

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XX, № 39/2023

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XX, № 39/2023

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)

ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)
IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman
Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief
Stanko Vlaški

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief
Dragan Prole

Izvršne urednice/Executive Editors
Mina Đikanović, Nevena Jevtić

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:
Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Željko Kaluderović (Novi Sad), Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.
Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad/

Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 485-3860
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**
Prelom/Layout: **Igor Lekić**
Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA

- 11 / Dragan Prole, *Prosvেćeno stranstvovanje filozofa: Dositejevo rađanje u novom svetu*
39 / Una Popović, *Nova svetlost novog doba*
57 / Lazar Atanasković, *Kontradikcije srpskog prosvetiteljstva: Autonomija i jednoumlje*
85 / Goran Rujević, *Lametrijevo antropičko rezonovanje*
105 / Đorđe Hristov, *Ruso, Kant i kritika prosvеćenosti*
123 / Nemanja Mićić, *Prosvetiteljske i antiprosvetiteljske perspektive: od prosvetiteljstva, preko kritike, do priče*
159 / Tanja Todorović, *Transcendentalna filozofija i duh prosvetiteljstva*

STUDIJE I OGLEDI

- 185 / Željko Kaluđerović, *Pyr – perzistentni supstrat svega*
209 / Drago Đurić, *Tradicionalna i savremena razmatranja problema granice*
229 / Branko Romčević, *Genealogija i dekonstrukcija*
257 / Nikola Tatalović, *Mimezis je negde drugde I: Pristupanje mimetičkom krajoliku Države*
275 / Katrin Buvot & Đanluidi Segalerba, *Neke primedbe o individualnom procesu oslobađanja kod Spinoze*
307 / Ivan Včev & Ivica Kelam, *Kritika moralne filozofije transhumanizma*
331 / Amra Halilović, *Vlast u Farabijevoj utopiji (vrlom gradu)*
351 / Kristina Todorović, *Upotreba apofatičke metode u delima Žaka Deride*

PRILOZI

371 / David Menčik, *Peto izdanje studentske konferencije Summa
Studiorum Philosophiae u Novom Sadu*

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT

- 11 / Dragan Prole, *The Enlightened Alienation of a Philosopher: Dositej's Birth in the New World*
39 / Una Popović, *The New Light of the New Age*
57 / Lazar Atanasković, *Contradictions of Serbian Enlightenment: Autonomy and Unanimity*
85 / Goran Rujević, *La Mettrie's Anthropic Reasoning*
105 / Đorđe Hristov, *Rousseau, Kant and the Critique of Enlightenment*
123 / Nemanja Mičić, *The Enlightenment and Anti-Enlightenment Perspectives: From the Age of Enlightenment, Through Critique, to Stories*
159 / Tanja Todorović, *Transcendental Philosophy and the Spirit of the Enlightenment*

STUDIES AND INQUIRIES

- 185 / Željko Kaluđerović, *Pyr – A Persistent Substrate of Everything*
209 / Drago Đurić, *What is Boundary?*
229 / Branko Romčević, *Genealogy and Deconstruction*
257 / Nikola Tatalović, *Mimesis is Somewhere Else I: Approaching the Mimetic Landscape of the Republic*
275 / Kathrin Bouvot & Gianluigi Segalerba, *Some Notes on the Individual Process of Liberation in Spinoza*
307 / Ivan Včev & Ivica Kelam, *Critique of the Moral Philosophy of Transhumanism*
331 / Amra Halilović, *Authority in Farabi's Utopia (Virtuous City)*
351 / Kristina Todorović, *The Use of the Apophatic Method in the Works of Jacques Derrida*

REVIEWS

371 / David Menčík, *Fifth Students Conference Summa studiorum
philosophiae in Novi Sad*

UVODNIK

Temelji rasprava o odnosu savremenog doba prema vrednostima kakve jesu znanje, racionalnost, progres – odnosu koji jeste stožer njegove samoidentifikacije – izričito ili prećutno polažu se kao likovi pitanosti o stavu prema prosvetiteljstvu kao istorijskom i duhovnom pokretu. Filozofsko preispitivanje odnosa savremenosti prema nasleđu ovog pokreta – pokreta koji je u bitnom oblikovan upravo nastojanjem da se kritički postavi prema svakom dotadašnjem duhovnom nasleđu čovečanstva – može se odvijati na raznolikim interesnim horizontima. Može ono krenuti putem pitanja šta se uopšte misli kada se govori o prosvetiteljstvu, ali i šta prosvetiteljstvo pobliže znači u duhovnom iskustvu na našim prostorima. Može se voditi namerom da iznova tematizuje specifična uobličjenja prosvetiteljskog projekta kod nekih među vodećim misliocima XVIII veka. Može ono dati novi polet raspravljanju o napetostima koje bi tom projektu bile imanentne, i to imajući u vidu savremene diskusije u filozofiji, ali i uvide s kojima je već sâm prosvetiteljski pokret kritički reflektovao sebe. Odlukom da tematsku celinu 39. broja *Arhea* posveti filozofiji prosvetiteljstva, Uredništvo je imalo nameru da podstakne takva preispitivanja. Da prosvetiteljstvo suštinski jeste beskonačan proces, i da nijedna opozicija koja se u odnosu na prosvetiteljstvo formira nije njemu samom onostrana, pokazuje Dragan Prole u radu koji otvara temat. Šta iskustvo modernosti kao prekida s onim uobičajenim i tradiranim znači za naše prosvetiteljstvo, autor pokazuje ispitujući Dositejevu ideju *stranstvovanja*. Una Popović argumentuje u prilog tezi da prosvetiteljski pokret treba sagledavati u kontinuitetu s celokupnošću razvoja moderne filozofske misli. U prvom istraživačkom planu autorke pri tom jeste novi smisao koji zadobija metafora svetlosti u prosvetiteljskom poimanju znanja, te ideja *Enciklopedije* kao modela njegovog otvorenog sistema. Specifičnost vrednosti na kojima počiva srpsko prosvetiteljstvo u njegovom poređenju sa zapadnoevropskim prosvetiteljstvom, onakvim kakvim ga je do pojma mogao dovesti Kant, u središtu je istraživačke pažnje Lazara Atanaskovića. U radu

Gorana Rujevića problematizuju se razlozi koji su Lametrija mogli navesti na veličanje *neznanja* povodom pitanja o razlozima ljudske egzistencije. Umesto kao antiprosvetiteljski stav, autor pokazuje da ono treba biti tumačeno kao preteča antropičkog rezonovanja u savremenoj nauci. Pitanju o *vrlini neznanja* Đorđe Hristov pristupa osvetljavajući razlike u Rusoovom i Kantovom poimanju hrabrosti. Kantovska hrabrost individue da se služi vlastitim razumom s rusoovskih pozicija sagledava se kao krajnji rezultat dekadencije čoveka ophranog kompetitivnošću. Nemanja Mičić tematizuje filozofske glorifikacije, ali i odbacivanja prosvetiteljskog projekta, ukazujući istovremeno na mogućnost reflektovanja svojevrzne linije izmirenja ovih suprotstavljenih tendencija koja se permanentno ocrtava u modernoj i savremenoj filozofskoj misli. Temat zaključuje rad Tanje Todorović u kojem se pokazuje da je prilikom govora o Kantu kao prosvetiteljskom misliocu neophodno uzimati u obzir da Kantov pojam uma nije svodiv na okvire prosvetiteljskog razumskog ideala naučnosti. Autorka naglašava da je u osnovi Huserlovog poziva na preispitivanje mogućnosti novog oblika filozofske naučnosti upravo kantovska ideja umnosti.

Težišta interesovanja saradnika Časopisa u radovima koji čine rubriku *Studije i ogledi* i u ovom broju vrlo su raznovrsna. Rubriku otvara članak Željka Kaluđerovića u kojem se razmatra karakter Aristotelovog interpretativnog pristupa Heraklitovoj filozofiji. Bivajući shvaćena kao osnovno bivstvo, Heraklitova *vatra* sagledava se kao aristotelovski materijalni uzrok, što u Stagiraninovoj vizuri Heraklita čini predstavnikom jonske filozofije prirode. Drago Đurić osvetljava višeznačnost pojma i termina *granica*, tematizuje začetak njegovih teorijskih razmatranja kod starih Helena, kao i savremene filozofske probleme vezane uz nastojanja da se granice klasifikuju. Međusobni odnos Fukoove genealogije i Deridine dekonstrukcije Branko Romčević ispituje polazeći od polemike koju su ovi mislioci vodili povodom odnosa Dekartovih *Meditacija o prvoj filozofiji* prema bezumlju. U radu Nikole Tatalovića, središnje pitanje jeste zašto Platonov Sokrat u poslednjoj knjizi svoje *Države* mora iznova prognati mimetičkog pesnika. Autor ukazuje na interpretacijsku mogućnost prema kojoj je Sokratov polis u govoru

konstantno građen upravo mimetičkim sredstvima. Katrin Buvot i Đanluidi Segalerba svoje istraživanje posvećuju Spinozinom učenju i tezi o razvoju znanja o stvarnosti kao procesu oslobađanja duha od determinisanosti strastima. Ivan Včev i Ivica Kelam s pozicija sholastičke filozofije raspravljaju o ontološkim i epistemološkim osnovama etike transhumanizma. U fokusu članka Amre Halilović jeste Farabijeva politička filozofija i ideja vrlog grada koja se u njoj razvija, te njegovo shvatanje vrlina idealnog vladara kao osnova i oličenja takvog grada. Kristina Todorović pokazuje da razloge zbog kojih za apofatičkom metodom posežu i hrišćanski teolozi i Deridina dekonstruktivistička misao treba tražiti u specifičnom odnosu prema jeziku.

Svesku zatvara rubrika *Prilozi* u kojoj David Menčik prikazuje tok i sadržaj Pete studentske filozofske konferencije *Summa studiorum philosophiae* koja je leta 2022. održana na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu na temu *Filozofija i novi mediji*.

UREDNIŠTVO

FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA

Arhe XX, 39/2023

UDK 1 Obradovic D.

1(4)“15/19“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.11-37>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROSVEĆENO STRANSTVOVANJE FILOZOFA: DOSITEJEVO RAĐANJE U NOVOM SVETU²

Sažetak: U prvom delu rada, autor zastupa tezu da prosvetiteljstvo ne napušta hrišćansku antropologiju, nego je koriguje tako što zastupa izvesnu verziju spasenja. *Nekadašnji život večni na onom svetu zamenjen je potpunim životom na ovom svetu.* Vodeću ulogu pri tom je imala ključna reč 18. veka, ideja o savršenstvu. Vodeća ideja članka glasi da je proces prosvetiteljstva principijelno beskonačan, a ne može se okončati zbog toga što nema jednoznačnog odgovora o njegovoj svrsi i o tome kako bi ga valjalo dovršiti. On je neiscrpan i nedovršiv usled svoje unutrašnje višeslojnosti unutar koje se uvek mogu ustanoviti različita viđenja, pa otuda i polarizacije. Zato se daju razaznati i međusobno suprotstavljene struje prosvetiteljstva. Paradoks prosvetiteljstva sastoji se u tome što opozicija nije negde s one strane prosvetiteljskog pokreta. U drugom delu rada autor izlaže ideju da bi se čitav Dositejev intelektualni i ljudski napor mogao svesti na izgradnju kulture i humanosti u kojoj neće biti mesta za šikaniranje, izživljavanje, proganjanje. Kulturom s one strane nasilja, mogao bi biti njegov vodeći slogan.

Ključne reči: stranstvovanje, nasilje, prosvetiteljstvo, paradoks, obrazovanje

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

² Povodom 215 godina osnivanja Velike škole.

IDEJNE PRETPOSTAVKE DOSITEJEVOG PROSVETITELJSTVA

Ovaj donekle neobičan naslov inspirisala je *Istorija srpske književnosti* Stojana Novakovića iz 1867. Na jednom mestu on komentariše da Dositeja Obradovića treba shvatiti i vrednovati prevashodno na osnovu filozofskih, nikako ne putem filoloških kriterijuma: „Dositije nije bio gramatik ni filolog, nego čovek filozof a u stvarima od jezika niti se kad ponosio niti što naučno sebi pridevao [...]“³. Filozof, a ne filolog? Najpre, ne treba li da nas začudi potpuni izostanak teoloških ili religijskih merila? Nije li reč o monahu koji doduše jeste napustio manastirski život, ali je mantiju neopozivo skinuo tek kada je započeo studije filozofije u Haleu 1782, što će reći nakon dvadeset i dve godine? Nije li time sugerisao mogućnost ostvarenja hrišćanskih ciljeva mimo religijskih institucija?

Premda bi i filozofija i filologija mogle da budu jednako legitimni izbori razočaranog monaha, valja podsetiti da su prema evropskim standardima važećim u njegovo vreme teoretizacije teoloških problema samorazumljivo ubrajane pod filozofiju. Otuda je filozofija bila prirodniji izbor za nekoga kome se nije dopala konkretna fizionomija manastirskog, i uopšte crkvenog života, ali pri tom ga nije potpuno napustio nekadašnji religijski polet. Međutim, mesto za raspravljanje o njemu više nije bilo ekskluzivno vezano za klerikalne i crkvene, nego pre za sekularne i obrazovne institucije. Taj kriterijum će u srpsku kulturu uvesti niko drugi, nego upravo Dositej Obradović: „posle njega [...] srpska književnost i umetnost i o religioznim temama, i u stvaranju arhimandrita i vladika, ima isključivo svetovni karakter“⁴.

Ono što ipak smatramo odlučujućom linijom vodiljom, tiče se osnovne životne misije, fundamentalnog zadatka u odnosu na koji se

³ Stojan Novaković, *Istorija srpske književnosti: pregled ugađan za školski potrebu*, Državna štamparija u Beogradu, Beograd 1867, str. 144.

⁴ Vojislav Đurić, „Dositej Obradović“, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, Rad, Beograd 1961, str. 21.

sve drugo čini sekundarno i drugorazredno. Kada je na stranicama svog programskog spisa u imperativnom obliku saopštio: „Istrebiti s sveta zlobu, to su posli naši!“⁵, Dositeja nije poneo tek spisalački zanos. On je to mislio ozbiljno. Naš filozof čovek sebe je video prevashodno kao istrebljivača zla, drugim rečima neznanja. Isprva je hteo da postane svetac, ni manje ni više, kako bi oblikovao najbolju moguću verziju sebe u skladu sa hrišćanskim idealima. Kada je od toga odustao, zapravo je uopštio svoju izvornu zamisao. Valjalo bi sve ljude, a ne samo sebe, načiniti da se predstave u svojim najboljim mogućim izdanjima. Kada pomislimo na inicijativu oduzimanja manastira crkvi i njihovo pretvaranje u bolnice i obrazovne institucije, prvo što pomislimo da je prosvetiteljski pokret s one strane hrišćanstva, te da je prema njemu netrpeljiv, da ga ne prihvata i ne podržava.

Ipak, prosvetiteljstvo ne napušta hrišćansku antropologiju, nego je koriguje tako što zastupa izvesnu verziju spasenja. *Nekadašnji život večni na onom svetu zamenjen je potpunim životom na ovom svetu.* Vodeću ulogu pri tom je imala ključna reč 18. veka, ideja o savršenstvu. Ono što od hrišćanstva ostaje očuvano, tiče se poretka čulnosti i duhovnosti, jer je činjenica da prosvetiteljstvo nudi rehabilitaciju čulnosti, da zasniva estetiku kao samostalnu filozofsku disciplinu, ali sve to se dešava u funkciji preoblikovanja duhovnosti, koja je prepoznata kao troma, inertna i nedelatna. Prepuštena samoj sebi, duhovnost ne znači mnogo. Čulnost je za prosvetitelje ta koja deluje kao plemeniti podsticaj, koja unosi novi kvalitet u duševnu dinamiku, deluje vitalizujuće i stimulatивно na duh. Ipak, ista ta čulnost u momentu svoje afirmacije biva prožeta duhovnim medijem, njoj se prosto ne dopušta da ostane sirova i nerafinirana. Zbog toga nije slučajno da će umetnost nakon prosvetiteljstva, kod romantizma i idealizma zauzeti najviše mesto među mogućim kandidatima za afirmaciju humanosti. Iz te perspektive se čini krajnje nategnuta i neprihvatljiva Deretićeva konstrukcija o tobožnjoj razlici između dva

⁵ Dositej Obradović, *Sovjeti zdravago razuma*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga III, Beograd 2008, prir. M. Stefanović, str. 46.

dela osamnaestog veka: njegove prve polovine, racionalističko-filozofske i druge polovine, sentimentalno-literarne⁶. Prvo, najznačajnija filozofska dela napisana su u poslednje dve decenije osamnaestog veka i, drugo, u osamnaestom veku nema govora o razdvajanju racionalnog i emotivnog, jer se oni upravo tada po prvi put u modernosti misle iz registra sadejstva, simbioze i pomirenja. Duhovni naglasak hrišćanske antropologije ostaće na snazi i u prosvetiteljstvu, s tim što čulnost više neće biti tretirana kao neprijateljica sklona opozivu duha, nego kao njegova partnerka, dragoceni stimulans i potpora.

Presudna razlika sastojala se u tome što sredstvo za postizanje spasenja/savršenstva više nije vera, nego znanje. Znanje je moć, ali ne samo kao sredstvo za postizanje ciljeva, nego i kao svrha kojoj se teži. Ono čime se unapređujemo svest je, znanje je, racionalnost je, a ono pak što želimo da postignemo takođe je viši stepen svesnosti, znanja, racionalnosti. Prosvetiteljstvo je menjanje onoga što jeste posredstvom svesti, odnosno njenog kapaciteta da koriguje samu sebe, da odbaci svoje deficitarne oblike. Ono otkriva da postoje mnogi oblici iskrivljene svesti i lažnog znanja koji funkcionišu tako što normalizuju društvene patologije. Poroci se tako pravdaju pervertiranim i korumpiranim artikulacijama svesti: frivolnošću, predrasudama, slepim verovanjem, svešteničkim prevarama, duhovnom tiranijom⁷. Prosvetiteljstvo menja svet tako što menja svest. Reafirmacija vodećeg Sokratovog nauka, prema kojem je vrlina zapravo znanje, doprineće najtešnjoj mogućoj povezanosti sazajnog i moralnog. Prema toj jednačini, nemoral je posledica neznanja, ili lažnog, manipulisanog znanja čija svrha je da opravda ono što se drugačije opravdati ne da. Kod našeg Dositeja ona će biti

⁶ Jovan Deretić, *Dositej i njegovo doba*, Filološki fakultet, Beograd 1969, str. 165.

⁷ Johann August Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Selligkeit der Heiden*, Georg Olms, Hildesheim/New York/Zürich 2010, str. 319.

eksplicitno prisvojena: „moralni život človeka prostire se, na neki način, donde dokle njegova znanja dosežu“⁸.

Dok je Lajbnić početkom osamnaestog stoleća pisao *Teodikeju* (1710), u nameri da pokaže da je besmisleno kriviti Boga za zla koja čoveka snađu i koja sebi počini, krajem istog stoleća u *Sovjetima zdravago razuma* (1784) Dositeju Obradoviću više ne pada na pamet da dovede u bilo kakvu vezu fenomen zla i Boga. Ljudskom svetu se pripisuje isključivo autorstvo za manifestacije zla. *Filozofija*, ukratko rečeno, nije ništa drugo nego *radikalno razračunavanje sa fenomenom zla*. Da bi ono moglo biti moguće, moramo razviti visoku sposobnost „poznanja“ dobra i zla, odnosno njihovog preciznog razlikovanja. Zabluda i zlovolja dve su strane istoga novčića, pri čemu je prepoznata i sklonost učenjaka ka obmanjivanju, ka masovnoj obmani i propagandi neistine čak i tamo gde je istina dobro poznata.

PARADOKS PROSVETITELJSTVA

Prosvetiteljstvo predstavlja borbu na tri fonta, međusobno nejednaka i neuporediva, istovremeno i protiv najnižeg i najvišeg. S jedne strane, tu su neuki, neobrazovani i neprosvećeni, a s druge oni visoko sofisticirani, pametni i obrazovani, koji svoja znanja koriste u antiprosvetiteljske svrhe. Među njima, jedni to čine zato što i sami žele da unaprede, reformišu i prosvetle, a drugi zato što im se više isplati. Pri tom, kampanja za masovno prosvetljenje i opismenjivanje, apeli na podizanje iz stanja varvarstva nemaju mnogo izgleda na uspeh ukoliko ne budu minimalizovani učinci antiprosvetiteljskih interesa. Utoliko je *nastojanje prosvetiteljstva da ustanovi i realizuje svoje mere i kriterijume uvek ujedno i borba protiv svega onoga što te mere ugrožava, osporava i dovodi u pitanje*. Pri tom se ispostavlja da jezgro antiprosvetitelja nije tamo gde bismo ga očekivali: „ako sada temeljno istražimo sve *Praejudica* zajedničke

⁸ Dositej Obradović, *Mezimac*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga IV, Beograd 2008, prir. M. Stefanović, str. 211.

svim ljudima obelodaniće se da su oni koji sebe zovu *učenjacima* mnogo više podvrgnuti zabludama i glupostima nego ljudi koji žive u drugim staležima, pa bi trebalo pošteno da sagledamo šta je poreklo ovog zla⁹. Valja obratiti pažnju, jer „učenjaci podvrgnuti zabludama i glupostima“ nisu neki zli duhovi, nisu tek mudraci koji bi mogli da saopšte istinu, ali to ne čine jer im kalkulacija kazuje da će se bolje namiriti ako je kriju ili njome manipulišu. Ne, proces prosvetćenog studiranja nije poput neke magistrale koja vodi sve aktere u istom smeru, nego je pre poput šumske staze koja se račva na mnoge strane i otuda nudi različite, međusobno neuporedive ishode.

