

JEZIK I FILOZOFSKA KRITIKA: Razgovor sa Borislavom Mikulićem

(razgovarali Nikola Cerovac i Karlo Jurak)

Borislav Mikulić redoviti je profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i predstojnik katedre za teoriju spoznaje. Područja istraživanja su mu povijest filozofskih ideja, rana indijska filozofija, filozofija jezika, semiološka epistemologija, analiza diskursa i ideologije te filozofski aspekti psihoanalize. Intervju je održan 9. listopada 2014. u kabinetu profesora Mikulića na Filozofskom fakultetu.

K. Jurak: Postoji anegdota kako je Husserl na početku jednog seminara pitao studente tko ne zna grčki. Nekolicinu koja je podigla ruku, upitao je: “Kako se onda mislite baviti filozofijom?” Polazeći od toga, možemo li reći da je filozofija nešto grčko, odnosno odraz grčkoga duha koji svoj izraz dobiva u jeziku?

B. Mikulić: Moram priznati da ste me iznenadili, nisam čuo da ta anegdota potječe od Husserla. Nije doduše nezamislivo, ali je čudnovato da baš Husserl, matematičar kod kojeg, osim nekolicine temeljnih pojmova koji karakteriziraju fenomenologiju, *noesis*, *noema*, *epokhé*, grčkog u njegovoj filozofiji gotovo da i nema. Ima čitav niz drugih kandidata za tu ulogu, prvi do Husserla je svakako Heidegger, njegov učenik, ali Heideggerov odnos prema grčkom bitno je drukčiji od Husserlovog. Ne, ja ne mislim da je grčki pramedij filozofije u tom smislu da je ona neodvojiva od tog jezika. Filozofija je kao način pitanja o svijetu stariji fenomen od grčkog filozofiranja, u Indiji svakako. Uopće grčka refleksija o svijetu historijski nastaje na uvozu znanja s Istoka, koji ide s trgovinom, a ni ono što mi obično zovemo grčkim svijetom nije ni zatvoreno niti jedinstveno u sebi. U *Geofilozofiji* Deleuzea i Guattarija imamo zanimljive opservacije o tome. S jedne razine, dakle, može se reći da zapadna filozofija jest u striktnom smislu vezana za grčki jezik jer se

kao tip diskursa sa specifičnim pojmovnikom oblikovala kroz grčki jezik, ali da li je zbog toga grčki jezik kao takav medij filozofije, to je drugo i šire pitanje. To je doduše poznata teza, isto kao i teza da je njemački jezik jedini pravi jezik filozofije, obje su direktno vezane uz interpretaciju grčkog naslijeđa. To je romantičarska, kulturno-historijska, upravo kulturološka teza, po kojoj su Nijemci, kao nacija pjesnika i mislilaca, za razliku od Engleza i Francuza, nasljednici tog grčkog duha. Na toj osnovi Hegel zahtijeva da filozofija ponovo mora postići istu razinu autoeksplikacije kakvu je imala u klasično antičko doba kod Platona, Aristotela. S njima završava takozvano zlatno doba pa otud i danas neki misle da je sve kasnije nižega ranga u filozofiji. Dakle kad je o tome riječ, ne treba smetnuti s uma da je teza o grčkoj biti filozofije i grčkom kao pramediju filozofije stajaća figura i paušalna predrasuda. Ona je izraz modernog nacionalizma, a to što je nalazimo u helenizmu, kod Diogena Laertija, ništa ne proturječi jer ona je izraz heleno- odnosno evropocentrizma. No, čim se pogleda bolje u tu figuru, odmah se vidi da ni izraz ni pojam grčka filozofija ne osigurava jednoznačno na koje tu filozofe mislimo, jesu li to ravnopravno klasici i predsokratovci i jesu li postaristotelovske helenističke filozofije uopće autentične filozofije ili što su? Već u helenizmu, stoici su zastupali drugačije mišljenje od onog kod Diogena Laertija, kod kojeg odmah u proemiju, nalazimo tezu da Heleni nisu samo prvi filozofi, nego i najstariji *ethnos*. Dakle, filozofija bi po tome pripadala najstarijem *ethnosu* i najstarijem jeziku.

K. Jurak: Kakav je onda odnos filozofije na drugim jezicima spram grčkog?

B. Mikulić: Odgovor imamo kod Hegela, najzaslužnijeg za ambiciju da filozofija sad mora početi govoriti njemački, pa možemo vidjeti što ta grekolatrija uopće znači filozofski. To ne znači ni jedino ni primarno da je filozofija jednom, negdje i nekad postigla svoju bit, a da je sve poslije toga pad. To važi za Heidggera, za kojeg su već Platon i Aristotel taj pad filozofije. Za Hegela to znači da se filozofska misao *autentično izobražava u svome vremenu*, i u tome izobraženju

ona *stvara* svoj jezik. Dakle, imamo u toj temi nekoliko razina, a prva glasi da je filozofija autentična po tome što se misao *izvorno artikulira* u svome jeziku. Drugo, proglašenje grčkoga za izvorni filozofski jezik dio je ondašnjeg kulturnog i intelektualnog procesa, vezano je uz otkriće izvaneuropskih kultura, prije svega indijske, djelomice i kineske, dok je arapska ranije imala priznanja, više u smislu prenosioca grčkog naslijeđa. Otkriće sanskrt i sanskrske literature i uopće tradicije presudno je, osobito u njemačkom romantičarskom krugu i ono rezultira refleksijom o grčkoj ili indijskoj tradiciji kao otkrivanju izgubljene biti Evrope, onog što je izgubljeno kroz institucionalnu povijest, kroz kršćanstvo, dominaciju razuma u prosvjetiteljstvu itd. Hegel je dio toga kulturalnog konteksta, ali je on unio jedinstven kriterij za vrednovanje filozofske tradicije. To nije filozofija kao pitanje o onome što je bilo, o prazvoru, nego je za Hegela filozofija misaono zahvaćanje jedinstva bitka i mišljenja u svome vremenu, ona je misao slobodnog subjekta. To je duh vremena i oko toga se vrti kulturalistički sukob, ali Hegel je svojim kriterijem probio poprijeko taj opći kulturalistički argument. Nietzsche je glavnu liniju diskusije zaokružio tezom o “zajedničkoj obiteljskoj sličnosti sveg indijskog, grčkog i germanskog filozofiranja” i, premda je time digao nasljeđe iznad helenocentrizma na univerzalniji plan indogermanske ideologije, ipak je time nivelirao Hegelov princip slobodne misli koja se artikulira iznova na instancu jezika kao kulturalnog medija. Što se tiče Husserla, od kojeg smo počeli, taj je kulturalistički pogled završio u rigidnom evropocentrizmu.

N. Cerovac: Koji su problemi na koje se onda nailazi ako pričamo da su obje filozofije jednakopravne? Je li moguća uspostava kontakta i prevodenja indijskih pojmova na grčke i obratno, odnosno kako se onda uspostavlja jezična analogija između ta dva jezika, pogotovo zato jer su to, kako nam jezikoslovlje kazuje, srodni jezici?

