak jeste svrha*; - ili ono zbiljsko samo je zato isto što i njegov pojam, jer ono neposredno kao svrha ima u samome sebi vlastitost ili čistu zbiljnost. Izvedena svrha ili opstojeće zbiljsko jest kretanje i razvijeno postajanje; no, upravo taj nemir jest vlastitost; a onoj neposrednosti i jednostavnosti početka ona je zato jednaka, jer je rezultat, ono što se vratilo u sebe, - pri čemu je to što se vratilo u sebe upravo vlastitost, a vlastitost je jednakost i jednostavnost koja se odnosi na sebe." (Hegel, 2000: 16). Što to znači? Svrha je ono što dolazi na kraju, ali je ona prisutna u biću od njegovog samog početka. Ako je svrha obroka da bude pojeden, ona je u njemu i prije nego li je on pojeden. Konzumacija je samo ostvarenje postojeće tendencije,

odnosno izmirenje svrhe sa realnošću. Početak i kraj bića tako su sjedinjeni *telosom*. Koncept svrhe je elegantan filozofski način da se objasni promjena, bez odbacivanja nepromjenjivog identiteta u podlozi bića. Ako je bitak doista teleološki organiziran, onda se sve događanje svodi na puko *odvijanje* već postojeće sudbine. Hegelova naizgled paradoksalna tvrdnja kako 'početak jeste svrha' zapravo savršeno precizno opisuje što to znači imati svrhu. Radikalno rečeno, teleologija ukida vrijeme. Ona djeluje u sklopu tzv. *metafizike prisutnosti*: "A telos je ipak uvijek imao formu prezencije, bila ona i buduća." (Derrida, 2007: 122). Svrha je neprestano tu, samo u različitim momentima razvoja. U *Filozofijskoj propedeutici* Hegel to izriče ovako: "U svrsi je ono što je posredovano, ili posljedica, u isti mah nešto neposredovano, nešto prvo i osnova [razlog] uopće." (Hegel, 1985: 126). Postmodernistička filozofija odbacuje ideju samoidentičnog bitka, zbog čega njezina fundamentalna ontološka kategorija postaje *razlika*.

No, tko ili što je nositelj tog svojstva - svrhe? Gdje pronalazimo svrhu? Dijele li istu svrhu projektil navođen na svoju metu i student kojem je cilj diplomirati? Legitimno je upotrijebiti riječ *teleologija* u oba slučaja, ali ona u strogom smislu označava ontološki model prema kojem apsolutno svako biće, uključujući bića koja su postojala i ona koja će postojati, ima svrhu koju ostvari na kraju svog postojanja. Najbolji primjer teleološkog sistema je filozofija Tome Akvinskog.

Međutim, postavlja se pitanje što je to *točno* svrha i tu nastaje mnoštvo problema. Aristotelovo određenje svrhe je indikativno u razumijevanju problema teleologije općenito. Prema Aristotelu, narav jest svrha. Biće ispunjava svoju svrhu time što se ponaša u skladu sa svojom naravi. Sljedeći problem jest: što je narav? Kako znamo što je narav? Recimo, što je narav kamena? Kako Aristotel sam kaže, da padne kada ga bacimo u zrak. A što ako smo u zemljinoj orbiti i tada ga bacimo u zrak? Kamen neće pasti. Ako drugačije definiramo narav kamena, recimo kemijski, također imamo problem, jer što će biti ako ljudi žele izvući iz tog kamena neki mineral? Time uništavamo njegovu narav i onemogućavamo mu da ispuni svoju svrhu. Kada malo bolje razmislimo, zahtjev da svaka stvar ostvari svoju narav je prilično konzervativan. To je zapravo zahtjev da sve ostane onako kako jest. I najmanja intervencija u prirodu je blasfemična. S druge strane, svaka intervencija se može opravdati kao manifestacija već postojeće svrhe. U tom smislu, teleologija ukida vrijeme. Za teleološki sustav, jedina dimenzija vremena koja postoji jest *sadašnjost*. Martin Heidegger odbacuje takav filozofski pristup kao *metafiziku prisutnosti*.

Postmodernistička kritika teleologije započinje sa Nietzscheom. Nietzsche reagira protiv, u njegovo vrijeme popularnog stava iz područja znanosti, a to je mehanicizam. Mehanicizam je fizikalistički model prema kojem se iz

aktualnog stanja sistema i poznavanja zakona njegovog kretanja može predvidjeti njegovo buduće stanje i rekonstruirati njegovo prošlo stanje. Kada bi čovjek znao položaj i brzinu svih čestica u svemiru, te zakone njihovog gibanja, on bi mogao predvidjeti budućnosti i otkriti povijest. Nietzsche odbacuje takvo viđenje svijeta: "No čuvajmo se već i toga da povjerujemo kako je svemir neki stroj: on zacijelo nije konstruiran za neku svrhu, pa kad ga imenujemo riječju 'stroj' ukazujemo mu preveliku čast." (Nietzsche, 2003a: 97). Suvremena fizika otkriva kako se informacije o prošlim stanjima svemira gube u crnim rupama i time potvrđuju Nietzscheovu intuiciju.

Nietzsche eksplicitno odbija teleologiju: "Mi smo iznašli pojam 'svrha': u realitetu nedostaje svrha..." (Nietzsche, 2004c: 35). Kao i mnoge druge filozofske kategorije, svrha je izmišljena i nema veze s realnošću: "...kategorije 'svrha', 'jedinstvo', 'bitak', kojima smo svijetu pridavali nekakvu vrijednost, sami smo *iz njega izvadili* - i svijet sad izgleda bezvrijedan." (Nietzsche, 2006: 19). I ono ključno - pojam svrhe uzdignut je na pijedestal filozofskog moraliziranja. Proglasiti nešto svrhom znači pridati mu iznimnu važnost: " 'Svrha' u sebi sadrži vrednovanje." (Nietzsche, 2006: 139). No, Nietzsche u svrsi vidi samo čovjekov pokušaj objašnjenja svijeta, u nedostatku pravog znanja. Svrha je mentalna predrasuda, a ne nikakav metafizički motiv postojanja: " 'Svrha' naprotiv potrebuje strožu kritiku: mora se uvidjeti da *uzrok* radnji *nikada nije neka svrha*; da su svrha i sredstva tumačenja, pri čemu se stanovite točke zbivanja podcrtavaju i izabiru, na štetu drugih i dapače najviše njih..." (Nietzsche, 2006: 321). Posljedice razorne Nietzscheove kritike iznimno su važne za razumijevanje čovjekovog ponašanja. Tradicionalna filozofija je uvijek portretirala čovjeka kao racionalno biće koje djeluje u skladu sa svojim interesima ili je intencionalno vođeno zadanim ciljevima. Međutim, ako prihvatimo nedostatak *telosa* u čovjekovom ponašanju, dolazimo do *antihumanizma*. Čovjek se ne ponaša racionalno i ne samo da ne predviđa posljedice svog djelovanja, on čak načelno *ne može* predvidjeti te posljedice.

Poznati primjer povijesne teleologije, odnosno eshatologije, jest Hegelova filozofija povijesti. Racionalnost bitka Hegel poistovjećuje sa svrhom svijeta: "Pitanje što je određenje uma samoga po sebi, poklapa se, ukoliko se um uzima u odnosu prema svijetu, s pitanjem što je *krajnja svrha* svijeta; pobliže leži u tom izrazu da se ona ima realizirati." (Hegel, 1966: 21). Ovdje je iznimno važno Hegelovo učenje o *lukavosti uma*: "Valja to nazvati *lukavošću uma* što on dopušta da strasti za njega djeluju, pri čemu stradava i trpi štetu ono čime on sebe stavlja u egzistenciju." (Hegel, 1966: 38). Što to znači? Hegel uviđa vezu između nužnosti kretanja povijesti s jedne strane i žrtve ili cijene koju je potrebno za tome platiti s druge strane. Upravo ova strana modernosti predstavlja polaznu točku kritike prosvjetiteljskog projekta od strane Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, a o tome govori i Derrida poistovjećujući

eshatologiju i nasilje.

Jedna od kritika teleologije dolazi i od strane strukturalizma. Strukturalizam reagira "...protiv uvriježene zablude kako se bilo koji sustav može u potpunosti objasniti ili pomoću svog izvora ili krajnjeg cilja." (Sturrock, 2003: 49). Upravo taj izvor ili krajnji cilj je ono što označava *causa finalis* Tome Akvinskog.

Jacques Derrida vidi u teleologiji maskulini koncept: "Eshatologija i teleologija, to je muškarac. Upravo *on* daje naredbe posadi, drži kormilo ili upravlja avionom, ukratko, nalazi se na čelo koje on sam predstavlja, na čelu posade i stroja - i često ga zovemo kapetanom." (Derrida, 1999: 50). Postmodernizam je stoga 'ženskasta' teorija. On vidi svijet bez *telosa*. Primjerice, Jean Baudrillard govori o nestajanju sudbine, a teleologija zapravo funkcionira baš kao determinizam odnosno sudbina: "Kretanje kaosa je po prirodi slučajno i statističko, i premda rezultira skrivenom pravilnošću čudnih varijabli, to ipak nema nikakve veze sa iščezavajućim konceptom sudbine, čiju odsutnost bolno osjećamo." (Baudrillard, 1994: 113). Prema tome, *telos* je napušten dvostruko: i kao odlika povijesnog života u epohi postmoderne, i kao teorijsko svojstvo postmodernističke filozofije.

Jedna od najpoznatijih kritika teleologije dolazi od teoretičara koji nema direktne veze sa postmodernizmom, a niti sa društvenim disciplinama. Riječ je o Charlesu Darwinu. Njegova teorija evolucije donosi novost utoliko što ne postulira cilj prema kojem se kreće razvoj vrsta. Thomas Kuhn napominje kako su sve ostale teorije evolucije bile teleološke: "Sve dobro poznate pred-darvinističke evolucijske teorije - Lamarckova, Chambersova, Spencerova i ona njemačkih prirodnih filozofa, smatrale su da je evolucija proces usmjeren prema određenom cilju." (Kuhn, 1999: 180). Po uzoru na Darwina, Kuhn kritizira teleologiju unutar znanosti kao takve. Teleologija u slučaju znanosti označava uvjerenje kako ljudsko znanje postepeno napreduje prema sve savršenijem opisu stvarnosti. Kuhn negira realnost kao normu znanstvene spoznaje, te odbacuje teleologiju na području znanosti.

Povezani koncepti: nihilizam, povijest, progres, *potlach*, genealogija, metafizika prisutnosti.

THANATOS

Vidi: *Eros*.

TIJELO BEZ ORGANA

Tijelo bez organa je koncept Gillesa Deleuzea i Félixa Guattarija. Sama sintagma preuzeta je od pjesnika Antonina Artauda, ali ima vrlo spekulativno i osebujno značenje. Možemo ga shvatiti na tri načina. U prvom značenju, tijelo bez organa označava jedan specifičan tip čovjeka; odnosi se na ljudsko biće. U drugom značenju, tijelo bez organa treba shvatiti kao čistu *strukturu*. U trećem smislu, tijelo bez organa je biće bez identiteta, ili preciznije rečeno, sa identitetom koji nije u potpunosti određen. Deleuze i Guattari tvrde kako općenito postoje tri vrste tijela bez organa: puna, prazna i kancerogena. Ta podjela nema veze sa sljedećom interpretacijom.

Ako mislimo na čovjeka kada govorimo o tijelu bez organa, tada je riječ je jednom posebnom stanju čovjekove egzistencije. *Tijelo bez organa je čovjek izvan kontrole discipline i biopolitike u Foucaultovom smislu*. Prema Foucaultu, čovjekovo tijelo je podvrgnuto disciplini, odnosno nizu jednostavnih procedura koje ga predkondicioniraju za određeno djelovanje: "...tijelo je također izravno uronjeno u političko okružje; odnosi moći imaju na njega neposredno djelovanje; prožimaju ga, obilježavaju, uspravljaju, podvrgavaju mučenju, primoravaju na razne poslove, prisiljavaju na ceremonije, zahtijevaju od njega neke znakove." (Foucault, 1994a: 25). Takav disciplinirani subjekt samo je oruđe u rukama šire konstelacije moći za koju obavlja određenu funkciju. Postojanje organa unutar tijela podrazumijeva organizaciju funkcija: svaki organ je zadužen za nešto. Da bi takvo tijelo moglo funkcionirati, mora postojati neki unutrašnji princip usuglašavanja, a to je disciplina. Ako nedostaju organi, nedostaje i disciplina. U tom smislu, primjerenije bi bilo govoriti o 'tijelu bez organizacije', kao što sugeriraju Steven Best i Douglas Kellner: "Tijelo bez organa nije doslovno bez organa, nego tijelo bez 'organizacije', tijelo oslobođeno svojih društveno uvjetovanih, disciplinirani, označenih, subjektificiranih stanja (kao 'organizam'), kako bi postalo neuvjetovano, rastavljeno i deteritorijalizirano, te stoga sposobno za drugačije postojanje." (Best i Kellner, 1991: 90-91). U slučaju čovjeka kao tijela bez organa, organe ne treba shvaćati kao entitete u međusobnoj zavisnosti unutar istog tijela, kao što je to slučaj kod tipičnog biološkog organizma, nego kao vezu tijela sa vanjskom stvarnošću. Organi predstavljaju određenu dispoziciju djelovanja iznutra prema vani. Tijelo bez organa ne posjeduje one dispozicije koje šira društvena struktura od njega zahtjeva. Prema tome, Deleuze i Guattari koriste metaforu tijela i organa kako bi opisali funkcioniranje čovjeka izvan struktura moći. Budući da smatraju kako širi društveni kontekst oblikuje identitet pojedinog čovjeka, odnosno ne vjeruju u transcendentalnu ljudsku narav, njihovu poziciju možemo nazvati *antihumanizmom*, što je tipično za cjelokupnu postmodernističku filozofiju.

U drugom značenju, tijelo bez organa odnosi se na čistu *strukturu*? Zašto

strukturu? Jedna od najvećih mana strukturalizma je atemporalnost odnosno ahistoričnost. Strukturalizam ne može objasniti kako, kada i zašto jedna struktura biva zamijenjena drugom. Primjerice, rani Foucault govori o smjenama *epistema*, ali ne nudi nikakvo objašnjenje tih izmjena. Poststrukturalizam uviđa tu manu strukturalizma i pokušava ju ispraviti, što zahtjeva uvođenje procesualnosti u teorijske modele. Deleuze i Guattari uvode procesualnost zamjenom strukturalističkih pojmova strukture i elemenata poststrukturalističkim pojmovima tijela i organa. Prema tome, tijelo s organima predstavlja strukturu s elementima podložnu promjenama. Tijelo bez organa tada je struktura bez elemenata, čista, idealna, neutjelovljena struktura.

U trećem smislu, tijelo bez organa je biće bez fiksiranog identiteta. *Tijelo bez organa je predmet bez definiranih načina interaktiranja s okolišem*. To je tipično antiesencijalističko shvaćanje stvarnosti. Za Deleuzea i Guattarija, *sva* su postojeća bića tijela bez organa, budući da ne znamo sve načine njihova interaktiranja s realnošću. Uzmimo naftu za primjer. U 13. stoljeću, kada je Toma Akvinski pisao svoje tekstove, potencijali nafte nisu bili poznati. Danas je shvaćanje nafte bitno drugačije. Prema tome, promijenio se naš pogled na tu supstanciju. Deleuze i Guattari smatraju kako se način korištenja bilo kojeg bića može promijeniti, i stoga identitet nikada nije fiksiran i vječan. Promjena u shvaćanju stvarnosti može biti radikalna kao u slučaju nafte. Predmet izvan povijesno-društvenog kretanja je izvan 'proizvodnje', odnosno, to je tijelo bez organa u kojem su sjedinjeni proces proizvođenja i sam proizvod: "Tijelo bez organa je neproduktivno; a ipak, ono je proizvedeno na svom mjestu i u svoje vrijeme u vezivnoj sintezi, kao identičnost proizvođenja i proizvedenog..." (Deleuze i Guattari, 1990: 10). Razdvajanjem proizvodnje i proizvoda tijelo bez organa postaje organizam.

Deleuze i Guattari tijelu bez organa suprotstavljaju tip bića kojeg nazivaju organizmom: "Tijelo bez organa i organi - parcijalni objekti zajednički se suprotstavljaju organizmu. Tijelo bez organa je zapravo proizvedeno kao cjelina, ali kao jedna cjelina pored dijelova, koja ne unificira i ne totalizira, koja im se pridaje kao nov, stvarno različit i poseban dio..." (Deleuze i Guattari, 1990: 266). Organizam je disciplinirani čovjek, utjelovljena struktura ili biće sa fiksiranim položajem u svijetu. S jedne strane su tijela bez organa i parcijalni objekti (organi), a s druge strane organizmi, odnosno želeće mašine (Deleuze i Guattari, 1990: 16). Prvi su izvan društvene organizacije rada, a drugi unutar nje. Odnosno, organizam je unutar proizvodnje, a tijelo bez organa izvan nje: "Kompaktno tijelo bez organa pripada antiproizvodnji..." (Deleuze i Guattari, 1990: 10). Zanimljiv je način na koji Deleuze i Guattari portretiraju odnos *parcijalnog objekta*, koncepta psihoanalitičarke Melanie Klein, i tijela bez organa: "Parcijalni objekti su neposredne moći tijela bez organa, a tijelo bez organa sirova materija parcijalnih objekata." (Deleuze i Guattari, 1990: 267). U izvornom smislu, parcijalni objekti označavaju grudi, penis ili neki drugi

predmet fetišističkog obožavanja, ali kod Deleuzea i Guattarija bilo koje biće je parcijalni objekt, u istom onom smislu u kojem Marx opisuje svako postojeće biće kao *predmetno* biće. Marxovo predmetno biće, kao i deleuzeovski parcijalni objekt, stoji u mnoštvu kompleksnih, fluktuirajućih odnosa sa ostatkom svijeta. U tom smislu, koncept parcijalnih objekata treba razumjeti kao metaforu ontološkog antiesencijalizma.

Povezani koncepti: struktura, strukturalizam, *episteme*, disciplina, biopolitika, antihumanizam, rizom, singularnost.

TRAG

Kada govorimo o tragu zdravorazumski, bitne su dvije stvari. Trag mora biti na nečemu, na nekoj *površini* (kamen, glina, drvo, papir i sl.). Ali, taj trag također mora ostaviti neki instrument (dlijeto, olovka i sl.). Zbog toga je trag *relacijski* pojam. Ali on ne povezuje dva bića samo prostorno gledano, nego također i vremenski gledano. Trag je nastao u prošlosti i otkriva se naknadno. Zbog ove temporalne dimenzije, Derrida koristi riječ *trag* pri objašnjavanju svog shvaćanja jezika.

Prije razumijevanja Derridinog koncepta traga, potrebno je prethodno razumjeti Saussureov model jezika, naspram kojega Derrida gradi svoj model jezika. Prema Saussureu, jezik je sistem razlika, što znači da riječi nemaju supstancijalnu vezu sa objektom na kojeg se referiraju, već svoj identitet temelje na razlici spram svih ostalih riječi u jeziku. Riječ nije duplikat realnog objekta u području jezika, nego prvenstveno negacija svih ostalih riječi u jeziku. U svom projektu izgradnje sinkronijske lingvistike, Saussure je povukao oštru granicu sa dijakronijskom lingvistikom. Tako je u potpunosti izbacio vremensku dimenziju iz strukturalne lingvistike, a ta atemporalnost je ostala mana strukturalizma i glavno mjesto kritike upućene njemu. Konceptom traga, slično kao i u slučaju koncepta *différance*, Derrida pokušava dekonstruirati binarnu opoziciju između dijakronije i sinkronije.