Proces prosvetiteljstva je principijelno beskonačan, a ne može se okončati zbog toga što nema jednoznačnog odgovora o njegovoj svrsi i o tome kako bi ga valjalo dovršiti. On je neiscrpan i nedovršiv usled svoje unutrašnje višeslojnosti unutar koje se uvek mogu ustanoviti različita viđenja, pa otuda i polarizacije. Zato se daju razaznati i međusobno suprotstavljene struje prosvetiteljstva. Paradoks prosvetiteljstva je u tome što opozicija nije negde s one strane prosvetiteljskog pokreta. Ne ugrožavaju prosvetiteljstvo oni koji su umesto svetla radije skloni tami. Senku na prosvetiteljske lučonoše najčešće su bacali oni koji su za sebe isto tako smatrali da nose luču, koja je posebna po tome što osvetljava ono što prosvetitelji ostavljaju u mraku. Kao što su antimoderni zapravo oni moderni „posvađani s modernim vremenima“¹⁰, tako u antiprosvetitelje spadaju i svi oni koji su prepoznali jednostranosti i naivnosti prosvetiteljskog tabora: „u osnovi ne postoji jednoznačan i jedinstveni prosvetiteljski ‘pokret’. U dijalektiku prosvetiteljstva spada da ono nikada nije bilo u stanju da stvori masivni front, štaviše veoma rano je u izvesnoj meri postalo protivnik samom sebi“¹¹. Tako

⁹ Christian Thomasius, „De Praejudiciis oder von den Vorurteilen“ (1691), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, Böhlau/Österr. Bundesverlag, Weimar/Leipzig/Wien 1928, Hg. F. Brüggemann, str. 40.

¹⁰ Antoan Kompanjon, *Antimoderni. Od Žozeфа de Mestra do Rolana Barta*, Službeni glasnik, Beograd 2021, prev. O. Stefanović, str 7.

¹¹ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, str. 160.

će se i Kantov projekt *kritike uma* u izvesnoj meri ispostaviti kao antiprosvetiteljski, jer će zapravo potkopati gotovo neograničen optimizam prosvetiteljske teorije saznanja, i staviti ispred njega jasno formulisane iskustvene kriterijume. Ako biti prosvetitelj izvorno znači verovati u svemoć razuma, onaj ko ukazuje na izvornu problematičnost, pa onda i na granice te vere nužno deluje antiprosvetiteljski, ali svakako sa prosvetiteljskim namerama.

Ilustracije radi, dovoljno je osmotriti samo prve decenije filozofije istorije kao jedne od ključnih misaonih inovacija, odnosno posledica prosvetiteljskog poverenja u „bolje sutra“, u moć progresa, koja je isprva bila toliko nesumnjiva da ju je Kondorse ubrajao kao jednu posebnu moć čovekove duševnosti. Njegov idiom *les progrès de cette perfectibilité*¹² jedinstven je po udvostručavanju ideje napretka, neuporedivom u istoriji filozofije. Kao što je vodeća Platonova ideja *ontos on* neprevodiva jer doslovno znači bićevidno biće, misleći istinsko, pravo biće, biće u autentičnom smislu reči, tako je i Kondorseov idiom besmislen kada se doslovno prevede jer govori o napretku usavršivosti. Ne samo da imamo moć usavršavanja, zahvaljujući kojoj možemo da napredujemo, nego i sama ta moć podleže progresu. Time dolazimo do paradoksalnog ishoda prema kojem može da postane bolje i ono što nas čini boljima. Idealizovana pojmovnost filozofije istorije teško može da nadmaši to uverenje. S druge strane, znatno pre Kondorseovog nacrt (1793) Herder piše prvu značajnu kritiku ideje filozofije istorije (1774), u kojoj ističe da je svaki napredak u nekom smeru ujedno nužno i regres u nekom drugom. Nema jednosmernog i jednoznačnog progresa, upozorava nas Herder, udarajući tamo gde zagovornike prosvetiteljstva najviše boli, po pojmu iz kojeg su crpeli izvor svoje snage, po predrasudama. Obrat je kako neočekivan, tako i potpun: ono retrogradno i zaostalo u Herderovom tumačenju postaje večno i božansko: „te takozvane predrasude (...) koliko *snažne*, koliko *duboke*, koliko *korisne* i *večne*! – Noseći stubovi svega onoga, što kasnije treba da bude izgrađeno na

¹² Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Editions sociales, Paris 1966, str. 77.

njima, ili štaviše one su *klice* iz kojih se *razvija* sve poznije i slabije, koliko god veličanstveno bilo (svako umuje samo na osnovu svojih osećanja) – dakle one su najjače, večne, gotovo božanske *karakteristike* (...)“¹³.

Antiprosvetiteljstvo je naime inherentno prosvetiteljstvu, ono je jedna od njegovih vlastitih varijacija. To postaje jasno kada shvatimo da oružja kritike, ključna za uspeh prosvetiteljstva, stoje svakome na raspolaganju. Napokon, danas nema fundamentalističkog pokreta koji se ne služi sredstvima kritike, koji sebe ne predstavlja kao zanemarenog, zlostavljanog, oštećenog i uskraćenog, čime se laća prosvetiteljskog arsenala koji ima beskonačan potencijal. Talibani se bore protiv stranaca koji im okupiraju zemlju decenijama, od SSSR pa do USA i zapadne koalicije. Al Kaida svoje akcije pravda neophodnošću spasa islama od zapadnih moćnika i hrišćanskih okupatora. Nema tog nasilja i terorističkih akcija koje se ne „pokriva“ i ne pravda (pseudo)prosvetiteljskim argumentima. Ohrabriti slabijeg da se suprotstavi jačem, kako bi stao na crtu nekome sa kim nije ravnopravan, oduvek je bio rezultat kritičkog prosvetiteljstva. Čini se da zloupotrebama prosvetiteljstva u dvadeset i prvom veku prosto nema kraja.

Kod Dositeja imamo razmišljanje slično Tomazijusovom, s tom razlikom što se naš prosvetitelj izražava u prvom licu množine, što će reći da se najpre obraća neodređenoj obrazovanoj populaciji: „vreme je već da prosti narod ne varamo. Poznajući čistu istinu i ne kazujući ju, s kakvom sovestiju mislimo pred boga doći?“¹⁴. Jasno je: oni koji bi valjalo da istinu saopštavaju, ipak je iz nekog razloga ne kazuju, nego poučavaju nešto drugo od istine, i time varaju. Kao da postoje dve vrste istine, jedna „čista“ za ličnu upotrebu i druga „varljiva“, takoreći instrumentalna istina, koja se po volji prenosi znatizeljnim ili im se pak uskraćuje. Možda je zbog toga *samovolja*

¹³ Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Hartknoch, Riga 1774, str. 12.

¹⁴ Dositej Obradović, *Život i priključenja*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga I, Beograd 2007, prir. M. Stefanović, str. 77.

kod nemačkih prosvetitelja, pa preko njih i kod Dositeja, označena kao jedan od najvećih neprijatelja prosvjećivanja.

Ona je detinjasta, ali istovremeno oličava zakon varvara jer predstavlja idealnu suprotnost u odnosu na nauku. Time smo ponovo na pragu novog paradoksa prosvetiteljstva: deca i plemeniti divljaci su za Rusoa predstavljali jedinu nadu korumpirane evropske civilizacije. Rezon deluje prihvatljivo: jedino oni koji nisu uvučeni u koruptivne mehanizme, bio je uveren francuski prosvetitelj, mogu biti u stanju da ponude nešto drugo, a ne korupciju. Dositej je pak u dečjem video nezrelost, a u divljem varvarstvo, koji uzeti zajedno nisu nigde van kulture koja nazaduje nego su njen integralan deo, njen konstitutivni mehanizam funkcionisanja. Otuda su ti pojmovi do danas ostali fundamentalno dvoznačni: ono detinje je ujedno i obećanje i deficit, dok ono divlje istovremeno važi i kao društvena pretnja i kao društveni korektiv. Alijansa detinjastog i divljeg okupljena je kako u gordoj drskosti, tako i u projektu lepše budućnosti.

Samovolja u sebi krije i najveći hrišćanski greh, gordost, a samoobožavanje u njoj postaje jedino pravilo¹⁵. Pored ove primedbe, beležimo i povike, sva je prilika iskustveno zasnovane, protiv crkvenih ličnosti zbog toga što navodno skrivaju „evangelsku istinu“. Dositej ne razjašnjava detaljnije šta bi to moglo da znači, ali svakako signalizira značajnu razliku između onoga što poznaje kao lektiru jevanđelja i onoga što je čuo da sveštenici prenose svojim parohijanima. Očigledno su u tumačenju bili poprilično „slobodni“, ali tako da poruke jevanđelja nisu ni pojednostavili, niti zakomplikovali, nego su ih prosto učinili nevidljivim, tumačili su ih tako da one postanu odsutne, „sakrili“ su jevanđelje od nepismenih vernika.

Ironija se pobrinula da pijetisti, izraziti protestantski antiprosvetitelji zaslužni za proterivanje Volfa iz Halea, razumeju intelektualni angažman kao upuštanje u otuđeni odnos prema svetu, a

¹⁵ Dositej Obradović, *Sobranije raznih naravoučiteljih vešteg*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga IV, Beograd 2008, prir. M. Stefanović, str. 211.

strast za polemičkom razmenom, za dijalogom i za tumačenjem odbacuju kao uzaludno trošenje vremena i kvarenje religijske vertikale. „*Piadesideria*“, upućuje na staze po kojima ne hodi znanje nego iznad svega dobročinstva, briga za bližnje, pažnja prema verskoj sabraći. Rečju, pijetistička poruka glasi da filozofija otuđuje, a religijski motivisana briga o drugome odomaćuje. Za pijetistu, Dositej bi bio samo još jedan tuđin u stvarnosti, usredsređen na sterilne intelektualne principe umesto na konkretne činove milosrđa. Pijetisti bi u njemu videli bezutešnog stranca, pri čemu je Obradović sekularni put čovekove misije na ovome svetu video upravo u stranstvovanju. Napokon, zakoni gostoprimstva njemu bi nalagali da strance pomaže a ne da ih prekoreva, zbog toga što samo psi laju na nepoznate „ma čovek ne valja da se podobi psom“¹⁶. Životinjske figure dominirale kod srpskog prosvetitelja gde god bude potrebe da se suprotstavi preziru prema stranom. Nekoliko je mesta na kojima Dositej jednoznačno odbacuje nasilje prema strancima kao neprihvatljivi recidiv, zaostale osobine životinjskih predaka. Najlepše među njima nalazi se u pismu Arseniju Georgijeviću: „Medved na sve ostalo što nije medved – mrzi [...] Šta su drugo ljudi i neki celi narodi bili onda, kad su na ove druge mrzili koji nisu kao oni obučeni bili, koji nisu kao oni mislili i govorili, niti su kao oni brke zasukivali (...) Ništa drugo nego medvedonaravni ljudi!“¹⁷

NEMA SUPSTANCIJALNOG ZLA

Dositejevo je prosvetćivanje prevashodno bilo oslonjeno na Grčku i na Nemačku, na Smirnu, Hale i Lajpcig, što je za posledicu imalo izostavljanje radikalnog skepticizma i ateističkih motiva francuskog prosvetiteljstva. Kada je reč o helenskom misaonom nasleđu, ono je veoma rano prisvojeno, pa je predstavljalo fundus na

¹⁶ Dositej Obradović, „Mala bukvića“, *Spisi iz Dalmacije*, navedeno delo, str. 34.

¹⁷ Navedeno prema: Dositej Obradović, *Pesme, pisma, dokumenti*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga VI, Beograd 2008, prir. M. Stefanović, str. 37.

kojem su se primale i negovale aktuelne ideje, što se kao načelni obrazovni put i danas može svakome preporučiti. Dositejevi rani spisi mahom su ispunjeni tim nasleđem, poput, primera radi, Plotinove ideje da sve što je lepo jeste takvo zato što mu duša daje život¹⁸. Takođe, blagovremeno prihvatanje autoriteta istine, a ne spoljašnje hijerarhije, predstavljaće solidnu osnovu za prosvetiteljsku karijeru budućeg ministra popečiteljstva. „Slobodoumlje“ francuskih i engleskih filozofa, poput Holbaha i Hjuma, nije naišlo na plodno tlo u mladim nemačkim univerzitetskim centrima. Otuda su i materijalistički impulsi rehabilitacije čulnosti, koji su spadali u središnje motive prosvetiteljskog sudara sa hrišćanskim omalovažavanjem čulnosti, u Nemačkoj imali sasvim drugačije efekte. Premda je Dositejevom potonjem profesoru iz Halea, volfovcu Eberhardu, Bog i dalje važio kao „celokupnost savršenosti“¹⁹, najveće dobročinstvo koje čovek može učiniti čoveku nije se prepoznavalo nigde drugde nego u obrazovanju²⁰.

Nadalje, osnovna pretpostavka ontologije Kristijana Volfa počiva u proširenju pojma stvarnosti i na moguće, a Dositej u skladu s tim novu stvarnost vidi kao moralnu dobrotu svih ljudi i najviši mogući stepen blagostanja „dobrodjetelj svim delatnim ljudima“²¹. Odmah treba napomenuti, kako kod Dositeja nema ni traga ontologije, a da ne govorimo o složenom odnosu ontologije i metafizike koji je Kristijan Volf razvio svojom podelom na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Sudimo li imanentnim filozofskim kriterijumima, nema kod Dositeja neke naročite filozofije, njegovi uvidi su pre horizontalni, jednostavni i ciljaju na široku publiku, nego što su vertikalni, tako da predstavljaju izraz dubokoumnog studiranja namenjenog posvećenicima. Nema ni

¹⁸ Dositej Obradović, „Mala bukvića“, *Spisi iz Dalmacije*, navedeno delo, str. 7.

¹⁹ Johann August Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates*, navedeno delo, str. 203.

²⁰ Isaak Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, Erster Band, C. G. Schmieder, Carlsruhe 1784, str. 76.

²¹ Dositej Obradović, *Sovjeti zdravago razuma*, navedeno delo, str. 45.

upuštanja u složenu argumentaciju, niti sklonosti ka spekulaciji, ali uloga filozofije u ranoj modernosti nipošto nije prosuđivana takvim, imanentno filozofskim kriterijumima. U Francuskoj, primera radi, prvo zaduženje filozofa bilo je *libertinage d'esprit*, što će reći oslobađanje od problematičnih javnih mnjenja, od zatucanih navika, od mišljenja koje to nije.

U odnosu na velike epizode prošlosti, prosvetiteljstvo nije posebno zanimljivo u smislu epohalnih misaonih prodora, ali u odnosu na društvenu stvarnost koju je stvorilo i omogućilo, prosvetiteljstvo je neuporedivo. Paradoks filozofije prosvetiteljstva sastoji se u tome: idejni prodori minimalni, društvena ostvarenost enormna. Ideja obrazovanja, unapređivanja školskog i visokoškolskog sistema i danas se mogu čuti kao spasonosni medikamenti za društva zahvaćena dubokom krizom. Uprkos svih savremenih otrežnjujućih uvida u „dijalektiku“, ili u granice prosvetiteljstva, koje prevashodno uvode u „refleksije o procesu rasula uma“²², do danas nije smišljen uspješniji recept za podizanje nivoa društvene svesti od prosvetiteljskog insistiranja na unapređenju obrazovnog sistema.

Za Volfa je ontologija filozofija mogućeg ukoliko je ono moguće, dok je za Dositeja filozofija svojevrsna higijena duše, ili bolje primenjena etika čiji presudni cilj se sastoji u tome da „srce svoje od svi zlih zaktevanja da očisti[mo] i namjesto ovi dobra i polezna da uvede[mo]“²³. Zlo o kojem govori srpski prosvetitelj nema nikakve veze sa transcendencijom, sa „upraviteljima tame ovoga svijeta, s duhovima pakosti ispod neba“, kako stoji na završetku Poslanice *Efežanima* Svetog apostola Pavla (6:12). Ne, zlo ne potiče iz nekog tamnog principa, niti od neke đavoljske supstancije, ljudima je zlo iz prostog razloga što žele zlo. Nema supstancijalnog zla, ne postoje zle sile protiv kojih se valja boriti, poreklo zla nije od onog, nego isključivo od ovog sveta: „veća čast našega nezadovoljstva na

²² Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, XX vek, Beograd 2003, prev. D. Gojković, str. 18-19.

²³ Dositej Obradović, *Sovjeti zdravago razuma*, navedeno delo, str. 45.

svetu rađa iz nesoglasija i protivoborenija naši želanija, u kojima mi pogotovu vsegda prevareni ostajemo, a ne od samoveštnoga u jestastvu zla“²⁴.

OD VOLFA DO DOSITEJA

Mladić koji je isprva sanjao da postane svetac, pre nego što mu je višegodišnja monaška epizoda iskustveno potvrdila kako to u mnogobrojnim manastirima na Fruškoj Gori nikom pre njega nije pošlo za rukom, svoju „prirodnu“ znatiželju mogao je da zadovolji samo na sekularnoj stazi učenja i saznavanja. Kada je shvatio da je put ka svetosti pre dečački san nego realna mogućnost, te da od ličnog posvećenja nema ništa, u svojoj volji je prepoznao „izvor svakog usavršavanja“, te da je u „principu saznavanja sadržana suština ljudske savršenosti“²⁵. Da bi to formulisao na takav način biće mu potrebno da ode u Hale kod profesora Eberharda, gde će mu se učiniti „da se iznova u neki novi svet rodio“. U skladu sa svojim vremenom, putovanje kao novo rođenje kod Dositeja nije bilo vezano samo za upoznavanje ljudi, gradova i kultura, nego prevashodno za sticanje okvira za istinsko obrazovanje, u kojem je on video presudan kriterijum zahvaljujući kojem se otvara mogućnost rođenja u „novom svetu“. Ipak, prednost stranstvovanja sastoji se u širenju kruga poznanika i prijatelja, a time što sa mnogima činimo poznanstvo proširujemo i svoje vidike.

Svoju verziju Kristijana Volfa srpska kultura je pronašla u liku Dositeja Obradovića. Sugestiju da se valja osloniti na zdrav razum, na njegove savete, nesumnjivo predstavlja prvi suvereni korak na putu srpske modernosti. Većina saveta samorazumljivi je momenat intelektualnog sklopa savremenog čoveka pa se prema njima često odnosimo potcenjivački i sa neke samorazumljive visine posmatramo tekstove poput Dositejevih. Danas je gotovo podrazumevan filozofski

²⁴ Dositej Obradović, *Sobranije raznih naravoučiteljih veštej*, navedeno delo, str. 21.

²⁵ Joannis Augusti Eberhardi, *Philosophia morem*, Budae 1796, str. 4, 14.

akademski odijum spram tzv. „školske metafizike“, o kojem najbolje svedoči da nijedna jedina knjiga iz pozamašnog korpusa nije prevedena niti na srpski niti na susedne jezike. Tako previdamo ogromne Volfove zasluge, uključujući i višedecenijski rad njegovih učenika. Zbog toga, istorijske korektnosti radi, valja ukratko skicirati domete intelektualne orijentacije u kojoj se Dositej obrazovao.

Nemerljive su civilizacijske zasluge Volfove borbe za *libertas philosophandi*, za slobodu javnoga mišljenja, koja će filozofima omogućiti da iznesu svoje stavove po onim pitanjima za koje nađu za shodno da je potrebno – za razliku od *servitus philosophandi*, sluganskog odnosa u kojem se od filozofa očekuje da prizna da je istinito čak i ono za šta se prethodno uverio da je lažno²⁶. Biti moderan znači osloniti se na samostalno mišljenje, pri čemu ciljevi promišljanja više nisu vezani za neprikosnovenu poziciju teorije kao kod Aristotela. Moderni čovek sklon je mišljenju koje može da se ostvari u delanju. Kant je tu sklonost formulisao kao primat praktičkog uma, pri čemu nije uveo ništa novo, nego je pojmovno zaokružio tendencije čitavog svog veka.

U literaturi se često naglašava fujasko „školske metafizike“. Isprva slavna, popularna i vanredno posećena predavanja nakon izvesnog vremena su se održavala u praznim učionicama. Akribična Dositejeva interpretatorka je po pitanju profesora Eberharda došla do sledećih nalaza: „1783. metafiziku slušalo 156 studenata, a 1791. estetiku 64, a logiku 14 studenata, dok 1799. Eberhard nije imao nijednog studenta na spisku za privatna predavanja“²⁷. Ogojlene i van konteksta, ove informacije deluju kao izveštaj o potpunom debaklu,

²⁶ Jean École, „La conception Wolffienne de la philosophie d’après le ‘Discursus praeliminaris philosophia in genere’“, *Études et documents photographiques sur Wolff*, Christian Wolff, *Gesammelte Werke III Abt. Bd. 11.*, str. 46.

²⁷ Dragana Grbić, *Delo Dositeja Obradovića u srpskom književno-kulturnom kontekstu – kulturno istorijski odjeci nemačke prosvetćenosti Hale-Lajpciškog intelektualnog kruga na južnoslovenskim prostorima*, Doktorska disertacija, Beograd/Halle 2016, str. 96.

uz utešni komentar da je Dositej imao sreće jer je slušao predavanja profesora na „vrhuncu“ posećenosti, tj. od 1782. do 1783.

