

NEMANJA MIČIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROSVETITELJSKE I ANTIPROSVETITELJSKE PERSPEKTIVE: OD PROSVETITELJSTVA, PREKO KRITIKE, DO PRIČE

Sažetak: Autorefleksivni momenat samog jezika, kojim se dolazi do priče kao konstitutivnog činioca svakog iskustva i stvarnosti, takođe je i momenat u kojem se otvara prilika za drugačiji odnos spram ustaljenih relacija moći, na svim društvenim poljima. Moglo bi se tvrditi da priče dekonstruišu negativni predznak moći kao volje za dominacijom. Prepoznajući mnoštvenost i kontingentnost priča, jezik je u stanju da pokaže novu vrstu prodora. Taj prodor se može tumačiti iz vizure napretka, ali u nešto drugačijoj i izmenjenoj formi, u odnosu na prosvetiteljski pledoaje.

Ključne reči: kultura, *Bildung*, prosvetiteljstvo, nihilizam, progres, kritika, moć, priče, jezik

UVODNA RAZMATRANJA

Brojni pokušaji da se dodatno promisle, te na drugačiji način reflektuju ideje i problemi koje prosvetiteljstvo iznosi na površinu, mahom se generišu oko nekoliko referentnih tačaka. Prva od njih je vezana za akcentovanje pozitivnih momenata prosvetiteljski orijentisane kulture i mislilaca koji su pokušavali da u idealima progresa, postepenog razvitka, racionaliteta, kontinuiteta istorije, kao

¹ E-mail adresa autora: nemanja.micic@ff.uns.ac.rs

i drugih amblemskih pojmova prosvetiteljstva, vide svetlu stranu, ili čak jedini smislen put kojim bi kultura kao takva trebalo da se kreće. U ovaj krug najčešće su uvršćeni mislioci poput Didroa (Diderot), Hjuma (Hume), Loka (Locke), Monteskjea (Montesquieu), Voltera (Voltaire), Kanta (Kant) i dr. Ideje koje prosvetiteljstvo donosi se, iz ovih perspektiva, vide kao neki od glavnih orijentira civilizacije, svetionika koji, uprkos tome što katkad zakažu i uzrokuju slom manjih ili većih razmera, ipak predstavljaju sredstvo kojim se napredak jedino može garantovati. Druga referentna tačka bi se mogla okarakterisati kao izrazito skeptična spram obećanih mogućnosti – do te mere da se odbacuje svaki afirmativni predznak koji bi se prosvetiteljstvu mogao pripisati. Ova perspektiva reaguje krajnjim razočarenjem u sve vrednosti koje je prosvetiteljstvo propagiralo. Kao jedan vid odgovora, predlaže se plan *prevrednovanja svih vrednosti*, u ničeanskom maniru. Jedini spas kulture (razumljene naprosto kao *način življenja*) pronalazio bi se u radikalnom raskrštanju sa svim postojećim matricama mišljenja i delanja, do mere u kojoj više nema prostora gotovo ni za koji vid ostvarenja prosvetiteljskih ideala. Najmarkantniji teoretičari u ovoj grupi obuhvataju vremenski period od više vekova: od inicijalne reakcije romantičara i romantizma kao pokreta na negativne aspekte prosvetiteljstva, preko uvida nemačkog klasičnog idealizma, te pomenutog Ničea, do *Frankfurtske škole*, Hajdegera (Heidegger), Panvica (Pannwitz), Špenglera (Spengler), Vatima (Vattimo) i dr. Treći referentni okvir bi se mogao sažeti kao pokušaj balansiranja između ekstrema ovih polova: on je mahom vezan za pokušaj iznalaženja međurešenja i procenjivanja šta bi se od jedne ili druge struje trebalo ili moglo zadržati, a šta bi valjalo odbaciti kao neostvariv i neodrživ pledoaje. Treba imati u vidu da mnoge od pobrojanih figura ni na koji način nije jednostavno smestiti u samo jedan od ovih grubo skiciranih okvira. Razlog za to je što njihove teorije pripadaju specifičnom horizontu mišljenja, čiji narativi ne mogu biti striktno razgraničeni na način da njihovo jezičko tkivo ostane u potpunosti nereceptivno za argumente koji se pojavljuju unutar narativa koji se smatraju suparničkim. Narativni horizont

zapadne kulture i civilizacije sačinjen je od mreže mnoštva priča, koje ne stoje i ne generišu se nezavisno jedne od drugih. Zbog toga je i svaki posao razgraničenja utoliko jalov što pretpostavlja da „duhovi vremena“, odnosno, *priče* koje konstituišu neku epohu, nisu u neprestanoj interakciji i međuprožimanju. No, svakako je jasno da je duž horizonta ovih referentnih tačaka i perspektiva, moguće pronaći i one teorije koje svoje nazore smeštaju bliže jednom ili drugom kraju – prosvetiteljskom ili antiprosvetiteljskom – sa fokusom na održavanju višeg ili manjeg stepena uvažavanja jednog ili drugog sentimenta. Ovaj rad je inkliniran tako da pokušava da pruži pregled nekih od ovih naznačenih perspektiva, ali i da eventualno ponudi dodatnu referentnu tačku, čije se mesto na pomenutoj liniji još uvek ucertava. Možda je njen karakter upravo takav da nikada ne obezbeđuje konačno upisivanje, već najpre predstavlja *tačku bega*.

KANTOV ODGOVOR NA PITANJE: ŠTA JE PROSVEĆENOST? I ADORNOVA REZIGNACIJA

Palimpsestni narativ ovog Kantovog (Kant) teksta može se sa sigurnošću potražiti u Platonovom (Πλάτων) ontološkom nazoru: prosvেćenost se, kao i svet Ideja, može dostići samo neprestanim radom na vlastitom duhu, kojim se oslobađamo neznanja i maloletnosti. Ovaj narativ, prema kojem je odgovornost za bilo koju vrstu napretka – u pogledu morala, znanja, ukidanja okova neslobode i neautentičnosti – stavljena na teret pojedincu, možemo prepoznati i kasnije kod Herdera (Herder), Humbolta (Humboldt), ali i kod Ničea (Nietzsche).² Na samom početku, u prvom pasusu svog čuvenog

² Ničeev natčovek je figura za čije je dosezanje uslov mogućnosti ništa drugo doli nonkomformistički stav prema vladajućim obrascima mišljenja. Niče, jednako kao i Kant ili Platon, polaže nade u „nekolicinu samostalno mislećih“, čija snaga leži u mogućnosti da povuku iz indolentnosti one koji održavaju *status quo* sopstvenom pasivnošću. Iako se za Ničea ni na koji način ne može reći da je zagovornik istih vrednosti poput Kanta, za nas je važno da primetimo da je više nego uočljiva zajednička narativna konstelacija koja pruža i omogućuje njihove nazore.

teksta *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?*, Kant daje definiciju toga šta je prosvećenost:

„*Prosvećenost je čovekov izlazak iz maloletnosti za koju je sam kriv. Maloletnost je nesposobnost služenja vlastitim razumom bez nečijeg vođstva. Čovek je sam kriv za ovu maloletnost, ako njen uzrok nije pomanjkanje razuma, nego rešenosti i hrabrosti da se njime služi bez nečijeg vođstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom! Ovo je, dakle, moto prosvećenosti*“.³

Kao uzroke neprosvećenosti Kant apostrofira *lenjost* i *kukavičluk*. Kant navodi da je, zapravo, *lagodno* biti *maloletan*, odnosno, podleći lenjosti i kukavičluku – sve što je potrebno jeste da dopustimo da nas vode struje dominantnih stavova i mišljenja i da ponavljamo ustaljene fraze koje ne odudaraju od glavnog diskurzivnog pravca. Bilo da se radi o religijskom ili lekarskom autoritetu, sve dok konformistički reagujemo na stvari, pojave i mišljenja koja nas okružuju, mi smo, po Kantovim rečima, i dalje *maloletni* – i to u razumskom, ne u fizičko-razvojnog pogledu.⁴ Kant se tu ne zaustavlja, i čak ide tako daleko da tvrdi da ta vrsta maloletnosti postaje *skoro priroda* većine pojedinaca. Tu dolazimo do interesantnog momenta – Kant kaže, za tu prirodu, da ju je pojedinac čak i zavoleo i „da nije sposoban da se posluži vlastitim razumom, *jer mu nikada nije bilo dozvoljeno da to pokuša*“.⁵ Šta to znači? Da li Kant abolira pojedinca od odgovornosti u tom pogledu i prebacuje krivicu na kolektivitet, odnosno, državni aparat, koji ima ingerencije da izlazak iz maloletnosti, lenjosti, kukavičluka dopusti ili ne dopusti? Da li to znači da pojedinac nema mogućnost sam da se izbori sa tim, tj. da je on predeterminisan u potpunosti u pogledu toga šta sme, ili pak *može* da misli uopšte, čak i ukoliko to nigde javno ne iskazuje? Kant kaže sledeće:

³ Kant, I., *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost*, Arhe, I, 1/2004., str. 260.

⁴ Fizičku inferiornost kao karakteristiku ističu mislioci počevši od Herdera, pa do antropologa iz XX veka, Gelena, Plesnera, Šelera.

⁵ Kant, I., *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost*, Arhe, I, 1/2004., str. 260. (Kurziv N. M.)

„Pravila i navike, ta mehanička oruđa na umu zasnovane upotrebe ili čak zloupotrebe njegove prirodne nadarenosti, okovi su trajne maloletnosti. Ako bi neko čak i uspeo da ih zbaci, on bi ipak načinio tek jedan nesiguran skok i preko najužeg jarka, jer nije navikao na takav slobodan pokret. Stoga je malo onih kojima je pošlo za rukom da, radeći na svom duhu, sami sebe oslobode maloletnosti, a da pri tom, ipak, sigurno koračaju“.⁶

Na tom tragu, preduslov da bismo došli do prosvetljenja jeste *sloboda*. Ne treba ni podsećati da je ovaj pojam u tradiciji toliko zasićen različitim određenjima i shvatanjima, što samo govori u prilog činjenici da je kakofonija različitih glasova u vezi sa potencijalima koje prosvetiteljstvo nosi krajnje neiznenađujuća. Ono što se može prepoznati kao osnova problema i ovde jeste jezičke prirode. Arbitrarnost označitelja i označenog garantuje konfuziju, kada se pokuša bilo kakvo konačno svođenje računa. No, iz šire perspektive Kantove filozofije, jasno nam je na kakav pojam slobode bi Kant, u ovom slučaju, ciljao. To znači da bi razumevanje bilo kog pojma – a ovde je sada reč o slobodi – bilo uputno vezivati najpre za narativni horizont u kojem se taj pojam javlja. To bi bio jedan način izbegavanja višeg stepena konfuzije.

