

Socijalna epistemologija između revizionizma i ekspanzionizma

SNJEŽANA PRIJIĆ-SAMARŽIJA,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

PETAR BOJANIĆ,
INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU (UNIVERZITET U BEOGRADU)

O upotrebama „kontinentalne“ filozofije i o konceptu „razočaranja“ Nenada Mišćevića

Namera nam je da analiziramo nedavni tekst Nenada Mišćevića u kojem se on bavi socijalnom epistemologijom u kontekstu Foucaultove teorije znanja, kao originalni primer jedne problematične, ali svakako originalne, „upotrebe“ kontinentalne filozofije u „analitičke svrhe“. Takođe, kratki uvod u analizu ovog teksta Nenada Mišćevića predstavlja pokušaj da objasnimo autorovu recepciju onoga što kolokvijalno i uvek neprecizno zovemo „kontinentalnom“ filozofijom¹, kao i njegovu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Dva gesta: (1) uvod u analizu teksta i (2) analiza teksta, treba da pokažu mesto koje kontinentalna filozofija zauzima u Mišćevićevom filozofskom angažmanu – kontinentalna filozofija je uvod; ona uvodi u istinsku analizu, u analitički realizam (*le réalisme analytique*) (Russell 1911) (u čemu se onda sastoji ovo „uvođenje“?); i kontinentalna filozofija, na kraju, donosi razočaranje i nužno treba da bude odbačena (da li je moguće sasvim je odbaciti?). Dakle, Mišćevićevu poziciju, to jest njegovu primenu i upotrebu jednog autora koji je uobičajeno imenovan kao kontinentalni filozof (Michel Foucault) za svrhe socijalne epistemologije, razlikovaćemo od druge dve pozicije koje se odnose na eventualni današnji značaj Foucaultove teorije moći i teorije znanja za socijalnu epistemologiju ili socijalnu

¹ Up. O nepreciznosti i nejasnom merilu ko pripada a ko ne pripada kontinentalnoj filozofiji, ko jeste a ko nije kontinentalni ili analitički mislilac, piše Timothy Williamson (Williamson 2004: 106–107). Čini mi se da je upravo Williamson, u jednom privatnom razgovoru predložio i preporučio Mišćeviću da zbog sličnih problema napiše knjigu o razlici između kontinentalne i analitičke filozofije. Pridružujemo se ovom predlogu Williamsona, a ovaj tekst može da bude naš prilog budućem eventualnom Mišćevićevom projektu.

ontologiju. Prva je pozicija Johna Searlea iz knjige *Making the Social World*, koja bez značajnih rezervi respektuje i uvažava Foucaultovu teoriju moći i bio-moći², a druga je Alvina Goldmana, koji smatra da „kontinentalni mislioci“ (*thinkers*), kao što su Latour ili Foucault, ne mogu bitno da obogate i poprave teoriju socijalne epistemologije, te ih stoga praktično treba zanemariti.³ Mišćević, nasuprot Goldmanu, a posve imajući poverenja u pojedine kontinentalne mislioce kao kasni Searle, dolazi do istog ili sličnog rezultata o nedovoljnosti kontinentalne filozofije, koje je obično praćeno njegovim vlastitim razočaranjem. Insistiramo da ovakav Mišćevićev postupak „upotrebe“, čitanja i, sledstveno tome, zanemarivanja tekstova kontinentalnih filozofa, pripišemo Mišćevićevim počecima studiranja filozofije i prvom fazom njegovog teorijskog rada. U isto vreme, posebno obraćamo pažnju da „razočaranje“ u kontinentalnu filozofiju i pojedine kontinentalne mislioce, o kojem svedoči Mišćević, ostaje konstantna činjenica koja se sukcesivno ponavlja i uvek prati Mišćevićevu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Naš argument se ne odnosi na ispitivanje Mišćevićevog poverenja i igru između poverenja i razočaranja u kontinentalnu filozofiju, niti nam je namera da argumentujemo u prilog latentne održivosti i neizbrisivosti kontinentalne filozofije u tekstovima i knjigama Nenada Mišćevića, niti da pozivamo da se njegovi novi radovi „mere“ i procenjuju ili „dekonstruišu“ usporedbom s prvim tekstovima i knjigama. Interesuje nas isključivo plodnost i opravdanost preciznog čitanja kontinentalnih mislilaca kao nužna preambula analitičkog gesta. Mišćevićovo čitanje bi u tom smislu trebalo da bude paradigmatično, a onda i obećavajuće.

Uvod

U uvodu u knjigu *Real Materialism and other essays*, Strawson svedoči o svom boravku u Parizu 1978, neposredno nakon što je započeo svoje doktorske studije u Oksfordu sa Derekom Parfitom:

² Searle 2010: 152–155.

³ „People outside of philosophy tend to think of epistemology as abstract, impractical, and remote from the real world. But this need not be so. There are problems of real social institutions that cannot be responsibly tackled without an infusion of ideas from social epistemology. Many scholars within the humanities assume that only ‘continental’ thinkers like Foucault or Latour approach epistemology in a manner that interfaces with real institutional problems. But that impression need not persist if the project of social epistemology as described here is actively pursued. This project preserves continuity with traditional epistemology in retaining such classical concept as truth, justification, and knowledge but also opens the door to a broad range of practical and theoretical problems that confront us daily in society and stare us in the face as academic humanists or social scientist.“ Goldman 2004: 205. U dva predavanja koje je Goldman održao u Parizu na Kolež d’ Frانس [Collège de France] marta 2012. („Troubles for Collective Epistemology“ i „Democracy, Knowledge and Power“), kada govori o moći, on ne koristi Foucaulove tekstove.

„Pohađao sam *Ecole Normale Supérieure* kao slobodni slušalac (*auditeur libre*) i stipendista francuske vlade, pridružio sam se *Grupi za istraživanje poučavanja filozofije* (GREPH) Jacquesa Derride i slušao sam njegov seminar za studente sa Yalea koji su u Parizu, pokušavajući (bez uspeha) da razumem o čemu je on to govorio.“ (Strawson 2008: 9).

