



# Studije

Izvorni članak UDK 14: 003/Kant, Wittgenstein

Primljeno 07. 09. 2005.

**Joško Žanić**

Bartolčić 21, HR-10000 Zagreb  
josko.zanic@yahoo.com

## Semantičke strukture filozofije: kozmpoetički oblici\*

### Sažetak

Ovaj tekst nastavlja istraživanje započeto u članku naslovljenom »Semantičke strukture filozofije: postavljanje problema«. Počinje pokušajem suprotstavljanja Kantu i Wittgensteinu (čiji su pogledi uspoređeni u prethodnom članku) u više točaka: Kantov mentalni konstruktivizam, Wittgensteinova teorija slike, pitanje o granicama znanja/izrecivosti, prirodi logike, stavu da ima nečeg pogrešnog u filozofiji i tako dalje (do trenutka do kojeg je takvo suprotstavljanje moguće budući da je filozofija u formi metafizike shvaćena, na tragu Poppera, kao neopovrgljiva). Također, osvrće se i na filozofijske pretpostavke samog ovog teksta.

Nakon toga, opis kôda, ili »jezika« filozofije dan je kao tri kozmpoetička oblika. Upućuje se da je unutar tih triju shema moguće svrstati svaki filozofijski tekst te je načinjena usporedba filozofije sa znanošću i književnošću. Raspravljano je i o ostalim stalnim pitanjima, poput naravi filozofskih problema u danom kontekstu i prijedloga metode analize nasuprot interpretiranju filozofijskih tekstova.

U posljednjem dijelu teksta, autor postavlja pitanje o mogućnosti ostvarenja njegova cilja o ovome tekstu kao nefilozofskoj deskripciji filozofije te ga nakon kraće rasprave ostavlja otvorenim.

### Ključne riječi

Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein, filozofijske pretpostavke, priroda logike, semantika, kozmpoetički oblici, metafizik

## 2.2. Protiv Kanta i Wittgensteina

Sad je potrebno razmotriti kako stvar stoji s Kantovim i Wittgensteinovim tezama u našem kontekstu. Budući da se radi o *filozofijskim* tezama, za koje je, kako je gore navedeno, karakteristična neopovrgljivost, s njima nije moguća izravna konfrontacija (jer ona ne vodi nikamo, odnosno samo u kantovske antinomije); radije, pokušat ću posredno ukazati zašto su imanentno neodržive, odnosno koja proturječja nose u sebi, te što bi trebalo stati na njihovo mjesto. Na ovom ću se mjestu pozabaviti i »filozofijskim pretpostavkama« samoga ovog teksta.

Počet ću *in medias res*: i Kantova prva *Kritika* i Wittgensteinov *Tractatus* nose u sebi po jedno središnje proturječje koje je dostatno da sâmo u potpunosti diskreditira njihove koncepcije. Za Kanta, kauzalnost je jedna od kategorija, pojmova čistog razuma, pomoću kojih postaje moguće iskustvo, odnosno pomoću kojih se stvari uopće mogu pomišljati; no, iz istog razloga

\*

Prvi dio ove studije, pod naslovom »Semantičke strukture filozofije: postavljanje proble-

ma«, objavljen je u *Filozofska istraživanja*, 99 (4/2005), str. 923–943. (Nap. ur.)

ona je primjenjiva samo na pojave, a ne na stvar po sebi. Pa ipak, kako je upozorio Jacobi,<sup>1</sup> Kantu je promaklo to da naša početna aficiranost predmetom znači da kauzalnost zahvaća i samu stvar po sebi. Ako se, pak, stvar po sebi eliminira, kao što je to slučaj kod kasnijih mislilaca njemačkog idealizma, time proturječje nestaje, ali Kant s time ne bi mogao biti zadovoljan, jer onda u pojavi ne bi bilo ničega što se pojavljuje.

Wittgenstein pak sam priznaje proturječnost vlastita teksta:

»Moji stavovi rasvjetljavaju time što ih onaj tko me razumije na kraju priznaje kao besmislene (...)« (1987: 6.54)\*\*

Black (1964) pokušava »spasiti« Wittgensteinovu koncepciju tvrdeći kako je on, poput matematičara, iskušavao jedan pojmovni aparat, koji se naposljetku pokazao neodrživim. No, ne mislim da je takva obrana valjana: radi se, naprotiv, o tome da, *ako je Wittgensteinova koncepcija ispravna, (gotovo) ništa od onoga što je rekao u Tractatusu nije izrecivo*, a Wittgensteinu je svakako stalo do toga da jest u pravu, i da je »konačno riješio probleme«. Wittgenstein kao smislene dopušta (osim tautologija, koje su »bez smisla«, ali ne i besmislene) jedino deskriptivne, prvo-stupanjske rečenice (stavove) – no, sam je taj zahtjev jedna normativna, metajezična rečenica. Wittgenstein ne dopušta nikakav metajezik, »formalni pojmovi« smiju se pojaviti samo kao varijable; pa ipak, čitav je *Tractatus* jedan metajezični tekst: čitavo je vrijeme tu riječ o »imenima«, »stavovima«, »smislu«, »značenju«, odnosu jezika i stvarnosti, itd. Iz tog kruga nije moguće pobjeći.

Navedena su proturječja ključna, pa ipak, s njima ni približno ne može završiti razmatranje Kantovih i Wittgensteinovih stavova. Njihovi tekstovi bogati su mnogim provokativnim shvaćanjima kojima u nastavku valja posvetiti pozornost.

Kantov »mentalni konstruktivizam« temelji se, najsažetije iznijeto, na ovom argumentu: budući da općevaljanost i nužnost spoznaje ne mogu proizaći iz iskustva, kako je pokazao Hume (1988), jer u njemu nema niti općevaljanosti niti nužnosti, one moraju doći a priori. Stoga, kako se pokazuje u »Transcendentalnoj dedukciji«, naši »subjektivni uvjeti mišljenja« imaju »objektivnu vrijednost«, jer su pomoću njih iskustvo i spoznaja tek mogući. No, taj argument krije u sebi jednu neopravdanu pretpostavku: onu da *uopće ima biti spoznate općevaljanosti i nužnosti* – a to je samo jedan zahtjev, jedna, kako bi kasni Wittgenstein rekao, slika koja je Kanta zarobila. Ukoliko se taj zahtjev odbaci, kantovski apriorizam nema na čemu temeljiti svoju valjanost. Ostaje onda to da nužnost kauzalne veze možda pripada samim stvarima, možda i ne, ali mi to ne možemo znati. Rješenje nije u wittgensteinovskoj (1987: 6.371) tezi da je »iluzija da su prirodni zakoni objašnjenja prirodnih pojava«, odnosno u povratku Humeu; radije, najprihvatljivijim se čini Popperov (1973) stav da su teorije poput mreža koje bacamo da bismo »uhvatili svijet«, te one stoje dok nisu opovrgnute.

Kantov aprioristički konstruktivizam odbacit ću, dakle, te prihvatiti realizam, neovisnost stvari od naše spoznaje – ali, s jednom presudnom napomenom. Realizam neću prihvatiti u vidu tvrdnje »stvari su neovisne od naše spoznaje«, jer je takav stav jednako nedokaziv kao i Kantov – mi naprosto ne znamo, i ne možemo znati, pripada li kauzalnost i ostale kategorije samim stvarima, ili su to naši apriorni spoznajni oblici. To bismo mogli saznati samo kad bismo naišli na neko *ontologijski* drukčije biće, koje bi zaista živjelo u nekom sasvim »drukčijem svijetu«, te bi se potvrdilo da su kategorije subjektivne. Prema tome, odluka između dvije alternative morat

će se temeljiti na nekim drugim kriterijima nego što je *istinitost*, kao što će i forma odabrane alternative biti na presudan način različita od uobičajene. Naime, prihvatit ću realizam naprosto kao *metodologijsku konvenciju* (»neka se uzima da su stvari neovisne o našoj spoznaji«), jer je takva pretpostavka jednostavnija i stvara manje komplikacija od njoj suprotne.<sup>2</sup>

To je ključ za rješenje pitanja mogućih filozofijskih pretpostavki ovog teksta. Bilo koja takva pretpostavka pojavit će se u vidu nužnosti odabira među dvama, ili većim brojem, alternativa, poput ove o neovisnoj ili o subjektu ovisnoj opstojnosti vanjskoga svijeta. U svakom takvom slučaju ja ću odabrati jednu od ponuđenih mogućnosti formulirajući je kao normativni iskaz, metodologijsku konvenciju, i to po načelu jednostavnosti ili koherencije s drugim već prihvaćenim načelima. Stoga se neće moći govoriti o pravim »filozofijskim pretpostavkama« koje bi ležale u temelju ovog rada.

Iz ovoga je vidljivo kako se u ovome tekstu namjerava pristupiti filozofiji: izabrati jedan skupa pretpostavaka o stvarnosti (formuliranih kao metodologijske konvencije, npr. »neka se uzme da su stvari neovisne o spoznavajućem subjektu«, »neka se uzme da ne-empirijski predmeti ne postoje«, itd.), te vidjeti kako će se pod vidom tih pretpostavki »ponašati« filozofijski diskurs, tj. što će proizaći u pogledu njegova semantičkog karaktera. Te pretpostavke neću navoditi sistematski, jer bi to zahtijevalo eksplicitnu izradu jedne čitave »konvencionalne metafizike«. Radije, neka ih čitatelj prepozna implicitno (ako se tvrdi da riječi »duša« ili »bog« nemaju referenta, očito je da iz toga slijedi druga, od u ovom odlomku navedenih konvencija). Dakako, to znači da je semantički opis filozofijskog diskursa koji će biti ponuđen u ovome radu relativan: on nije »konačna istina« o filozofiji. Pod vidom »konvencionalne metafizike«, koja bi npr. priznavala opstojnost ne-empirijskih predmeta, filozofijski diskurs dobio bi sasvim druge semantičke karakteristike. Ipak, vjerujem da pristup kakav se ovdje nudi može mnogo toga rasvijetliti, upravo zato što je odabrao baš pretpostavke koje je odabrao.

Prihativši, dakle, »realizam«, u pogledu »ontologije« stajem u osnovi na pozicije Wittgensteinova *Tractatusa*, makar samo u pogledu osnovne teze, ne cjelokupne daljnje izvedbe (međusobna neovisnost stanja stvari, suprotni ontologijski karakter predmeta).<sup>3</sup> No, posve je neprihvatljiva Wittgensteinova teorija jezika. Ona se, prema uobičajenoj interpretaciji, sastoji od dva dijela: teze ekstenzionalnosti i teorije odslikavanja.<sup>4</sup>

Teza ekstenzionalnosti – naime, teza da je jedini način na koji se rečenica (stav, sud, propozicija) može pojaviti u drugoj taj da bude argument istinosne funkcije – teško je održiva s obzirom na protuprimjere koji se mogu navesti, što se vidi i iz Wittgensteinove izrazito »nategnute« analize rečeni-

1

Usp. Windelband (1957: 153).

\*\*

U zagradama, kod pojedinih navoda, spominje se godina izdanja, zatim broj paragrafa u djelu, ili broj stranice navedenog izdanja.

2

Kako s karakterističnom anglosaksonskom duhovitošću pokazuje Russell (1980: 57–58), ako je mačka koju vidimo u trenutku *x* te u nekom kasnijem trenutku *y* samo skup naših subjektivnih osjetilnih dojmova, teško je ob-

jasniti kako je između tih dvaju trenutaka ogladnila.

3

Dakako, Wittgenstein je zapravo solipsist (osim što to ne može izreći), usp. 5.62–5.641, no, kao što sam kaže, »solipsizam, strogo proveden, podudara se s čistim realizmom« (5.64).

4

Usp. Black (1964), Anscombe (1971), Stroll (2002).

ce »A misli da p« (5.541–5.542). No, to je više »tehničko pitanje«. Zanimljivija je i provokativnija slavna teorija odslikavanja, ukratko eksplicirana gore u 2.1.1.

Ta se teorija, odmah je jasno, temelji na jednoj *metafori*.<sup>5</sup> Kao metafora, ona ne može sama po sebi biti pogrešna,<sup>6</sup> no smatram da je nepotrebna i navodi na krivi trag. Rečenice *nisu* ikonični znakovi, odnos jezika i svijeta bitno je konvencionalan – jezici su *arbitrarne* organizacije iskustvenih podataka, proizvoljni modeli (usp. Hjelmlev 1980, Martinet 1982).<sup>7</sup> Da rečenice nisu nikakve slike, vidi se i po tome što su one sukcesivni poretci, dok je stvarnost simultana. Stoga, kad sam gore u 1.2. (teza 5) govorio o rečenicama kao modelima, nisam tome primišljao nikakav vizualni sadržaj. Stoga, rečenice ne mogu imati nikakvu »formu analognu činjenicama«, kako to smatra Wittgenstein, pa i Russell (1980), odnosno, kad bi je i imao, mi to ne bismo mogli znati, jer je jezik naše primarno sredstvo dolaska do »činjenica«. Prije bi se onda moglo reći da »činjenice« imaju formu jezika (kako je i naznačeno u tezi 5 pod 1.2.), što se očituje i kod Wittgensteina, kad »činjenice« zamišlja kao *nizove*,<sup>8</sup> a i kod Russella koji govori o *redosljed*u u činjenici (1980: 133). Mi, dakle, nikad ne možemo znati da li jezik doista »odslikava« stvarnost, stoji li u nekoj dubokoj vezi s njom (za to bismo morali imati nekakav intelektualni zor) – sve što imamo jesu semantička pravila koja riječi povezuju s predmetima u svijetu, i s obzirom na njih možemo suditi o tome je li neka dana kombinacija riječi istinita ili ne.