Kant u ovom delu takođe napominje, gotovo usput, još jednu vrlo značajnu stvar: a to je da je prosvetljenje *neizbežno*, ili *skoro neizbežno*. Pored toga, Kant zastupa tezu da su promene nešto što mora da nastupi *postepeno*, tj. da revolucija nije pravi put ka istinskom izlasku iz te maloletnosti. Drugim rečima, trenutni zakoni *moraju* da se poštuju, jer u suprotnom bi nastupila svojevrsna anarhija. Ukoliko zaista želimo napredak i promene, za njih moramo da se borimo *unutar* postojećeg sistema. Zapravo, ako dosledno čitamo ono što nam Kant poručuje, jasno je da prvo mora biti obezbeđena sloboda, da bismo uopšte mogli da uđemo u bilo kakav proces prosvetljenja. Na tom tragu, pitanje Kantovog odnosa prema fenomenu revolucije dobija drugačije note i nije nedvosmisleno jasno da li bi u situacijama radikalnog odsustva slobode Kant zapravo

⁶ Ibid.

uvažio revoluciju kao legitimno sredstvo u borbi za slobodu. U svakom slučaju, kada je osnovno ljudsko pravo na slobodu obezbeđeno, prosvেćenost zahteva postepeni razvoj: „Stoga publika može samo postepeno da dospe do prosvеćenosti. Kroz revoluciju će se možda ostvariti napuštanje ličnog despotizma i gramzivog ili vlastoljubivog ugnjetavanja, ali se nikada ne može doći do istinske reforme načina mišljenja, nego će nove predrasude, poput starih, poslužiti kao kaiševi za hodanje za nerazumnu veliku gomilu“.⁷ Ovo što Kant navodi u ovde citiranom pasusu pokazuje se krajnje relevantnim i za današnje prilike u kojima se pod maskom političke korektnosti plasira ono što bi se, na Kantovom tragu, moglo okarakterisati kao kvaziprosvеćenost. Ona se može ispostaviti u krajnjem kao izuzetno opasna, jer njen palijativni karakter pada daleko od prave mete – politička korektnost ne leči čak ni simptom, ona je puki *pseudo-pharmakon*, nedovoljno potentan čak ni za izazivanje placebo efekta.

Iako načelno antiprosvetiteljski nastrojen, Adorno (Adorno) je u svojem kratkom tekstu, naslovljenom *Rezignacija*,⁸ vrlo blizu ovome što Kant navodi. Naime, širi kontekst ovog Adornovog teksta predstavljaju optužbe koje studenti upućuju na Adornovu adresu zbog manjka konkretnog, ličnog angažmana u demonstracijama maja 1968. Adorno piše tekst u kojem tvrdi da prava rezignacija zapravo leži u *nepromišljenom* (ili nedovoljno promišljenom) aktivizmu. Na takav način se otupljuje oštrica koja bi mogla dovesti do istinske promene. „Mikro“ demonstracije koje nisu izvedene sa jasnim ciljem – a taj cilj može pružiti samo jasna misao – doprinose pre učvršćivanju postojećeg stanja, nego što stvaraju izvesne pukotine koje će omogućiti raspršivanje ustaljenog poretka. Drugim rečima, ne možemo pozivati na aktivizam radi aktivizma: neophodno je da svaki angažman ima čvrstu i sigurnu teorijsku potporu, da bi se proizveo željeni efekat. Zbog toga je za Adorna sintagma „salonskog

⁷ Ibid., str. 261.

⁸ Adorno, T. W., *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London and New York, 2001., str. 198-203.

intelektualca“ promašena ukoliko se njom vrši poziv na praksu koja nije valjana teorijski utemeljena. Funkcija koju misao ima se ne sme svesti na njeno odustajanje od prakse, jer ona to nikada i nije, ukoliko je zaista misao. Pandan ovoj ideji da se može, ili da treba delati bez promišljanja, stav je analogan uverenju da se može raditi bilo šta bez prethodnog uvežbavanja. Tako bi se mogao svirati instrument, trčati maraton, govoriti novi jezik, moglo bi se slikati, mogle bi se popravljati i sklapati mašine, pisati knjige – i sve to bez ranijeg (intenziviranog) susreta sa onim čime se želi ovladati. Mišljenje nije ništa drugačijeg karaktera od pobrojanih aktivnosti. Kada se zakržljalo i nedovoljno razvijeno mišljenje stavi u pogon, ono proizvodi isti efekat kao pokušaj da se postane virtuoz na nekom instrumentu tako što se nakon kratkog susreta sa tim instrumentom odvažimo da izađemo pred publiku. Samopouzdanje je pohvalna karakteristika samo kada se može opravdati. Na ovom mestu se vrlo jasno može prepoznati sličnost u argumentaciji između Kanta i Adorna. Za Kanta, do prosvetećenosti, tj. preokretanja vlastitih okolnosti koje eventualno nisu idealne, dolazi se korišćenjem *slobode javne upotrebe uma*: „Pod javnom upotrebom sopstvenog uma podrazumevam onu koju neko kao naučnik vrši pred celokupnom čitalačkom publikom. Privatnom upotrebom uma nazivamo onu, koju neko sme da vrši u okviru određenog građanskog nameštenja ili službe, koja mu je poverena“.⁹ Na prvi pogled, deluje više nego primamljivo teza da gradualnim debatovanjem u vezi sa problemima koji muče neku zajednicu možemo postići svojevrzni utopistički ekvilibrijum. Međutim, veliko je pitanje koliko je to uopšte ostvarivo, odnosno, da li nam je uopšte data mogućnost da *progovorimo* o svemu onome što spada pod represivne mere, kao samo jedan primer.¹⁰ Sasvim legitimno pitanje upućeno na Kantovu, ali i na

⁹ Kant, I., *Odgovor na pitanje: Šta je prosvetećenost*, Arhe, I, 1/2004., str. 260.

¹⁰ Kao razradu ovog problema možemo čitati i značajan tekst Gajtri Spivak (Spivak), pod naslovom *Mogu li podređeni da govore?* [*Can the Subaltern Speak*], u kome se raspravlja o samoj mogućnosti da oni koji se smatraju Drugim/drugošću i nižeg ranga, u nekom trenutku progovore. Spivakova smatra da to nije moguće. Početni deo kritike i argumentacije je usmeren na

Adornovu adresu jeste kako postupiti u situacijama despotskih društvenih uređenja, gde je mogućnost aktiviranja i angažovanja na polju kako privatne, tako i javne upotrebe uma svedena na minimum? Pored toga, način na koji Kant razgraničava javnu od privatne upotrebe uma takođe može povlačiti sa sobom i čitanje prema kojem bi se mogućnost aboliranja pojedinca od krivice ostavljala otvorenom. U tom slučaju, pojedinac može uvek tvrditi da je samo „pion u mašineriji“, i u privatnim poslovima, tj. privatnoj sferi bi se uvek moglo upućivati na onoga ko je viši u piramidalnom poretku. S tim u vezi, treba podsetiti i na kasnije Altiserovo (Althusser) raskrinkavanje shvatanja prema kojem je ideologija „lažna svest“, nešto što proizvodi „prevaru“. To bi u većoj ili manjoj meri padalo i u liniju sa argumentacijom koja se u različitim oblicima može pronaći kod Adorna i Horkhajmera (Horkheimer), ali i Bodrijara (Baudrillard) – sistem, zapravo, *ne obmanjuje*, on je u potpunosti transparentan. Slično tome, Delez (Deleuze) i Gatari (Guattari) govore o tzv. *mikrofašizmima* unutar kulture – mase nisu one koje su na bilo koji način (bile) prevarene; sasvim suprotno, fašizam je odraz njihove interne želje.¹¹ Ovi teorijski okviri pružaju nam skup potencijalnih odnošenja prema problemu odgovornosti pojedinca i njegovog aktiviranja u smeru raskidanja sa represivnim državnim aparatom. Ispostaviće se da, koliko god bili antagonistički, određeni prosvetiteljski ideali se ne mogu odbaciti poput iznošenog odela. Na tragu Fukoa, moglo bi se reći da, uprkos tome što doba prosvete izumeva discipline, ono takođe otkriva i slobode.¹²

pokazivanje manjkavosti pozicija koje zauzimaju Fuko (Foucault) i Delez (Deleuze), spram subjektivnosti, itd. Pored Spivakove, ovde bi svakako bilo uputno spomenuti i uputiti i na autorke poput Džudit Batler (Butler), Saru Ahmed (Ahmed), Rozi Brajdoti (Braidotti), Bel Huks (Hooks), Šerin Razak (Razack), i dr.

¹¹ To je i razlog zbog kojeg Gatari piše tekst kontroverznog naslova *Svako hoće da bude fašista*.

¹² Up. Fuko, M., *Nadzirati i kažnjavati*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1997., str. 215.

HERDEROVA RASPRAVA O POREKLU JEZIKA

U svakom slučaju, nedvosmisleno smo videli Kantove tvrdnje prema kojima je u ljudskoj prirodi to da *napreduje*, a što kasnije bespogovorno prihvataju i mislioci poput Herdera i Humbolta. Intelektualna klima kasnog XVIII veka svakako je upotpunjena Herderovim uvidima. Odgovore na pitanja o tome šta propagirana sloboda u sebi sadrži, kako se ona osvaja, kako se ona gubi, odnosno, kako je moguć napredak u kulturnom pogledu – te odgovore dobijamo samo ukoliko ne previdimo instancu jezika, kao konstitutivnog činioca kulture. U *Raspravi o poreklu jezika*, iz 1772., Herder apostrofira specifičnu čovekovu prirodu, koja mu daje sposobnost stvaranja jezika. Ovo znači da se poreklo jezika nalazi u slobodnoj duhovnoj biti čoveka, a što znači da, kontra preovlađujućem stavu, koji se prepoznaje kod figura poput Zismilha (Süßmilch), jezik nije božanska tvorevina. Može se argumentovano tvrditi da čitavu ovu Herderovu analizu treba čitati upravo kao odgovor na spis Johana Petera Zismilha, pod naslovom *Pokušaj dokaza da prvi jezik svoje poreklo nema od čoveka, nego ga je dobio od tvorca*. Ideja da je jezik božanske prirode, nastala je samo kao odraz nemogućnosti objašnjenja jezika na osnovu ljudske prirode. Herder navodi: „U svim slučajevima, ta hipoteza o božanskom izvoru u jeziku postaje skrivena, savršena besmislica!“¹³ Ukoliko bi jezik bio božanski na način na koji to Zismilch opisuje, time bi se suspendovala mogućnost postepenog razvitka, progresa.¹⁴ Značajno je primetiti da Herder smatra da je *priroda* čoveku dala sposobnost da izume jezik, čime je načinjena diferencijacija čoveka u odnosu na druga bića. U razmatranju toga kakve su okolnosti podstakle čoveka na jezik, Herder navodi četiri zakona prirode. Prvi od njih tvrdi da se

¹³ Herder, J. G., *Rasprava o poreklu jezika*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1989., str. 104.