B. Mikulić: Kad bi sve stajalo do obiteljske srodnosti jezika, ne bi bilo puno problema. Ali to je samo jedna filološka razina za razgovor o ovom problemu. O tome postoji puno doprinosa. Kod nas je na

planu komparativne filologije arhajskih filozofija, predsokratovaca i upanišada, radio profesor Ježić s odsjeka za indologiju, a prije toga, na planu komparativne filozofije, profesor Veljačić. Ali problematika je puno šira i složenija, ne radi se samo o zajedničkom pojmovniku jedne i druge filozofije, nego o metametodološkim pitanjima, o politikama i ideologijama. Ali pristup drugim tradicijama i mogućnosti prevođenja jednostavnije je pitanje nego što izgleda, treba samo misliti dovoljno složeno. Sâm je Hegel priznao da postoje druge tradicije i da postoji naša kulturna potreba za time, pa je sada red da zbog tog pritiska javnosti i kulturne gladi za time, da to uvažimo i vrednujemo. Tu su karakteristična dva momenta njegove motivacije: s jedne strane ta kulturna i obrazovna potreba njegovoga vremena za Orijentom, koja je nastala kao izraz trgovine, pratećih putopisa, i novog kolonijalnog širenja Europe, pa je Hegelov kritički stav prema istočnjačkim tradicijama dijelom zapravo kritika evropskog “orijentalizma”, takoreći *in statu nascendi*. Ali, s druge strane kod Hegela se vidi svijest historičara filozofije o našoj ovisnosti o kritičkom aparatu kojim raspolažemo, o stupnju našeg poznavanja predmeta. Dakle, bio stav negativan ili pozitivan, odnosio se on samo na jezične podudarnosti ili na širu duhovnu kulturu kao što su religija i književnost ili slika svijeta, ili pak na intelektualno nasljeđe u užem smislu, kao što su apstraktni diskursi filozofije ili matematike, pretpostavka o mogućnosti sporazumijevanja između različitih kultura nije toliko predmet radikalnog osporavanja. Problem je nešto drugo. Ono što se odriče drugim tradicijama, to je *spodobnost da se mogu reprezentirati kao univerzalne*, tj. da mogu važiti i za nas, da mogu reprezentirati i nas. To je bit europocentrizma, koju možda u najrigidnijem obliku izražava već spomenuti Husserl. No protiv takvog odricanja sposobnosti drugoj tradiciji da se univerzalizira govori čitav niz elemenata iz orijentalnog nasljeđa koji je kroz povijest kulture preuzet u zapadnu tradiciju, ali njihova uloga nikad nije priznata kao uvjet razvoja Zapada. Uzmimo samo pojam nule koji su iz Indije na Zapad posredovali Arapi, ili đainsku teoriju relativnosti s modusima iskazivanja, što je odlučujuće za razvoj skepticizma u filozofiji od antike do novovjekovnog skepticizma, potom otkriće sanskrske gramatičke tradicije s Pâninijem koje je imalo odlučujući

utjecaj na razvoj novog tipa lingvistike u 19. stoljeću. Dakle, druge intelektualne tradicije isporučuju nam pojmovni aparat koji zapadnoj tradiciji omogućuje da razvije nove diskurse, moderna se aritmetika ne bi uopće mogla iskazati bez nule, ali to se u zapadnoj kulturi ne priznaje kao uvjet mogućnosti univerzalizacije, nego samo kao mali kulturni doprinos Istoka, poput svile. Zašto? Zato što je pitanje sposobnosti univerzalizacije vezano za političku i ekonomsku povijest kolonijalne dominacije. Dok je trgovačka i civilizacijska dominacija Istoka trajala do smjene 15. i 16. stoljeća, od tada dominacija pripada Zapadu. To je naime ono što je evropsku kulturu učinilo univerzalnom tj. univerzalnim reprezentantom sebe i drugih, a ne grčka teorija bitka.

K. Jurak: Na tragu toga je naše sljedeće pitanje. Francuski lingvist, Émile Benveniste, dok se bavio Aristotelovim kategorijama, zaključio je da Aristotel, htjevši postaviti opće principe bića, nije došao dalje nego do kategorijâ grčkog jezika. Iz toga je Benveniste zaključio da uvijek kada želimo doći do kategorija svijeta i bića, ne možemo ići dalje od kategorijâ jezika. Koliko je ta teza koju je Benveniste iznio negdje sredinom 20. st. na tragu ove rasprave o različitim filozofijama, različitim svjetonazorima i koliko se ona uklapa u takvu tezu koja se naziva *Weltanschauung*, pogled na svijet?

B. Mikulić: O tome se zapravo sada radi. Uzima se kako je i Hegel promijenio svoje negativno mišljenje prema indijskoj filozofiji inspiriran Humboldtovim doprinosom, između ostaloga i u toj tezi koju ste vi apostrofirali, da jezik sadrži *Weltanschauung*, svjetonazor, sliku svijeta. Volio bih malo ekonomičnije postupiti s tim problemom, na primjeru jednog od tih pojmova kojima se ovdje radi. Benveniste ima to u vidu, radi se o tezi da su jezici zatvorene slike svijeta, koja je napravila veliku karijeru na dodirnom području lingvistike i filozofije 20. st. ali ona u tome radikalnom obliku potječe zapravo od Nietzschea koji jezike naziva “pučkom metafizikom”. Ovdje s jedne strane imamo kulturološki i kulturno-historijski pogled na jezik i mišljenje, koji nam kaže da su to dvije strane jednog te istog novčića,

što se razvilo iz romantičarske teze o jedinstvu duha i jezika. Ta se proteže od historijske filologije preko Nietzschea i Wittgensteina do Quinea i Davidsona za koje je mišljenje samo po sebi već zapravo proces radikalnog prevođenja ili tumačenja. U tome se dodiruju danas hermeneutička i analitička tradicija. Istu misao nalazimo kod Freuda u razlikovanju latentnog i manifestnog jezika čiji odnos on shvaća po modelu prevođenja. Dakle, ta misao je zajednička različitim teorijskim nišama u filozofijama jezika danas. Ne postoje mišljenje i jezik odvojeno jedno od drugog, i onda posebne procedure koji mi nazivamo prevođenjem, nego su oboje već konstituirani kao prevođenje.

K. Jurak: Kako jezik koncipira, konstituira stvarnost kakvu poznamo? Koliko takva teza “drži vodu”?

B. Mikulić: Benvenisteova teza da su kategorije misli uvijek kategorije jezika odigrala je veliku ulogu u strukturalističkoj historiji ideja. Za ranu, predsokratsku povijest filozofskih ideja produbio ju je kroz analizu religijskih i socijalnih institucija Jean Pierre Vernant, tako da smo dobili prizor različitih izvora grčke filozofije, a ne samo jedno porijeklo, kako je karakteristično u njemačkoj hermeneutičkoj tradiciji. No, kulturalističke posljedice takve analize, naime da smo zatvoreni u svoje slike svijeta i da ne možemo komunicirati, da je prijevod nemoguć, nisu samo uznemiravajuće nego one nisu nužne. Postoji dovoljno razloga da vjerujemo kako je takva jezična teorija u biti rezultat prijenosa ranije reprezentacionalističke teorije svijesti na sâm jezik, tako da se i stari problem zatvorene, nekomunicirajuće svijesti samo prenio na teorije jezika umjesto da on bude razriješen.

