

Predrag Krstić

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd
predrag.krstic@ifdt.bg.ac.rs

Skrivena povijest »postistine«

Sažetak

Kritički analizirajući odnedavni diskurs »postistine«, članak tematizira dugovječno nastojanje utvrđivanja epistemičkog i društvenog statusa istine. U prvom dijelu rada pokušava se definirati razlog pojavljivanja i konceptualna obuhvatnost odnedavno popularnog termina »postistina«. Drugi dio rada posvećen je »prapovijesti postistine« i postavljanju koncepta jedne mjerodavne istine u monoteizmu ranog judaizma. Potom se prelazi na izlaganje suvremenih kritika fiksiranosti mišljenja za istinu i sugestija »drugačijeg mišljenja«, da bi se u završnom dijelu rada ukazalo na proturječne situiranja istine između krajnosti njezine apsolutizacije i relativizacije, kao i na neophodnost da filozofija prebiva u njemu.

Ključne riječi

istina, postistina, monoteizam, apsolutizam, relativizam, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Richard Rorty, Theodor Wiesengrund Adorno

1. Postapokaliptika

Britanski lingvisti koji sastavljaju Oxfordski rječnik navodno su bili primorani izabrati *post-truth* (*post-istina*) za englesku riječ 2016. godine, budući da joj se učestalost naglo uvećala »u kontekstu Brexit referenduma u Ujedinjenom Kraljevstvu i predsjedničkih izbora u Sjedinjenim Američkim Državama« i da je postala »glavna riječ u političkim komentarima«. ¹ Prema definiciji koja je ponuđena zajedno s argumentom »jačanja društvenih mreža kao izvora informacija i sve većeg nepovjerenja prema činjenicama koje iznose ustanove«, ² o postistini se (metapismeno) govori kada je riječ o »okolnostima u kojima objektivne činjenice manje utječu na oblikovanje javnog mnijenja od pozivanja na emocije i osobna uvjerenja«. ³

Slučajevi »Brexit« (riječ koja je također konkurirala za englesku riječ 2016. godine) i »Trump« predstavljali su motiv za postavljanje jednog termina – zato što su se i kampanja za izlazak Velike Britanije iz Europske Unije i kampanja za ulazak Donalda Trumpa u Bijelu Kuću pokazale uspješnima, a »postistosne« metode koje su korištene u ostvarivanju tih zamisli djelotvornima. Naime, čini nam se nezamislivim da bi se – u toj mjeri i s tom razinom

1

Usp. »Word of the Year 2016«, *Oxford Languages*. Dostupno na: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (pristupljeno 1. 11. 2022.).

2

Usp. Marc Koscijew, »The Materiality of Metaliteracy. A Documentary Approach and Perspective for Information and Literacy Practices in the Post-Truth Era«, u: Thomas P.

Mackey, Trudi E. Jacobson (ur.), *Metaliterate Learning for the Post-Truth World*, ALA Neal-Schuman, Chicago 2019., str. 33–62.

3

Usp. Thomas P. Mackey, Trudi E. Jacobson (ur.), *Metaliterate Learning for the Post-Truth World*, ALA Neal-Schuman, Chicago 2019., str. xvii.

osude i/ili rezignacije – diskurs postistine nastavio razvijati u slučaju da su rezultati referenduma i izbora bili drukčiji. Budući da nisu, zaključilo se da se zasigurno radi o tome da »istina« više nije na cijeni i da ju je zamijenilo doba neke po definiciji krnje i nedostojne »postistine« ili alternativno i možda preciznije, jedna nadiruća epoha »postfaktičkog društva«.

Moglo bi se reći da »diskurs postistine« sadrži – ili brka – barem tri psiho-političke pojave za koje smatra da kompromitiraju istinu u suvremenosti. Jedna bi se ponajprije odnosila na pad tradicionalnih načina komunikacije i uspon »društvenih mreža«. Potonje su preuzele informativnu ulogu prvih, pri čemu su urednike i redakcije zamijenili algoritmi, pa je sada otežano ili onemogućeno administriranje koje bi reguliralo i sankcioniralo pojavu i širenje »provjereno netočnih informacija«. ⁴ Međutim, kada se govori o postistini, često se ima u vidu i uspon ekstremne desnice.

»Postistina je predfašizam.« ⁵

Najzad, kao treći element koji se dovodi u vezu s tim terminom, javlja se i širenje i uspostavljanje najraznovrsnijih teorija urote. ⁶ Sve tri navedene mentalne sastavnice objekta koji se odnedavno opaža kao epohalni društveno-teorijski *novum* nesumnjivo svjedoče o dugo najavljivanom slomu povjerenja u znanstveno znanje, možda i u racionalnosti uopće, o kraju autoriteta znanstvene istine i o sutonu društvenog statusa znanosti. ⁷

U jednoj sustavnoj, programski poduzetoj i instrumentima određenih uslužnih znanosti potkrepljenoj »igri istinama«, »gospodarski diskurs istine« ustuknuo je pred najegzotičnijim alternativnim diskursima koji su iz svojih niša izašli u prostor javnosti kao punopravni takmaci. Demokratizacija istine zaključila se nepreglednim pluralizmom inkomenzurabilnih istina. Nekada je, ako malo dramaturgiziramo priču, sudište istine odlučivalo o vrijednosti proizvoda intelekta; sad je »istina« ovog ili onog proizvoda intelekta tek jedna od ponuda na tržištu istina na kojem se – ravnopravno ili češće, neravnopravno na štetu »objektivne« i uvijek ponešto presložene »istine« – bore za porciju pažnje i korist koja više nema nikakve veze s istinoljubivošću. Jer i ona je u međuvremenu prestala biti autohtona vrijednost, odnosno postala je (stvar) prikaza.

Namjera je ovakve rekonstrukcije suvremenog trenutka pokazati da su se medijske i političke strukture iz temelja transformirale u odnosu ne na neka davna, već na nedavna vremena, u kojima ih je analizirao Michel Foucault – glavni i bezmalo jedini autoritet na kojeg se zagovornici postistine kritički oslanjaju. Ove su strukture dominirale i u Foucaultovo doba po pitanjima održanja i širenja režima istine te su zahvaljujući teorijskim prodorima, demontažama i kritikama Foucaulta i drugih, iz temelja razobličene; ali ne i razgrađene. Transformacija se nije odigrala onako kako su se mnogi nadali – nije nastupilo upokojenje (d)označitelja Istine – već naprotiv, tako da su se funkcije režima pregrupirale i reorganizirale. Prvenstvo među njima sada je dobilo nastojanje da se nova digitalna »participativna kultura« mobilizira za proliferaciju »istina« – odnosno, da se i dalje generira jedan sveobuhvatan režim, ali ne više istine nego postistine.

Ta društvena promjena, toliko značajna da zaslužuje novo ime, odigrava se i posvjedočuje u tehnologiji globalizirajućih medija, ali i u političkoj ekonomiji i političkoj komunikaciji, kao i na ideološkoj ravni. ⁸ Prema ovoj rekonstrukciji, Foucaultova teorija vezana je za doba »masovne komunikacije« i »društvo spektakla«, u kojem se moglo pouzdano pretpostaviti da će nekoliko kanala emitirati slične iskaze i da će privući pažnju najšireg građanstva. Nove

i stare tehnologije masovne komunikacije i dalje koegzistiraju, ali ključna razlika je u publici – ona je sada kardinalno fragmentirana.