¹⁴ Ovo bi, primera radi, išlo kontra „generativističkoj“ teoriji jezika, znatno kasnije kod Čomskog, što je i razumljivo jer je Herder neko kod koga se vrlo jasno prepoznaje empirizam, za razliku od kartezijanskog zaleđa, na kojem počiva pomenuti generativizam Čomskog.

poreklo jezika nalazi u slobodnoj duhovnoj biti čoveka, međutim, ono što čini uslov mogućnosti progressa, kao temeljnog prosvetiteljskog pojma, jeste jezik – progres i jezik su neraskidivo vezani: „Čovek je delatno biće koje slobodno misli i čije snage progresivno dejstvuju; zato je on stvorenje jezika“.¹⁵ U višestrukim određenjima čoveka, za Herdera bi, po svoj prilici, najvažnije bilo akcentovati slobodnodelajući karakter koji krasi čoveka, uprkos njegovoj telesnoj, fizičkoj inferiornosti, u poređenju sa drugim bićima. Površan način gledanja na čoveka kao na „golu životinju bez instinkta“ previđa značaj uma ili duha, koji omogućavaju da mu se pripišu karakteristike razgovetnosti i razboritosti. Herder čak navodi da je *progresija* nešto što je od neprocenjive važnosti za čoveka, daleko važnije od „uživanja“.¹⁶ Reklo bi se da ta vrsta napretka nije samo *posredovana jezikom*, već njime u prvom redu data, omogućena, pružena. Jezik i misao su u nerazdvojivoj vezi; misao je zavisna od jezika i ograničena jezičkim okvirom¹⁷: „[O]nda su *sva stanja razboritosti u njemu jezička: njegov lanac misli postaje lanac reči* [...] baza ljudskog karaktera je neiskaziva“.¹⁸ Bilo kako bilo, ono što je uvid vredan pažnje kod Herdera, između ostalog, jeste i to da *jezik nije ni pod čijim patronatom*, pa ni samih filozofa: „I šta filozof i filolog u svom mrtvom muzeju može da poboljša kod jezika koji živi u svojoj delotvornosti“.¹⁹ Ovde su Herder i Humbolt ponovo u bliskom susedstvu u idejnom smislu – jezik je procesualnog karaktera; jezik je *proizvođenje*, nikada gotov proizvod: „[S]igurno se jedinstvenim darom hladne apstrakcije kod filozofa nikad ne može izumeti jezik“.²⁰ Pored toga, Herderov „Treći zakon prirode“ se odnosi na tvrdnju o

¹⁵ Herder, J. G., *Rasprava o poreklu jezika*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1989., str. 71.

¹⁶ Up. sa Nozickovom (Nozick) „mašinom iskustva/zadovoljstava“, koja bi se takođe mogla tumačiti kao kontrautilitaristička.

¹⁷ To ipak ne znači i da su misao i jezik naprosto *identični*, za Herdera – kao ni za Humbolta.

¹⁸ Herder, J. G., *Rasprava o poreklu jezika*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1989., str. 75.

¹⁹ *Ibid.*, str. 80.

²⁰ *Ibid.*, str. 82.

nepostojanju jednog jezika, već nužno mnoštva. Ukratko, jezik je, kao i kultura, *živa stvar* i ne može se sprečiti promena. I ova teza je uporediva sa Humboltovim insistiranjem na razumevanju jezika kao proizvođenja, a ne ukočenog proizvoda (jezik kao *energeia*, a ne *ergon*). Takođe, Herderov „Treći zakon prirode“ kao da upućuje i na kontekstualističku tezu, prema kojoj se ne može povući znak ekvivalencije između jezika kojim se koriste različite grupe, čak ni unutar jednog istorijskog horizonta, pa odatle sužavajući krug ka geografskom poreklu, naciji, porodici (što ide ka „Četvrtom zakonu prirode“). Aktualnost i značaj ovih uvida se tu ne iscrpljuje. Moguće je čak ići i u smeru analize koja bi isticala Herderovo razumevanje jezika kao začetnog oblika teorija koje se bave mogućnošću i nemogućnošću postojanja privatnog jezika, Vitgenštajnovе ideje „familijarnih sličnosti“, ili pak tzv. „filozofije svakodnevnog jezika“, jezika kao *upotrebe*, koja je svoje razrade našla kod Ostina (Austin) i drugih. Teza da se jezik u svakome menja, u zavisnosti od njegovog vlastitog specifičnog iskustva, još jednom u potpunosti pada u liniju sa Humboltovim tvrdnjama. Sa naše strane bismo istakli da je ovaj način tretiranja jezika uporediv sa gotovo neprestanim ulaskom narativnog čvorišta u druge mreže i konstelacije, odnosno, druge priče.

HUMBOLT – KULTURA, *BILDUNG*, *AUFKLÄRUNG*

Još jedan u nizu projekata značajnih za iscertavanje kontura mape povezanosti pojmova poput kulture, prosvete, napretka, obrazovanja, pada teritorijalno na područje današnje Nemačke i vezan je za ime Vilhelma fon Humbolta. Upotpunjavanje slike o relaciji tri naslovna pojma – kulture, *Bildung*-a i *Aufklärung*-a, možemo potražiti na tromeđi Humboltovih tekstova u okviru studija o jeziku i kulturi (*Uvod u delo o Kavi jeziku*), planu uporedne antropologije (*Spisi iz antropologije i istorije*) i člancima objedinjenim pod publikacijom *Ideje za pokušaj određivanja granica delotvornosti države*. Već kod autora poput Humbolta, Šelinga (Schelling), Helderlina (Hölderlin), Hegela (Hegel), Ničea i dr. možemo pronaći

primese svojevrsnog „tehnoskepticizma“, odnosno, manjka entuzijazma po pitanju mogućnosti da naučno-tehnološki napreci mogu figurirati kao cilj ka kojem stremimo. Ono što se ispostavlja kao problem jeste ne samo kočenje, već i neminovni regres specifično ljudskih kreativnih potencijala. To nazadovanje duha bi trebalo sprečiti uvidom da tehnološki i naučni progres ne sme biti postavljen kao isključiva destinacija i jedini ispravan put ka kojem se možemo kretati. Zbog toga je, između ostalog, Njutm za Hegela *varvarin*,²¹ i u toj liniji je kasnija opomena Ortege i Gasete (Ortega y Gasset) da „inženjer nikada ne sme biti samo inženjer“.²² Ono što se u takvoj konstelaciji gubi jeste sama ljudskost čoveka. Trenuci u kojima se čovek prepoznaje na vrhuncu svojih kapaciteta neprestano izmiču ukoliko je čovek neautentično pozicioniran spram sveta. Takva pozicioniranost je ona koja ne mari previše za delatnosti duha, čiji razvoj bi trebalo da je primaran u odnosu na prozaičnu svakodnevicu striktno pozitivistički usmerenog delanja.

Na tom tragu, kod Humbolta bi obrazovanje trebalo da bude opšteg tipa, a kulturni razvoj po uzoru na antičku Grčku, što je jedna u nizu linija slaganja između Humbolta i Hegela. Jedino izučavanje grčke kulture može pružiti valjane osnove i model razvoja nemačkog kulturi. Zdrave osnove koje se prepoznaju u antici trebalo bi da obezbede procvat i prosperitet – bez tih temelja, nemačka kultura osuđena je na stagnaciju i posledičnu propast. Ono što je barem delimično humboltovsko u ideji današnjeg Bolonjskog sistema (koliko god oni bili disproporcionalni u drugim stvarima) jeste *slobodni odabir predmeta*, tj. maksimizovanje ideje kreiranja vlastitog programa, u skladu sa interesovanjima i talentima pojedinaca. U središtu ideje opšteg obrazovanja su dve, na prvi pogled jednostavne, ideje: ona slobode i samoće. Potonja je usko skopčana sa Humboltovim insistiranjem na značaju *samoobrazovanja*

²¹ Up. Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, „Veselin Masleša“ – „Svjetlost“, Sarajevo, 1987., str. 277 (§ 320).

²² Up. Ortega i Gaset, J., *Razmišljanje o tehnicima*, Gradac K, Čačak, 2014., str. 41.

(*Selbstbildung*), gde je fokus stavljen na pojedinčevo samoostvarenje. Univerzitet i nastavni kadar su tu da, zajedno sa studentima, rade na sveopštem progresu, ali je odgovornost na svakom pojedincu ponaosob. Njegov/njen istraživački rad bi trebalo da bude od odlučujuće važnosti, što znači da je pohađanje nastave tu samo u službi nadopune i ne zauzima centralno mesto u individualnim istraživačkim projektima.

Ipak, ova ideja opšteg obrazovanja samo na prvi pogled je mogla doneti ono što je obećavala: već Niče je upozoravao na to da se ideal opšteg obrazovanja ruši poput kule sačinjene od njenih programskih tekstova, čim uvidimo da tenzije između opšteg i pojedinačnog, javnog i privatnog, državnog i samodelatnog, ostaju fundamentalno zaoštrene. Rezultat tog zaoštavanja je, između ostalog, i izostanak prilike eventualnog dijalektičkog pomirenja. Niče podseća na „varvarstvo najopštijeg obrazovanja“, jer nužno plasira, kontra svojim zahtevima, specifičnu nedovršenost individualnog preobražaja, do kojeg je Niče posebno stalo. Na prvi pogled, Humbolt i Niče dele istu ideju *Selbstbildung*-a, međutim, Niče će insistirati na tome da obrazovanje u svojoj opštosti postaje, zapravo, neplodno polje, sposobno da izrodi i stvori samo senku grandiozne i snažne kulture. Ukratko, osoba postaje tzv. *jack of all trades, master of none*, što je drugo ime za poraz na frontu postajanja natčovekom. Mogla bi se povući izvesna paralela između Ničeovog „vaspitača“ sa jedne strane, i „natčoveka“, sa druge, s tim što je glavna razlika u tome što je ideal samoprevazilaženja, kojem vaspitač stremlji, stavljen kasnije u službu postajanja natčovekom. Vaspitač mora biti onaj čiji je odgoj usmeren ka kultivisanju radikalnog preobražaja. Ideja opšteg obrazovanja je ona koja je, prema Ničeovim uvidima, kadra da isporuči samo mediokritetsko obrazovanje, nesposobno za velika dela i istinski napredak. Zbog toga, iako se na prvi pogled Humboltovi i Ničeovi nazori poklapaju, po pitanju važnosti autodidaktike i samoobrazovanja, za Ničea bi rezultat Humboltove ideje opšteg obrazovanja mogao da postigne samo polovične rezultate i na taj način neminovno razočara na polju generisanja posve novog kulturnog sklopa. Međutim, mora se primetiti kako je po inicijalnom