Te iste 1978. godine – podsetimo da Derrida tada tokom čitavog semestra predaje Heideggerovo razumevanje stvari (*Ding*) i Freuda – i Nenad Mišćević je prisutan među studentima (doktorantima) na ovom seminaru. Za razliku od Strawsona, Mišćević je ovde drugi put (prvi put je pohađao Derridin – i ne samo njegov – seminar 1973), iako, sada, imamo dovoljno informacija o tome da ovaj seminar i svoj drugi studijski boravak u Francuskoj on napušta s verovatno sličnim utiscima kao i Strawson⁴. Zaista treba da budu u drugom planu ove igre izneverenih očekivanja i različitih nesporazuma, zato što, je verovatno u obrnutom smeru, na sličan način mogao da svedoči i Derrida na kraju 1957. godine, po svom povratku iz Harvarda gde je imao jednogodišnju stipendiju („Augustus Clifford Tower Fellowship“) i bio takozvani *special auditor*. Ipak, za razliku od Strawsona – zaista ne potcenjujući njegov višemesečni napor da se približi Heideggeru i Freudu – i Derridina i Mišćevićeva situacija je bitno drugačija.⁵ Naime, mladi Mišćević i pre svog prvog odlaska u Pariz objavljuje tekstove o Deleuzeu, Schellingu ili Althusseru, kao što i posle svoga drugog boravka kod Ricoeura i Derride, prevodi Lacana, piše o Žižeku, Benjaminu i Nietzscheu, te razvija svoj veoma interesantni i ambiciozni projekat o ideologiji i ideologijskom govoru.⁶ Čini mi se da bi, u svetlu Mišćevićevog budućeg rada u polju analitičke filozofije, bilo veoma jednostavno definisati (u tri potezala), Mišćevićev angažman unutar kontinentalne filozofije, koji traje desetak godina (do 1982–1983), i koji je, uostalom i danas izuzetno dragocen za studente koji poznaju naše jezike i koji su naklonjeni ovoj orijentaciji.

Prvo, Mišćević čita i citira različite „analitičke mislioce“ u svojim tekstovima iz 1977. (Searle, Grice), 1978. (Dummett, Frege, Austin), 1980. godine (Davidson, Von Wright, Anscombe). Pošto se on na samom početku svoga filozofskog delovanja bavi filozofijom jezika i teorijom diskursa, i pošto veoma rano pokušava da „pomeša“ orijentacije i izvore vlastite inspiracije, zaista nije sasvim opravdano njegove rane radove okarakterisati kao striktno „kontinentalne“ jer bi

⁴ Oktobra 2004. u *Novom listu*, neposredno posle smrti Derride, Mišćević ispisuje svoja sećanja na seminare u Francuskoj, tvrdi da je dve godine pisao pod njegovim uticajem (Derridinim) i svedoči o svom neprijatnom iznenađenju tokom seminara 1978.

⁵ Na primer, Jacques Derrida, zajedno sa Rogerom Martinom, prevodi iz rukopisa, na engleskom još uvek neobjavljeni Quineov tekst „Les frontières de la théorie logique“, *Les études philosophiques*, br. 2, april-jun, 1964, str. 191–208. Ovom tekstu prethodi jedan Nagelov tekst (upravo je doktorirao na Harvardu), takođe preveden iz rukopisa, a u prevodu Derridine supruge, Margarite Derrida.

⁶ O ovome projektu govori u intervjuu „Kućni filozof, ideologija, tehnika i ozbiljenje...“, koji je dao Tomislavu Marijanu Bilosniću, a koji je objavljen januara 1981. godine u časopisu *Polja* (Novi Sad). Mišćević 1981b: 21–23.

oni svakako mogli da budu u isto vreme opredeljeni i kao „stidljivo analitički“. U najoriginalnijem tekstu iz ovoga perioda, „Šest funkcija filozofijskog diskursa“, Mišćević pokušava da sasvim pomeša karte i insistira da „analitika filozofijskog teksta može dosta toga naučiti od poetike, jezikoslovlja, pa čak i analitičke teorije prava“. (Mišćević 1978: 173) Bez obzira na to što je Mišćević svestan da zaista postoji nešto što on u svojoj doktorskoj tezi imenuje kao „načelo imanentnosti izlaganja“ („U našoj radnji nastojali smo izbjeći opširnija pozivanja na filozofe izvan tradicije analitičke filozofije, kako ne bismo remetili načelo imanentnosti izlaganja“; Mišćević 1981a: 306),⁷ on ne samo što ne sledi ovo pravilo nego svoju nekonzistentnost opravdava na sledeći način: „Međutim, momenti koje smo naveli i koji karakteriziraju neke od pozitivnih doprinosa teorija komunikacijske namjere analitičkoj filozofiji, nisu bez stanovitih rezonancija s ne-analitičkim filozofiranjem o jeziku.“ (Mišćević 1981a: 306)

Drugi i treći potez, koji bi sasvim jednostavno mogli da opišu granice i domete atributa „kontinentalno“, u tekstovima Mišćevića su komplementarni. Naime, svako razočaranje u kontinentalnu filozofiju⁸ jeste u isti mah rekonstrukcija analitičkog pristupa i otrežnjenje u analitičkoj filozofiji (Mišćević 1990a: 301–309), ili, preciznije, razočaranje i odbacivanje kontinentalne filozofije implicira uvek Mišćeviću detaljnu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Od prvih razočaranja u kontinentalne filozofe do poslednjega – da li bismo mogli da se usudimo da tvrdimo da Mišćeviću detaljno čitanje Foucaulta, koje ćemo analizirati u ovom tekstu, i njegovo razočaranje, proizvodi nove, još uvek nezavršene tekstove-projekte kao što su „Philosophizing without argument“ ili „The Continental-Analytic Rift: a Guide for Travellers and Bridge-Builders“? – Mišćević ponavlja identičnu operaciju i testira svoje stanovište. Čini nam se da ovo neprestano tematiziranje analitičkog i neanalitičkog pristupa (u tome je Mišćević svakako jedan od najvernijih sledbenika Putnama)⁹, kao i finalni otpor prema ovom drugom pristupu, Mišćeviću analizu čini uvek potpunijom i opravdanijom.

⁷ Ovakav stav je mnogo godina kasnije transformisan na sledeći način: „Zašto ovakav tekst u broju Istraživanja posvećenom analitičkoj filozofiji? Zato što držimo da je analitička filozofija kontinuirana s klasičnom, čak je njezin legitimni nasljednik. Posebno je analitičkoj filozofiji bliska realistička tradicija, u kojoj su Brentano i Meinong igrali ključnu ulogu“ (Mišćević 1999: 445).

⁸ S druge strane, Mišćevićeva razočaranja su često višestruka: „Za vrijeme mog studija u Francuskoj (kada je poststrukturalizam bio na vrhuncu), pisao sam o tome i neko vrijeme bio uvjereni pobornik poststrukturalizma, no onda sam se njime razočarao i počeo baviti analitičkom filozofijom.“ Ili: „U međuvremenu se razvila diskusija oko Praxisa, koja sada već ide paralelno u nekoliko časopisa. Moram nažalost reći da sam razvojem stvari duboko razočaran“ (Mišćević 1989: 12–13). U intervjuu sa Elviom Baccarinijem, Mišćević ponavlja ove rečenice (Mišćević 1990b: 8–9).