»Pogon novinarstva danas je ‘hidra s mnogo glava’, s doslovno milijunima kanala, mrežnih stranica, sažetaka vijesti, društvenih medija; pored mreže kanala i nacionalnih novina iz zlatnog doba koje se (u većini zemalja) mogu prebrojati na prste jedne ruke. U tom smislu, geografija vijesti i istine pomaknula se baš kao i temporalnost potrošnje vijesti. Vijesti se više ne isporučuju ujutro i navečer, niti se emitiraju u šest i osam sati – one su sačinjene od milijuna zvučnih signala i vibracija, rotirajućih točaka koje mijenjaju oblik i/ili nestaju u sekundi, a odvijaju se u afektivno veoma nabijenoj ekonomiji jedne pažnje koja neprestano povezuje i saznaje. Toj novoj temporalnosti i spacijalnosti proizvodnje, širenja i potrošnje vijesti (u kojoj bi istina bila ‘operacionalizirana’) dodajmo i odnos sa znanstvenim diskursima/istraživanjima te s popularnom političkom komunikacijom i pronaći ćemo promjenu režima istine. S obzirom na takvu fragmentaciju, segmentaciju i na ciljani sadržaj, možda ima više smisla govoriti o ‘tržištu istine’ koje je hotimice proizvedeno unutar sveobuhvatnog režima postistine.«⁹

Prema apologetima »postistine«, novo doba nastupa s potpunom merkantilizacijom istine na »medijskoj pijaci« poželjnih »vrijednosti«, praćenom industrijalizacijom konkurentskih pogona koji je stvaraju i brinu se o njezinu učinku. Tek to signalizira ozbiljnu promjenu koja se više ne bi mogla objasniti padom, historijski ionako promjenljivog, stupnja ulaganja i povjerenja u istinu, već promjenom društvenog ambijenta koji to omogućava i prati, a možda i promjenom društvenih odnosa (moći). Jer, istina se uvijek proizvodila, konstruirala, izmišljala i nametala; njezina se aura iskorištavala i njome se na svaki način manipuliralo: politike i poetike krivotvorenja i utjerivanja istine stabilna su društveno-historijska konstanta.¹⁰ Foucaultovim riječima, uvijek i svuda postojali su nekakvi »režimi istine«:

4

Za slučaj Sjedinjenih Američkih Država vidi: Ralph Keyes, *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2013.; Michiko Kakutani, *The Death of Truth. Notes on Falsehood in the Age of Trump*, Tim Duggan Books, New York 2019.

5

Timothy Snyder, »The American Abyss«, *The New York Times* (9. 1. 2021.). Dostupno na: <https://www.nytimes.com/2021/01/09/magazine/trump-coup.html> (pristupljeno 1. 11. 2022.).

6

Vidi: Shawn Lawrence Otto, *The War on Science. Who's Waging It, Why It Matters, What We Can Do About It*, Milkweed Editions, Minneapolis 2016.

7

Usp. Paul R. Gross, Norman Levitt, Martin W. Lewis (ur.), *The Flight from Science and Reason*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.

8

Iako se u ovakvim tumačenjima uvijek ukazuje na to da je svugdje zapravo riječ o okretanju

tržištu, o profesionalizaciji upravljanja stavovima javnog mnijenja i o marketingu, pravde radi treba reći da se redovno zapaža kako se različita društva zahvaćena tom promjenom javljaju u kulturno specifičnim varijacijama, čije se razlike ne smiju zanemariti. Vidi: Peter J. Anderson, George Ogola, Michael Williams (ur.), *The Future of Quality News Journalism. A Cross-Continental Analysis*, Routledge, New York 2014.

9

Usp. Jayson Harsin, »Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies«, *Communication, Culture and Critique* 8 (2015) 2, str. 327–333, doi: <https://doi.org/10.1111/cccr.12097>, str. 329–330; vidi: Jayson Harsin, »Public Argument in the New Media Ecology: Implications of Temporality, Spatiality, and Cognition«, *Journal of Argumentation in Context* 3 (2014) 1, str. 7–34, doi: <https://doi.org/10.1075/jaic.3.1.02har>.

10

Vidi: Jovica Aćin, *Poetika krivotvorenja. U traganju za obmanama*, Službeni glasnik, Beograd 2013.

»Svako društvo ima svoj režim istine, svoju 'opću politiku' istine, to jest tipove diskursa koje prihvaća i čini da funkcioniraju kao istiniti; mehanizme i instance koji omogućavaju razlikovanje istinitih i lažnih iskaza, sredstva kojima se svaki od njih sankcionira; tehnike i procedure kojima je priznata vrijednost u stjecanju istine; status onih koji su zaduženi da govore ono što se ubraja u istinu.«¹¹

Foucault naglašeno kontekstualizira »istinu«: ne polaže raznolikost pristupa i tumačenja račun pred njom, već se ona objašnjava društvenim situiranjem. Sada postoje samo »politike istine« koje igraju svoju igru, u širem sklopu zaigranosti »odnosa moći«. Diskursi istine se nižu, proizvode, ali i dovode u pitanje u neprestanu nastojanju da se ustanovi ili učvrsti određeni »poredak istine«, njegova moć i njegovi učinci; »moć istine uopće i moć posebnih istina«. ¹² Međutim, »nove medijske tehnologije«, preobilje televizijskih i radio kanala i preplavljenost informacijama sada predstavljaju infrastrukturnu osnovu objašnjenja koje dijagnosticira »promjenu režima istine«. ¹³ S komodifikacijom istine i njezinim iznošenjem na burzu javnog mnijenja, i negdašnji »režimi istine« postali su »režimi postistine«. Tvrdi se da ti režimi postistine proizlaze iz »postpolitičkih« ili »postdemokratskih« strategija u – »društvima kontrole«, ¹⁴ ne bi li se pojavio još neki »post«-izam.

Naime, od Foucaultova vremena navodno su se u toj mjeri simultano promijenili kulturna proizvodnja, novinarstvo, politička komunikacija, brzina, afekti i saznanje – a pridodati su još i marketing, algoritmi, epistemičke petlje i poticaji na digitalno sudjelovanje putem sadržaja koje generiraju korisnici, poznatiji kao »lajkanje« i »šeranje« – da se iz »disciplinskog društva« prešlo u ono što je Gilles Deleuze nazvao »društvom kontrole«. ¹⁵ Režimi istine bili su, posljedično, karakteristični za Foucaultova »disciplinska društva« koja su čvršće povezivala medijski, politički i obrazovni pogon sa znanstvenim diskursom i dominantnim arbitrima istine, dok »režimi postistine« karakteriziraju »društva kontrole«, u kojima »moć« iskorištava nove »slobode« učešća, proizvodnje i izražavanja javnog mnijenja, kao i potrošnje, širenja i procjenjivanja poruka koje mu se upućuju.

Ako slijedimo Deleuzea, u društvu kontrole režimi istine koji su pretpostavljali centralni državni aparat zamijenjeni su disperzivnom moći. Tu još nije vidljivo odmicanje od Foucaulta; naprotiv, prije se radi o ponavljanju njegovih uvida. Ali primjetan je otklon, barem terminološki, kad se detektira urušavanje razlike mase i individua u – »dividue«, u podatke i segmente tržišta, kao i kada se opaža prerastanje društvenih odnosa u kontinuirane »orbite« i »mreže«. ¹⁶ Za razliku od nedogledno dugoročne i diskontinuirane discipline, kontrola je sada kratkoročna i u neprestanoj je »rotaciji«, a njezin primarni vid nije državni aparat prinude nego marketing. »Hipersegmentirano« društvo (sve više) ovisi o snazi algoritama i podataka dobivenih analizom predviđanja ponašanja, koji nisu više centralizirani, već su

»...difuzno ugrađeni u kodove i softvere za kvantificiranje digitalnog postupanja: oni mjere i proizvode društvene grupe, utječu na njih i nadziru ih.«¹⁷