impulsu Humboltova ideja obrazovanja kongruentna i bliska onoj kod ranog Ničea. I jedan i drugi su oštricu svoje kritike usmerili protiv utilitarističke agende, prema kojoj je kvantitet valorizovan iznad kvaliteta. Savremenim rečnikom rečeno, liberalizacija znanja, koje je stavljeno u službu sticanja materijalnog bogatstva i slavljenja mundanih stvari, vodi kulturnoj devastaciji. U takvoj konstelaciji, ideja *Selbstbildung*-a se u svom začetku ispostavlja neostvarivom, a posledično i kreiranje značajnih dela, kojima bi trebalo da kumuju geniji jedne nacije. I Humboltu i Ničeu se može inherentno pripisati antipozitivistički stav, odnosno, skepsa prema dometima one kulture koja akcenat pretežno stavlja na iskazno-činjenične moduse znanja. Niče tvrdi da je opšte obrazovanje ono u kojem je čovekovo osamljivanje omraženo. Ovde ne smemo ispustiti iz vida da je Humboltu upravo *samoća* preduslov ostvarivanja ideje *Selbstbildung*-a, zajedno sa *slobodom* – ove instance ne samo da bi i Niče potpisao, već ih on eksplicitno navodi kao niti vodilje jedne *paideia*-e koja stremi ostvarivanju drugačijih kulturnih ideala od onih koji su dominantno prisutni u Nemačkoj XIX veka. Ničeova kritika je ovde takva da je njen eho vrlo lako prepoznati u kasnijim kritičkim teorijama društva, marksističke provenijencije. Redove u kojima Niče s prezirom govori o kulturi i obrazovanju u čijem fokusu je brzo sticanje određenih znanja i veština, da bi se što brže došlo u priliku za monetizacijom tog (polu)znanja, potpisali bi kako Adorno i Horkhajmer, tako i Markuze i From (Fromm). Ali, što je možda još interesantnije – i sam Humbolt. Ipak, ono što bi kreiralo novu tačku divergencije između Ničea i Humbolta jeste Ničeov „nadržavni“ ili „nacionalni“ sentiment, koji je, istina, povremeno i kod samog Humbolta prisutan, a kojim Niče stavlja sebe u liniju legitimnih kritičara kolonijalističkih stremljenja, do kojih dolazi kada je kultura stavljena u službu države. Niče ovde postaje više nego relevantan sagovornik savremenim studijama kolonijalizma i postkolonijalizma, kada izriče da je blatantna *sebičnost države*, kada aproprisi kulturna dobra onih velikih ljudi, koje prisvaja za sebe (prizvuk nešto lokalnijih pitanja ovde se neminovno javlja). To svojatanje različitih imena je načinjeno isključivo zarad ostvarenja dominacije nad drugim

državama, koje jednako prisvajaju velikane i nosioce kulturnog bogatstva svojih podneblja. Na koncu se ispostavlja da je odvajanje države od kulture mogući put ka ostvarenju uvida o relevantnosti različitih kultura. Sasvim moguće je da je ovde Niče prepoznao neuralgičnu tačku: samo razvodom kulture od države, koja ionako ne mari previše za istinsku kulturu (čak i u onom smislu u kojem kultura nije ništa drugo do *način življenja*, gde postaje jasnije da država sa namerom zatvara sva svoja čula pomoću kojih bi mogla da zaista spozna pretenzije i želje svojih građana, što ponovo ogoljava bolnu istinu da država nije u njihovoj službi), moguće je uočiti urgentnost poziva na samoaktiviranje. *Selbstbildung* znači i prepoznavanje i ukazivanje na problem instrumentalizovanja pojedinaca od strane države. Za Ničea je to samo jedan od prvih koraka.²³

NIHILIZAM KAO IZRAZ RAZOČARENJA U DOMETE PROSVETITELJSTVA

Ukoliko se o mitologiji može govoriti kao o svojevrsnoj „bazi kulture“, nezadovoljstvo koje se javlja u sprezi sa dometima prosvetiteljstva se, neiznenađujuće, ogleda u pozivu za kreiranjem nove mitologije, ili novih mitologija. Kao jedan takav pokušaj može se smatrati i tekst *Najstariji sistemski program nemačkog idealizma* (1796-7), a koji su pisali Šeling, Hegel, ili Helderlin, ili, pak, sva trojica. Ovaj plod kolaboracije tadašnjih studenata i cimera u domu u Tibingenu, može se uzeti i kao jedna u nizu tačaka konvergencije između Hegela, odnosno, nemačkog idealizma, i Ničea. U ovom kratkom programskom tekstu, upućen je poziv za kreiranjem nove mitologije, koja bi trebalo da služi u funkciji posredovanja između tadašnjeg trenutnog stanja i ideje „poetizovanog sveta“, kadrog da

²³ Pored Ničeevih, značajni su svakako i Adornovi uvidi, gde nam se predočava opasnost humboltovskog pledoajea za opštim obrazovanjem. On bi se sastojao od svojevrsnog pervertiranja obrazovanja i posledičnom *poluobrazovanju*. Adorno primećuje da pomenuto *poluobrazovanje* nikako ne može biti stepenica ka ostvarenju celovitosti *Bildunga*, već je ona nusprodukt neoprezno postavljenog zahteva za opštim obrazovanjem.

obezbedi novo ruho umetnosti, nauci, filozofiji i kulturi uopšteno. Ono što je upadljivo u ovom tekstu jeste određeni sentiment *razočaranosti* uvidima da nestanak mita rezultuje stvaranjem praznine u kulturnom smislu – praznine koja ne može biti popunjena prostim pozitivističkim pledoajeom za naučnim progresom, primera radi. Ovo razočarenje može se posmatrati u korelaciji sa „nihilističkim“ tumačenjem sveta, kulture i nosećih vrednosti na kojima su te instance izgrađene. Bez obzira na činjenicu da se svojevrsna genealogija ili etimologija pojma „nihilizam“ može pratiti do samih začetaka filozofskog mišljenja – bilo da govorimo o Parmenidu (Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης), Platonu, Avgustinu (Aurelius Augustinus Hipponensis), Dekartu (Descartes), Spinozi, F. L. Gecijusu (Goetzius), J. H. Oberajtu (Obereit), D. Jenišu (Jenisch), Lesingu (Lessing), Mendelsonu (Mendelssohn), Jakobiju (Jacobi) i drugima – nema sumnje da se sâm problem u filozofskim okvirima i raspravama vezuje najpre za Ničeovo ime. Ukoliko se saglasimo sa tvrdnjom da nihilizam predstavlja jedan od centralnih problema modernog doba, kao i sa tim da se uz predznak nihilizma može čitati većina zapadne metafizike, to postaje upečatljivije i očiglednije zbog čega taj pojam figurira kao više nego relevantan u okvirima antiprosvetiteljski nastrojenih rasprava.

S obzirom na pomenutu širinu različitih oblasti i tema koje su obojene nihilističkim narativima, najpre bi bilo uputno podvući značaj *ekvivokalnosti* termina „nihilizam“. Pitanje o tome šta nihilizam, zapravo, predstavlja neretko zahteva *via negativa* vrstu određenja. Najčešće se pravi korelacija sa pojmovima kao što su skepticizam, solipsizam, pesimizam, cinizam, ili apatija (ponekad čak i akedija). Međutim, s pravom bi se moglo tvrditi da nihilizam ne odgovara u potpunosti nijednom od ponuđenih termina. Ako bismo pošli čisto etimološki, nihilizam bi bio svojevrsna „ideologija ničega“, što je sintagma koja takođe ekspresno demonstrira svoje eksplanatorne limite. U tom smislu, možda bi najpotpunije određenje podrazumevalo podsećanje da *nihilizam upućuje na fundamentalno odsustvo vrednosti* – ono što je nekada izgledalo kao da može ispuniti obećanja u vezi sa epistemološkim, kulturnim, moralnim, ili

političkim načelima i temeljima na kojima svet figurira kao krajnje smislen, a što svoj vrhunac pronalazi upravo u prosvetiteljstvu, polako počinje da demonstrira manjak pregnantnosti u tom pogledu.

Sada postaje indikativnije zbog čega nas doslovno prevođenje samog pojma „nihilizam“, te pomenuto praćenje njegovih začetaka u smislu klasičnih postavki genealogije ili etimologije vrlo verovatno ne bi odvelo daleko, u pokušaju da „prevaziđemo“ pregršt problema koji se javljaju u vezi sa samim pojmom. Takvi pokušaji bi predstavljali retrogradni potez, pogotovo imajući u vidu Ničeove sumnje da se jednom temeljnom istorijskom analizom možemo približiti epicentru nekog problema, te ga potom i „rešiti“. Istorija je, za Ničea, *istorija nihilizma*, a što se uopšte ne mora čitati kao radikalni kontrapunkt Hegelovoj definiciji istorije kao *napredovanja uma ka svesti o slobodi*. Pozitivni aspekti nihilizma, koji su za Ničeovo prevrednovanje vrednosti ključni, mogu barem načelno ići ruku pod ruku sa idejom *napredovanja* (ka svesti o slobodi). Sloboda se i ovde izdvaja kao centralni pojam i predstavlja nešto čega se ni jedan teorijski plan prezentovan u ovom radu neće odricati. Već je naznačeno da je slobodu teško, ili gotovo nemoguće definisati tako da joj odgovara *jedan iskaz*. S tim u vezi, ona vrsta mišljenja koja i dalje primat stavlja na stroge podele i definicije mogla bi se označiti kao jedan od razloga zbog kojih se veliki broj autora „posvećuje“ nihilizmu, odnosno, zbog čega su antiprosvetiteljski sentimente ekspresno odjeknuli. To je uobičajena, unutrašnja logika na kojoj insistira mišljenje koje nam donosi još starogrčka metafizika, sa svojim vrhuncem u hrišćanskoj onto-teologiji. Ova linija zapadne metafizike istovremeno skriva i pokazuje najekstremniji događaj nihilizma – tzv. „smrt boga“, kao kulminaciju opšteg sentimenta da su *vrednosti na kojima počiva svet izgubile svoj potencijal da uređuju prilike unutar nauka, kulture, etike, politike, prava*, itd. Upravo zbog toga se dobar deo filozofije XX veka može identifikovati kao određeni pokušaj reakcije na ovu tezu – bilo da je reč o afirmaciji ili odbacivanju. Tome nam svedoči i veliki broj voluminoznih studija, koje pokušavaju da misle *nešto* na tragu one „ideologije“ koja *ništi, poništava*. Katkad su te publikacije i pokušaji krajnje interesantni i

inspirišući, dok je u drugim slučajevima simptomatična težnja da se na sam problem odgovori svojevrsnim umanjivanjem konkretnih efekata. Obično su to pokušaji koji dolaze iz tabora duboko povezanih upravo sa onim što i nagoni na prepoznavanje nihilizma kao simptoma.