Wittgensteinova metafora ima funkciju koju metafore uobičajeno imaju: spoznati nepoznato pomoću poznatog, kompliciranije pomoću jednostavnijeg – u tome smislu ona je »u redu« – no, svi zaključci koji proizlaze iz te metafore neodrživi su. Dakako, za Wittgensteina odbacivanje teorije odslikavanja znači neodređenost smisla, pad u derridaovsku beskonačnu *diferenciju* – i, zaista, na barem stanovitu neodređenost svakako se mora pristati, što Wittgenstein i čini u svojoj kasnoj fazi.

Na primjerima Kantova konstruktivizma i Wittgensteinove teorije odslikavanja vidljivo je nešto od, russellovski rečeno, »nelegitimnih totaliteta« što ih je filozofija sklona uspostavljati. Pitanje je zbiva li se takvo nešto i u samome ovom tekstu. O tome ću raspravljati u 4. poglavlju.

Usprotivio bih se Kantu i Wittgensteinu još na dvije ključne točke, na kojima njihovi stavovi konvergiraju: prvi je onaj o postojanju granica; drugi, pak, o pogrešnosti ili »besmislenosti« filozofije. Što se granica tiče, ne mislim da one postoje, bolje rečeno: ne mogu se utvrditi. U Kantovu slučaju, vidjelo se kako »granična« stvar po sebi nosi sa sobom jedno ključno proturječje. Wittgensteinov nazor o »mističnome« također je neodrživ. »Zajednička logička forma« jezika i svijeta se ne može braniti (kao što je pokazano nekoliko odlomaka ranije), dok je teza o neizrecivosti »smisla i vrijednosti« vezana uz jedno vrlo usko i, da tako kažem, *primitivno* shvaćanje jezika (koja doživljava svoju *Aufhebung* u *Istraživanjima*) te, iz njega proizašlu, *idiosinkratičnu* ontologijsku koncepciju. S time da smisao i vrijednosti nisu »izvan svijeta« pada i teza o ograničenosti svijeta. No, doista, »smisao i vrijednosti« nisu »u« svijetu kao što su to kamenje i stolice – »smisao i vrijednosti« jesu *proizvod diskursa*. Sve »neizrecivo«, »nespoznatljivo« samo je proizvod diskursa, a kad bi postojale granice, mi za njih ne bismo znali – jer ako bismo za njih znali, tad bismo ih i izricali, i već na neki način bili »druge strane«.<sup>9</sup>

Budući da nema nikakvih utvrdivih granica, nema niti neizrecivosti filozofije. Naprotiv, filozofija je izrecivost, jezik, semantička produkcija, mo-

guća je samo u jeziku kao ostvarenje određenih njegovih mogućnosti – kojih to, pokušat ću pokazati u poglavlju 2.3. Wittgenstein u *Istraživanjima*, iako je znatno »razlabavio« svoje poimanje jezika, dopustio da smisao i značenje postoje već ako postoji *jezična igra* za neke riječi i rečenice, ne nužno i predmeti koji odgovaraju pojedinim riječima, ipak ne dopušta filozofijske jezične igre – filozofiju još uvijek smatra bolešću, narušavanjem jezika. Pa ipak, to je upravo ono što filozofija jest, *jedan tip jezične igre*, i ne znam zašto bi jedino ona među svima bila nelegitimna. Zapadanje u antinomije, koje su središnji dio Kantova napada na (dotadašnju) filozofiju, samo je jedna verzija te igre, svojevrsni šah-mat – za filozofiju se može tvrditi da u njoj ima nečega duboko pogrešnog samo na temelju postavljanja *nekih mogućih kriterija* (da predmeti moraju biti dani u zoru, kasnije: popperovska opovrgljivost). Ako se ti kriteriji ne private, ostaje da se igra igra, kao što je to bio slučaj i nakon Kanta i nakon Wittgensteina i nakon Poppera. To je samo moj osobni odabir da ja, vjerojatno neuspješno, pokušavam *ne igrati* tu igru.

Filozofijski iskazi, dakle, savršeno su smisleni (to proizlazi već iz toga što imaju plan sadržaja, v. 1.2., teza 3), a pogrešni su samo s obzirom na neki izbor kriterija. Još jedna stvar: kad sam nazvao filozofiju jezičnom igrom, mislio sam na filozofijski diskurs kao produkciju, no taj je diskurs u svakome trenutku ipak samo *skupina tekstova* – stoga se s filozofijom primarno susrećemo kao s produktom, tekstom, ne kao s aktivnošću, što bi htjeli Kant i Wittgenstein. Govorimo o Kantovim i Wittgensteinovim tekstovima, ne o njihovoj »aktivnosti«.<sup>10</sup>

Nakon ovih razmatranja, treba obratiti pozornost još na nekoliko relevantnih tema u Kantovu i Wittgensteinovu djelu. Problemom slobode pozabavit ću se nakratko u vezi s etičkom problematikom pod 2.3.4. Ovdje ostaje razmotriti Wittgensteinovo shvaćanje logike, te pojmove *duše, svijeta i boga* u Kanta i Wittgensteina.

Kant razlikuje opću<sup>11</sup> i transcendentalnu logiku: prva je »kanon za razum i um«, a bavi se samo »formalnim pravilima svega mišljenja«, čega god to

5

Naravno, kao što je poznato, čitav je *Tractatus* protkan metaforama (osim »slike«, tu su i »lanac«, »zrcalo« i dr.). No, jedna *stilistička* analiza ispostavila bi i mnoge druge zanimljive načine na koje se u *Tractatusu* značenje (sadržaj) prenosi i stilskim sredstvima. Na primjer, nizanje kratkih, odsječenih rečenica kao stilska konstanta pretvara tekst *Tractatusa* u *konotativni jezik* (usp. Hjelmlev 1980, Barthes 1971) koji prenosi implicitno značenje izrazite finalnosti, apodiktičnosti – poručuje nam da se u tome tekstu nalazi *konačni pravorijek*. Ili: efektnost sedme teze temelji se na tzv. minus-postupku (Lotman 2001), naime, značenje tu proizlazi i iz toga što nedostaje nešto što smo očekivali (veći broj rečenica); dakako, i na zvučnoj antitezi koja konstituirala slavnu sedmu tezu.

6

Naravno, metaforičke rečenice mogu biti pogrešne (npr. na rečenicu »Predsjednik je fikus« može se odgovoriti »Nije!«), no samo dovođenje u vezu po sličnosti ne može, jer je, kao što je poznato, u krajnjoj liniji »sve slično svemu«.

7

Ako ima u jezicima nečega što nije proizvoljno, kako su pokazali Berlin & Kay (usp. Saeed 2000: 50), to ima više veze s našom mentalnom konfiguracijom, nego sa svijetom.

8

»U stanju stvari predmeti se međusobno ulančavaju, kao karike nekog lanca.« (2.03)

9

Ovo sugerira, ali s bitno drugim namjerama, i Hegel (1987).

10

To da su i njihovi tekstovi filozofija upravo u istome smislu u kojem su to bili tekstovi koji su im prethodili, kao i oni što su im slijedili, pokazat ću u 2.3.

11

Preciznije, uz opću stoji i logika »posebne razumske uporabe«, dok opća može biti čista ili primijenjena (1984: 50).

mišljenje bilo; druga se bavi mogućnošću i primjenjivošću naših apriornih spoznajnih formi. Za Wittgensteina, logika jest *transcendentalna* (6.13) – pojavljujući se kao niz tautologija, gdje je svaki stavak svoj vlastiti dokaz, logika »prikazuje skele svijeta« (6.124). Kako će to kasnije formulirati u *Istraživanjima*, logika je bit mišljenja, predstavlja onaj apriorni red mogućnosti koji svijetu i mišljenju mora biti zajednički (97), a logičko istraživanje proizlazi iz težnje da se razumije fundament ili bit svega iskustvenog (89).<sup>12</sup>

»Logičko istraživanje znači istraživanje *sve zakonitosti*. Izvan logike sve je slučaj.« (*Tractatus*, 6.3)

Logika nam, dakle, prema Wittgensteinovu shvaćanju pokazuje »bit svijeta«. No, takvo shvaćanje, iako zacijelo inicijalno privlačno za svakog filozofa, neće, čini se, biti održivo. Kako na nekoliko primjera pokazuje i Black (1964: 331–336), mi ne možemo utvrditi da iz određenih karakteristika logičkih stavova ili sistema stavova išta doista slijedi o svijetu. Na jednostavnom primjeru pokazano: to što je »p ili ne-p« tautologija proizlazi samo iz toga kako smo definirali disjunkciju, negaciju i istinosne mogućnosti elementarnog stava, i to je sve što se može reći. Sa semiotičkog stajališta gledano, logika bi bila, kao i matematika, semiotički sistem sa strogo immanentno-relacijskim značenjima (Lotmanov termin, 2001: 51), dakle takav sistem koji niti ima referenciju, niti njegovi znakovi imaju bilo kakav drugi sadržaj osim onog koji proizlazi iz relacija s drugim znakovima u sistemu. U »p ili ne-p« sav sadržaj koji p ima jest da se pojavljuje na mjestima »() ili ne-()«. Na logiku je stoga vjerojatno ispravno gledati kao na jedan formalni aparat, strogi skup konvencija kojem je osnovna svrha da od istine dođe do istine. Na pitanje kako to da svi dijelimo barem jednu bazičnu logičku aparaturu kao dio naše mentalne konstitucije, može se odgovoriti, prvo, da to ne mora beziznimno biti slučaj,<sup>13</sup> te, drugo, da se može raditi jednostavno o *dobroj adaptaciji*. Dakako, pitanja prirode logike zahtijevaju mnogo podrobniju raspravu nego što je ovih nekoliko naznaka. No, čini se da je ispravan smjer gledanja onaj koji smatra da logika, nažalost, *jest samo logika* (jer se ništa više neće moći utvrditi). S druge strane, ne mislim da ima ičeg *prije* logike, odnosno da bi moglo postojati neko »metafizičko« mišljenje koje bi »prethodilo« logici – bilo koja će rečenica biti ili eksplicitno logična, ili implicitno logična, ili po definiciji neistinita, jer logika jest konvencija, ali takva koja omogućuje *koherenciju teksta*. Stoga, kad se čini da »tradicionalna« logika na neki način biva »prevladana«, kao u Hegelovim tekstovima, mislim da se može pokazati da u njima dolazi do površinskog *preustrojanja semantike*, ali da logika ostaje netaknuta (inače dobivamo apsurd, odnosno očitu neistinitost). Kad »konačna određenja« prevladavaju svoju jednostranost i ograničenost, to nije narušavanje pravila identiteta i neproturječnosti, već jedna *semantička igra*. Kad Hegel (1987) kaže da su identitet i razlika po sebi i za sebe isto, ili da je kvantitet i kontinuitivna i diskretna veličina, ili da sadržaj i forma prelaze jedno u drugo, tu se nije ništa dogodilo s logikom; to samo znači uspostavljanje sinonimije tamo gdje je prije bila antonimija. U tom smislu mislim da je Wittgensteinov *Tractatus* samoproturječan na sasvim klasičan način, jer drugoga i nema – on je poput rečenice »Nemoj me poslušati!«.

Pojmovi duše, svijeta i boga igraju značajnu ulogu i u Kantovoj i u Wittgensteinovoj filozofijskoj koncepciji. Kao što je poznato, za Kanta to su *ideje*, pojmovi čistog uma – pojmovi neuvjetovanog, odnosno totaliteta uvjeta, dakle nečega što nikad ne može biti dano u iskustvu. Duša je »apsolutno

(neuvjetovano) jedinstvo misaonog subjekta«, svijet »apsolutno jedinstvo niza uvjeta pojave«, a bog »apsolutno jedinstvo uvjeta svih predmeta mišljenja uopće« (1984: 172). Budući da njihovi predmeti nikad ne mogu niti dani u zoru, ideje ne mogu imati konstitutivnu, već samo regulativnu uporabu, onu vodstva razuma radi, nikad dostižna, potpuna jedinstva i sustavnosti spoznaje. Za Wittgensteina pak stvar stoji ovako:

»(...) duša – subjekt, itd. – kako se shvaća u današnjoj površnoj psihologiji jest besmislica. Složena duša, naime, više ne bi bila duša.« (5.5421)

Subjekt nije dio svijeta, već njegova granica, jer je svijet uvijek-već-dan kao moj-svijet – subjekt se može zamisliti, ako tražimo zornu metaforu, kao beskonačno tanka opna jedne kugle. Takvo shvaćanje nije daleko od Kanta, za kojeg je duša ono bezuvjetno za totalitet svih pojava unutarnjeg osjetila – i kao što je duša Kantu samo ideja, tako Wittgenstein svoj vlastiti solipsizam smatra neizrecivim. Bog se pak, tvrdi Wittgenstein, »ne objavljuje u svijetu« (6.432), on je, kao i za Kanta, »izvan svijeta«, jer je svijet samo kontingencija, »dogaćanje i takobivstvovanje«, slučajnost. No, svijet Wittgenstein shvaća fundamentalno drukčije od Kanta. Ne radi se samo o bitno drukčijem shvaćanju onoga *unutarsvjetskog* – naime, stavu da su »stanja stvari međusobno nezavisna«, dok je za Kanta kauzalnost konstitutivna za pojave – već o tome da svijet za Wittgensteina *jest* dan, kao potencijalno beskonačna, ali *ograničena cjelina*. On se pak definira kao »cjelokupnost činjenica« opet *po uzoru na jezik* – jer stavovi nisu složena imena, te im u svijetu mora odgovarati nešto što je fundamentalno različito od predmeta.