⁹ Hilary Putnam, autor nekoliko izuzetnih tekstova o Levinasu i Franzu Rosenzweigu, u svojim knjigama i tekstovima je veoma često odgonetao prirodu kontinentalne filozofije i kontinentalnih mislilaca. Dve najuspelije odredbe, kojih nema kod Mišćevića, jesu sledeće: da je francuska filozofija bila hipnotisana (sada svakako više nije) vezom između tekstova („How do texts connect with other texts?“; Putnam 1999: 61), i da se kontinentalna „filozofija izvodi pre svega pažljivim čitanjem tekstova“ (Putnam 1992: 47).

Dualnost Foucaultovog stava o znanju

U članku „Posle Foucaulta – suočavanje socijalne epistemologije sa novim i starim znanjima“ (Mišćević 2011), Nenad Mišćević analizira Foucaultovu dvojnost u razumijevanju znanja i, nastavno na to, otvara pitanje opredjeljivanja socijalne epistemologije između „starog“ i „novog“ znanja. S jedne strane, navodi Mišćević, Foucault je privržen tradicionalnom epistemološkom stavu prema kojem se podrazumijeva da je stjecanje i akumuliranje znanja vrijednost, da su radoznalost i razumijevanje epistemičke vrline, jednako kao i istraživanje, to jest prikupljanje novih podataka o različitim temama. Mišćević pokazuje fascinirajuće poznavanje Foucaulta kada ilustrira koliko je Foucault u svojim radovima naklonjen idealu erudite koji neguje pozitivnu strast prema znanju shvaćenom kao akumuliranje podataka. On piše kako su Foucaultova djela *Folie et déraison* i *Surveiller et punir* „monumentalna rekonstrukcija suvremene povijesti moći“, naglašavajući da Foucaultovo strpljivo dokumentiranje povijesnih spisa svjedoči o autorovom traganju za važnim skrivenim istinama kako bismo ih akumulirali i učili iz njih. Također, on uvjerljivo pokazuje koliko je Foucault pritom obuzet važnošću prikupljanja dokazne građe i precizne argumentacije, svjestan potrebe da čitatelju treba ponuditi razboritu sigurnost. Sve to, zaključuje Mišćević, svjedoči da Foucault vjeruje da znanje u tradicionalnom ili tzv. „starom“ smislu jest epistemički cilj i da je objektivnu istinu moguće dostići.

S druge strane, Mišćević priznaje da Foucault često naglašava kako je znanje nužno socijalna konstrukcija, i to takva da bilo koje vjerovanje ne može imati objektivnu vrijednost, bilo u obliku istinitog bilo opravdanog vjerovanja. Istina se ne traži/istražuje ili ne otkriva već konstruira u skladu s mnogostrukim oblicima ograničavanja i kontrole ekonomskih i političkih sustava. Prema Mišćeviću, kod Foucaulta je razvidna i negativna strast prema dekonstrukciji znanja¹⁰, i jasno subverzivni stav prema ideji objektivne istine. Neutralnost promatrača i čitatelja za Foucaulta je mit, jer svatko ima svoj „režim“ istine. S obzirom na to, svako znanje treba biti dekonstruirano, nužno je raskrinkati relacije i sustave moći koji stoje u pozadini određene konstrukcije. Mišćević konstatira da znanje shvaćeno u ovom „novom“ smislu jasno protuslovi idealu znanstvene istine kako je shvaćaju znanstvenici, zbog čega se kod Foucaulta može govoriti i o stanovitoj subverziji znanstvene pozicije. Međutim, ističe Mišćević, ovaj stav o „novom“ znanju, iako zvuči radikalno i revolucionarno, iz kulturološke perspektive takođe izgleda veoma zanimljivo. U tom smislu Mišćević na stanoviti način kontrapozicionira znanstvenu i kulturološku perspektivu o znanju i epistemičkim vrijednostima.¹¹

¹⁰ Mišćević u svom tekstu sistematski upotrebljava reč „dekonstrukcija“ koje nema u Foucaultovim tekstovima, a koju je moguće pronaći kod ranog Lyotarda, odnosno Derrida. Mi sledimo ovu upotrebu sa svim rezervama koje ovde nećemo obrazlagati.

¹¹ Iako ova tematika nadilazi zadatak koji smo postavili u ovom članku, držimo važnim napomeniti da nam je osobito zanimljiva i prihvatljiva tema o dvije različite perspektive o naravi

Mišćevića osnovna teza članka je ponajprije ukazati na ovo dvojstvo koje je kod većine Foucaultovih interpretatora zanemarivano u korist naglašavanja isključivo njegovog subverzivnog odnosa prema znanju. Nadalje, on pokazuje da je Foucault i sam u stanovitoj mjeri svjestan ove dualnosti i da pokušava pomiriti ove dvije strasti i ideje u teoriji *dobrog znanja pokorenih*, u shvatanju po kojem koncept znanja/istine, kao konstrukt koji određuju relacije moći u društvu, nije nužno oprečan ideji o objektivnoj istini. Mišćević pojašnjava da perspektiva erudita čini vidljivim širi povijesni kontekst i dobar je temelj za kritiku sustava moći i njegovih istina: tako se može biti subverzivan prema lošem znanju proisteklom iz moći i, u isti mah, akumulirati dobro znanje pokorenih. Naime, moralno superiorna pozicija marginaliziranih ili pokorenih skupina omogućuje spoznaju istine o zabludama moći, te onda udružena s erudicijom intelektualaca omogućuje dobar uvid u nepravde i čini kritiku mogućom.¹² Konačno, Mišćević zaključuje kako ova dvojnost u razumijevanju Foucaulta kao i njegov prijedlog pomirenja može baciti korisno svjetlo na načine na koje razumijemo znanje: koncept „novog“ znanja može biti plodna perspektiva za ponovno promišljanje „starog“ znanja. Pritom Mišćević fokusira pitanje i promišljanje o njemu u prostor socijalne epistemologije koja uključuje pitanje utjecaja društva na spoznaju (kako u deskriptivnom tako i u normativnom smislu).