Ali po (starovremenski shvaćenu) istinu možda je još pogubnija jedna djelatnost koja se već unaprijed oprostila od nje: onaj intenzivni razvoj stručne političke komunikacije, razvoj jedne brutalno instrumentalizirane komunikacije, koja građane, u svim režimima, sagledava kroz fizikalni pojam »mase« i poslovlično smatra rizikom kojim valja upravljati. ¹⁸ Stoga i Foucaultove i Deleuzeove uvide, u jednom društvu koje je prezasićeno marketinškim tehnikama i algoritamski vođenim analizama ponašanja, sada valja dopuniti izlaganjem (zlo)upotreba onih istraživanja kognitivnih znanosti koja se odnose

na »psihomoć«:¹⁹ naime, na programirane (i legalizirane) analize mozgova, živaca, pažnji i afekata – i analize mogućnosti utjecanja na njih – pod okriljem izučavanja tobožnjeg »društvenog mišljenja«.²⁰ S proliferacijom igara istine Foucaultova »biomoć«²¹ protekla se i na psihomoć, na upravljanje ne naprosto ideologijama, diskursima i tijelima u institucionalnim kućistima – već samom pažnjom i njezinim posljedicama. Prevratnička misao koja sebe smatra kritičkom dodat će tome da režim postistine, prije i iznad svega, plijeni pažnju da bi demobilizirao političke subjekte i nagnao ih na prihvaćanje postojećeg stanja ili još gore, da bi ih mobilizirao, ali samo za učešće u stvaranju upravljenih spektakala tvrdnji, »šaranja«, »lajkanja«, raskrinkavanja i opovrgavanja »problema« – jednu »demokraciju ogorčenosti« proizišlu iz »industrije ogorčenosti«²² – a sve to ne bi li se blokirala pojava »inkluzivnijih agendi društvene pravde« i onemogućilo preoblikovanje političke djelatnosti.²³

11

Michel Foucault, »Truth and Power«, u: James D. Faubion (ur.), *Power. Essential Works of Foucault, 1954–1984*, sv. 3, prev. Robert Hurley, The New Press, New York 2000., str. 111–133, ovdje str. 131.

12

Michel Foucault, »Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]«, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (1990) 2, str. 35–63, ovdje str. 39.

13

Jack Z. Bratich, »Regime-of-Truth Change«, *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 4 (2004) 2, str. 237–241, doi: <https://doi.org/10.1177/1532708603259683>, ovdje str. 237; vidi: Mark Andrejević, *Infoglut. How Too Much Information is Changing the Way We Think and Know*, Routledge, New York 2013.

14

Vidi: Colin Crouch, *Post-Democracy. After the Crises*, Wiley, London 2004.

15

Gilles Deleuze, »Post-scriptum sur les sociétés de contrôle«, u: Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990., str. 240–247, ovdje str. 240.

16

Ibid., str. 244.

17

J. Harsin, »Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies«, str. 330.

18

Usp. Jayson Harsin, »The Rumour Bomb: Theorising the Convergence of New and Old

Trends in Mediated US Politics«, *Southern Review* 39 (2006) 1, str. 84–110, ovdje str. 92–95.

19

Usp. Bernard Stiegler, *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, Stanford 2010., str. v–vi.

20

Vidi: Justin B. Leaf et al., »Social Thinking®: Science, Pseudoscience, or Antiscience?«, *Behavior Analysis in Practice* 9 (2016) 2, str. 152–157, doi: <https://doi.org/10.1007/s40617-016-0108-1>.

21

Vidi: Michel Foucault, *Rođenje biopolitike. Predavanja na Collège de France (1978.-1979.)*, prev. Maja Vukušić Zorica, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2016.

22

Vidi: Bernhard Pörksen, *Die grosse Gerechtigkeit. Wege aus der kollektiven Erregung*, Hanser, München 2018., str. 26 i dalje.

23

Vidi: Jonathan Crary, *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso, London 2014.; usp. Emanuel Adler, Alena Drieschova, »The Epistemological Challenge of Truth Subversion to the Liberal International Order«, *International Organization* 75 (2021) 2, str. 359–386, doi: <https://doi.org/10.1017/S0020818320000533>, ovdje str. 360.

24

Vidi: Francesca Stavrakopoulou, John Barton (ur.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, T & T Clark, London 2010.

2. Henologike

Diskurs »postistine« nema vlastitu povijest. Možda tek jednu jednostavnu pata-historiju: mora biti da su nekada bila vremena istine, a sada više nisu. On se ne brine za onu historijsku svijest u kojoj bi i sebe kontekstualizirao s obzirom na pitanje istine, već ostaje pri takvim površnim *Zeitgeist* objavama. A, kad je postistina već tu, mogla bi se ispisati jedna povijest, sve do prapovijesti, onog dugovjekog nastojanja da se podjednako ustanovi epistemički i društveni status istine. Priča o postistini mora početi pričom o istini. Ili još ranije, od starijeg doba, nazovimo ga »dobom pred-istine«; od vremena prije strogih monoteističkih religija.

Prema onome koliko možemo znati, smijemo tvrditi kako je isprva postojao jedan malo ili nimalo izdiferenciran svijet: jedan holizam u kojem su materija i duh poistovjeđeni, u kojem su rijeka i njezino božanstvo jedno te isto, a ljudi, mjesta, predmeti i događaji miješaju se s govorima, boginjama i demonima koji ih animiraju. Različite civilizacije nalazile su različita rješenja za uređenje hijerarhije božanstava u njemu, a nije bila rijetkost ni da se, mimo drugih bogova i boginja koji su »dužili« različite regije prirode i ljudskih djela, izdvoji jedan dominantan bog ili kralj bogova, kao i s druge strane, neka božanstva koja su s vremenom doživljavana kao zla i koja će postati »demoni«. U nedostatku centralne arbitraže koja bi diktirala i usklađivala ortodoksiju i ortopraksu, različiti etnički kultovi imali su različite mitove o bogovima i junacima, kao i različite rituale i prakse bogoslužnja.

Do monoteizma je bio još dalek put. Nema dokaza koji bi ukazivali da je on postojao u Judeji ili Izraelu, dvama glavnim državama hebrejskog naroda koje poznaje Biblija.²⁴ Naprotiv, arheološke i historijske rekonstrukcije obično nailaze na postojanje drugih bogova, posebno boginje Ašere.²⁵ Judeja i Izrael u tom se pogledu nisu razlikovale od drugih tadašnjih država, čije su »monolatrijske« religije također imale svoje glavne bogove, ali dopuštale su postojanje i obožavanje i drugih božanstava.²⁶ Međutim, Hebreji su u nekom trenutku poduzeli jedan neobičan dodatni korak inzistirajući da te druge, tuđe bogove, uopće ne treba poštovati, a još manje obožavati. Povukli su oštru granicu između njihovog boga i stranih bogova, isto kao što su oštro odvojili sebe od drugih narode. Doduše, karakteristika je svake »narodne religije« da uvijek na koncu samo bogovi vlastitog naroda (p)ostaju značajni. Međutim, ovaj bog bio je jedinstven, odnosno religija ovog naroda bila je jedinstvena, s obzirom na to da je u drugom koraku, takoreći, osporavala postojanje i vlastitih »drugih« bogova i (u)tvrdila da je stvaran samo jedan Bog, Jehova – koji stoga zahtjeva isključivu i apsolutnu posvećenost.²⁷ Kako je do toga došlo?

Godine 587. prije nove ere Jeruzalem je osvojen i opljačkan. Mnogi Hebreji odvedeni su u Babilon, čime je otpočela duga historija hebrejskog raspršenja. Tek nakon tog zbivanja uočava se naglašeno izdvajanje Jehove kao jedinog boga i odgovarajuće detroniziranje drugih bogova, koji se sada opisuju isključivo u negativnu svjetlu.²⁸ Nije poznato kada je točno okončan dug proces usredištenja obožavanja na »Jedno(g)«, ali zna se da se judaizam kanonizirao upravo negdje između pada Jeruzalema i razdoblja perzijske i helenističke vladavine koje su uslijedile. To postajanje hebrejskog bogoslovlja istinski monoteističkim tek po izgnanstvu u Babilon, ta postepena transformacija mnogobožacke vjere u jednoznačni monoteizam po razaranju tzv. »prvog« hrama Jehovi u Jeruzalemu, objašnjava se na različite načine.²⁹ Za ovu priliku priklonit ćemo se jednoj sasvim profanoj rekonstrukciji onog inicijalnog i presudnog trenutka u prozopopeji ustanovljenja jednobojstva, te istinske dis-

kurzivne revolucije s dalekosežnim posljedicama, trenutka u kojem je nekom uopće palo na pamet da postavi »boga istinitoga«.