Ipak, šira perspektiva nam kazuje da je Kristijan Volf započeo sa predavanjima u Haleu 1706. dakle skoro stotinu godina pre nego što je njegov sledbenik Eberhard ostao bez studentske publike. Nadalje, Volfov „Govor o praktičkoj filozofiji Kineza“, u kojem je izneo tezu da je konfučijanska tradicija predstavlja dokaz mogućnosti etike uprkos nepoznavanju hrišćanstva održan je 1721. Nakon njega, Volf je progнан iz Saksonije, a za čitanje njegovih spisa prećeno je smrtnom kaznom. Nakon gotovo dve decenije progonstva, povratak je usledio 1740. uz trijumfalan povratak „volfianizma“ na univerzitet u Hale koji će trajati gotovo do kraja stoleća. Rečju, osnovne ideje njegove filozofije postaće opšti misaoni posed, a za svoje studente i poštovaoce, Volf će biti mnogo više od dosadnog formalnog racionaliste koji neprekidno izlaže „umne misli“ o svemu i svačemu. Iznad svega, ostavile su moćnog traga njegova spremnost na sučeljavanje sa tradicijom, kao i ideja da modernost odlikuje ogromno poverenje u moći uma, a one kao takve ne žele da imaju bilo kakve veze za principima tumačenja koji se uzdaju u čuda, niti u bilo kakvu transcendentnu intervenciju²⁸. Biti moderan znači verovati u um, ali i u svet koji je sazdan prema racionalnim principima. Time je ideja o čoveku tuđoj stvarnosti koja je haotična, neprozirna i ispunjena nerazumljivim silama definitivno stavljena *ad acta*.

Biti moderan, znači biti spreman na prekid, na sukob sa uobičajenim, uvreženim i tradiranim. Kod Dositeja, takva spremnost je neposredno čitljiva kada dovodi u pitanje običajnosnu prirodu pravoslavne vere, žestinom koja će se nakon njega retko kada ponoviti. U osnovi, njegova teza glasi da kada vera preraste u običaj, to onda neminovno ostavlja loše posledice po veru, jer su običaji kao takvi skloni kvarenju i korupciji. Zbog toga pojam *običajne religije* koji su stvorili najpre Vilhelm fon Humbolt, a zatim i Hegel, kod Dositeja ne bi naišao na mnogo razumevanja: „čisto pravoslavlje i

²⁸ Panajotis Kondulys, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Felix Meiner, Hamburg 2002, str. 546.

pravoslavno blagočestije nimalo ne sastoji se u kojekakvi običaji; a kad još saviše ovi isti običaji preokrenu se na zloupotrebljenija, onda su uprav po konopcu pravoslaviju i blagočestiju protivni i sramotni²⁹.

Kada je reč o „umnim moćima“, tom sugestivnom idiomu koji je stajao na početku naslova čak četiri Volfove knjige, koje pokrivaju teoriju saznanja, metafiziku, filozofiju duha i filozofiju prirode, nije moguće prevideti njihovu sistemsku ulogu. Dve ideje Kant će prisvojiti iz Volfove filozofije, uprkos svim kritičkim opaskama i odbojnim komentarima. S jedne strane, pojam sistema, koji će imati presudnu ulogu u daljem razvijanju idealizma, i ideju o apriornom saznanju, koju bi danas malo ko povezao sa Volfom kao tvorcem. Razlozi koji su Eberhardova predavanja ostavili bez slušalaca, sva je prilika nalazili su se na adresi Kantove transcendentalne filozofije i njenog velikog uspeha u susednoj Jeni zahvaljujući najpre Rajnholdu, a potom i Fihteu. Upravo njen prodor se desio između 1783. i 1799. jer je za recepciju i popularizaciju značajnih filozofskih knjiga po pravilu neophodno da prođe nekoliko godina. Ono što je nekada bila Volfova filozofija u Haleu, Kantova je postala u Jeni, tako da Volfovi sledbenici nisu ni mogli da se nadaju drugačijem ishodu.

U literaturi o Dositeju Obradoviću, nemački slavista Hilmar Valter skrenuo je na sebe pažnju tezom da Kanta treba pridružiti spisku nemačkih mislilaca koji su „uticali na Dositeja“³⁰, pored Lajbnica, Volfa i Eberharda. Argument na koji se poziva sažet je na spisku Dositejevih lajpciških nastavnika među kojima se navodno nalazio i Johan Gotlob Born, prevodilac *Kritike čistog uma* na latinski jezik. Dragana Grbić tome se usprotivila tezom da Born nije ni predavao Dositeju, a da se Kantu okrenuo tek nakon što je Dositej napustio Lajpcig. Letnji semestar 1784. poslednji je Dositejev u Nemačkoj, a Born predaje prema prvoj Kantovoj kritici tek 1786.

²⁹ Dositej Obradović, *Sovjeti zdravago razuma*, navedeno delo, str. 39.

³⁰ Hilmar Valter, „Dositej i Lajpcig“, *Dositej i Evropa*, Zadužbina Dositeja Obradovića, Beograd 2011, ur. D. Ivanić, 88-89.

Ostavjećemo po strani filološki pozitivizam i odvažćemo se na tezu da kod Dositeja Obradovića nema niti jednog mesta koje bi moglo da bude inspirisano isključivo lektrom Kanta i nikoga drugog. Njegova recepcija nemačkog prosvetiteljstva naprosto nije stigla da uključi Kanta, a nakon odlaska iz Halea „krug uticaja“ više nije bio proširivan.

SAVRŠENSTVO, POTPUNOST, IDEALIZACIJA: FEUDALNI OKVIRI

Dositejev vek iznad svega je verovao u savršenstvo kao ideal ka kojem je valjalo težiti. Ono što je savršeno ujedno je i korisno, zapravo najkorisnije od svega. Doživljaj opšte nesavršenosti i nedovoljnosti, mogao bi se imenovati kao zajednički imenitelj nemačkog prosvetiteljstva. Čovek može da postane potpun tako što ostavi iza sebe *satis rudis*, svoje izvorno, „prirođeno“ sirovo stanje. Ideja progresa bila je zasnovana na uvidu u mogućnost čovekove promene posredstvom prelaza iz necivilizovanosti u rafiniranost. Za razliku od Aristotela, čija antropologija razlikuje gospodara po prirodi i roba po prirodi, dakle principijelno je dihotomna, ideja uljudživanja baroknog sveta osamnaestog veka počiva na *negativnoj antropologiji koja se principijelno odnosi na sve*. Vek koji je zasnovao filozofiju istorije i estetiku, obema filozofskim disciplinama je prišao kao mediju humanizacije, kada reč o prvoj pomoću političkih i pravnih institucija, a drugoj pomoću umetnosti. Logika progresa zajednička je i jednoj i drugoj. Filozofija istorije začinje u slobodi za odabrane pojedince, a svoj vrhunac ima u slobodi za sve, dok estetika već kod Baumgartena vidi svoju svrhu u *usavršavanju čulnog saznanja*. Što je još važnije, estetika je u stanju da ono naučno spoznato prilagodi daru razumevanja običnog čoveka (*scientificae cognita captui quorumvis accommodare*)³¹. Sledimo li ovo Baumgartenovo određenje, shvaććemo da je prosvetiteljska strategija Dositeja Obradovića ciljala

³¹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Lateinisch-deutsch, über. D. Mirbach, F. Meiner, Hamburg 2007, str. 12.

upravo na takvu vrstu prilagođavanja. Put od naučnog saznanja ka prosečnom čoveku vodi preko estetike. Ukupni Dositejev teorijski metod nije ni ciljao na sticanje novih spoznaja, pre bi se mogao odrediti kao konkretizacija uvida do kojih su došli drugi na svakidašnjim, konkretnim primerima.

Dok u feudalnom staleškom poretku vrhovi društvene hijerarhije bivaju rezervisani za one koji su bili uvereni u svoju „prirodnu“ plemenitost i čast, u nemerljivu plemenitost u odnosu na prosečne ljude, prosvetiteljski filozofi će sebe videti kao promotere svetske mudrosti *Weltweisheit*, ali će naličje te mudrosti obojiti najtamnijim bojama. Nema više samosvrhovite teorije, nema više filozofiranja u stanju dečje nevinosti, nema misaone čistote vođene radoznalošću. Naprotiv, čovek je pokvaren, varvarski, čovek zapravo ni nije čovek, nego tek treba to da postane. *Sollen*, ono što tek treba da bude, postalo je sinonimno nekadašnjem *ontos on*, istinskom biću, najvišem pojmu antičke ontologije. Pri tom se na idejnom planu ruši pretpostavka političkog poretka: nema plemenitih, posebnih i uzvišenih, doslovno svakome se valja „prosveštavati“: „Filozofija je konkretan pokušaj oslobođenja iz stanja pokvarenosti [...] e-ruditio, izlaz ili oslobođenje od sirovosti“³².

Dositejeva notorna sklonost ka ulepšavanju i idealizaciji mesta kroz koje je putovao i ljudi sa kojima se sretao imala je svoje poreklo upravo u neophodnosti da se ljudi oduševе nepoznatim, kako bi se time izbacili iz komfornog stanja i zauvek napustili oholi stav zadovoljstva samima sobom. Sve oko njih i u njima treba da bude bolje nego što jeste. *Prva premisa prosvetiteljstva glasi da su svi ljudi deo jedinstvenog roda, da među njima ima mnogo više sličnosti nego razlike, te da nema te nacije koja bi usled nekih „prirodnih“ razloga zaostajala za drugima.* U skladu sa tim, Dositej bez mnogo zazora pominje načelnu jednakost Srba i ostalih evropskih nacija, bez obzira na enormne faktičke razlike. Empirijski rezultati manje su važni, kada je reč o težnji ka slobodi, o nespremnosti da se trpi ropski život, Srbi

³² *Christian Wolff 1679-1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Felix Meiner, Hamburg 1983, Hg. W. Schneiders, str. 11.

su već načinili ogroman korak napred pa nam preostaje, kako reče Dositej na otvaranju Velike škole u Beogradu 1808. „da se staramo da izbacimo dušu našu od sužanjstva duševnoga, to jest od neznanja i od slepote uma“³³.

Svrha ljudskog života ostvarivala se razračunavanjem sa moralno spornom samovoljom koja bi svoje mesto ustupila plemenitom delanju za druge. Filozofija je iznad svega praktička, Kantova slavna ideja o *primatu praktičkog uma* suštinski je pripremljena već sa prosvetiteljskim ambicijama tzv. školske metafizike. Staza usavršavanja pri tom nije usmerena ka obećanju transcencije, nego se iznad svega usmerava ka ovostranosti. Teološki orijentiri na njoj nisu odbačeni, oni su i dalje zadržali svoje pravo važenja, ali svakako više nisu imali vodeću ulogu. Razočaran iskustvom manastirskog života, Dositej će se žestoko boriti za sekularizaciju manastira, za njihovo pretvaranje u bolnice i učilišta, ali suštinski neće osporavati ideju *homo religiosus*.

Premda je Eberhard još uvek baratao nekada osporavanom i proganjanom idejom o *apokastasis panton*, o spasenju svih ljudi, koju je nakon vekova zabranjivanja konačno prisvojio virtemberški pijetizam³⁴, čini se da se spasenje o kojem se zapravo radilo, radikalno sekularizovalo i usmerilo prevashodno ka ovom svetu: „Zdrav razum je samo sredstvo, metoda, a cilj je prosveta, nauka, iskustvo vekova i kulturnih naroda. Nauka je pravi lek od svih duhovnih i društvenih zala, pravi iskupitelj, novi mesija čovečanstva“³⁵. To što se dotični filozof veoma rado izražavao u neosporno književnom mediju basne, bilo je vezano za program prosvetisanja najširih slojeva, što po sebi isključuje složeni i teško

³³ Dositej Obradović, „Slovo pri otvaranju Velike škole u Beogradu“, *Spisi iz Dalmacije*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga V, Beograd 2008, prir. M. Stefanović, str. 177.

³⁴ Ulrich Diehl/Hans-Joachim Kertscher/Walter Sparn, „Einleitung“, u: *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Selligkeit der Heiden*, navedeno delo, str. VII

³⁵ Jovan Skerlić, *Srpska književnost u XVIII veku*, Portalibris Beograd 2020, str. 361.

prohodni filozofski jezik. Možda i više od toga: po svoj prilici bez njegovog znanja, Dositejevi izleti na terene basne i poezije i te kako su povezani sa najsvežijim idejama poznog osamnaestog veka, sa programom tzv. *nove mitologije*. Ukratko, sa nastojanjem da se umski sadržaji artikulišu na opšterazumljiv i prijemčiv, „mitološki“ način, jezikom narodne priče. Otuda je Dositej „čovjek filozof“ i onda kada govori fiktivnim jezikom književnosti.

STRANSTVOVANJE, POČECI I RAZLOZI

Ključnu reč svoga životnog puta, svojevrsne intelektualne biografije „čovjek filozof“ prepoznao je u *stranstvovanju*. U njoj bismo mogli prepoznati njegovu najdražu reč, takoreći ličnu i intimnu lozinku. Ona označava životni izbor koji stoji u pozadini celokupnog intelektualnog angažmana. Ilustracije radi, pomenućemo najpre Dositejevo svedočanstvo koje se tiče najranijeg osvešćenja o vlastitoj stranosti: „U devetoj ili desetoj godini voznosti, bez oca, bez matere, bez sestre rođene, počeo sam sebe kao stranca i prišelca u istom mestu rođenija moga smatrati i moje srce počelo mi je kao proricati da ću stranstvovati“³⁶. Valja obratiti pažnju na krajnje neobičnu jezičku figuru u kojoj filozof retrospektivno polaže račune o svojim životnim izborima. Čini se da zagovornik zdravog razuma skreće sa svoje vodeće teme kada pominje da mu je srce „kao“ proricalo da će stranstvovati. Ne ulazeći u psihološke finese, u Dositejevim spisima možemo lako pronaći i iskustvene motive koji su, sva je prilika, podstakli ostvarivanje proročanstva. Čini se da bi bez pojedinih iskustava osećaj otuđenosti siročeta ostao tek jedna među mnogim uspomnama na rano detinjstvo. U njegovom vremenu zlostavljanje dece nije bilo ništa neobično, ali je Dositejev slučaj specifičan po tome što je trpeo nasilje samo zbog toga što se drznuo na kontakt sa stranom kulturom – kao dete svojevrljno je otišao na čas grčkog jezika i zbog toga zaslužio ozbiljne batine!

³⁶ Dositej Obradović, *Život i priključenja*, navedeno delo, str. 31.

Indirektne tragove tih batina pronalazićemo po Dositejevim spisima i decenijama nakon njih. Put u Smirnu, te tri godine provedene tamo uz temeljno upoznavanje kako helenskog jezika, tako i helenskog duhovnog nasleđa, takođe vidimo kao stvaralački odgovor na pretrpljeno nasilje. Dositejev osećaj stranosti prevashodno progovara u susretu s nasiljem. Kada kaže „strašno je i silno lekarstvo od samovoljice“ očito je da mu nedostaju reči da opiše duboku odbojnost i nerazumevanje zlostavljanja, posebno nad decom nemoćnom i preneraženom naočigled besmislenih, ali uprkos tome zastrašujućih telesnih kazni: „Mene bojažljiva i strašljiva koji, kad bi za kog drugog ovo grozno izrečenije čuo, užasnua bi sa kao da grom blizu mene padne, uzdrktao bi kao da me groznica trese“!³⁷ Nakon što je pred drugima telesno kažnjen, Dositej je neko vreme zaboravio i na grčki i na starca Dimu daskala koji ga je podučavao. Tačnije rečeno, sve do prve prilike da nastavi započeto.

Princip prilagođavanja prvi je korak kojim se prosvetiteljstvo savija pred nasiljem, jedino što je mali Dimitrije mogao da učini bilo je da izvesno vreme sebi više ne dozvoli iskorake ka stranom. Međutim, kao Dositej on dolazi sebi tek kada se odrekne svake povezanosti sa prilagođavanjem i kada ostavi iza sebe modele gospodarenja u kojima se sa drugim čini šta god je po volji, kao sa stvarima, ili sa imovinom. Čitav Dositejev intelektualni i ljudski napor mogao bi se svesti na izgradnju kulture i humanosti u kojoj neće biti mesta za šikaniranje, izivljavanje, proganjanje. Kulturom s one strane nasilja, mogao bi biti njegov vodeći slogan. Da je savremeni svet prosvেćen prema Dositejevim aršinima, nikada mu se ne bi moglo desiti da „zasija u znamenju trijumfalne nesreće“³⁸.

Egzistencijalno posmatrano, stranstvuje tek onaj ko je lišen korena i oslonca, ko se ne može uzdati u zaštitu doma i podršku najmilijih. Upravo to je bila sudbina mladoga Dimitrija Obradovića, ali ne tek na nivou spoljašnjih životnih okolnosti, nego isto tako i na

³⁷ Dositej Obradović, *Život i priklučenja*, navedeno delo, str. 39.

³⁸ Max Horkheimer/Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main 2000, str. 15.

nivou svesne refleksije. Zbog toga valja skrenuti pažnju na razliku između svesnog i nesvesnog stranca. Nesvesni stranac izgubljen je u svetu, nesnađen i dezorijentisan. Njegova pojava uočena je znatno kasnije, vrhunac negativne dijagnostike postignut je sa Marksovom kritikom masovne otuđenosti radnika usled logike i relacija kapitalističke proizvodnje. U svetu kapitalizma praktično nema neotuđenog subjekta, nemoguće je izmaći kandžama stranosti, što uključuje i vlasnike sredstava za proizvodnju koji joj, dokle god je tako strukturirana, neminovno žrtvuju i određeni deo svoje ljudskosti. S druge strane, hrišćanstvo među nove antropološke motive uvrštava i ideju *homo viator*, čovek je Božja tvorevina koja je principijelno tuđa u ovome svetu. Autentična hrišćanska vera od samih je početaka uvela motiv izdvojenosti, drugosti, pa i osuđenosti na nesklad sa okolinom. Dositej isprva favorizuje vlastitu drugost u odnosu na vrednosti ovoga sveta, ali vremenom menja registar i iz religijskog prelazi u obrazovni. Isprva su mirjani bili ti od kojih se valjalo distancirati odlaskom u manastir, ali to kasnije postaju neobrazovani s jedne, i antiprosvetitelji s druge strane. Za razliku od otuđenog čoveka koji nije svestan svoje otuđenosti, svesni stranac nije osuđen samo na pasivno trpljenje i suočavanje sa vlastitom nemoći. Umesto toga, on bira svoju stranost kao vlastitu životnu putanju, ona postaje neizbežna identitetska osobenost, takoreći životni usud. Svesni stranac nigde ne nalazi mira, ali ga to ne čini nesrećnim i neostvarenim, nego ga pre goni u naredna putešestvija: „kao da sam za putovanja na ovi svet rođen“³⁹. Pri tom valja oprezno locirati nivo stranosti o kojem se radi kod Dositeja Obradovića.

U ravni posebnosti i opštosti, kod njega nema govora o iskustvu stranosti. Nacionalni i kulturni identitet nisu za njega ni jednog trenutka bili sporni, neuporedivo najveće zasluge našeg prosvetitelja odnose se na doprinose nacionalnoj kulturi, jer je prevashodno zahvaljujući njegovim višedecenijskim zalaganjima formirana čitalačka publika na srpskom jeziku: „U celom XVIII veku

³⁹ Navedeno prema: Dragana Grbić, *Delo Dositeja Obradovića u srpskom književno-kulturnom kontekstu*, navedeno delo, str. 98.

štampano je oko 220 (sa ponovnim izdanjima 312) srpskih knjiga, u prvoj polovini XIX veka štampano ih je oko 1400, a i tiraž je porastao, jer je čitalačka publika formirana ne samo pod uticajem opšteg razvoja već blagodareći dobrim delom Dositejevom radu⁴⁰. Kada je pak reč o opštosti, ni ona nije dovođena u pitanje. Osamnaesti vek prisvojio je i u duhovnim naukama inovaciju iz biologije *genre humaine*, ljudski rod.

Beskrajno udaljeni od bilo kakve šovinističke pomisli, nacionalni radnici tokom prosvetiteljstva pred sobom su imali viziju čovečanstva kao pomirenog i harmonizovanog. Upadljiva je formulacija u propratnom pismu vladiki Josifu (Jovanoviću Šakabenti) pisanom u Lajpcigu 1784, uz pošiljku *Priključenija i Sovjeta*. Svrhu svojih spisateljskih nastojanja Dositej ne dovodi u vezu sa religijskim temama niti sa spasenjem. Umesto toga, mesto nekadašnje teološke svetosti zauzima unapređenje najveće prosvetiteljske svetinje, tj. ljudskog roda: „što se u njima nahodi svjaštenejšem je imenu čelovečestva i roda posvećeno“⁴¹.