Međutim, u članku sâm Mišćević ne argumentuje ni u kojem smjeru, niti elaborira načine na koje socijalna epistemologija može i treba apsorbirati pitanje „starog“ i „novog“ znanja. Naprotiv, on ostavlja čitatelju da odabere između tri (ili, eventualno čak četiri) pristupa: (i) ostati na stajalištu „starog“ znanja kao jedinog ispravnog pristupa znanju; (ii) prihvatiti „novo“ znanje i napustiti „stari“ pristup; (iii) razviti kompromisnu poziciju na način „dobrog znanja pokorenih“ ili unaprediti koncept starog-i-novog znanja; (iv) upotrebljavati cikcak model nizmjeničnog biranja jedne i druge opcije, sukladno konkretnom cilju ili kontekstu¹³. Na kraju se čini da je Mišćević ipak izabrao stranu, kada završava članak rečenicom: „Model akumulacije znanja bi mogao, na kraju, ipak biti najrazboritiji model.“ Kako je to sve, jasno je da je Mišćević procijenio da daljnje elaboriranje razloga zbog kojih se odlučuje upravo za „staro“ znanje očito nadilazi ciljeve njegovog članka.

znanja, od kojih se jedna oslanja na (prirodo)znanstvenu modernu paradigmu, a druga na kulturološke teorije, sociologiju znanja, socijalni konstruktivizam ili postmodernu paradigmu. S. Prijic-Samaržija 2011.

¹² Mišćević ispravno primjećuje da nisu sva znanja „pokorenih“ dobra samom činjenicom da su znanja neke, u postojećem sustavu moći, marginalizirane skupine, već da jednako tako mogu biti određena stereotipima i predrasudama, dok su neka naprosto moralno neutralna. Pretpostavljamo da je uloga erudita moći procijeniti kada perspektiva pokorenih raskrinkava ograničenja moći, a kada zbog predrasuda to ne uspijeva. Ako su pak erudite arbitri, postaje upitno ko uistinu ima privilegiranu poziciju i ne reducira li se dobro znanje pokorenih ipak u eruditsko („staro“) znanje?

¹³ N. Mišćević navodi da je navedeni pristup predložila Rada Iveković, ali je sam zdvojan oko teorijske održivosti ovoga prijedloga.

Sudeći prema načinu na koji polemizira s Foucaultovim interpretatorima koji ga prikazuju kao radikalnog zagovornika „novog“ znanja, nema dvojbe da Mišćević s Foucaultom dijeli strast prema erudiciji i ideji „starog“ znanja. Međutim, i ideja „dobrog znanja pokorenih“ na stanoviti način njemu je privlačna i simpatična. Ipak, teško je iz članka prosuditi što zapravo Mišćević misli o konzistentnosti i teorijskoj doslednosti Foucaultove teorije u cjelini. On se naprosto zadržava na dvije teze: o dualnosti Foucaultovih stavova o znanju, te drugoj tezi, da Foucaultovi stavovi o „novom“ znanju, koji zapravo pripadaju socijalnoj epistemologiji, mogu biti inspirativni za rasprave o naravi epistemologije općenito.

U ovom članku, pokušat ćemo se odrediti prema temama i stajalištima koja predstavljaju „legitimne“ teme socijalne epistemologije te postaviti pitanje mogu li uistinu Foucaultove subverzivne teze o znanju naći svoje mjesto kako u epistemologiji tako napose u socijalnoj epistemologiji. Nadalje, pokušat ćemo istražiti postoji li mogućnost da se Foucaultove strasti pomire unutar socijalne epistemologije, a argumentirati ćemo u prilog sljedećim stavovima: (i) unutar paradigme „starog“ znanja moguće je apsorbirati Foucaultove teze o utjecaju sustava moći na spoznavanje i znanje; (ii) teza o subverziji znanja ili nepostojanju objektivnog znanja/istine/opravljanja je legitiman stav u epistemologiji i izvan nje koliko je legitimna bilo koja nihilistička pozicija; (iii) tezu o subverziji znanja nije moguće pripojiti „starom“ znanju, a da se ne upadne u kontradikciju. S obzirom na to, skloniji smo Foucaultovu poziciju o starom-i-novom znanju okarakterizirati kao proturječnu i teorijski neprihvatljivu, nego kao dualističku što čini Mišćević.

2. Purizam: socijalna epistemologija nije „prava“ epistemologija

„Stara“ škola anglosaksonske epistemologije 20. stoljeća vezala je rasprave unutar epistemologije poglavito za pitanja definicije znanja, nužnih i dovoljnih uvjeta za znanje, teorije istine i opravdanja i sl. I dok su neki autori „stare“ škole, poput Williama Alstona, bili skloni čak i priznati da opravdanje, unatoč raširenom vjerovanju, ne odgovara nikakvom objektivnom svojstvu vjerovanja, ovaj tradicionalni pristup najuže je vezan uz pretpostavku o objektivnoj istini i znanju. Na primjer, Alston tvrdi da nema nikakvog „objektivnog svojstva vjerovanja koje odgovara pojmu 'opravdano'“ (Alston 2005: 21), jer nema teorijski neutralnog načina da se definira pojam opravdanja koji bi razriješio postojeće rasprave među suprotstavljenim teorijama (Alston 2005: 23–25), a nema ni robusnog skupa paradigmatičnih slučajeva opravdanih vjerovanja koji bi nam omogućili da razriješimo ove rasprave (Alston 2005: 25–26). To se, međutim, ne odnosi na istinu: „[...] u najvećoj mjeri temeljni i središnji cilj spoznaje je stjecanje, zadržavanje i upotreba istinitih vjerovanja o stvarima od interesa/značaja“ (Alston

2005: 30). Samo ona epistemička svojstva vjerovanja koja promoviraju cilj istine mogu biti epistemička *desiderata*, a to su primjerice: posjedovanje adekvatne evidencije i utemeljenost vjerovanja na adekvatnoj evidenciji; formiranje vjerovanja putem pouzdanog procesa ili generiranje vjerovanja kroz ispravno funkcioniranje spoznajnog lanca; formiranje vjerovanja u skladu s intelektualnim vrijednostima; posjedovanje evidencije o posjedovanju adekvatne evidencije; sposobnost odbrane vjerovanja; odgovorno stjecanje i zadržavanje vjerovanja; koherencija i sistematičnost i sl. (Alston 2005: 93). Kako vidimo, Alstonovi stavovi nedvojbeno koreliraju s Foucaultovim u dijelu u kojem kao povjesničar iskazuje strast prema stjecanju i akumuliranju znanja.