Pogibelj te progon u Babilon po osvajanju Judeje i spaljivanju Hrama, morali su prema tumačenju baciti sumnju na vjeru u Jehovu; umanjiti povjerenje koje su Hebreji polagali u Njega. Bilo je neophodno nekako objasniti te događaje. Tradicionalno objašnjenje glasilu bi: babilonski bogovi pokazali su se jačima od bog(ov)a Hebreja. Ali nekako je netko – netko od prvosvećenika, zasigurno – izašao s drugačijim objašnjenjem, koje će istrgnuti Boga iz ralja poraza i uzdići ga iznad svega. Naime, ako se kaže da se poraz dogodio zato što se kraljevi nisu pokorili božjem zakonu, u tom čitanju, samo naizgled paradoksalno, pobijedeni zapravo kazuju da je njihov bog pobjednik. Izraelci su preuzeli klasičnu ideju božanske srdžbe koja može izazvati općenarodnu katastrofu, ali su je kombinirali s idejom da je Jehova u svom pravednom gnjevu vukao konce iza scene i doslovno natjerao Babilonce da unište Jeruzalem.³⁰ I na djelu je bilo, premda u najavi, prvo pravo »lukavstvo uma« i prva prava teodiceja – sve blagodareći pronalasku jednog nad-boga.

Kakve sve to ima veze s (pred- ili post-) istinom? – Odgovor se nameće po analogiji: i istina je jedna. Ali i više od toga željelo se reći: i jedan Bog i jedna Istina nastali su kontingentno. Nakon što je jedna od mnogih redovnih bitaka bila izgubljena, okupio se sabor vjerskih vođa i izumio je vrhovnog boga. Prekinuta je tradicija da bog ove ili one zajednice dobiva ili gubi bitku skupa s njom; poraz se od tad pravda time da iznad lokalnih bogova postoji jedan pravi bog koji će u konačnom računu, nama nedostupnom, pronaći smisao svakom porazu i nedjelu, a etniji dati opravdanje. Pronađen je »Bog istine«, kao što će i istina biti proglašena Bogom – i jedno i drugo u svojim zrelim fazama smješteni u beskrajno putovanje, u tragalačko odlaganje, koje i demantira i obnavlja vlastito *promesse de bonheur*.

U toj historijskoj konstrukciji ima nečeg emancipatorskog. U ideji boga koji prebiva onkraj naših zemaljskih lutanja i lokalnih vjernosti, pa i u ideji pravde mimo ratne sreće, isto kao i u ideji objektivne istine kojoj se nejakim, ali marljivim naporima nastojimo približiti, postoji i izvjesno operiranje od mjerodavnosti utilitarnog ego- i etno-centrizma. Sada mora postojati jedna viša ili najviša istina ponad »istine« sebičnih bogova o kojima pjevaju narodni rapso-

25

Vidi: Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, University of California Press, Berkeley 2006.; vidi: Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Scholars Press, Atlanta 1988.

26

Izričito: Daniel C. Snell, *Religions of the Ancient Near East*, Cambridge University Press, New York 2011., str. 38–39.

27

Helmer Ringgren, *Israelite Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1966.

28

Vidi: Oded Lipschitz, Joseph Blenkinsopp (ur.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003.

29

Usp. William Wainwright, »Monotheism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (30. 7. 2018.). Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/monotheism/> (pristupljeno 1. 11. 2022.); vidi: Colin Wells, »How Did God Get Started?«, *Arion* 18 (2010) 2, str. 1–28, doi: <https://doi.org/10.1353/arn.2010.0019>; vidi: Martin L. West, »Towards Monotheism«, u: Polymnia Athanassiadi, Michael Frede (ur.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999., str. 21–40.

30

Iscrpno u: Thomas Römer, *The Invention of God*, prev. Raymond Geuss, Harvard University Press, Cambridge 2015.

di. S monoteizmom dogodio se monizam. Univerzum smjenjuje raspršenost multiverzuma: jedan metar i jedno sudište, pred kojim svi polažu račun i na čije shvaćanje svi pretendiraju.

Stoga negdašnji, a Ernest André Gellner dodao bi i sadašnji, »religijski fundamentalisti« zaslužuju bezrezervno poštovanje, upravo kao intelektualni suputnici prosvjećenih učenjaka i istinoiskatelja »u prepoznavanju jedinstvenosti istine«, u izbjegavanju »priproste samoobmane univerzalnog relativizma«: bez njihovog »opsesivnog monoteizma i unitarijanizma« nikada se ne bi pojavilo ni samo »čudo spoznaje«. ³¹ To je smisao u kojem jesu, i u kojem trebaju biti, i istinoljubivi i pravdoljubivi bezbožnici, nasljednici unitarnog monoteizma.

Nevolja s religijskim fundamentalizmom, smatra Gellner, nije njegova vjera u jedinstvenu istinu, nego njegovo pouzdanje da je njezin isključivi posjednik. Korektor te nevolje javlja se u liku »racionalizma prosvjetiteljstva ili racionalističkog fundamentalizma«, ³² koji zadržava vjeru u jedinstvenost istine ne smatrajući je ničijim ekskluzivnim i definitivnim posjedom. Nasuprot jednom i drugom, religijskom i prosvjetiteljskom fundamentalizmu, otkriva se samo jedan arhineprijatelj: relativizam kao »zakleti protivnik ideje o jedinstvenosti istine«. ³³ Stajalište »sekularnog fundamentalizma« sa svojim religijskim imenjkom dijeli odlučno suprotstavljanje takvom relativizmu, odnosno dijeli uvjerenje da postoji objektivna spoznaja iskaziva izrazima koje nije uvjetovala i propisala kultura iz koje potječu, nego stvarnost na koju se referiraju. Međutim, kada je riječ o društvenom statusu i djelovanju objektivne spoznaje te jedinstvene istine, perspektiva nije izgledna:

»Zabluda može odrediti društvo, istina ne može. Istina, doduše, nagrizi stare koherentne vizije no ne nadomješta ih ni sa čim stalnim, konkretnim, u sebi zaokruženim, moralno podupirućim. Etika spoznaje u prosvjetiteljstvu doista isključuje neke vrste autoriteta i načine vrednovanja društvenog poretka, ali s druge strane ne sadrži nikakvu solidnu, takorekoć sočnu i mišićavu premisu koja bi bila u stanju iznjedruti konkretnu društvenu alternativu.« ³⁴

Ta ili slična aporija istine, odnosno aporija njezinih zastupnika pri oslanjanju na nju, obilježiti će i njezinu turbulentnu povijest, kao i njezinu »postistinosnu« suvremenost. Na dvostrukom frontu – protiv autoritarizma onih koji su si umislili da je zauvijek posjeduju i, s druge strane, protiv onih koji su je odlučili zauvijek proglasiti samo novom nepouzdanošću – istina je mijenjala težišta s obzirom na opasnosti koje je uočavala po vlastiti status, rang ili smisao. U tom je smislu i njezina povijest zapravo dvostrana, a možda su u pitanju čak i dvije posebne povijesti: jedna povijest ustanka istine protiv perspektivizma, skepticizma i relativizma i druga, povijest njezinih stalnih pratilaca, s obzirom na to da su, nerijetko upravo u njezino ime ili u ime prava na traganja za njom, također emancipatorski ustajali protiv jednom za svagda doznačene istine; protiv njezinog nadmenog upravljanja, zapravo protiv uniženja istinom. Sada se okrećemo toj drugoj povijesti.