Teza dakle “drži vodu” po mome mišljenju onoliko koliko može izdržati analizu na dubljoj, sistematski i historijski temeljnijoj osnovi, a to su semiotički doprinosi teoriji svijesti. Naime, u toj doktrini postoji još jedan sloj teorijskog nasljeđa, na koji se manje obraća pažnja. To su semiotičke pretpostavke, izvorno semiotička analiza reprezentacijskog modela svijesti koja nam kažu da su naše misli već u sebi konstituirane kao znakovi. To je elementarna teorijska

osnova historijske filozofije jezika, a stav o jeziku kao strukturi koja potčinjava subjekt ili o jeziku kao zatvorenoj slici svijeta, pri čemu su te jezične slike svijeta u načelu nesumjerljive i neprevodive, to su izvedenice koje se meni ne čine nužnima.

Argumente protiv shvaćanja jezika kao metafizičke superstrukture i zatvorenih slika svijeta daje elementarna teorija koju je također razradila romantička filozofija, ali dijelovi te teorije poznati su još iz eksplicitnih analiza u klasičnoj antici i helenističkim filozofijama preko srednjovjekovne semiotike do Lockea i kasnije Peircea. Riječ je o tezi o znakovnoj konstituciji mišljenja. Ona nam iskazuje ono zapravo univerzalno na partikularnim slikama svijeta, naime da je svaka misao, bilo Hopi-Indijanca ili Indoevropljanâ ili Eskimâ sukonstituirana na materijalnim, semiotičkim i semantičkim zalihama jezika, i čak ako i predstavlja specifičnu sliku svijeta, ta se slika daje analizirati, razumjeti i prevesti na druge jezike, bilo objektne ili metajezike, jer svaki jezik i svaka kultura razvija ujedno i metajezike, odnosno jezike kojima reflektira o samoj sebi. Pri tome uopće nije nužno pretpostaviti, kako misle kritičari univerzalizma, da mi za prijevod trebamo nužno neko treće, neutralno stanovište znanosti ili neki krajnji metajezik. Dovoljno je razumjeti koje su jezične funkcije odgovorne i utemeljujuće za nastanak slike svijeta. Slike svijeta nastaju kroz procese semioze i, utoliko, one su promjenjive i sposobne za referencijalnost, interreferencijalnost i autoreferencijalnost, kao i sami znakovi. Možda će vas iznenaditi, ali upravo to je po mome mišljenju ono što nam kaže Hegel kroz svoje shvaćanje specifičnosti grčke filozofije. Premda spada u kontekst kulturalističkog shvaćanja filozofija, ono nije u kontinuitetu s kulturalističkim konceptom jer donosi posve nov element: filozofija nije *produženje* općih kulturnih i religijskih struktura izraženih u nekom prajeziku, poput grčkog, nego je genuino *nova semioza*, tj. reartikulacija stvari koja se pri tome referira na druge diskurse. Filozofija je mislima zahvaćeno, artikulirano, svoje vrijeme. Dakle, u odnosu na kulturu koju možemo shvatiti kao determinirajući jezik, filozofija artikulira nov diskurs svoga historijskog vremena, on je u tome smislu nov govor. Ona čak mijenja i jezik, dakle njezina kritička funkcija utemeljena je već u izvornom semiotičkom aktu.

N. Cerovac: Možemo onda prijeći na odnos filozofa kao pojedinca spram jezika, čega ste se već dotakli, gdje imamo primjere da oni s jedne strane oživljuju stara značenja, s druge stvaraju nova...

B. Mikulić: Heidegger je najspektakularniji primjer koji je kroz to ujedno ponovo oživio i pitanje o grčkom jeziku, ali na drugačijim pretpostavkama nego što je teza o zatvorenosti slike svijeta u jezik. Naprotiv, on polazi od toga, da je grčka misao, tzv. *ursprüngliches Denken*, izvorno mišljenje, koje je zaboravljeno već u samoj Grčkoj, dostupno njemu, Heideggeru, u izvornom smislu. To je jedna pomalo dramatična i melodramatična pozicija zato što je iz takvih svojih uvjerenja razvio refleksiju, objašnjenje što je zapravo prevođenje. Ne prevođenje, kako se njemački kaže *Über-setzung*, već *Über-setzung*, *pre-vođenje*. Naime, mi se moramo misaono prenijeti, prevesti preko bezdana zaborava kroz povijest metafizike, u taj izvorni način mišljenja, što god to značilo. Heideggerova zanimljivost je u tome što, bez obzira na vrlo problematične odgovore u vezi s etimološkim značenjima, filozofi, pa čak i filolozi koji inače ne slijede taj put, priznaju da ih je on svojim zabludama motivirao na ponovna istraživanje i reinterpretacije. S druge strane, drugi kažu “ne, to su potpune fantazije, idiosinkrazije”, u smislu potpuno privatnog filozofskog jezika koji će slijediti adepti ili se odbacuje. Meni osobno ta stvar nije toliko dramatična jer jedna misao je dobra sve dok se može razumjeti, slijediti kritički, analizirati i interpretirati. Heideggerova izvođenja su po mome mišljenju u svakom slučaju takva, i nije nužno biti vjernik heideggerijanstva. To sam razumio kroz rad na disertaciji o Heideggerovoj figuri “praizvornosti mišljenja”.

N. Cerovac: Što je primjer s Heideggerovom etimologizacijom, i tako čine sebe prosječnom govorniku nerazumljivijim?

B. Mikulić: Jedan karakterističan primjer toga ambivalentnog postupka daje Heidegger npr. u seminaru o Parmenidu, u analizi pojma *aletheia*, opet u dvostrukom smislu, neskrivenost i ne-skrivenost, gdje hoće reći da je to nešto u sporu, da je bitak zbivanje, dešavanje. Iстина

nije predmet govora da bi bila reducirana na iskaznu istinu, već ono što se naziva skrivajućim raskrivanjem, raskrivajućim skrivanjem – tu dvojnost on nalazi u grčkom pojmu *aletheia* i onda kaže kako je to samo-raskrivanje bitka, “izboreno”, *erstritten*, kroz sukob, kroz svađu, spor (*Streit*). Tu figuru spora kao granične, radikalne situacije kasnije je razvio Lyotard u pojmu *le différend*. Na toj općepoznatoj pozadini, dolazi jedna Heideggerova interpretacija koja je zanimljiva sa stajališta historije ideja, samorazumijevanja filozofije općenito, koja nam kaže kako je latinski prijevod grčke riječi *aletheia* s *veritas* istinit, ali lažan. Naime, ono što je latinsko *veritas*, i tu naravno igra veliku ulogu etimologija, koje tobože znači istinu, a zapravo znači skrivanje, zakrivanje. Prijevod je dakle lažan jer riječ *veritas* zapravo znači zakrivanje, premda nam hoće reći da odgovara grčkom pojmu raskrivanje. Važna je ta dijalektička misao da je nešto laž iako doista u jeziku označava istinu; dakle nije riječ o trivijalnom laganju, nego se *pojavljuje* kao istina, a zapravo je laž. Premda u latinskom imamo drugu riječ za to, *falsum*, Heidegger će reći da je *falsum* u etimološkoj vezi s *fal-*, padom od onoga autentičnog. To je dakle još jedno, sekundarno otpadanje u odnosu na samu falsifikaciju koju donosi *veritas*, odn. *verum*. Istinito, *verum* je laž zato što prevodi samo jedan vid *aletheie*. U njemu je već sadržana redukcija, dakle kroz *translatio*, latinski prijevod, odvila se ta sudbinska redukcija.