Paradoksalno, egzistencijalna situacija osvećenog stranca svedoči o promeni kao identitetu i nomadskoj pokretljivosti kao izvoru lične stabilnosti. Onaj ko je starosedelac zapravo se oseća kao neželjeni pridošlica, odomaćenost se preokrenula u osećanje tuđine, inostranstvo više nije spolja, nego se prostire iznutra. Dositej se prosto plaši udobnosti, lakoće i kolotečine, jer je znao da ukoliko im podlegne onda nema ništa od životne forme sa kojom se saživeo. Samim tim, ni od životnog dela, niti od života samog. Svesni stranac živi mimo samog sebe, zbog toga se Dositeju toliko svidela ideja uobrazilje, koja zauzima jedno od središnjih mesta u *Etici*. Čovek nije biće koje je bez ostatka uronjeno u neposrednost. Štaviše, uobrazilja mu pomaže da zamisli ono što nije pred njim, što nije niti dostupno niti pristupačno. Klicu slobode, Dositej je s pravom prepoznao u toj

⁴⁰ Andrija Stojković, *Filosofski pogledi Dositeja Obradovića*, Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“, Beograd 1980, str. 282.

⁴¹ Navedeno prema: Dositej Obradović, *Pesme, pisma, dokumenti*, navedeno delo, str. 35.

moći ideativnog mišljenja, pripisujući joj kapacitet za relacije sa prošlošću i budućnošću, sa neprisutnim i odsutnim. Bojazan od odomaćivanja za svesnog stranca proističe otuda što je ono ekvivalent smrti. Epizoda iz Moldavije o tome najlepše svedoči: „Sovjetuju me moji dobri prijatelji da ostanem još godinu i da stečem više. Ne, nipošto, jer se bojim da se ne usladim u novce i u spokojstvo, pak osta tu do groba“⁴².

Nije pristao na odomaćivanje ali, pravo govoreći, ni njegovo stranstvovanje nije bilo ispunjeno iskustvima stranosti. Dositej je prosvetitelj kojem je pre svega stalo do sličnosti, do srodnosti, do zbližavanja, sasvim u drugom planu ostaju nesporazumi i nerazumevanja. Autentično iskustvo stranosti, u kojem vidimo da nešto ne vidimo, uočavamo da nešto ne uočavamo, jasno nam je da nam nešto nije jasno, ostalo je nepoznato Dositeju Obradoviću. Stranstvovanje je kod njega oznaka dinamične subjektivnosti, nezasite ljubopitljivosti, trajne, životne želje da sazna i da upozna: „stranstvujući po svetu, on je samo prividno stranstvovao: bio je, paradoksalno, ali neizbežno, putnik koji to više ostaje kod kuće što više putuje. Onaj koji, odlazeći, tek se vraća. Njegova putovanja su sve uži krugovi (...)“⁴³. Neumorni putnik hrli u tuđinu, ali se ispostavlja da mu u njoj ništa nije zaista tuđe. Fenomenološki rečeno, pretežna stranost koju je Dositej poznavao bila je relativna stranost, ona tuđost jezika koji će naučiti i savladati, neobičnost običaja i rituala koje će vremenom upoznati. Radikalne stranosti gotovo da nema. Osim šoka nasilja i zlostavljanja. Dečakog iskustva koje će ga pratiti kroz čitav život. Tim batinama zbog navodno nedopustivog iskoraka ka stranom i počeci srpske modernosti zahvaljuju sami sebe.

⁴² Dositej Obradović, *Život i priključenja*, navedeno delo, str. 132.

⁴³ Radomir Konstantinović, „Putovanje kao čin kulture (Dositej i naše veze sa svetom)“, *Dositej Obradović*, SKZ, Beograd 1962, prir. M. Leskovic, str. 332.

NAVEDENA DELA

- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2007) *Ästhetik*, Lateinisch-deutsch, über. D. Mirbach, F. Meiner, Hamburg.
- Condorcet (1966) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Editions sociales, Paris.
- Deretić, Jovan (1969) *Dositej i njegovo doba*, Filološki fakultet, Beograd.
- Diehl, Ulrich/Kertscher, Hans-Joachim/Sparr, Hans-Joachim (2010) „Einleitung“, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*.
- Đurić, Vojislav (1961) „Dositej Obradović“, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, Rad, Beograd.
- Eberhardi, Joannis Augusti (1796) *Philosophia morem*, Budae 1796.
- École, Jean (1988) „La conception Wolffienne de la philosophie d'après le 'Discursus praeliminaris philosophia in genere'“, *Études et documents photographiques sur Wolff*, Christian Wolff, Gesammelte Werke III Abt. Bd. 11., G. Olms, New York.
- Grbić, Dragana (2016) *Delo Dositeja Obradovića u srpskom književno-kulturnom kontekstu – kulturno istorijski odjeci nemačke prosvetćenosti Hale-Lajpciškog intelektualnog kruga na južnoslovenskim prostorima*, Doktorska disertacija, Beograd/Halle.
- Herder, Johann Gottfried (1774) *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Hartknoch, Riga.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (2000) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Iselin, Isaak (1784) *Über die Geschichte der Menschheit*, Erster Band, C. G. Schmieder, Karlsruhe.
- Klausen, Detlef (2003) *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma, XX vek*, Beograd, prev. D. Gojković.
- Kompanjon, Antoan (2021) *Antimoderni. Od Žozeфа de Mestra do Rolana Barta*, Službeni glasnik, Beograd, prev. O. Stefanović.
- Kondulys, Panajotis (2002) *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Felix Meiner, Hamburg.
- Konstantinović, Radomir (1962) „Putovanje kao čin kulture (Dositej i naše veze sa svetom)“, *Dositej Obradović*, SKZ, Beograd, prir. M. Leskovac.
- Novaković, Stojan (1867) *Istorija srpske književnosti: pregled ugađan za školski potrebu*, Državna štamparija u Beogradu, Beograd.

-
- Obradović, Dositej (2007) *Život i priključenja*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga I, Beograd, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej (2008) *Sovjeti zdravago razuma*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga III, Beograd, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej (2008) *Mezimac*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga IV, Beograd, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej (2008) *Sobranije raznih naravoučitelnih vešteg*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga IV, Beograd, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej (2008) „Slovo pri otvaranju Velike škole u Beogradu“, *Spisi iz Dalmacije*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga V, Beograd 2008, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej „Mala bukvića“, *Spisi iz Dalmacije*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga V, Beograd 2008, prir. M. Stefanović.
- Obradović, Dositej (2008) *Pesme, pisma, dokumenti*, Sabrana dela Dositeja Obradovića knjiga VI, Beograd, prir. M. Stefanović.
- Skerlić, Jovan (2020) *Srpska književnost u XVIII veku*, Portalibris Beograd.
- Sloterdijk, Peter (1983) *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Stojković, Andrija (1980) *Filosofski pogledi Dositeja Obradovića*, Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“, Beograd.
- Thomasius, Christian (1928) „De Praejudiciis oder von den Vorurteilen“ (1691), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, Böhlau/Österr. Bundesverlag, Weimar/Leipzig/Wien, Hg. F. Brüggemann.
- Valter, Hilmar (2011) „Dositej i Lajpcig“, *Dositej i Evropa*, Zadužbina Dositeja Obradovića, Beograd, ur. D. Ivanić.
- Wolff Christian (1983) *1679-1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Felix Meiner, Hamburg, Hg. W. Schneiders.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE ENLIGHTENED ALIENATION OF A PHILOSOPHER: DOSITEJ'S BIRTH IN THE NEW WORLD

Abstract: In the first part of the article, the author advocates the thesis that the Enlightenment does not abandon Christian anthropology, but rather corrects it by modifying a certain version of salvation. The former eternal life in the afterlife world has been replaced by a complete life in this world. The keyword of the 18th century, the idea of perfection, played a leading role. The leading idea of the article is that the process of enlightenment should be considered as fundamentally infinite, and it cannot be ended because there is no unequivocal answer about its purpose and how it should be completed. It is inexhaustible and incomplete due to its internal multi-layeredness within which different views can always be established, and hence polarization. That is why mutually opposing currents of enlightenment can be discerned. The paradox of the Enlightenment consists in the fact that the opposition is not somewhere on the other side of the Enlightenment movement. In the second part of the work, the author presents the idea that Dositej's entire intellectual and human effort could be reduced to building a culture and humanity in which there will be no place for bullying, abuse, and ranting. A culture beyond violence, could be his leading slogan.

Keywords: alienation, violence, enlightenment, paradox, education

Primljeno: 26.2.2023.

Prihvaćeno: 5.5.2023.

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

NOVA SVETLOST NOVOG DOBA

Sažetak: Ovaj rad posvećen je razmatranju prosvetiteljske ideje znanja i naučnosti, analizirane na pozadini opštih tendencija novovekovnog mišljenja koje prosvetiteljstvu prethodi i priprema ga. Promena razumevanja znanja biće predstavljena kratkom analizom metafore svetlosti, sada rezervisane isključivo za prirodne sazajne moći. Na temelju te analize, dalje će ukratko biti predstavljena i osnovna ideja naučnosti oličena u *Enciklopediji*, kao otvorenom i nedovršenom, ali ipak metodski ustrojenom sistemu znanja.

Ključne reči: svetlost, prosvetiteljstvo, nauke, razum, sunce, drvo, sveća, krug

Doba prosvetiteljstva nesumnjivo je donelo mnogobrojne promene u načinu samopoimanja moderne evropske kulture: od novih ideja u pogledu organizacije države i društva, od kojih su neke zadobile i realizaciju (misli se na Francusku buržoasku revoluciju), preko religiozne tolerancije, sekularizma u povoju, kritičke misli i preispitivanja autoriteta, novo doba zaista se ponaša kao novo, kako sebe i definiše. U osnovi svih ovih promena, a naročito u polju filozofije, stoji novi odnos prema znanju i nauci, oličen u zasnivanju, te ubrzanom konstituisanju i razvoju (nove) galilejevske nauke, koja svoje stabilne okvire zadobija radom Njutna (Isac Newton). Nova nauka, odnosno nova *philosophia naturalis*, kritikuje i menja model stare aristotelovske u pogledu skoro svih njenih konstitutivnih

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

momenata, uključujući tu i unutrašnju organizaciju odnosa (posebnih) nauka, kao i nauci svojstvenu metodologiju. Kao što je poznato, jedan od svojih najvažnijih izraza ta promena dobija i u centralnom projektu francuskih prosvetitelja – *Enciklopediji*, kao (novom) modelu kružnog i otvorenog sistema nauka i znanja.

Značaj promena u razumevanju znanja i naučnosti, te posledično i obrazovanja, kao okvira sticanja znanja, jasno je naglašen i u nazivu ovog kulturno-naučnog pokreta. Naime, prosvetiteljstvo (*Enlightenment, siècle des Lumières, Aufklärung*) podrazumeva *svetlost* – tačnije, usmeravanje svetlosti na ono neosvetljeno, a samim tim i tamno, te osvetljavanje onoga što to prethodno nije bilo. Naziv, naravno, nije slučajan: metafora svetlosti ključna je metafora znanja još od antike i Platonove alegorije o pećini, odnosno poređenja ideje dobra sa Suncem. Kao takva, ona se održala i tokom srednjovekovlja, zadobivši naročite odlike u kontekstu saglašavanja stare filozofske i nove hrišćanske misli. U tom kontekstu, ideja prosvetiteljstva se, u svojoj srži, postavlja vrlo jasno: *svetlo novog doba*, ono prosvetiteljsko, nije isto svetlo o kom govore prethodnici. I ne samo to – *novo svetlo novog doba* proglašava se *jedinim istinskim svetlom*, jedinim pouzdanim izvorom znanja, upravo protiv starih.

U ovom radu ukratko ćemo ocrtati karakter tog novog svetla, kao i njegov smisao i ulogu u periodu koji neposredno prethodi prosvetiteljskom projektu i priprema ga, a sa ciljem da time ukažemo i na ključne promene, odnosno nove modele znanja i naučnosti koji se na taj način uspostavljaju. Drugim rečima, prosvetiteljske ideje u užem smislu reči ovde će biti temom s obzirom na temelje koji ih zasnivaju i tendencije koje u njima nalaze svoj dovršeni izraz.

SUNCE I SVEĆA

Pitanje razumevanja znanja i naučnosti u novovekovlju razmatra se, pre svega, u pogledu na dve ključne tačke – *izvore* i *domašaje* (sa)znanja, odnosno saznajnih moći. Tema, naravno, nije nova; nepouzdanost čulnog saznanja poznata je još od antike, a na

primeru Platonove podeljene linije jasno uočavamo da specifični načini saznanja imaju svoje tačno određene domete i okvire. Tema, zapravo, postaje gorućom sa pojavom hrišćanstva, pre svega zbog nemogućeg zadatka da se sazna ono nesaznatljivo, odnosno Bog. Ontološka razlika stvoritelja i stvorenja pozadina je navedenog problema, u smislu da je stvorenjima, odnosno čoveku, nemoguće da prevaziđu svoje ontološke granice u bilo kom, pa i u sazajnom smislu, a da su ipak, *kao stvorenja*, upravo na to pozvana.²

Moguće rešenje podrazumeva dva ontološki, suštinski i principijelno različita *izvora (sa)znanja*: sa jedne strane, čovek poseduje tzv. *prirodne sazajne moći* (razum, čulno opažanje, imaginaciju, memoriju), a one su dovoljne za ispravno i pouzdano sticanje saznanja o stvorenjima, odnosno o svetu. Iskorak ka nestvorenom, međutim, stvorenje ne može sebi samostalno obezbediti, te on stoga mora da dođe iz višeg registra, kao milost. U tom smislu, božanska reč, oličena u *Svetom pismu*, predstavlja dodatni i *natprirodni izvor znanja* ne samo o u svakom smislu nesaznatljivom Bogu, već, povratno, i o odnosu Boga (kao stvoritelja) i stvorenja, te, napokon, i o samom stvorenju.³ Ovaj natprirodni izvor znanja je, već prema svom poreklu, ne samo većeg domašanja od prirodnog – u smislu da pokazuje više nego ono, već je takođe i pouzdaniji od njega; zapravo, apsolutno pouzdani izvor istine.

Novovekovlje i prosvetiteljstvo, dakle, nastupaju upravo protiv ovako ocrtane epistemičke situacije, odričući natprirodno i u prvi plan izvodeći prirodno saznanje. To se očituje i u imenovanju razuma kao centralnog izvora svekolikog znanja: razum je, naime, *lumen naturale*, a u upotrebi je i sintagma *lux rationis*.⁴ Stare formulacije, međutim, dobijaju novi smisao i upotrebu, jer je svetlost

² Up. Cottingham, J., 'Knowledge of God: Insider Information or Objective Evidence?', in: A. Moore (ed.), *God, Mind and Knowledge*, Ashgate, 2014, str. 17-18.

³ Up. Gilson, E., *Reason and Revelation in Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939, str. 18-19.

⁴ Up. Cottingham, J., 'Knowledge of God: Insider Information or Objective Evidence?', str. 30-31.

razuma sada jedina (dopuštena i priznata) saznajna svetlost. Ona, dakle, nije samo takmac i protivnik staroj svetlosti natprirodnog znanja, već se doslovno proglašava jedinom svetlošću, pa se otuda sve drugo što je svetlom imenovano pokazuje pogrešno oslovljenim, to jest, tamnim.⁵ Ustaljeno određenje srednjovekovlja kao mračnog doba očigledno svoje izvore ima upravo u ovoj ideji, iako je svetlost, kao što je pomenuto, i tada bila centralna metafora znanja (u oba njegova izvora); štaviše, teorije iluminacije karakteristične su za srednjovekovnu misao.⁶

Srž ideje ove nove svetlosti, a time i značaj pitanja o izvorima i domašajima znanja, možda se najbolje mogu predstaviti na primeru koji daje Lok (John Locke). Na samom početku *Ogleda o ljudskom razumu*, Lok kaže: „Leni i neposlušni sluga koji neće da radi svoj posao uz svetlost sveće ne može se izgovarati time što mu je nedostajala sunčeva svetlost. Sveća koja je postavljena u nama daje dovoljno svetlosti za sve naše svrhe. Onim što otkrijemo pri toj svetlosti moramo se zadovoljiti; mi ćemo pravilno upotrebiti naš razum ako se bavimo svim predmetima na onaj način i u onom srazmeru koji odgovara našim sposobnostima, i na onoj osnovi na kojoj ih možemo sagledati; a ne da bezuslovno ili neumereno tražimo dokaz ili zahtevamo pouzdanost tamo gde možemo imati samo verovatnoću, koja je uostalom dovoljna za naše potrebe”.⁷

Kako vidimo, Lok ovde neposredno protivstavlja *Sunce* i *sveću*, pri čemu Sunce očigledno predstavlja staru, a sveća metaforu nove svetlosti (sa)znanja. I poenta Lokova vrlo je jasna: domašaji svetlosti koja nam je na raspolaganju nisu preveliki – to je sveća, ali

⁵ Svetlost razuma ovde sekundarno podrazumeva i tzv. niže sazajne moći, pre svega čulnost, u smislu da one samostalno ne nude znanje, već u najboljem slučaju mnjenje, dok udružene sa razumom to mogu. Ovo ne treba mešati sa pitanjem koje razdvaja empirizam i racionalizam, naime pitanjem izvora i porekla sazajnih sadržaja, odnosno pitanjem može li razum samostalno, bez saradnje sa drugim moćima, da ponudi znanje.

⁶ Up. Adamson, P., *Medieval Philosophy: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 2019, str. 260.

⁷ Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962, str. 22.

su *dovoljni za naše potrebe*. Otuda sledi da nama Sunce i ne treba, što se u datom slučaju odnosi na natprirodne izvore znanja. Dodatno, međutim, Lok sugerije i sledeće: prihvatanjem metafore sveće mi se zapravo odričemo samo uobraženja da smo i sami Sunce, odnosno da naše sazajne moći mogu više nego što realno mogu. Odrekavši se Sunca, mi se zapravo odričemo sopstvene gordosti, te usvajamo za novovekovlje karakterističan kritički stav koji se ne usmerava samo ka tradiciji i autoritetima, već, pre svega, ka sebi samom.

Otuda, poverenje u prirodno saznanje uvek je praćeno naporednim nepoverenjem u njegov prirodan i nekontrolisan, ili, bolje rečeno, neoplemenjen i neartikulisan rad: istaći razum iznad drugih oblika znanja ne znači pripisati mu nepogrešivost. U tom smislu, Bekon (Frances Bacon) jasno kaže: „Ni prosta ruka ni razum, koji je prepušten samome sebi, mnogo ne vrijedi; oruđem i drugim pomagalima usavršava se stvar, a razumu su isto tako potrebna kao i ruci. I kao što oruđa ruke ili pobuđuju ili upravljaju kretanjem, tako i oruđa duha ili podržavaju ili čuvaju razum”.⁸

Naprotiv, moglo bi se reći da je kontrola *načina upotrebe* sazajnih moći, zasnovana upravo na refleksivnom istraživanju izvora i domašaja saznanja, od ključnog značaja, jer ona preuzima još jednu ulogu tradicionalnog natprirodnog znanja. Naime, u dvostrukosti natprirodnog i prirodnog znanja, od kojih je prvo apsolutno istinito i van sumnje, ono postaje i korektiv drugog u slučajevima razilaženja; drugim rečima, prirodno saznanje je pogrešivo, ali se pouzdanost saznanja uopšte, kao i u konkretnim slučajevima, obezbeđuje na višem nivou. U slučaju novovekovlja, međutim, prirodne sazajne moći su jedine dostupne i priznate, pa one moraju da se poviju ka sebi i utvrde po sebi, odnosno moraju biti upotrebljene i kao sopstveni korektiv. Shodno tome, Dekart će u *Pravilima* reći: „Mnogo je bolje, dakle, nikad ne misliti na traženje istine ni jedne stvari, nego to činiti bez metode: zaista je sasvim

⁸ Bacon, F., *Novi Organon ili istinske upute za razjašnjavanje prirode*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 37.

izvesno da takve studije bez reda i nejasne meditacije zamračuju prirodnu svetlost i zaslepljuju duhove”.⁹

U tom smislu može se razumeti i očigledno odstupanje metafore sveće od onoga što ona zastupa: sveća je očigledno *veštačka svetlost*, to jest, svetlost omogućena ljudskim radom, dok su saznajne moći *prirodne*; u tom smislu, čini se da im metafora Sunca više odgovara. Ipak, da je prirodno saznanje dovoljno dobro u svom prirodnom obliku, problema ne bi ni bilo – *zdrav razum jednako raspedeljen svim ljudima*,¹⁰ što se može uzeti kao ideal-tipska ideja prosvetiteljstva, već bi obezbedio čoveku primerene i dobre uslove u zajednici i naukama. Međutim, pošto to nije slučaj, njihova upotreba se mora svesno disciplinovati – *veštački* organizovati, odnosno podrediti ispravnom metodi.¹¹ Sa druge strane, takva disciplina i metod ne mogu biti arbitrarni, a utemeljenje mogu dobiti isključivo od samih prirodnih saznajnih moći. Stoga, ispravno postupanje u ovom slučaju znači da se saznajne moći moraju upotrebljavati u skladu sa sopstvenom prirodom (koju, stoga, treba istražiti i ustanoviti), te u adekvatnim slučajevima.¹²

Disciplina sa jedne, odnosno poverenje u prirodno saznanje sa druge strane, vodi još jednoj ideji karakterističnoj za novo doba, a odlučujućoj kada je reč o nauci i njenoj unutrašnjoj organizaciji. Radi se o isticanju *jednog i jedinstvenog* pravila, načela, odnosno metoda i upotrebe znanja: naime, ako se razum ispravno upotrebljava samo

⁹ Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952, стр. 97.

¹⁰ Ур. Декарт, Р., *Реч о методи доброг вођења свога ума и истраживања истине у наукама*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952, стр. 172.