Iz horizonta ove rasprave, tvrdit ću da su »duša«, »svijet« i »bog«, rabljeni u singularu, kao u Kantovu i Wittgensteinovu slučaju, *vlastita imena*, pri čemu prvo i treće nemaju referenta, dok je referent drugoga uvijek dan samo u dijelu.<sup>14</sup> Da su to vlastita imena vidi se po tome što se nikad ne prediciraju, već su uvijek subjekti predikacije.<sup>15</sup> Dakako, svijet, kao potencijalna cjelina svih mogućih svojstava, ne može zapravo poprimati nikakva svojstva, već se može samo definirati, tako da su predikacije »svijet je F« zapravo ekvivalencije: »svijet=F« (»suma pojava«, »cjelokupnost činjenica«).<sup>16</sup>

Kako se odnositi prema takvim riječima, gledano iz horizonta ove rasprave? Predlažem, opet, metodologijske konvencije. Za termine »duša« i »bog« predlažem da se mogu javiti samo pod vidom *spominjanja*, ali ne i *uporabe*. To znači, dopustive su na razini metajezika koji se bavi nekim drugim jezikom (tekstom) u kojem se one rabe (tako su te riječi u gornjem tekstu uvijek samo spominjane, makar nisam poštovao konvenciju navodnika – ali

12

U *Istraživanjima* Wittgenstein će kritizirati svoju opsesiju tako shvaćenom logikom, govoriti o »predrasudi kristalne čistoće« (108).

13

Usp. npr. film W. Herzoga *Tajna Kaspara Hausera*.

14

Predlažem da se svi slični termini, poput »bitak«, »brahman« (usp. Hiriyanna 1980), »tao« (usp. Lao-tzu 1993), itd. shvate na isti način, dakle kao vlastita imena bez referenta. Heidegger bi zasigurno podivljao na takvo shvaćanje termina »bitak«, jer ga ono pretvara u analogon vlastitu imenu nekog bića. No, »ontologijska diferencija«, odgovorit ću, samo je

filozofijska mitologija – iz perspektive »konvencionalne metafizike« ovog teksta, te o njoj ovisne semantike, »bitak« se ne može nikako drukčije interpretirati. No, time nismo izgubili ništa od bogatstva koje nudi Heideggerov tekst (1988) – jer tek ostaje za razmotriti kakve se sve semantičke igre igraju s »bitkom«, »bićem« i »smislom bitka«, i kako se njihovi sadržaji ustrojavaju u kontekstu.

15

Za ovdje i dalje usp. 1.2., teza 4.

16

Dakle, radi se o pravilu zamjenjivosti jednog izraza drugim, jer imaju istu referenciju.

lako je »pročistiti« tekst), ali ne i u okviru prvostupanjskog jezika, jer tada gubimo mogućnost istinitosti (i neistinitosti). »Bogu« i »duši« moći će se, dakle, pristupati jedino kao kulturnim artefaktima – vlastitim imenima čije se značenje sastoji samo od sadržaja, ustrojenog u jeziku i, specifičnije, u konkretnom tekstu.<sup>17</sup>

»Svijet« je malo složeniji problem. Predlažem da se definira kao »najširi (indefinitni) kontekst bilo kojeg predmeta«, jer se tako izbjegava problematično referiranje na »cjelinu svega« (kao gore). Taj će termin stoga biti dopustiv samo u okviru konstrukcije »u svijetu« i genitivnim konstrukcijama (npr. »model svijeta« na razini metajezika), jer se kao vlastito ime ne može predicirati, dok kao *najširi* kontekst ne može poprimiti nikakva svojstva.<sup>18</sup>

Prije nego što napustimo ogledavanje s Kantom i Wittgensteinom, samo još jedna, neformalna napomena. Razlog što mislim da im obojici pripada *ogromno* mjesto u povijesti filozofije jest taj što su oni bili među rijetkim filozofima koji su se usudili na najradikalniji način dovesti u pitanje svoju vlastitu djelatnost. Dijeleći to shvaćanje da u filozofiji ima nečega *duboko pogrešnog*, oni su bili, stiliziranim jezikom rečeno, *filozofija koja filozofira svoju vlastitu nemogućnost*. Ako ima čega vrijednog u filozofiji, to je vjerojatno jedna od najvrednijih stvari.

## 2.3. Kôd filozofije: kozmpoetički oblici

### 2.3.1. Uvodno

Dosadašnje razmatranje trebalo je, u pogledu filozofije, isporučiti tri središnje poente: 1. filozofijske rečenice, odnosno tekstovi (nizovi rečenica), nisu empirijske/opovrgljive, no 2. one su savršeno smislene, te 3. pretpostavka je da su organizirane specifičnim kodom, koji je određen kao skup karakterističnih semantičkih obrazaca, odnosno shema, koje određuju strukture na planu sadržaja. Taj je kod, kako je rečeno u 1.2. (teza 6), drugostupanjski – no, za razliku od koda književnosti, on, čini se, nije »nadograđen« na prirodni jezik, već ga »prožima«. Uzmimo ovakve dvije rečenice:

- (1) »Onaj konj ima čudan vonj«, i
- (2) »Onaj konj ima čudan miris«.

Gramatička struktura tih rečenica identična je; ipak, u rečenici (1) postoji još nešto: dodatna strukturacija, jedan »višak« organizacije. Dakako, radi se o rimi. Mogli bismo sad zamisliti neki kompjuter, ili čak ljudsko biće, koji bi, dobivši te rečenice kao *input*, bio nesposoban uočiti bilo kakvu strukturalnu razliku među njima. U tome se smislu može govoriti o »nadograđenosti« jednoga koda na drugi.

Kad je, pak, riječ o filozofijskome diskursu (u kojem bi se možda reklo: »Bit je konja da ga čovjek može rabiti za vuču i jahanje«, ili »Priroda je konja da ostvari svoje konjstvo«) ne može se, čini se, na taj način odvajati kodove. U filozofijskome diskursu dolazi do specifičnog, karakterističnog izbora određenih semantičkih mogućnosti jezika, te filozofijski tekst nije moguće procesirati tako da se od toga apstrahira. No, taj je kod svejedno drugostupanjski, jer pri pisanju filozofijskog teksta ne dolazi samo do izbora iz općih jezičnih mogućnosti već i do izbora iz specifičnih, ograničenih mogućnosti koje nudi kod filozofije. Dakle, ne radi se samo o tome da se bira riječi i konstrukcije koje nudi/dopušta njemački, hrvatski ili neki drugi prirodni



jezik, već i o tome da se uz to bira neke specifične semantičke sheme (principijelno indiferentne s obzirom na prirodni jezik u kojem će se javiti).

Te sheme ili obrasce nazvat ću *kozmpoetičkim oblicima* – one su strukture filozofijskog teksta. Prije nego što prijedem na njihovo navođenje i obrazlaganje, jedan kratki uvodni primjer. Budući da će analiza filozofijskog diskursa nužno teći usporedno s (dakako, tentativnim) određivanjem semantičkih karakteristika znanosti i književnosti, kao dva druga »velika« načina uporabe jezika,<sup>19</sup> taj bi primjer trebao predstavljati jedan (u najvećoj mogućoj mjeri) pojednostavljeni uzorak razlike u načinu na koji se jezik rabi u filozofiji, znanosti i književnosti.

Uzmimo jednu čašu dopola ispunjenu vodom. U odnosu prema tome fenomenu, znanost bi, čini se, mogla reći nešto poput ovoga: »Ova je čaša dopola ispunjena vodom«. Filozofija, pak, mogla bi ustvrditi jedno od dvojega: »Ova je čaša poluprazna« ili »Ova je čaša polupuna« (te su pozicije, dakako, međusobno isključive). Književnost, naposljetku, mogla bi reći: »Na stolu je bila samo puna čaša«.

Dakako, radi se o pomalo šaljivom primjeru, no mislim da su razlike među različitim načinima kako se može rabiti jezik ovdje vrlo pregledne. U slučaju prve, »znanstvene« rečenice, važna je karakteristika opovrgljivost: ta se rečenica može testirati s obzirom na istinitost (čaša je doista dopola ispunjena vodom, ili to na različite načine nije slučaj, npr. ispunjena je samo do 1/3 ili je ispunjena nekom drugom tekućinom). Dvije varijante »filozofijske« rečenice imaju u sebi nešto što je opovrgljivo – naime, one, u ovome slučaju, uključuju<sup>20</sup> istinitost rečenice »Ova je čaša dopola ispunjena« – no, među njima dvjema ne može se odlučiti na temelju bilo kakvih empirijskih kriterija, niti pak logičkih. Ono što one postižu jest da predstavljaju dotični fenomen s nekim posebnim usmjerenjem, s nekim izborom toga što je za njega »bitno«. Treća, pak, »književna rečenica« može se testirati s obzirom na istinitost (u tom slučaju dobit ćemo neistinitu rečenicu), no to je za nju irelevantno; ona se mora sasvim drukčije interpretirati (o tome v. 2.3.3.).

Dakako, »znanstvena« rečenica također predstavlja dotični fenomen tako što nešto ističe, a ostalo izostavlja – npr., ona ne kaže ništa o tome je li čaša staklena, ili možda plastična. No, to je neophodno svojstvo rečenice kao modela (v. 1.2., teza 5), ono je neizbježno, po *defaultu*, a fundamentalno se razlikuje od takvog modeliranja koje, takoreći, »nametljivo« dovodi nešto u prvi plan, gdje je i ono zanemareno uvijek *prisutno*, ali mu je dodijeljen niži rang.

17

Pogreška »ontologijskog dokaza za postojanje boga« bila je u tome da misli da bilo koji element semiotičkog sistema može garantirati svoju referenciju. On može, dakako, *zahijevati presupoziciju*, ali i ona je opet dio tog sistema. Kant (1984) na zadovoljavajuć način eliminira taj, i preostala dva »dokaza«. Hegel (1987) tvrdi da se tu radi o »trivijalnoj primjedbi kritike«, no mislim da je njegova primjedba trivijalna.

18

Heidegger bi ustvrdio da to znači redukciju na ono unutarstvetsko, te se mimoilazi fenomen svijeta kao karakter samog tubitka; no,

to je samo jedna vrlo idiosinkratična uporaba riječi »svijet« koja zaslužuje zasebnu semantičku analizu.

19

Religijski diskurs mogao bi se onda s obzirom na svoj kod opisivati kao kombinacija filozofijskog i književnoumjetničkog. Dakako, religija je mnogostruk fenomen, gdje, osim religijskih tekstova koji mogu biti predmet semantičke/semiotičke analize, nalazimo i sociologijski i psihologijski sloj.

20

Relacija poznata kao *entailment*.

Nisam slučajno odabrao ovaj primjer. Rečenica s kojom se obično smatra da počinje zapadna<sup>21</sup> filozofija jest ona Talesova: »Prapočelo jest voda«. I važno je shvatiti da se ona ne može »dokazivati« time što voda pokriva 3/4 površine Zemlje, čini 70% ljudskog tijela, itd., kao što se ne bi mogla niti opovrgavati time što to ne bi bilo tako. Ona ima neku sasvim drugu namjenu. Dok rečenice poput »Voda pokriva 3/4 površine Zemlje« nešto *opisuju* (ili, ako se radi o uspostavljanju kauzalne veze, *objašnjavaju*), njezino je da *osmisli*.

### 2.3.2. Kozmpoetički oblici

Navođenje kozmpoetičkih oblika jest semantička karakterizacija filozofije. Nazvao sam ih kozmpoetičkima jer njihovom primjenom u danome tekstu dolazi do uspostavljanja stanovitih hiper-poredaka s obzirom na »stvarnost«, stanovitog »viška uređenosti« – takvih, naime, poredaka koji se više ne mogu provjeriti u »stvarnosti«, nisu dakle opovrgljivi, no nisu zato nipošto *besmisljeni*. Izgrađujući se u napetosti između stvarnosti na koju upućuju, ali je ne opisuju, te jezika koji mobiliziraju, oni pružaju ljudskome umu stanoviti *semantički užitak*.