N. Cerovac: Koja je metodološka vrijednost takvog postupka u filozofiji?

B. Mikulić: Rasprave oko ovakvih Heideggerovih interpretacija jezičnog materijala vode se najčešće kao rasprave o ispravnosti ili neispravnosti etimologijâ. Etimološko razumijevanje pojmova može biti po mome mišljenju samo početak argumenta, kako i jest slučaj kod Heideggera, ali sadržaj i krajnji rezultat interpretacije može biti posve drugačiji nego što to sugerira Heidegger. Za ilustraciju koliko inventivno i suvislo može biti hiperinterpretirajuće Heideggerovo etimologiziranje upozorit ću na interesantnu paralelu, drugi kontekst i drugi kulturni krug, a u vezi je s našim polaznim pitanjem. Riječi

veritas i *verum*, od osnove ver-, etimološki su srodne sa sanskrtskim korijenom VR-, koji ima značenje pokrivanja, zakrivanja. Ali, nije poanta u tome da se Heidegger oslanja na ispravnu, tj. jezikoslovno osiguranu etimologiju. Stvar je u tome da njegova interpretacija može biti filozofski mistificirajuća. Suprotno tome, sama indijska filozofska tradicija daje demistificirajući efekt. Tamo nalazimo metafilozofske rasprave o tome kako jedan kompletan korpus znanja koji poznajemo pod imenom *Veda* – dakle indijsko nasljeđe najvišeg ranga, sâmo objavno znanje ili otkrivenje – predstavlja ‘pokrivalo’ ili obmanu. Nije riječ o teoriji mâye u smislu privida, nego o tome da jedna diskurzivna formacija kao što je vedski korpus sa svim svojim dijelovima zapravo predstavlja, modernistički rečeno, diskurzivni režim, čija je svrha jedino postizanje heteorgenih ciljeva (kao što su vladavina, ubiranje daća, svega onog što je propisano u društvenom poretku). To nam ne kažu ni Marx, ni Weber ni Foucault, to nam kaže Kautilya, ministar na dvoru cara Čandragupte Maurye, koji je sam pripadnik kaste brahmana, a riječ je o 4. stoljeću p.n.e., dakle vremenu Aleksandrovog pohoda. Ono što nam se kroz korpus *Veda* predstavlja kao sâma istina, objava (*satya*), jest zapravo samvarana (pokrivalo). To dakle ne kaže nikakav nâstika, materijalist ili buddhist, nego Kautilya koji je pripadnik brahmanske elite. S jedne strane, to je dobra ilustracija kako za Heideggerovo etimološko obezvređivanje latinskog pojma *veritas* i čitave potonje evropske tradicije tako i za koincidenciju analizâ koje se oslanjaju na pozitivna lingvistička znanja kao što je etimologija. No, ako kritički i analitički upotrijebimo pozitivna historijska, historijsko-filološka i kulturološka znanja, mi ćemo dakle doći do rezultata koji su u daleko većoj mjeri raskrivajuća, intelektualno probojna, jača, nego što Heideggerova dijagnoza našeg pada od navodno izvornog mišljenja.

Da bismo razumjeli situaciju, nije sad presudno jesmo li obrazovani marksistički ili na Foucaultovu pojmovnom aparatu. Naime, već na dilemama koje otvara Heidegger oko doprinosa predsokratovaca, vidimo da on pokušava ontologizirati nešto što se u samom grčkom materijalu od početka pokazuje kao ujedno i političko, npr. *dike* i *moira*. *Dike* i *Moira* su kao božanstva čuvarice normativnoga govora i to je ono što nam kazuje npr. Parmenid, ali Heidegger misli da je

to ‘udešaj bitka’, *Seinsgeschick* ili *Schickung*, i da nam to kazuju svi predsokratovci. Dok je *dike* za Anaksimandra ime za *opću formu* zbivanja svega, za nastajanje i propadanje bića, za Parmenida su *Dike* i *Moir*a čuvarice *režima* pravoga, istinitoga govora naspram svakog nepravoga govora. Također znamo da je Parmenidov model istinite misli iz temelja drugačiji nego Heraklitov, o tome imamo diskusiju već u samoj antici, ali Heidegger nam to raskriva kao homologan, prazvoran, prvotni, autentičan govor. On time ujedno nivelira očigledno suprotstavljene arhajske pozicije. Zato je od takve projekcije autentičnosti *neposrednog* mišljenja bitka i istine kao samoraskrivanja bitka puno plodotvornija figura “Varam te istinom” koju je u filozofiju iz psihoanalize unio Lacan, ali već je vidimo kod Kautilye. On daje izravan odgovor na vaše prvo pitanje, od kojeg smo ovdje počeli, o mogućnosti prevođenja i razumijevanja pojmova iz drugih tradicija. Naime, mi nekada od navodne nesumjerljivost kultura na jednom kraju ne želimo vidjeti koliko su sumjerljive na drugom.

K. Jurak: Sada razbijamo kontinuitet koji smo imali, jer sljedeće pitanje se referira dijelom na vaš rad. Kako ste nositelj katedre za teoriju spoznaje, i samim pogledom na vaš znanstveni rad može se primjetiti kako je jezik ako ne osnovno, onda jedno od glavnih polazišta vaših spoznajnoteorijskih razmatranja. Zanima nas, prema vašem mišljenju, koje je značenje jezika u konstituiranju spoznaje?