¹¹ Razlozi zašto to nije slučaj takođe su predmet rasprave, i variraju od kritike starih nepouzdanih i na lošim temeljima zasnovanih znanja i obrazovanja, do kritike autoriteta, problema inherentnih samom razumu (Bekon (Francis Bacon)), te, napokon, razmatranja načina na koji upotreba jedne saznajne moći unapređuje ili ometa upotrebu druge. U pogledu ovog poslednjeg, naročito se ističe Dekartov prekamni stav prema memoriji. Ур. Декарт, Р., *Практична и јасна правила*, стр. 108-109.

¹² Ур. Flage, D. E., & Bonnen, C. A., *Descartes and Method: A Search for a method in Meditations*, Routledge, Oxford & New York, 2001, стр. 27-28.

ako se upotrebljava shodno njegovoj sopstvenoj prirodi, onda u tom pogledu ne može biti heteronomije. Razum se, dakle, ne može ispravno upotrebiti na jedan način u jednoj, a na drugi način u drugoj prilici, pa otuda sledi da ga treba upotrebljavati svagda na isti način, bez obzira na raznovrsnost sadržaja ili predmeta na koje je upravljen. Spram tradicije, ovaj „metodološki monizam”, koji se često objašnjava kao posledica modernog okreta ka subjektu, pokazuje se izuzetno reduktivnim, i to u svim primenama: tako u novoj nauci imamo jedan oblik uzročnosti umesto stara četiri, jednu i jedinstvenu materiju umesto četiri elementa i slično.

Navedeno se iznova može ilustrovati na primeru metafore svetlosti, ovaj put poređenjem nove i stare metafore veštačke svetlosti, odnosno sveće. Staru metaforu nalazimo kod Pseudo-Dionizija Areopagite, koji je za naše potrebe veoma zanimljiv primer, budući mislilac čija je filozofija jednako uticala i na istočnu i na zapadnu tradiciju, te u čijem je centru upravo hrišćansko preobraženje tradicionalne metafore svetlosti. *Božanski primrak*, svetliji od bilo kog svetla koje oko može opaziti, pa otuda za oko zaslepljujući i taman, *novo je svetlo hrišćanske epohe* – upravo ono svetlo za koje prosvetiteljstvo tvrdi da je nimalo uzvišen obični mrak.¹³

Karakteristično prilikom tumačenja pojma dobro, u spisu *O božanskim imenima* nalazimo sledeću metaforu: prostorija je osvetljena sa više svetiljki, od kojih je svaka zaseban izvor svetlosti, ali je svetlo kakvim ga iskušavamo homogeno.¹⁴ U datom slučaju, svetiljke označavaju nestvorene božanske energije, a ne svetlost razuma ili prirodnog saznanja; u metafori one simbolizuju *ono po čemu vidimo*, dok homogena svetlost našeg iskustva predstavlja *način na koji vidimo*. Svetljenje pojedinačne svetiljke, samo po sebi, može se sagledati samo uz poseban napor, ako se ona iznese iz prostorije, no inače se ono doživljava u saglasju sa ostalim svetiljkama. To, pak,

¹³ Ур. Ареопагит, Свети Дионисије, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, стр. 180-182.

¹⁴ Ур. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015, стр. 22-23.

znači da istinsko razumevanje kako samog saznanja, tako i onog saznanog, zahteva okret od prirodnog ka natprirodnom – od onog *kako jeste* ka onome *po čemu jeste*. Kako vidimo, za razliku od Lokove jedne, ovde imamo više sveća koje prostoriju osvetljavaju svaka na svoj način i iz svog ugla; njihova mnogostrukost ukazuje na mnogobrojne i različite načine na koje stvarnost čoveku može biti spoznatljiva. U slučaju novovekovlja, to nije moguće; iako su mogući odnosi prema stvarnosti raznoliki, način saznanja (njene) istine samo je jedan.

Sveća razuma, dakle, jedna je i jedinstvena – i, kako smo videli, svim ljudima jednako na raspolaganju, pa ona jednoznačno osvetljava sve do čega dopire. Rezultat primene prirodnih sazajnih moći su, međutim, nauke, pa njihovo unapređivanje i razvoj predstavlja posebno važan zadatak za novovekovlje, kao i za samo prosvetiteljstvo. Među njima, pak, mora da postoji isto ono saglasje kao i među Areopagitim svetiljkama, uz jednu važnu razliku: mnogovrsnost u ovom slučaju dolazi od osvetljenog, dok je ono što u toj mnogovrsnosti uspostavlja jedinstvo samo svetlo. Drugim rečima, unutrašnja organizacija naučnog znanja u moderno doba i sama je jedan odsjaj nove svetlosti novog doba; na koji način se ona kao takva pokazuje, razmotrićemo u sledećim redovima.

KRUG, DRVO, MAPA I LAVIRINT

Prosvetiteljski projekat *Enciklopedije* u velikoj meri zavisi od ideje i razumevanja znanja kakvo je ocrtno u prethodnom poglavlju, uključujući tu i pomenutu rigoroznost metodskog mišljenja. Rečima E. Kasirera (Ernst Cassirer): „Po svemu tome se vidi da, ako se mišljenje osamnaestog veka uporedi sa mišljenjem sedamnaestog veka, između njih nigde ne postoji pravi *prekid*. Novi ideal saznanja razvija se neprekidno i dosledno iz pretpostavki koje su stvorile logika i teorija nauke sedamnaestog veka”.¹⁵ Ipak, u ovom slučaju

¹⁵ Касирер, Е., *Филозофија просветитељства*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003, стр. 40.

radi se o projektu koji, iako stoji na već razvijenim i zrelim postavkama novovekovlja, od njih unekoliko i odstupa, odnosno razvija ih dalje; kako kaže Kasirer, reč je o pomeranju naglaska.¹⁶ Ako bismo se dosledno držali metafore svetlosti, moglo bi se reći da je napor prosvetitelja u tome da pojačaju domašaj Lokove sveće, odnosno da podstaknu njen sjaj.

Prosvetiteljska *Enciklopedija*, ta „najopasnija knjiga koja je ikada napisana”,¹⁷ zamišljena je kao naročito okupljanje svekolikog tada dostupnog znanja, sa višestrukim ciljevima; kako ističe Didro (Denis Diderot), smisao *Enciklopedije* nije u pukom sabiranju znanja, već u *promeni načina mišljenja*.¹⁸ Među tim ciljevima se, svakako, ističe i prosvetljenje šire zajednice, u smislu obezbeđivanja dostupnosti recentnih (naučnih) znanja svima, kao i posledična mogućnost da se ta znanja primenjuju, uključujući tu i neposrednu praktičnu primenu. Ovaj edukativno-utilitarni aspekt *Enciklopedije* često se dovodi u vezu sa Bekonovom krilaticom *znanje je moć*, a koja se, pak, uzima kao tačka prevrata od tradicionalne ideje znanja kao vrednog po sebi, ka novoj ideji znanja koje bi trebalo da, Bekonovim rečima, donosi plodove, tj. bude *plodonosno*.¹⁹ Istovremeno, veza sa Bekonom potvrđuje kontinuitet prosvetiteljskih ideja sa ukupnošću filozofske modernosti.²⁰

Sa druge strane, okupljanje znanja ima za cilj i da obezbedi njegov dalji rast, odnosno unapređenje samih nauka i naučnog istraživanja kao takvog, bez obzira na moguću praktičnu primenu.

¹⁶ Up. Isto.

¹⁷ Volter, „Hrišćanski razgovor ili obezbjeđenje od 'Enciklopedije'”, u: *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo, 1960, str. 204.

¹⁸ Up. Касирер, Е., *Филозофија просветитељства*, str. 31.

¹⁹ Zanimljivo je da sam Bekon kaže sledeće: „Bog je pak prvog dana stvaranja stvorio samo svetlo, pa je tom djelu poklonio cijeli jedan dan i tog dana nije stvorio nikakvo materijalno djelo. Slično i iz svakojakih iskustava valja prvo pronalaženjem uzroka i poučaka izmamiti i tražiti svjetlonosne, a ne plodonosne pokuse.” Bacon, F., *Novi Organon*, str. 67.

²⁰ Tu vezu ističu i sami enciklopedisti, i to upravo u pogledu Bekona kao uzora za organizaciju znanja u *Enciklopediji*. Up. Dalamber, Ž. R., *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd, 1995, str. 45.

Bekonovski rečeno, ova *svetlonosna*²¹ strana prosvetiteljskog projekta podrazumeva istu onu pogrešivost prirodnog znanja koja se mora disciplinovati i metodski urediti, kao i poverenje u njegove domašaje i dosege. Međutim, ograničenost prirodnog znanja u slučaju enciklopedista prevazilazi se razobručenjem istog u dva ključna smisla: najpre, prebacivanjem težišta nosioca znanja sa subjekta na intersubjektivnost, a potom, ne manje značajno, uvođenjem ideje otvorenog sistema nauka, u duhu vere u progres i njihov kontinuirani, te verovatno beskonačni (tj. nedovršivi) napredak.

U oba slučaja radi se o odnosu pojedinca i zajednice, pre svega naučne zajednice; u prvom slučaju ona se posmatra sinhrono, a u drugom dijahrono. Drugim rečima, pogrešivost prirodnog znanja, koja je neizbežna, ovde se nadomešta saradnjom više jednako pogrešivih sazajnih subjekata; u tom pogledu, naučna zajednica predstavlja korektivnu instancu u odnosu na pojedinca. *Enciklopedija* je otelotvorenje tog ideala, već prisutnog u razvoju nove nauke, budući da ona nije delo jednog, već više autora, pri čemu je doprinos svakog ograničen na okvire njegovog znanja i ekspertize.²² Prosvetiteljski model, pri tome, takođe podrazumeva da korektiv dolazi od metodološki vođene upotrebe sazajnih moći, no, u ovom slučaju, podignute na viši nivo.

Naime, uređenje tako okupljenih znanja ne sme biti bilo kakvo, već mora i samo biti metodski usmereno, pri čemu se podrazumeva da se pojedinačni autori već ponašaju metodološki disciplinovano u osnovnom i već razmotrenom smislu reči. Otuda, ova *organizaciona metodologija* znanja na nivou *Enciklopedije* mora biti i srodna i drugačija od, uslovno rečeno, *otkrivalačke metodologije* pojedinca. Ona se, zapravo, iskiva prema *ideji nauke* – a ne prema ideji izvora, domašaja i kontrolisane upotrebe sazajnih moći. Štaviše, ona se iskiva kao svojevrsan odgovor na osnovnu primedbu koju kako Dekart, tako i Bekon u osvit novog doba upućuju staroj nauci – (stara) nauka ne napreduje sistematski, već slučajno. Kako

²¹ Up. Bacon, F., *Novi Organon*, str. 67.

²² Up. Dalamber, Ž. R., *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 3, 65-66.

obezbediti da nova nauka *sopstvenim ustrojstvom* obezbedi postojan rast znanja – kako izgraditi *novu formu filozofske misli*, dakle, pitanje je na koje je *Enciklopedija* odgovor.²³

O tome čitamo u Dalamberovoj (Jean le Ron D'Alembert) *Uvodnoj raspravi u Enciklopediju*: „Zato se enciklopedijski red naših saznanja ne poklapa sa istorijskim. On se pak sastoji u okupljanju saznanja na najmanji mogući prostor i takoreći u postavljanju filozofa iznad ovog prostranog lavirinta, na uzvišeno stanovište sa koga može da posmatra istovremeno i nauke i glavne veštine, da jednim pogledom vidi predmete njihovih spekulacija i radnje koje on može da vrši s ovim predmetima, da razlikuje opšte grane ljudskih saznanja, tačke koje ih razdvajaju i tačke koje ih spajaju, i da katkad čak predvidi skrivene puteve koji ih povezuju”.²⁴

Kako vidimo, *okupljanje saznanja na najmanji mogući prostor*, pre svega, ima za posledicu njihovu preglednost – *postavljanje filozofa iznad prostranog lavirinta*. Sagledati tako okupljena znanja i veštine *jednim pogledom* je ideal, jer takvo *uzvišeno stanovište* obezbeđuje da se nauka i znanja vide na nov način, drugačije nego što je moguće iz partikularne perspektive. U centru onoga što se sada vidi nisu toliko konkretni sadržaji i otkrića, koliko 1) *tačke koje spajaju i razdvajaju* (nauke i veštine), te 2) *predviđanje skrivenih puteva koji ih povezuju*. Otuda, „kad se malo razmisli o vezi koju otkrića međusobno imaju, lako se zapaža da se nauke i veštine međusobno pomažu i da prema tome postoji veza koja ih spaja. Ali ako je često teško svaku nauku ili svaku veštinu posebno svesti na mali broj pravila i opštih pojmova, nimalo nije lakše ni obuhvatiti u jedinstveni sistem beskrajno različite grane ljudske nauke”.²⁵

Predviđanje skrivenih puteva ovde, očigledno, podrazumeva otkrivanje novih znanja, a samim tim i napredak nauke, uključujući tu i povezivanje znanja iz više oblasti. Shodno tome, sama organizacija

²³ Up. Касирер, Е., *Филозофија просветитељства*, стр. 9.

²⁴ Dalamber, Ž. R., *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 27.

²⁵ Isto, str. 4.

(forma) međusobnog povezivanja nauka bi trebalo da obezbedi njihov napredak, i to postojani napredak. Smerovi i oblici takvih skrivenih puteva mogu biti raznoliki i neočekivani, a izvesno je i da se sa svakim novim saznanjem otvaraju novi, dajući dodatne perspektive i bacajući novo svetlo na stare. U tom smislu, enciklopedijski poredak znanja i nauka zaista ima kružni karakter: on nije krug samo u smislu zaokruživanja popisa postojećih znanja (sinhrono), već i u smislu mogućnosti *kruženja po krugu*, kao beskonačnog spiralnog kretanja (dijahrono) i stalnog ponovnog *svetlonosnog* sagledavanja celine kroz odnose delova i obrnuto. Tako čitamo: „Bili su potrebni vekovi da se ona [*Enciklopedija*] započne, biće potrebni vekovi i da se završi, a mi ćemo biti zadovoljni što smo pomogli da se postave temelji jednog korisnog dela”.²⁶

Nesumnjivo, sistematizacija znanja po modelu kruga neposredno je suprotstavljena staroj nauci, čija je struktura obrazložena u *Drugoj analitici*. Naime, u naporu da dokaže da je (naučno) znanje moguće, Aristotel argumentuje upravo protiv ideje da međusobne veze iskaza (premissa i zaključaka), odnosno znanja, mogu biti kružne u smislu zatvorenog sistema koji sam sebe podržava – sistema gde ne postoji nesumnjiva aksiomatska i apsolutna tačka, već svaka teza može biti bilo premissa, bilo zaključak, u zavisnosti od toga spram kojih drugih teza je posmatramo.²⁷ Istini za volju, kružni model znanja koji Aristotel kritikuje zamišljen je logički, kao sistem zatvoren u sebe, dok je, kako smo videli, prosvetiteljsko kruženje otvorenog tipa i podrazumeva neprestano širenje.

Zapravo, više nego kao kritika Aristotela, ovaj model znanja zamišljen je kao nadogradnja novovekovnog linearnog modela ustrojstva nauka, najpoznatijeg po Dekartovom *drvetu znanja*, čiji su koreni metafizika, deblo fizika, a grane medicina, mehanika i etika. Dekartovo drvo je istinski nov sistem naučnosti, jer ruši osnovni diktum Aristotelove teorije nauke – *ne sme biti mešanja rodova*; odnosno, problemi jedne nauke ne smeju se rešavati unutar druge

²⁶ Isto, str. 74.

²⁷ Up. Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965, str. 264-265.

nauke i njenim sredstvima, a odnosi između disciplina mogući su samo ako one potpadaju pod isti rod (na primer, harmonija i aritmetika).²⁸ Za razliku od toga, odnosi nauka kod Dekarta organizovani su prema jednom i istom principu, koje ih međusobno povezuje u hijerarhijski poredak drveta i koje svoj osnov nalazi u istom metodološkom načelu koje obezbeđuje valjanost znanju načelno – prirodnoj svetlosti razuma. Drugim rečima, metafizika je koren ovog drveta usled toga što njoj pripada nesumnjivo i izvesno, odnosno paradigmatično jasno i razgovetno saznanje (*Cogito ergo sum/res cogitans*).

I u slučaju Dekartovog drveta i u slučaju prosvetiteljskog kruga, odnosno lavirinta, sistematični i racionalno organizovani odnosi između nauka i znanja ključni su za njihovo opravdanje, pouzdanost i svrishodnost. Za razliku od prosvetitelja, Dekart očigledno fokusira ideju temelja, odnosno korena, spram koga se dalje hijerarhijski organizuju ostala znanja; kao što je već rečeno, temeljno je ono znanje koje je epistemički najpouzdanije. Sa druge strane, prosvetitelji izbegavaju jedinstveni temelj svekolikog znanja, već odnose između nauka postavljaju tako da se pouzdanost dobija *samim tim odnosima*, pri čemu se moguća hijerarhija ne isključuje, ali ona više nije ključna. Teret znanja, dakle, ne nosi samo temelj – jedna tačka sistema, već sistem u celini; upravo u tom smislu su značajne i prethodno istaknute *tačke koje spajaju i razdvajaju* nauke i veštine.

U tom smislu treba razumeti i Dalamberovo *genealoško ili enciklopedijsko stablo*; iznova, dakle, metafora drveta. Ono bi trebalo da sjedini znanja „na osnovu jedinstvenog gledišta u cilju da pokaže njihovo poreklo i međusobnu povezanost”,²⁹ što očigledno priziva jedinstveni princip sistema nauka, pa čak i samog Dekarta. Ipak, Dalamber nastavlja: „Opšti sistem nauka i veština je jedna vrsta lavirinta, krivudavog puta na koji duh polazi a da dobro ne poznaje smer koga treba da se drži”.³⁰ Dakle, iako se od sistema znanja

²⁸ Up., Isto, str. 274, 276-278.

²⁹ Dalamber, Ž. R., *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 26

³⁰ Isto.

očekuje sistematična uređenost, ona se ne zna i ne projektuje unapred – iz čistog razuma, niti se postavlja u za drvo karakterističnoj vertikalnoj osi. Umesto toga, sistem se sagledava *horizontalno*, što potvrđuje još jedna Dalamberova metafora – *metafora geografske karte (sveta)*, koju on koristi umesto metafore drveta (stabla), a nekad i zajedno sa njom.³¹

Ovako predstavljen sistem znanja svakako ne treba olako povezati sa sličnim idejama savremenosti. U svojoj srži, on ipak podržava klasično razumevanje znanja, jer ma koliko da je otvoren za nova otkrića u vekovima koji će biti potrebni da bi se *Enciklopedija* dovršila, nju je, očigledno, ipak moguće dovršiti, bar u ideji. Sa druge strane, pomeranje naglasaka na odnose između nauka takođe se ne sme zanemariti, jer je i njegovo poreklo novovekovno. Kao što je već pomenuto, enciklopedijski model sistema zasnovan je na ideji nauke, te je zapravo postavljen „empirijski” – okupljanjem postojećih znanja, te postepenim sekundarnim pronicanjem u njihove međusobne veze i strukturu, uz pretpostavku da takve veze postoje. Ako bismo se postavili drugačije, rizikovali bismo da pogrešimo, jer „može se, dakle, zamisliti toliko različitih sistema ljudskog znanja koliko i različitih projekcija mapa sveta, i čak će svaki od ovih sistema moći da ima neku prednost u odnosu na druge”.³² Ova implicitna kritika Dekarta još jednom potvrđuje oprez ka nesumnjivom poverenju u prirodne sazajne moći, te posledičnu potrebu za metodološki disciplinovanim postupanjem svuda gde je reč o znanju i nauci.

Drugim rečima, sistem ovde nije nametnut naukama, već je, u izvesnom smislu, izveden iz njih, i to u meri u kojoj je to moguće u datom trenutku; otuda projekat *Enciklopedije* i ima otvoreni karakter. Protivno Dekartu, umesto da se počne od načina na koji operiše razum, pa se otuda izvede kriterijum bilo kog znanja i, posledično, svekolike organizacije znanja, enciklopedijski sistem se, uslovno rečeno, tek mora otkriti razmatranjem okupljenog. Otuda, *uzvišena pozicija*

³¹ Isto, str. 27-28.

³² Isto, str. 28.

filozofa nije konstatacija, već zadatak, i to zadatak koji zahteva nemali napor, te podrazumeva veliku odgovornost. Napokon, takva postavka omogućava da se u *Enciklopediji*, naporedo sa naukama, nađu i veštine, dok su u Dekartovom rigoroznom poretku one u celosti izostavljene.³³

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

U prethodnim redovima nastojali smo da ukratko ocrtamo osnovnu strukturu i smisao promene razumevanja ideje znanja i nauke, kakva je obeležila prosvetiteljstvo, ali i bila pripremljena radom racionalista i empirista, odnosno razvojem celokupne novovekovne misli. Prosvetiteljska filozofska misao se, nesumnjivo, naslanja na ranije moderne mislioce i preuzima tendencije prethodnika: „Ona [epoha prosvetiteljstva] je samo preuzela nasleđe tih vekova; ona je daleko više sređivala i prečišćavala, razvijala i objašnjavala, negoli što se laćala istinski novih, apsolutno originalnih misaonih motiva i što ih je isticala”.³⁴

U centru naše analize bila je metafora svetlosti, karakteristična za epohu: međuigra prirodnog i veštačkog svetla, neposrednosti i discipline u saznavanju, te refleksivno povijanje sazajnog procesa ka njemu samom, a u cilju opravdanja i utemeljenja znanja, motivi su koji ukazuju najpre na lokovsko skrušeno pozivanje na dovoljnost svetlosti sveće, ali potom i na, kasnije mnogo očigledniju, nimalo skrušenu veru u to da čovek ipak može prevazići sopstvene granice. Interesantno je i to da se, uprkos postojanom naglašavanju razuma među ostalim prirodnim sazajnim moćima, ovde ipak radi o uravnoteženom odnosu svih njih: „Razum, kao i oko, čini da vidimo i opažamo sve druge stvari”,³⁵ kaže Lok. Dakle, ako razum i jeste naročita odlika čoveka, pa njegov napredak vrhuni u delima razuma, takav razum usmeren je (prevashodno) ka

³³ Isto, str. 24.