Tri su, čini se, takva oblika:<sup>22</sup>

1. Na prvome mjestu tu su *transcendentne tvrdnje*. One se sastoje u tome da se izriče u pogledu *svega* što je u svijetu neki temeljni princip koji ima funkciju *uređivanja* mnoštva, no, naravno, on nije formuliran tako da može biti opovrgnut (niti potkrepljen). To su tvrdnje o »prapočelu«, one kako »sve teče« ili je »sve jedno«; kako »svaka pojava ima svoj uzrok« ili kako ima i »slobodnih početaka«; o tome kako je zbilja »nezavisna od subjekta« ili, pak, kako je »samo proizvod svijesti«, itd. Ovamo pripadaju Kantov konstruktivizam i Wittgensteinova teorija odslikavanja, odnosno logičke forme zajedničke jeziku i činjenicama (te stoga oni filozofiraju upravo na jednak način kao i njihovi prethodnici).
2. Nadalje, tu su *hijerarhizacije i vrednovanja*. U njima se ne radi o vrednovanju u smislu »bolje-lošije«, već o »više karakteristično-manje karakteristično«, odnosno »više-niže«. Ipak, u krajnjoj liniji, takvi iskazi, kako pokazuje Hare (1998), prevodivi su u iskaze »Izaberi...!«, odnosno u imperativne – npr. rečenica »x je ono što je primarno za y« može se preformulirati u »U situaciji izbora između x i ne-x pri govoru o y, izaberi x!«. Ipak, mislim da ih je potrebno zadržati kao klasu zasebnu od naredne, i smatrati ih (površinski) deskriptivnima. Određivanje »biti« nekog fenomena spada ovamo.
3. Naposljetku, imamo *zahtjeve*, i to u dvije verzije: a) *standardne imperativne* kao naredbe u pogledu budućnosti; te b) *opravdanja*, koji se mogu shvatiti kao imperativi koji se odnose prema prošlosti (»tako je i trebalo biti«=»neka tako bude /prošlost/«). Prvi od ovih karakteristični su za etiku (iako ne isključivo); drugi, pak, za filozofiju povijesti, koja svoj najviši izraz u okviru ovog kozmpoetičkog oblika dobiva vjerojatno u Hegela (1966).

Kako identificirati rečenice, ili nizove rečenica, organizirane prema nekom od ovih oblika? Opće, »negativno« (u smislu da im nešto odriče) svojstvo svih tih rečenica ili nizova jest *neopovrgljivost* (u ispravnoj njihovoj interpretaciji) – u slučajevima 1 i 2 ona proizlazi iz nedostatka referencije nekih od termina, a u slučaju 3 već iz ne-deskriptivnosti tih rečenica (v. 1.2., teza 5). Prisutnost prvoga kozmpoetičkog oblika prepoznat će se po generalnoj

tvrdnji o *svemu*. Prisutnost drugog i trećeg oblika bit će prepoznatljiva već po eksplicitnoj uporabi termina poput »više« i »niže«, odnosno rečenica u imperativnom načinu, ili će pak morati biti prepoznata putem vrijednosnih konotacija nekih riječi (usp. 1.2., teza 4).

Svaki bi filozofijski tekst, prema hipotezi koja se zastupa u ovome radu, morao biti konstituiran oko jednog ili kombinacije ovih oblika, koji prožimaju njegovo *tkanje*.

### 2.3.3. Znanost, književnost i filozofija

Kao što se to može reći za pojedinu rečenicu ili čitav jezik, tako se i za bilo koji znanstveni, književnoumjetnički ili filozofijski tekst može reći da je *model* – semiotička reprezentacija koje je važno svojstvo selektivna redukcija reprezentirane raznolikosti. To mogu biti modeli nekih ograničenih fenomena ili, pak, modeli svijeta u cjelini. Pitanje je koje se razlike mogu uočiti među znanstvenim, književnoumjetničkim i filozofijskim modelima.

Za znanstvene se modele, čini se, može reći da su *neposredno referencijalni*, oni opisuju i objašnjavaju stvarnost (ili barem tome teže), te zadovoljavaju princip opovrgljivosti – klasa njihovih »potencijalnih pobijača« nije prazna (Popper 1973: 117). Oni, dakle, na takav način znakovno »pokrivaju« fenomene da je zamisliva istinita rečenica u pogledu tih fenomena koja im proturječi. Također, iznijet ću ovdje rizičnu tezu da znanost *nije* diskurs, odnosno da ona *nema kod*. To je u skladu s Popperovom (1973: 52) tezom da »ne postoji nešto što bi bilo 'jezik znanosti'«. Za znanstvene paradigme (čije se postojanje može spojiti s popperovskim shvaćanjima) može se reći da su *potkodovi*, koji odgovaraju potkodovima koji upravljaju filozofijskim ili književnoumjetničkim diskursom neke epohe – no, mislim da ne postoji opći kod koji bi trebalo birati pri pisanju znanstvenoga teksta, kao što je to slučaj pri pisanju filozofijskoga ili književnoumjetničkog. Znanost ima tek neka normativna načela poput upotrebljavanja riječi s referencijom, ne izricanja vrijednosnih iskaza itd., zatim opća načela logičkog slijeda, semantičke povezanosti itd. Ako bi se pak pokazalo da se i znanstveni tekstovi ustrojavaju prema nekom kodu, to ne bi dovelo u pitanje druge teze ove rasprave.

Za književnost je pak karakteristična *posredna/dokinuta referencijalnost*, odnosno dvorazinskost.<sup>23</sup> To znači, kad bismo književnoumjetnički tekst čitali tako da svaku njegovu rečenicu *provjeravamo*, dobili bismo samo niz neistinitih, ili čak apsurdnih, rečenica. Jezik se tu, stoga, rabi drukčije.<sup>24</sup> Na prvog

21

Smatram da nema dubinske semantičke razlike između zapadne filozofije i onih istočnjačkih (usp. Hiriyanna 1980, Lao-tzu 1993), odnosno mislim da se radi o istome kodu. Razlike pripadaju nekim specifičnim potkodovima ili pak socijalnoj uporabi dotičnih tekstova.

22

Za razliku od Kantova (1984) deduktivnog izvoda svih mogućih ideja čistog uma, kozmpoetički oblici navode se ovdje kao *hipoteza*, te je uvijek moguće iznaći još neke.

23

U pogledu deskripcije koda književnoumjetničkog diskursa slijedim ponajprije Lotmana (2001) i Katičića (1986).

24

Dakako, kako pokazuje Katičić (1986), na čitatelju u krajnjoj liniji leži odluka, odnosno izbor, da književnoumjetnički tekst čita ovako ili onako, odnosno da ga čita kao književnoumjetnički ili ne. Isto tako, jedan udžbenik kemije može se pokušati čitati kao roman. No, dobra je *adaptacija* čitati svaki tip teksta na način koji mu je najprimjereniji, za što on sam obično daje, kako »transcendentne« tako i »immanentne« signale (naime, takve koji leže izvan samoga teksta ili pak u njemu).

razini postojat će razlika između fabule i »diskursa«<sup>25</sup> – naime onoga »što« se priča i »kako« se priča, zbroja načina kako je fabula organizirana (stoga »diskurs« u ovome smislu ne odgovara načinu kako ga inače rabim u ovom tekstu). Na toj razini književni tekst pripovijeda neku pojedinačnu epizodu. I fabula i »diskurs«, ostvareni (Katičić 1986) u cjelokupnosti (semantičko-ga) iskustva čitatelja, dat će *model svijeta* koji nudi književni tekst (dakako, mi se u konkretnom tekstu susrećemo s »diskursom«, a fabulu izvodimo iz njega, v. Culler 2001). Zato se za književnost obično kaže da je *višeznačna* – jer semantička iskustva čitatelja variraju, te će im se i modeli što ih nudi književni tekst pojavljivati kao (djelomice) različito ustrojani. Ostvarivanje u cjelokupnosti iskustva znači da se ne traže izravne referencijalne veze danih rečenica s predmetima i stanjima stvari u svijetu, već se sadržaj koji se formira iz njihovih planova sadržaja uklapa u cjelokupni sadržaj prisutan u umu čitatelja.

Dva se svojstva književnoumjetničkoga teksta često spominju u literaturi: njegova fikcionalnost i poetska funkcija (Jakobson 1966) jezika u njemu. S obzirom na gornju klasifikaciju, lako je uvidjeti kamo koje od njih spada. Fikcionalnost se tiče *fabule* (izvedene iz »diskursa«), radi se naprosto o tome da ništa od onoga što tekst neposredno »tvrđi« najčešće *nije istina*, nije se dogodilo. Poetska, pak, funkcija postoji na razini *diskursa*: jezik književnoumjetničkoga teksta ustrojen je tako da »privlači pozornost na sebe«, te nas navodi da tekst čitamo kao književnoumjetnički. No, model svijeta koji se, na temelju fabule i diskursa, izgrađuje u književnome djelu *nije fikcionalan* – on nam uvijek pokazuje kako stvari zapravo stoje *u ovome svijetu* –, on uvijek govori *o nama*. Kad tako ne bi bilo, kad bi književnost bila model nekog drugog, »mogućeg« svijeta – ne bi nam mogla biti interesantna. To znači da su svi književni tekstovi u krajnjoj liniji *jednako* »realistični«, od bajke do klasičnog realističkog romana; svi će odgovori u svakome od njih uvijek biti dani. Ti odgovori mogu se podvesti pod *ontologijsko, epistemologijsko i etičko polje* teksta.<sup>26</sup> Model svijeta jest razina na kojoj književnoumjetnički tekst postaje »uvjetno« referencijalan – no, ne zato i opovrgljiv. Prvo, radi se o njegovoj višestrukosti i nestabilnosti. No, važnije od toga, taj će model, kad se parafrazira, postati jedan od kozmpoetičkih oblika, i to prvenstveno onaj pod 2, naime hijerarhizacija/vrednovanje: književnost nam stoga uvijek govori »gledaj-stvari-na-ovaj-način«, »gledaj-stvari-na-onaj-način«. Iz toga proizlazi i česta teza da je književnost samo popularni oblik filozofije. No, ona nije nikakav »niži« oblik – jer u parafrazi će dio informacije uvijek biti izgubljen. Stoga se književnost ne može svrstavati kao niži stupanj *apsolutnog duha* – ona je nesumjerljiva kako filozofiji tako i znanosti i religiji.

Naposljetku, ostaje pitanje ustroja filozofijskoga teksta kao modela. Za razliku od književnoumjetničkoga, a zajedno sa znanstvenim, on je jednorazinski; no, za razliku od ovog posljednjega, on, kao što je više puta istaknuto, nije podložan opovrgavanju. Njegovo je da stvari *osmisli*, kozmpoetizira, te u tome on nudi ljudskome umu nešto što ne može biti zamijenjeno ni znanošću, ni književnošću, ni religijom. Doista, svaki od tih načina uporabe jezika nudi nešto samosvojno, nešto što samo on može prenijeti, i dok bude tako, nijedan od njih neće nestati (dakle, znanost ih ne može sve »pomesti«, koliko god ona daleko došla).

Da zaključim: filozofija, kao prvo, *nije dodir s transcencijom*, odnosno, kad bi i bila, mi to ne bismo mogli znati (jer bilo kakva »spoznaja« transcen-

dencije nije intersubjektivno opovrgljiva). Naličje te teze jest ovo: filozofija nije niti neka verbalna zabluda (što je tradicionalna opsesija anglosaksonske filozofije), neko »nerazumijevanje logike jezika«. Smatram da filozofi rabe jezik točno onako kako žele i postižu u njemu točno ono što žele (dakako, ako su dobri filozofi). Ako žele govoriti o »smislu bitka«, u tome nema nikakve imanentne nelegitimnosti. Dok je znanost moć jezika da nam bude »prozor u svijet«, filozofija je igra jezika, magija jezika, njegov moćni performans.

Naposljetku, samo kratka napomena o tome kako bi se iz ovoga horizonta mogla interpretirati povijest filozofije.<sup>27</sup> Da bi filozofija ostala filozofijom (tj. da riječ ne bi promijenila značenje), opći njezin kod mora kroz sve promjene ostati isti. No, ono što se, čini se, mijenja jesu specifični potkodovi koji ravnaju filozofijskim diskursom kroz neku epohu – povijest je filozofije, dakle, niz mutacija njezinih potkodova, niz tektonskih poremećaja u općem »tekstu filozofije« kao intertekstu. Dakako, kroz sve te mutacije strukture prethodnoga koda moraju djelomično biti očuvane, kako ne bi bio suviše nadiden »horizont očekivanja«, te djelo bilo nerazumljivo – u tome smislu »logično« je i da srednji vijek nasljeđuje antiku, Descartes srednji vijek, Kant Descartesa, itd., do danas. Naravno, termini »kod« i »potkod« uvijek su stvar stupnja – naime, već se u pogledu samo jednoga filozofijskog teksta može govoriti o kodu (njegovu »idioletku«), pa tako ići ka sve višoj i višoj apstrakciji (kod nekog autora, »škole«, epohe itd.) dok se ne dođe do najopćenitijeg koda filozofije, koji je predmet ovog istraživanja. U okviru (pot)koda novovjekovne filozofije, prema uobičajenoj interpretaciji, s čovjekom u središtu, zanimljivo je, na primjer, pratiti mutacije potkoda sa središnjim mjestom »samoproizvodnje čovjeka« – od Descartesa (gdje imamo tek još samoutemeljenje), preko Kanta (njegov »kopernikanski obrat«, te kategorički imperativ), Fichtea (radikalizacija Kanta) do Hegela (»duh je samo ono što je napravio od sebe«) i Marxa (»svjetska je historija proces proizvodnje čovjeka pomoću njegova rada«), te nadalje do Nietzschea i Heideggera (čovjek kao projekt). No, u svim tim slučajevima radi se o istim kozmpoetičkim oblicima: ponajprije obliku pod 2 (primarna je za čovjeka njegova samoproizvedivost), no i onome pod 1, kao i pod 3, ukoliko se to samoproizvođenje dalje i zahtijeva (kod Hegela ono je, dakako, već završilo).