Derrida ne poriče kako je jezik sistem razlika, ali kritizira uspostavljanje razlika samo po sinkronijskoj osi. To znači kako identitet elementa u jezičnoj strukturi nije samo negacija *aktualno* postojećih riječi, nego također i prethodnih sustava razlika: "Ako svaki znak u sistemu zadobiva svoj identitet kroz razliku spram ostalih znakova, to znači da je svaki znak obilježen onime što on nije. Svaki znak mora sadržavati *tragove* ostalih znakova nasuprot koji se definira, kako bi imao ikakvo značenje." (Bradley, 2008: 69). Stoga možemo reći: *trag je latentno značenje prisutno u pojedinoj riječi kao negacija ostalih riječi jezične strukture, aktualne ili minule*. U ovome smislu, trag je potrebno promišljati paralelno sa pojmom *différance*. Za razliku od strukturalizma, koji je u

potpunosti sinkronijski opredijeljen, poststrukturalizam uzima u obzir i vremensku dimenziju, no krajnji korijen ili iskon značenja postavlja načelno nespoznatljivim: "Trag nije samo gubitak izvorišta, nego - u našemu raspravljanju i zaobilaženju koje slijedimo - hoće reći da izvorište čak nije iščezlo, nego da uvijek bilo određeno vraćanjem ka ne-izvorištu, tragu koji na taj način postaje izvorište izvorišta." (Derrida, 1976: 82). Značenje se konstituira ponavljanjem, odnosno repetitivnom upotrebom simbola. Svaka nova upotreba izvjesnog simbola izgrađuje se na prethodnom značenju, ali je istovremeno mijenja. Koncept traga tako omogućuje razumijevanje ove unutrašnje dinamike prelijevanja smisla.

Derrida u knjizi *O gramatologiji* poistovjećuje trag sa pojmom *différance*: "*Trag (čisti) jest razluka.*" (Derrida, 1976: 84). Što to znači? Pojmovi kojima se inače objašnjavaju fundamentalna osjetilna stanja - isto, slično, različito - ne sadrže u sebi dimenziju vremena. Trag upućuje na ponavljanje i to je ono presudno pri funkcioniranju percepcije i sustava značenja kod čovjeka. Da bi dijete shvatilo što označava riječ *crveno*, nije mu dovoljno jednom pokazati na neki crveni objekt, primjerice knjigu. U tom slučaju, dijete može poistovjetiti knjigu sa crvenilom. Da bi se značenje riječi *crveno* otkrilo, dijete mora susresti crvenu boju u nekoliko različitih situacija, i tek naknadno može utvrditi crvenilo kao ono što se ponavlja u tim situacijama. Prema tome, trag kao ponavljanje predstavlja način konstituiranja jezika, značenja i smisla. Zato Derrida u tragu vidi uvjet smisla: "*Odista je trag apsolutno izvorište smisla uopće. Ono što valja još jedanputa reći jest to, da ne postoji apsolutno izvorište smisla općenito. Trag jest razlika* koja otvara pojavljivanje i značenje." (Derrida, 1976: 87). Trag je razlika na kojoj počiva bilo kakva simbolizacija. Značenje i smisao mogu se oformiti samo ponavljanjem, a Derrida taj postupak proziva *tragom*. Pored traga postoji i izvorni trag. *Izvorni trag* je zapravo Derridin naziv za kognitivno procesuiranje interakcije pojedinca s okolinom, princip konstituiranja značenja u jeziku i repetitivnost koja omogućuje formiranje značenja. Arthur Bradley zato tvrdi da je to temeljni pojam Derridine filozofije: "Ovo je najvažnija ideja u *Gramatologiji* i temelj Derridine dekonstrukcije općenito." (Bradley, 2008: 69). Dakako, upitno je može li se uopće pronaći centralna točka Derridine filozofije. Bez obzira na to, koncept traga ostaje način dekonstruiranja opozicije sinkronija/dijakronija i sadašnjost/prošlost unutar poststrukturalističkog promišljanja jezika. Zbog ovoga, Fredric Jameson primjećuje kako se jezik općenito bazira na paradoksu: "Kazati da je sav jezik *trag* znači istaknuti paradoks označivanja: to jest, da bismo ga uopće mogli biti svjesni, ono se već moralo dogoditi; to je događaj koji je uvijek u prošlosti, makar to bila i neposredna prošlost." (Jameson, 1978: 146). Derrida pokušava konceptom traga označiti takvo čudno funkcioniranje jezika, jer jezik nije samo sinkronijski sustav razlika, nego ujedno i akumulacija prethodno ponavljanih simbola. Tu je važno primijetiti kako Derrida zapravo uvažava osobno, individualno iskustvo u objašnjenju geneze značenja. Unutar

tradicionalne filozofije, tj. logocentrizma, značenje se formira kada čovjek svojim mentalnim sposobnostima zahvati bit iz sfere vječnog *logosa* kao nepromjenjive podloge ili temelja bitka. Budući da Derrida odbacuje ideju *logosa* kao unificirajućeg principa, možemo reći kako je njegova teorija jezika zapravo materijalistička ili fiziološka, kao u Nietzschea. U tom smislu, značenje je niz osjetilnih, osobnih impresija, a ne zahvaćanje transcendentne biti. Ono što omogućuje komunikaciju između ljudi nije *logos* nego društveni konsenzus, nasilno nametnut ili naučen od prethodnih generacija.

Derrida na jednom mjestu kaže: "*Trag sâm ne postoji*." (Derrida, 1976: 218). Što to znači? Trag je relacijski pojam, kako u prostornom tako i u vremenskom smislu. Trag nije ime nekog bića, kao što su riječi 'auto', 'jabuka' ili 'pištolj'. Trag nastoji pomiriti razdvojene entitete, zbog čega je tako neuhvatljiv. Nemoguće ga je misliti samostalno; uvijek se mora promišljati njegovo konkretno utjelovljenje, kao u navedenom primjeru sa crvenom bojom. Po tom pitanju će Derrida reći, prilično nezgrapno: "Trag je brisanje sebe, vlastite prezencije, njega tvore prijetnja ili tjeskoba nepovratna nestanka, nestanka njegova nestanka." (Derrida, 2007: 243). Sama riječ *trag* jest unutar jezika, ali ona upućuje na ono izvan jezika; to nije realnost, nego način konstituiranja jezika, odnosno značenja. Cvjetko Milanja zato kaže: "U Derride *trag* je *nazočna* oznaka *nenazočnoga*..." (Milanja, 1991a: 30). Trag bi trebao otkriti zaboravljene aspekte prošlosti jezika, slično kao što Foucault metodom genealogije pokušava otkriti zaboravljene aspekte povijesti.

Povezani koncepti: gramatologija, *différance*, paleonimija, genealogija, dekonstrukcija.
Tekst: Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.

TRANSCENDENTALNI OZNAČITELJ

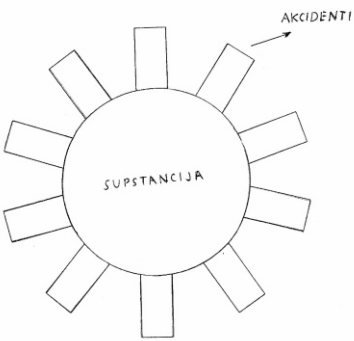
Transcendentalni označitelj je koncept Jacquesa Derride, a odnosi se na centralni pojam izvjesne paradigme. Transcendentalni označitelj je najvažniji pojam određenog diskursa ili teorije, a svi ostali pojmovi te paradigme ili teorije ovise o njemu. Primjerice, u Talesa, transcendentalni označitelj je *voda*; u Anaksimandra, transcendentalni označitelj je *apeiron*. U teologiji Tome Akvinskog, transcendentalni označitelj je Bog. On je sve stvorio, vječan je, savršen i transcendentan. U Platonovoj filozofiji, transcendentalni označitelj je *ideja dobra*. Kao što piše u *Državi* (509b), ideja dobra nadilazi sve ostale ideje i one ovise o njoj. Za Aristotela, transcendentalni označitelj je *nepokretni pokretač*. Kod Descartesa, transcendentalni označitelj je *cogito*. Svijest je privilegirano biće u odnosu na sva ostala bića, s obzirom da se u nju ne može sumnjati. Za Hegela, transcendentalni označitelj je *apsolutni duh*. Svi ovi primjeri ukazuju na centralne pojmove izvjesne filozofske paradigme. Ti

pojmovi prožimaju svaki aspekt vlastitog filozofskog sustava, i zato se može reći da ga oni predstavljaju ili reprezentiraju. Derrida pokušava izbjeći takvu reprezentaciju vlastite filozofije. To što se njegov rad svodi pod pojam *dekonstrukcije* ili *différancea* zapravo je naknadna i neopravdana kvalifikacija. Derrida također govori i o *transcendentalnom označenom*. Što je transcendentalno označeno? Derrida kritizira Saussureov model jezika, tvrdeći kako sam koncept *označenog* kao takav, po sebi, ne označava apsolutno ništa: "On prihvaća klasičnu potrebu koju bi prema meni trebalo zvati 'transcendentalnim označenim', koja po sebi i za sebe, u svojoj biti, ne označava svoje označeno, koja nadilazi lanac znakova, i sama više ne funkcionira kao označitelj." (Derrida, 2004: 19).

Povezani koncepti: označitelj, idealizam, logocentrizam, transcendentalno, transcendentno.

TRANSCENDENTALNO

Zašto Kant i Fichte govore o svojoj filozofiji kao o *transcendentalnom* idealizmu? I zašto Kant vrši *transcendentalnu* dedukciju? Što znači to - *transcendentalno*? Možda to najbolje možemo shvatiti preko jedne Kantove distinkcije između empirijskog ega i transcendentalnog ega. Empirijski ego bi bio ljudski subjekt u konkretnom stanju i sa svojom specifičnom poviješću. Transcendentalni ego je jezgra empirijskog ega koja je zajednička svim ljudima, bez obzira na kulturu i vrijeme u kojem se oni nalazili. Ljudi se razlikuju prema svojem empirijskom egu, ali svi imaju identičan transcendentalni ego. Dakle, *transcendentalno je ono nužno i zajedničko svim članovima nekog skupa*. Platonistički rečeno, transcendentalno je *jedno* u *mnoštvu*. I premda Kant koristi taj pojam isključivo za čovjeka, može ga se upotrijebiti i za ostala bića. Primjerice, u srednjovjekovnoj filozofiji pojam transcendentalija označava svojstva svih postojećih bića. Eugen Fink možda ne sasvim neopravdano generalizira, pa transcendentalije vidi i u antičkoj i u novovjekovnoj filozofiji: "… ova četiri horizonta bitka odgovaraju četirima transcendentalijama koje vladaju antičkom, srednjovjekovnom pa i novovjekovnom filozofijom u vazda drukčije akcentuiranju: ON, HEN, AGATHON, ALETHES, ili ens, unum, bonum, verum." (Fink, 1981: 225). Ako doista svako biće jest jedno, dobro i istinito, onda govorimo o transcendentalnim svojstvima. No, budući da predikati, primjerice, *plavo*, *brzo*, *depresivno* i *mediteranski* nisu primjenjivi na apsolutno sva bića, za njih ne možemo reći da spadaju u transcendentalije. Prema tome, pojam transcendentalnosti možemo primijeniti unutar određenog polja, pod uvjetom da ga precizno omeđimo. Ono što treba primijetiti jest da koncept transcendentalnosti funkcionira isto kao i koncept *biti*. Bit, esencija ili narav označavaju ono *isto* u *mnoštvu*. Prema tome, prihvaćanje transcendentalnosti u



Slika 36. Model bića prema Aristotelu. Hypostasis ili supstancija je temeljni, najvažniji dio bića, a symbebekos ili akcidenti su promjenjiva, površna i nevažna svojstva bića. Postmodernistička filozofija, pod utjecajem Nietzscheove kritike 'platonizma', vraća važnost površini, odnosno akcidentima.

bilo kojem obliku jest jedan oblik esencijalizma. Prihvaćanje transcendentalnosti primijenjene na čovjeka jest jedan oblik humanizma. Postmodernistička filozofija preispituje esencijalističke modele svijeta, a to znači i koncept transcendentalnosti.

Zašto je pojam *transcendentalnosti* važan za postmodernističku filozofiju? On je važan upravo u onom smislu u kojem ga koristi Kant, odnosno primijenjen na ljudsku narav. Potraga za transcendentalnim svojstvima čovjeka zapravo je potraga za ljudskom naravi. Ljudska narav se u postmodernističkom diskursu često naziva *transcendentalni subjektivitet*, i upravo je to ono što Kant pokušava opisati. Hans Georg-Gadamer u *Istini i metodi* donosi lijepu definiciju transcendentalnog subjektiviteta: "Transcendentalni subjektivitet je 'pra-Ja', a ne 'neko-Ja'. Za njega je ukinuto tlo preddatog svijeta. On je prosto, ono irelativno za koje se vezuje sav relativitet…" (Gadamer, 1978: 280). To 'pra-' je ona jezgra koju svaki čovjek ima u sebi, na koju je nadovezano čitavo njegovo iskustvo i znanje. Klaus Brinkmann također slično opisuje transcendentalni ego: "Jastvo koje osjećamo ili kojeg smo svjesni kroz mentalno iskustvo uvijek je empirijsko, nikada transcendentalno jastvo. Ali ipak, transcendentalno jastvo je nešto 'u nama'..." (Brinkmann, 2005: 41). Horst Pfeiffle u svojem prikazu Piagetove kritike Kanta naglašava nepromjenjivost transcendentalnog subjektiviteta kroz vrijeme: "Piaget shvaća Kantovu filozofiju kao stav da je apriorno utemeljeno u uvijek identičnom razumu i stoga se ne može mijenjati kroz vrijeme." (Pfeiffle, 2008: 488). Humanizam dolazi u mnoštvu varijacija. Transcendentalni subjektivitet ne mora označavati samo strukturu svijesti ili granice osjetilnog iskustva; on se može odnositi i na jezik. Prema teoriji Noama Chomskog o generativnoj gramatici, dubinska struktura uma figurira kao transcendentalni subjektivitet: "Ispod površinske raznolikosti svih jezika svijeta Chomsky smatra da postoje apstraktni principi i pravila, koja su univerzalni i koji u isto vrijeme predstavljaju genetske okvire za usvajanje jezika." (Jutronić-Tihomirović, 1991: 21). Chomsky kao i Kant spada u humanističke teoretičare, odnosno u one teoretičare koje smatraju kako

postoji ljudska narav. Humanističke paradigme smatraju ljudsku narav transcendentalnom, a budući da ih postmodernistička filozofija kritizira, koncept transcendentalnosti valja poznavati kako bi se razumjela ta kritika. Joel Whitebook primjećuje da postmodernistička kritika transcendentalnosti nije kraj filozofskih promišljanja o čovjeku, nego samo radikalno drugačiji način promišljanja: "Urušavanje transcendentalnog programa ne označava kraj filozofije općenito, nego samo kraj filozofije u onom obliku u kojem je postojala od Platona do Hegela." (Whitebook, 1999: 44).

Antirealizam i antihumanizam su dvije najvažnije komponente postmodernističke filozofije. I dok Kant u antropološkom smislu ostaje humanist, on je istovremeno antirealist u epistemološkom smislu, budući da odriče mogućnost spoznaje stvari po sebi. On postulira postojanje svijesti prije bilo kojeg iskustva i naziva ju transcendentalnom apercepcijom. To je čista svijest bez ikakvog kontakta sa stvarnošću: "...svijest se označava čistom ukoliko se u njoj apstrahira upravo od svake realnosti i realizacije." (Heidegger, 2000: 119). U tom smislu Kant ostaje humanist. Međutim, uspostavljajući granice spoznaje te svijesti prema samoj konstituciji transcendentalne apercepcije Kant odustaje od ideala potpune inteligibilnosti bitka. Spoznaja nije ništa drugo nego realizacija postojećih dispozicija sadržanih u transcendentalnom subjektivitetu i prema tome puka *samospoznaja*. Werner Marx također uviđa to urušavanje objektivnog svijeta u strukturu jastva: "Transcendentalno-fenomenologijski način razmatranja kao predmetno područje ne posjeduje naposljetku područje bitî, već transcendentalnu subjektivnost, u kojoj se oblikuje, 'konstituira' cjelokupna smislenost empirijskih predmeta i bitî." (Marx, 2005: 20). Kantov kopernikanski obrat savršeno odgovara postmodernističkom antirealizmu odnosno konstruktivističkoj epistemologiji, koja neprestano naglašava na koji to način naizgled neutralni proces spoznavanja ovisi o konstituciji samog subjekta. Horst Pfeiffle ovako opisuje kopernikanski obrat prema antirealizmu: "Percipirani objekt nije transcendentalna 'stvar po sebi', iako je to za nas tek predmet; njegova objektivnost proizlazi iz transcendentalnosti primijenjenih principa." (Pfeiffle, 2008: 490). No, kako je moguće da položaj subjekta uvjetuje spoznaju ako on nije esencijalno određen? U postmodernističkoj filozofiji subjekt je određen kulturno proizvedenim barijerama, kao što su jezik, rod, rasa, ekonomski status i društvene uloge.

Judith Butler u knjizi *Kontingencija, hegemonija, univerzalnost* koristi koncept transcendentalnosti: "U kantovskom smislu, 'transcendentalno' može značiti: uvjet bez kojega se ništa ne može pojaviti. Ali ono može također značiti: regulacijske i konstitutivne uvjete pojave bilo kojeg objekta." (Butler u Butler, Laclau, Žižek: 2007: 149). Butler ovdje otkriva dvije strane koncepta transcendentalnosti - ontološku i epistemološku. U prvom, ontološkom smislu Butler govori o transcendentalnosti kao o biti ili esenciji. U drugom,

epistemološkom smislu, Butler govori o transcendentalnosti kao o području djelomičnog preklapanja čovjekove svijesti sa predmetom njezine spoznaje. U postmodernističkoj filozofiji prvo značenje se kritizira kao humanizam, a drugo se prisvaja kao antirealizam.

Svojim razdvajanjem transcendentalne jezgre Jastva od empirijski kontingentnog oklopa, Kant stoji u najčvršćoj tradiciji esencijalizma tradicionalne filozofije. Primjerice, kao što je kriterij razlikovanja supstancije (*hypostasis*) od akcidenata (*symbebékos*) kod Aristotela *vrijeme*, i kao što je kriterij razlikovanja svijeta ideja od materijalnog svijeta kod Platona *vrijeme*, tako je i kod Kanta kriterij razlikovanja empirijskog i transcendentalnog ega *vrijeme*. Nasuprot toga, Martin Heidegger prihvaća samo 'empirijski ego' ili 'neko-Ja', lišava ljudski subjekt nepromjenjive jezgre i zato čovjeka shvaća kao potpuno temporalizirano biće: "Analiza povijesnosti tubitka pokušava pokazati, da to biće nije 'vremeno' zato što 'stoji u nekoj povijesti', nego da ono, obratno, egzistira i jedino može egzistirati povijesno samo stoga što je u temelju svojeg bitka vremeno." (Heidegger, 1988: 428). Francuski neokantovac Léon Brunschvicg kritizira Kantov atemporalni model transcendentalnog subjektiviteta i također uvodi vrijeme kao odlučan faktor spoznaje: "Za razliku od Kantovog transcendentalnog idealizma, Brunschvicg ne smatra da je predmet spoznaje konstituiran kroz apriorne i nepromjenjive kategorije: dapače, predmet naše spoznaje otkriva se povijesno dok razum promišlja vlastitu aktivnost." (Schrift, 2006: 11).