3. *Götterdämmerung*

»Što u nama zapravo hoće »istinu«? Zaista smo dugo zastajkiivali pred pitanjem o uzroku te volje, sve dok – najzad – nismo potpuno stali pred bitnim pitanjem. Postavili smo pitanje o vrijednosti te volje. Pretpostavljamo da hoćemo istinu, ali zašto ne bismo radije htjeli neistinu? I neizvjesnost? I neznanje?« ³⁵

To raskrinkavanje onoga što će Friedrich Nietzsche, prvi među velikim suvremenim demistifikatorima i delegitimizatorima istine s podsmjehom nazivati »mnogohvaljenom istinom«, a volju za njom razobličiti kao »predrasudu filozofa«,³⁶ bit će dovoljan razlog da ga se proglasi jednim od glavnih prethodnika koncepta »postistine«. ³⁷ Međutim, Nietzsche nigdje ne govori ni o proizvoljnoj proizvodnji, ni o koristoljubivom plasmanu i potrošnji istina – što se čini da su osnovne karakteristike »doba postistine« – već u bitnom smislu naprotiv ili obrnuto, govori o: na koristi zasnovanom zaricanju u nekoristoljubivu istinu. Nietzsche demontira konstrukcije svih naših pretencioznih pojmova, među kojima istina zasigurno ima počasno mjesto: umjesto da prihvatimo »istinu« kao posljednju riječ koja nalaže dužnost i zavjet, ispostavlja se da bi i ona mogla imati svoju »genealogiju«.

»Što je, dakle, istina? Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstim, kanoničnim i obvezatnim. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to, metafore koje su postale istrošene i osjetilno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice.«³⁸

Tako glasi Nietzscheova presuda istini u eseju znakovita naslova *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Ta presuda proteže se i na sve što se odvija u znaku potrage za istinom, ali Nietzsche prvenstveno ima u vidu ne »javnu« politiku već, ako se baš mora koristiti ta riječ, unutrašnju »politiku« filozofije i znanosti. Danas je taj uvid ušao u, takoreći, njihovu samosvijest: jedan upozoravajući moment odgovornog istraživanja; jedno uzimanje u obzir historičnosti, društvene, institucionalne i praktične kontingencije pri proizvodnji znanja.³⁹ Ta proizvedenost istine Nietzscheova je opomena koja sama sobom ne predstavlja poziv na proliferaciju istina – osim za one za koje je ona nezamisliva kada se »pobožno« ne odnosi prema njoj.

Zaklinjanje u istinu također krijumčari neku vjeru; štoviše počiva na njoj. Istina je jedna »pretpostavka« koja privatnu potrebu ljudi preobražava u objektivni poredak stvari. Iza nje proviruje »volja za istinom« koja se, utoliko više

31

Ernest Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, prev. Silva Mežnarić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2000., str. 116–117.

32

Usp. *ibid.*, str. 10.

33

Ibid., str. 7.

34

Ibid., str. 108.

35

Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, u: *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, sv. 6/2, Walter de Gruyter, Berlin 1967., str. 6.

36

Usp. *ibid.*, str. 3–10.

37

Vidi: Helmut Heit, »“there are no facts...” Nietzsche as Predecessor of Post-Truth?«,

Studia Philosophica Estonica 11 (2018) 1, str. 44–63.

38

Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, prev. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 12.

39

Vidi među drugima, djela najglasovitijih autora koji su, također, smješteni na optuženičku klupu krivaca za otvaranje prostora postistini: Bruno Latour, Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1979.; vidi: Michel Foucault, *Moć/znanje. Odabrani spisi i razgovori 1972–1977*, prev. Olja Petrović, Mediterran Publishing, Novi Sad 2012.; detaljnije o proizvodnji znanstvenog znanja u: Srđan Prodanović, Predrag Krstić, *O čemu govorimo kad govorimo o neznanju. Pohvala grešci*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2021.

ukoliko potiskuje zlu savjest, samoproklamira kao »bezuovjetna« i svemu što nije ona, pridaje vrijednost tek drugog reda. Do te bezuvjetne vjere znanosti, do tog navodno aksiomatskog uvjerenja da je istina važnija od bilo koje druge stvari, ne bi, po Nietzscheovoj dekonstruktivnoj rekonstrukciji, ni moglo doći da se ne samo istina nego i neistina nisu uvijek iznova »posvjedočivale kao korisne«, da neki »račun korisnosti« nije stajao iza njihove zaigranosti. Usprkos nalogu koji bi, upravo istine radi, zahtijevao denunciranje tog »iza«, vjera u znanost neprestano je dokazivala nekorisnost vlastite »volje za istinom pod svaku cijenu« – za koju Nietzsche, za razliku od Gellnera, nema nimalo razumijevanja

»... o, mi to jako dobro razumijemo, nakon što smo na tom oltaru prinijeli i poklali jedno vjerovanje za drugim!«⁴⁰

Štoviše, volja za istinom bi se mogla ili morala u tom svjetlu razotkriti kao »prikrivena volja za smrću«. Prividna beskorisnost znanosti, njezina navodno bezinteresna istinoljubivost, samo je epifenomen općeg moralnog obrasca – obrasca proizvodnje vrijednosti ubogih koji nisu kadri herojski, aristokratski ili artistički živjeti u »vanmoralnom« svijetu života, prirode i historije. Stoga je i volja za istinom volja za onim »drugim svijetom«, a sama vjera u znanost afirmacija tog beživotnog svijeta – koja mora poricati njegov pandan, »ovaj svijet, naš svijet«.

»Ipak, shvatit će se na što smjeram, naime na to da naša vjera u znanost još uvijek počiva na jednom metafizičkom vjerovanju – da i mi današnji spoznavatelji, bezbožnici i antimetafizičari, još i našu vatru uzimamo iz požara kojega je zapalilo tisućgodišnje vjerovanje, da je bog istina i da je istina božanska [...]. Ali što ako upravo to postane sve manje uvjerljivo, ako se ništa više ne pokaže kao božansko, nego kao zabluda, zaslijepljenost, laž – ako se sam bog pokaže kao naša najduža laž?«⁴¹

Dovođenjem u pitanje fiksiranosti mišljenja za istinu, otvoreno se objavio njezin suton ili – njegovo drugačije odvijanje, jedna *penser autrement*. Taj trag bi se u svojoj novijoj varijanti jednako dobro mogao predstaviti, recimo, Foucaultovim ničeovskim raskrinkavanjem historičnosti i konstruiranosti svih režima istine i opremanjem »estetike egzistencije«,⁴² ne nalogom traganja za istinom već odavanja »povijesno-praktičkom ispitivanju ograničenja koja možemo prekoračiti«⁴³ i time, oslobađanja i oblikovanja utuljenih mogućnosti prepoznavanja tko smo i što možemo učiniti sa sobom ne bismo li na kraju stvorili sebe kao »djelo umjetnosti«.⁴⁴ Potragu za mišljenjem koje ne bi bilo istinocentrično – a da i dalje ostaje mišljenje – moglo bi predstavljati i investiranje Martina Heideggera u umjetnost kao obitavalište istine i inzistiranje da se tek u njezinim ostvarenjima »dogada« ili čak »zasniva« istina;⁴⁵ ili traganje Jacquesa Derridaa za istinom u slikarstvu, koliko god da se to traganje unaprijed svjesno odricalo svake eshatologije i bilo motivom mnogih drugih traganja⁴⁶ – kao i same njihove tekstualne prakse. Podjednako je upečatljivo i utjecajno suprotstavljanje »žudnji za istinom« koja vulgarizira sve jezike Jean-François Lyotarda i njegovo sugeriranje da se u diskurs filozofije uvede ona izražajna sloboda koju su umjetnosti već ostvarile, ona »ista istančanost, ista snaga lakoće koja sebi daje maha u djelima slikarstva, muzike, takozvanog eksperimentalnog filma, a očigledno i u znanstvenim djelima«⁴⁷ – a sve s dalekim odjekom depatetizacije filozofskih istraživanja Ludwiga Wittgensteina, kao jedne među drugim jezičnim igrama, bez metajezika koji bi donio izvršnu presudu u pogledu odgovaranja istini.⁴⁸ Riječ je o višestrukim nadahnutim odstupanjima od fetišizma jedne istine, kao i o manje ili više naglašenom okretanju umjetnosti(ma) – uostalom, ponovnom evociranju

onog Nietzscheova nalaza prema kojemu je umjetnost tu da ne bismo propali u istini. Za ilustraciju tog decentriranja perspektive, preglednosti i izričitosti radi, izabiremo ipak refleksije Richarda Rortyja, čiji stavovi, makar u ovom pogledu, konvergiraju stavovima francuskih poststrukturalista.