U tom smislu o *metamorfozama metafizike* može se govoriti u okviru jedne podređene razine, ali ne i na onoj najopćenitijoj.

Ide li povijest filozofije »ikamo«? Mislim da se to ne može odrediti. Ona je dio beskonačnog, inkontrolabilnog, nepredvidljivog procesa čovjekove *semioze*.

25

U ovome tekstu kao ogledni primjerak književnoumjetničkoga teksta uzimam *pripovjedni tekst*, jer se čini da je on, kao i njegovo istraživanje, dominiralo dvadesetim stoljećem. Naravno, sve rečeno *mutatis mutandis* vrijedi i za nepripovjednu književnost.

26

Reformulacija Doleželovih kategorija, usp. Johansen & Larsen (2000: 161–162).

27

Dakako, za ozbiljno razmatranje o toj problematici potrebno je ući u »raspravu« s Hegelovim shvaćanjima. O tome možda nekom drugom prilikom. Ovdje samo želim naznačiti da teorija koju nudim ima što za reći i na tome polju.

### 2.3.4. Problem etike

Kompleksan skup pitanja koja čine problem etike zaslužuje posebno razmatranje. Ovdje opet valja početi s našim dvama »sugovornicima«: Kantom i Wittgensteinom.

Slavna je Kantova etika, kao što je poznato, etika dužnosti. Kant se pita može li se odredbeni razlog volje koji bi činio temelj etike naći drugdje nego u prirodi, u materiji željenja, u aposterioritetu, jer u ovome drugom slučaju nastaje kaos međusobno suprotstavljenih različitih nastojanja vodeni željom za vlastitim blaženstvom, te ga nalazi u samome čistom umu kao praktičkome – nalazi ga kao objektivni čudoredni zakon, kategorički imperativ, što ga naziva faktom uma. To je zakon bezuvjetan, apsolutan i općevažeci, on nalaže djelovanje potpuno neovisno o empirijskim pobudama, takvo djelovanje koje je određeno potpuno apriorno i kao svoju jedinu svrhu ima ispunjenje moralne zapovjedi. Ovdje se, dakle, radi o čistom samoodređenju umne volje nezavisno od svakog empirijskog, poželjnog predmeta, te stoga o autonomiji, samozakonodavstvu moralnog subjekta. Volja je određena samom formom zakona, tj. zakon propisuje samo formu maksimâ, kao subjektivnih praktičkih pravila prema kojima čovjek uvijek djeluje, utoliko što one moraju biti poopćive. Dužnost je onda nužnost djelovanja iz poštovanja prema zakonu, a čudorednost kao svojstvo čovjeka jest djelovanje iz dužnosti. Čudoredan, moralan, jest samo onaj čin koji je učinjen iz dužnosti, a ne samo prema dužnosti, što je obilježje pukog legalnog čina.

No, da bi etika uopće bila moguća, da bi se uopće moglo zahtijevati od čovjeka da djeluje na određeni način, nužno mora postojati (transcendentalna) sloboda, naime moć da se otpočne jedan kauzalni niz bez prethodnoga uvjetovanja. Teorijskome umu, koji poznaje samo kauzalne lance pojava (to mora tako biti da bi bilo moguće iskustvo), ta sloboda volje ostala je problematična, on je mogao dopustiti samo to da nije proturječno pomišljati njezinu mogućnost za nadosjetilno, za svijet stvari po sebi, bez nade da bi je ikad mogao spoznati; i doista, ona nikad i neće moći biti teorijski spoznata, ali će izaći iz svog problematičnog statusa kao *postulat* praktičkoga uma, nužan ako ikad ima biti odgovornosti i moralnoga zakona. Čovjek tako postaje dionikom dvaju poredaka, dvaju »svjetova« – kao član prirodnoga poretka on se pokazuje kao nužan produkt u kauzalnoj povezanosti pojava, a kao član nadosjetilnoga svijeta on je biće koje u sebi odlučuje pomoću slobodnoga samoodređenja. Empirijski »karakter« – naime, ono kako se čovjek pojavljuje kao član prvog poretka – samo je za teorijski um, za pravilo kauzaliteta vezana pojava inteligibilnog, nadosjetilnog »karaktera« (čovjeka kao člana drugog poretka), slobodu kojega utemeljuje svjesnost praktičkog zakona, tj. kategoričkog imperativa. Postojat će još dva postulata praktičkoga uma – besmrtnost duše i Bog – kao daljnji uvjeti čudorednoga života, koji će dati jamstvo za mogućnost dostizanja najvišega dobra (konačnog cilja čudorednog života) kao sjedinjenja kreposti i sreće.

Wittgenstein problem slobode rješava logičko-ontologijski: kao što iz elementarnog stava ništa ne proizlazi, tako su i stanja stvari međusobno neovisna, te se od jednog ne može zaključiti na drugo – u tome leži sloboda volje.

»Sloboda volje sastoji se u tome da se buduće radnje ne mogu znati sada. Mogli bismo ih znati samo tada kad bi kauzalitet bio *unutrašnja* nužnost, kao nužnost logičkog zaključka.« (1987: 5.1362)<sup>28</sup>

No, isto tako:

»Svijet je nezavisan od moje volje.« (6.373)<sup>29</sup>

I dok Wittgenstein u pogledu slobode dopušta *više* nego Kant, u pogledu etike općenito on dopušta mnogo *manje*. Jer, budući da smisao i vrijednosti ne mogu biti dio kontingencije, »takobivstvovanja«, one moraju ležati »izvan svijeta«; stoga one nemaju formu činjenica; iz toga pak slijedi: »Jasno je da se etika ne da izreći« (6.421). Kant je jasno odvojio »jest« i »treba« (1984: 256); i Wittgenstein ga u tome slijedi, ali, budući da njegov jezik dopušta samo »jest«, ostalo je neizrecivo.<sup>30</sup> No, ovdje se vidi kako Kant i Wittgenstein u pogledu etičkoga razmišljaju zapravo podudarno, a razlike u konačnim zaključcima proizlaze iz razlika u početnim premisama. Blisko bi Kantu zacijelo bilo i ovo shvaćanje:

»Mora, doduše, postojati svojevrсна etička nagrada i etička kazna, ali ove moraju ležati u samoj radnji.« (6.422)

– to je u Kanta pitanje savjesti, ono kad »tužitelj u nama« zahtijeva da je trebalo *biti drukčije*.

Prvo, po pitanju *slobode volje*. Budući da je ovo *metajezikički tekst* (a pret hodna je tvrdnja onda već meta-meta-jezična), u njemu zapravo ne bi trebala biti tematizirana pitanja o kojima se govori prvostupanjskim jezikom, poput ovoga o slobodi. Njegov bi interes prvenstveno bila semantička analiza teksta/tekstova o slobodi. No, ipak ću si dopustiti nekoliko napomena i o tome pitanju, jer mislim da i tu treba položiti računa u pogledu Kantovih i Wittgensteinovih provokativnih stavova, makar na sasvim okviran način.

O pitanju slobode može se govoriti na dva načina: tako da taj govor bude opovrgljiv, ili da ne bude. U drugome slučaju radi se o filozofijskim ili, pak, književnomjetničkim tekstovima. Oni nisu manje vrijedni od znanstvenih – oni su naprosto *nešto drugo*. Kant, Hegel, Marx, ili pak Dostojevski, ispisali su stranice o slobodi koje su na mnogo načina uobličile ovu kulturu. Ipak, ako želimo takvu jezičnu igru u kojoj se sloboda ne osmišljava, već se njezina mogućnost ili nemogućnost objašnjava, morat ćemo prepustiti riječ znanosti, i to na dva stupnja: fiziци i psihologiji. Na prvome stupnju čini se da bi teorija determinističkoga kaosa imala što za reći o tom pitanju – sloboda i nužnost mogle bi se tumačiti kao odraz kaotičnog ili normalnog režima, ali determinizam ostaje. S psihologijske strane gledajući, čovjek uvijek djeluje tako da postigne ugodu, tj. optimalnu pobuđenost živčanoga sustava – dakle, da se izrazim pomalo grubo, i kad se sprema pojesti sendvič i kad se sprema umrijeti za deontološki dani etički zahtjev. No, neka bude jasno: prihvaćanje takvih teza ne znači »pad« na pretkantovske pozicije, jer *kantovske pozicije ne postoje* – naime, one nisu intersubjektivno opovrgljive.

U pogledu pitanja kauzalnog objašnjenja općenito, prihvatit ću Popperov (1973) stav: univerzalni »princip uzročnosti« ne može se tvrditi, jer on nije opovrgljiv, »vjera u kauzalnost jest metafizičke prirode« (276). S druge strane, ne može se dokazati da uzrok u bilo kojem danom slučaju *ne* postoji, jer takva hipoteza nije verificirljiva, već samo opovrgljiva, te nas upravo navodi da tražimo uzrok. Ono što, dakle, ostaje jest metodologijska konvencija kako uvijek treba tražiti uzrok.

28

U *Istraživanjima* (1998) Wittgenstein će kritizirati ovakav stav kao karakteristično filozofijsko *narušavanje jezika*: »Tko bi rekao da se podacima o prošlosti ne može uvjeriti da će se bilo što dogoditi u budućnosti – toga ne bih razumio« (481).

29

Za Kanta će, u slučaju slobodna djelovanja, uzrok ležati *izvan* kauzalnog niza, ali učinak će biti dio tog niza.

30

Dakako, smisao čitavog *Tractatusa* leži u jednome velikom »treba«.

U pogledu etike, važno je razlikovati *moralne* iskaze od *etičkih*. Prvi se izriču u nekoj konkretnoj situaciji s namjerom postizanja određenih posljedica; drugi pripadaju filozofijskome diskursu.

Dobru podjelu prvih daje Frankena (1998: 9). Hare (1998) pak pokazuje kako je funkcija moralnih iskaza uvijek preporučivanje, propisivanje, upravljanje izborima, te se oni uvijek mogu preformulirati u imperativne (rečenice koje sadrže u sebi termine »ispravno« i »dobro« mogu se prevesti u one koje sadrže u sebi »treba«, a ove pak u imperativne rečenice, bez ozbiljnih značenjskih gubitaka). Oni, dakako, nisu neizrecivi ili besmisleni, kako misli Wittgenstein – radi se naprosto o ne-deskriptivnim rečenicama, koje imaju drukčiju semantiku (v. 1.2., teza 5). One ulaze »u igru« kad se jezikom želi u punome smislu *djelovati* (v. 1.2., teza 1), na stanovit način »mijenjati stvarnost« (u ovome slučaju, navoditi na neko ponašanje).

Pitanje je kako stvar stoji s *etičkim iskazima*, dakle iskazima filozofije morala. Smatram da su oni homologni ovima prvima, naime da etički tekstovi uvijek nešto, neki princip ili oblik djelovanja *preporučuju ili propisuju*. To ne mora biti eksplicitno – može se odvijati putem *vrijednosnih konotacija* nekih termina u tekstu.<sup>31</sup> Npr. kad Kant kaže ovako:

»Prvi bi bili hipotetički imperativi, i sadržavali bi proste propise spretnosti; drugi bi, naprotiv, bili kategorički i jedino praktički zakoni« (1990: 50),<sup>32</sup>

jasno je koje više vrednuje, s obzirom na negativnu konotaciju riječi »prost« (ili »puki«, »bloss«) u ovom kontekstu, a pozitivnu »zakoni« (»Gesetze«), osobito u kontekstu »jedino...« (»allein...«). Također, kad govori o »višoj moći željenja« (»oberes Begehrungsvermögen«) nasuprot »samoljublju« (»Selbstliebe«), ili, naposljetku, o slobodi po ćudorednim zakonom. Jasno proizlazi koji oblik moralnoga djelovanja Kant *propisuje*, favorizira. U tome smislu svaka će etika spadati pod kozmpoetički oblik 3a. Dakako, ono što etičke iskaze razlikuje od uobičajenih moralnih iskaza jest njihova dekontekstualiziranost, to što nikakva sila ne stoji iza njih kako bi nas pokušala navesti da doista i djelujemo na način na koji se to u njima zahtijeva – sve što imamo pred sobom jest tekst. Zato oni i jesu kozmpoetika: jedna samodostatna semantička djelatnost.

Još samo dvije primjedbe na račun Kanta. Prvo, u jednome ranijem tekstu<sup>33</sup> pokušao sam pokazati kako je danost kategoričkoga imperativa kao »fakta uma« ili, pak, njegova naučenost neodlučiv problem, te kako je više u skladu s jednim empirijskim općim stavom prihvatiti ovo drugo, u vidu postulata. Dakako, to u nekom smislu ide mimo *bogate semantike* Kantova teksta, koja je promijenila lik etike kao filozofijske discipline.