Međutim, istodobno Alston je predstavnik one „stare“ škole koja je vrlo konzervativna prema novim temama: pitanja o utjecaju socijalnih odnosa moći na formiranje/konstrukciju vjerovanja, a pogotovo pitanje dekonstrukcije vjerovanja kroz istraživanje društvenih utjecaja moći koji su na njih utjecali nisu teme „prave“ epistemologije. Socijalna epistemologija, utoliko što uopće uključuje pitanja utjecaja društva na formiranje i stjecanje vjerovanja nije „prava“ epistemologija: takva i slična pitanja, prema Alstonu, trebaju biti delegirana/prepuštena sociologiji, socijalnoj psihologiji ili drugim društvenim znanostima (Alston 2005: 5). Alston, kao predstavnik purističke struje unutar „stare“ epistemologije, prezentira stav mnogih koji bi bez puno dvoumljenja odbacili ne samo Foucaultovo „novo“ znanje nego i bilo koju raspravu o utjecaju društva na znanje. Teme socijalne epistemologije općenito nisu prave epistemološke teme, jer su daleko onkraj normativnih pitanja prirode i uvjeta epistemičkog uspjeha/greške. Drugim riječima, iz purističke perspektive onih koji brane akumulaciju znanja (objektivnu istinu i znanje), teza o Foucaultovoj epistemološkoj dualnosti je neprihvatljiva naprosto iz razloga što to uopće i nije epistemička dualnost. Radi se naprosto o dva stava, od kojih onaj o akumulaciji znanja pripada domenu epistemologije, dok nasuprot, teorije o subverziji znanja pripadaju nekim drugim područjima (području socijalne teorije i političke akcije). Posljedično, iz Alstonove perspektive, Mišćevićev stav o dualnosti Foucaultove epistemičke pozicije gubi na snazi.

Socijalna epistemologija između „prave“ epistemologije i revizionizma

Nasuprot Alstonovom purizmu u odnosu na socijalnu epistemologiju, većina filozofa u novije vrijeme ipak drži da su istraživanje epistemičkih svojstava vjerovanja pojedinaca koja se javljaju u odnosima s drugima, ali i istraživanje epistemičkih svojstava skupina i socijalnih sustava (interpersonalne epistemičke relacije) dio „prave“ epistemologije. Alvin Goldman razlikuje tri moguća pristupa temama utjecaja društva na spoznaju: 1. *revizionizam* koji ne pripada „pravoj“

epistemologiji; 2. *prezervacionizam* koji jeste „prava“ epistemologija; 3. *ekspanzionizam* koji je također „prava“ epistemologija.¹⁴

Dakako da je pitanje, ponajprije, što to određeni pristup (temu) čini „pravom“ epistemologijom? Središnja svojstva „prave“ epistemologije, prema Goldmanu, su sljedeća: (i) epistemički subjekt je *individualni*; (ii) epistemologija je fokusirana na *epistemičku evaluaciju*, na *normativni* aspekt spoznaje, a pritom ključni pojmovi su znanje, istina, racionalnost, opravdanje i sl.; (iii) normativni standard racionalnosti i opravdanja nije samo konvencionalan i relativistički već poseduje neku vrstu *objektivne valjanosti*; (iv) znanje pretpostavlja *istinu* (ili je na neki način povezano s istinom), koja je *objektivna* (na način da se odnosi na svijet koji je od nas neovisan); (v) središnji zadatak epistemologije je *kritičko istraživanje doksastičkih procesa donošenja-odluka* (usvajanje znanja, zadržavanje znanja, revidiranje vjerovanja i drugih doksastičkih stanja).

Jasno je da je Goldmanu stalo da socijalnu epistemologiju, koja jasno uključuje socijalnu dimenziju znanja, definira u terminima „starog“ shvaćanja znanja. S obzirom na to, ne čudi činjenica da Foucaultov stav o „novom“ znanju, Goldman ocjenjuje revizionističkim, odnosno, tvrdi da se uopšte ne radi o „pravoj“ epistemologiji. Naime, prema Goldmanu, postmodernizam, dekonstrukcija, socijalni konstruktivizam, sociologija znanja („strogi program“) i slične teorijske inicijative odbacuju mnoge, ako ne i sve gorenavedene temeljne pretpostavke epistemologije. Foucault je, prema Goldmanu, revizionist jer je teza o subverziji znanja protivna središnjim pretpostavkama „prave“ epistemologije, koja se temelji na pretpostavci o postojanju objektivne istine, znanja, racionalnosti, neutralnosti i sl. Goldman pominje i Rortya koji je, zagovarajući teze slične Foucaultovim, osvijestio vlastitu poziciju na način da je deklarirao smrt „stare“ epistemologije i predlagao stanovite zamjene u obliku istraživanja pravila konverzacije (*conversational mankind*) (Rorty 1979). Za razliku od postavki „stare“ epistemologije, revizionistička narav „novog“ pristupa očituje se u tvrdnjama da istina i činjenice nisu o i/ili u svijetu već su puki socijalni fabrikati ili konstrukcije. Znanje je naprosto „institucionalizirano“ vjerovanje, a objektivna racionalnost je mit, budući da ne postoje od konteksta neovisne ili transkulturalne norme racionalnosti. Na ovaj način se znanosti, kao prirodnom prostoru razuma i racionalnosti, ne priznaje epistemički autoritet.

Važno je napomenuti da Goldman ne smatra da je relativizam obilježje „novog“ pristupa znanju koje ga čini revizionističkim u odnosu na „pravu“ epistemologiju. Štoviše, stanoviti relativizam, tzv. *New Age* relativizam,¹⁵ popularan je među analitičkim filozofima koji tvrde da je epistemičko opravdanje relativno u odnosu na sustav procjene, tj. relativno prema standardima koji određuju što je relevantno za procjenu (kontekstualizam) (Williams 2001). Revizionizam nije naprosto

¹⁴ Goldman je svakako ključni filozof koji je doprineo legitimiranju socijalne epistemologije u suvremenim epistemološkim raspravama. Goldman 2010.

¹⁵ Ovu sintagmu je uveo C. Wright. Goldman 2010.

„jači“ ili „stroži“ relativizam već kvalitativno druga vrsta stava; preciznije, neka vrsta epistemičkog nihilizma, takvog da se tvrdi da nema činjenica/stanja stvari u svijetu u svjetlu kojih bi bilo koji od tih sustava bio bolji od drugoga.