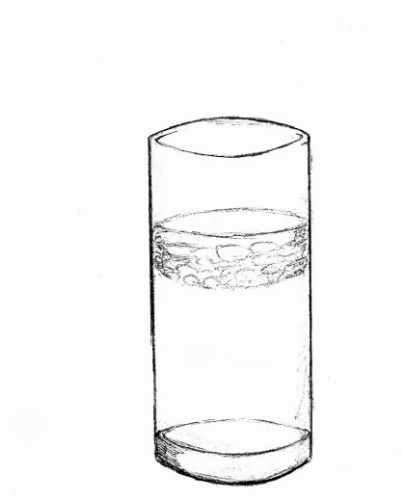
U svojoj argumentaciji Kant tvrdi kako sintetički apriorni sudovi nedvojbeno postoje, pa na temelju toga zaključuje na transcendentalnu apercepciju kao nositelja apriorne strukture svijesti. Sličnu tezu zagovara i Edmund Husserl: "Opće je uvjerenje da je geometrija sa svim svojim istinama u neuvjetovanoj općenitosti valjana za sve ljude, za sva vremena, sve narode, za sve ne samo historijski faktične nego uopće pomišljive. Načelne pretpostavke tog uvjerenja nisu nikada temeljito ispitane, jer nikada nisu ozbiljno problematizirane. Nama je međutim također postalo jasno da svako utvrđivanje historijske činjenice, koja podiže zahtjev za neuvjetovanu objektivnost, jednako tako pretpostavlja ovaj invarijantni ili apsolutni apriori." (Husserl, 2003: 201). Kant, kao i Husserl, vidi vezu između geometrije i ljudske naravi. Međutim, primjeri koje Kant navodi za sintetičke apriorne sudove dovedeni su u pitanje, a time i ključna komponenta argumenta u korist transcendentalne apercepcije: "U sadašnjem stanju znanosti, više ne vjerujemo da su Kantovi primjeri sintetičkih apriornih sudova istiniti, a pogotovo ne da su apriorni i nužno istiniti." (Friedman, 2002: 172). Razvoj ne-euklidovskih geometrija tako je osporio Kantov model spoznaje i na njemu bazirane predodžbe o ljudskoj naravi: "Postoje li u geometriji sintetički sudovi a priori? Ovo je suštinsko pitanje cijele Kantove filozofije, jer ako takvi sudovi ne postoje onda se ruši čitava zgrada transcendentalne filozofije. Treba odmah reći da je razvoj geometrije pokazao

da je Kantova teorija geometrije neodrživa." (Markusović, 1988: 61). Na tim spoznajama svoju filozofiju gradi W. V. O. Quine: "...za Quinea, budući da nema razlikovanja između analitičkog i sintetičkog, nema ni razlikovanja između nužnog i kontingentnog, a također ni između spoznaje *a priori* i *a posteriori*." (Bealer u Greco i Sosa, 2004: 299).

Povezani koncepti: humanizam, transcendentno, antihumanizam, tubitak, historicizam, subjekt.

TRANSCENDENTNO

Pojam *transcendentnosti* jest prepotentni izraz opterećen vrijednostima, a možemo ga bez banaliziranja shvatiti naprosto kao *ono izvanjsko*. Transcendentno je ono što je odijeljeno od svih ostalih bića ili ono što je više i bolje od svih njih. Transcendentno u potpunosti *nadilazi* nešto drugo. Teologijom kontaminirani filozofski sustavi svojstvo transcendentnosti pripisuju Bogu. Tu nastaje jedan problem, a to je kako povezati Boga, koji je izvan svijeta, sa fenomenima u svijetu koji su od njega uzrokovani. Ako veza postoji, onda je Bog ujedno i svijetu imanentan. Dakle, pojam suprotan transcendentnosti je imanentnost. 'Rješenje' Tome Akvinskog jest: Bog je istovremeno i transcendentan i imanentan. Kod Kanta, koncept transcendentnosti označava ono što *nadilazi* svako moguće iskustvo. Transcendentno se načelno ne može spoznati, i upravo po tome jest transcendentno, onostrano. Edmund Husserl suprotstavlja 'apsolutnu datost' onome što je transcendentno: "Tek putem redukcije, koju ćemo nazvati *fenomenološka redukcija*, ja dobivam jednu apsolutnu datost, u kojoj više nema ništa od transcendencije." (Husserl, 1975: 59). Ovdje su transcendentni oni sadržaji svijesti koji upućuju na izvanjske objekte. Prema tome, *transcendentno je ono izvanjsko*.



Slika 37. Ulje i voda. Ulje je transcendentno vodi.

Kao primjer transcendentnosti može poslužiti obična čaša u kojoj se nalaze ulje i voda. Neka njihov omjer bude pet naprema jedan u korist vode. Ulje je skuplje od vode, pa metaforički vrijedi više od vode. Gledajući u čašu vidimo da ulje pluta na vodi. Ono *nadilazi* vodu. A budući da je skuplje od vode, možemo reći i da je savršenije. Dakle, ulje je

transcendentno vodi. Čaša sa uljem i vodom služi kao model prema kojem se može razumjeti svaka upotreba riječi 'transcendentno'.

Zašto je pojam transcendencije važan za postmodernističku filozofiju? Prihvaćajući antirealističku epistemološku poziciju, postmodernizam tvrdi kako čovjek ne može spoznati bitak u cjelini. U svijetu postoje stvari koje *nadilaze* čovjekovu mogućnost spoznaje. One su transcendentne. Tradicionalna filozofija smatra da se ono nespoznatljivo ipak može opisati *metaforama*: "S metaforama na umu mi nastavljamo artikulirati svoja iskustva i misli, opažanja i osjećaje, imaginarne mogućnosti i maštovite fikcije i što oni kompleksniji i apstraktniji, te se upućenost na korištenje *metaforičkih transkripcija* čini neizbježnom i većom. U ovoj vrsti jezičnog 'prevođenja' [...] korisnik jezika uzima poznato da bi objasnio nepoznato, on nalazi oblik percepcije za ono što normalno ne može biti percipirano, i općenito, on predočava kao osjetilno ono što je inače nemoguće osjetiti." (Radman, 1995: 145). Za postmodernističku filozofiju, metafore su samo transponirana značenja pojedinačnih osjetilnih impresija, koja nikako ne mogu opisati metafizičku stvarnost, ako ona uopće i postoji.

Povezani koncepti: antirealizam, transcendentalno, *différend*, metafora.

TRANSFER

Transfer ili prijenos je psihoanalitički termin za pojavu kada pacijent potisnute afekte iz vlastitog nesvjesnog pripisuje svojem terapeutu. Primjerice, ako pacijent kaže 'Možda se vama to čini tako, ali ja doista nisam imao namjeru udariti ga. Htio sam mu samo reći što mislim, no stvari su izmakle kontroli, naljutio sam se i izgubio kontrolu', on niječe vlastitu želju za udaranjem neke osobe i pripisuje takvu interpretaciju vlastitog ponašanja terapeutu. U toj situaciji govorimo o *transferu* ili *prijenosu*. Freud smatra da se psihoanalitički tretman bazira na prijenosu i bez njega uspješna terapija nije moguća. Pojašnjavajući važnost prijenosa u svojoj autobiografiji, Freud piše: "U svakom analitičkom postupku uspostavlja se, bez učešća liječnika, vrlo intenzivan osjećajni odnos pacijenta prema analitičarevoj osobi. Za taj se odnos ne može naći razrješenje u realnim okolnostima. On može biti pozitivan ili negativan i varira od strastvene, senzualne zaljubljenosti do krajnje pobune, ogorčenja i mržnje. Ta pojava, ukratko nazvana 'prijenos', ubrzo zamjenjuje pacijentovu želju za ozdravljenjem i, tako dugo dok ne prevrši mjeru i ne poprimi nasilan karakter, postaje nositeljem liječnikova utjecaja i glavnom motornom silom na zajedničkom analitičkom poslu." (Freud, 2006: 42). Dakle, transfer je specifičan odnos između analitičara i pacijenta. On se temelji na pacijentovom povjerenju u analitičara, i zato će Slavoj Žižek reći: " 'Transfer' označava subjektovu vjeru u značenje koje tek treba doći..." (Žižek, 2007: 167).

No, koja je razlika između transfera i projekcije?

Proces projiciranja je srodan prijenosu, budući da izvjesna osoba potisnute afekte premješta na neki izvanjski predmet, pojavu ili osobu. Ali ipak postoji razlika: možda je najbolje reći da je projiciranje uopćeni transfer, odnosno da je transfer jedan specifičan oblik projiciranja. Projiciranje je širi pojam od transfera jer nije ograničeno na ličnost terapeuta. Dakle, *projiciranje je psihoanalitički termin za pojavu kada osoba potisnute afekte iz vlastitog nesvjesnog pripisuje izvanjskom predmetu ili drugoj osobi*. Ti potisnuti afekti odnose se na svojstva vlastite ličnosti, događaje iz prošlosti, osjećaje, sjećanja, želje, motive i slično, koje izvjesna osoba, i to je ono krucijalno, ne prihvaća kao svoje. Primjerice, ako neki muškarac smatra kako su njegove kolege s posla lijene, on možda nesvjesno projicira vlastitu lijenost na njih. Ako neka žena mora birati između povratka kući partneru i ostajanja u udaljenom gradu gdje je poslovno otputovala, ona može reći da će vremenske prilike biti loše, te da stoga neće krenuti na put kući; u ovom slučaju, osobna želja je projicirana na vremenske prilike. Ako, primjerice, neki religijski vođa ustvrdi kako su potresi i ratovi uzrokovani homoseksualnošću i emancipacijom žena, tada on projicira ona negativna svojstva potresa i ratova na homoseksualne osobe i emancipirane žene; dakako, objektivnih uzročnih veza između tih fenomena nema - veza je uspostavljena na nesvjesnoj, individualnoj razini. U iznimno bogatom, informativnom i pedantnom (premda možda ipak mjestimično predetaljnom) rječniku psihoanalize, Jean Laplanche i Jean-Baptiste Pontalis ukazuju kako Freud u početku nije jasno razlikovao prijenos od projiciranja: "Prijenos je za Freuda izvorno, bar na teorijskom planu, samo poseban slučaj pomicanja afekta s predodžbe na predodžbu." (Laplanche i Pontalis, 1992: 357). Možda je u tome razlog njihove sličnosti.

Zašto je koncept projiciranja važan za postmodernističku filozofiju? Primjerice, njime se može objasniti nastanak rodnih i nacionalnih stereotipa. Ako izvjesna osoba doživi neugodno iskustvo s osobom npr. irske nacionalnosti, ona će to iskustvo pohraniti u nesvjesni dio psihe, i aktivirati ga u obliku mržnje, stereotipa ili osvete pri susretu s nekom drugom osobom irske nacionalnosti potpuno nevinom u odnosu na minuli incident. U kontekstu Nietzscheove filozofije i njegove kritike platonizma, Freudovi koncepti prijenosa i projekcije mogu se koristiti za objašnjenje onoga što Nietzsche naziva *antropomorfiziranjem*. Filozofi su, prema njegovom mišljenju, prvo vlastite predodžbe postavili u svijet i potom ih 'pronalazili' kao objektivne činjenice: "Svijet nam se *pojavljuje* logičnim jer smo ga *prethodno* logizirali." (Nietzsche, 2006: 259). Ta prethodna 'logicizacija' svodi se zapravo na *selekciju* primjera, a ne, dakako, na nekakvo čarobno ozbiljenje vlastitih ideja u svijetu. Nadalje, Lukácsev pojam *reifikacije* je svojevrsni kolektivni oblik povijesnog projiciranja; ono što jedna generacija smatra objektivnom društvenom strukturom zapravo je puka kreacija njihovih predaka. Kada

govorimo o Derridinoj dekonstrukciji kao o metodi potkopavanja binarnih opozicija, projekcija je jedan način destabiliziranja jasne granice između onog unutrašnjeg i onog vanjskog u epistemološkom smislu. U konačnici, zbog svega navedenog, možemo reći da Freudov koncept *projiciranja* otvara iznimno važnu temu postmodernističke filozofije, a to je antirealistička epistemologija.

Povezani koncepti: reifikacija, libido, sublimacija, antirealizam, dekonstrukcija.

TROPI

Tropi su retoričke figure riječi namijenjene transformaciji uobičajenog značenja riječi. Korištenjem tropa nastaje preneseno značenje izraza, zbog čega se one koriste u poeziji, književnosti i filozofiji. Pored figura riječi, jezik daje mogućnost korištenja i drugih figura, kao što su figure misli, figure dikcije i figure konstrukcije. Figure riječi, odnosno tropi, sastoje se od nekoliko tipova, a to su: metafora, metonimija, ironija, sinegdoha, eufemizam, oksimoron, personifikacija, epitet, itd. Za postmodernističku filozofiju najvažniji tropi su metafora, metonimija i ironija. Primjerice, Richard Rorty govori o ironiji, ali ne isključivo kao o stilskoj figuri, nego u puno širem smislu filozofske paradigme. Povjesničar Hayden White "...nastoji pokazati da povjesničari nesvjesno strukturiraju povijesne činjenice u skladu s književnim *tropima*." (Kisić-Kolanović, 2003: 219). Prema njemu, četiri su vrste historiografskih tropa: "Prema Whiteovoj 'teoriji tropa' povjesničari 19. stoljeća biraju i strukturiraju činjenično povijesno gradivo u skladu sa zakonom četiriju osnovnih tropa: *metafore, metonimije, sinegdohe i ironije*. *Tropi* su predspoznajni i usmjereni na promjenu osnovnog značenja riječi svakodnevnoga govora i prenose pojmove i značenja iz jednog u drugo područje stvarnosti." (Kisić-Kolanović, 2003: 220). Hayden White i Dominick LaCapra tvrde kako povjesničari korištenjem retoričkih figura zapravo naknadno konstruiraju povijest i da zato treba biti skeptičan prema uvriježenim naracijama o prošlosti. Ono što jedna generacija smatra objektivnom faktografijom može biti samo loše napisana povijest ili preozbiljno shvaćena književnost.

Povezani koncepti: metafora, metonimija, polisemija, povijest, ironija, genealogija.

TUBITAK

Tubitak je naziv za decentriranog, temporaliziranog, povijesno situiranog, ograničenog i preddeterminiranog čovjeka u Heideggerovoj ontologiji. No,

zašto Heidegger ne koristi riječ čovjek? Heidegger ju izbjegava jer smatra kako ona sa sobom nosi brojne konotacije akumulirane kroz povijest filozofije. Kao što Heidegger pokušava odbaciti uvriježene konotacije riječi *bitak* ne bi li dospio do izvornog grčkog značenja, on isto tako odbacuje i riječ čovjek, te pokušava misliti njegovo postojanje bez predrasuda. Filozofiranje o čovjeku *kao čovjeku* neminovno stremi nekom metafizičkom određenju ljudske naravi. Ljudska je narav, bez obzira kako je konkretno definirali, uvijek vječna, transcendentalna i nepromjenjiva. Takav konceptualni stav naziva se humanizam, a kao što je to Heidegger pojasnio u *Pismu o humanizmu*, svaki humanizam sa sobom nosi i odgovarajući metafizički model svijeta. Budući da se čovjek u mnogih autora definirao kao biće sastavljeno od duše i tijela, čime se i stvarnost definirala kao sastavljena od osjetilne i nadosjetilne sfere, Heidegger izbjegavajući pojam čovjeka ujedno izbjegava i ovakvu dualističku metafiziku. Koncept tubitka (na njemačkom *Dasein*) određuje čovjeka kao proizvod situacije i konteksta, kulture i društva. Takvim *de facto* decentriranjem subjekta Heidegger, kao i cjelokupni egzistencijalizam, negira dualističku metafiziku, ali ujedno inaugurira tzv. antihumanizam, odnosno uvjerenje kako čovjek ne posjeduje metafizički entitet u nutrini svog bića zbog kojeg je *slobodan* u izboru svojeg ponašanja, *svjestan* posljedica svojeg djelovanja i moralno *odgovoran* za njih.

Zašto Heidegger koristi baš pojam tubitka (na njemačkom *Dasein*)? Razlikovanje bitka (*Sein*) i tubitka (*Dasein*) potječe iz starije, zaboravljene filozofske terminologije u kojoj je bitak oznaka za apstraktno postojanje, postojanje naprosto, a tubitak oznaka konkretnog postojanja neke partikularne stvari. Michael Inwood u svojem rječniku Hegelovih pojmova tvrdi kako je staro značenje riječi tubitak bilo 'određeni bitak': "...*Dasein* ('određeni bitak')..." (Inwood, 1992: 45). Prema tome, tubitak je bio naziv za utjelovljenu esenciju, za bit ispremiješanu sa drugim bitima u materijalnom ozbiljenju. Dakle, riječ *tubitak* je označavala nešto slično egzistenciji, u smislu opozicije esenciji: "*Dasein* je korišten od Leibnitza i Wolffa za latinsko *existentia*, za postojanje stvari nasuprot njezinom karakteru." (Inwood, 1992: 93). Upravo zato Heidegger koristi pojam tubitka ili *Dasein*. Prema njegovom mišljenju, čovjek ne posjeduje esenciju; čovjek je uvijek utjelovljen i neraskidivo isprepleten sa svijetom: "...mi ne možemo misliti o tubitku kao o nečemu što posjeduje što-Bitak, posebnu bit ili prirodu koja se uvijek nužno manifestira." (Mulhall, 1996: 15).

Što Heidegger kaže o tubitku u knjizi *Bitak i vrijeme*? Njegovo određenje glasi: "Tubitak jest biće koje se u svojem bitku odnosi prema tom bitku razumijevajući." (Heidegger, 1988: 58). Što to znači? Čovjek je biće koje, dokle god postoji, sam sebi objašnjava vlastito postojanje, na ovaj ili na onaj način. Riječ 'razumijevanje' koju koristi Heidegger ne treba shvatiti kao misaono zahvaćanje realno već postojećeg stanja, naknadno shvaćanje istine,

nego kao bilo kakav pokušaj objašnjenja. Tubitak sam sebi obrazlaže vlastito postojanje. Nema nikakve razlike između shvaćanje sebe kao produkta DNA koda s jedne strane ili shvaćanja sebe kao božje kreature koju čeka vječni život nakon smrti s druge strane; u oba slučaja odnos tubitka prema vlastitom bitku jest 'razumijevajući'. Glavni motiv za objašnjavanje vlastitog postojanja je činjenica smrti. Objašnjenje nastaje zbog brige o vlastitoj konačnosti: "Tubitak jest biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom tom bitku." (Heidegger, 1988: 218). Neizbježna konačnost čovjekovog života tjera ga na potragu za objašnjenjem vlastitog postojanja. Goran Gretić također naglašava upravo ove aspekte tubitka: "U Heideggerovoj terminologiji oznaka za biće čovjeka glasi 'tubitak', tj. tubitak je oznaka za biće čovjeka čija je odlika da opstoji, biva, i to na način da mu se po njegovom bitku, time da jest, uvijek na neki način radi o samom bitku." (Gretić, 1989: 235). Prema tome, glavna karakteristika tubitka je njegova vremenitost, kako u smislu konačnosti i smrti, tako i u smislu neizbježne situiranosti u povijesno-kulturni kontekst. Otto Pöggeler smatra da je Heideggerovo radikalno temporaliziranje čovjeka pod utjecajem pet intelektualnih uzora: "Analiza tubitka iz vremenitosti - kako u predavanju izvodi Heidegger - svodi se na pet utjecaja: na Einsteina, na Bergsona i Spenglera, na Husserlovu fenomenologiju unutarnje svijesti o vremenu, na Kierkegaarda i na Diltheyevo tumačenje povijesnosti." (Pöggeler, 2005: 73).