Za sklop vjerovanja u postojanje »prirodnog završetka istraživanja, realnog stanja stvari«, »konačne tajne, realnosti iza pojave, jedinog istinitog opisa onoga što se događa«, koji bi jednom za svagda okončao proces razmišljanja o tome što da činimo sa sobom, Rorty predlaže termin »izbaviteljska istina«. ⁴⁹ Ona je izraz jedne potrebe koju su religija i filozofija pokušale zadovoljiti, potrebe da se sve »uklopi u jedan jedini kontekst, kontekst koji će se nekako pokazati kao prirodan, suđen i jedinstven«. ⁵⁰ Rortyjeva teza je da su zapadni intelektualci u potrazi za izbavljenjem od vremena renesanse prešli tri stadija:

»... prvo su se nadali da će ih izbaviti Bog, zatim filozofija, a sada to očekuju od književnosti.« ⁵¹

Prvo je religija pružala nadu u izbavljenje putem stupanja u novi odnos sa svemoćnim neljudskim bićem, potom se izbavljenje kroz filozofiju izvodilo stjecanjem niza uvjerenja koja bi predstavljala stvari onakvima kakve zaista jesu, da bi konačno književnost ponudila izbavljenje upoznavanjem što je moguće veće raznolikosti ljudskih bića. Rorty vjeruje da je ovaj drugi prijelaz, s filozofske na književnu kulturu, počeo kad je europsku maštu, inspiriranu učincima Francuske revolucije i romantičkih pjesnika, zaokupila »ideja da se istina stvara, a ne pronalazi«. ⁵² Povlašteno mjesto u toj historizaciji (suptona) filozofije zaslužuje Georg Wilhelm Friedrich Hegel, kao početak kraja

40

Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, prev. Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb 2003., § 344., str. 181.

41

Ibid., str. 182.

42

Vidi: Michel Foucault, *Hermeneutika subjekta. Predavanja na Collège de France (1981.-1982.)*, prev. Zlatko Würzberg, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2017.

43

Michel Foucault, »Što je prosvjetiteljstvo?«, prev. Tomislav Medak, *Čemu 4* (1997) 10, str. 87–100, ovdje str. 98.

44

Usp. Michel Foucault, »On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress«, u: Paul Rabinow (ur.), *Ethics. Subjectivity and Truth*, prev. Robert Hurley et al., The New Press, New York 1997., str. 253–280, ovdje str. 261.

45

Usp. Martin Heidegger [Martin Heidegger], *Šumski putevi*, prev. Božidar Zec, Plato, Beograd 2000., str. 41, 54.

46

Vidi: Jacques Derrida, *Istina u slikarstvu*, prev. Spasoje Čuzulan, Svjetlost, Sarajevo 1990.

47

Žan-Fransoa Liotar [Jean-François Lyotard], »Apatija u teoriji«, prev. Ana Moralić, u: Obrad Savić (ur.), *Filozofsko čitanje Frojda*, IIC SSOS, Beograd 1988., str. 486–498, ovdje str. 486.

48

Vidi: Ludwig Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, prev. Igor Mikecin, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998.

49

Usp. Richard Rorty, »The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture. The Way the Western Intellectuals Went«, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Studia Europaea* 46 (2001) 1, str. 19–36, ovdje str. 19–20.

50

Ibid., str. 20.

51

R. Rorty, »The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture«, str. 21.

52

Ibid., str. 22.

istinoiskateljske »tradicije Platon – Kant«⁵³ i najava nove tradicije, koja će slijediti drugačije imperitive.

»Miltonov ‘slobodan i otvoren susret’ u kojem će prevladati istina, mora biti više nalik na atenski trg, nego na vijećnicu Velikog kralja; više nalik na dvadeseti vijek, nego na dvanaesti; više nalik na Prusku akademiju 1925., nego 1935. godine. Slijedeći Charlesa Sandersa Peircea, pragmatist mora izbjeći tvrdnju da je istini suđeno pobijediti. Čak mora izbjeći tvrdnju da će istina pobijediti. Pragmatist može jedino, slijedeći Hegela, reći da istina i pravda leže u pravcu označenom uzastopnim etapama europske misli. To nije zato što pragmatist zna neke ‘nužne istine’ i navodi te primjere kao rezultat te spoznaje. To je zato što pragmatist ne zna kako drukčije objasniti svoja uvjerenja nego podsjećanjem sugovornika na položaj u kojem se obojica nalaze, na kontingentna polazišta koja su im zajednička, na lebdeći neutemeljeni dijalog u kojem obojica sudjeluju.«⁵⁴

Bilo da Hegela vidi kao prvog »pragmatista« ili kasnije kao prvog »ironista«, Rorty ključnim smatra njegovo odustajanje od vjerovanja u »zapisanu« istinu.⁵⁵ »Rortyjevi Hegel« napustio je ideju dopiranja do istine u korist ideje da stvari učini novim. Hegelova kritika prethodnika nije argumentativnom procedurom njihove pretpostavke proglašavala lažnim, nego jednom »književnom vještinom« njihov jezik zastarjelim. Time je Hegel započeo jednu ironijsku tradiciju »poigravanja vokabularima« unutar filozofije. Tradiciju koju će, objašnjava Rorty, nastaviti Nietzsche, Heidegger i Derrida, filozofi koji na još eksplicitniji način vlastiti doprinos određuju svojim odnosom prema prethodnicima, a ne više odnosom prema istini.⁵⁶

Ta žanrovska transsupstancijalizacija filozofije u književnost iz temelja mijenja ne samo status istine nego k tome još i smjenjuje jednu »kulturu« drugom. Sokratovsku ideju samoispitivanja i samospoznaje jedna »književna kultura« odlučno zamjenjuje »idejom o proširivanju sebstva upoznavanjem još većeg broja načina ljudskog bivstvovanja«, a religijsku ideju da nas određena knjiga ili tradicija može povezati sa svemoćnim bićem koje nije ljudsko, zamjenjuje idejom da

»... što više knjiga čitaš, što više načina ljudskog postojanja uzimaš u obzir, to postaješ čovječniji – što si manje privučen snovima o bijegu od vremena i slučajaja, to si uvjereniji da se mi, ljudska bića, nemamo na što osloniti kako bismo spasili jedni druge.«⁵⁷

Najzad, književna kultura, odbacuje zajedničku pretpostavku religije i filozofije da »izbavljenje mora proizaći iz našeg odnosa prema nečemu što nije samo još jedna ljudska tvorevina« i prepoznaje u ideji izbaviteljske istine

»... nesiguran kompromis između mazohističkog poriva da se podčinimo nečemu što nije ljudsko i potrebe da se ponosimo svojom čovječnošću.«⁵⁸

Rortyjeva filozofska samokritika filozofije, odnosno njezina ironijska redeskripcija iz duha književne kulture, ne bi se zbog jednosmjernosti te relacije samoprivilegirala i tretirala filozofiju i religiju kao ljestve koje trebaju biti odbačene,⁵⁹ već naprotiv, kao stalno instruktivne stupnjeve, kao »prijelazne stadije u postupku postepenog rasta samopouzdanja«.⁶⁰ Nadalje, »književni intelektualac« se prema čitanju knjiga iz oblasti religije i filozofije, shvaćenih kao relativno primitivnih, ali ipak veličanstvenih književnih žanrova, odnosi kao prema ljudskim pokušajima da se izađe u susret ljudskim potrebama, a ne kao prema potvrdama snage Boga ili Istine, koji u religioznom ili filozofskom čitanju afirmiraju svoje postojanje nezavisno od bilo kakvih potreba te vrste.⁶¹

4. Obzir

Ova (samo)propitivanja istine, ove destabilizacije istine u njezinu znaku, to istovremeno ovlašćivanje i razvlašćivanje tradicionalnih mjesta odgajanja i prenošenja Istine – najvažnijeg sekularnog recidiva ili drugog imena Boga – mjesta njezina čuvanja i njezine relativizacije i deautentizacije, njezine de-monizacije i njezina umnožavanja, veoma su daleko od otvorenih laži, dezinformacija ili hotimice pogrešnih interpretacija za koje se tvrdi da su, više nego ikada ranije, zacarile javnim diskursom. S druge strane, možda je oprez, bez obzira na kvalitativnu razliku filozofskih pronicanja i propagandnih harangi, bio poželjan, ako ne i neophodan pri pravednom napadu na istinu. Jer, nije manjkalo ni razložnih i blagonaklonih upozorenja, s različitih strana, na svakovrsne opasnosti gubitka oslonca mišljenja (i rada) u istini i potpunog odustajanja od nje.