Druga je primjedba na liniji shvaćanja kasnog Wittgensteina: on, naime, kaže kako se pravilo ne može slijediti privatno, jer bi tad misliti da ga se slijedi bilo isto što i slijediti ga (1998: 202). No, u slučaju slijeđenja kategoričkoga imperativa, budući da smo mi drugima uvijek dani samo kao pojave, nitko ne može procijeniti slijedimo li mi pravilo ili ne, osim nas samih; stoga, nikad ne možemo biti sigurni da ga doista slijedimo, i da su naši čini doista moralni (a ne samo »legalni«).

### 2.3.5. Primjeri

Na ovome mjestu pokušat ću još na dva malo elaboriranija primjera pokazati kako izgleda semantička analiza filozofijskoga teksta putem kozmpo-



etičkih oblika. Oni su odabrani proizvoljno, jer *bilo koji* primjer mora jednako poslužiti.

Za prvi slučaj uzet ću Marxove *Ekonomsko-filozofske rukopise* (1978), odnosno njihov slavni dio u kojem se određuje u čemu leži čovjekov »rodni karakter« (250–251). Marx kaže:

»Čovjek je rodno biće (...) zato što se prema sebi odnosi kao prema *univerzaln*om, te stoga slobodnom biću.«

No, kako Marx zna da se čovjek baš tako prema sebi odnosi? Na temelju sociologijskog, statističkog istraživanja? Dakako da ne, i dakako da je takvo pitanje *irrelevantno*, štoviše, gotovo uvredljivo – no, to što je ono irrelevantno kaže mnogo o filozofiji. I naravno: Marxov stav nije moguće opovrći nikakvim opažanjem ljudskih djelatnosti.

Središnja je Marxova rečenica ova:

»Praktično proizvođenje *predmetnog svijeta*, *prerada* anorganske prirode jest potvrđivanje čovjeka kao svjesnog rodnog bića (...)«

No, zašto bi baš to bilo potvrđivanje čovjeka kao svjesnog rodnog bića? Zašto to ne bi bilo, npr., proizvođenje teksta, semiotička produkcija? Ili slobodno su-djelovanje u *polisu*, kao za Aristotela? Dakako, radi se o kozmpoetičkome obliku pod 2, naime hijerarhizaciji i vrednovanju, određivanju biti. Ove jednako uvjerljive alternative dokaz su tome da je izbor onoga što će se nadrediti ostalome u stanovitoj mjeri proizvoljan – on samo mora biti *talentirano*, tj. *kvalitetno izveden*, a po tome se razlikuju *veliki* filozofi od onih manjih. No, proizvoljnost tu ne znači irrelevantnost, niži rang. Dostojevski je, npr., pišući svoja grandiozna djela, zacijelo mnogo toga mogao izabrati ovako ili onako, za razliku od jednog znanstvenika. Ipak, Dostojevski je za ovu kulturu neusporedivo značajniji od većine znanstvenika (ne znam tko bi se to usudio negirati). A to što filozofiju uspoređujem s književnošću ne treba reći *mnogo* – ali nije ni beznačajno.<sup>34</sup> Naposljetku, ni filozofija niti književnost, ako su jezičke igre, nisu zato *igrarije* – one nude oblik spoznaje koji je ljudima zacijelo vrlo važan, i koordiniran je znanosti, inače bi odavno nestale s pozornice. Također, ne mislim da je biti Kant ista *lakše* nego biti Einstein – za na taj način otvoriti epohe potreban je um ekvivalentnog ranga, samo na drugom polju.

Vratimo se Marxu: njegov središnji pojam otuđenja funkcionira na metafori vanjsko-unutarnje, usp.:

»*Ospoljenje* radnika u njegovu proizvodu znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska* egzistencija, nego da rad egzistira *izvan njega*, nezavisno, tuđe (...)« (246)

Dakako, to je manje važno – jezik je prepun metafora; one su, kako pokazuje kognitivna lingvistika, važno sredstvo spoznaje. Ono što jest važno je to

31  
V. Žanić (2004).

32  
»Die erstere würden hypotetische Imperativen sein, und blossе Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein.« (1977: 126)

33  
Žanić (2004).

34  
Kao što je vidljivo, u ovome tekstu ne slijedim pokušaj dekonstrukcije (usp. Derrida 1976, Culler 1991) da filozofiju čita *kao književnost*, protiv nje same, kao osobit književni žanr; naprotiv, smatram da filozofiju i književnost treba analizirati odvojeno (v. 2.3.3.). No, uvijek je dobro čitati tekst *protiv njega samog* – a očekujem da će i ovaj tekst tako biti čitan (o tome vidi još pod 4).

da će protkanost teksta negativnim (već sam termin »otuđenje«, radnik kao »rob« predmeta) i pozitivnim konotacijama (sloboda, »zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka«, komunizam kao »riješena zagonetka historije«) jasno otkriti u njemu i kozmpoetički oblik 3a, naime *imperativ*. Ključna opreka između Marxove i Hegelove filozofije povijesti može se formulirati i tako da tekst jednoga prvenstveno ostvaruje kozmpoetički oblik 3a (imperativ), a drugoga 3b (opravdanje).

Uz nadu da će mi biti oprošteno to što se ovdje i drugdje odnosim prema najvećim filozofima na način koji se ponekad može doimati pomalo drskim, za drugi primjer uzet ću Heideggerov *Bitak i vrijeme* (1927). Termin »bitak« već je određen kao vlastito ime bez referenta. No, važno je što se s njim (kao i drugim takvim terminima, poput »bog«, »brahman« ili »tao«) u tekstu čini.

Heideggerov tekst prožet je kozmpoetičkim oblicima koji se isprepliću. Tvrdnja o bitku kao transcensu, koji prethodi bićima, očito je kozmpoetički oblik tipa 1, dakle transcendentna tvrdnja. Pitanje o smislu bitka, kad bi bilo odgovoreno, također bi spadalo ovamo. Temeljno ustrojstvo tubitka kao bitak-u-svijetu, bitak tubitka kao briga u svojoj strukturi bitak-već-ispred-sebe-u-(svijetu) kao bitak-kod-(unutarsvjetski sretajućih bića), te smisao bitka tubitka kao vremenitost – ostvaruju pak kozmpoetički oblik 2, naime hijerarhizaciju i vrednovanje. Osobito je to vidljivo u opreci vulgarnoga vremena kao niza »sada« i izvornoga vremena koje se »vremeni« iz budućnosti. Ovdje imamo, prvo, hijerarhiju između »izvornog« i »vulgarnog« vremena (obratite pažnju na konotiranost termina), te, unutar »izvornog vremena«, davanje primata budućnosti. To je, pak, u skladu s primatom mogućnosti kao osnovnom odrednicom egzistencije. Prikazati čovjeka kako »egzistira«, kako jest na način »razumijevajućeg moći-biti«, nasuprot svemu drugome što puko postoji, »klasična« je kozmpoetika. Kad je, pak, riječ o autentičnosti i neautentičnosti (pravosti i nepravosti) kao modusima bitka tubitka, odnosno o prikazu egzistencijala »se«, očito je da ovdje ulazi i kozmpoetički oblik 3a, naime imperativ.

Heidegger želi fenomenologijsku deskripciju, dati onome »što se pokazuje samo od sebe da se vidi samo od sebe« – no, to što se za njega »pokazuje« nije, govoreći opet »vulgarno«, podložno nikakvome intersubjektivnom testu. Ne postoje nikakva opažanja »ljudskog bitka« koja bi, formulirana kao rečenice (Popperovi *basic statements*), mogla *opovrgnuti* Heideggerov prikaz toga bitka – klasa »potencijalnih pobijača« u odnosu na teze *Bitka i vremena* potpuno je prazna. To, jasno je iz prethodnog, nije nikakva *kritika* Heideggera u smislu odbacivanja, dodjeljivanja inferiornog statusa (kao što bi to nesumnjivo bilo za Poppera). Radi se o *kritici* u smislu lučenja, pokušaja jasnog uvida u to što Heideggerov tekst nije, kao i u to što jest. A nesumnjivo, on pruža, kao model »načina bitka čovjeka«, jedan iznimno velik i bogat *semantički užitek*. Popper za takvo što naprosto nije imao sluha – baš kao što netko može reći da radije čita povijesne knjige nego romane, jer su ovi drugi »izmišljeni«.

Naposljetku, jedna napomena: kako je bilo vidljivo u početnome primjeru sa čašom vode, filozofijski tekstovi ne sastoje se *samo* u ostvarivanju kozmpoetičkih oblika. Oni sadržavaju u sebi referencijalne, opovrgljive dijelove (tako rečenice »Ova je čaša poluprazna« i »Ova je čaša polupuna« uključuju rečenicu »Ova je čaša dopola ispunjena«). No, ono po čemu se oni prepoznaju kao *filozofijski* jest upravo taj kozmpoetički, neopovrgljivi sloj.

### 2.3.6. Pitanja identifikacije

Tijekom prethodnih razmatranja moglo se nametnuti jedno pitanje, odnosno isto pitanje koje ima lice i naličje: naime, prvo, može li neki tekst ne biti ustrojen kozmpoetičkim oblicima, a biti filozofijski, te, drugo, može li neki tekst biti ustrojen kozmpoetičkim oblicima, a ne biti filozofijski? Odgovor na oba pitanja jest potvrđan, što svakako zahtijeva obrazloženje.

Što se prvoga tiče, radit će se naprosto o riječi »filozofija« u nekome drugom značenju negoli je ono s kojim se rabi u ovom radu. To je slučaj s analitičkom filozofijom, gdje je riječ doista djelomice promijenila značenje. Ona se ipak još naziva filozofijom, prvo, zbog vezanosti uz tradiciju iz koje je izrasla, te, drugo, zato što se čini da bi kozmpoetički oblici još uvijek mogli »u tragovima« biti prisutni. Na primjer, Quineova (1963) polemika s »redukcionizmom« nikad zapravo nije razriješena (usp. npr. Mišćević 2003) – pitanje je: zašto?

U pogledu drugoga, treba reći da prisutnost kozmpoetičkih oblika nadrašta ono što se uobičajeno naziva »filozofijskim tekstom«. Već je naznačeno (u 2.3.3.) da su ti oblici, odnosno ponajprije jedan od njih, prisutni i u književnosti. No, oni se neće naći samo u pisanim djelima »visoke kulture«. Naprotiv, naći ćemo ih i u svakodnevnoj konverzaciji, filmovima, novinama – baš ondje gdje se kaže da netko »filozofira«. Filozofija, dakle, nije, to je ključna teza ovog odjeljka, neki »hram« na kojem participiraju samo odabrani. Čvrsta granica između tekstova koji se uobičajeno nazivaju »filozofijskima«, i drugih (pisanih i nepisanih) tekstova u kojima se javljaju kozmpoetički oblici, *ne može se povući*. Svakako, postoji važna razlika između onoga što se uobičajeno smatra korpusom filozofijskih tekstova (i čija je analiza predmet ovog teksta) i drugih manifestacija kozmpoetike – no, ona se nikad neće moći precizno odrediti. Ono što »pravu filozofiju« razlikuje od svakodnevnog »filozofiranja« dijelom leži u, sa stajališta semiotičke teorije informacije rečeno (usp. Lotman 2001, Eco 1973), *visokoj informativnosti* tih tekstova, njihovoj kompleksnosti i originalnosti. Dijelom, pak, ono leži naprosto u nekim »izvanjskim« signalima (dakle, u nečemu što se ne tiče ustroja samih tekstova), poput pisanosti, sebe-nazivanja filozofijom, ili toga što na koricama knjige piše »Hegel«.

### 2.4. Kratka povijest odnošenja prema filozofijskim problemima

Heidegger (1988), kao što je poznato, na vrlo »efikasan« način eliminira »spoznajni problem« – tubitak uvijek već jest-u-svijetu, prema tome problem povezivanja subjekta i objekta ne postoji.<sup>35</sup> S druge strane, o filozofijskim se problemima kaže da su »vječni«. I jedno i drugo ukazuje na to da su problemi o kojima se radi vrlo neobični. Na primjer, problem poput onoga »zašto pada kiša«, ili pak dokaza nekog logičkog/matematičkog teorema, niti može biti »vječan«, niti se pak može tako »olako« odbaciti.

Najčešći način na koji se u filozofiji odnosilo – i odnosi se sada – prema filozofijskim problemima jest pokušaj njihova *rješavanja*. Odgovori koji se tije-

35

To nije isto što radi Wittgenstein. On kaže, doista: »Zagonetke nema« (1987: 6.5), odnosno »Filozofijski problemi trebaju *potpuno* nestati« (1998: 133), ali kod njega se radi o

tome da pokaže njihovu *apsurdnost*, ne da ih naprosto »zaključni« ispravnim postavljanjem stvari. Wittgenstein je po svojoj ideji, dakako, blizak Kantu, iako je radikalniji.

kom takvih pokušaja rješavanja daju mogu se klasificirati u nekoliko tipova, već prema tome o kojem je konkretno problemu riječ. Na taj način dobivamo klasične filozofijske »pozicije«, poput idealizma i materijalizma, monizma, dualizma i pluralizma, konzekvencionalizma i deontolgizma, racionalizma i empirizma, itd.