Zašto je koncept tubitka važan za postmodernističku filozofiju? Jedan od nezaobilaznih i kardinalnih stavova postmodernizma je *utjelovljenje* ljudskog subjekta, *materijalizacija* čovjekovog stanja. Umjesto postuliranja postojanja duše, postmodernizam čovjekovo ponašanje objašnjava kao nešto naučeno i proizvedeno, uvjetovano odgojem i kulturom, spolom i rasom, jezikom i konkretnom društvenom situacijom. Čovjek ne postoji po sebi, bez konteksta. Odakle ovakvo shvaćanje čovjeka? Ono je karakteristično za marksizam, psihoanalizu, feminizam i strukturalizam. Primjerice, strukturalizam Jeana Piageta shvaća čovjeka na radikalno decentriran način: "Bit Piagetove pozicije sastoji se u tome što se razvoj spoznajnih struktura i procesa tumači tzv. općim koordinacijama akcija subjekta koje on izvodi na objektima. Porijeklo spoznajnih struktura nije, dakle, niti u transcendentalnom subjektu niti u objektu, nego u sveukupnosti djelovanja i odnosa koje subjekt od rođenja uspostavlja sa svijetom oko sebe ili, kako on kaže, u koordinaciji akcija koje subjekt izvodi na objektima." (Markusović, 1988: 115). Kada govorimo o Heideggerovom konceptu *tubitka*, onda uzrok ove materijalizacije, egzistencijalizacije ili konkretizacije možemo pronaći u Husserlovom konceptu *intencionalnosti*. Intencionalnost je svojstvo svijesti prema kojem ona uvijek mora biti svjesna nečega, odnosno ne može postojati samostalno bez predmeta vlastitog mišljenja. Ovakvom materijalizacijom svijesti Husserl je otvorio vrata Heideggerovoj općenitijoj materijalizaciji ljudskog subjekta. Werner Marx u svojoj studiji o Husserlu primjećuje ovu vezu između Husserla i Heideggera, od presudne važnosti za postmodernističku filozofiju: "Za

Tubitak

Heideggera je odnos tubitka prema svijetu, tj. onoga bitka koji razumije bitak, okarakteriziran 'otvorenošću'. To određenje odnosa prema svijetu kao 'otvorenosti' terminološki nalazimo već kod Husserla. To ipak ne kazuje da je Husserl, polazeći od te otvorenosti, razvio svijet kao otvoreni djelokrug susretanja onog unutarsvjetskog, kako je to učinio Heidegger." (Marx, 2005: 78). 'Otvorenost' tubitka kod Heideggera zapravo je samo uopćena intencionalnost svijesti kod Husserla. Ta, pak, ista 'otvorenost' preteča je u postmodernizmu proslavljene fraze o 'decentriranju subjekta'.

Decentriranje subjekta može se izvršiti na mnoštvo načina. Kao prvo, Heidegger govori o nerazdvojivosti tubitka i tzv. *svijeta*, odnosno životnog prostora u kojem se čovjek neprestano kreće, sastavljenom od bliskih osoba i često korištenih predmeta. Kao što je u sklopu darvinizma identitet izvjesnog organizma određen okolišem, odnosno kontekstom, isto kao što je u sklopu strukturalizma značenje znaka određeno razlikovanjem spram ostalih znakova, odnosno kontekstom, isto tako je tubitak određen svijetom u kojem obitava: "Tubitak ima, naprotiv, tendenciju, u skladu s njemu pripadnom vrstom bitka, da vlastiti bitak razumije iz *onog* bića prema kojem se bitno neprestano i najprije odnosi, naime iz 'svijeta'." (Heidegger, 1988: 16). Šire shvaćeno, riječ je o društvenoj zajednici, bez koje ne bi bilo niti jezika, niti kulture: "No, taj je sudbonosni tubitak bitno određen subitkom, dakle povijesno događanje uvijek je sudogađanje, usud, tj. događanje u zajednici, u zajednici nekog naroda, kulturnoj zajednici, zajednici naroda." (Gretić, 1989: 256). Pored ovakvog, uvjetno rečeno, prostornog decentriranja, možemo govoriti i o vremenskom decentriranju. Dok tradicionalna filozofija misli identitet bića općenito, a ujedno i čovjeka, pomoću njegove nepromjenjive supstancijalne biti, postmodernistička filozofija identitet vidi kao situacijski promjenjivu odliku. U takvoj rekonceptualizaciji identiteta, Heidegger je odigrao važnu ulogu postavljanjem prošlosti u konstitutivnu podlogu tubitka: "Tubitak ima faktično uvijek svoju 'povijest', jer povijesnost konstituira bitak tog bića." (Heidegger, 1988: 434). Radikalnije rečeno: "Tubitak, pojmljen u krajnjoj mogućnosti svojega bitka, jest *vrijeme samo*, ne *u* vremenu." (Heidegger, 1996: 53).

Koncept tubitka nije samo mjesto na kojem se dodiruju Heideggerova filozofija i postmodernizam, nego ujedno i točka prijepora. Kao što to lucidno primjećuje Vanja Sutlić (1967), Heidegger je usprkos svojem nastojanju nadilaženja antropocentričke metafizike ipak ostao u njezinim okvirima. Tubitak ima jednako poseban ontološki status kao i u od strane Heideggera kritiziranim sustavima: "Tubitak je biće koje se ne pojavljuje naprosto među drugim bićima." (Heidegger, 1988: 12), odnosno: "Tubitak ima, prema tome, višestruko prvenstvo pred svim drugim bićima." (Heidegger, 1988: 14). Bez obzira što Heidegger deklarativno kritizira antropocentrizam i u čovjeku vidi 'pastira bitka', njegova ontologija ipak polazi od tubitka kao ekscesa u odnosu na kozmički poredak. U tom smislu, postmodernističko decentriranje subjekta

možemo shvatiti kao nastavljanje Heideggerove kritike transcendentalnog subjektiviteta i razvijanje koncepta tubitka. Primjerice, način na koji Judith Butler negira rodnu esenciju i svodi je na naučeno djelovanje bez transcendentalne supstancije u potpunosti odgovara Heideggerovom shvaćanju tubitka. Disciplina o kojoj govori Michel Foucault pretpostavlja fleksibilnost ljudske subjektivnosti u skladu s Heideggerovim shvaćanjem tubitka.

Povezani koncepti: subjekt, historicizam, performativnost, *sous rature*, intencionalnost, humanizam, antihumanizam, rod, disciplina.
Tekst: Heidegger, M. (1988) *Bitak i vrijeme*. Naprijed, Zagreb.

UNHEIMLICH

Unheimlich je psihoanalitički naziv za susret sa zastrašujućom i nepoznatom pojavom u psihičkom aparatu, nastalom potiskivanjem misli i želja u ranom djetinjstvu. U doslovnom značenju *unheimlich* (eng. *uncanny*) znači 'ne biti kod kuće' ili 'biti neudomaćen'.

Povezani koncepti: sublimacija, neuroza.

UNIVERZALIJE

Vidi: *antirealizam*.

UTOPIJA

Vidi: *heterotopija*.

VELIKE PRIČE

Konceptom *velikih priča* Jean-François Lyotard najeksplicitnije objašnjava po čemu se to epoha moderne razlikuje od epohe postmoderne. Velika priča ili metanaracija je megalomanska teorija koja objašnjava apsolutno sve. *Velika priča je totalizirajući svjetonazor i cjeloviti sustav objašnjenja*. Najbolji primjeri velikih priča su marksizam, prosvjetiteljstvo, nacionalizam i kršćanstvo. Lyotard određuje modernu kao vrijeme *povjerenja* prema velikim pričama. Kada to povjerenje nestaje, nastupa postmoderna: "Pojednostavnimo li do krajnosti, možemo reći da se nepovjerenje prema metanaracijama smatra 'postmodernim'." (Lyotard, 2005: vi). Postmoderna je obilježena skepsom prema metanaracijama. Dakle, razliku između moderne i postmoderne epohe

moguće je razumjeti kao opoziciju između velikih priča (*grands récits*) i malih priča (*petits récits*).

Prema Lyotardu, znanje ima dva oblika; ono može biti narativno ili znanstveno. Priče, bez obzira bile one velike ili male, spadaju u narativno znanje. Narativno znanje funkcionira prema drugačijim pravilima nego znanstveno znanje. Narativno znanje se legitimira samim time što je izrečeno, dok to ne vrijedi za znanstveno znanje: "Znanstveni iskaz ne stječe nikakvu vrijednost iz činjenice da je izrečen." (Lyotard, 2005: 37). Znanstveno znanje otkriva kauzalne veze između dvije stvari, ali ono ne pomaže u svakodnevnom životu pojedinca ili u donošenju odluka o tome što učiniti sa znanstvenim spoznajama. Poticaj za produkciju znanstvenog znanja dolazi od narativnog znanja i narativno znanje određuje način upotrebe znanstvenog znanja. Ta dva tipa znanja nisu kontradiktorna ili isključiva; oni su komplementarni: "...stavljanje u sukladni odnos znanosti i neznanstvenog (narativnog) znanja pomaže nam da shvatimo, ili barem osjetimo, da postojanje prvog nije nužnije no postojanje drugog." (Lyotard, 2005: 38). Dakle, Lyotard ukazuje kako je znanost ovisna o mnoštvu neznanstvenih faktora izvan nje same, na isti način na koji su prije njega Friedrich Nietzsche i Max Weber povezivali racionalno s iracionalnim. Koncept velikih priča na ovaj način otvara vrlo važnu temu postmodernističke filozofije, a to je odnos znanosti i društva, koji će također biti problematiziran u filozofiji znanosti Thomasa Kuhna.

Velike priče su *velike* ne samo zbog svog teorijskog opsega, nego i zato što je u njih vjerovalo mnoštvo osoba. Velike priče su kolektivne. Individualizacija životnih stilova u bogatim društvima Zapada popraćena je fragmentacijom znanja, odnosno svjetonazora. Nasuprot nekoliko velikih priča moderne stoji mnoštvo malih priča postmoderne. Najjednostavnije ih je predočiti kao identitet: svaki žanr glazbe, ako ne i svaki pojedini izvođač ili bend, nudi jednu malu priču s kojom se netko može identificirati. Proliferacija poslovnih zanimanja sa sobom povlači isto toliko identiteta i svjetonazora. Svaki televizijski program nudi specifičnu sliku svijeta. Biti katolik, *trekkie*, obiteljski čovjek, konzument marihuane, ribar ili vojnik znači ujedno imati određeni svjetonazor, gajiti izvjesne vrijednosti i prakticirati odgovarajuće rituale, i to u privremenoj zajednici sa, inače raspršenim, istomišljenicima. Znanje je razlomljeno i fragmentirano zbog konkretne razlomljenosti društvenog života. Visokorazvijena društva zahtijevaju hiperdiferencijaciju uloga i vrlo usku specijalizaciju čime se rastaču svi kolektivni identiteti. Kada Lyotard govori o kraju velikih priča, on nagovještava rastakanje kolektivnih identiteta.

Koncept diskursa omogućuje poimanje malih priča. Svaka mala priča je jedan diskurs. Foucaultova definicija diskursa savršeno odgovara konceptu malih priča: "Diskursi se moraju promatrati kao diskontinuirane prakse koje se

ukrštaju, ponekad idu zajedno, ali se međusobno ne poznaju ili se pak isključuju." (Foucault, 1994b: 132). Ista osoba može sudjelovati u nekoliko malih priča i istovremeno djelovati na način koji se izvana doima, 'objektivno' gledajući, kontradiktoran. Dva diskursa su kao dvije male priče - nesumjerljivi: "Dvije rečenice raznorodnog režima ne mogu se prevesti jedna na drugu." (Lyotard, 1991: 5). Male priče su zapravo sociološki pojam za opisivanje konkretnih procesa. Lyotard, skupa sa njegovim komentatorima i kritičarima, može i ne mora blagonaklono gledati na te procese, ali to ne mijenja činjenicu da je njegova analiza *deskriptivna* i *faktografska*.

Na taj način Lyotard govori o postmoderni. Međutim, pored toga, on govori i o postmodernizmu, kao teorijsko-filozofijskoj diskreditaciji totalizirajućeg sustava znanja. Glavni udar idealu holističkog filozofskog sistema zadali su Gödelovi teoremi i Russellov paradoks samoreferencijalnosti: "Ideja da jedan vrhovni govor, koji bi obuhvatio sve ciljeve, može da ponudi vrhovni odgovor na ključna pitanja različitih govora, propala je sa Russellovom aporijom." (Lyotard, 1991: 146). Pored toga, suočen sa istom nemogućnošću, Rudolf Carnap stvara princip tolerancije: niti jedan jezik nije logički valjan, odnosno, nije moguće stvoriti univerzalni formalizirani jezik za opis čitave stvarnosti. Iz ovih spekulativnih razloga, fragmentacija znanja je razumljiva u teorijskom smislu, i zato postmodernizam kao filozofski pravac može imati *normativne* zahtjeve prema filozofiji kao disciplini.

Najreprezentativniji filozofski primjer velike priče je Hegelov idealizam. Po Lyotardovom priznanju, Hegel je arhetipska meta postmodernističke kritike holizma: "'Metapripovijesti' o kojima je riječ u *La condition postmoderne* upravo su one koje su obilježile modernu: progresivna emancipacija razuma i slobode, progresivna ili katastrofalna emancipacija rada (izvor otuđene vrijednosti u kapitalizmu), bogaćenje čitavog čovječanstva kroz tehnoznanstveni kapitalizam te, ubrojimo li u modernu i samo kršćanstvo (kao suprotnost antičkom klasicizmu), ozdravljenje stvorenja kroz obraćenje dušâ kršćanskoj propovijedi o ljubavi kao žrtvi. Hegelova filozofija totalizira sve ove pripovijesti i u tom smislu ona u sebi koncentrira spekulativnu modernu." (Lyotard, 1990: 32). Njemački klasični idealizam je, uz prosvjetiteljstvo i marksizam, velika priča *par excellence*: "Moderno doba, prema Lyotardu, karakterizira zajedništvo velikih učenja koja su konačno dobila društvenu i političku legitimnost, a mogu se globalno svesti na tri osnovna arhetipa: a) *prosvjetiteljsko* učenje po kojemu je znanje legitimno ukoliko podržava emancipaciju građanskoga društva od bilo kakve autarhije i autoritarizma sekularizirane ili sakralizirane provenijencije; b) *idealističko* učenje po kojemu je znanstvena spoznaja legitimna budući da nema određene svrhovitosti i vrlo je nepristrana; c) *marksističko* učenje koje ih oboje preuzima u emancipatorsku naraciju proletarijata podobnog da objektivno razlikuje znanost od ideologije." (Milanja, 1991b: 68-69). Prema tome, Hegelova filozofija je arhetipski oblik

velike priče.

Jedna od najjačih kritika Lyotarda dolazi od strane marksističkih teoretičara. Stav klasičnog marksizma jest da je eksproprijacija sredstava za proizvodnju kroz klasnu borbu primarni i osnovni cilj proleterskog pokreta. Kada on bude izvršen, moguće je provesti emancipaciju manjih grupa. Marx smatra kako komunistički pokret crpi svoju snagu iz proletarijata kao *najbrojnije* društvene skupine. Žensko, rasno i seksualno pitanje riješiti će se nakon kraja kapitalizma. Postmodernizam nastaje kao reakcija na ovakvo hijerarhiziranje ciljeva. Umjesto 'velike borbe' postmodernizam legitimira 'male borbe', u kontekstu kapitalizma, za prava žena, homoseksualnih osoba, etničkih i rasnih manjina i slično: "…dovoljno je pomisliti na važne rezultate postignute u psihijatriji: oni dokazuju da ove lokalne i specifične borbe nisu bile pogrešne i nisu dovele do mrtve točke." (Foucault, 1994b: 160). Kraj velikih priča je ujedno i kraj velikih borbi. Razočaranje u Sovjetski Savez i komunizam kao alternativu kapitalizmu potaknulo je skepsu zapadnih intelektualaca, a pogotovo francuskih, prema modernističkom projektu cjelovite transformacije društva.

Uobičajena kritika postmodernizma najčešće započinje kritikom Lyotardovog odbacivanja velikih priča. Mudrim obrtanjem Lyotarda, ustvrđuje se kako je teza o kraju velikih priča i sama još jedna nova velika priča. Alain Badiou u svom *Manifestu za filozofiju* ustvrđuje upravo to: "Objava 'kraja velikih pripovijesti' jednako je neskromna kao i sama velika pripovijest..." (Badiou, 2001: 10). Međutim, Lyotard je takav tip kritika anihilirao već u programatskom tekstu postmodernističke filozofije - *Postmodernom stanju* - i to riječima: "Zar ne pričamo 'sebi', bilo s gorčinom ili veselo, veliku priču o tome kako je gotovo s velikim pričama?" (Lyotard, 1991: 144). Usprkos tome što je sama hipoteza o postmodernoj epohi 'velika', ne treba li ju ipak prihvatiti s obzirom na sve procese fragmentacije i individualizacije u razvijenim društvima?

Povezani koncepti: postmodernizam, diskurs, fragmentiranje, jezična igra.
Tekst: Lyotard, J.-F. (2005) *Postmoderno stanje*: *izvještaj o znanju*. Ibis, Zagreb.

ŽELJA

Vidi: *žudnja*.

ŽUDNJA

Želja i žudnja su psihoanalitički koncepti. Jesi li to sinonimi ili ih treba

razlikovati? Treba ih razlikovati. Želja (*wish*, *Wunsch*, *voeu*) je Freudov koncept, a žudnja (*desire*, *Begierde*, *désir*) Lacanov. Želja je individualan, konkretan zahtjev i moguće ju je zadovoljiti, nakon čega ona nestaje. Žudnja je apstraktno, kontinuirano htijenje i nemoguće ju je zadovoljiti; ona nestaje samo kada čovjek umre. U hrvatskom jeziku, riječ 'žudnja' ima konotaciju tjelesnosti i seksualnosti; u lakanovskom diskursu, tu konotaciju treba zanemariti. Za Lacana, žudnja je permanentno i neuništivo ljudsko stanje.

Ideja kako htijenje nečega označava manjak u ljudskom subjektu prilično je stara. Tradicionalna filozofija shvaća želju kao manu, defekt i nedostatak. Želja je indikator nesavršenosti i konačnosti, zbog čega se Bog vrlo često zamišljao kao biće bez želje. Platon u dijalogu *Gozba* tvrdi kako je želja nedostatak: "Nije li vjerojatno, reče Sokrat, odnosno nije li sigurno sa sve žudi za onim što mu nedostaje, te da ništa ne žudi ako mu ništa ne nedostaje? Ne mogu drugačije misliti, Agatone, nego da je to potpuno sigurno." (*Gozba*, 200b). Ovakvo shvaćanje želje prihvaća i Sigmund Freud. Želja je uvijek usmjerena na neki objekt.