³⁴ Касирер, Е., *Филозофија просветитељства*, str. 9.

³⁵ Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, str. 19.

prirodnoj i materijalnoj stvarnosti – odnosno, udružen sa čulnim opažanjem, a takva stvarnost se se, implicitno, identifikuje sa ljudskom stvarnošću. U tom smislu, svaki napredak razuma istovremeno je i napredak čovečanstva.

Prosvetiteljski projekat *Enciklopedije* u opšta kretanja razumevanja nauke modernog doba ipak unosi novinu. Kako to pokazuju mnoge i različite metafore kojima se enciklopedisti koriste da bi povratno osvetlili sopstveni rad – metafore drveta, lavirinta i mape, a pre svega načelna metafora kruga, ovde kao da nije sasvim jasno kako bi trebalo ustrojiti naučno znanje u celini, odnosno kako nauke organizovati u uređen sistem. I zaista, unapred to i nije jasno; sama vodeća ideja postojanog napredovanja u nauci vodi ka modelu otvorenog sistema, sposobnog da u načelu podrži i u sebe uključi svako novo otkriće. U tom pogledu, enciklopedijski sistem daleko je fleksibilniji i lakše održiv od ostalih razmatranih u moderno doba. Kako ne insistira na (logičkoj) nužnosti veza između nauka i različitih oblasti znanja, već te veze ustanovljava iz onoga što je na delu dato, on ne može lako ni biti oboren: obaranje jednog njegovog dela ne povlači obaranje sistema u celini. U srži te ideje, verujemo, pomenuto je povijanje kritičke oštrice svetlosti razuma ka samom sebi, to jest, naročita odgovornost sada na teretu filozofa-lučonoše: „Ali ja izjavljujem da su uvaženi pisci ovog djela imali samo najčistije namjere i da su tražili samo istinu. Ako im je ona ponekad izmakla, to je zato što je u ljudskoj prirodi da griješi”.³⁶

LITERATURA

Adamson, P., *Medieval Philosophy: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Ареопагит, Свети Дионисије, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.

Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965.

³⁶ Volter, „Hrišćanski razgovor ili obezbjeđenje od 'Enciklopedije’”, str. 202.

- Bacon, F., *Novi Organon ili istinske upute za razjašnjavanje prirode*, Naprijed, Zagreb, 1986.
- Cottingham, J., „Knowledge of God: Insider Information or Objective Evidence?“, in: A. Moore (ed.), *God, Mind and Knowledge*, Ashgate, 2014.
- Dalamber, Ž. R., *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd, 1995.
- Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952.
- Декарт, Р., *Реч о методи доброг вођења свога ума и истраживања истине у наукама*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952.
- Дионизије Ареопажита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015.
- Flage, D. E., & Bonnen, C. A., *Descartes and Method: A Search for a method in Meditations*, Routledge, Oxford & New York, 2001.
- Gilson, E., *Reason and Revelation in Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939.
- Касирер, Е., *Филозофија просветитељства*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003.
- Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962.
- Volter, „Hrišćanski razgovor ili obezbjeđenje od 'Enciklopedije'“, u: *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo, 1960.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE NEW LIGHT OF THE NEW AGE

Abstract: This paper is an inquiry into the idea of knowledge and science, characteristic of the philosophy of the Enlightenment. These ideas are analyzed against the background of general tendencies of modern philosophy, preparing the path for the Enlightenment. The transformation of how the knowledge is comprehended will be presented through a short analysis of the light metaphor, now referring exclusively to natural cognitive powers. On the basis of such analysis, I will further shortly present the core idea of science, as it is advocated for in the Encyclopedia, as an open and

essentially unfinished, but yet methodologically organized system of knowledge.

Keywords: light, Enlightenment, sciences, reason, Sun, tree, candle, circle

Primljeno: 1.2.2023.

Prihvaćeno: 15.4.2023.

ЛАЗАР АТАНАСКОВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

КОНТРАДИКЦИЈЕ СРПСКОГ
ПРОСВЕТИТЕЉСТВА: АУТОНОМИЈА И
ЈЕДНОУМЉЕ²

Сажетак: Овај рад анализира појмове *учености, једноумља и народа* као карактеристичне за епоху српског просветитељства крајем осамнаестог и почетком деветнаестог века. Специфичност ових појмова оцртана је њиховом компарацијом са појмовима *аутономије, неслоге и космополитизма* као карактеристичним за западноевропско, у првом реду немачко просветитељство. У раду је спроведена компаративна анализа наведених појмова у њиховом друштвеном и политичком контексту. Овакво читање резултира оцртавањем концептуалног оквира одређујућег за потоње расправе у оквирима српског просветитељства, а које су се у значајној мери тичале супротстављености између *ауторитета и аутономије, неслоге и јединства, космополитизма и народа*.

Кључне речи: Просветитељство, српско просветитељство, Кант, Караџић, аутономија, космополитизам

Дефиниције просветитељства као историјског догађаја и као филозофског и литерарног покрета су многоструке и често противречне. Интересантно, током саме *епохе* контроверза око

¹ Е-mail адреса аутора: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Овај рад настао је у оквиру рада на пројекту Матице српске: *Етос ране српске модерности*

просвећивања није била мања него данас.³ Епоха коју данас називамо просветитељством постављала је питање: *Шта је то просвећеност?*⁴ Можда најупечатљивији одговор на ово питање представља Кантов текст објављен у *Берлинском месечнику* 1784. Кант, наравно, није био једини који је покушао да одговори на то питање, а није био ни први који га је поставио. Ипак, његов одговор је сасвим сажето изразио главни мотив просветитељства. Према Канту, просвећеност није ништа друго доли излазак човечанства из стања самоскривљене *незрелости*.⁵ Овај излазак давао је Канту повода да се нада како ће идеје ума коначно – макар у далекој будућности – наћи своје остварење у свету феномена.⁶ Но, тако нешто замисливо је тек полазећи од крајње индивидуалног практичног нивоа, јер субјекат просвећености није нико други доли појединац у чијој одговорности се налази и његово врло лично стање *незрелости*. Одатле и чувени мото: *Sapere aude* – *усуди се да знаш*, што у контексту Кантове филозофије не значи ништа друго доли: „Имај храбрости да користиш свој сопствени разум.“⁷

³ Шире видети Крстић, П., *О чему говоримо кад говоримо о просветитељству: Перике и гаће*, ИФДТ, Београд, 2016. О две супротстављене визије просветитељства видети од истог аутора Крстић П. „Перике и гаће, о представама просветитељства“ *Трећи програм* 150/2011, стр. 235-246.

⁴ Видети Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment: Nineteenth-Century Answers to Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Los Angeles, 1996. Посебно увод и предговор, стр. IX-44.

⁵ Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, AA VIII, 35-42. Сви цитати из Кантових дела овде су наведени према стандардном издању *Akademie-Ausgabe*. За превод на српски видети Кант, И., *Шта је то просвећеност*, *Архе*, 1/2004. стр. 260-264. прев. Јулијана Бели-Генц, такође видети превод у Кант, И., *Ум и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984. прев. Данило Н. Баста. У овом издању налазе се преводи за остале Кантове текстове на које ћемо овде реферисати из VIII тома *Akademieausgabe*.

⁶ Kant, I., *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, стр. 7-18. У даљем тексту *Idee*.

⁷ Kant, *Was ist...* стр. 35.

Бити просвећен, дакле, значи *бити независан*. Независан од чега: *Туђег расуђивања као сопственог,⁸ непропитаног ауторитета успостављеног на основу традиције, друштвене хијерархије или пак пуке навике и насиља*. Овакав став за собом је повлачио и специфичне вредности попут *аутономије, слободе и космополитизма*. У исто време, ово су биле и вредности новонастајуће грађанске класе која се формирала широм Европе крајем осамнаестог века у друштвима у којима су најпозније форме феудализма коначно посустајале пред нарастајућом снагом грађанства. Чувена *Скупштина сталеза* коју је сазвао последњи предреволюционарни француски монарх и *Заклетва на тениском терену* која је потом уследила, представљају симболични израз самопоуздања ондашње грађанске класе у Француској. Заједно са тим, просветитељске идеје *личне слободе и светског-грађанства* биле су могуће само у друштвеном контексту у коме је *економска и политичка моћ* старих владајућих елита слабила. Другим речима, за *грађане* је постало могуће да на захтев краља за помоћ у крајње директном и финансијском облику, одговоре са једноставним: *Не*. Наравно, тако нешто није свуда у Европи осамнаестог века било могуће. Већ у Прусској монархији, револуционарни догађаји из 1789. били су тешко замисливи. Но, то ипак не доводи у питање генерални друштвени контекст и претекст *просветитељства као епохе*, а који је могуће одредити као *новонасталу транзицију економске, а затим и политичке моћи са племства и клера на грађанске сталезе као носиоце економског и политичког живота*. Мотиви слободе и аутономије представљали су одраз овог стања на плану свести и идеја.

Упркос генералној тенденцији која је горе скицирана, чињеница је да је европско просветитељство било крајње фрагментирана појава – у широким цртама могуће је говорити о *енглеском, француском и немачком просветитељству*. Такође, могуће је говорити о аустријском јозефинизму, као и о

⁸ Исто.

специфичним просветитељствима у оквиру новонастајућих националних традиција. У последњем случају, када је реч о „малим“ европским просветитељствима, чини се да су одступања, идиосинкразије и друштвене специфичности до те мере изражени да се чак налазе у директној противречности са централним идејама просветитељског покрета на европском нивоу. Тако, примера ради, као једна од централних карактеристика српског просветитељства, појављује се веза са црквом и црквеним елитама у Хабзбуршкој монархији.⁹ На тај начин, чини се како главне тенденције просветитељског покрета какав се формирао у западној Европи, на ободима и периферији старог континента бивају модификоване у складу са специфичностима локалног друштвеног контекста и историјским приликама.

Из последњег следе и концептуалне потешкоће при покушајима мишљења појаве српског просветитељства. Уколико прихватамо да је *просвећеност* заједно са кантовским идејама *слободе и аутономије* ствар која се тицала нарастајуће моћи *буржоаске класе* у познофеудалистичким друштвима западне Европе, српско просветитељство се појављује као крајње несигуран пројекат, јер у Србији на прелазу из осамнаестог у деветнаести век грађанска класа у правом смислу готово да не постоји – класна структура предустаничке и устаничке Србије одређена је феудалним односима у позном Отоманском царству које је још увек готово нетакнуто капитализмом и западноевропским вредностима. У Србији градове насељава претежно турско становништво које се налази у улози феудалног господара у односу на хришћанско сељаштво.¹⁰ У том контексту, разумљиво је што је рана српска грађанска интелигенција у

⁹ Грдинић, Н., „Ка периодизацији српског просветитељства“ у Д. Иванић, В. Јелић, Н. Ристовић, *Век просветитељства у српској култури*“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2020. стр. 20-21.

¹⁰ Карацић, В. С., „Турско господство над Србима“ у *Први и други српски устанак, Живот и обичаји народа српског*, Будућност, Нови Сад, 1969. стр. 65-71.

Милошевој Србији, током 1820-их идеје *просвећености* и *учености* доводила у везу са *грађанском класом* која је насељавала крајеве северно од Дунава и Саве.¹¹ Ипак, одатле данас не би требало изводити необазриве закључке о српској грађанској класи у ондашњој Краљевини Угарској, као класи чије идеале и стремљења је лако могуће идентификовати са европским просветитељством. Економска моћ и политичка независност карактеристична за енглеску, француску и у мањој мери немачку буржоазију 19. века, није била главна одлика српског грађанства у Хабзбуршкој монархији.

Српска грађанска класа у јужној Угарској развија се у блиској вези са црквеном традицијом и хијерархијом. Црква је овде главна политичка сила и чувар религијског, а касније и националног идентитета. Последње је од одлучујућег значаја у погледу проблема моћи и независности новонастајуће српске буржоазије: она економски наступа пре свега у савезу са црквом или директно у оквирима цркве која се јавља као значајан економски субјекат у Аустро-Угарској монархији.¹² Тек ретко и бојажљиво српско грађанство на економском, а онда и на интелектуалном пољу, наступа независно. Но, чак и у случајевима наизглед самосталних грађанских интелектуалаца, попут Саве Текелије, српско грађанство је одлучујуће повезано са феудалним структурама хабзбуршког друштва – грађанин се на тај начин често појављује и као племић.¹³

Узевши наведене специфичности у обзир, тешко је говорити о еху западног просветитељства у српској интелигенцији. Такође, покушај да се српско просветитељство мисли као „мала“ верзија „великих“ просветитељстава или да се посматра из перспективе мање или више потпуног развоја просветитељских идеја и идеала, не обећава. Па чак ни онда ако

¹¹ Караџић, В. С., „Срби сви и свуда“ у *Етнографски списи*, Просвета, Београд, 1964. стр. 38-40.

¹² О томе видети Селимовић, М., *За и против Вука*, БИГЗ, Београд, 1987. стр. 31-35.

¹³ Исто, стр. 35-38.

се претпостави специфичност и аутономност његовог идејног оквира – пошто би последње подразумевало потпуно јасан став о не сасвим јасном и омеђеном предмету. Уместо тога, могуће је поредити идеје и вредности српске грађанске интелигенције са онима карактеристичним за њене западноевропске савременике – као и специфичне околности у којима су се такве идеје развијале. Резултати таквог читања историје идеја омогућавају стварање контрастних слика између централних стремљења европског просветитељства и његових облика на периферији, узимајући у обзир друштвене и економске специфичности као позадину понекад крајње различитих идеја, идеала и идеологија које називамо истим именом: *Просветитељством*.

Овај рад, представља уводну студију о археологији идеја српске буржоазије, идеја које обухватамо несигурним означитељем просветитељства. Таква археологија не покушава да буде свеобухватна и до краја исцрпна, она неће дати коначне одговоре и дефиниције. Уместо тога, она ће покушати само да осветли појединачне фрагменте рушевина историјског и друштвеног момента у његовој нужној непоновљивости. На тим основама можда је могуће сагледати како још и данас насељавамо просторе урушених идејних творевина и давно несталих светова. Често се традиција и њено баштињење свде на фарбање рушевина јарким бојама савремености, без превелике свести о чињеници да те рушевине и даље делом обликују крајолик наше данашње стварности – али само у њиховом рунираном и истрошеном стању. Зато, почетак овог текста који се позива на Канта, као и остатак који ће се изнова враћати његовим идејама, то не чини како би идеје кенигзбершког мислиоца биле истакнуте као мера према којој је неопходно одмерити домете нечега попут српског просветитељства – овде се не ради о мерењима „домета“. Уместо тога, потребно је показати на који начин несводиво другачији економско-друштвени контексти одговарају различитим идејним конструкцијама. Имајући у виду спрегу између друштвеног и идеалног, овде ћемо почети управо од крајње општих идеја

карактеристичних за просветитељство, а на које наилазимо код Канта: *аутономија, слобода и космополитизам*. Да ли су то вредности српске интелигенције осамнаестог века, да ли се смислено може говорити о одјецима таквог просветитељства на југу Краљевине Угарске и у западним деловима Отоманске империје? Тешко, уместо тога наилазимо на идеје као што је то *ученост* коју треба *следити*, *једноумље* коме треба *тежити* и *народ* који изнова треба *пробудити*.

УЧЕНОСТ И АУТОНОМИЈА

У свом одговору на питање *Шта је то просвећеност?* Кант је крајње радикалан по питању ауторитета *учености* – просвећени појединац би требао да верује пре свега *сопственом разуму*, не ослањајући се на туђ савет о коме сам не може слободно да просуди.¹⁴ Овакав став карактеристичан је за немачку универзитетску интелигенцију с краја осамнаестог века. Како је то Норберт Елијас приметио, ради се о сталезу уклоњеном из свих политичких дешавања који сопствену легитимацију тражи у образовању.¹⁵ Но, образовање о коме говоримо је врло специфично. Оно никад није *спољашња едукација*, већ је производ рада *субјекта на самоме себи*. Грађански интелектуалци сопствено признање траже кроз идеју *самопроизвођења* која се налази у оштрој колизији са привилегијама и стеченим утицајем карактеристичним за двор и племство.¹⁶ У Србији тог времена, као и у крајевима Хабзбуршке монархије у којима се рађа модерна грађанска свест код припадника српског народа, *ученост* се понекад налази у колизији са субјективном аутономијом. Она најчешће долази споља, њено место понекад је чак топографски одређено и смештено *с оне стране Саве и Дунава*.

¹⁴ Kant, *Was ist...* стр. 35.

¹⁵ Елијас, Н., *Процес цивилизације*, ИКЗС, Нови Сад, 2001. стр. 60.

¹⁶ Исто, стр. 76-78.

Сјајан, премда релативно позни пример таквог мишљења представља *Мњеније најкњижевнијих људи у Србији* које је кнез Милош Обреновић дао да се састави, а поводом оцене превода *Новог завета* на српски језик који је сачинио Вук Стефановић Караџић. У кратком саопштењу које је сачинио Милошев писар, а који је потписао већи део српске интелигенције јужно од Саве и Дунава, једноставно се тврди: *Нисмо учени и нисмо просвећени, учена и просвећена класа нашег народа настањена је у Јужној Угарској. У складу са тим, уздржавамо се од сваког суда и ово питање препуштамо ученима да они просуде.* Или како то стоји у самом тексту:

Овим начином признавајући ми неспособност нашу у овој струци науке, а с друге стране сматрајући важност предмета, с којима се г-н Вук нами јавља, не можемо да се не дивимо високоучености његовој која му је дозволила оно од нас поискавати што је изван граница ума нашег! А има ли г-н Вук право претпоменуто од нас тражити и чинимо ли разуму сходно што га пред светом не застуљавамо у том, о чему ни поњатије не имамо, остављамо оним у ц. к. австриским државама живећим српским мужевима, који и нас у блискости својој добро познају, а који знаду и вежества г-на Вука, а к тому од којих и сама важност дела његовог сакривена није, нека они о том беспристрасно суде.¹⁷

Из Кантове перспективе, овакав одговор би одговарао *незрелости* и то крајње самоскривљеној. Вук би се такође сложио са тим, примећујући како потписници *Мњенија* треба само да користе сопствени разум уместо да га *дају господи на закуп*.¹⁸ Но, одбијање учених људи у Србији да се јасно одреде према питању *Светог писма* на језику који *разумеју*, није могуће

¹⁷ Овде пренето према тексту В. Мошина *Вуков Нови завет* из Караџић, В., *Нови Завет господи нашега Исуса Христа*, Просвета, Београд, 1964. стр. 545. У даљем тексту *Мњеније*.

¹⁸ Караџић, *Срби сви и свуда*, стр. 39. Иво Андрић посебно наглашава Вуково инсистирање на здравом разуму, видети Андрић, И., *О Вуку као писцу* у Караџић, *Први и други српски устанак*, стр. 32-33.

схватити на апстрактном нивоу *усвајања* или *неусвајања* аутономног мишљења као тековине *западног просветитељства*. Уместо тога, вреди обратити пажњу на списак учених имена која се налазе на крају *Мњенија* и оно што изгледа као још једна Милошева лакрдија са Вуком, почиње да добија сасвим другачије контуре. Потписници *Мњенија* можда јесу били *најкњижевнији људи* у Србији, али свакако да нису били и *политички најслободнији*. Овде се не ради о интелигенцији која своје упориште има у грађанству, већ о интелигенцији која је у највећој мери сачињена од *државних службеника* новонастале кнежевине.

Само по себи намеће се питање, због чега државни службеници и бирократе, при том образовани, не би могли да имају сопствени став о питању као што је то превод *Светог писма*? При том, неки од њих су и свештена лица. Одговор који овде нудимо је крајње једноставан: Због тога што њихова друштвена позиција није независна. Овде се не ради о грађанској класи која попут предреволюционарне и касније револуционарне француске буржоазије у 18. веку почиње да осваја политичке положаје и преузима државну администрацију – не ради се ни о немачкој грађанској класи која је углавном лишена такве могућности и због тога огорчена, премда не мање економски независна и политички амбициозна. Уместо тога ради се о класи која је на сваки начин везана за феудалне односе унутар релативно аутономног дела Отоманског царства којим је 1820-их година као књаз управљао Милош Обреновић.