Ono što se, ne možda prvi put, ali svakako na najupečatljiviji način pojavilo s Kantom, a zatim ponovno kod Wittgensteina, jest ideja da se ti problemi (ili barem neki od njih) uopće *ne mogu riješiti* – i to zbog toga što sadrže u sebi neku duboku onto-logičku pogrešku. Kako kaže Wittgenstein, filozofijska su pitanja poput pitanja: je li dobro više ili manje identično nego lijepo (1987: 4.003). Stoga se ti problemi mogu samo *razriješiti*, tj. oni se moraju razložiti, pokazati u čemu se sastoje, očitovati kao »pseudoproblemi« te, konzekventno, eliminirati. Kantova prva *Kritika*, posebice njezin dio »Antinomije čistoga uma«, jedan je pokušaj da se to učini, no samo za dio filozofijskih problema; Wittgensteinov *Tractatus* drugi je takav pokušaj, i to za sve te probleme; naposljetku, *Istraživanja* pokušavaju to isto, iako iz sasvim različite perspektive u odnosu na *Tractatus*. U Kantovim »antinomijama« pokazalo se da se one zasnivaju na argumentu: *ako je dano ono što je uvjetovano, dan je i čitav niz uvjeta*. No, budući da, za Kanta, to može vrijediti samo za stvari po sebi, ali ne i za pojave; sve što ostaje jest regulativno načelo uma da se uvijek ima tražiti daljnji uvjet, bez toga da bi se ikad moglo stati kod nečega neuvjetovanog. Zatim se prve dvije, »matematičke« antinomije razrješavaju po načelu ni/niti, a druge dvije, »dinamičke«, po načelu i/i. Oba pak Wittgensteinova djela, s različitih (oprečnih) pretpostavki, smjeraju istome: naime, tome da jezik, kad se rabi tako kako to pokušava filozofija, gubi smisao. No, u takvim pokušajima *negacije filozofije u filozofijskome tekstu* opet dolazi do toga da je i sam taj »razrješavajući« tekst filozofijski – problemi koje on pokušava »razriješiti«, ili neke njihove inačice, ponovno čekaju »iza ugla«, a on na njih opet daje *filozofijske* odgovore (usp. 2.2., 2.3.2).

Pristup koji se nudi u ovome radu baštini nešto od Kantova i Wittgensteinova pristupa,<sup>36</sup> u tom smislu što prihvaća da su filozofijski problemi u stanovitom smislu »pseudoproblemi«, naime, *na njih se ne mogu dati opovrgljivi odgovori* (niti pak takvi koji svoju istinitost mogu temeljiti samo u formalnoj konzistentnosti, kao što je to slučaj u logici i matematici).<sup>37</sup> S druge pak strane, ne slažem se s Kantom i Wittgensteinom da se oni trebaju, ili uopće mogu, eliminirati (i, kao što je poznato, oni su ostali određujući za filozofiju i nakon Kanta i nakon Wittgensteina). Ono što filozofijski problemi, čini se, jesu, jest *poticaj za primjenu kozmpoetičkih oblika* (odnosno, za ustrojavanje teksta prema tome kodu). »Odgovori« na njih jesu stoga uvijek različiti način da se tekst tako ustroji. Zato su oni u stanovitom smislu »vječni« – kao poticaji za jedan oblik semioze, oni nikad ne prestaju, jer semioza (semantička produkcija) jest beskonačna, bolje rečeno, ide *in indefinitum* (zašto je tako opće je epistemologijsko-semiotičko pitanje, koje nadilazi ovu raspravu). Iz istog se razloga oni mogu »olako« odbaciti – ukoliko se odabere da će tekst o kojem se radi primjenjivati kozmpoetičke oblike u nekom drugom kontekstu.

Jedna važna poenta koju ovdje u vezi gornjeg želim istaknuti jest to da smatram da *filozofija nije filozofija prvenstveno po svojim pitanjima (problemima), već po svojim odgovorima*, anticipacija oblika kojih modificira (precizira) pitanja. U tom smislu, nije, na primjer, pitanje »što je čovjek?« ono

što će neki tekst odrediti kao filozofijski – ono može biti nit vodilja i nekome tekstu iz biologije. Ono što će razlikovati filozofijski od biologijskoga teksta jest to što će se u drugome možda istraživati karta ljudskog genoma (i to na opovrgljiv način), dok će prvi primjenjivati kozmpoetički oblik tipa 2, te tražiti »bit« čovjeka. Isti je slučaj, da dadem jedan analogan primjer, i filozofiju opet u stanovitome smislu dovedem u vezu s književnošću, s pitanjem »što su pjesnici?« – jedan sociologijski (ili psihologijski) tekst kao odgovor na to pitanje razlikovat će se tu od pjesme A. B. Šimića »Pjesnici«, koja je također odgovor na to pitanje, po tome koji oblik semantike primjenjuje, i kako je, iz anticipacije tog oblika, već unaprijed shvatio pitanje.

Filozofijski problemi mogu se, dakle, u užem smislu »riješiti« *samo ukoliko se pogrešno shvate* – naime, ako se shvate kao znanstveni problemi. I sasvim je onda »logično« da su Tarskome prigovarali, kako sam navodi, da njegovo rješenje problema istine nije »dovoljno filozofijsko« (Tarski 1952: 33) – jer su primijetili u tome, inače revolucionarnom postignuću s »pesimističnim« posljedicama (usp. npr. Hale & Wright 2000: 13. poglavlje), nedostatak kozmpoetičkih oblika. Rješenje, pak, koje ih vrlo jasno očituje jest na primjer Heideggerovo (1988). I nije riječ o tome da je jedan pristup u bilo kojem apsolutnom smislu *nadređen* drugome – kao što, npr., Balzacov prikaz francuskoga građanskog društva prve polovice 19. stoljeća nije sam po sebi ni nadređen niti podređen sociologijskoj, znanstvenoj analizi istoga. Nadređivanje ili podređivanje ovisi samo o specifičnom izboru kriterija i o osobnom preferencijama. Time odgovaram kako onima koji bi Heideggera htjeli apsolutno nadrediti Tarskome tako i onima koji bi htjeli Tarskoga apsolutno nadrediti Heideggeru.

## 2.5. Analiza i interpretacija

Filozofijski tekstovi dosad su se pretežno interpretirali. Ja predlažem da se oni analiziraju. Pitanje jest: u čemu je razlika.<sup>36</sup>

Interpretacija se obično bavi nekim pojedinačnim tekstom s namjerom da mu odredi smisao. Ona je stoga njegova »parafraza«, nadgledana »anamorfoza«, tekst u kojem se teži na eksplicitan način artikulirati plan sadržaja interpretiranog teksta. U kontekstu filozofije, razlikuje se *filologijska* i *filozofijska interpretacija* (a prvaj se redovito dodjeljuje niži rang). Filologijska bi onda težila samo jednome *close reading*-u filozofijskoga teksta kojim se bavi, dok bi filozofijska zahvaćala njegov »bitni« smisao i ulazila u dijalog s njim.

Filologijska je interpretacija svakako korisna ispomoć i sama po sebi nije problematična više od bilo koje interpretacije. Filozofijska predstavlja osobit semantički problem.

Za filozofijsku se interpretaciju može reći da je uklapanje interpretiranog teksta u jedan, za svaku konkretnu interpretaciju specifični, tekstualni okvir.

<sup>36</sup>

U pogledu »filozofijskih pretpostavki« ovoga teksta, naime navodne nužnosti da se on temelji na jednoj od »filozofijskih pozicija«, dao sam svoj odgovor u 2.2.

<sup>37</sup>

Zato se u filozofiji često neke pozicije, iz njima suprotnih, označuje kao »vulgarne« ili »banalne«, itd. – jer se, zapravo, ne može reći da su *pogrešne*. Isto tako, na primjer, Aristot-

elova (1992a: A knjiga) slavna kritika Platonove teorije ideja ne može pokazati da je ova zapravo pogrešna, bez obzira na to što »udvostručuje bića«, razdvaja bit (bivstvo) od stvari, itd.

<sup>38</sup>

Za analogno razlikovanje u pogledu književnih tekstova, usp. Barthes (1971: 191–215) i dr.

Naime, interpret u takvoj interpretaciji dani tekst »isprepliće« sa svojim vlastitim »tekstom«, procesom čega dolazi do formiranja novih veza, novih smislova. Jedan tekst, takoreći, »prodire« u drugi i transformira ga, stvarajući intertekst. Važno je ovdje uočiti troje. Prvo, filozofijska interpretacija ne dopire do nekog »bitnog« smisla djela i smislu njegove rekonstrukcije – naprotiv, ona *kreira* novi smisao. Drugo, budući da je broj tekstova koji se mogu ispreplesti s danim tekstom potencijalno beskonačan, takav je također i broj filozofijskih interpretacija. One će, pak, biti bolje ili lošije ovisno o sposobnosti interpreta da *kreira informativne* smislove, namjesto redundancije, ali također i da se ne udaljava toliko od »standardnog« smisla danog teksta, tako da se to počinje osjećati kao »nametanje« smisla. Dakako, te se granice nikad ne mogu precizno odrediti. Naposljetku, treba ovdje uočiti to da će se filozofijska interpretacija odvijati *ad hoc* za svaki filozofijski tekst, odnosno ona neće prethodno eksplicirati svoje principe.

Nasuprot interpretaciji, koja je sama po sebi sasvim legitimna, predlažem ovdje *analizu* putem kozmpoetičkih oblika (primjere v. pod 2.3.5.). Ona se razlikuje od filozofijske interpretacije upravo na trima gore navedenim točkama. Krenimo obrnutim redosljedom. Analiza, prvo, eksplicira svoje principe, te može naći u tekstu samo ono što je teorijom već predviđeno. Ona se, dakle, ne želi uhvatiti u koštac s onim »individualnim i neponovljivim« svakog teksta, već ga svesti na općosti. Ona je, dakako, uspješna ako su njezini principi dobro postavljeni, te uspije na zadovoljavajući način razložiti tekst. Ukoliko se pokaže da je neanalizirani ostatak prevelik, to znači da se njezini principi moraju mijenjati ili, u krajnjoj liniji, da se mora zamijeniti sasvim drukčije postavljenim *analitičkim protokolom*. Kozmpoetički oblici navedeni u ovom tekstu trebali bi omogućiti zadovoljavajuću analizu svakog filozofijskog teksta. Nadalje, broj mogućih analiza za svaki dani tekst trebao bi biti mnogo manji nego broj mogućih interpretacija. Naposljetku, analiza ne teži proizvesti nikakav novi smisao, već samo uklopiti tekst u svoje sheme, na sasvim formalan način.

Posljednja važna napomena tiče se razinâ. Naime, interpretacija uvijek u stanovitom smislu dijeli razinu s tekstom koji interpretira – može s njime ući u »dijalog«, proturječiti mu i sl. Analiza nastupa uvijek s meta-razine – traži u tekstu određene prethodno predviđene obrasce i ni na koji način ne »dijalogizira« s tekstom kojim se bavi. Pronaći forme sav je njezin posao.

### 3. Zaključak: Pitanja metajezika

Naposljetku, ostaje još jedno pitanje za razmotriti. Ovaj tekst trebao je biti *metajezički* – bavio se »jezikom« (kodom) filozofije, pri čemu je bilo presudno da sam ne govori istim »jezikom«. U tom smislu on je bio inspiriran idejama Russella (1956b) i Tarskog (1952)<sup>39</sup> – najkraće rečeno: on nije smio biti autoreferencijalan. Jedan je od ključnih zahtjeva za ovaj tekst, dakle, bio da sam ne bude filozofijski, tj. da ne dođe do reprodukcije semantičkog karaktera filozofije na razini njezine analize. Znači li to da sam ja već »nekako znao« što je filozofija? Svakako. S meta-meta-razine bili su postavljeni određeni zahtjevi koji su trebali osigurati da ono se što se intuiralo kao karakter filozofije ne pojavi na razini metajezika. Jesam li u tome uspio?

Poststrukturalizam (usp. npr. Culler 1991, Barthes 1987) je negirao mogućnost držanja metajezika odvojenim od jezika-objekta, u što je vjerovao strukturalizam. Pokazivao je kako se strukture jezika-objekta reproduciraju na razini metajezika, kako se drugi nikad ne može »očistiti« od prvoga, jer

je pisati o tekstu/tekstovima uvijek opet oblik tekstualne prakse. Doista, stroga odvojenost moguća je, čini se, samo u formaliziranim jezicima, kao u slučaju Tarskog. Naravno, to da metajezik *nije* odvojiv od jezika-objekta opovrgljivo je, ali nije verifikabilno.

Najopasniji za ovaj tekst jest kozmpoetički oblik tipa 2, naime hijerarhizacija i vrednovanje, odnosno određenje »bîti«. Je li ovaj tekst uspio umaći toj semantičkoj shemi?

Ukoliko se pokaže da nije, dvije su moguće opcije. Prvo, može se raditi o nečemu što se tiče *ovoga konkretnog teksta*, dakle o nečemu što je njegov »lokalni« problem. Moglo bi se onda nadati da bi njegovim daljnjim reformulacijama taj problem mogao biti izbjegnuto, da bi se »nametnika moglo iskorijeniti«.