S druge strane, Jacques Lacan govori o žudnji. Žudnja nije usmjerena na neki objekt i nije indikator manjka: "*Žudnja*, *strogo uzevši*, *nema objekt*. Žudnja je po svojoj biti stalna potraga za nečim drugim i ne postoji odredljiv objekt koji je sposoban zadovoljiti je, drugim riječima: ugasiti. Žudnja je u osnovi uhvaćena u dijalektičko *kretanje* jednog označitelja prema sljedećem i dijametralno je suprotna fiksaciji." (Fink, 2009: 102). Takvo shvaćanje žudnje prihvaćaju Gilles Deleuze i Félix Guattari: "Želji ne nedostaje ništa, njoj ne nedostaje objekt." (Deleuze i Guattari, 1990: 23), odnosno: "Čim želju stavimo na stranu sticanja, o želji imamo idealističku predstavu (dijalektičku, nihilističku) koja je prije svega određuje kao nedostajanje, nedostajanje objekta, nedostajanje stvarnog objekta." (Deleuze i Guattari, 1990: 22). Prema tome, za postmodernističku filozofiju, žudnja je permanentno ljudsko stanje bez usmjerenosti na izvanjski objekt.

Povezani koncepti: simboličko, stvar, metonimija.
Tekst: Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.

EKSKURS

DEKONSTRUKCIJA ETIKE

Pucanje nije loše ako meci
završe u pravom čovjeku.
Harry Callahan

Nihilist je čovjek koji o svijetu kakav jest
sudi da ne bi trebao biti
a o svijetu kakav bi trebao biti
sudi da ne egzistira.
Friedrich Nietzsche

[*Prva verzija ovog teksta nastala je povodom Dana filozofije 2008. godine, organiziranima od strane Zadarskog filozofskog kruga pri Hrvatskom filozofskom društvu, pod naslovnom 'Kritika etike'. Ta prva verzija nije tom prigodom izložena u potpunosti, te je u međuvremenu pretrpjela brojne intervencije, zbog čega ovdje dolazi pod drugačijim, primjerenijim naslovom.*]

UVOD

Zašto sam izabrao baš ovaj citat 'Prljavog' Harrya za početak izlaganja o etici? Koliko god bio banalan, jer pravi filozofi vole transcendentalne istine, ovaj nas citat sasvim lijepo uvodi u kritiku etike, o kojoj će ovdje biti riječ.

Krenimo od jedne zamišljene maksime. Recimo da ona glasi: 'Pucanje nije dobro'. Znači, pucati se ne smije. Zatim dolazi moralni autoritet Harry i kaže kako je pucanje *dobro*, pod uvjetom da meci završe u pravom čovjeku. Za potrebe ovog izlaganja reći ću da se ja, vjerojatno kao i vi, slažem i s prvom moralnom maksimom, ali i s Harryjevim citatom. I tu dolazimo do problema, jer kao što je sasvim jasno, te su izjave kontradiktorne. Prva je opće niječna, a druga je posebno potvrdna, i njihov je odnos isključujući. Ovaj problem ilustrira glavni problem sa kojim se susreće etika i kojeg ću tematizirati u ovom izlaganju.

Za početak treba reći nešto o izvorima i korijenima ovakvog skeptičnog stava prema etici. Na prvom mjestu je definitivno **Milan Kangrga**, čija je čitava karijera protekla u beskompromisnoj kritici etike. Njegova pozicija zasigurno nije postmodernistička, i nesumnjivo spada u ono što sam nazvao *tradicionalnom filozofijom*. Usprkos tome, njegova kritika je korisna, jer pokazuje mane etike unutar tradicionalne paradigme. Drugi je **Michel Foucault**, koji je izrazio snažnu skepsu prema sustavima misli, te uništio *nevinost* znanja kao takvog. Budući da je ovaj tekst u knjizi o postmodernizmu, Kangrgin doprinos buđenju skepse prema etici biti će samo okvirno ocrtan. Metodološki gledano, slijedim Derridin naputak, prema kojem filozofskim

tekstovima treba pristupati isto kao i književnim tekstovima. Odnosno, ne treba praviti veliku razliku između, recimo, Aristotelove *Metafizike* i bajki Ivane Brlić - Mažuranić. *Metafizika* ima povijesnu i literarnu vrijednost, ali ne može poslužiti kao valjan model za opisivanje stvarnosti.

Na početku ću iznijeti osnovne teze, tako da od početka znate čemu smjeram. Sve one kulminiraju odbacivanjem etike ili barem skepsom prema moralu. Poput Kangrge, ne pravim razliku između morala i etike, etike i metaetike, s obzirom da one *de facto* ne postoje. Glavne teze ovoga teksta glase otprilike ovako:

1. Etika naturalizira politiku.
2. Etika nije znanost.
3. Etiku treba promatrati kao sustav misli, kao znanje.
4. Ne postoje moralni principi.
5. Ne postoji nešto kao 'ljudska narav' koja bi mogla fungirati kao kriterij morala.
6. Posljedice ljudskog djelovanja nisu predvidljive.

ETIKA

Nemoguće je u par rečenica sumirati sve etičke koncepcije. Mnogo je ljudi kroz povijest filozofije na različite načine govorilo o etici. Ali za kritiku etike ipak treba poći od nekakve koncepcije etike. Evo kako ja vidim etiku: etika bi bila znanost u potrazi za vječnim vrijednostima i principima ponašanja. Ona promišlja o tome koje je djelovanje dobro, a koje loše, kako voditi dobar život i kakvo je pravedno društvo. Ona pretpostavlja kako je čovjek slobodno biće, obdareno razumom, koje promišlja o svom djelovanju i djeluje u skladu sa opravdanim motivima, da je svjestan, odgovoran, da predviđa posljedice svog djelovanja i procjenjuje ih, brinući pri tome o drugim ljudima i njihovom dobru itd. Sve je ovo podložno ispitivanju i ova dekonstrukcija etike će to preispitati.

Često se kao garancija morala navodi Bog. Bog je taj koji je osmislio moralne principe, narav čovjeka, dobrotu, zlo i sve srodno. Svojevremeno je Dostojevski domislio finu formulu koja veže moralni poredak uz Boga, a ona glasi: “Ako Bog ne postoji, sve je dopušteno.” Ovo na prvi pogled doista izgleda jako mudro, međutim, mnogo se toga promijenilo od vremena u kojem je živio Dostojevski. **Slavoj Žižek** parafrazira Dostojevskog, ali u duhu današnjice: “Ako Bog postoji, tada je sve dopušteno.” Svi religijski fundamentalisti upravo Boga koriste kao opravdanje svojih nakana, koje nemaju ništa zajedničko s našim svakodnevnim iskustvom dobrote. Upravo ako Bog postoji, imate dobar razlog za ubojstva i terorističke napade. Dakle, postojao Bog ili ne postojao, etika ima veliki problem sa svojim teološkim utemeljenjem.

OPĆE I POJEDINAČNO

Svi vjerojatno znamo što je to spoznajno - etički paralelizam kod Sokrata: znanje prave istine dovodi do dobrog djelovanja. Međutim, treba podsjetiti da osim tog paralelizma postoji nešto što bismo mogli nazvati **logičko - etički paralelizam**. U logici pri zaključivanju iz istinitih premisa proizlazi istinit zaključak. U etici iz dobroga nastaje dobro. Međutim, ovaj odnos između logike i etike nije simetričan. Dok u logici iz neistinitih premisa može nastati i istinit zaključak, kod etike to ne vrijedi: iz zla nastaje zlo. Ovaj logičko - etički paralelizam je upitan. Može li se raditi analogija između logičkih pravila i etičkih principa? Iako se ta usporedba koristi, ja mislim da ona nije primjerena. To bi značilo da ne postoji veza između nekog djela i njegovih posljedica u etičkom smislu: odnosno da iz nečeg 'dobrog' može nastati nešto 'zlo', a isto tako i da iz nečeg 'zlog' može nastati nešto 'dobro'. Općenitiji oblik ovog principa nalazimo i u mnogim metafizičkim tekstovima, kao načelo 'ex nihilo nihil fit', odnosno, 'iz ničega ništa'. Za razliku od starih filozofa, više se ne moramo isključivo oslanjati na vlastitu intuiciju, nego možemo konzultirati i rezultate suvremene znanosti. Upravo kvantna teorija (i primjerice, Stephen Hawking sa svojom teorijom o emisiji zračenja iz crnih rupa) opovrgava drevno metafizičko načelo. Iz ničega može nastati nešto.

Opće i pojedinačno su logičke kategorije. U etici one dolaze uz riječi 'princip' i 'djelo'. Princip je nešto opće, a djelo nešto posebno i konkretno. Napravimo usporedbu sa fizikom; neki fizički zakon, recimo zakon gravitacije, je princip, a mnoštvo konkretnih situacija u kojima se tijela gibaju u skladu s tim zakonom čine posebne manifestacije tog općeg zakona.

Kada govorimo o etici kroz ovu relaciju opće - pojedinačno, kao prvi problem se nameće sloboda odlučivanja. Ako postoji neki konkretni moralni princip, onda pojedinačni ljudi u svojim pojedinačnim djelima ne mogu zastraniti, kao što fizikalno tijelo ne može izbjeći gravitacijskoj interakciji sa svojom okolinom. Međutim, naše nam svakodnevno iskustvo kaže da imamo sposobnost odlučivanja odnosno slobodu, tako da je 'zastranjenje' od moralnog principa moguće. Kako to da onda govorimo o moralnim principima, zakonima, načelima, normama ili maksimama? Postoje li moralni principi i zakoni, ako se oni ne manifestiraju u svakoj pojedinoj akciji? Može li postojati moralni zakon, ako ujedno postoji i sloboda? Bismo li gravitaciju nazvali fizikalnim *zakonom*, da ona vrijedi ponekad, a ne uvijek? Nije li prije riječ o običnoj *metafori* kojom se čovjekovo ponašanje neopravdano racionalizira?

Sve te riječi - princip, zakon, maksima - cijene konzistentnost. Čovjekovo ponašanje uspoređuju sa ponašanjem prirodnih fenomena. Na ovom mjestu treba se sjetiti **Wilhelma Diltheya** i njegovog inzistiranja na razlici između prirodnih i duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften vs. Naturwissenschaften.* Ovdje 'Duh' ne označava ono što stoji nasuprot materije - pneumu, dah ili vjetar - nego ono što je opće, *zajedničko* ljudima. Pridjev

'duhovno' označava ono društveno, povijesno ili - u francuskoj tradiciji - moralno. To je ono što se odnosi na čovjeka). Područje duhovnih znanosti radikalno je suprotstavljeno prirodnim znanostima, i po predmetu i po metodama. Prema tome, tražiti konzistentnost u ljudskom ponašanju jednostavno je metodološka greška koja konstruira predmet proučavanja imitiranjem znanstvenog diskursa. Ljudi se ne ponašaju konzistentno ili, kao što će kasnije biti objašnjeno, racionalno.

Sada ću se pozvati na jedan sociološki autoritet, primjenjiv i u filozofiji. **Emile Durkheim** je, među ostalim, pisao i o devijantnosti. Njegov stav je kako devijantnost ima pozitivnu funkciju za društvo. Devijanti služe kao primjer onoga što se ne smije raditi. Kazna od strane društva nad devijantima učvršćuje društvene vrijednosti i tako stabilizira društvo. Apsolutno pridržavanje principa nije dobro za društvo. Dakle, uz to da se ljudi *trenutno* ne pridržavaju moralnih principa, imamo i tvrdnju kako se tako trebaju nastaviti ponašati i u *budućnosti*. U modernoj političkoj teoriji također se govori o dozvoljavanju određene doze devijantnosti. Mala devijantnost služi kao ispušni ventil koji stabilizira društvo. Totalitarna društva se raspadaju upravo zato što tiranin inzistira na apsolutnom i neizbježnom pokoravanju zakonu. To vrijedi i za ostale tipove društva: ako je pritisak na pojedinca presnažan, društvo puca. Prema tome, Durkheim direktno osporava Kantov kategorički imperativ. Za Kanta, svijet će se raspasti zbog samo jedne transgresije zakona; za Durkheima, svijet će se raspasti ako nitko ne izvrši tu transgresiju.

Dakle, kada govorimo o ljudskom djelovanju, postoji nepremostiv antagonizam između općih principa i konkretnog djelovanja. U suvremenoj etičkoj teoriji ono čemu smjeram naziva se **etika situacije**. Osnovne postavke tog stava su kako ne postoje univerzalne i vječne norme. Suprotno brojnim teolozima, ovakav pogled na etiku nije proizvod suvremenog dekadentnog svijeta, ogrezlog u nihilizam, ateizam i konzumerizam. To shvaćanje je izvorno grčko. Čak i **Aristotel**, kada se probijemo kroz debele naslage amaterskih interpretacija, smatra da etika kao filozofska disciplina ne može ljudima ponuditi pravila koja treba slijepo slijediti. Jedino na što se možemo osloniti u moralnoj dilemi je zdrav razum i vlastita sposobnost odlučivanja (ovdje 'zdrav razum' ne treba shvaćati u Hegelovom smislu, kao svakodnevno mišljenje opterećeno predrasudama koje stoji nasuprot filozofske mudrosti. Koncept 'zdravog razuma' treba shvatiti u njegovim političkim implikacijama, koje su radikalno demokratske; svatko ima sposobnost prosuđivanja i time čvrsta hijerarhijska organizacija društva nije nužna).

Za kraj prvog dijela, slijedi uputa kako se odnositi prema bilo kojim etičkim pozicijama: svaku raspravu o etici treba svesti na razinu posebnoga. Upravo u konkretnim situacijama vidimo kako funkcionira moral. Na toj se razini moral rastapa. Prosvjetiteljstvo se u napadu na srednjovjekovnu kulturu poslužilo književnošću, jer ona funkcionira na jednoj konkretnoj razini. Kao

primjer ću navesti roman Victora Hugoa - *Jadnici*. Glavni lik, **Jean Valjean**, je u gadnoj situaciji. Ima dvoje gladne djece i siromašan je. Protivno moralnoj maksimi 'Ne ukradi', on odlučuje ukrasti 'štrucu' kruha. Hvataju ga i završava na robiji 20 godina. Ovaj, kao i mnogi drugi primjeri, ukazuje na to kako upravo slijepo pridržavanje moralnih maksima nekad može uzrokovati loše posljedice. Književnost i film su dobri mediji za propitivanje etike. Konačan rezultat do kojeg se dolazi je kako moralni principi ne postoje: oni su konstruirani u glavama filozofa.

Možda je najčešća reakcija na etiku situacije derivat argumenta koji koristi **Kant** protiv laganja u *Kritici praktičkog uma*: kada bi svi ljudi lagali, svijet bi se raspao. U slučaju Jeana Valjeana - kada bi svi ljudi krali, svijet bi se raspao. Kao i mnoge druge mudre izreke, i ona se na prvi pogled doima sasvim na mjestu. Ali, razmislimo malo o tome. 'Kada bi svi ljudi *lagali*, svijet bi se raspao.' Kada bi svi ljudi neprestano lagali, kada nitko nikada ne bi rekao istinu, svijet bi se raspao. OK. Zamislimo nešto drugo umjesto laganja. Zamislimo ples. 'Kada bi svi ljudi *plesali*, svijet bi se raspao.' I to zvuči jednako mudro. Kada bi svi neprestano plesali, i ništa drugo ne bi radili, svijet bi se raspao - slažem se. Znači li to da je plesanje nešto loše, neko strašno, radikalno zlo, koje treba izbjegavati pod svaku cijenu? Ne bih rekao. Kantov **kategorički imperativ** forsira ponašanje u skladu s principima. 'Djeluj tako da maksima tvog djelovanja može postati *opći zakon*.' Međutim, kada bi se doista ukinulo radikalno partikularno djelovanje, ljudska civilizacija bi se raspala. Ljudi su bića partikularnosti i konačnosti, a ne općenitosti i beskonačnosti.

U Novom zavjetu možemo pročitati slavno 'Zlatno pravilo': *Čini drugima ono što želiš da drugi učine tebi*. Zamislimo sad dvije sukobljene strane u ratu. Jedna grupa ljudi puca na drugu, i obrnuto. Ako neki vojnik puca na drugu stranu, želi li on time da druga strana puca na njega? Ne bih rekao. Ili, zamislimo postolara. To što postolar drugima popravlja cipele, znači li to da on drugih očekuje da oni njegove cipele popravljaju? Zamislimo dva prijatelja, od kojih je jedan katolik, a drugi ateist. Katolik slavi blagdane, a ateist ne slavi. Ateist smatra kako on svom prijatelju vjerniku treba čestitati neki vjerski blagdan, a isto tako ne želi da mu njegov prijatelj to isto čestita. Ali kada bi se ateist držao Zlatnog pravila, ponio bi se jako nepristojno, neetično. Ni ovdje ono ne funkcionira. Zamislimo interventnog policajca koji pendrekom tuče agresivne navijače. Želi li on da i oni njega tuku? Što sa doktorom koji liječi nekog pacijenta? Želi li on time da i drugi njega liječe, iako je potpuno zdrav? Ako pomognem bakici da pređe cestu, želim li ja time i da drugi meni pomažu pri prelaženju ceste? Ovi primjeri pokazuju kako niti zlatno pravilo nije neko univerzalno vječno načelo. Ljudski odnosi nisu simetrične razmjene jednakih paketića dobrote. Nekad u toj razmjeni s drugim ljudima profitiramo, nekad izgubimo. Međuljudski odnosi nisu tako jednostavni kakvima ih aforizmi prikazuju.

Kasnije ću se osvrnuti i na načelo sv. Tome Akvinskog: Čini dobro,

izbjegavaj zlo.

KANGRGINA KRITIKA ETIKE

Kangrga se kreće na relaciji Kant - Hegel - Marx. Prema njemu, Kant je etički problem najjasnije postavio, Hegel je zatim odbacio moral, ali samo u misaonom obliku, da bi Marx konačno riješio problem praktičnim odbacivanjem morala. Bit Kangrgine kritike etike sastoji se u tome što je etika *kontradiktoran* fenomen.

Prvo imamo Kanta. **Kant** govori o dihotomiji između bitka i trebanja (*Sein - Sollen*). Bitak je neko loše aktualno stanje, a trebanje je neko buduće, još ne postojeće stanje koje tek treba uspostaviti. Ovaj par pojmova sliči na Aristotelov par akt - potencija, samo što oni kod Aristotela označavaju metafizičku konstituciju svih bića, dok je kod Kanta posrijedi isključivo područje morala. Bitak i trebanje su dva elementa svakog morala, i oni čine bit etike. Ovdje se vidi kako je ta bit etike dualna. U njemačkom idealizmu bilo kakav dualizam je problematičan. Kant taj dualizam rješava tako što kaže da se čovjek neprestano kreće između bitka i trebanja. Čovjek je u situaciji da postoji neko loše aktualno stanje, koje treba zamijeniti neko bolje stanje. Kada ostvari to bolje stanje, opet nastaje problem i zahtjev za ostvarenjem nekog boljeg stanja. I tako u beskonačnost. Upravo iz tog kretanja na relaciji između bitka i trebanja, Kant u *Kritici praktičkog uma* izvodi postulat o besmrtnosti duše.