Rečeno je da nas puko doslovno prevođenje termina „nihilizam“ kao „ideologije ničega“ teško može odvesti daleko, u pokušaju da se sam problem ispravno promisli (ukoliko je on u tako uzetom, uobičajenom smislu, uopšte i dat kao „predmet“ misli). Takođe se može pokazati duboko promašenom i težnja da u istoriji filozofije ispratimo nihilističke tendencije, ukoliko na takav način stremimo pronalasku osobene neuralgične tačke i momenta u kojem je sve, navodno, „krenulo po zlu“. Sumnje prema takvom „hirurškom“ pristupu pojmu nihilizma, kao problemu kojeg valja odstraniti poput kakvog malignog tkiva, više su nego opravdane. Na takav način se u potpunosti promašuje ozbiljnost i značaj posmatranja, dijagnostifikovanja sveta kao krajnje nihilističkog, odnosno, lišenog pomenutih vrednosti. Naime, jedan od značaja koji mišljenje na tragu nihilizma može doneti jeste i taj *da svet nije po sebi niti smislen, niti besmislen*. To znači da oba termina predstavljaju samo dati (narativni) okvir kroz koji posmatramo ono što nam se „predaje“ kao svet. Na putu da to uvidimo svakako nam mogu pomoći primeri iz istorije filozofije, čiji diskursi gravitiraju oko samog pojma, tj. problema nihilizma. Ukratko, polaritet između razmišljanja o svetu kao mestu na kojem važe određene vrednosti, a koje se mogu smatrati zauvek važeće i nepromenljive, i onog mišljenja koje osporava kredibilitet takvih tvrdnji, omogućen je određenim pripovесnim horizontom. Drugim rečima, jednako problematičnim se pokazuju postavke koje svet posmatraju kao suštinski prožet ili lišen nekog značenja i smisla. Ukoliko se nihilizmom cilja isključivo na stvaranje svojevrsnog antipoda onom svetu koji se proglašava fundamentalno osiromašenim, insistira se na istom tipu mišljenja koji je i proizveo na prvom mestu duboko nezadovoljstvo usled izneverenih obećanja različitih ideala – bilo progresa, ili kulturnih, kao i moralno-etičkih principa. Bez pretenzija

ka dubljem bavljenju ovim problemom na ovom mestu, važno je istaći to da za Ničea nihilizam ima dvostruki aspekt: u prepoznavanju dekadentnih obeležja religije, filozofije, kulture, morala, istine, nihilizam proširuje svoje mogućnosti tako što afirmiše destruisane ostatke, praveći prostor za novo poimanje nihilizma. Tezom o smrti hrišćanskog boga, Niče želi da poruči da ne postoji više ništa što bi stajalo na samom vrhu vertikalno postavljene ontološke lestvice, a što bi moglo diktirati čoveku uslove njegovog određivanja. Sintagma „hrišćanski bog“ je metafora i za sve natčulno uopšte, kao i pripadajuće derivate ideja, normi, principa, pravila, vrednosti, ciljeva, koji više ne natkrivaju bivstvujuće – te instance, usko skopčane sa prosvetiteljskim idealima, više ne mogu obezbediti niti svrhu, niti cilj, kao ni poredak ili smisao. Umesto toga, za Ničea, jednako kao za Helderlina, Šelinga ili Hegela, možemo pronaći značajnim poziv za kreativnom redeskripcijom vlastitih prilika putem mita: „Bez mita svaka kultura gubi svoju zdravu, stvaralačku prirodnu snagu: tek mitovima opasani horizont zaokružuje ceo jedan kulturni pokret u celovito jedinstvo“.²⁴

Imajući to u vidu, može li se ponovnim podsećanjem na značaj mitotvoračkih elemenata, u cilju regeneracije ili ponovnog ispisivanja kulture, pružiti alternativa onom što se može prepoznati kao krajnje negativno u kontekstu prosvetiteljstva? Može li razumevanje jezika kao mnoštva priča²⁵ biti razumljeno upravo kao poziv samog jezika da se o nama postara na jedan bitno drugačiji način, a koji bi podrazumevao otklon od svih oblika represije, ugnjetavanja i oduzimanja sloboda?

²⁴ Niče, F., *Rođenje tragedije iz duha muzike*, Dereta, Beograd, 2001., str. 199.

²⁵ Mičić, N., *Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, 2019.

FUKOOVA KRITIKA I MNOŠTVO PRIČA

Ne bi bilo pre naglašeno tvrditi da prosvetiteljstvo sa svojim idealima predstavlja osnovnu referentnu tačku teorije društva i kulture. Bilo da se bavimo temom nihilizma, kritičkom teorijom, modernizmom, strukturalizmom, ili poststrukturalizmom, upućeni smo na različita reagovanja u vezi sa idejom mogućnosti kontinuiranog progressa, napretka ka ostvarenju nekog cilja ili svrhe. Sve što pretenduje na povlašćeno mesto na pijedestalu, u odnosu na konkurentske teorije, ispostavlja se kao neostvarivo. Teorije nastale pod okriljem postmodernizma/poststrukturalizma jasno pokazuju da se svako obećanje ispostavlja kao krajnje neadekvatno – bilo da se radi o optimističnoj uverenosti u boljitak, koja se manifestuje u vidu uspinjuće sinusoide, kao inherentnom modelu prosvetiteljstva, ili se radilo o proricanju propasti, u različitim manifestacijama nihilizma, na tragu Rudolfa Panvica (koji je jedan od prvih koji je uopšte koristio reč „postmodernizam“), Osvalda Špenglera, ili Filipa Majnlendera (Mainländer). Ukratko, šta se dešava kada se svi ideali i ideologije pokažu kao krajnje jalove i neostvarive? Marks (Marx) se, prema Fukoovim rečima, u XIX veku snalazi poput „ribe u vodi“, ali se postavlja pitanje uopšte mogućnosti bilo kakvog modela delanja, u XX i XXI veku. Ono što se nekada moglo činiti da predstavlja streptomycin za nabujalu infekciju bilo osećajem smisla ili besmisla, sada se pokazuje kao lek koji je adekvatan da eventualno zaleči, ali ne i da efektivno izleči društveno tkivo. Snovi o konačnom ozdravljenju čovečanstva su svoju limitiranost demonstrirali iz epohe u epohu, civilizacije u civilizaciju – takva je barem neretko bivala dijagnoza. Lotreamon (Lautréamont) piše *Maldororova pevanja* gotovo u isto vreme kada i Niče *Rođenje tragedije*, što je samo jedan primer onoga što će se pretvoriti u svojevrсну hegemoniju delanja kontra slavljene i favorizovane racionalnosti. O „ludilu“ Lotreamona, Artoa (Artaud), Ničea, i ostalih govori se kao o ekscesima i pravdaju se podsećanjem da svako doba ima svoje *enfant terrible*, ili nekolicinu. Evropska kultura i njene vrednosti stoga pokušavaju da guraju pod tepih, asimiluju, aproprišu, učine impotentnim sve ono što dovodi u pitanje

vladajuće strukture. To u prvom redu čine proizvođenjem, fabrikovanjem *smisla*, koji bi trebalo da stane na put svakom *bесmislу* i ludosti. „Višak smisla“, kao ekstrem prosvetiteljske racionalnosti, proizveden je konstantnim težnjama za produkcijom *činjenica*. Bez činjenica se ne ostvaruje bilo kakav legitimitet govora. Discipline koje za sebe uzimaju naziv „prirodne nauke“ prednjače u ovome, dok tzv. društveno-humanističke nauke bivaju označene i apostrofirane kao nižerazredne, upravo usled kaskanja u pomenutom fabrikovanju „činjenica“. Artificijelnost ove podele postaje uočljiva onog trenutka kada se na pravi način ocrtaju uslovi mogućnosti generisanja diskursa nastalih unutar ovih polja.

No, pokazalo se da Kantov tekst *Šta je prosvetćenost?* zaista predstavlja temeljni narativ kako za modernističke, strukturalističke, tako i postmodernističke/poststrukturalističke teorije. On je referentni okvir i Fukoovog teksta *Šta je kritika?* U pokušaju odgovora na ovo pitanje, trebalo bi uvažiti da kritika nije isto što i kritizerstvo ili polemika. Kritika je neka vrsta neprestanog pokušaja posmatranja šire slike. Kad god se zaustavimo na jednom prikazu, kritička svest nas nagoni, podstiče i podseća na to da je horizont posmatranja stvari moguće dodatno proširiti. Ovo je mikroskopski, ili teleskopski efekat kritike, gde se optika kojom posmatramo stvari uvek dodatno šteluje, proizvodeći nove i drugačije uglove i površine posmatranja: „Kritika se ne sastoji u tome da kažemo da stvari nisu dobre takve kakve su. Kritika nas nagoni da vidimo na čemu počivaju stvari koje se podrazumevaju, slobode, stečeni i nereflektovani modusi mišljenja koje kao takve prihvatamo“.²⁶ Za Fukoa je značajno da primetimo istovremenost procesa subjektivacije i tzv. „vladavinizacije“ (*gouvernementalité*). Pojam *gouvernementalité* najverovatnije prvi koristi Rolan Bart (Barthes) u svojim *Mitologijama*,²⁷ a njime se cilja na „umeće vladanja drugima“. Današnje prilike Fuko tumači kao

²⁶ Fuko, M., *Šta je kritika?*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 33.