B. Mikulić: Kad se suočimo s tuđom percepcijom svog rada, kao što je vaša primjedba, onda odjednom postanemo sami sebi čudni ili se ne prepoznamo. Ja se ne bih prepoznao u filozofiji jezika, ali možda je to samo puko poricanje. Što se tiče vašeg pitanja o mome vlastitom radu i razumijevanju jezika i ulozi u filozofiji i te jezično-filozofske dimenzije u teoriji spoznaje, ja nisam direktno kroz studij prošao put filozofije jezika nego više zaobilazno preko filoloških studija germanistike, starogrčkog i indologije i interesa za lingvistiku koji ide uz to. Između ostalog, filozofija jezika u ovom striktnom smislu riječi kod nas je ovdje bila ograničena jer su se

njome bavili logičari i mali krug analitičkih filozofa, tada uglavnom koncentriranih u Zadru. Filozofi kod nas su dominantno pripadali drugim orijentacijama, kritičkom marksizmu i hermeneutici, a filozofski interes za semiotiku i neostrukturalizam održavala je Rada Iveković, koja je iz temelja promijenila pristup indijskoj filozofiji iz indoevropskičko-filološkog u diskurzivno-teorijski. Naravno, za vrijeme formativnih godina mi svega toga obično nismo posve svjesni, stoga je put do jezično-filozofskih pitanja u ovom širokom smislu bio dosta dug i zakučast, pun lutanja i otkrivanja. Ja osobno sam došao do toga više preko bavljenja Heideggerom, koji je kod nas ovdje bilo dosta prisutna tema i među hermeneutičarima i među marksistima, kao što su bili Danilo Pejović i Gajo Petrović. Dakle, sve su to bavljenja i studijski, a potom istraživački poslovi, tako da sam ja osobno ovu jezičnu dimenziju otkrivao tek s vremenom u pojedinačnim problemima. Čitav interes za jezičnu dimenziju u analizi idejâ vodio je kroz razna područja i nije imao teorijski identitet, tj. nije pripadao nijednoj posebnoj školi.

K. Jurak: Pitanje je povezano s tim da, historijski gledano, jezični zaokret, ono što se naziva *linguistic turn*, u kojem jezik dolazi u prvi plan teorijskih razmatranja, relativno je novijeg datuma. Što mislite o jednom takvom pristupu filozofiranju, jednom takvom pristupu epistemologiji? U čemu je prednost takvog pristupa?

B. Mikulić: Da, termin "filozofija jezika" označava određeno historijsko razdoblje i određeni tip filozofiranja, kritičku motivaciju, pojavu logičkih i semanticističkih argumenata protiv psihologizma kao ambicije da se čitava zgrada znanja utemelji na psihologiji. I ta obrana od takvog zahtjeva odvija na nekoliko mjesta, jedno od tih mjesta je Fregeova kritika, drugo je pojava fenomenologije i razgraničenje prema psihologiji, treće je sama ideja teorije spoznaje, isto tako polovicom 19. st. vezano s idejom Eduarda von Hartmanna. Filozofija jezika je u tom striktnom i tehničkom smislu označavala oduvijek moment konstitucije semanticističke kritike psihologizma i posljedice koje su onda nastale iz takve pozicije, osobito s filozofijom

znanosti bečkoga kruga. Međutim, filozofija jezika ujedno je i širi pojam, i k tome, malo krivo nasaden pojam. Mi pod filozofijom jezika mislimo na metodu i predmet filozofiranja, u rasponu od semantike preko logike do pragmatike. Riječ je koliko o filozofiji jezika kao teoriji posebnog predmeta koliko o jezičnoj filozofiji, tj. mišljenju u mediju jezika. I često se danas tako govori o *linguistic philosophy* misleći na zapadnu, anglofonu, analitičku tradiciju. To znači ne samo da je od jedne istraživačke motivacije usmjerene na poseban predmet (jezik), nego je od toga metodološkog posla postao horizont mišljenja. To je ono što nazivamo analitičkom filozofijom. Iako se uvijek iznova evociraju njezini izvori, njezin razvoj u smislu *historije* analitičke filozofije postao je eksplicitnom temom tek negdje 90ih, npr. s Dummetovom knjigom, premda je i 60ih godina bilo pregleda. Isto tako, analitička filozofija se tek postupno selila s terena filozofije jezika i uma na druga područja kao što su etika, estetika ili filozofija povijesti ili politike, pa imamo i analitički marksizam. Ali jedna od pretpostavki filozofije jezika je već spomenuta historijska ili romantička filozofija jezika o kojoj smo prethodno govorili i koja se zaključuje s Nietzscheom na specifičan način, tako da on negira vrijednost individualnog, govornoga u jeziku, što je glavni interes romantičara. Nietzsche nastupa s tezom o jeziku kao strukturi i skupu funkcija. To je subverzija na romantičkoj teoriji individualnosti u jeziku i to otvara novu perspektivu koja će se različitim putanjama filologije oblikovati kao strukturalizam u lingvistici. Jezik kao struktura, jezik kao opća pravila, on ne govori o značenjima nego o funkcijama, gramatici kao ponavljanju pravila bez promjene značenja.

K. Jurak: Možemo li govoriti o primatu funkcije nad formom, dok u analitičkoj tradiciji imamo nekako primat forme nad funkcijom?

B. Mikulić: Može se i tako govoriti, u svakom slučaju Nietzsche govori o funkcijama jezika, ali pri tom ima transjezičnu, a ne intrajezičnu viziju jezika. Transjezična zato jer, kako on kaže, jezik je instrument rase, pritom misleći na ljudsku rasu. Jezik je taj koji

služi za biološko održanje rase, za potrebu saobraćanja, i on je u tom smislu jako inspiriran Darwinom. To je moda onoga doba, svi su gutali Darwina kao bestseller. To je spoj jednoga univerzalističkog i funkcionalističkoga pogleda na jezik na novim temeljima, ali ono što je za nas važno jest da se u toj školi skuhalo ideja koja će se onda nesimetrično kroz vrijeme početi razvijati. Pritom mislim upravo na nastajanje strukturalne lingvistike. De Saussure je, to se malo zna jer na prvi pogled izgleda kao nekakva izvanjska okolnost, učenik historičara filologije Steinthala u Berlinu, a Steintal je Schleiermacherov đak. To je važno zato što koncept znaka, ideju o materijalnoj strani jezika kao konstitutivnoj za mišljenje, nasljeđujemo iz romantičke filozofije jezika. Nju zahvaljujemo ne jedino, ali na prvom mjestu Schleiermacheru, i isto tako Hegelu. Ta ideja se provlači od puno, puno ranijega vremena. Jezik se u tome smislu javlja uvijek na rubu ili kraju velikih traktata, kao nešto usputno, kako kaže Hegel. Na rubu psihologije i logike, pojavi se, bljesne, ta misao o znakovnoj strukturi naše svijesti da bi onda nestala. Puno valorizaciju te misli, koju ćemo naći kod stoika, a zapravo se ona provlači od Platona, imamo tek u semiotici kod Peircea i u psihoanalizi s Lacanom. Nigdje, osim u semiotici, ta ideja o materijalnoj konstituciji naše misli, nije tako jako izražena.

K. Jurak: Kao što smo već i prije pauze začeli temu psihoanalize – ono što se sada nama nadaje jest pitanje kritike što se danas upućuju psihoanalizi, obično iz pozicijâ analitičke filozofije i nekakve, recimo, *hard core science*. Kako se psihoanaliza može obraniti od takvih optužbi?