Sasvim je nešto drugo ako je poststrukturalizam u pravu, tj. ako teza o tome da se metajezik ne može *isplesti* iz jezika-objekta, iako ne može biti konačno verificirana, ipak bude morala biti prihvaćena kao dostatno potkrijepljena. To je onda težak semiotičko-epistemologijski problem, koji nadrađa ovaj tekst. Dva su moguća »stava« u takvom slučaju. Jedan bi bio poststrukturalističko prepuštanje, ludičko uživanje u »igri označitelja«, oslobađanje od opsesije kontrolom; drugi bi, pak, bio strukturalistička težnja da se ova ipak stekne, vođena nadom da je na kraju puta možda ipak moguća.

Poststrukturalizam donosi i druge sumnje. Govori o tome kako se svaki tekst sastoji od fragmenata drugih tekstova, kako nosi u sebi »sukobljene snage signifikacije«. Može li se i ovaj tekst tako »dekonstruirati«? Vrlo vjerojatno da. Osim putem stroge formalizacije, tamo gdje je moguća (a te su mogućnosti ograničene), čini se da nije moguće pobjeći »jeziku«,<sup>40</sup> posebice ne kad i sam govori o jeziku.

*Mišljenje mišljenja* uvijek je na rubu toga da završi u Wittgensteinovoj šutnji.

## Literatura

### 1. Kant i Wittgenstein

#### a) izvorna djela

Kant, I. 1976 (1790)<sup>41</sup>: *Kritika moći suđenja*. Zagreb: Naprijed (njemačko izdanje: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977).

Kant, I. 1984 (1781): *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Matica hrvatska (njemačko izdanje: *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Band 3 und 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976).

Kant, I. 1990 (1788): *Kritika praktičkog uma*. Zagreb: Naprijed (njemačko izdanje: *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977).

Kant, I. 1995 (1785): *Osnivanje metafizike čudoređa*. Zagreb: Igitur (njemačko izdanje: *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977).

39

Inače, termin »metajezik« uobičajen je u lingvistici i semiotici, usp. Hjelmslev (1980), Barthes (1971), Jakobson (1966) i dr.

40

Barthes (1971) je čak i tu »posljednju oazu« dovodio u pitanje.

41

Brojka u zagradi označava godinu izvornog izdanja navedenog djela.

Wittgenstein, L. 1987 (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo: Svjetlost.

Wittgenstein, L. 1998 (1953): *Filozofijska istraživanja*. Zagreb: Globus.

#### b) sekundarna literatura

Anscombe, G. E. M. 1971 (1959): *An Introduction to Wittgenstein's »Tractatus«*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Black, M. 1964: *A Companion to Wittgenstein's »Tractatus«*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (ur.) 1999 (1992): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stroll, A. 2002: *Wittgenstein*. Oxford: Oneworld.

Windelband, W. 1957 (1950): *Povijest filozofije*, vol. 2. Zagreb: Kultura.

### 2. Analitička filozofija jezika, epistemologija, semantika

Austin, J. L. 1994 (1962): *Kako delovati rečima (How to Do Things with Words)*. Novi Sad: Matica srpska.

Austin, J. L. 1998 (1970): »Performative Utterances«. U: Nye 1998: 126–131.

Ayer, A. J. 1998 (1936): »The Principle of Verification«. U: Nye 1998: 77–85.

Carnap, R. 1979 (1935): »Odbijanje metafizike«. U: Pejović 1979: 163–176.

Davidson, D. 2000 (1984): *Istraživanja o istini i interpretaciji*. Zagreb: Demetra.

Davis, S. (ur.) 1991: *Pragmatics: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.

Feyerabend, P. 1985 (1975): »Kako zaštititi društvo od nauke«. U: Sesardić 1985: 350–364.

Frege, G. 1995: *Osnove aritmetike i drugi spisi*, odabrali F. Grgić i M. Hudoletnjak-Grgić. Zagreb: Kruzak.

Greco, J. i E. Sosa (ur.) 2004 (1999): *Epistemologija: vodič u teorije znanja*. Zagreb: Jesenski & Turk.

Grice, H. P. 1991 (1968): »Logic and Conversation«. U: Davis 1991: 305–315.

Hale, B. i C. Wright (ur.) 2000 (1997): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.

Kripke, S. 1997 (1972): *Imenovanje i nužnost*. Zagreb: Kruzak.

Kuhn, T. S. 1999 (1962): *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Jesenski & Turk.

Leech, G. 1990 (1974): *Semantics*. London: Penguin.

Lycan, W. G. 2001 (2000): *Philosophy of Language*. London: Routledge.

Miščević, N. 2003: *Filozofija jezika*. Zagreb: Jesenski & Turk.

Nye, A. (ur.) 1998: *Philosophy of Language: The Big Questions*. Oxford: Blackwell.

Pejović, D. 1979: *Suvremena filozofija zapada*. Zagreb: Matica hrvatska.

Petrović, G. 1964: *Od Lockeja do Ayera*. Beograd: Kultura.

Popper, K. 1973 (1935): *Logika naučnog otkrića*. Beograd: Nolit.

Putnam, H. 1985 (1975): »Što teorije nisu«. U: Sesardić 1985: 236–250.

Quine, W. V. O. 1963 (1951): »Two dogmas of empiricism«. U: Quine, W. V. O. 1963 (1953): *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row: 20–46.

Quine, W. V. O. 1999 (1960): *Riječ i predmet*. Zagreb: Kruzak.



Russell, B. 1956a (1905): »On Denoting«. U: Russell, B. 1956: *Logic and Knowledge*, priredio R. Ch. Marsh. London: George Allen & Unwin Ltd.: 39–56.

Russell, B. 1956b (1908): »Mathematical Logic as Based on The Theory of Types«. U: Russell, B. 1956: *Logic and Knowledge*, priredio R. Ch. Marsh. London: George Allen & Unwin Ltd.: 57–102.

Russell, B. 1980 (1912): *Problemi filozofije*. Beograd: Nolit.

Ryle, G. 1988 (1931): »Systematically Misleading Expressions«. U: Rorty, R. (ur.) 1988 (1967): *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press: 85–100.

Saeed, J. I. 2000 (1997): *Semantics*. Oxford: Blackwell.

Sardar, Z. 2001 (2000): *Thomas Kuhn i ratovi znanosti*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Sesardić, N. (ur.) 1985: *Filozofija nauke*. Beograd: Nolit.

Stegmüller, W. 1962 (1952): *Glavne struje suvremene filozofije*. Beograd: Nolit.

Tarski, A. 1952 (1944): »The Semantic Conception of Truth«. U: Linsky, L. (ur.) 1952: *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana: University of Illinois Press: 13–49.

Weinberg, S. 1997 (1995): *U potrazi za konačnom teorijom*. Zagreb: Izvori.

### 3. Teorija književnosti, teorija diskursa, semiotika, opća lingvistika

Andrijašević, M. i L. Zergollern-Miletić (ur.) 1997: *Tekst i diskurs*. Zagreb: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku.

Barthes, R. 1971: *Književnost, mitologija, semiologija*, izabrao M. Stambolić, preveo I. Čolović. Beograd: Nolit.

Barthes, R. 1974 (1970): *S/Z*. New York: Hill & Wang.

Barthes, R. 1987 (1973): *Theory of the Text*. U: Young 1987: 31–47.

Barthes, R. 1992 (1966): *Uvod u strukturalnu analizu pripovjednih tekstova*. U: Biti 1992: 47–78.

Barthes, R. 1999a (1968): *Smrt autora*. U: Beker 1999: 197–201.

Barthes 1999b (1971): *Od djela do teksta*. U: Beker 1999: 202–207.

Beker, M. 1999: *Suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Biti, V. (ur.) 1992: *Suvremena teorija pripovijedanja*. Zagreb: Globus.

Biti, V. 1997: *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Culler, J. 1991 (1982): *O dekonstrukciji*. Zagreb: Globus.

Culler, J. 2001 (2000): *Književna teorija: Vrlo kratak uvod*. Zagreb: AGM.

Eco, U. 1973 (1968): *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit.

Frank, M. 1994 (1990): *Kazivo i nekazivo: Studije o njemačko-francuskoj hermeneutici i teoriji teksta*. Zagreb: Naklada MD

Glovacki-Bernardi, Z., A. Kovačec, M. Mihaljević, D. W. Halwachs, K. Sornig, C. Penzinger, R. Schrodtr 2001: *Uvod u lingvistiku*. Zagreb: Školska knjiga.

Hjelmslev, L. 1980 (1943): *Prolegomena teoriji jezika*. Zagreb: GZH.

Jakobson, R. 1966: *Lingvistika i poetika*, izabrali M. Ivić i S. Marić. Beograd: Nolit.

Jameson, F. 1978 (1972): *U tamnici jezika*. Zagreb: Stvarnost.

Johansen, J. D. i S. E. Larsen 2000 (1994): *Uvod u semiotiku*. Zagreb: Croatia liber.

Katičić, R. 1986: »Književnost i jezik«. U: Škreb 1986: 107–130.

- Lotman, J. M. 2001 (1970): *Struktura umjetničkog teksta*. Zagreb: Alfa.
- Martinet, A. 1982 (1980): *Osnove opće lingvistike*. Zagreb: GZH.
- Morris, Ch. W. 1975 (1938): *Osnove teorije o znacima*. Beograd: BIGZ.
- Nöth, W. 2004 (2000): *Priručnik semiotike*. Zagreb: Ceres.
- Radovanović, M. 1986 (1979): *Sociolingvistika*. Novi Sad: Dnevnik.
- de Saussure, F. 1977 (1916): *Kurs opšte lingvistike*. Beograd: Nolit.
- Solar, M. 2001: *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Škiljan, D. 1985: *U pozadini znaka*. Zagreb: Školska knjiga.
- Škiljan, D. 1994: *Pogled u lingvistiku*. Rijeka: Naklada Benja.
- Škiljan, D. 1997: »Granice teksta«. U: Andrijašević 1997: 9–16.
- Škreb, Z. i A. Stamać (ur.) 1986: *Uvod u književnost*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Young, R. (ur.) 1987 (1981): *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge & Kegan Paul.

#### 4. Ostalo

- Aristotel 1989: *O tumačenju (Peri hermeneias)*. Zagreb: Latina et Graeca.
- Aristotel 1992a: *Metafizika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel 1992b: *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Cipra, M. 1978: *Metamorfoze metafizike*. Čakovec: Zrinski.
- Derrida, J. 1976 (1967): *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Descartes, R. 1951 (1637): *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Descartes, R. 1994 (1641): *Metafizičke meditacije*. Zagreb: Demetra.
- Despot, B. 1999: *Filozofija kao sistem?*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Frankena, W. K. 1998 (1989): *Etika*. Zagreb: Kruzak.
- Hare, R. M. 1998 (1952): *Jezik morala*. Zagreb: Scopus.
- Hegel, G. W. F. 1966: *Filozofija povijesti*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, G. W. F. 1987 (1817): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- Heidegger, M. 1988 (1927): *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Hiriyanna, M. 1980: *Osnove indijske filozofije*. Zagreb: Naprijed.
- Hume, D. 1988 (1748): *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.
- Lao-tzu 1993: *Te-Tao Ching*. New York: The Modern Library.
- Leibniz, G. W. 1980: *Izabrani filozofski spisi*, izabrao M. Kangrga. Zagreb: Naprijed.
- Marx, K. i F. Engels 1978 : *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Nietzsche, F. 1962 (1883–1891): *Tako je govorio Zaratustra*. Zagreb: Mladost.
- Nietzsche, F. 1988 (1895): *Volja za moć*. Zagreb: Mladost.
- Spinoza, B. 2000 (1677): *Etika dokazana geometrijskim redom*. Zagreb: Demetra.
- Žanić, J. 2004: »Jezik i vrijednosti: očitovanje morala u jeziku«. U: *Filozofska istraživanja* 92 (1/2004): 289–299.

**Joško Žanić**

**The Semantic Structures of Philosophy:  
The Cosmopoetic Forms**

**Summary**

*This article continues the inquiry begun in the article entitled »The Semantic Structures of Philosophy: Posing the Problem«. It begins with an attempt to oppose Kant and Wittgenstein (whose views were compared in the antecedent article) on many points: Kant's mental constructivism, Wittgenstein's picture theory, the question of limits to knowledge/expressibility, the view that there is something wrong with philosophy, the nature of logic, etc. (to the extent to which such an opposition is possible, since all philosophy in the form of metaphysics is seen, following Popper, as unfalsifiable). Also, the problem of a philosophical background to this very text is adressed.*

*After this, the description of the code, or »language«, of philosophy is given as the three cosmopoetic forms. It is proposed that every philosophical text can be fitted into these schemata. Philosophy is then brought into comparison with science and literature. Other residual issues are discussed, including the nature of philosophical problems as seen in this context and the proposal of the method for analysing philosophical texts, as opposed to interpreting them.*

*In the last part of the text, the question is briefly discussed and left open, namely whether the aim of this text to be a non-philosophical description of philosophy is achievable.*

**Key words**

Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein, philosophical background, nature of logic, semantics, cosmopoetic forms, metalanguage