Но, питање на које *најкњижевнији људи* у Србији одбијају да дају одговор 1820-их година, свакако да није питање које их се ни на који начин не тиче. Напротив, ради се о могућности да *Свето писмо* буде преведено на језик који је разумљив како њима, тако и њиховим сународницима и то пре свега у Кнежевини Србији. На уму треба имати да хришћанство у Милошевој Србији није говорило српски језик. Комплетно више свештенство је грчког порекла, док су литургијске књиге

које се користе или на грчком или на црквено-словенском.¹⁹ Један од најупечатљивијих коментара који описује стање поводом разумевања *Светих текстова* у ондашњој Србији, а који преноси Вук, казује како би превод светих текстова на српски могао да има погубне последице по веру народа, пошто би народ у том случају видео како у њима нема *чудеса*.²⁰ Вера за коју су се аутори претходне тврдње о *чудесима* залагали, дакле, није вера по слову и духу, већ је *народна вера* која на основу неразумљивости текстова закључује о њиховом изузетном карактеру и *тајнама* које ти текстови крију. Но, овакве бриге, карактеристичне за српску елиту оног времена, нису биле бриге непросвећених владара, какав је био, примера ради, Милош Обреновић, већ су уједно биле и бриге *учених и људи најкњижевнијих* који нису сматрали да је страх од народног читања *Светог писма*, или од *прљања светих ствари народним језиком*,²¹ у значајној супротности са идеалима *учености*.

Напротив, можда најснажнији аргумент против Вуковог превода *Светог писма* био је уперен на недостатак *учености* на Вуковој страни. Лукијан Мушицки, наводећи разлоге због којих Вук није уопште требао да дозволи себи да се упусти у један такав пројекат, снагу своје аргументације гради на одсуству Вуковог теолошког образовања и слабом познавању грчког језика.²² Уместо Вука, као компетентан преводилац, појављује се Атанасије Стојковић, чији превод и језик су учени кругови спремни да прихвате. Кругови о којима овде говоримо долазе пре свега из редова цркве и грађанства чија егзистенција је директно

¹⁹ То да су *црквени управитељи* у Србији по правилу Грци, примећују и аутори *Мњенија* и то наводе као још један разлог сопствене некомпетентности по питању Вуковог превода, видети *Мњеније*, стр. 545. Такође, Мошин, *Вуков Нови завјет*, стр. 526.

²⁰ Исто, стр. 527.

²¹ „Одговор ‘Господина са два крста’“ у Карацић, В. С., *О језику и књижевности III/2*, Просвета, Београд, 1964. стр. 34.

²² Ово су приговори које је Мушицки изнео у писму владики Стратимировићу, овде наведено према Мошин, *Вуков Нови завјет*, стр. 535.

повезана са црквом. Из вида не треба изгубити улогу коју је црква играла у формирању образовних институција, стога не треба да чуди да су ставови црквених главешина у значајној мери били у складу са ставовима образованог грађанства у ондашњој српској дијаспори. Таква ученост никад није била крајње инклузивна и преносива на народ у целости, прост пук увек је остајао ван ње, а они који су завредели привилегије школовања били су одабрани да се уздигну из *народне простоте*. Вук, напросто, није припадао овој класи и тога је био више него свестан – такође, он није припадао ни феудалним елитама које су господариле унутар ондашње Србије. У исто време, поред све фасцинације обичним народом, Вук више није био ни његов део – сопственим образовањем, у највећој мери независно стеченим од стране ондашње српске грађанске класе и црквених институција, нашао се у позицији *самопроизведеног интелектуалца*. Као такав био је у великој мери усамљен и није чудно што су његове популарне идеје наилазиле на одлучан отпор.

Но, идеал *учености* карактеристичан за српску грађанску класу у Аустро-Угарској и хваљен од стране новонастајућих образованих сталежа у младој кнежевини, формирао се много пре дебата око Вуковог дела – он бива формиран са отварањем српских образовних институција под окриљем цркве у Хабзбуршкој монархији. Бити *учен* и *образован* у правилу је било могуће само уз директан контакт са црквеним образовањем. У исто време, упућеност црквених школа на образовне институције унутар Хабзбуршке монархије, подразумевала је и контакт са идејама европског просветитељства. Често се догађало да су највећи заговорници учености били управо свештеници и владике. Ово је уједно и један од разлога због којих радикални грађански индивидуализам карактеристичан за западно просветитељство, није имао значајнијег одјека међу српским просветитељима. Чак и најрадикалнији међу њима, попут Доситеја Обрадовића, никада нису одустајали од могућности *преношења* и *омасовљавања знања*. Одговорност индивидуе за

употребу свог разума за Доситеја је неспорна али никада није сама по себи довољна за просвећеност²³ – напротив, главни састојак његовог просветитељства је наука, коју је неопходно претходно стећи. Доситејева верзија просвећености тако је много ближа метафорици Платоновог *изласка из пећине*, него радикалним идејама ондашње европске грађанске класе. Интересантна је Доситејева склоност ка преношењу мудрих ставова, изрека или читавих етичких система у прилагођеној форми. Идеју аутономије тешко је без контрадикција повезати са просветитељско-мисионарским радом у коме се знање и ученост шире и преносе из одређених врела.²⁴ Манастирска ученост, којој се Доситеј неретко руга, бива замењена корисним мудростима које он прикупља на својим путовањима како би *просветио свој народ*. Кантово *Sapere aude*, за собом је повлачило наизглед потпуну несигурност, субјекат који би се ослонио само на свој разум изгубио би свако страно вођство (и управо то би га, према Канту, чинило зрелим), док је Доситејева дрзовитост која се огледала у одметништву од цркве, проналазила сигурност и вођство међу племенитим људима *просвећених народа*.

²³ *Савети здравог разума* нису савети свакодневне употребе разума, напротив, разлика између осећања и мишљења на којој Доситеј инсистира, за собом повлачи и хијерархијску разлику између неуког мишљења чулима и изображеног мишљења које је способно да проникне иза феномена, а које захтева науку: *Учених људи прекрасне мисли*. Јер како Доситеј примећује: „Сврх неколико ствари као дете мислити; и сврх сваке ствари зрело и разумно мислити; ту је толико растојање, колико небо од земље.“ Обрадовић, Д., *Изабрани списи*, Матица српска, Нови Сад, 1969. стр. 262. Ово издање биће коришћено за сва остала навођења Доситејевих дела, која ће бити наведена према наслову.

²⁴ Динамика између *одласка, прикупљања, писања, штампања и слања назад свом народу* на корист, карактеристична је за читав Доситејев просветитељски рад и он је често наглашавао своју улогу *преносиоца знања*: „Између толиког множества Србаља, хтео је Бог да се и ја родим, словесни човек будући, имам богодану власт другима мисли своје сприопштавати, и што сам добро и паметно од других чуо, другима казивати.“ Доситеј, *Совјети*, стр. 260. Такође, *Писмо Харалампију*, стр. 48.

ЈЕДНОМИСЛИЈЕ И НЕДРУШТВЕНОСТ

Претпоставка радикалне аутономије субјекта, карактеристична за просветитељску мисао позног осамнаестог века, са собом је повлачила и неуобичајену последицу: *Аутономни субјекат је постао недруштвен*, са инклинацијама које су идиосинкратичне и егоистичке, у исто време, друштво се појавило као средство за остварење врло личних и не нужно племенитих стремљења. Кант је 1784. године у свом популарном тексту написаном за *Берлински месечник*, то описао следећим речима:

Човек има склоност ка удруживању; јер се он у једном таквом стању, т.ј. стању развоја његових природних предиспозиција, осећа људскије. Ипак, он такође изразито стреми осамљивању (изолацији): јер он у себи такође среће особину недруштвености, да све жели једноставно према сопственом науму подесити, и стога очекује отпор са свих страна, као што зна и да је сам склон одупирати се другима.²⁵

Кант је тако, у гласнику Берлинског друштва среде – у исто време гласнику берлинског просветитељства – објавио како је стање неслоге карактеристично за човека, касније још додајући како је човек *криво дрво од кога се ништа право не може истесати*.²⁶ Дакле, људско стање је крајње контрадикторно, *quid facti* оно је још и бедно,²⁷ али то не значи да *не може бити боље*.²⁸ Штавише, управо снаге које га често гурају у беду, најситнији и идиосинкратични егоизми, снаге су које филозофу дају право да се нада како се ствари из перспективе *светске историје* крећу на боље, јер *природа је хтела да кроз међусобни друштвени антагонизам човека учини бољим* – друштвени

²⁵ Кант, *Idee*, стр. 20-21.

²⁶ Исто, стр. 23.

²⁷ „Човек не може спутати извесну огорченост када види људска дела на великој светској позорници...” Исто, стр. 17.

²⁸ Можда постоји „...историја са одређеним планом природе за бића која немају свој сопствени план.“ Исто.

антагонизам и потреба за институцијама и сигурношћу, налазе се у узајамно надопуњујућем односу.²⁹ Према томе, Кантово просветитељство *не претпоставља општи ум*, већ упућује субјекта на *сопствени ум*, чија стремљења и грешке могу бити разумљене као опште само онда када су усмерене на општост која укључује и туђу субјективност, дакле само у друштвеном контексту – илустративне су Кантове чувене формулације: „Поступај само према оној максими, за коју у исто време можеш да желиш да постане општи закон“,³⁰ „...човек и изнад свега свака умствена природа постоји само као сврха по себи, а не као средство за ма коју употребу...“³¹

Према томе, Кантово разумевање просветитељства је неспојиво са нововековним рационалистичким метафизикама типично одређеним оквирима Лајбниц-Волфове филозофије. *Просветитељство* се, за Канта, састоји у одустајању од *претпоставке* опште *рационалности* ка којој субјекат стреми, уместо тога, ради се о *аутономној субјективној рационалности која сопствену законитост препознаје као општу*, као *способну да буде универзализована*. Овакав сентимент који проналазимо код берлинских просветитеља, или касније у раном немачком идеализму, карактеристичан је за новонастајућу грађанску класу у западној Европи и незамислив је за дворске или аристократске мислиоце само неколико деценија раније – још је Монтескје претпостављао умску законодавност у универзуму у оквиру које је тек био смештен шаролики свет људских закона и институција.³² Већ за Канта, природа је остала без сопственог

²⁹ Исто, стр. 20-22.

³⁰ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, стр. 421. За превод на српски видети издање Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2008. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Арсенијевић.

³¹ Исто, стр. 429.

³² Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Flammarion, Paris, 1979. *Première partie, Livre 1, Ch. 1*. За српски превод видети Монтескје, *О духу закона*, Филип Вишњић, Београд, 1989. прев. Аљоша Мимица.

језика, али тихи Паскалов Бог сада је почео да поставља питања субјекту који је само у модусу наде и могућности могао да говори о свету сврха. Овоме треба додати и како је откриће језика и традиције у *Sturm und Drang*-у феномен који је само у предњем плану супротстављен амбицијама кантовске критике – свака метакритика делила је са Кантом одустанак од претпоставке рационалности одвојиве од људског субјекта. Грађанско просветитељство је апсолута померило са места оностраног суверена и преселило га у сферу људског ума и деловања. Разлика између Бога као идеје чистог ума и његовог откривења у језику је са филозофске тачке гледишта велика, но, оба приступа претпостављају одустанак од: *Филозофске и научне методе која би могла да проникне у рационалност космоса независну од људске субјективности*. Ову тенденцију, Хегел ће препознати као епохалну и изразити је чувеним речима из *Феноменологије духа*, по којима је сврха читавог система одређена императивом по коме је све стало до тога да се „... истинито схвати и изрази не као супстанција, већ исто тако као субјекат.“³³

Ипак, важно је имати у виду да се овде није радило само о новонасталом открићу слободе и аутономије – субјекат је постао и место несношљиве одговорности. Другим речима, рођена је *несрећна свест, егоизам, недруштвеност* итд. Чије посредовање и превазилажење су постали једна од главних брига западноевропске мисли. Традиција мисли о *неслози* и *недруштвености* као разлогу *настанка друшва* и покретачу историјског развоја, стара је колико и нововековна филозофија и развој либералног, односно грађанског мишљења. Од Макијавелијеве *похвале неслози*, преко Хобсовог става о *рату свих против свих*, до Локовог разумевања личне слободе, тема *недруштвености* је значајно одређивала тон дебата о

³³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. стр. 22-23. За превод на српски видети издање Хегел, Г. В. Ф. *Феноменологија духа*, Дерета, Београд, 2005. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Тодоровић, стр. 11.

друштвености и заједништву.³⁴ Кантова *недруштвена друштвеност*, као и Хегелова идеја антагонистичког односа у грађанском друштву, у великој мери су прозводи самопромишљања ове дуге традиције. Но, постојао је још један значајан разлог који је рефлексије о овој традицији чинио могућим: Кант и Хегел, као и остали припадници *учених сталежа*, припадали су милеу новонастајуће немачке грађанске интелигенције – њихова свакодневица није била одлучујуће одређена припадностима успостављеним друштвеним хијерархијама у виду племства и цркве.

С друге стране, у оквирима српског просветитељства, таква независност се испољава само ретко, и готово да је резултат случаја – Вукова појава, примера ради, само је један од изузетака који потврђује правило. Пошто је грађанска интелигенција зависна од традиционалних институција, њен поглед остаје одређен структурама њихових идејних оквира,³⁵ са којима су идеје као што су *субјективна аутономија* и последична друштвена *неслога* неспојиве. Уместо тога, код аутора попут Јована Рајића, наилазимо на некарактеристичне мотиве за радикално просветитељство 1780-их година. Године 1794. излази Рајићева *Историја*, где у предговору *Љубитељу историје* аутор истиче *једномислије* као друштвени идеал.³⁶ Рајић примећује да је срећно оно друштво у коме свако врши своје дужности и обављајући их, то чини у виду имајући општу корист.³⁷ Идеја *опште користи* и *грађанске дужности* свакако да припада кругу идеја карактеристичних за европско просветитељство

³⁴ О почецима нововековне мисли о неслози, код Макијавелија, видети Миленковић, И., *Похвала Неслози: Макијавели против макијавелизма*, Федон, Београд, 2018.

³⁵ Илустративан је Селимовићев опис погледа на свет Лукијана Мушичког, Селимовић, *За и против Вука*, стр. 54.

³⁶ Рајић, Ј., *Историја разних славенских народова, најпаче Болгаров, Хорватов и Србов, Беч, 1794.* видети *Предговор љубитељу историје*, у оригиналу изостаје пагинација, тако да овде наводимо редни број странице предговора, стр. 4-5; 7-8. Грдинић, *Ка периодизацији*, стр. 22.

³⁷ Исто.

осамнаестог века, но, упадљиво је да у Рајићевом предговору изостаје друштвени антагонизам као интегрални део сваког људског друштва. Уместо тога, аутор *Историје словенских народа*, истиче самољубље као један од главних извора недаћа у људском друштву.³⁸

Јасно је да је црква имала своју друштвену улогу у Хабзбуршкој монархији, посебно међу српским становништвом – но, не треба из вида изгубити да је поред политичке улоге коју је Рајић несумњиво имао као владика, он уједно и особа са искуством манастирског живота. Из перспективе монашког живота, антагонизам је унапред искључен. Самим тим, саморазумљивости грађанске конкуренције и невоље неспутаног егоизма – који у оквирима грађанског друштва бива ограничен само једнаким интензитетом супротстављене воље – Рајићу се не појављују као очигледне. Друштво коме он припада није само полуфеудално, а полуграђанско друштво Јужне Угарске, већ је у исто време друштво монастичке организације живота, који је устројен на идеји *једномислија* коме егоизам представља искључиву претњу. Образовање Јована Рајића које је увек било везано за различите црквене институције, као и његово непосредно окружење, одговара црквеној традицији и идејама које се налазе у директној колизији са амбицијама све моћнијег грађанства у 18. веку.

Интересантно је како Рајићева идеја *једномислија*, има своје античке корене. Још од Платонове *Политеје* идеја технократског уређења у коме *свако чини оно што ради најбоље* и што му је сходно томе стављено у дужност, играла је значајну улогу у утопистичкој мисли. Но, Рајићева идеја *једномислија* разликује се од Платонове по томе што власт никако није прерогатив оних који *знају како се влада* и према томе имају стварну политичку вештину, дакле Платонових филозофа, већ она остаје у рукама овоземаљских владара, који владају према феудалним принципима *заштите од непријатеља и очинског*

³⁸ Исто, стр. 10.

односа према поданицима³⁹ – дакле, суверен је гарант хармоније у друштву, а никако није демијург политичких институција. Овакав позни платонизам, највероватније посредован Рајићевим образовањем, остаје савршено уклопив у наизглед потпуно супротстављеним политичким контекстима. С једне стране, *једномислије* где се добри владар стара о поданицима, као што то чини рецимо Јосиф Хабзбуршки, изгледа као оваплоћење оваквог идеала. С друге стране, *једномислије* је једнако компатибилно са идејом народа који је изгубио своје јединство и нестрпљиво очекује своју националну ренесансу – српског и осталих словенских народа. Дакле, иако су политички гледано концепти мултиетничке империје као што је то била Хабзбуршка монархија и ренесансе појединачних народа у директној контрадикцији, идеал друштва какав налазимо у *Предговору љубитељу историје*, једнако је уклопив у оба. Такво друштво је у исто време и конзервативно и национално револуционарно, и идеално и реално – но, оно свакако није буржоаско друштво које се налази у директној супротности са владајућом феудалном хијерархијом.

КОСМОПОЛИТИЗАМ И НАРОД

Идеали француске револуције били су у исто време национални и космополитски, како Лиотар примећује у свом *Расколу*, универзална декларација о правима човека односила се на читаво човечанство, али се француски народ нашао као субјекат који је проглашава и осигурава.⁴⁰ Управо раскол између идеала националне републике и империје која сопствене идеале шири у складу са космополитском визијом, одговарао је динамици Наполеонових ратова који су обележили Европу у

³⁹ Исто, стр. 4-5.

⁴⁰ Lyotard, J. F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983. стр. 209-212. За превод на српски видети Лиотар, Ж. Ф., *Раскол*, ИКЗС, Нови Сад, 1991. прев. Светлана Стојановић.

наредним деценијама. Кантова визија *светског грађанског поретка* надилазила је контрадикције европске револуционарне и предимперијалне стварности. У својим списима о историји, као и у тексту о *Вечном миру*, Кантов поглед је потпуно одређен космополитским идеалом. Из такве перспективе као значајан предмет не појављује се комплексност новонастајућег националног питања карактеристичног за Европу на прагу модерног доба. *Вечни мир* претпоставља обуздавање освајачких апетита владара, чији интереси неизбежно долазе у колизију са интересима њихових поданика, односно грађана.⁴¹ Но, већ деценију пре Кантових визија о космополитској будућности, 1774. група гетингеншких студената ће палити Виландове слике евоцирајући сентимент античке Германије супротстављен страном просветитељском универзализму и космополитским идеалима.⁴² Треба у виду имати да се ради о испољавањима пангерманског и националног сентимента више од десет година пре француске револуције и више од четири деценије пре Варбуршког фестивала из 1817. Контрадикције између националног и универзалног протезаће се кроз читаву историју немачке класичне мисли, од раног просветитељства па све до половине деветнаестог века.

Напетост између космополитског и националног, партикуларног и универзалног, до те мере је одређујућа за западноевропску, а посебно немачку просветитељску мисао, да се може одредити као једна од њених темељних карактеристика. Но, њено поопштавање било би погрешно, српско просветитељство један је од примера на коме се оцртавају границе таквог поопштавања. Иако српско просветитељство несумњиво настаје у директном односу размене идеја са западним просветитељствима, однос између космополитског и

⁴¹ Kant, I., *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII, стр. 349-353.

⁴² Kleingeld, P., „Kant and Wieland on moral cosmopolitanism and patriotism“ u Pauline Kleingeld (ed.) *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. стр. 13-39.

националног код српских просветитеља се никада не појављује у онаквом облику у каквом се јавља код њихових западноевропских савременика. За Канта, примера ради, питање о космополитизму је у исто време питање о универзалној људској субјективности – Кантова филозофија не познаје националне границе, законодавство ума је увек универзално усмерено, чак и онда када је у супротности са појавном стварношћу. Дакле, Кантов космополитизам партикуларност народа не препознаје као релевантну бригу. Насупрот томе, српски просветитељи попут Доситеја, још увек неиздиференцирану националну перспективу разумеју као сврху њиховог космополитског начина живота. Овакав космополитизам не полази од *светског-грађанства* са својим универзализујућим амбицијама, напротив, он универзалност налази споља, у страним и далеким земљама са *корисним и штетним обичајима*, које *просветитељ доноси* свом народу како би му њихов пример био од користи.⁴³

Постоји сличност између Рајићевог и Доситејевог приступа, која је ближа латинском хуманизму, неголи просветитељству осамнаестог века. Док Рајићев предговор за *Историју* варира мотиве које налазимо у Ливијевом предговору његовој *Историји*, Доситеј такође користи мотив примера и подражавања, ослањајући се на приповедачку вештину као на педагошко средство. Примери добрих обичаја других народа, као и оних који нису такви, у Доситејевој *Животу и прикљученијима* излажу се на корист његовог народа. Подражавање онога што је добро, као и избегавање онога што је рђаво,⁴⁴ а о чему се сазнаје из путописа или историје, директно је супротстављено радикалним захтевима *Bildung*-а креираним од стране немачке грађанске класе која се крајем осамнаестог века бори за сопствену друштвену и политичку легитимацију. Другим речима, образовање у Србију у осамнаестом веку као да увек долази *споља* – фасцинација пред ученошћу северних сународника, коју

⁴³ Доситеј, *Живот и прикљученија*, стр. 56-57.

⁴⁴ Исто, стр. 57.

можемо приметити у *Мњенију*, директно је самерљива са Доситејевим одушевљењем западним узорима или окретањем Русији међу црквеним круговима и одређеним круговима грађанске интелигенције. Контраст на коме Доситеј инсистира, контраст између народа међу којима је ученост и просвећеност већ значајно узнапредовала и српског народа коме тек предстоји такав развој,⁴⁵ у космополитизму проналази допринос националном препороду.