²⁷ Bart, R., *Mitologije*, Karpos, Loznica, 2013., str. 202.

takve da se mahom prepoznaju kao one u kojima je ova „vladavinizacija“ predominantni model svih institucija državnog aparata, koji se na neki način usavršava u periodu prosvetiteljstva, iako su forme protovladavinizacije prisutne od ranije. U svakom slučaju, kritika za Fukoa jeste shvaćena kao svojevrsna *virtina*, i to ona virtina koja je u stanju da pokrene proces *desubjektivacije*, s obzirom da su subjektivacija i vladavinizacija istovremeni. Dva osnovna pitanja se javljaju unutar takvog društva, prožetog vladavinizacijom. Jedno se tiče toga *kako vladati drugim?* (što je praksa čije početke Fuko povezuje sa hrišćanskim pastorstvom XV i XVI veka, tj. crkvom), a drugo je pitanje toga *kako da se ne podlegne vladanju?* Drugo se ispostavlja zavisnim od prvog, i ne samo to: utoliko što je ono reakcija na praksu vladanja nad drugima, ono i samo je gotovo osuđeno na to da ponavlja despotske režime vladavine, protiv kojih nastaje kao reakcija. I ovde je Niče ključan, elementaran sagovornik i vrlo je indikativno da Fuko gotovo u potpunosti preuzima Ničeov manir mišljenja. Naime, kao što će Ničeovo tematizovanje resantimana i asketskog ideala dovesti do dijagnoze da je revolucionarni čin pobune sluga protiv gospodara okončan ne samo pukim preokretanjem uloga između učesnika, već i produbljiivanjem agonistike tog odnosa, tako i Fuko, u maniru dobrog učenika, uviđa da reakcija protiv sveopšte vladavinizacije mora biti daleko radikalnija od svih do tada nudenih modela. Zbog toga su, između ostalih, marksizam, psihoanaliza, kritička teorija društva, ili „desni nihilizam“ nedostatni.²⁸ Centralno mesto ovde zauzima *osovina moći i znanja*, oko koje se gradi čitavo društvo i kultura, sa svim svojim institucijama. U bliskom susedstvu ovim instancama svakako su i kategorije istine i subjektivnosti. Ukoliko je subjekt onaj koji je, između ostalog, podložan vladanju, onda je kritika utom svojevrsni čin *desubjektivacije*: „Kritika će onda biti umeće voljnog neropstva, umeće promišljene neposlušnosti. Suštinska funkcija

²⁸ Ovde je moguće čitati i ono što suštinski razdvaja postmodernizam od modernizma.

kritike bila bi desubjektivacija u igri onog što bi se najsažetije moglo nazvati politikom istine²⁹.

Fuko je svestan prisnosti njegove definicije kritike i Kantovog tematizovanja *Aufklärung*-a – u oba slučaja radi se o podsticaju na odvažavanje izlaska iz maloletnosti, odnosno, vladavinizacije. Ipak, razlike između Kantovog i Fukoovog projekta su i te kako prisutne i nisu ni u kom pogledu beznačajne. Sa jedne strane, za Kanta moramo računati na određenu nepromenljivost i stalnost subjektivnosti, odnosno, na njenu istorijsku, kulturološku neuslovljenost, što je nedvosmisleno zalag filozofske tradicije, čiji se koreni mogu tražiti u grčkim uzorima, ali je dovoljno podsetiti i na kartezijski pokušaj postuliranja univerzalne subjektivnosti, onog „ja“ koje je potrebno da odgovara svim vremenima i koje nije kontingentno. Ruku pod ruku sa tim ide i prosvetiteljski pokušaj pronalaženja „jezgra racionaliteta“, što kreira u konačnici situaciju u kojoj se zanemaruju procesualnosti, fluidnosti, promenljivosti i zavisnosti ovih kategorija i instanci od određene *episteme* u kojoj se javljaju. Drugim rečima, Kantov projekat, poput prosvetiteljstva, i mnogih ranijih filozofskih nazora o ovim temama, zanemaruje mogućnost uslovljenosti vlastite pozicije, a samim tim i plediranja na bilo koji vid univerzalnosti, od specifičnih okolnosti koje u prvom redu omogućavaju generisanje određenih saznanja i iskaza. Njihova geneza bi, za Fukoa, predstavljala rad određenih struktura unutar *episteme* jedne epohe, koja je za tu epohu determinišuća. Sve ono što se može misliti, saznati, tvrditi, iskazati, pogrešiti, pa i sami kriterijumi ispravnog i neispravnog, pripadaju jednoj *episteme*. Ali arheološka analiza, sa kasnijom genealoškom nadopunom, uspeva da pronikne u promenljivost epistemičkih likova, odvrćući pažnju od nužnosti njenih uređujućih principa. I tu dolazimo do još jedne tačke konvergencije između Kanta i Fukoa, a to je tema *slobode*. Za Fukoa se sloboda ostvaruje upravo ovim uvidom o nestalnosti kategorija

²⁹ Fuko, M., *Šta je kritika?*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 39.

koje su se nekada pokušale ukrotiti i učiniti predmetima konačnog saznanja. Sloboda (p)ostaje tlo na kojem je moguća radikalna transformacija i ponovno osmišljavanje svih ovih pomenutih kategorija, koje su se ispostavile kao fluidne i suštinski neuhvatljive: subjekta, čoveka, prirode, institucija, kulture. I ovaj Fukoov mig u smeru otvaranja mogućnosti kreativne redeskripcije *naših prilika* (jer se uvek mora uzeti u obzir *aktuelnost* nečije situacije) u svojoj srži je ničeanski. Pokretanje „rada slobode“, koliko god ta sintagma bila u izmaglici, ujedno je i srž kritike. Ovde možemo prepoznati i konture Delezovog i Gatarijevog razmatranja tzv. „nomadologije“, kao i kvazikoncepta „ratne mašine“.

Ono što je takođe važno istaći jeste da desubjektivacija nije *preskripcija*: taj postupak ne znači nuđenje odgovora na pitanje „šta dalje da se radi?“, jer bi se na taj način na mala vrata ponovo uvela vladavinizacija i otvorile bi se nove prilike za subjektivaciju. Desubjektivacija treba da upućuje na postupak oslobođenja od svakog vida nametanja modela mišljenja, ponašanja, izgleda, hijerarhijskih odnosa. Rezultat svega toga može da bude samoostvarenje u vidu nekakvog „dela umetnosti“, kako Fuko pred kraj života sugeriše, ali ni to nikako ne bi trebalo shvatiti kao bilo kakvu konkretnu nit vodilju, već možda najpre kao poetski izraz koji bi mogao da posluži kao podsticaj da se ostvari novi vid društvene organizacije, a koji bi ležao s one strane učmalih, ustaljenih obrazaca ponašanja, delanja, relacija, znanja. I u ovoj tački Fukoa možemo videti kako se bori sa tradicijom koja ga konstituše. Između redova se može čitati vrlo jasno ono što bi se moglo tražiti, ako ne i zahtevati: nove mitove i (ponovno) uspostavljanje savezništva između bogova i književnosti. Helderlin, Šeling, Niče – svi traže nove mitove i nove bogove. Traže ih i Fukoovi savremenici Hajdeger i Gadamer (Gadamer), dok Bart, sa druge strane, prezentuje mit uspostavljen u drugom smislu. Ali ne smemo smetnuti sa uma da isto traže i savremene prirodne nauke, sa više ili manje svesti o tome. Kvajn (Quine) u *Dve dogme empirizma* otvoreno govori o statusu matematike danas, koja je pandan grčkim mitovima, i to upravo u ovom epistemičkom smislu o kojem Fuko govori, kao svojevrsnoj ravni *jezika*, iz koje se crpi svaki modalitet

znanja i diskurzivnih pravilnosti, ili nepravilnosti. Isto tako, Hajzenberg (Heisenberg) podseća na nepostojeću inferiornost intuitivnog znanja starih Grka o atomima, u odnosu na naša znanja. Alternativna interpretacija kvantne mehanike Hjuja Evereta III (Hugh Everett III), u svojoj biti je borhesovska. Sve to jasno pokazuje jedan trend. Uočavanje tog trenda omogućeno nam je određenim horizontom mišljenja, koje je ponuđeno posredstvom jezika i narativa. Vapaj za novim mitovima je u prvom redu želja za novim pričama, odnosno, tačnije rečeno, za puštanjem u rad drugih priča. Kritika je zahtev za uvažavanjem novih ili već postojećih priča, koje nisu u fokusu jer se ne mogu iskoristiti za produžetak postupka vladavinizacije. Kritika je označena kao vrlina zbog toga što u sebi poseduje svojevrni opštiji imperativ, koji ide u smeru toga da se greške, kakve god one bile, anuliraju i ponude uvidi koji te pogreške prevazilaze. Zato je kritika usko skopčana sa vrlinom, ali i slobodom. Kada govori o hrišćanskom pastorstvu XV i XVI veka i crkvi, kao tački gde se rađa jedinstvena ideja da svim subjektima treba ovladati, Fuko nije kategoričan u tvrdnji da je to nekakva istorijska prekretnica kada je sve, navodno, krenulo po zlu. Štaviše, Fuko će naglasiti da je mogućih puteva i prilaza problemu kritike i vladavinizacije više, ali da hrišćansko pastorstvo u XV i XVI veku može poslužiti kao egzemplar nečega što je bilo u potpunosti strano, primera radi, antičkoj kulturi – pretenzija ka vladanju svakim pojedincem i činjenje od svakoga subjekta onog koji je podložan vladanju.³⁰

Postavlja se legitimno pitanje toga da li je proces subjektivacije nužan, neophodan, da bi do efekata koji proizvodi desubjektivacija došlo? Pitanje nije da li je subjektivacija nužna za desubjektivaciju, to pitanje je apsurdno i odgovor na njega je jednako razoružavajuće jednostavan koliko i samo pitanje. No, Fuko je svestan da je i u ranijim epohama bilo primesa onoga što bi se moglo okarakterisati i podvesti pod umeće vladanja ljudima – bilo da se radi o grčkom *technē technon*, ili rimskom *ars artium*, koji su slovili za svojevršno „usmeravanje svesti“, tj. vladanje ljudima. Ovo bi bio

³⁰ Up. *ibid.*, str. 40.

teren tzv. preskriptivnih etika – maksime i uputi kako živeti, kako se ponašati, kako reagovati, bili su prisutni od samih začetaka civilizacije. Stoicizam, epikurejstvo, konfučijanizam, itd., samo su neki od primera ovih ranih sistema subjektivacije, odnosno samodisciplinovanja. Tek XV vek demonstrira „istinsku eksploziju“ tog umeća.³¹ Ono što je nekada bilo rezervisano najpre za moduse ustrojavanja religioznog života, proširuje se, nakon XV veka, na čitavo društvo i kulturu. Ta sveopšta ekspanzija vladanja zahvata sve pore društvenosti. Interesantno je da Fuko u ranijoj publikaciji *Nadzirati i kažnjavati*, akcenat stavlja na kraj XVII veka, kao period daljeg uspostavljanja disciplinarnih tehnika, što svoj vrhunac ima u panoptičkom modelu.³² „[T]o umeće vladanja zahvata različite oblasti: kako vladati decom, kako siromasima i prosjacima, kako vladati porodicom, domom, kako vladati vojskama, kako vladati različitim grupama, gradovima, državama, kako vladati sopstvenim telom, kako sopstvenim duhom“.³³

Istovremeno sa ovim pitanjima „kako vladati?“ svim, svakim i svačim, javlja se i pitanje „kako ne podleći vladanju?“ I ono što je rečeno u vezi sa Fukoovim preuzimanjem Ničeovog modela polaska putem „s one strane“ (u Fukoovom slučaju možda najpre s one strane bilo koje i bilo kakve „politike istine“), ovde dobija jasniju dimenziju: „U sveopštoj zaokupljenosti pitanjem kako vladati i potragom za načinima da se vlada, otkriva se i uvek iznova naznačuje pitanje: „kako da se nada mnom ne vlada tako, na taj način, u ime tih principa, s obzirom na te ciljeve i tim procedurama, ne tako, ne zato, ne posredstvom toga“.³⁴ Naime, od presudnog značaja je primetiti da

³¹ Up. *ibid.*, str. 41.