B. Mikulić: Relativno nedavno se pojavio zbornik *Analitički Freud*. Dakle, ponovni pristup Freudu i to svim aspektima koju su relevantni za analitičku filozofiju, spoznaje, istine, i metodološki, i teorije svijesti, i teorije znanosti, i teorije jezika, itd. U tom smislu suvremeniji analitički filozofi uopće ne zadiru od ponovnog vrednovanja doprinosa psihoanalize u filozofiji. Već je Grünbaum u diskusiji s Popperovom kritikom pokazao da prvo treba ispravno raščistiti teren i pokazao

gdje zapravo moramo početi s kritikom psihoanalize. Pokazao je da sve ono što karakterizira znanost, od empirijskog materijala i težnje k istini, brige oko metode, provjerljivost, primjenjivost, i čitav niz drugih elemenata, da se psihoanaliza tako i ponaša. Također, pokazuje da psihoanalitička zajednica funkcionira kao svaka druga znanstvena zajednica, samo što je ovdje možda u najdramatičnijem obliku prisutan onaj virus bolesti koji nalazimo u svim znanstvenim zajednicama, a to je da su zatvorene i da same verificiraju i revidiraju svoje metode. Zašto je to kod psihoanalize osobito bolno, osobito riskantno, to su posebni razlozi, općenito rečeno, psihoanalitička terapija je uvijek individualna, uvijek se obraća posebnom slučaju. Međutim, odgovori na to postoji u psihoanalizi, ona podliježe istim procedurama kao i sva druga istraživačka polja: rad svakog psihoanalitičara podložan je verifikaciji drugih članova zajednice, a to je slučaj u drugim znanstvenim disciplinama. Jednom biologu ili sociologu uvijek sudi najprije biolog i sociolog, ili udruženo. Kod psihoanalize je taj moment „ko-misije“, „po-vjere“, posebno kritičan, ali je problem graduelan, a ne principijelan. Ima čitav niz drugih prigovora koji su u međuvremenu također obesnaženi. Dovoljno je pogledati u historijat psihoanalitičkih teorema i vidjeti da je ne samo psihoanaliza u širem smislu kao istraživačko polje prošla različite faze, autorevizije i reinterpretacije teorema, dakle unutar same psihoanalize i kroz vanjske kritike. To vidimo već kod samoga Freuda gdje nalazimo revizije i autorevizije vlastitih uvida, i to na temelju onoga što se naziva empirijski materijal.

N. Cerovac: Da, ako se mogu nadovezati na to kad ste rekli da se pokušava afirmirati na neki način znanstvenost te legitimirati psihoanalizu, ali uzmemo li u obzir autore, u očima javnosti skoro pa najeksponiranije, Lacana i Žižeka, te njihov diskurs koji je ponekad proturječan, onda možemo imati probleme.

B. Mikulić: Pa znate što, Žižek je filozof, on nije prakticirajući psihoanalitičar ni teoretičar psihoanalize u primarnom smislu riječi kao što je Lacan. Žižek je psihoanalitički filozof, kažem to

po analogiji s analitičkom filozofijom. Već zbog toga ne treba poistovjećivati Žižeka i Lacana, i zapravo ne znamo što bi rekao Lacan da poznaje Žižeka. Možda bi ga se odrekao kao Kant Fichtea ili Fichte Reinholda ili Marx marksistâ. To je jedno. Drugo, ako sam dobro razumio Vašu primjedbu, dobra je poanta kako možemo legitimirati pouzdanost i znanstveni dignitet psihoanalize sa svim onim zahtjevima koji idu prema njoj kao znanosti, dok s druge strane prigovaramo takvim autorima dvoznačnost, nejasnost, itd. Dakle, prvi odgovor je da se ne radi o istim vrstama diskursa, istim vrstama intervencije. Ja smatram da je doista jedna stvar prigovarati Žižeku za njegov razbarušen stil, inkonzistentnost, logoreju, teorijsku hiperprodukciju, primjene psihoanalitičkih teorema na sva moguća područja. To je jedan problem, a druga je stvar prigovarati Lacanu na namjernom opskurantizmu, što čini i sam Žižek. On pretpostavlja da je Lacanova teorija nesvjesnoga i teorija o jezičnoj konstituciji nesvjesnoga, o tome da je nesvjesno zapravo konstituirano kao jezik, da je to potpuno jasna, razumljiva, dostupna teorija. Teška je zadaća braniti Lacana tezom da je zapravo jasan, jer sâm Lacan posve očigledno namjerno njeguje opskuran stil. Međutim, s druge strane, možemo poći s drugog kraja, odatle da je sâm predmet naprosto takav da smo osuđeni na opskurne puteve, dakle na diskurzivne puteve koji odudaraju od ovog tzv. *straight forward* puta. Za mene je najteže probojan Lacanov tekst *Freudova stvar*. Očekujete kao početnik da vam se lijepo predstavi što je Freud mislio i da vam Lacan kaže – “ja tu sada nastavljam”. Međutim, to je najbolniji tekst koji, kad ga pročitate, užasnete se, odbacite to i ne znate kako ste uopće ostali živi. Hoću reći, ako se hoćemo time baviti, moramo prihvatiti dvije stvari – jedna je to da moramo mučno prolaziti kroz taj teški materijal, da bez toga naprosto nećemo doći do osnovnih teza, i drugo, da je u tom opskurantizmu sadržana i mimetička gesta koja *intendira* na posredovanje spoznaje. Mimetička gesta u smislu *uprizorenja metode*. Naravno da se može do neke mjere apstrahirati, i sam Žižek prezrivo odbacuje Lacanov manirizam izražavanja. Da, ali samo zato što ga je prethodno razumio, i drugo, zato što ga razumijemo uz pomoć drugih autora, prije svega, Freuda, pa opet obrnuto, Freuda razumijemo uz pomoć Lacana. Tu nema nikakve

dileme, mi razumijevamo uz pomoć diskurzivne zajednice koja problematizira i vrednuje teorijski i epistemološki, etički i politički domet teorije. U tome polju Žižek nije ni jedini interpret Lacana niti ima ekskluzivno pravo na psihoanalitičku filozofiju. On je samo najuporniji, najintenzivniji i najuspješniji autor. Dakle, ne možemo bez rada i uvijek ponovnog rada.

N. Cerovac: I sami pišete o dvosmislenostima koje se nalaze u njihovu pisanju, pa kako onda možemo povezati, na neki način, pokušaj legitimacije psihoanalize kao valjane metode, a s druge strane, imamo taj tip pitanja koji je u najmanju ruku neznanstven, zalazi u neku domenu osebujnoga stila pisanja?