Nasuprot revizionizmu, druga dva pristupa, prezervacionizam i ekspanzionizam, ne samo što uključuju socijalni aspekt znanja već se to čini na način koji ih čini „pravom“ epistemologijom. Prezervacionistički pristup odnosi se na već postojeće teme i rasprave u (socijalnoj) epistemologiji poput onih o pitanju donošenja doksastičkih odluka na temelju socijalne evidencije, o procesima prikupljanja socijalne evidencije, o govornim aktima i komunikaciji. Ove, ali posebice teme vezane uz epistemologiju svjedočanstva, (ne)slaganje među stručnjacima (*peer disagreement*), postizanje racionalnog koncenzusa, odnos epistemičkih i praktičnih interesa u epistemičkim procjenama, epistemičke norme konverzijskih praksi i argumentacije (dijalektičko opravdanje, interpersonalno opravdanje) i sl., legitimne su epistemološke teme koje imaju sva relevantna obilježja „prave“ epistemologije. Goldman smatra da treba i dalje proširivati tematiku socijalne epistemologije i ekspanzirati na teme koje se do sada nisu razmatrale unutar tradicionalne epistemologije. Primjerice, radi se temama poput istraživanja epistemičkih svojstava skupina (kolektivnih doksastičkih činitelja) i utjecaja socijalnih sustava i njihovih politika na epistemičke rezultate (pravni sustav, demokracija, politika medija, obrazovanje i sl.). Ovaj pristup zato je imenovan ekspanzionističkim.

Općenito govoreći, „socijalna epistemologija“ je Goldmanov pojam koji je uobičajeno označavao bavljenje socijalnim aspektom znanja unutar „starog“ pristupa znanju ili u okvirima tradicionalne epistemologije. Iz ove perspektive, kao i iz ranije spominjane purističke perspektive, Foucaultove teze o subverziji znanja ne pripadaju domenu epistemologije, pa ni socijalne epistemologije. Foucaultov stav o „novom“ znanju nije ekspanzionistički, to jest ne možemo na njega gledati kao na proširivanje starih tema novima, zato jer je napušten okvir („prave“ epistemologije) unutar kojeg bi proširenje bilo legitimno.

Foucaultovo „novo“ znanje i jeste novo upravo zato što ne prihvaća temeljne postavke „stare“ epistemologije. Zato se sada opet postavlja pitanje koliko je ispravna Miševićeva dijagnoza o dualizmu Foucaultova stava, a koliko se ovdje zapravo radi o nepomirljivoj epistemološkoj kontradiktornosti u Foucaultovom razumijevanju znanja. Pritom je važno uočiti da ova ocjena o unutrašnjem proturječju čak i ne ovisni o prihvaćanju bilo Alstonove bilo Goldmanove ocjene Foucaultovih tema kao nelegitimnih. Radi se o proturječju (objektivna istina je moguća i istodobno nije), koje se ne može pomiriti ni u jednoj suvisloj epistemologiji.

4. Ekspanzija socijalne epistemologije na Foucaultove teme

U ovom odlomku ćemo pokušati pokazati kako se teme socijalne epistemologije mogu proširivati i izvan onoga što eksplicira Goldman u svom ekspanzionističkom stavu, i na tzv. Foucaultove teme. Međutim, pokazat ćemo da čak i

tada epistemološki nihilizam, kao ključna oznaka Foucaultovog revizionizma i „novog“ znanja, onemogućuje pomirenje.

U suvremenim raspravama o socijalnoj epistemologiji pojavljuju se i neki novi glasovi koji su spremni ne samo ozbiljno razmatrati Foucaultove teze (kao stanoviti metodološki nihilizam koji potiče na preispitivanje postojećih „starih“ stavova), već i predagati ekspanziju postojećih rasprava u smjeru Foucaultovih tema. Primjerice, Miranda Fricker ističe filozofske dobrobiti ekspanziranja tradicionalne (individualne) epistemološke tematike na područje socijalne epistemologije. Baveći se etičko-epistemološkim temama povjerenja i svjedočanstva te definiranjem socijalnih uvjeta za ustanovljavanje statusa vjerodostojnog/vrlog spoznavatelja, Fricker razvija bogati konceptualni sustav za promišljanje novih tema koje nisu razmatrane, ili jesu samo marginalno, unutar tradicionalne anglo-saksonske epistemologije. Poput Foucaulta, posebno je zanimaju kako se socijalna moć reflektira u vjerovanjima. Socijalnu moć definira kao *moć* koju imaju socijalni agenti (individue, grupe, institucije), u odnosu na druge socijalne agente, da utječu na stvari u društvenom svijetu.¹⁶ U skladu s pojmom socijalne moći, Mirandu Fricker posebno zanima pitanje moći utemeljene na identitetu (*identity power*), odnosno pitanje prakticiranja socijalne moći koje je determinirano kolektivnom koncepcijom socijalnog identiteta: primjerice, kolektivna imaginacija sadrži niz predrasuda i stereotipa vezanih za rodni identitet, koje se održavaju u stanovitom nepovjerenju prema svjedočanstvima ili stavovima žena. Fricker posebno razmatra pitanje epistemičke nepravde koja se tako čini ženama (crncima, siromašnima ili drugim marginaliziranim grupama), u situacijama u kojima se njihova svjedočenja ne smatraju vjerodostojnima/relevantnima u mjeri u kojima bi bila da sustav socijalne moći nije kakav jest. Epistemološko je pitanje kako socijalna moć (najuže povezana s kolektivnim stereotipima o identitetu) može proizvesti epistemičku nepravdu u procesu komunikacije i narušiti cilj epistemičkog procesa – stjecanje znanja.¹⁷

Socijalna moć se odražava u komunikacijskoj praksi tako što proizvodi različite oblike disfunkcija: primjerice, kao što je moguće govorniku pripisati manje

¹⁶ Socijalna moć je praktično socijalno situirana mogućnost kontrole djelovanja drugih, a da može biti korištena aktivno ili pasivno od pojedinačnih socijalnih agenata, odnosno može biti prakticirana čisto strukturalno. Fricker razumije opravdanost stava prema kojemu socijalna moć jest / treba biti koncept protesta, posebice naglašava potrebu kritičke modulacije pitanja moći, ali je sklona upotrebljavati pojam moći poglavito kao neutralan (practiciranje moći/kontrole nije nužno protiv bilo čijeg interesa). U tome je bitna razlika između dosljednog epistemološkog pristupa Frickerove i Foucaultovog pristupa, u kojem se miješaju epistemološka perspektiva s političkim aktivizmom.