Hegel ovo Kantovo rješenje ne prihvaća. U *Fenomenologiji duha*, u poglavlju koje tematizira etiku, Hegel Kantovo rješenje naziva hrđavom ili lošom beskonačnošću. Prema Kangrginoj interpretaciji, Hegel etiku odbacuje jer je ona imanentno kontradiktorna. Zašto kontradiktorna? Zato što se svaka etika prvo mora distancirati od nekog lošeg aktualnog stanja, a zatim kroz svoje ostvarenje i poboljšavanje tog aktualnog stanja ukinuti samu sebe. S jedne strane imamo prezir i distancu od realnosti, a s druge strane težnju prema toj istoj stvarnosti. Hegel kao idealist ne može podnijeti takvu kontradikciju i odbacuje etiku kao takvu.

Zatim nastupa **Marx**. Hegel je bitak i trebanje pomirio samo u mislima, a Marx to radi posredstvom prakse, prema Kangrginoj interpretaciji.

Osnovna poruka Kangrgine kritike etike jest to da etika ima *unutrašnje kontradikcije*, suprotstavlja se samoj sebi i zato ne može postojati. Ovakav prigovor etici je tradicionalan *par excellence*. On izranja iz tradicije zapadne filozofije u kojoj biće mora biti konzistentno da bi postojalo. Ovaj prigovor ne prolazi u postmodernističkoj paradigmi, ali ukazuje na to kako etika nije stabilna niti unutar paradigme tradicionalne filozofije. Pored ove hegelijansko-marksističke perspektive, Kangrga donosi čitav niz 'malih', fragmentiranih prigovora etici.

Recimo, on kaže kako etika nije znanost zato jer nema svoj predmet, a onda niti metodu. Svaka znanost, da bi uopće bila znanost, mora imati predmet svog proučavanja. Taj predmet mora postojati. No, kao što se vidi iz Kantove

podjele na bitak i trebanje, moral mora biti distanciran od aktualne realnosti, odnosno još-ne-postojeći. Kako znanost može proučavati nešto što ne postoji?

RACIONALNOST I PSIHOANALIZA

Pri konceptualizaciji čovjeka, filozofija je stalno naglašavala njegovu racionalnost. Kao što su priroda, kozmos, svijet, svemir ili ono vanjsko (po Platonu) pravilno organizirani, tako se pretpostavlja da je i ono unutrašnje, *psyche*, racionalno. Za **Aristotela** čovjek je *animal rationale*. Čak i kada čovjek nije shvaćen kao potpuno razumno biće, ta je racionalnost čitavu povijest filozofije, barem do 20. stoljeća, neprestano stavljana na prvo mjesto, kao najvrednija odlika čovjeka. Bez *emocija, osjetila ili vjere* ste još i mogli biti čovjek, ali bez *razuma* nikako.

Zašto svi relevantni odjeli za filozofiju na svijetu obrađuju Freuda? **Freud** kao osnivač psihoanalize polazi od jedne radikalno nove pretpostavke - čovjek nije racionalno biće. U slavnoj usporedbi sa ledenjakom, Freud donosi nove pojmove za shvaćanje čovjeka - Id, Ego i Super-Ego. Za razliku od prethodnih opisa koji su tek blago priznavali postojanje iracionalnog, u Freudovom slučaju omjer između racionalnog i iracionalnog je 1 : 9 u korist iracionalnog. Ovaj prevrat je značajan i po etiku. Jer etika pretpostavlja racionalnog aktera, ako hoćete humanističkim diskursom - čovjeka koji se ponaša razumno. Što znači 'razumno' ? Racionalni akter misli o uzrocima i posljedicama svog djelovanja, njegovo ponašanje je smisleno, motivi dobro utemeljeni, on je svjestan svoje okoline i situacija u kojima se nalazi, brižljiv je prema drugima, poznaje moral svog društva, pazi na svoje postupke i izjave, odgovoran je i cijeni slobodu koju ima. Kao primjer racionalnog aktera može poslužiti Shakespeareov **Hamlet**. Kada iscrpno kao Hamlet promišljate svaki svoj potez, može se reći da ste racionalni akter. Novum koji uvodi psihoanaliza potiskuje takvu sliku čovjeka.

Međutim, ljudi ne razmišljaju puno o tome što učiniti, ne razmišljaju o bližim ili daljim posljedicama svog djelovanja, čak namjerno rade ono što im škodi. Koncept iz lakanovske psihoanalize - *jouissance* - sjedinjuje ono što bi u Aristotelovom pristupu bilo potpuno suprotstavljeno: užitak i bol. Iako izvjesna identifikacija subjektu nanosi bol, on će i dalje nastaviti s time, jer uz bol dolazi i užitak, ugoda u smislu i identitetu. Motivi ljudskog djelovanja nisu analitički derivirani iz nekih fundamentalnih načela metafizike, kao što to etičari priželjkuju, nego naprosto izviru iz kaosa nesvjesnog. Bez obzira na brojne manjkavosti psihoanalize, njezin model čovjeka ipak objašnjava puno više toga nego filozofski koncept hiperracionaliziranog čovjeka.

Prvi problem koji susrećemo pri ispitivanju racionalnosti čovjeka je ljudska povijest. On je prepuna ratova, nasilja i mnogih drugih gluposti. Kako to objasniti, a ujedno prihvatiti čovjeka kao racionalno biće? Izlaz je u drugačijem pozicioniranju racionalnosti unutar čovjekove psihe, i tu nastupa psihoanaliza.

U promišljanju čovjekovog djelovanja pomažu i mikrosociološki pristupi. **Thomasov teorem** nas poučava kako ljudi nemaju uvijek pravo znanje o svijetu oko sebe: "Ako akteri interpretiraju situaciju kao realnu, ona je realna u svojim posljedicama." Bez obzira kakva situacija bila, ako je neki čovjek krivo shvati, on će se ponašati u skladu sa tom svojom vizijom situacije. Nasuprot tomističkoj konceptualizaciji čovjeka koji zna da se svaki njegov treptaj u konačnici razrješuje na kraju vremena, na mjestu gdje završava čelični lanac uzroka i posljedica, mikrosociološki akter je neupućena šeprtlja. U mikrosociologiji, akter ne posjeduje neko esencijalno neotuđivo jastvo, neku koherentnu samosvjesnu jezgru; on nije neuništiva cjelovita monada. Konstituiranju vlastitosti pridonose očekivanja okoline, interakcija sa ostalim ljudima i reakcija na vanjske okolnosti. Čovjek je donekle zrcalo konteksta. **Charles Horton Cooley** koristi koncept 'ja u zrcalu' prema kojem osoba zamišlja kako je drugi ljudi vide, i ponaša se u skladu s pretpostavljenim očekivanjima. **George Herbert Mead** razlikuje 'ja' i 'mene' u ličnosti. Freudov koncept Super-Ega također potkopava individualnost aktera kojeg etika pretpostavlja. Bez obzira na razlike, ovi pristupi potvrđuju kako je individua ujedno i rezultat društvene okoline. Kod sociološkog koncepta čovjeka osnovni problem za etiku je pitanje odgovornosti. Ako sam ja rezultat svoje okoline, kako onda mogu biti odgovoran za svoja djela, kada me ta okolina definirala? Nije li onda ta okolina donekle odgovorna za moja djela? Nasuprot tradicionalne filozofije, koja ljudskog subjekta zamišlja koncentrirano i autonomno, sociologija (i postmodernistička filozofija) ga decentrira, i time potkopava temeljne pretpostavke etike.

Etički subjekt je svjestan vlastitih interesa, a ujedno i tuđih. Međutim, u apstraktnim filozofskim spekulacijama se ne tematizira *cijena* pravog znanja. Nobelovac **Herbert Simon** osmišljava koncept ograničene racionalnosti (*bounded rationality*). Zamislimo racionalnog aktera. On prije donošenja odluke mora procijeniti čime će izvjesno djelovanje rezultirati. Ali sam proces procjenjivanja može biti prezahtjevan i spriječiti aktera da doista nešto učini. Ograničena racionalnost se može primijeniti i na Aristotelove tekstove. Prema Aristotelu, prije etičkog djelovanja čovjek prvo spozna sve svoje mogućnosti (potencije) i onda se odluči za onu najvredniju, najbolju, najvažniju. Probajmo nabrojati sve svoje potencije. Bit će to poprilično dug popis, i možda bude napisan za nekoliko godina. Takav način rezoniranja bi čovjeka potpuno paralizirao. Zato se ljudi odlučuju za djelovanje, iako nisu u potpunosti upoznati za svim opcijama i njihovim rezultatima. Je li to racionalno? Je li racionalnost uopće moguća?

Uz sve ovo, etika ima problem i sa predviđanjem svojih posljedica. Kao što je to primijetio **Max Weber**, čovjek može djelovati u najboljoj volji, i svejedno uzrokovati nešto neželjeno i loše. Da je čovjek čisti racionalni akter, on bi mogao savršeno precizno predvidjeti posljedice svog djelovanja u interakciji s ljudima. Ali to se ne događa. Dakle, ako su posljedice našeg

djelovanja nepredvidljive, može li nam etika ikako pomoći u ispravnom ponašanju? Čak i kada bi postojali neki objektivni principi koje etika može otkriti, kakva korist od toga svega kada oni sami nisu garancija dobrog djelovanja?

NEVOLJE S HUMANIZMOM

Često se *ljudska narav* uzima kao ono što je moralno. Optužba da je nešto 'protunaravno' znači ujedno da je to nemoralno i ta to treba izbjegavati. Međutim, može li 'ljudska narav' biti korijen morala? Ovakvo pozivanje na narav u sekulariziranom govoru zove se **humanizam**, a u teološkom personalizam.

Jedna mudra knjiga za koju ste možda čuli započinje rečenicom: "Svi ljudi po naravi teže znanju." Kao i mnoge druge *metafizičke* izjave, i ova se na prvi pogled čini neprobojnom za bilo kakvu kritiku. Međutim, razmislimo malo o tome - *Svi* ljudi po naravi teže znanju. Zar baš svi? Zašto onda nemamo svi diplomu? Znači li to da svi, uvijek i svugdje težimo znanju? Odmaramo li se ikad od manične potrage za znanjem? Zamislimo čovjeka koji dolazi na trafiku i odlučuje što kupiti: 24 sata ili Drvo znanja? Ako ljudi doista teže znanju, svi bi trebali kupovati Drvo znanja. No, to se ne događa. Novine 24sata imaju sasvim pristojnu nakladu, i ta je naklada konkretan empirijski dokaz protiv teze kako svi ljudi teže znanju. Da svi ljudi teže znanju, nitko ne bi čitao ljubiće, krimiće, SF i stripove. Svi bismo čitali enciklopedije i znanstvene članke. Ljudi zapravo vrlo malo svog vremena troše na stjecanje znanja. Ljudska vrsta vjerojatno više vremena troši na gledanje televizije, nego na nove spoznaje. Parafrazirajmo stoga **Aristotela**: "Svi ljudi po naravi teže - televiziji."

Pri izjavama o ljudskoj naravi javlja se jedan vrlo ozbiljan politički problem. Problem je u tome što neki ljudi jednostavno ne upadaju u izvjesnu definiciju čovjeka. Narav, bit ili priroda neke stvari je zapravo skup svojstava koji su zajednički nekoj grupi predmeta. Recimo, svim ciglama je zajednička bit cigle, *ciglovitost*. Ako nešto nema bit cigle, to nije cigla. Problem nastaje kada pokušamo nabrojati sva svojstva koja spadaju u bit cigle, jer svaka pojedina cigla treba imati ta svojstva. Jesu li sve cigle crvene? Nisu. Jesu li sve cigle šuplje? Nisu. Služe li sve cigle za gradnju? Ne. Imaju li sve cigle isti kemijski sastav, težinu ili oblik? Ne. Sve su to veliki problemi. Mi možemo kategorički reći: "Sve cigle su crvene", ali što onda sa ciglama koje su sive? One ne upadaju u tu definiciju. Isključene su.

Ova priča sa ciglama je bezvezna. Stvar postaje opasna kada govorimo o ljudima, odnosno o ljudskoj biti. Ako nekoga isključimo iz definicije čovjeka, ako netko svojim svojstvima ne odgovara opisu 'ljudske naravi', imamo savršeno opravdanje za najgore zločine prema tim ne-ljudima, popraćeno veličanjem 'čovjeka'. Kolonijalizam Britanije i Francuske je dijelom stekao legitimaciju kroz filozofiju prosvjetiteljstva, pa je tako eksploatacija i podjarmljivanje drugih društava imala čvrst 'metafizički' temelj. **Slavoj Žižek**

ovo ilustrira anegdotom u kojoj je glavni protagonist iranski diktator Homeini. U razgovoru između zapadnog novinara i Homeinija, tema su ubijeni ljudi. Novinar je vidio tijela tih neprijatelja režima i zna da su ubojstva počinjena pod Homeinijevom komandom. Razgovor teče otprilike ovako; Novinar: "Zašto ste ubili te ljude tamo?". Homeini: „"Nismo ubili niti jednog čovjeka." Novinar: "Kako niste? Svojim očima sam vidio tijela." Homeini: "Ali to nisu bili ljudi." Oni nisu upadali u Homeinijevu definiciju čovjeka, i onda niti njihovo ubojstvo nije zapravo bilo ubojstvo.

Općenito govoreći, operiranje se konceptom 'ljudske naravi' je ne samo teorijski potpuno nesuvislo, nego također politički problematično. Ne početku izlaganja sam pisao o pretpostavkama etike, od kojih kritika etike treba početi. Koncept ljudske naravi je jedan od tih masnih gafova koji prožimaju velik dio filozofije. Ljudska narav je diskurzivna himera. Taj se pojam kroz povijest radikalno transformirao. Možemo li ikada biti sigurni da smo ga ispravno opisali? Ne možemo. Ali možemo biti sigurni da će, kada god baratamo s konceptom ljudske naravi, netko iz te definicije biti isključen. To je prvi korak koji može završiti Homeinijevim odnosom prema ne-ljudima. Kada netko govori o ljudskoj naravi, možete biti sigurni da nema pojma o čemu priča. Kao što to vrijedi za filozofiju generalno, to vrijedi i za područje etike. Na to, postaviti tu iluziju kao sam *kriterij* morala, vrhunski je promašaj.

LINGVISTIČKI KONSTRUKTIVIZAM

Ovaj odjeljak će se usredotočiti na problem jezika, te na probleme koje uzrokuje u etici. Krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća odigrala se velika smjena u epistemološkim paradigmama filozofije, koju je **Richard Rorty** naknadno prozvao *lingvističkim zaokretom*. Protagonisti tog epohalnog loma su bili u prvom redu lingvist Ferdinand de Saussure, a zatim filozofi Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein i Martin Heidegger. Promjena koja se dogodila izvorno se tiče filozofije jezika, ali je imala reperkusije na čitavu filozofiju, jer je dovela u pitanje mogućnost same filozofije. Prvi ili klasični model jezika kreće od pretpostavke kako jezik reflektira realnost, kako je jezik ogledalo stvarnosti. Istina je kada jezik valjano reflektira stvarnost. Drugi model jezika reže vezu sa stvarnošću i konceptualizira jezik kao autonomnu sferu sa specifičnim pravilima. Temeljnu karakteristiku ovog novog modela jezika možda je najbolje artikulirao francuski psihoanalitičar **Jacques Lacan**. U svojim komentarima na tekstove kanonskih ličnosti zapadne filozofije, Lacan tvrdi kako 'zašivanje' pukotine između realnosti i diskursa, odnosno mišljenja i bitka, jednostavno nije moguće. Jezik je po svojoj prirodi defektan, i ne ispunjava zadaću koja mu je dodijeljena. On ostvaruje samo prisutnost riječi, reprezentaciju, ali nikada i prisutnost samog referenta.

Kakve veze ovo ima sa etikom? Ako prihvatimo antiesencijalistički odnosno konstruktivistički model jezika, onda imamo problema s

dešifriranjem etičkih normi. Bez obzira dolazile one iz svetih spisa ili od mudrih filozofa, posredovane su pismom, tekstom. Ovdje se javlja problem interpretacije. Koja je ispravna interpretacija određenog teksta? Na što je mislio autor pišući određeni tekst? Ako je jezik doista ambivalentan kao što to poststrukturalizam sugerira, ispravna interpretacija nije moguća. To najbolje ilustriraju konflikti među različitim religijskim skupinama kroz povijest, koje olako zaboravljamo. Bez obzira bio posrijedi Kuran, Stari ili Novi zavjet, univočna interpretacija ostaje samo puka želja esencijalističke paradigme logocentrizma.

Kao prvi primjer neka posluži najstabilnija od božjih zapovjedi: “Ne ubij!”. Što to znači? Pretpostavljamo kako se ona odnosi na ljude, a ne na sva živa bića. Ubiti životinju prema kršćanskom svjetonazoru nije grijeh. Uništenje biljaka i mikroorganizama također nije nikakav problem. Bilo bi teško zamisliti život kada bi se doslovno pridržavali ove zapovjedi. Ono što je zanimljivo jest da postoje i iznimne situacije kada je ubojstvo dozvoljeno. O tome predivno piše Toma Akvinski, za kojeg možemo s pravom reći da je prvi prakticirao neki oblik protodekonstrukcije. Kontekstualiziranjem ove zapovjedi, Toma je zapravo potpuno uništio njezin smisao. Prva iznimka u kojoj je dozvoljeno ubojstvo je samoobrana. Dakle, kada me netko napadne, ja imam pravo njega ubiti u obrani. To nije grijeh. Također, ako će iz nekog ubojstva proizaći manje zla nego što bi to proizašlo iz izostanka ubojstva, i to je opravdana situacija za 'savijanje' kategoričkog “Ne ubij!”. Nadalje, ako vladar zapovjedi invaziju na neku drugu državu, jer je to manje zlo nego čekati da ta druga država napadne, onda je opravdano ići u rat i ubijati u ime nekog budućeg mira. Ovakvim, blago rečeno, kontekstualiziranjem, vidi se do koje mjere sežu problemi s interpretacijom.

Postoji jedna domišljata i 'mudra' formula koja - navodno - sadrži samu srž etičkog djelovanja. Njezin autor je **Toma Akvinski**. “Čini dobro, izbjegavaj zlo.” Kao i inače, mnoge izreke i tekstovi zvuče jako mudro, ali ako reflektirate o njima, vrlo se lako raspršе kao i najobičnija besmislica. “Čini dobro, izbjegavaj zlo!”. OK, vjerojatno je to nekakva maksima prema kojoj živi neki konkretni čovjek. Zamislimo nekog konkretnog čovjeka. Prvi je, recimo, vojnik u američkoj ambasadi u Teheranu. Drugi čovjek je, recimo, islamski fundamentalist, koji želi detonirati bombu u američkoj ambasadi u Teheranu. Ako obojica djeluju prema Tominoj maksimi, onda bi i njihovo djelovanje trebalo biti identično, ili barem usklađeno. Međutim, oni će, vođeni upravo ovom 'univerzalnom' maksimom, doći u konflikt. Američki vojnik će htjeti bombu deaktivirati, a islamski fundamentalist će je htjeti aktivirati. Kako je moguće da iz istog principa nastaju suprotna djelovanja? Jedan od odgovora bi bio da ovaj fundamentalist ne zna što je dobro. Da zna, to ne bi činio. On na krivi način shvaća 'Dobro'. To nas dovodi do problema pravog znanja. Što je pravo znanje, i tko su ljudi koji znaju? Tko ima moć odrediti što je dobro, a što loše? To je već političko pitanje. Za pojam 'dobrote' možemo reći kako je semantički

prazan - različite političke ideologije ga pune sa izvjesnim značenjem. Ovdje ulazimo u prostore kaotične kontingencije, gdje se platonistički ideal čiste fiksne Dobrote rastapa, a sva pravila zvuče šuplje i otrcano.