B. Mikulić: Možda na prvi pogled neće biti osobito uvjerljiv argument na Vašu primjedbu, ali to je slučaj, ako se sjećamo, s Kantom i njegovim kritikama. *Kritika čistoga uma* završila je, kao što znamo, velikim brojem osudâ za nerazumljivost, za opskurnost, za teškoće, za visokoparnost, elitizam stila, neprobojnost... Pa je onda čovjek, kao što znamo, napisao *Prolegomena za...* – kako je ono bilo? – ... *svaku buduću metafiziku* s porukom, ako niste razumjeli, pročitajte je još jedanput; ako niste ni drugi put, pročitajte treći puta, a ako ni tada niste razumjeli, moje vam suze ne pomogou! Naravno da se ne radi samo o teškoćama stila, nego se radi o teškim stvarima, zato je razumijevanje principijelno pitanje a ne samo pitanje gradacije stila. Isto tako se moramo probijati kroz druga filozofska djela, treba biti u stanju zaista pročitati Hegela, treba moći pročitati Marxov *Kapital*, bilo što, *Bitak i vrijeme*, treba pročitati *Negativnu dijalektiku*, itd. *Negativna dijalektika*, to je strahovito štivo. Adorno nema baš bolju reputaciju od Lacana iako se njega smatra vrhunskim stilistom, ali ima sličnu reputaciju kao opskurni mislilac.

Htio sam time malo relativirati pristup Vašem argumentu, ne zato što bih skrivao svoj konačni odgovor. Ne, ne mislim suprotno cijelom svijetu da je Lacan mislilac koji piše *clare et distincte*, nego mislim da je, kao u svakoj teorijskoj poziciji čije recepcije pokazuju tu kompleksnost i zahtjevnost, potrebno imati što potpuniji uvid

u čitav opus i temeljnu *vjernost* idealu istine. To uključuje i trend matematizacije diskursa kod kasnijeg Lacana. To je isto tako slučaj i s Platonom. Nitko nam nije pisao tako jasna i ujedno tako teška štivâ nego Platon, i to baš zbog žanrovske lakoće dijaloga na jednoj strani, i matematičke formalizacije na drugoj strani. Mi moramo naprosto znati što je rečeno u *Teetetu*, da bismo vrednovali tezu o tome što je znanje, i moramo znati u kakvom je to odnosu prema ovoj pričici o našim spoznajnim moćima koje imamo u *Državi*, i moramo razumjeti, biti donekle informirani kakav je odnos između tih triju pozicija unutar samoga Platona. Isto tako i za Lacana. Ali prihvaćam Vašu opasku da postoji napetost između opskurantizma stila i s druge strane zahtjeva da psihoanaliza predstavlja racionalan sustav spoznajâ. Ali ponavljam, da bismo razumjeli poseban problem kod Lacana, kao što je teza da je imaginarna uspostava subjekta simbolički konstituirana, moramo cjelovito poznavati Lacanov opus. Dakle, to je taj argument za obranu opskurnog diskursa jednog ne samo hermetičnog već i heretičnog psihoanalitičara koji je dao filozofiji više nego što je od nje uzeo.

K. Jurak: Da, evo sad pred sâm kraj, dakle prije pitanja o „kraju“ i nekakvim mogućim alternativama, htio bih da malo prokomentirate, kao što sam spomenuo u navodu sadržaja intervjuja i na što ste se osvrnuli u jednom trenutku, debatu Žižek-Chomsky... Zbog čega je ta debata bila toliko medijski zapažena? To kao prvo.

B. Mikulić: (smijeh) Da, da, da... Znaete što, ima autora koji vele kako su Žižekovi često razbarušeni i kontradiktorni stavovi korisniji i bolji jer otvaraju nove horizonte razumijevanja, za razliku od dosadnih političkih analiza Chomskoga iako je autor originalne lingvističke teorije. Ali daleko od toga, ne leži stvar u tome da je Žižek zanimljiviji, a da je Chomsky dosadniji, obojica su istaknute veličine u intelektualnom svijetu, premda ne posve istoznačno. Treći svjedoci poentiraju da je to zapravo sukob metodâ i sukob posljedica metodâ koje potječu iz ovog užeg znanstvenog polja. Konkretno, Chomsky sa svojom lingvističkom pozadinom, a s druge strane

Žižek s psihoanalitičkom filozofijom. Dakle, svatko od njih ima svoju teorijsko pozadinu, svoje teorijsko polje iz kojeg dolazi i djeluje u drugom ili trećem polju, u kritici hard core politike i ekonomije. To je dosta istaknuto područje, kao i svijet zabavne industrije. Da su se počupale npr. Shakira i šta je znam, recimo Madonna, frčalo bi još više perja. Ali postoje razlike, lingvistička teorija Chomskoga nije naprosto produžena u angažirano političko djelo kao što je to slučaj kod Žižeka s primjenom psihoanalitičke filozofije na politiku. Dakle, kod Žižeka mi gotovo da nemamo diskontinuiteta u prelaženju disciplinarnih granica između filozofije, kulturnih fenomena i politike. Oni su potpuno ravnopravni predmeti njegove teorijske filozofije – dakle, nema razlike između Schellinga, wc-školjke i Donalda Ramseya, da tako kažemo u najdrastičnijem obliku. Kod Žižeka možemo primijetiti taj kontinuirani prijelaz između teorijskoga polja u diskurzivno polje svakodnevice što je tipski različito od situacije u kojoj se nalazi Chomsky. Međutim, to nipošto nije dovoljno za odgovor, bar ne za ovaj dio vašeg pitanja zašto je to izazvalo toliku pažnju, halabuku.

K. Jurak: Kao drugo – oko čega su se oni zapravo sporili te zbog čega je došlo i do nekakvih uvreda koje su uputili jedan drugome?

B. Mikulić: Prije svega, radi se o retorički bombastičnom sukobu dvojice svjetonazorski bliskih mislilaca lijeve orijentacije koji izvan akademskog polja nastupaju s kritikom kapitalizma, imperijalizma, kritikom medijske politike, kritikom ideoloških mehanizama, itd. Tu, između ostalog, Žižek sâm kaže u svom odgovoru iz 2013. godine Chomskome da je razlika u sadržajima između njih dvojice gotovo minimalna. Povod tome je bilo to što je navodno Žižek pripisao Chomskome rasističku izjavu o Obami, da je Chomsky navodno rekao kako je Obama samo malo osunčani američki političar. Tu je Žižek, po ne znam koji puta, napravio nepotrebnii gaf: citirao je, kako sâm tamo kaže, slovenske medije, dakle, on uopće nije vidio izvornu izjavu Chomskog. Ali se onda izvukao i to na dobar način, da je on bio miljama daleko od toga da Chomskom prigovori rasistički

ispad protiv Obame, nego da ta njegova primjedba upravo otkriva pravu perspektivu. Ta Žižekova prava perspektiva glasi da Chomsky nesvjesno otkriva pravo funkcioniranje aktualne politike, naime da je kod Obame na djelu ono isto što radi čitav niz teoretičara i političara, pripadnika afroameričke zajednice, koji su dakle osvješteni u tom smislu, da počinju pristajati na pravila igre koja su normativno zadana u bjelačkoj akademskoj kulturi i u bjelačkoj politici, itd.