¹⁷ U slučaju svjedočanstva, slušatelj se služi socijalnim stereotipovima u procjeni kredibiliteta i pouzdanosti informatora, percipirajući informatora uvijek kao pripadnika neke socijalne grupe (obrazovne, rodne, dobne, klasne, rasne, vjerske, regionalne ili dr.). Vjerodostojnost koju mu pripisuje ovisi o ovoj identifikaciji (u kojoj u pravilu predrasude snižavaju ili povećavaju kredibilitet govornika). Epistemička nepravda učinjena „pokorenima“ ima dva principijelna modaliteta: nepravedno svjedočenje (*testimonial injustice*) i hermeneutička nepravda (*hermeneutical injustice*). U oba slučaja je riječ o izvoru epistemičkih šteta za subjekta koji spoznaje.

kredibiliteta nego što bi inače dobili (*credibility deficit*), što najčešće trpe Foucaultovi „pokoreni“, moguće je govorniku pripisati i više kredibiliteta nego što bi inače dobio (*credibility excess*), što se najčešće događa osobama koje pripadaju eliti, odnosno osobama s privilegiranim obrazovanjem i sl.¹⁸ Iako Fricker smatra da je poseban problem što epistemička zakidanja ne ostaju samo na epistemološkoj osnovi već se proširuju i na ekonomsku, političku nepravdu koja se čini „pokorenima“, Fricker vrlo jasno odvaja epistemičku dimenziju štete od ostalih šteta. Kako vidimo, ništa u navedenoj analizi ne implicira niti relativizam, a pogotovo ne epistemički nihilizam ili zaključke o subverziji znanja. Naprotiv, Fricker eksplicitno locira svoju poziciju unutar perspektive epistemologije vrline, pretpostavljajući „stare“ pojmove opravdanja istine i racionalnosti, te na osnovu njih kritički sagledava epistemičke prakse.

Slična, pa čak i nešto radikalnija u ekspaniranju socijalne epistemologije na Foucaultove teme jest Lorraine Code (Code 2010). Razlikujući „općenito“ i „stvarno“ znanje, ona tvrdi da se anglo-američka epistemologija 20. stoljeća ili tzv. stara epistemologija pogrešno fokusirala samo na apriorne nužne i dovoljne uvjete za *znanje općenito*. Code napominje da socijalna epistemologija treba da uključi u svoja istraživanja svu kaotičnost i nekoherentnost *stvarnih epistemičkih relacija*, da ih sagledava kritički, deskriptivno i normativno. Lorraine Code se približava Foucaultovom stavu i u tezi da se u pitanjima znanja generira niz novih pitanja, od kojih mnoga zamagljuju oštre granice između tradicionalne epistemologije i etičko-političkih debata. Za razliku od purističkih filozofa poput Alstona, Code smatra da je objekt istraživanja „prave“ (socijalne) epistemologije manje sama propozicija, a više odnosi i procesi formiranja vjerovanja (Moran 2006).

Jednako kao i Fricker, glavne teme socijalne epistemologije Code pronalazi u problemima kao što su pitanja povjerenja, moći, zastupanja i pregovaranja u epistemičkim zajednicama, u istraživanjima modela epistemičke ovisnosti, epistemičke ranjivosti i epistemičkih rizika i sl. Pritom je, na isti način kao i Fricker koja naglašava stvarnosnu dimenziju „situiranog“ spoznavatelja, vrlo kritična prema „principu neutralnosti“, koji zabranjuje razmatranje specifičnosti. Nasuprot reduktivističkoj apstrakciji i formalnoj analizi ortodoksne anglo-američke epistemologije, Code premješta fokus istraživanja na dosege realnog znanja, zagovara potrebu *zastupanja (advocacy)*, uključivanja marginaliziranih/utišanih izvora evidencije (primjerice, u ispitivanju uspješnosti znanstvene metode liječenja u Tanzaniji, treba tražiti mišljenje samih Tanzanijaca). Nema nikakve dvojbe da se ovim tezama, više nego većina sudionika u socijalnoj epistemologiji, Code znatno približila Foucaultovom „dobrom znanju pokorenih“ i ideji o epistemičkoj relevantnosti njihove perspektive.

¹⁸ Obe vrste disfunkcija mogu dovesti do daljnjeg deformiranja epistemičkog karaktera (i ometanja uspješne spoznaje) na način da, primjerice, pripadnici elite koji zbog toga dobivaju više pozornosti i kojima se neopravdano pripisuje više vjerodostojnosti, razvijaju epistemičku aroganciju (dogmatičnost, neosjetljivost ili preosjetljivost na kritiku, „zatvorenost“ uma i sl.), suprotnu epistemičkim vrlinama, što opet umanjuje mogućnost stjecanja znanja.

Socijalna epistemologija u formi ekološkog naturalizma, kako naziva svoje stajalište, istražuje strukture i implikacije političkih, ekonomskih i socijalnih sustava na način koji ne pretpostavlja neutralnost, bezličnost i neidentificiranog spoznavatelja (bez rase, klase, etniciteta i drugih drugosti); naglašava relevantnost mjesta, situacije u kojoj se znanje proizvodi i cirkulira; zahtijeva poznavanje detalja koji potiču ili ograničavaju stjecanje znanja. Teško da se u ovom određenju vidi razlika između Foucaulta i Lorainne Code, ali Code za razliku od Foucaulta, a poput Mirande Fricker, ostaje u okvirima „prave“ epistemologije. Svoje stajalište jasno pozicionira tvrdnjom da je znanje moguće i da treba istraživati i procjenjivati stvarnosne (*real-world*) i prirodne (*natural*) uvjete za znanje. Code ne smatra da „stvarnosno znanje“ nije znanje ili da vjerovanja ne bi trebalo procjenjivati u terminima opravdanja, racionalnosti i istine.

Dakle, Fricker i Code pokazuju da je moguće izaći i izvan okvira ekspanzionizma koje je postavio Goldman, i približiti se Foucaultovim idejama o znanju pokorenih, ali istodobno, i da nije moguće pomirenje s Foucaultovim nihilizmom ili subverzijom znanja. Naime, Code i Fricker pokazuju da je mogućnost proširivanja tema socijalne epistemologije velika i da je približavanje znanstvene i kulturološke perspektive moguće u većoj mjeri nego što je to bilo do sada. One pokazuju, međutim, i da postoji točka nakon koje se treba opredijeliti i zauzeti stranu. Upravo Foucaultov epistemički nihilizam i odbacivanje pojma znanja i istine onemogućuje bilo kakvo pomirenje „starog“ i „novog“ znanja.

—

Na ovom mjestu moguće je rezimirati rečeno. Mišćević svojim znanstvenim pristupom kulturološkim temama čini veliko dobro jednima i drugima u cilju „uspostavljanja mostova“ (Mišćević 2011a). Nedvojbeno je u pravu kada ukazuje na plodnost tema koje otvara Foucault s idejom o „dobrom znanju pokorenih“, iako mu se može prigovoriti da zavodi čitatelja ne određujući se u kojem smislu ta „epistemološka provokacija“ može biti plodna. S obzirom na to da sa na kraju ipak opredjeljuje, čini se da tu plodnost pronalazi metodičkim nihilizmom (nalik Descartesovom metodičkom skepticizmu), pri čemu sam nije nihilist niti smatra da je nihilizam ispravno stajalište. Nadalje, držimo da je Mišćević u pravu i kada sugerira propitivanje tradicionalnog pristupa i mogućnost ekspanzije (socijalne) epistemologije na nove teme.