ZNANJE I MOĆ

Znanje nije nevino, neutralno i benigno. Znanje je usko vezano uz moć. Tko ima znanje, ima i moć. **Michel Foucault** je upozorio na to kako politika strukturira objektivnu znanost. Etika kao sustav znanja sadrži neku moć. Ona je kontaminirana politikom. Ljudskim djelovanjem se bavi etika, ali i politika. Granice između njih u stvarnosti nisu tako jasne kao što su u filozofskim tekstovima. Sama činjenica da se etika uvijek vrti unutar istog snopa problema govori o njezinom arbitrarnom karakteru. Gdje je crta između djelovanja koje je podložno etičkom promišljanju, i onome koje ne može biti predmet etike? Zašto se etika bavi samo krađom i lažima, a ne skokovima u vodu, dizajniranjem web-stranca i državnom kontrolom valute? Postavljajući izvjesna pitanja kao etičke dileme, ono što etika sugerira jest da je ostatak društvene stvarnosti savršeno dobro uređen. Tu se krije latentna funkcija etike - monopoliziranjem određenih problema kao etičkih istovremeno se *legitimiraju* ostali fenomeni kao normalni i moralno neproblematični. Npr. suvremena etika se kompulzivno bavi abortusom, eutanazijom i genetskim manipulacijama. Ostali problemi se percipiraju kao tehnička pitanja na koja se ne može utjecati - glad će iz Afričkih država nestati kada se poveća njihov BDP, siromašni su siromašni zato što su slobodno odlučili da neće raditi, a radni tjedan treba produžiti jer to zahtjeva tržište. Ništa od ovoga, kao i mnoštvo drugih problema, nema prizvuk moralne dileme. Etička perspektiva sugerira da se na njih ne može utjecati, da ih se ne može i ne treba propitivati. Na ovaj način se politička pitanja naturaliziraju. Pri njihovom otkrivanju može pomoći **Louis Althusser** i njegova metoda *simptomalnog čitanja*. Samim time što nešto u ukupnoj slici ne štima, što ona ima pukotine, rupe i simptome, ta slika je pogrešna. Današnja etika je područje savršene konjukcije znanja i moći.

Kod proučavanja 'univerzalnosti' i 'objektivnosti' etičkih vrijednosti od presudne važnosti su postkolonijalne teorije i epizode iz imperijalističke povijesti Europe. Prepotentni europljani su stoljećima sebe percipirali 'civiliziranima', dok su ostali bili 'divljaci' i 'barbari'. Dugo vremena je pri toj distinkciji glavni kriterij bilo poznavanje božje riječi. Nakon renesanse, kriterij je postao 'razum', također zapadnjački izum. U tim i sličnim razlikama nalazi se motiv nasilnog odnosa prema područjima Trećeg svijeta. Za etiku je bitno uvjerenje koje su imali konkvistadori, misionari, inženjeri i vojnici, a to je da oni šire dobrotu, svjetlo i civilizaciju, u interesu onih koje su *de facto* eksploatirali. U ime 'univerzalnih vrijednosti' čitave kulture južne Amerike su uništene, prirodni resursi Afrike pokradeni, a indijski rad upregnut u korist uljuđenih europljana. Nije slučajnost kako glavna teoretičarka postkolonijalnih

studija - **Gayatri Chakravorty Spivak** - dolazi iz Indije, zemlje čija je povijest ispisana imperijalističkim perom. Pretjerano bi bilo tvrditi kako je filozofija *uzrokovala* ekspanzionističke intervencije Europe, ali primjereno je reći da ih je *legitimirala*. U svemu tome, dio 'zasluga' pripada i etici, znanosti o univerzalnim normama i objektivnom dobru.

ZAKLJUČAK

Etiku treba shvatiti doslovno. Od nje treba tražiti ono što ona obećaje isporučiti - univerzalna pravila ponašanja. Međutim, niti jedan etički sustav to nije uspio napraviti. Iz ovog jednostavnog uvida možemo naučiti jako puno. Moralni principi ne postoje, a etika nam ni na koji način ne pomaže u svakodnevnom djelovanju. Ona nije ni na koji način utemeljena, i od nje nemamo nikakvu korist. Mudrih i čarobnih maksima koje bi nam uvelike olakšale živote jednostavno nema. Život je puno kompliciraniji.

Svedimo etiku na jezični fenomen. Riječ 'dobro' samo je nešto što mi pripisujemo stvarnosti, nešto što nam se u njoj sviđa. Kao što **Wittgenstein** ne vidi sličnost između *lijepe* katedrale i *lijepih* očiju neke žene, kako mi možemo vidjeti sličnost između *dobrog* piva i *dobrog* djela? Kada sa teških riječi kao što su 'metafizički', 'intencionalno', 'dobrota', 'posljedica', 'volja', 'sloboda', 'uzrok' i 'zakon' oljuštimo konotaciju znanstvenosti i auru ozbiljnosti, etika prestaje biti plauzibilni model djelovanja. U jezičnim se igrama javljaju različite komutacije značenja - zato etiku treba shvatiti kao *diskurzivnu formaciju*. Ona nema veze sa stvarnošću, ne predstavlja model koji objašnjava stvarnost, niti bi bilo mudro voditi se njome djelujući u toj stvarnosti. Ona može biti kulturno, povijesno i propedeutički vrijedna, ali ne može poslužiti kao orijentir djelovanja u svijetu.

Jedna od najslabijih točaka etike je konceptualiziranje čovjeka. Ljudi nisu racionalni akteri, nego poprilično blesava stvorenja, čije ponašanje i mišljenje može bilo što usmjeriti. Ne razmišljamo o posljedicama svog djelovanja, a vrlo ih često i ne možemo predvidjeti. Puno češće smo uvjetovani okolinom, nego što to filozofična perspektiva etike želi priznati. Društvo, okolina, kultura, ekonomija, politika - oni utječu na naše odluke. Subjekt koji svaku svoju odluku crpi iz područja transcendentalne slobode puka je fikcija. Kada je riječ o ljudskom djelovanju, etika je jedna loša paradigma, koja obiluje paušalnim izjavama, i ne pomaže nam u objašnjenju čovjekova ponašanja.

Ovaj tekst trebao bi pobuditi skepsu prvenstveno prema etici, ali i općenito prema svim filozofskim tekstovima. Ne želim reći kako se treba odreći ocjenjivanja, vrednovanja i moraliziranja, budući da je to nemoguće, nego naprosto da nam etika u tome ne može apsolutno nikako pomoći.

Matko Sorić

LITERATURA:

- Adorno, T. W. (1972) *Tri studije o Hegelu*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Agamben. G. (2006) *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Arkzin - Multimedijalni institut, Zagreb.
- Althusser, L. (1986) *Ideologija i ideološki aparati države*, u: Flere, S. (ur.): *Proturječja suvremenog obrazovanja: ogledi iz sociologije obrazovanja*, Radna zajednica Republičke konferencije Saveza socijalističke omladine, Zagreb.
- Anderson, B. (1990) *Nacija: zamišljena zajednica: razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Školska knjiga, Zagreb.
- Audi, R., ur. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Austin, J. L. (1965) *How to do thing with words*. Oxford University Press, New York.
- Badiou, A. (2001) *Manifest za filozofiju*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Baldick, C. (2008) *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford University Press,
- Barthes, R. (1979) *Književnost, mitologija, semiologija*. Nolit, Beograd.
- Barthes, R. (2009) *Kritika i istina*. Algoritam, Zagreb.
- Bataille, G. (1988) *O Ničeu: volja za srećom*. Književna zajednica Novoga Sada, Novi Sad.
- Baudrillard, J. (1994) *The Illusion of the End*. Polity Press, Cambridge.
- Baudrillard, J. (2001a) *Simulacija i zbilja*. Naklada Jesenski i Turk - HSD, Zagreb.
- Baudrillard, J. (2001b) *Simulakrumi i simulacija*. Naklada DAGGK, Zagreb.
- Baudrillard, J. (2006) *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Bauman, Z. (2003) *Intimations of postmodernity*. Routledge, New York.
- Bauman, Z. (2009) *Postmoderna etika*. AGM, Zagreb.
- Belmonte, N. (2002) *Evolving negativitiy: From Hegel to Derrida*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 28., br.1.
- Berčić, B. (2002) *Filozofija Bečkog kruga*. KruZak, Zagreb.
- Berger, P. L. i T. Luckmann (1992) *Socijalna konstrukcija zbilje*. Naprijed, Zagreb.

- Best, S. i D. Kellner (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. The Guilford Press, New York.
- Biti, V. (2000) *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Bjelić, D. i O. Savić, ur. (2002) *Balkan as Metaphor*. The MIT Press, London.
- Borch-Jacobsen, M. (1994) *The Oedipus Problem in Freud and Lacan*, u: Critical Inquiry, vol: 20., br.2.
- Bossche, G. van den (2003) *Is there Nationalism after Ernest Gellner? An exploration of methodological choices*, u: Nations and Nationalism, vol: 9., br.4.
- Bourdieu, P. (1992) *Što znači govoriti: ekonomija jezičnih razmjena*. Naprijed, Zagreb.
- Bradley, A. (2008) *Derrida's Of Grammatology*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Braver, L. (2007) *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. Northwestern University Press, Evanston.
- Brill, A. A. (1972) *Basic Principles of Psychoanalysis*. Pocket Books, New York.
- Brinkmann, K. (2005) *Consciousness, self-consciousness, and the modern self*, u: History of the Human Sciences, vol: 18., br.4.
- Brooker, P. (2003) *A Glossary of Cultural Theory*. Arnold Publication, London.
- Burns, A. (2000) *The purloined Hegel: semiology in the thought of Saussure and Derrida*, u: History of Human Sciences, vol: 13., br.4.
- Butler, J. (2000) *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*. Ženska infoteka, Zagreb.
- Butler, J., Laclau, E. i S. Žižek (2007) *Kontingencija, hegemonija, univerzalnost: suvremene rasprave na ljevici*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Callewaert, S. (2006) *Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game Philosophy*, u: Theory, Culture and Society, vol: 23., br.6.
- Carr, D. (1999) *The Paradox of Subjectivity: the Self in the Transcendental Tradition*. Oxford Universitiy Press, New York.
- Cassirer, E. (1997) *Descartes*. Demetra, Zagreb.
- Cipra, M. (1999) *Metamorfoze metafizike*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Clark, T. (2005) *Martin Heidegger*. Routledge, London.
- Culler, J. (1991) *O dekonstrukciji: teorija i kritika poslije strukturalizma*. Globus, Zagreb.
- Čačinović, N. (2009) *Zašto čitati filozofe*. Naklada Ljevak, Zagreb.

- Čale-Feldman, L. (2001) *Euridikini osvrti: O rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu*. Naklada MD - Centar za ženske studije, Zagreb.
- Davidson, D. (2000) *Istraživanja o istini i interpretaciji*. Demetra, Zagreb.
- Debord, G. (1999) *Društvo spektakla & Komentari Društvu spektakla*. Arkzin, Zagreb.
- Deleuze, G. (1989) *Fuko*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- Deleuze, G. (1990) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books, New York.
- Deleuze, G. (2002) *Nietzsche and philosophy*. Continuum, London.
- Deleuze, G. (2004) *Desert islands and other texts 1953 - 1974*. Semiotext(e), Los Angeles.
- Deleuze, G. i F. Guattari (1990) *Anti-Edip*: *Kapitalizam i shizofrenija*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- Derrida, J. (1976) *O Gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*. The Harvester Press, Brighton.
- Derrida, J. (1990) *Bela mitologija*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad.
- Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*. Routledge, New York - London.
- Derrida, J. (1999) *Drugi smjer*. Institut duštvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb.
- Derrida, J. (2002) *Sablasti Marxa: stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionla*. Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Derrida, J. (2004) *Positions*. Continuum, London - New York.
- Derrida, J. (2007) *Pisanje i razlika*. Šahinpašić, Sarajevo - Zagreb.
- Descartes, R. (1994) *Metafizičke meditacije*. Demetra, Zagreb.
- Despot, B. (1997) *Filozofija René Descartesa*, u: Filozofska istraživanja, vol: 17., br.2.
- Diels, H. (1983) *Predsokratovci: fragmenti*. Naprijed, Zagreb.
- Eagleton, T. (1987) *Književna teorija*. SNL, Zagreb.
- Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, New York.
- Feldman, S. M. (2000) *Made for Each Other: The Interdependence od Deconstruction and Philosophical Hermeneutics*. u: Philosophy and Social Criticism, vol: 26., br.1.
- Ferrata, G. (1969) *Antonio Gramši*. Izdavačko poduzeće Rad, Beograd.

- Ferry. L. i A. Renaut (1990) *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Festini, H. (1992) *Uvod u čitanje Ludwiga Wittgensteina*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Feyerabend, P. (1987) *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Filipović, Lj. (1997) *Nesvjesno u filozofiji*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.
- Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt: između jezika i jouissance*. Kruzak, Zagreb.
- Fink, E. (1981) *Nietzscheova filozofija*. Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb.
- Flaherty, P. (1986) *(Con)textual Context: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject*, u: Philosophy of Social Sciences, vol: 16., br.1.
- Flego, G. (1991) *Subjekt i moderna*. u: Treći program Hrvatskoga radija, br. 31.
- Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Cornell University Press, Ithaca.
- Foucault, M. (1978) *Istorija seksualnosti*: *volja za znanjem*. Prosveta, Beograd.
- Foucault, M. (1980) *Istorija ludila u doba klasicizma*. Nolit, Beograd.
- Foucault, M. (1990) *Predavanja 1970. - 1982. (kratak sadržaj)*. Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- Foucault, M. (1994a) *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*. Informator - Fakultet političkih znanosti, Zagreb.
- Foucault, M. (1994b) *Znanje i moć*. Nakladni zavod Globus, Zagreb.
- Foucault, M. (1997) *Što je prosvjetiteljstvo?*, u: Čemu, vol: 4., br.2.
- Foucault, M. (2002a) *The Archeology of Knowledge*. Routledge, London.
- Foucault, M. (2002b) *Riječi i stvari*. Golden marketing, Zagreb.
- Foucault, M. (2003) *Kritika političkoga uma.* Art radionica Lazareti, Dubrovnik.
- Foucault, M. (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collége de France, 1977-78*. Palgrave Macmillan, New York.
- Frankfurt, H. G. (2006) *Kenjaža: teorijski pristup*. Algoritam, Zagreb.
- Freud, S. (2000) *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*. Stari grad, Zagreb.
- Freud, S. (2001) *Tumačenje snova*. Stari grad, Zagreb.

- Freud, S. (2006) *Autobiografija*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Friedman, M. (2002) *Kant, Kuhn and the Rationality of Science*, u: Philosophy of Science, vol: 69.
- Gadamer, H.G. (1978) *Istina i metoda*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Giddens, A. (2005) *Odbjegli svijet: kako globalizacija oblikuje naše živote*. Klub studenata sociologije Diskrepancija - Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Gramsci, A. (1973) *Problemi revolucije: intelektualci i revolucija.* BIGZ, Beograd.
- Greco, J. i E. Sosa, ur. (2004) *Epistemologija: vodič u teorije znanja*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Gretić, G. (1989) *Tradicija metafizike: rasprave iz povijesti filozofije*. Hrvatsko filozofske društvo, Zagreb.
- Gretić, G. (2002) *Sloboda i vremenitost bitka*. Demetra, Zagreb.
- Grlić, D. (1984) *Misaona avantura Waltera Benjamina*. OOUR Globus - Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb.
- Grlić, D. (1988) *Friedrich Nietzsche*. Naprijed - Nolit, Zagreb - Beograd.
- Gross, M. (1996) *Suvremena historiografija: korijeni, postignuća, traganja*. Novi Liber - Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta, Zagreb.
- Grundy, W.P. (2008) *No Letters*: *Hobbes and 20th-Century Philosophy of Language*, u: Philosophy of Social Sciences, vol: 38., br. 4.
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Globus, Zagreb.
- Halder, A. (2002) *Filozofijski rječnik*. Naklada Jurčić, Zagreb.
- Hardt, M. i A. Negri (2003) *Imperij*. Arkzin - Multimedijalni institut, Zagreb.
- Hassan, I. (1987) *The Postmodern Turn*. Ohio State University Press, Columbus.
- Hegel, G. W. F. (1966) *Filozofija povijesti*. Naprijed, Zagreb.
- Hegel, G. W. F. (1983) *Jenski spisi*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Hegel, G. W. F. (1985) *Filozofijska propedeutika*. Grafos, Beograd.
- Hegel, G. W. F. (2000) *Fenomenologija duha*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Hegel, G. W. F. (2003) *Znanost logike: nauk o biti*. Demetra, Zagreb.
- Heidegger, M. (1969) *Doba slike svijeta*. Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Heidegger, M. (1976) *Uvod u metafiziku*. Vuk Karadžić, Beograd.
- Heidegger, M. (1988) *Bitak i vrijeme*. Naprijed, Zagreb.
- Heidegger, M. (1996) *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*. Naprijed, Zagreb.

- Heidegger, M. (1999) *Rektorski govor*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Heidegger, M. (2000) *Prolegomena za povijest pojma vremena*. Demetra, Zagreb.
- Heise, J. (2007) *ABC Freuda*. Prosvjeta, Zagreb.
- Heisenberg, W. (1997) *Fizika i filozofija*. KruZak, Zagreb.
- Hendricks, C. (2008) *Foucault's Kantian critique: Philosophy and the present*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 34.,br.4.
- Heraklit (2005) *Tako kazuje Heraklit, Efežanin: vijest za izvrsnike*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Hörisch, J. (2007) *Teorijska apoteka: pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*. Alogritam, Zagreb.
- Horkheimer, M. i T. Adorno (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*. Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo.
- Huaco, G. A. (1971) *On Ideology*, u: Acta Sociologica, vol: 14., br.4.
- Husserl, E. (1975) *Ideja fenomenologije: pet predavanja*. BIGZ, Beograd.
- Husserl, E. (2003) *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Inwood, M. (1992) *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Jackson, J. M. (2007) *Questioning and the materiality of crisis: Freud and Heidegger*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 33., br.2.
- Jakobson, R. (2008) *O jeziku*. Disput, Zagreb.
- Jameson, F. (1978) *U tamnici jezika*: *kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*. Stvarnost, Zagreb.
- Jameson, F. (1984) *Političko nesvesno*: *pripovedanje kao društveno-simbolični čin*. Rad, Beograd.
- Jameson, F. (1990) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Verso, London.
- Jelkić, V. (1990) *Nietzsche i Adorno*: *kritika filozofije u spisu 'Negativna filozofija'*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Jenkins, K., ur. (2005) *The Postmodern History Reader*. Routledge, London - New York.
- Jones, C. (2005) *Practical deconstructivist feminist Marxist organization theory: Gayatri Chakravorty Spivak*, u: Sociological Review, vol: 53., br.1.
- Jutronić - Tihomirović, D. (1991) *Lingvistika i filozofija*: *ogledi o filozofskoj utemeljenosti lingvistike*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.