³² Videti poglavlje *Panoptizam*, u *Nadzirati i kažnjavati*. Danas se ovaj vid samodisciplinovanja očituje, između ostalog, i u neoliberalno-kapitalističkoj mantri imperativa za produktivnošću, što detektuje i kritička teorija društva, koja dolazi iz frankfurtske kuhinje.

³³ Fuko, M., *Šta je kritika?*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 41.

³⁴ *Ibid.*, str. 42.

se kritički stav, ovakvim gestom, isprva smešta unutar polja vladavinizacije, odnosno, da tako postavljen kritički stav zapravo perpetuira mehanizme koje samo tobože želi da destruiše, a uistinu samo želi da rotira hijerarhijske pozicije. Podsećamo, to je osnova Ničeovog nazora u vezi sa resantimanom potčinjenih, čija pobuna protiv nadređenih nije istinska pobuna protiv mehanizama koji omogućuju postojanje potčinjenih i vladajućih struktura, već samo pobuna protiv njihovog trenutnog statusa. Na sličnom tragu će i Fuko tretirati ovu kritiku, koja se svodi u svojoj esenciji na isprazno kritizerstvo. Međutim, *kritika u sebi ima i moć da transcendira zavisnost kritike od vladavinizacije*. Ukoliko su sprege kritike i moći, te moći i znanja, kao i kritike i znanja upadljivo prisutne, to ne podrazumeva da su one determinisane predznakom vladavinizacije, hijerarhizacije, tj. bilo kojih despotskih režima. I ovde se možda nalazi barem jedan od ključeva za zahvatanje odnosa prema *ratnoj mašini*, Deleza i Gatarija, koja se može čitati kao razrada ovih Fukoovih uvida, nastalih na Ničeovom tragu. Otklon od vladavinizacije vidljiv je kroz pukotine *episteme* koja određuje našu epohu, koja je umnogome u znaku predstave i predstavnog načina mišljenja (takva je još od klasicizma, tvrdi Fuko). Ta pukotina ujedno stvara i naslućivanje novih prilika, novog epistemičkog lika. Koliko god ono što se naslućuje iza pukotine bilo nejasno, možda je u tome najbolja šansa koju imamo. I ne samo to, snovi o tome da će se ta nejasna slika iskristalisati mogu se takođe tumačiti kao reziduum pređašnje *episteme*. Drugim rečima, stvari možda i ne moraju, ne mogu, neće, ili pak ne treba da postanu jasnije, racionalnije, svrhovitije, smislenije, *naprednije*.

U svakom slučaju, kritika je u prvom redu bila vezana za veštinu tumačenja *Svetog pisma* – o tome na koji način se određeni sadržaj unutar njega tumači, sve do same upitanosti u istinitost *Svetog pisma*. Zbog toga se može tvrditi da je kritika, istorijski gledano, bila biblijska.³⁵ Istovremeno sa razvitkom sveopšte vladavinizacije, polako se rađa i kritika bilo koje vrste prirodnog prava, kroz ne samo

³⁵ Up. *ibid.*, str. 42.

upitanost, već i otvorenu želju da se ne podlegne vladanju. Sve to vodi ka propitivanju, tj. kritici bilo koje forme nametnutog autoriteta i njegove pouzdanosti. Moć, istina i subjekt stoje na jednoj strani i formiraju određeni „snop odnosa“ koji je nužan preduslov postvarenja vladavinizacije. Sa druge strane stoji kritika, kao „voljno neropstvo“, „umeće promišljene neposlušnosti“, koje je ništa drugo do praksa desubjektivacije. Ono što se krajem XIX, i pogotovo u XX, i naravno XXI veku javlja, jeste produbljivanje problema odnosa racionalizacije i moći, odnosno, naučno-tehnološkog napretka nastalog na krilima racionalizacije, koja je u neraskidivoj vezi sa moći. Taj problem se manifestuje na pregršt različitih načina – od filozofija Ničea, Šelinga, Fihtea, Hegela, preko Ortege i Gaseta, Huserla (Husserl), Hajdegera, sve do Frankfurtske škole. Pitanje racionalizacije svega, kao i pitanje prosvetiteljstva, ili pak nihilizma, kao i fenomenologije, svodi se na pitanje *smisla*: „Čini mi se da je problem odnosa *ratio*-a i *moći* nekom čudnom prečicom ponovo otkriven posle rata, analizom koja je pokazala da se smisao ustanovljuje samo sistemima prinude koji su karakteristični za označiteljsku mašineriju, odnosno analizom koja je pokazala da smisao postoji samo kroz efekte svojstvene tim strukturama“.³⁶ Odsustvo ili manjak kritike predstavlja ogroman ulog. Ulog su naši životi, ali i naša smrt, i to je predmet Fukoove biopolitike sa jedne, i Mbembeove (Mbembe) nekropolitike, sa druge strane. Kada u obzir uzmemo i ratove, vanredna stanja, sve ove prakse vladavinizacije pokazuju način kontrole toga ko, kada i kako će umreti, ne samo živeti. Ako nema kritike, moć je raspomamljena i manifestuje se na najgore moguće načine, bilo kroz fašizam, bilo kroz staljinizam:

„Od silnog zapevanja da našoj društvenoj i ekonomskoj organizaciji manjka racionalnosti, našosmo se suočeni s razumom za koji ne znam da li ga ima previše ili premalo, ali je sigurno da smo suočeni s previše moći; od silnog opevanja obećanja revolucije (ne znam da li je ona dobra ili loša tamo gde se zbilja i odigrala), našosmo se suočeni s inercijom moći koja se održava

³⁶ Ibid., str. 53.

unedogled; od silnog ponavljanja refrena o suprotnosti ideologija nasilja i verodostojne naučne teorije društva, proleterijata i istorije, zatekla su nas dva oblika moći koji su ličili kao brat bratu: fašizam i staljinizam“.³⁷

Zbog toga kritika mora nastaviti dalje i ona predstavlja osobeni, aktuelizovani, istorijsko-filozofski rad na ne samo dovođenju u pitanje, već i destruisanju ovih uspostavljenih mehanizama moći, očitovanih u sveopštoj vladavinizaciji. U mogućem odgovoru šta teorija i filozofija, kao i kritika mogu da učine, Fuko nudi sledeće:

„[P]ostavljamo pitanje: šta, dakle, jesam, ja koji pripadam ovom čovečanstvu, možda ovom njegovom delu, u ovom trenutku, u ovoj instanci čovečanstva koje subjektivira moć istine uopšte i moć posebnih istina? Desubjektivacija filozofskog pitanja posredstvom istorijskog sadržaja, oslobađanje istorijskih sadržaja ispitivanjem efekata moći čija istina utiče na njih i koja ih pokreće, upravo je to, ako hoćete, prva odlika ove istorijsko-filozofske prakse“.³⁸

Efekat koji ovo proizvodi jeste uvid u izvesnu arbitrarnost i kontingenciju sa-odnošenja znanja i moći. Arheološkom analizom dolazimo do prepoznavanja situacija u kojima, primera radi, „nije bilo ničega očiglednog u tome da se ludilo i duševna bolest nadgrade institucionalnim i naučnim sistemom psihijatrije; nije se podrazumevalo ni da će postupci kažnjavanja, utamničenja i zatvorske discipline biti artikulisani kaznenim sistemom; takođe se nije podrazumevalo ni to da će se želja, telesna žudnja, seksualno ophođenje pojedinaca zbilja uzajamno artikulisati u sistemu znanja i normalnosti zvanom 'seksualno““.³⁹ Fukoova idiosinkratična istorijsko-filozofska analiza smera na to da se upravo izmakne svakom vidu fundamentalizma; to je njen osnovni pečat, kojim se jedino osigurava „prekid“, „diskontinuitet“, „singularnost“, „čist

³⁷ Ibid., str. 55.

³⁸ Ibid., str. 58.

³⁹ Ibid., str. 65.

opis“, „nepokretan prizor“, „bezizlaz“. Ono što Fuko ovim sugeriše je, ukratko, nadopuna arheološke metode genealogijom, kao onom koja „nastoji da obnovi uslove pojave neke singularnosti koja je nastala iz mnogostrukih određujućih elemenata, čiji je efekat, a ne proizvod“.⁴⁰ Cilj svega ovoga je, kada se podvuče crta, ukazivanje na to da prilike u kojima smo se zadesili nisu i jedine moguće, da načini na koje mislimo, delamo, prosuđujemo, saznajemo, nisu fundamentalni, nisu nužni i da ih omogućuje jedno promenljivo, nikako jednom-za-svagda utvrđeno epistemološko, tj. *narativno polje*. Ukoliko to prihvatimo, otvara nam se i mogućnost da na drugačiji način promislimo relaciju moći, saznanja i subjektivacije. Kritika tu igra jednu od odlučujućih uloga, jer bez odvažavanja da naslutimo konture nekog drugačijeg manifestovanja naše kulture, ostajemo zarobljeni u matrici mišljenja koje kreira na koncu odnose koji počivaju na neslobodi. Izlazak iz maloletnosti, ili prosvećenost, onda jeste ukazivanje, posredstvom kritike, na reverzibilnost ovog odnosa znanja i moći, koje se čita u znaku dominacije i pokoravanja jednih struktura drugim. Sa naše strane, smatramo analizu jezika krajnje značajnom u ovom poduhvatu. Ona nam može pomoći da u svakodnevnim pričama i načinima na koje koristimo jezik (analize u maniru Karla Krausa (Kraus)) otkrijemo koliko je zapravo duboko ukorenjen određen način rezonovanja. Jedan primer za to može biti pravljenje analogija sa „životinjskim carstvom“. Iz tih analogija se ekstrapolira „prirodnost“, „fundamentalnost“ nekog društvenog odnosa. Rečima Rolana Barta, *mit postaje naturalizovan*. Tako neretko dajemo primere kako izgleda ustrojstvo u okviru određene kolonije životinja. Ukoliko lav jeste „car svih životinja“, onda on postaje metafora (priča) koja podupire stanovište da „i mi ljudi imamo iste nagone, te da se prema drugima moramo tako odnositi, da bi se garantovao opstanak“. Kritika u Fukoovom smislu daje nam oruđe za dekonstruisanje ovakvog narativa, ili npr. onog o načinu ispoljavanja strukture čopora, na čijem čelu je neko „alfa“ – naturalizovani, esencijalizovani narativ rezonuje da, primera radi,

⁴⁰ Ibid., str. 68.