Međutim, ključno je pitanje koliko je u pravu Mišćević u svojoj dijagnozi da se kod Foucaulta radi o dualizmu u razumijevanju znanja. Kako smo vidjeli, čini se da bi bilo ispravnije tvrditi jednu od sljedećih opcija: (i) nema epistemološkog dualizma jer Foucaultova nihilistička teza i teza o „dobrom znanju pokorenih“ u segmentu u kojem traži uspostavu privilegirane epistemičke pozicije pokorenih, uopće nije epistemološka već pripadna nekim drugim disciplinama (primjerice, političkom aktivizmu koji protestira, osvještava i zalaže se za prava marginaliziranih skupina); (ii) ako pak teza o „novom“ znanju, kao i prijedlog pomirenja starog-i-novog znanja jesu epistemološke teze, tada se kod Foucaulta opet ne

radi o epistemološkom dualizmu nego o kontradikciji; (iii) nema epistemološkog dualizma, jer je Foucault deklarativno epistemološki revizionist i nihilist koji, međutim, ne misli da epistemička teorija i osobna životna praksa pisanja imaju ikakve veze.

Pod pretpostavkom da je Mišćević htio biti blag u kvalifikaciji Foucaulta i naglasiti ranije spominjanu pozitivnu stranu uspostavljanja mostova između „starog“ i „novog“, ipak mu je moguće uputiti prigovor što nekritički prihvaća legitimnost pitanja pomirenja. Pokazalo se da pomirenje nije moguće čak ni onda kada socijalna epistemologija inkorporira gotovo sve tzv. Foucaultove teme, naprosto zato što nije moguće pomirenje kontradiktornih pozicija (prema kojima objektivno znanje postoji i istodobno ne postoji).¹⁹ Štoviše, skloni smo i jačoj tezi prema kojoj je bilo potrebno razviti daleko kritičniji stav prema epistemičkim posljedicama teze o „novom“ znanju kao i teze o „starom-i-novom“ znanju. Obezvredivanje epistemoloških standarda znanja, racionalnosti i opravdanja, kao pukih konvencija bez objektivne valjanosti, dovodi do zanemarivanja „starih“ vrlina epistemološke odgovornosti, intelektualne vrline i ostalih epistemičkih desiderata. Pokret „kontraznanja“ ne dekonstruira znanje već je riječ o destrukciji znanja pod krinkom radikalne kritičnosti.

Dilema novo-starog koju Mišćević postavlja pred socijalnu epistemologiju je dilema između revizije/negacije epistemologije i „prave“ socijalne epistemologije, dilema između kontraznanja i znanja. Verujemo da je Mišćević uistinu pronašao i prikazao veoma komplikovani momenat u kojem se mnogi dvoume kojoj se strani prikloniti. Po našem mišljenju, za samu socijalnu epistemologiju bilo bi daleko plodnije pokazati nove nijanse unutar dileme između prezervacionizma i ekspanzionizma, u kojoj se svakako zalažemo za ekspanzionizam (bez destrukcije).

Literatura

- Alston, W. (2005), *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Code, L. (2010), „Testimony, Advocacy, Ignorance: Thinking Ecologically about Social Knowledge“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, C. Gordon (ed.), New York: Pantheon.
- Fricker, M. (2006), „Powerlessness and Social Interpretation“, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, God. 3, br. 1–2. (96–108)
- Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁹ U tom smislu nam je čak prihvatljiviji stav o cikcak strategiji koja je, koliko god bila teorijski dvojbena i bez mogućnosti za daljnju elaboraciju, ključno pragmatična: ponekad je dobro isticati kriterije starog znanja, a ponekad novog bez ikakvog pomirenja.

- Fricker, M. (2010), „Scepticism and the Genealogy of Knowledge: Situating Epistemology in Time“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1992), *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge MA: MIT Press.
- Goldman, A. I. (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (2004), „The Need for Social Epistemology“, in: B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 182–207.
- Goldman, A. I. (2010), „Why Social Epistemology is Real Epistemology?“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press,
- Miščević, N. (1978), *Bijeli šum. Studije is filozofije jezika*, Rijeka: Dometi.
- Miščević, N. (1981a), *Teorije komunikacijske namjere*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Univerzitet u Ljubljani.
- Miščević, N. (1981b), „Kućni filozof, ideologija, tehnika i ozbiljenje...“, Intervju sa Tomislavom Marijanom Bilosnićem, *Polja*, god. 27, br. 263, januar, 21–23.
- Miščević, N. (1989), „Analitičko otrežnjenje“, Intervju sa Svjetlanom Hribar, *Odjek*, br. 42, 13–14.
- Miščević, N., (1990a), „Što je analitička filozofija?“, *Dometi*, god. 23, br. 4–6, 301–309.
- Miščević, N. (1990b), „O analitičkoj filozofiji“, Intervju sa Elviom Baccariniem, *Rival*, br. 1, 8–13.
- Miščević, N. (1999), „Ontologija Pavla Vuk-Pavlovića“, *Filozofska istraživanja*, god. 19, br. 3, 445–451.
- Miščević, N. (2011a), „After Foucault – Social Epistemology facing new and old knowledges“, <http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/282>
- Miščević, N. (2011b), „A Continental-Analytic Rift: A Guide For Travellers And Bridge-Builders“, *Balkan Journal of Philosophy*, God. 3, № 1, 5–22.
- Moran, R. (2006), „Getting Told and Being Believed“, u J. Lackey i E. Sosa (ed.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Prijic-Samaržija, S. (2011), „Dvije paradigme društva znanja“, u: Afrić, Vjekoslav; Bakić-Tomić, Ljubica; Polšek, Darko; Žažar, Krešimir (ur.), *Društvene pretpostavke društva znanja*, Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“, Učiteljski fakultet u Zagrebu, 29–37.
- Putnam, H. (1992), „Philosophie analytique et philosophie continentale“, Intervju sa Joëlle Proust, *Philosophie*, br. 35, 46–54.
- Putnam, H. (1999), „Why is a philosopher?“, u A. Cohen i M. Dascal (ed.), *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?*, Chicago: Open Court, 61–75.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B. (1911), „Le réalisme analytique“, seansa od 23. marta 1911, www.sofrphilos.fr
- Searle, J. (2010), *Making the Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2008), *Real Materialism and other essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2001), *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2004), „Past the Linguistic Turn?“, u B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 106–128.