Bertrand Russell i Karl Popper pripisivali su epistemologiji praktične posljedice – posljedice po znanost, ali i po etiku i politiku. Odstupanje epistemološkog relativizma od ideje da postoji objektivna istina i poistovjećivanje istine s korisnošću epistemološkog pragmatizma vidjeli su kao tijesno povezane s autoritarnim i totalitarnim društvenim vizijama, čak kao put u fašizam.⁶² Posebno je Popper naglašavao – a rekli bismo da je koncepcija postistine to ogolila – da je pri odlučivanju u pogledu (ne)pridržavanja kakve-takve istine riječ o jednoj moralnoj odluci.⁶³

Popperov prijedlog je da Istina ostane odredbena kategorija mišljenja, ali takoreći i sama promišljeno zasnovana i opravdana. Za Poppera, Istina je »natprirodna«, ali ne u smislu ljudskog ili nadljudskog konačnog i autoritarnog izvora i jamstva svih naših saznanja, već u smislu da »ničiji autoritet ne može dekretom utvrditi istinu; da se trebamo podčiniti istini; da je istina iznad ljud-

53

Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, prev. Karmen Bašić, Naprijed, Zagreb 1995., str. 94.

54

Usp. Ričard Rorti [Richard Rorty], *Konsekvenca pragmatizma*, prev. Dušan Kuzmanović, Nolit, Beograd 1992., str. 322.

55

Vidi: R. Rorti [R. Rorty], *Konsekvenca pragmatizma*, str. 304–324; usp. R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 13, 77.

56

Usp. R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 12–13.

57

R. Rorty, »The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture«, str. 24.

58

Ibid., str. 23, 26.

59

Onako kako se filozofija već ophodila prema religiji.

60

R. Rorty, »The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture«, str. 26.

61

Usp. Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, prev. Zoran Mutić – Amela Simić – Nebojša Kujundžić, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 376.

62

Usp. Bertrand Russell, *Let the People Think. A Selection of Essays*, Watts & Co., London 1941., str. 77–79; usp. Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies. I: The Spell of Plato*, George Routledge & Sons, London 1947., str. 232; usp. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Basic Books, New York 1962., str. 4–5.

63

Usp. Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies II. The High Tide of Prophecy. Hegel, Marx, and the Aftermath*, George Routledge & Sons, London 1947., str. 226–227; usp. Predrag Krstić, *Esej o primatu minimalnog. Prilog zasnivanju negativnog angažmana*, Akademski knjiga, Novi Sad 2020., str. 176–190.

skog autoriteta« i – »izvan našeg domašaja«. ⁶⁴ Takvo situiranje istine nikako ne znači da zbog njezine nedostižnosti treba odustati od »traganja« za njom, već samo da to valja činiti skromno i oprezno, budući da je predstava istine i dalje neophodna za »ideju objektivnosti znanja i za standarde kritike ili racionalnosti«. ⁶⁵ Ovaj obračun troškova odbacivanja ili zadržavanja same ideje istine pokazuje da je velika prednost jedne teorije »objektivne ili apsolutne« istine ta što dopušta da kažemo da tragamo za istinom – ali da ne možemo da znamo kada smo je pronašli, »da nemamo kriterij istine, ali da nas ipak rukovodi ideja istine kao *regulativnog principa* (kako bi rekli Kant ili Peirce)«, te da iako nema općeg kriterija s obzirom na koji bismo prepoznali istinu, »postoji nešto kao kriterij napredovanja prema istini«. ⁶⁶

U drugoj tradiciji mišljenja, Theodor Adorno pronalazi da se dvije prividno suprotstavljene suvremene filozofske škole – pozitivizam i ontologija – međusobno nadopunjuju vlastitim deficitima. ⁶⁷ I jednoj i drugoj manjka ono što Adorno smatra presudnim za egzistenciju filozofije uopće – sloboda i kritika. ⁶⁸

»Ukoliko je filozofija još uvijek neophodna, onda je to onako kako je oduvijek bila, kao kritika, kao otpor narastajućoj heteronomiji, kao makar i bespomoćan pokušaj mišljenja da gospodari sobom i razotkrije nametnutu mitologiju. Ona bi stvarala pribježište za slobodu sve dok je ne zabrane, kao u doba kasne antike u kristijaniziranoj Ateni.« ⁶⁹

Ovaj (ne)utješni zadatak koji Adorno postavlja pred mišljenje proishodi iz one temeljne zdvojnosti koja karakterizira samu njegovu filozofiju i možda čini njezinu središnju figuru, iz onog situacijskog paradoksa u koji on smješta cjelokupno suvremeno mišljenje, ako bi ono ostalo slobodno i u posve mašnjem i inače neprobojnom sustavu neslobode u kojem se našlo. Naime, da bi se uopće mislilo, neophodno je misliti izmjenu upravo onog svijeta za koji mišljenje uviđa da je neizmjenjiv. ⁷⁰ Pod tim uvjetima, snaga protivljenja, snaga otpora ostaje »jedina mjera filozofije danas«. ⁷¹ To filozofiju stavlja u neudoban položaj i pred teška iskušenja upravo s obzirom na pitanje istine:

»Jedina filozofija koja bi poslije svega bila odgovorna ne bi više smjela umišljati da je dorasla onom apsolutnom; morala bi, štoviše, zabraniti sebi primisao da ga ne izda, a da opet ne dopusti cjenkanje oko emfatičkog pojma istine. To proturječje njen je element.« ⁷²

Jürgen Habermas posebno se veže za ovaj Adornov odlomak. Prizivajući historijski kontekst, on primjećuje da proturječje koje Adorno signalizira – proturječje kretanja između zbratimljenih i protiv mišljenja koje bi mislilo i samo sebe-zavjerenih krajnosti: apsolutizama i relativizama – nije osobina samo aktualnog trenutka filozofije, nego da je štoviše »kao sjena pratilo svako filozofiranje od kraja velike filozofije«. ⁷³ Obitavajući u paradoksalnoj figuri jedne totalizirajuće samokritike uma i zaplićući se u performativnu proturječnost da »subjektno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo povratkom na njegova vlastita sredstva«, prema Habermasovu uvjerenju, ono ne izlazi iz sjenke velikana i, stoga, i dalje pripada jedinstvenom »diskursu moderne«. Naprotiv, filozofi koji prakticiraju takvo filozofiranje još uvijek prebivaju u atmosferi otpora velikim majstorima-misliteljima, »svi se oni još brane, kao da žive, poput prve generacije Hegelovih učenika, u sjeni 'posljednjeg' filozofa; još se bore protiv onih 'jakih' pojmova teorije, istine i sistema«. ⁷⁴

Moglo bi se reći da filozofija, kako je Habermas vidi, ne živi ⁷⁵ iznova u doba sumorne kasne antike, kao što je to sugerirao Adorno, već prije u onu njezinu umski harmoniziranu polifonu zlatnu dobu, koje se u svojoj do mita izdignutoj slici *Agore* predstavlja kao idealna komunikativna zajednica, koja pravedno i

na opću korist važe isključivo argumente. Dok je za Adorna glavna opasnost po filozofiju bila ta što je prosvjetiteljstvo, vlastitom dijalektikom, ostalo bez svog kritičkog elementa i postalo puko sredstvo u službi postojećeg, što se njegova kritika preobrazila u afirmaciju i na taj način izgnala i istinitost svog izvornog teorijskog sadržaja,⁷⁶ dotle se Habermas susreće s postmodernim »nenormalnim diskursima« i odlučno ustajući protiv brisanja rodne razlike filozofije i književnosti,⁷⁷ glavnu opasnost vidi u njihovim nivelirajućim, totalnim, nediferenciranim kritikama. One odbacuju moderne oblike života, ne zapažaju njihove blagodati i visoke troškove predmodernih oblika, otupljuju kriterije razlikovanja »emancipatorsko-pomirujućih od represivno-podvajajućih aspekata društvenog racionaliziranja« i slijevaju u jedno

»... prosvjećivanje i manipulaciju, svjesno i nesvjesno, proizvodne snage i snage destrukcije, ekspresivno samoozbiljenje i represivnu desublimaciju, efekte koji jamče slobodu i efekte koji uskraćuju slobodu, istinu i ideologiju.«⁷⁸

Izlaz iz tog »jednog« u koje se sve slijeva, kod Adorna, kao i kod Foucaulta, istovremeno je i moguć i nemoguć. Ono »drugačije mišljenje« onemogućeno je stegama koliko diskursa toliko i neblagonaklone stvarnosti – i već tim

64

K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, str. 29–30.