„ukoliko čopor životinja mora da ima 'alfa' figuru, onda i naš svet mora biti na taj način hijerarhijski ustrojen“. To su krajnje opasne analogije, mitske strukture (u Bartovom smislu) koje podupiru esencijalizam, prirodnost nekog fenomena, što znači da podržavaju njegovu nepromenljivost. Ali i ovde nam Niče može poslužiti kao korektiv: kao što smo za njega prvo svet „logicizirali“, pa potom nastavili da se divimo tome kako svet počiva na logičkim principima, tako smo i u ovom slučaju svet prvo „oprirodili“, naturalizovali, i sada o svemu što u svetu zatičemo pozivamo da se uporedi sa onim što se smatra „prirodnim“, da bi se utvrdila konačna istina nečega. Dekonstruisanje ovih narativa ujedno nam nudi i alternativni pristup razumevanju moći:

„Kao što vidite, moć se ovde ne razume kao dominacija, kao gospodarenje, kao temeljna datost, kao jedinstven princip, kao eksplikacija ili nepobitan zakon. Naprotiv, radi se o tome da moć uvek posmatramo kao odnos u polju interakcija, da je mislimo kao neodvojivu od formi saznanja, da uvek sagledamo kako je povezana s poljem mogućnosti i, samim tim, reverzibilnosti, mogućeg svrgavanja“.⁴¹

Ovaj vid odnošenja prema fenomenu moći je indikativan i za Ransijera (Rancière) i njegovu razradu figure *emancipovanog gledaoca*,⁴² te *filozofa/učitelja koji ne zna*. Ransijer nam svojom pričom o Žakotou (Jacotot), u okviru publikacije *Učitelj neznanica*⁴³ pruža smernice na koji način *priča* ima snagu da radikalno preokrene društvene odnose: umesto insistiranjem na poučavanju, deljenju lekcija, *prosvেćivanju* širokih narodnih masa, za koje se uvek pretpostavlja da su u pasivnom stanju neznanja, kojem sada treba prosvেćeni vladar, učitelj, umetnik, naučnik da objasni „kako stvari, zaista, stoje“, Ransijer se odlučuje za svojevrsnu „slabu ontologiju“, u vidu *priče*. Ideja je da se ustaljeni obrasci mišljenja i znanja

⁴¹ Ibid., str. 70.

⁴² Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*, Edicija Jugoslavija, Beograd, 2010.

⁴³ Rancière, J., *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991.

uzburkaju radikalno drugačijim pristupom recipijentu: njemu je ponuđena priča, umesto lekcije koju treba da usvoji. Pomenuta „slaba ontologija“, kojoj smatramo da kumuje samospoznaja pripovednog karaktera jezika, može se izvesti na tragu Vatimovog razumevanja tog pojma slabosti, koji je u prvom redu posredovan tradicijom Ničea i Hajdegera. Naime, „slabljenje“ o kojem je reč namereno je na izazivanje pometnje i dekonstruisanje despotskih režima vladavine, koji su duboko utkani u sve pore društvenosti. Metod, put te dekonstrukcije jeste priča. Uvid o čistoj mnoštvenosti i kontingentnosti priča donosi priliku da se raskrinkaju pomenuti hijerarhijski obrasci, te da se uđe u jedan prisniji, otvoreniji, srdačniji odnos. Da bi se to ispunilo, neophodno je kontinuirano raditi na detronizaciji onih narativa koji duže vreme kroje gotovo svaki vid saodnošenja, pa čak i onog prema vlastitoj egzistenciji.

Sa naše strane, rekli bismo da uslov mogućnosti pomenute samotransformacije, koja bi rezultovala u nepodleganju negativnim aspektima moći kao dominacije, jeste prepoznavanje pluraliteta različitih narativa, čija je nužnost generisanja determinisana jedino pripovedno-jezičkim horizontom nekog vremena. Ne samo iskušavanje, već i uočavanje mnoštva priča, odnosno, reflektovanje o konstantnoj izloženosti njima otvara prilike za drugačije vidove samoostvarenja. Fuko, na sličnom tragu, navodi kako se proizvodi ovakav efekat, bez inaugurisanja novog preskriptivnog načela. On se tiče prakse „istraživanja onoga što, po vlastitom mišljenju, može da se promeni primenom znanja koje mu je strano“.⁴⁴ Znanje koje je strano je ono koje nije do tada bilo konstituišuće za narativno čvorište koje sebe smatra subjektom. Proces desubjektivacije ide ruku pod ruku sa razgradnjom subjektivnosti kao one koja je podložna vladavinizaciji. Ta razgradnja je omogućena, posredovana kritikom. Kritika je u stanju da proizvede ove efekte o kojima Fuko i Batlerova govore, utoliko što omogućava uvid u to da u svakom trenutku imamo posla sa čistim mnoštvom priča i narativa, koji su

⁴⁴ Fuko, M., *Istorija seksualnosti, korišćenje ljubavnih uživanja*, Prosveta, Beograd, 1988., str. 12

kontingentni, ali su uslovljeni (ne i u potpunosti determinisani) narativnim horizontom i pripovednim konstelacijama koje omogućavaju njihovo generisanje. Rezultat se ispostavlja da pada u liniju pominjane nepreskriptivne etike. Ako nam je dato da detektujemo čisto mnoštvo priča, onda je već oslabljena, ako ne i u potpunosti suspendovana situacija u kojoj neki narativi postaju i instituišu se kao despotski. A ukoliko je to slučaj, onda ništa više ne stoji na putu mogućnostima radikalnog transformisanja društva, nauka, institucija, kulture. Granice naših priča su granice naših svetova. No, ne treba brinuti o granicama, kada smo do sada bili svedoci takve pripovedno-jezičke bujice. Dobrih priča ne manjka, i nikada nisu oskudevale – treba samo da se stave u pogon.

O ovom značaju priča i narativnoj dimenziji genealogije, govori Batlerova (Butler):

„Premda deluje da je genealogija morala pokušaj da se locira poreklo vrednosti, prisetićete se da Niče u stvari nastoji da pokaže otkuda nam samo shvatanje porekla. Način na koji on želi da objasni poreklo po sebi je fikcionalan. Niče priča jednu priču o plemićima, drugu o društvenom ugovoru, treću o ropskoj pobuni i moralu, a onda i priču o odnosima zajmodavca i dužnika. Nijednu od tih priča ne možemo smestiti u neko vreme i u neki prostor, a svaki pokušaj da se pronade nešto što bi istorijski odgovaralo Ničeovoj genealogiji nužno je osuđen na propast. Dakle, umesto objašnjenja o poreklu vrednosti, ili uistinu, porekla porekla, čitamo priče o tome kako su vrednosti nastale. Plemić kaže da je nešto tako i to postane tako: govorni čin inauguriše vrednost i to postaje atopička i atemporalna okolnost u kojoj vrednost nastaje. Zbilja, način na koji Niče priča priče sam je po sebi odraz činova inauguracije koje on pripisuje onima koji prave vrednosti. To što Niče radi nije samo opis ovog procesa, već taj opis postaje jedna instanca proizvodnje vrednosti, čime se sam proces o kojem priča sprovodi u delo“ (Batler, 125-126).⁴⁵

⁴⁵ Batler, Dž., *Šta je kritika? Ogled o Fukoovoj vrlini*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 125-126.

Sada još jasnije uočavamo na koji način je krucijalan čin uvida u mnoštvo i kontingenciju priča: to nam nudi izlaz kako iz negativnih posledica subjektivacije, tako i otvoreno polje mogućnosti samotransformacije. Metamorfoza u natčoveka takođe nije bila zamišljena kao preskriptivna etika – zato je, između ostalog, *Zaratustra* „za svakoga i ni za koga“. Niče nudi alternativne priče, istovremeno dekonstruišući sve postojeće strukture i tu je možda njegova najveća vrednost. Niče priča priče koje ne samo da ne zahtevaju i ne pretpostavljaju neki fundament, već suspenduju njegovu pojavu i instituisanje. To je ništa drugo do narativni metod. Njime se prvo destabilizuju postojeći obrasci mišljenja i delanja, a zatim i nude alternativni scenariji, s one strane moći kao tlačitelske, a u susret njenoj *poietičkoj* dimenziji.

LITERATURA

- Adorno, T. W., *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London and New York, 2001.
- Bart, R., *Mitologije*, Karpos, Loznica, 2013.
- Batler, Dž., *Šta je kritika? Ogled o Fukoovoj vrlini*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018.
- Fuko, M., *Istorija seksualnosti, korišćenje ljubavnih uživanja*, Prosveta, Beograd, 1988.
- Fuko, M., *Nadzirati i kažnjavati*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1997.
- Fuko, M., *Šta je kritika?*, u: *Šta je kritika?* (prir. Zaharijević, A., Krstić, P.), Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018.
- Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, „Veselin Masleša“ – „Svjetlost“, Sarajevo, 1987.
- Herder, J. G., *Rasprava o poreklu jezika*, IKZS, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1989.
- Kant, I., *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost*, Arhe, I, 1/2004, str. 260-264.
- Mićić, N., *Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, 2019.
- Niče, F., *Rođenje tragedije iz duha muzike*, Dereta, Beograd, 2001.

- Ortega i Gasset, J., *Razmišljanje o tehnicima*, Gradac K, Čačak, 2014.
Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*, Edicija Jugoslavija, Beograd, 2010.
Rancière, J., *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991.

NEMANJA MIĆIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE ENLIGHTENMENT AND ANTI-
ENLIGHTENMENT PERSPECTIVES: FROM THE
AGE OF ENLIGHTENMENT, THROUGH
CRITIQUE, TO STORIES

Abstract: The auto-reflexive moment of the language as such, which gets to stories as constituent parts of every experience and notion of reality, is also the moment which opens up the possibility for a different approach towards the established relations of power, on every social plane. It can be argued that stories deconstruct the negative sign of power, understood as a will to dominate. That kind of breakthrough can be interpreted from the position of progress, but in an altered form in comparison to the appeal to progress taken from the perspective of the Enlightenment project.

Keywords: Culture, *Bildung*, the Enlightenment, nihilism, progress, critique, power, stories, language

Primljeno: 27.2.2023.

Prihvaćeno: 7.5.2023.