Sukob oko rasizma na ljevici postao je medijski razglašen više zbog obostranih uvreda nego zbog merituma stvari. Chomsky je rekao Žižeku da su njegove papazjanije takve da se ne mogu staviti u pet minuta razložnog govora koji bi mogao shvatiti svaki dvanaestogodišnji školarac. Žižek mu odgovara da je možda problem baš u tome što Chomsky ne može razumjeti kompleksnost njegovih analiza zato što je sâm, teorijski gledano, u politici, na razini dvanaestogodišnjeg dječaka. Mislim da sad možemo apstrahirati od tih njihovih obostranih djetinjarija. Ono o čemu se radi, po mome mišljenju, što je pravi razlog toga sukoba jest ono što Žižek ima u vidu kad kaže da nikakve politički velike diferencije između njih dvojice ne postoje, niti u prikazu, niti u vrednovanju tih sadržaja, nego da Chomsky postupa tipično za anglosaksonsku pozitivističku tradiciju, da je za njega sve drugo teško provarljivo. On apostrofira, dakle, tu tradiciju sukoba metodologijâ i stilova između anglosaksonske i evropske kontinentalne tradicije, i insistira da nema nikakvog drugog razloga u pozadini, sve što je potrebno za razumijevanje sukoba leži već na manifestnoj razini. To znači da pažnju treba usmjeriti na prednji plan, ali Žižek u tom svom odgovoru ne navodi, koliko ja vidim, krajnji argument. Ono što Chomsky ne može podnijeti i što ne može podnijeti nijedan mislilac s povjerenjem u akademski standard racionalnosti, jest to da Žižek zapravo ispostavlja ideološku stranu njegove vlastite argumentacije, dakle ono što Chomsky ne može više artikulirati sa svoje teorijske pozicije. Drugim riječima, ono što Žižek prokazuje u argumentaciji Chomskog, isto je ono što će nam reći za bilo kojeg drugog predstavnika karitativnog djelovanja, ispostaviti će nam onu drugu ideološku funkciju te geste. To je po mom mišljenju pravi razlog sukoba. Drugim riječima, radi se o ispostavljanju slijepe točke kod Chomskoga i u tome je Žižek po mome mišljenju

uvjerljiv. No, problem se ponavlja i kod samog Žižeka. On tvrdi da mu se prigovara za konfuzan stil i formu zato što se izbjegavaju njegovi pozitivni argumenti, pa samosažaljivo veli, otprilike, ja sam neshvaćen, mene mrze. Glumata kao Madonna.

N. Cerovac: Pa evo, ako možemo zaključiti, ovo je više osobno pitanje, za kraj, pošto smo sad imali ove priče o Žižeku i općenito toj trendovskoj perspektivi... Vidite li možda neke alternative, neke nove trendove koji bi se mogli pojaviti, počevši od, recimo, kulturnog zaokreta početkom osamdesetih i razvojem kulturalnih studija? Badiou, Meillasoux, neki projekt matematičke ontologije, odnosno pokušaj revitalizacije Descartesa ili, primjerice, neki marksistički pokreti koji se javljaju? Vidite li Vi osobno možda neke zanimljivosti koje bi se mogle pojaviti na toj sceni i popularizirati se, primjerice, u naredno vrijeme?

B. Mikulić: Prvo, ja doista ne mislim da je filozofija jezika prvi i završni horizont filozofije niti je njezina pozicija unutar filozofije tako dominantna da bi se trebalo oslobađati od njezinih stega. Ako se slažemo da filozofija nije primarno naracija o novim svjetovima, poput znanosti, nego da je kritička, i ako raščistimo da filozofija jezika nije jedinstven, monolitan pojam, da ne označava samo jednu teorijsku kulturu ili metodu, nego se proteže uzduž i poprijeko cijelog filozofskog polja, kritički posao u filozofiji ostat će i dalje upućen na jezično-filozofske refleksije. Velim, pod uvjetom da postavljamo pitanja o konstituciji diskursa, a ne uzimamo diskurse zdravo za gotovo. To spada u sâm kritički posao filozofije. Bez toga nećemo vidjeti, baš na primjerima koje navodite, da je jezik matematizacije, ako govorimo o ranom Badiou i školi, zapravo povratak jednom tipu jezika i ujedno s time povratak idealu znanstvenosti u filozofiji. Treba znati da i kasni Lacan poseže za jezikom formalizacije. To je ideal filozofije od Platonova vremena, koji se javlja uvijek iznova, a danas kroz kritiku Kantova konstruktivizma koji dolazi iz teorijske fizike i filozofije. Osim što se time vraća redukcija opće jezične paradigme na specijalne, formalne jezike, time se vraća i stari problem da li

formalni jezik dolazi mišljenju izvana, kao medij bez kojega bismo mogli proći, ili je on sam već sa svojim zakonitostima formalnoga jezika prethodno oblikovao teoreme. Dakle, ako je formalizacija jezika filozofije dio starog ideala znanstvenosti u filozofiji, pitanje je koliko filozofija uopće dopijeva dalje od saturacije jezika i mišljenja idealom matematičke logike. No, u redu, možda ne trebamo apsolutizirati taj trend formalizacije. Ali, ako pogledamo na drugoj strani, on se vidi kroz zaokret filozofije ka političkoj ekonomiji i stvaranje filozofije ekonomije. Jasno je da će i tu filozofska teorija morati imati posla s formalnim jezicima specijalnih znanosti, poput modela ekonomske analize. Dakle, ne postoji uopće mogućnost da artikuliramo egzaktnije sadržaje u filozofiji, a da oni budu slobodni od formalnih specijalnih jezika. To povlači za sobom problem da će zbog prevelike specijalnosti jezika takve teme ostati domena izoliranih grupa u filozofiji, kakve već imamo oko matematičke logike ili Lacanovih matema, uz isključenje šire komunikacijske zajednice. Sve to osobito važi za trendove u filozofiji koji proizlaze iz kulturnog zaokreta, vječno kruženje derridijanske dekonstrukcije ili foucaultovske analize diskurzivnih režima moći jednako su dominantni koliko i hermeneutička filozofija.

No to je samo polovica odgovora. Druga polovica tiče se potrebe za refleksijom o ulozi posebnih diskursâ u filozofiji i time dolazimo do malo više razine jezično-teorijske problematike. Modeli u egzaktnim znanostima predstavljaju posebne žargone, posebne diskurzivne jedinice, dakle poseban govor ako ne i jezik znanosti. Kao i do sada, mi ćemo morati polagati račun o tome na koji način jezici pojedinih disciplina, uključujući i filozofiju, djeluju na svoj materijal. Ali to nije striktno jezično-filozofsko nego šire epistemološko pitanje jer moramo ući u procjepe jezične reprezentacije sadržaja, tj. u analizu konfiguracije diskursa. Tako je pitanje na koji način djeluju modeli u egzaktnim znanostima novo područje za epistemološku analizu. Ali ona sâma, ukoliko ne pripada analitičkoj tradiciji, nije striktno konceptualna analiza, ne odvija se unutar posebnog jezika, nego nužno ide na rubove ili s onu stranu jezika, da tako kažem, ona razvija metajezik određene razine kojim istražuje posebne diskurse i kontekst njihova pojavljivanja. Dakle, jezična analiza dio je epistemološkog

kritičkog rada, ali time nije rečeno da je ona nužno i njegov horizont. Analiza jezika nekog problema nije ujedno i rješenje problema.