65

Ibid., str. 30.

66

Ibid., str. 226.

67

Usp. Theodor W. Adorno, »Die Aktualität der Philosophie«, u: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Philosophische Frühschriften*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997., str. 325–344, ovdje str. 327–328.

68

Usp. Theodor W. Adorno, »Wozu noch Philosophie«, u: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Eingriffe. Neun kritische Modelle*, sv. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997., str. 459–473, ovdje str. 460–461.

69

T. W. Adorno, »Wozu noch Philosophie«, str. 464–465.

70

Usp. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, u: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 4, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997., str. 83, 283.

71

Usp. T. W. Adorno, »Wozu noch Philosophie«, str. 471.

72

Ibid., str. 461.

73

Jürgen Habermas, »Čemu još filozofija?«, prev. Bosiljka Brličić, u: Josip Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSOZ, Zagreb 1982., str. 59–71, ovdje str. 61.

74

Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Globus, Zagreb 1988., str. 200. Taj tip zakašnjele i destruktivne filozofije promovirao je Nietzsche, a nastavit će ga – katalogizira dalje Habermas – Heideggerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Derridaova dekonstrukcija. Usp. Habermas, »Čemu još filozofija«, str. 62.

75

Odnosno ne želi živjeti.

76

Usp. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, u: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 3, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997., str. 7.

77

Vidi: Jürgen Habermas, »Filozofija i nauka kao književnost«, u: Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje. Filozofski članci*, prev. Aleksandra Kostić, Beogradski krug, Beograd 2002., str. 267–290.

78

Usp. J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 316; vidi: Predrag Krstić, *O čemu govorimo kad govorimo o kritici*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2019., str. 68–77.

uvidom najavljen je njegov proboj.⁷⁹ Ni Derrida, kao još netko tko je rutinski stavljan na stup srama zbog otvaranja prostora postistini, nije daleko; on »istinu«, na barem jednom mjestu, piše kurzivom. Derrida govori, jer riječ je sada o govoru koji je održao 2000. godine, da se moderno europsko sveučilište prepoznaje

»... u okvirima onoga što nazivamo akademskom slobodom, jednom *bezuovjetnom* slobodom propitivanja i pretpostavki, još doslovnije, pravom da se javno kaže sve što iziskuje jedno istraživanje, spoznavanje i promišljanje *istine*.«⁸⁰

Naime, moderna europska ideja sveučilišta pretpostavlja, bezuvjetno pravo na istinu, bezuvjetno pravo na postavljanje svih neophodnih pitanja koja se tiču *humanitéa* – i tu slijedi važan dodatak – uključujući i pitanja koja se odnose na same vrijednosti istine i znanosti.

»Sve propitivati uključujući i vrjednovanje samog pitanja, kao i vrjednovanje istine i istine bića koje otvara filozofiju i nauku [...].«⁸¹

5. Povratak pitanja

Tom propitivanju sada, kada je sprovedena i samokritika na Istinu orijentiranog mišljenja i kada je napuštena njegova apsolutistička paradigma, kada je povraćeno pravo istini u suočavanju s posljedicama izostajanja nje i njezine nivelirajuće pluralizacije, čini se da preostaje jedino, kao i do sada, kako bi bilo vjerno vlastitom nalogu ili vlastitom porivu, upravo istraživanje smislenosti opravdanja i mogućnosti daljeg odvijanja mišljenja u okrilju istine i još i više, van nje. Izgleda da je cijela stvar u tome kako omogućiti različite puteve traganja za istinom i njihovo izražavanje, a ne izgubiti svaki standard. Ili obrnuto, kako ustanoviti objektivno ili barem intersubjektivno pravedno, kompetentno i odgovorno sudište koje procjenjuje vjerodostojnost konkurentskih »istina«, a da se ono ne pretvori u naredbodavnu instancu koja je propisuje i sprječava upravo mogućnost traganja za njom. I izgleda da je stvar uvijek ili barem odavno bila u tome te da u tom pogledu »postistina« postavlja pitanja na koja su, ako ne odgovori, onda orijentiri govora već ponuđeni. S aferom »postistina« dogodilo se samo to i u najboljem slučaju to, da smo se osvijestili o tome da oslobađanje od sapinjanja jednom istinom, od njezina terora ili terora njome; svrgavanje vizije istinobranitelja koji su je uzdigli na najviši pijedestal kao laičku nasljednicu Boga monoteističkih religija, može završiti njezinom potpunom funkcionalizacijom i uvrjedljivim odmjeravanjem njezine vrijednosti s obzirom na performativni učinak koji može ponuditi.

Defetišiziranje istine nesumnjivo je uvijek stvaralo, a zahvaljujući vanteorijskoj podršci i danas napadno stvara drugačiji ambijent. Taj ambijent izvjesno nije onaj kojem su se dobrohotni ustanici protiv njezinog obogotvorenja nadali. Međutim, defetišiziranje istine možda i dalje može prizvati još jednu sliku mitskog vremena, koje ne bi bilo niti ono žalobno razdoblje kristijanizirane Atene niti ono njezinog zlatnog vijeka, već radije ono doba starine koje im je prethodilo, kada može biti da se mišljenje

»... prema različitim istinama, prema različitim mogućnostima, držalo unekoliko kao prema različitim nimfama: jedna se je lijepo mogla nastaniti u ovom izvoru i na ovom drvetu, a druga na drugom, a da neka sintetička funkcija nije odmah odozgo nadzirala ne ometa li možda egzistencija jedne nimfe logičku mogućnost druge.«⁸²

Predrag Krstić

The Hidden History of “Post-Truth”

Abstract

The article critically analyses the recent discourse on “post-truth” and addresses the long-term current efforts to determine the epistemic and social status of truth. The first part of the article attempts to define the reason for the appearance and scope of conceptual intervention of the recently popular term “post-truth”. The second part of the paper is devoted to the “prehistory of post-truth” and the introduction of the concept of one authoritative truth in the monotheism of early Judaism. The author then presents contemporary critiques of the fixation of thinking on truth and proposals for a “different thinking”. In the last part of the paper, the author points out the contradiction of situating truth between the extremes of its absolutisation and relativisation, and the necessity of philosophy to dwell in it.

Keywords

truth, post-truth, monotheism, absolutism, relativism, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Richard Rorty, Theodor Wiesengrund Adorno

79

Usp. Yohan Gicquel, »Penser autrement«, u: Dominique Roux (ur.), *Michel Foucault et la consommation. Gouverner et séduire*, EMS Editions, Caen 2018., str. 173–180, ovdje str. 179.

80

Žak Derida [Jacques Derrida], *Kosmopolitike. Predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom univerzitetu*, prev. Sanja Milutinović-Bojanić – Petar Bojanić, Stubovi kulture, Beograd 2002., str. 82.

81

Ibid., str. 73; usp. Aleksandar Dobrijević, Predrag Krstić, »Self-Education and University«, *Synthesis Philosophica* 55–56 (2013) 1–2, str. 83–96.

82

Usp. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, sv. I, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1973., str. 217.