- Kalan, V. (1997) *Heidegger i Descartes: znanost i istina s alethiološko-egzistencijalnog motrišta*, u: Filozofska istraživanja, vol: 17., br.2.
- Kalanj, R. (1993) *Michel Foucault i problem moći*, u: Revija za sociologiju, vol: 24., br.1-2.
- Kant, I. (1974) *Um i sloboda*: *spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Mladost, Beograd.
- Kant, I. (2009) *O lijepom i uzvišenom*. Novum, Zagreb.
- Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford University Press, Stanford.
- Kemper, P., ur. (1993) *Postmoderna ili borba za budućnost*. August Cesarec, Zagreb.
- Kisić-Kolanović, N. (2003) *Historiografija i postmoderna teorija pripovijedanja: Hayden White i Dominic LaCapra*, u: Časopis za suvremenu povijest, vol: 35., br.1.
- Kopić, M. (1996) *Genealogija nihilizma*. u: Dubrovnik, vol: 7., br.2.
- Kopić, M. (1997) *Nietzsche u postmoderni*. u: Dubrovnik, vol: 8., br.1/3.
- Kopić, M. (2001) *S Nietzscheom o Europi*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Koprek, I. (2005) *Priđi da možeš čuti: Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb.
- Kristeva, J. (1989) *Moći užasa: ogled o zazornosti*. Naprijed, Zagreb.
- Krivak, M. (2000) *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Krivak, M. (2008) *Biopolitika: nova politička filozofija*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.
- Krkač, K. (1996) *Heraklit Efežanin o spoznaji*. u: Filozofska istraživanja, vol: 16., br. 3.
- Kuhn, T. S. (1999) *Struktura znanstvenih revolucija*. Hrvatsko sociološko društvo - Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Kuvačić, I. i G. Flego, ur. (1988) *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*. Naprijed, Zagreb.
- Lacan, J. (1986) *Četiri temeljna pojma psihoanalize: XI seminar*. Naprijed, Zagreb.
- Lacan, J. (2008) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Routledge, London.
- Lacey, A. R. (2006) *Rječnik filozofije*. KruZak, Zagreb.
- Lampert, L. (1993) *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press, NewHaven - London.
- Lane, R. (2000) *Jean Baudrillard*. Routlegde, London - New York.

- Laplanche, J. i J.-B. Pontalis (1992) *Rječnik psihoanalize*. August Cesarec - Naprijed, Zagreb.
- Lévi-Strauss, C. (1989) *Strukturalna antropologija*. Stvarnost, Zagreb.
- Lévi-Strauss, C. (2001a) *Divlja misao*. Golden marketing, Zagreb.
- Lévi-Strauss. C. (2001b) *Myth and Meaning*. Routledge, London - New York.
- Levy, N. (2004) *Moralni relativizam*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Liebich, A. (1979) *Hegel, Marx and Althusser*, u: Politics and Society, vol: 9., br.1.
- Lohmann, J. (2001) *Filozofija i jezikoslovlje*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Lucy, N. (2004) *A Derrida Dictionary*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Lukács, G. (1970) *Povijest i klasna svijest: studija o marksističkoj dijalektici*. Naprijed, Zagreb.
- Lumsden, S. (2002) *Deleuze, Hegel and the transformation of subjectivity*, u: The Philosophical Forum, vol: 33., br.2.
- Lyotard, J.-F. (1980) *Fenomenologija*. BIGZ, Beograd.
- Lyotard, J.-F. (1990) *Postmoderna protumačena djeci*: *pisma 1982 - 1985*. August Cesarec - Naprijed, Zagreb.
- Lyotard, J.-F. (1991) *Raskol*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- Lyotard, J.-F. (2005) *Postmoderno stanje*: *izvještaj o znanju*. Ibis-grafika, Zagreb.
- Lyotard, J.-F. (2010) *Augustinova ispovijest*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Matthews, E. (2005) *Twentieth-Century French Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Malpas S. i P. Wake, ur. (2006) *The Routledge Companion to Critical Theory*. Routledge, New York - London.
- Marcuse, H. (1981) *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Markusović, A. (1988) *Naturalizam i apriorna spoznaja*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Marx, K. (1976) *Najamni rad i kapital*. Marksistički centar, Split.
- Marx, K. i F. Engels (1967) *Rani radovi*. Naprijed, Zagreb.
- Marx, K. i F. Engels (1998) *Komunistički manifest*. Arkzin, Zagreb.
- Marx, W. (2005) *Fenomenologija Edmunda Husserla*. Naklada Breza, Zagreb.

- Maslov, G. (2009) *Laclau i Mouffe o (ne)mogućnosti društva*, u: Filozofska istraživanja, vol: 29., br.1.
- Matthewman, S. i D. Hoey (2006) *What Happened to Postmodernism*, u: Sociology, vol: 40., br.3.
- Matijašević, Ž. (2006) *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*. AGM, Zagreb.
- McGushin, E. (2005) *Foucault and the Problem of the Subject*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 31., br.5-6.
- Merleau-Ponty, M. (1978) *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša, Zagreb.
- Meštrović, M. (1997) *Cjelovitost spoznaje i vrijednosna orijentacija*. u: Kolo, vol: 7., br. 4.
- Milanja, C. (1990a) *Foucault i postmoderna*. u: Republika, br. 46., vol. 9-10.
- Milanja, C. (1990b) *Francuski poststrukturalizam i postmoderna*. u: Republika, br. 46., vol. 11-12.
- Milanja, C. (1991a) *Derridin pojam dekonstrukcije*, u: Umjetnost riječi, vol: 35., br.1.
- Milanja, C. (1991b) *Lyotardov doprinos postmoderni*. u: Republika, br. 47., vol. 9-10.
- Mills, S. (2003) *Michel Foucault*. Routledge, London.
- Milošević, N. (1980) *Filozofija strukturalizma*. BIGZ, Beograd.
- Miščević, N. (1975) *Marksizam i post-strukturalistička kretanja: Althusser, Deleuze, Foucault*. Marksistički centar - Centar za društvenu i uslužnu djelatnost mladih, Rijeka.
- Mulhall, S. (1996) *Heidegger and Being and Time*. Routledge, New York - London.
- Murphy, N. (1995) *Postmoderni ne-relativizam: Imre Lakatos,Theo Meyering i Alasdair MacIntyre*, u: Filozofska istraživanja, vol: 15., br. 1-2.
- Muzaferija, S. (2008) *Od kiča do campa: strategije subverzije*. Meandar, Zagreb.
- Neuhouser, F. (2000) *Foundations of Hegel's Social Theory*. Harvard Universitiy Press, Cambridge.
- Nietzsche, F. (1999) *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2002) *S onu stranu dobra i zla: predigra filozofiji budućnosti*. AGM, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2003a) *Radosna znanost*. Demetra, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2003b) *Schopenhauer kao odgajatelj*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2004a) *Ecce homo: kako se postaje onim što jest*. Demetra, Zagreb.

- Nietzsche, F. (2004b) *O koristi i štetnosti historije za život*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2004c) *Sumrak idola: ili kako se filozofira čekićem*. Demetra, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2004d) *Uz genealogiju morala*. AGM, Zagreb.
- Nietzsche, F. (2006) *Volja za moć*. Naklada Ljevak, Zagreb.
- Norris, C. (1987) *Derrida*. Harvard University Press, Cambridge.
- Osborne, P. i L. Segal (1994) *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler*, u: Radical Philosophy, br. 67.
- Parr, A., ur. (2005) *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Paić, Ž. (1996) *Postmoderna igra svijeta*. Durieux, Zagreb.
- Paić, Ž. (1997) *Heidegger u zrcalu dekonstrukcije*. u: Kolo, vol: 7., br.4.
- Paić, Ž. (2000) *Nietzsche i postmoderna kritika uma: dva pristupa: Gilles Deleuze i Peter Sloterdijk*. u: Forum, vol: 39., br.10/12
- Papastephanou, M. (2000) *Ulysses' reason, nobody's fault: Reason, subjectivity and the critique of Enlightenement*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 26., br.6.
- Pejović, D. (1967) *Suvremena filozofija Zapada i odabrani tekstovi*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Petrinović, I. (1976) *Ogledi o Gramsciju*. Čakavski sabor, Split.
- Petrović, G. (1972) *Čemu Praxis*. Praxis, Zagreb.
- Pfeiffle, H. (2008) *On the psychogenesis of the a priori*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 34., br.5.
- Piaget, J. (1978) *Strukturalizam*. BIGZ, Beograd.
- Platon (2005) *The Collected Dialogues of Plato*, Hamilton, E. & H. Cairns, ur., Princeton University Press, New Jersey.
- Pleasants, N. (1997) *Free to act otherwise? A Wittgensteinian deconstruction of the concept of agency in contemporary social and political theory*, u: History of the Human Sciences, vol: 10., br. 4.
- Pöggeler, O. (2005) *Heidegger u svom vremenu*. Šahinpašić, Sarajevo.
- Popper, K. R. (1996) *Bijeda historicizma*. Kruzak, Zagreb.
- Preus, A. (2007) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Scarecrow Press, Lanham.
- Qilin, F. (2008) *On Budapest School of Aesthetics: an Interview with Agnes Heller*, u: Thesis Eleven, vol: 94., br.1.
- Rabaté, J.-M., ur. (2003) *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Radman, Z. (1995) *Metafore i mehanizmi mišljenja*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.

- Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Yale University Press, New Haven.
- Rifkin, J. (1999) *Biotehnološko stoljeće: trgovina genima u osvit vrlog novog svijeta*. Naklada Jesenski i Turk - Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Ritzer, G. (1999) *Mekdonaldizacija društva*. Naklada Jesenski i Turk - Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Robinson, A. i S. Tormey (2005) *A Tickelish Subject: Žižek and the Future of Left Radicalism*, u: Thesis Eleven, vol:80., br.1.
- Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Naprijed, Zagreb.
- Rojek, C. i B. Turner, ur. (1993) *Forget Baudrillard?*. Routledge, London - New York.
- Rojek, C. i B. Turner (2000) *Decorative sociology: Towards a Critique of the cultural turn*, u: The Sociological Review, vol: 48., br. 4.
- Roudinesco, E. (2004) *Psihoanaliza i njezini putevi*. Naklada Slap, Jastrebarsko.
- Said, E. W. (2003) *Orientalism*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Sanders, C., ur. (2004) *The Cambridge Companion to Saussure*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Saussure, F. de (2000) *Tečaj opće lingvistike*. Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje - ArTresor naklada, Zagreb.
- Savić, O., ur. (1988) *Filozofsko čitanje Freuda*. Istraživačko-izdavački Centar SSO Srbije, Novi Beograd.
- Schrift, A. D. (2006) *Twentieth-Century French philosophy: key themes and thinkers*. Blackwell Publishing, Malden.
- Solar, M. (2005) *Retorika postmoderne: ogledi i predavanja*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Solomon, R. C. i D. Sherman, ur. (2003) *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Blackwell Publishing, Malden.
- Southgate, B. (2003) *Postmodernism in History: Fear or Freedom?*. Routledge, London - New York.
- Spinoza, B. de (2006) *Teologijsko-politička rasprava*. Demetra, Zagreb.
- Steger, M. B. (2005) *Globalizacija*. Šahinpašić, Sarajevo.
- Stevens, J. (2003) *On the Morals of Genealogy*, u: Political Theory, vol: 31., br.4.
- Stone, A. (2006) *Adorno and the disenchantment of nature*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 32., br. 2.
- Storey, J. (2006) *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. Pearson Education, Harlow.
- Sturrock, J. (2003) *Structuralism*. Blackwell Publishing, London.

- Sutlić, V. (1967) *Bit i suvremenost: s Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Sutlić, V. (1994) *Uvod u povijesno mišljenje*: *Hegel - Marx*. Demetra, Zagreb.
- Taylor, V. E. i C. E. Winquist, ur. (2001) *Encyclopedia of Postmodernism*. Routledge, London - New York.
- Todorova, M. (1999) *Imaginarni Balkan*. Biblioteka XX vek, Beograd.
- Townshend, J. (2004) *Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far*, u: Political Studies, vol: 52., br.2.
- Vajs, N. (2000) *Metonimija i sinegdoha*, u: Filologija, vol:35.
- Vattimo, G. (2000) *Kraj moderne*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Vattimo, G. (2008a) *Čitanka*. Izdanja Antibarbarus - Hrvatsko društvo pisaca, Zagreb.
- Vattimo, G. (2008b) *Transparentno društvo*. Algoritam, Zagreb.
- Veljak, L. (1983) *Filozofija prakse Antonija Gramscija*. Radionica SIC - Studentski izdavački centar Uk SSO, Beograd.
- Walker, D. i D. Grey (2007) *Historical Dictionary of Marxism*. The Scarecrow Press, Lanham - Toronto - Plymouth.
- Weber, M. (2006) *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Misl, Zagreb.
- Wellmer, A. (1987) *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*. Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- Whitebook, J. (1999) *Freud, Foucault and 'the dialogue with unreason'*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 25., br. 6.
- Whitebook, J. (2002) *Michel Foucault: a Marcusean in Structuralist Clothing*, u: Thesis Eleven, vol: 71., br.1.
- Wittgenstein, L. (1998) *Filozofijska istraživanja*. Nakladni zavod Globus, Zagreb.
- Wright, G. H. von (1975) *Objašnjenje i razumevanje*. Nolit, Beograd.
- Zayani, M. (2000) *Gilles Deleuze, Félix Guattari and the total system*, u: Philosophy and Social Criticism, vol: 26., br.1.
- Zovko, J., ur. (2005) *Klasici hermeneutike*. Hegelovo društvo, Zadar.
- Zupančič, A. (2001) *Realno iluzije*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Žižek, S. (1976) *Znak, označitelj, pismo*: *prilog materijalističkoj teoriji označiteljske prakse*. Mladost, Beograd.
- Žižek, S. (2005) *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality*. Verso, London.
- Žižek, S. (2006) *How to read Lacan*. Granta Books, London.
- Žižek, S. (2007) *Nedjeljivi ostatak: ogled o Schellingu i srodnim pitanjima*. Demetra, Zagreb.

KAZALO POJMOVA

A

aletheia…… 3
androginija…… 5
Annales…… 5
antifundacionalizam…… 5
antihumanizam…… 11
antirealizam…… 19
anything goes…… 32
arbitrarno…… 34
arheologija…… 37
arhiv…… 39
ars erotica…… 39
autor …… 39

B

balkanizam…… 41
binarne opozicije…… 44
biopolitika…… 44
bricolage…… 48

C

camp…… 50
chora…… 50
cinizam…… 51

Č

čitanje…… 51

D

dekonstrukcija…… 55
denotacija…… 66
deteritorijalizacija…… 66
différance…… 70
différend…… 75
dijagram…… 79
dijakronija…… 80
dijapozitiv…… 84
disciplina…… 84
diseminacija…… 89
diskurs…… 89
događaj…… 94
društvo spektakla…… 95

E

écriture blanche…… 97

écriture féminine..... 98
Ego..... 99
epimeleia heautou..... 100
episteme..... 101
epistemološki lom..... 104
épochè..... 105
Eros..... 107
eshatologija..... 108
etnicitet..... 108

F

falus..... 108
fantazma..... 110
faza zrcala..... 110
fenomenologija..... 111
fleksija..... 118
fluks..... 118
fonem..... 118
fragmentiranje..... 119
fundacionalizam..... 125

G

genealogija..... 135
gramatologija..... 140

H

hegemonija..... 145
hermeneutika..... 148
heteroglosija..... 153
heterotopija..... 153
himen..... 153
hiperrealnost..... 154
histerija..... 155
historicizam..... 156
historija..... 165
homo sacer..... 165
homologija..... 166
humanizam..... 168

I

Id..... 172
idealizam..... 174
ideologema..... 179
il pensiero debole..... 179
imaginarno..... 182

imperij…… 183
instinkt…… 185
intencionalnost…… 185
interpelacija…… 187
interpretacija…… 189
intersekcionalnost…… 193
inverzija…… 194
ironija…… 194

J
jezična igra…… 195
jouissance…… 199

K
kod…… 202
konotacija…… 202
konstativ…… 203
kontekstualizam…… 203
kraj povijesti…… 205
kritička teorija prava…… 205
kritički studiji prava…… 205

L
lamela…… 206
langue…… 207
l'historie evenementielle…… 207
libido…… 209
linearnost…… 211
lingvistički zaokret…… 214
logocentrizam…… 218

M
matem…… 227
mathesis…… 227
mazohizam…… 228
metafizika prisutnosti…… 228
metafizika subjektivnosti…… 229
metafora…… 230
metajezik…… 238
metonimija…… 238
mimetologizam…… 240
moć…… 241

N
nadomjestak…… 248

nagon…… 250
napredak…… 251
narod…… 252
neuroza…… 260
nihilizam…… 262
nominalizam…… 264

O
omaška…… 264
ordo cogniscendi…… 265
ordo essendi…… 265
označeno…… 266
označitelj…… 266

P
paleonimija…… 270
panoptikum…… 270
paradigma…… 273
paralogija…… 277
paranoja…… 278
parodija…… 278
parole…… 279
pastiche…… 282
patafizika…… 282
patrijarhat…… 283
performativ…… 283
performativnost…… 286
perspektivizam…… 290
perverzija…… 294
pharmakon…… 295
polisemija…… 296
pomofobija…… 297
postmoderna…… 297
postmodernizam…… 298
postproduktivizam…… 310
poststrukturalizam…… 311
potlach…… 311
potlačeni…… 313
povijest…… 314
prijenos…… 325
prirodni jezik…… 325
priznanje…… 325
progres…… 326
projiciranje…… 332
protopisanje…… 333

psihoza…… 334

R

raison d'etat…… 335
realizam…… 337
realno…… 337
reifikacija…… 339
represivna hipoteza…… 343
rizom…… 351
rod…… 354

S

sadizam…… 359
Sapir-Whorfova hipoteza…… 359
scientia sexualis…… 360
semiosis…… 361
semiotika…… 361
shibboleth…… 363
shizoanaliza…… 363
shizofrenija…… 364
simboličko…… 367
simptomalno čitanje…… 370
simulacija…… 371
simulakrum…… 371
sinegdoha…… 383
singularnost…… 383
sinkronija…… 384
smrt Boga…… 384
sous rature…… 389
spektakl…… 389
spol…… 389
stadij zrcala…… 389
stanovništvo…… 389
struktura…… 390
strukturalizam…… 394
Stvar…… 402
stvar po sebi…… 403
subaltern…… 404
subjekt…… 405
sublimacija…… 413
sublimno…… 415
Super-Ego…… 417

T

tekst…… 419

Tel Quel…….. 422
teleologija……... 422
Thanatos…….. 426
tijelo bez organa……..... 427
trag …….. 429
transcendentalni označitelj…….. 431
transcendentalno…….. 432
transcendentno ……... 436
transfer……... 437
tropi……..... 439
tubitak…….. 439

U
unheimlich…….. 443
univerzalije…….. 443
utopija……..... 443

V
velike priče……..... 443

Ž
želja……..... 446
žudnja…….. 446

Bilješke:

Cilj ove knjige je na jasan i razumljiv način opisati najvažnija svojstva postmodernističke filozofije.

U knjizi se mogu pronaći objašnjenja koncepata kao što su: dekonstrukcija, paradigma, diskurs, simulakrum, disciplina, genealogija, logocentrizam, moć, biopolitika, antifundacionalizam, balkanizam, perspektivizam, hermeneutika, *jouissance*, žudnja, antirealizam, tekst, polisemija, antihumanizam, imperij, deteritorijalizacija, libido, interpretacija, subjekt, metanaracije, performativnost, progres, tubitak, rod, spol, označitelj, označeno, simboličko, *différance*, trag, gramatologija, sublimacija, semiotika, spektakl, jezična igra, eshatologija, metafora, itd.

ISBN: 978 - 953 - 56199 - 0 - 1