Човечанство, само по себи, није директна тема Доситејевог прегалаштва, уместо тога он свој рад оставља на корист својега народа. Иако ће већ Вук, заједно са његовим следбеницима из деветнаестог века, креирати значајно друачију аксиолошку матрицу, у којој је управо највећа *вредност* и циљ његовог труда аутономни развој националног карактера – значајно је приметити како обртање Доситејевог става и даље остаје у оквирима опозиције космополитског и националног, према коме је свет увек оно што се налази одвојено и наспрам народа. Већ код Рајића, тај страни свет је препознат као опасан по српски идентитет, због злобника и нечасних људи српски народ је избрисан из историје и то је темељна неправда коју Рајић намерава да исправи својом историјом.⁴⁶ Код Доситеја пак, тај заборављени и успавани народ би требало пробудити страном просвећеношћу и ученошћу, док је за Вука национални препород могућ само ослањањем на идентитет и традицију које је у њиховој изворности још увек могуће пронаћи и неговати. Но, код Рајића, као и код Доситеја и Вука, разлика између *света* и *народа* и усмереност на *народ* може бити описана као константа. Посебно је интересантно то што идеје националног препорода и народа код српских аутора нису настале као реакција на космополитизам и универзализам рационалистичког просветитељства – што је свакако био случај у западној Европи, барем извесно у Немачкој, уместо тога оне се развијају кроз

⁴⁵ Исто, стр. 60-61.

⁴⁶ Рајић, *Историја*, стр. 12.

стремљења различитих класа и класних фракција у ондашњој Србији и Војводини, које теже, свака на свој начин, политичкој и економској независности. Последње је у исто време био и разлог због ког је ово универзално стремљење ка нацији добијало крајње контрадикторне изразе, који до данашњег дана суверено владају популарним друштвеним имагинаријумом у Србији. Интереси цркве, новонастајућег грађанства, државе и њених нових чиновника, племства и такозваног обичног народа који се углавном састојао од сељаштва, нису били јединствени – напротив, били су супротстављени. Ова супротстављеност је резултирала и различитим визијама народног и националног код писаца у ери српског просветитељства. Рајић, Доситеј и Вук, само су најмаркантнији примери три различите тенденције: Црквене, грађанско-националне и народне, односно пучко-демократске. Ниједна од ове три тенденције није остављала превише простора за метафизичка питања карактеристична за западне просветитеље, који, као у случају Канта, питају о томе: *Шта је то човек?* Уместо тога, питање у српском просветитељству је много пре центрирано око значаја националне партикуларности за људску егзистенцију, него око ове егзистенције саме по себи.

Коначно, значајно је да за српске интелектуалце Доситејевог и Вуковог формата, западноевропски космополитизам и универзализам није био непознаница. Посебно не у случају Доситејевог образовања, што је додатно видљиво због тога што он усваја његове поуке, али пре свега да би их *пренео на ползу Српском народу*.⁴⁷ Другим речима, Доситеј не негира значај космополитског универзализма, но, такав космополитизам није одговарајући околностима и бригама једног народа коме из Доситејеве перспективе *тек предстоји просвећивање по западном узору*. Ипак, перспектива Доситејевог, Вуковог или чак Рајићевог мишљења, остаје одређена националним хоризонтом, чији развој тек посредно доприноси

⁴⁷ Исто.

општијим идеалима хуманости. Таква перспектива која је у великој мери одређена специфичностима друштвено-економске климе у различитим класама ондашњег не увек национално свесног друштва, налазила се у готово потпуној сагласности са познопросветитељским или чак антипросветитељским интелектуалним тенденцијама на ширем европском нивоу – из Хердрове перспективе људски род напредује само кроз богатство појединачних народа који сви заједно сачињавају *ланац културе*.⁴⁸ Из такве перспективе, која ће водити до рађања интересовања за заборављене и изворне народне културе, настаје и интересовање за културе словенских народа у западноевропској, специфично немачкој интелигенцији. Но, овде никако не треба трагати само за слагањима и тенденцијама које се међусобно прате, уместо тога, пре се ради о међусобном надопуњавању и идејној компатибилности без директног утицаја и преношења. То ће рећи да интерес за народ и нацију код српских просветитеља није прости одраз ширих европских тенденција, већ је потребно разумети га у специфичностима контекста у коме настаје. У том погледу, Кантов космополитизам, као и супротстављање оваквом погледу на свет од стране Хердера и каснијих романтичара – никако није готов пар супротности чије преношење бисмо могли да констатујемо код српских просветитеља. Напротив, овде се пре ради о изразу грађанске независности коме традиционални идентитети више нису потребни, док национални још увек није формиран – Кантова грађанска класа, једном речју, није националног карактера и Кант у том погледу није био усамљен. У Србији пак, у којој грађанска класа у правом смислу не постоји, а политичка и економска моћ су у значајној мери одређени различитим варијететима феудалних односа, народ се појављује као једино

⁴⁸ Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965. стр. 337. За превод видети Хердер, Ј. Г., *Идеје за филозофију повести човечанства*, ИКЗС, Нови Сад, 2012. прев. Олга Кострешевих.

сигурно идентитетско упориште интереса најразличитијих класа и сталежа крајем осамнаестог века. Стога, одсуство космополитске перспективе у кантовском или просветитељском смислу, није недостатак српског просветитељства који се може приписати његовој неразвијености, већ је његова специфичност директно условљена друштвеним, економским и политичким околностима у којима се оно развијало.

*

* *

Супротстављености које су овде скицирне, између субјективне аутономије и ауторитета учености, друштвеног антагонизма и једноумља, као и националног и космополитског погледа на свет, свакако да не представљају исцрпан појмовни вокабулар контрадикција српског просветитељства крајем осамнаестог и почетком деветнаестог столећа. Ипак, оне су одређујуће за читав низ тадашњих расправа. Супротстављеност између *здраворазумске аутономије* и *ауторитета учене традиције*, одређујућа је како за Вуков подухват превођења *Новог завета*, тако и шире, за његов реформаторски рад на пољу језика и културе. Пример *Мњенија најкњижевнијих људи* којим смо се овде послужили као илустрацијом, представља само једну у мноштву маргиналних расправа која је била обележена овом супротношћу. Много касније у деветнаестом веку, чак мање познати аутори, попут Димитрија Тирола и Вукашина Радишића, у чисто језичким расправама, постављаће питање о томе да ли је превод светих текстова на народни језик потребан и *ко би требало да разуме ове списе*.⁴⁹ Радишић ће приметити како у једном друштву није неопходно да *баи свако зна све*, па тако познавање светог текста може остати резервисано само за учене

⁴⁹ Радишић В. „Мисли о Србском језику с одговором на: Високоученог господина Димитрија П. Тирола мњеније о употребљавању страдателне честице Се“, *Уранија*, Београд, 1838. стр. 193.

сталеже који познају црквени језик. Тирол и Радишић су о статусу народног језика расправљали крајем 1830-их, ипак, њихова наизглед чисто језичка расправа тицала се и политичких питања, јер друштво у коме прерогатив учености остаје резервисан само за срећне појединце, а које је Радишић предлагао, налазило се у оштром контрасту са идеалима модерног грађанства, чије идиосинкразије и антагонизми нису били лако уклопиви у економске и политичке структуре ондашњег друштва, како у устанничкој Србији, тако и у Аустро-Угарској монархији. Коначно, однос између универзалног и партикуларног, космополитског и националног, страног и традиционалног, обележиће не само политичку историју српског деветнаестог века, већ и дебате о српској култури током деветнаестог и двадесетог века. Скицирати обресе ових дебата, довести их у везу са супротстављеним и контрадикторним појмовима и трагати за њиховом друштвеном, економском и политичком позадином, значи истраживати обресе ране српске модерности у њеним непрегледним апоријама и неразрешеним контрадикцијама. Последње пак, насупрот духу конформизма који захтева и ствара традиције које би могао следити, значи ослободити традицију захтева савремености – јер, само традиција која је ослобођена од намере да се у њено име било шта захтева, може се сматрати традицијом ослобођеном терета конформизма.⁵⁰

ЛИТЕРАТУРА

Андрић, И., „О Вуку као писцу“ у Караџић, В. С., *Први и други српски устанак. Живот и обичаји народа српског*, Матица српска, Нови Сад, 1969.

⁵⁰ О овом мотиву видети Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974. str. 695; за превод видети у Бенјамин, В., *Есеји*, Нолит, Београд, 1974. прев. Милан Табаковић.

- Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“ у Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Бенјамин, В., *Есеју*, Нолит, Београд, 1974. прев. Милан Табаковић.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965.
- Kant, I., *Akademieausgabe*:
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV
 - Kant, I., *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII
 - *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, AA VIII
 - *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII.
- Kleingeld, P., „Kant and Wieland on moral cosmopolitanism and patriotism“ у Pauline Kleingeld (ed.), *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Крстић, П., *О чему говоримо кад говоримо о просветитељству: Перике и гаће*, ИФДТ, Београд, 2016.
- Lyotard, J. F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983.
- Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Flammarion, Paris, 1979.
- Рајић, Ј., *Историја разних славенских народа, најпаче Болгаров, Хорватов и Србов*, Беч, 1794.
- Радишић, В., „Мисли о Србском језику с одговором на: Високоученог господина Димитрија П. Тирола мњеније о употребљавању страдателне честице Се“, *Уранија*, Београд, 1838.
- Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment: Nineteenth-Century Answers to Twentieth-Century Questions*, Universtity of California Press, Los Angeles, 1996.
- Грдинић, Н., „Ка периодизацији српског просветитељства“ у Д. Иванић, В. Јелић, Н. Ристовић, *Век просветитељства у српској култури*, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2020.
- Елијас, Н., *Процес цивилизације*, ИКЗС, Нови Сад, 2001.
- Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2008. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Арсенијевић.
- Кант, И., *Ум и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984. прев. Данило Н. Баста.
- Караћић, В., „Срби сви и свуда“ у *Етнографски списи*, Просвета, Београд, 1964.

- Караџић, В., „Турско господство над Србима“ у *Први и други српски устанак, Живот и обичаји народа српског*, Будућност, Нови Сад, 1969.
- Караџић, В., *О језику и књижевности III/2*, Просвета, Београд, 1964.
- Крстић, П., „Перике и гаће, о представама просветитељства“, *Трећи програм 150/2011*, стр. 235-246.
- Лиотар, Ж. Ф., *Раскол*, ИКЗС, Нови Сад, 1991. прев. Светлана Стојановић.
- Миленковић, И., *Похвала Неслози: Макијавели против макијавелизма*, Федон, Београд, 2018.
- Монтескје, *О духу закона*, Филип Вишњић, Београд, 1989. прев. Аљоша Мимица.
- Мошин, В., „Вуков Нови Завјет“ из Караџић В. *Нови завјет господа нашега Исуса Христа*, Просвета, Београд, 1964.
- Обрадовић, Д., *Изабрани списи*, Матица Српска, Нови Сад, 1969:
- *Живот и прикљученија*
 - *Писмо Харалампију*
 - *Совјети здраваго разума*
- Селимовић, М., *За и против Вука*, БИГЗ, Београд, 1987.
- Хегел, Г. В. Ф., *Феноменологија духа*, Дерета, Београд, 2005. прев. Никола М. Поповић.
- Хердер, Ј. Г., *Идеје за филозофију повести човечанства*, ИКЗС, Нови Сад, 2012. прев. Олга Кострешевећ.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CONTRADICTIONS OF SERBIAN ENLIGHTENMENT: AUTONOMY AND UNANIMITY

Abstract: This paper approaches concepts of *earning*, *singlemindedness*, *and nation* as characteristics of the epoch of Serbian enlightenment at the end of the 18th and beginning of the 19th century. The specificity of these notions is outlined through their comparison with the notions of autonomy, antagonism, and cosmopolitanism as characteristics of Western European and

German enlightenment. This paper conducts a comparative analysis of the selected concepts in their social and political context. Such a reading results in an outline of a conceptual framework defining later disputes in the Serbian enlightenment disputes converging with the opposition between authority and autonomy, antagonism and unity and cosmopolitanism and nation.

Keywords: Enlightenment, Serbian Enlightenment, Kant, Karadžić, autonomy, cosmopolitanism

Primljeno: 28.2.2023.

Prihvaćeno: 11.5.2023.

GORAN RUJEVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

LAMETRIJEVO ANTROPIČKO REZONOVANJE

Sažetak: Žilijen Ofrej de Lametri se računa među poznatije filozofe materijalizma, hedonizma, ali i prosvetiteljstva. Njegovo delo *Čovek mašina* nosi brojna obeležja prosvetiteljske misli: poverenje u racionalnost i napredak, okretanje od tradicionalnih autoriteta ka autoritetu novih prirodnih nauka, te isticanje važnosti individue i njenog usavršavanja. U određenim pasusima tog teksta, međutim, pronalaze se tvrdnje koje naizgled zagovaraju ostajanje u stanju neznanja povodom pitanja o razlozima ljudske egzistencije, što zvuči protivno intelektualnom optimizmu prosvetiteljstva. Ali, ako te odeljke protumačimo kroz vizuru savremenog antropičkog rezonovanja, pokazuje se da je reč samo o Lametrijevom razračunavanju sa teističkim argumentima, sasvim u skladu sa duhom prosvetiteljstva.

Ključne reči: antropičko rezonovanje, iskustvo, Lametri (1709-1751), prosvetiteljstvo, skepticizam

DOSLEDNOST U PITANJU

Razumno je očekivati od filozofskih autora da u svojim učenjima pokazuju doslednost, da ne protivreče sami sebi. Možemo biti tolerantni, pa ovaj zahtev ograničiti na pojedinačne tekstualne jedinice: knjige, radove, članke, bilo šta što je smisleno posmatrati kao nešto što je nastalo u okviru jednog kompaktnog perioda vremena. Ukoliko kod jednog autora pronađemo protivrečne tvrdnje, ali u tekstovima koji su pisani u sasvim različitim dobima, onda

¹ E-mail adresa autora: goran.rujevic@ff.uns.ac.rs

verovatno nije toliko reč o kontradiktornosti koliko o mogućnosti da je dati autor vremenom izmenio svoje mišljenje, možda baš u suprotno od onoga što je ranije smatrano. Uostalom, brojni pokušaji periodizacija nečijeg opusa se upravo oslanjaju na pronalaženje ovakvih, makar i suptilnih, naznaka razgraničenja.

Ali, ukoliko u *jednom* tekstu pronađemo protivrečne stavove, skloni smo da takav događaj obeležimo kao anomaliju koju vredi ispitati. Takvu reakciju neće izazvati samo eksplicitno kontradiktorne tvrdnje, već i tvrdnje koje su međusobno nepodudarne makar i na vrlo maglovit način, takoreći, koje su nekompatibilne „duhom.“ Doslednost shvaćena u veoma širokom smislu je jedna od glavnih vrlina koje očekujemo u diskurzivnom svetu. Obično očekujemo da nam autor saopštava usaglašenu poruku, a ne kolaž disparatnih ideja (što, naravno, ne znači da je ovo drugo uvek nepoželjno). Ako zateknemo nedoslednost tamo gde je ne očekujemo, imamo dva moguća odgovora na tu situaciju: prvi je da dobronamerno pretpostavimo da je nedoslednost samo prividna, te da se dubljim ispitivanjem teksta taj čvor može raspetljati; drugi je da, bilo usled nestrpljenja ili stoga što smo neuspešno pokušali prethodno pomenuto raspetljavanje, zaključimo da je po sredi materijalna greška, slučajna ili usled manjkavosti kod samog autora. Prvi pristup namerno nazivamo dobronamernim, čak i u slučajevima kada je uzaludan, jer omogućava nastavak diskusije i refleksije. Drugi pristup je stavljanje tačke na bilo kakvu dalju diskusiju i jako retko otvara nove horizonte u kojima se možemo diskurzivno kretati.

Što je jedan autor specifičniji, eksplicitniji, čak ekstremniji u svojim stavovima, to je uočavanje potencijalno nedoslednih stavova lakše. Eksplicitnim tvrdnjama autor svoje čitaoce brže uvodi i navikava na opšti karakter ideja koje se izlažu, tako da je nailaženje na ideju koja značajno odudara od toga što je očekivano znatno dramatičniji događaj. Katkad autor može ovo da koristi kao namernu tehniku, kao svojevrzni skandalon čijim ostrim kontrastom želi da razvije suptilnije nijanse u idejama koje postaju monotone. Dobro izveden skandalon ovakve vrste se potom lako prepoznaje prilikom dobronamerne analize, a neretko je i sam ekspliciran od strane autora.

No, i dalje preostaju slučajevi u kojima rekonstrukcija usaglašavanja podrazumeva više truda od strane samih čitalaca. Ti slučajevi su često zanimljivi za akademske krugove.

Jedan takav slučaj, onaj o kom ćemo raspravljati u ovom tekstu, pronalazi se kod francuskog lekara i filozofa Žilijena Ofreja de Lametrija [*Julien Offray de La Mettrie*] u njegovom najčuvenijem tekstu *Čovek mašina*. Naime, u samom središtu ovog reskog dela, među brojnim materijalističkim elaboracijama, pretpostavkama i objašnjenjima kojima Lametri teži da rasvetli spiritistički mistifikovane procese ljudske „duše,” zatičemo jedan kratak i iznenađujući segment teksta koji, kako se na prvi pogled čini, veliča, čak podstiče, neznanje. Reč je o sledećim pasusima:

„To ne znači da ja dovodim u sumnju postojanje jednog Bića, uzvišenog; naprotiv, čini mi se da najviši stupanj verovatnoće govori za njega; ali kako ovo postojanje ne dokazuje nužnost ni ovog ni onog kulta, to ova teoriska [*sic*] istina nije ni od kakve praktične upotrebe: tako, kao što se silom tolikih iskustava može reći da religija ne pretpostavlja nikakva tačna poštenja, isti razlozi nas ovlašćuju da mislimo isto tako da ga ateizam ne isključuje.

Uostalom, ko zna da li razlog čovekove egzistencije ne bi bio u samoj njegovoj egzistenciji? Možda je on bio sasvim slučajno izbačen na izvesnoj tački zemljine površine, a da se ne može znati niti kako, niti zašto; ali se zna samo to da mora živeti i umreti, sličan onim pečurkama koje se javljaju svakog dana, ili onim cvetovima koji uokviruju ovaj ili onaj jarak i pokrivaju stare zidine.

Ne gubimo se u beskonačnosti, nismo mi stvoreni za to da o njoj imamo ikakva pojma; apsolutno nam je nemoguće vratiti se na sam izvor stvari. Uostalom, našem miru sasvim je svejedno to da li je materija večita ili je bila stvorena, da li Boga ima ili ga nema. Kolika je to ludost mučiti se oko nečega što je nemoguće saznati, i što nas ne bi ni učinilo srećnijim kad bismo s njim na kraj izišli!”²

² Žilien Ofrej de Lametri, *Čovek mašina* (Beograd: Kultura, 1955), str. 44.

Ovde svakako možemo da zateknemo tvrdnje koje su tipično lametrijevske, ali ujedno nalazimo i par neobičnih konstatacija: apelovanje na ograničavanje upitanosti povodom uzroka čovekovog postojanja, tvrdjenje da ljudi nisu stvoreni da znaju neke stvari, da kategorički postoji nešto nesaznatljivo oko čega je suludo uopšte truditi se. Za jednog prosvetiteljskog filozofa ovaj poziv na neznanje izgleda čudno. Isprva bi se ovi odeljci mogli objasniti kao aberacija, možda kao nespretno artikulisana zamisao koja se više ne ponavlja i može se otpisati kao statistička greška. Međutim, pri samom kraju teksta, Lametri ponavlja ove ideje još dramatičnije: „Šta mi znamo više o svojoj sudbini nego o svome poreklu? Potčinimo se, dakle, nesavladivome neznanju, od kojeg naša sreća zavisi.”³

Ovakve tvrdnje nisu u potpunosti strane za tekst u kom se nalaze jer postoje obziri spram kojih su sasvim dosledne, ali su u drugim pogledima istovremeno vrlo protivne onome što bismo očekivali od Lametrija. One su sasvim dosledne Lametrijevom provokativnom duhu, kao i njegovoj jasnoj tendenciji ka individualističkom hedonizmu.⁴ Sa druge strane, one se sudaraju kako sa opštim statusom Lametrija kao filozofa doba prosvetiteljstva, tako i sa konkretnim tvrdnjama iz *Čoveka mašine* u kojima Lametri veliča usavršavanje znanja i proširivanje ne samo onoga što se zna, već i propagiranje saznanog. Poziv na obustavljanje intelektualne potrage u nekoj oblasti, pa makar za posledicu to imalo veću sreću onoga koji odustaje, sasvim je suprotan prosvetiteljskom sentimentu.

Kao što smo već objasnili, kada se suočimo sa ovakvom čudnom situacijom, javlja nam se razumljiva želja da je raspetljamo. Postoji nekoliko vrlo jednostavnih objašnjenja koja se nameću gotovo sama od sebe. Prvo je da se Lametri ovde razračunava sa ispraznim teološkim refleksijama, te da navedene tvrdnje valja tumačiti kao način da se utemelji ateističko stanovište po kom je Lametri poznat. Drugo jednostavno objašnjenje funkcioniše na sličan način, samo što

³ *Isto*, str. 60.

⁴ Dušan Nedeljković, „Predgovor” u: Žilien Ofrej de Lametri, *Čovek mašina*, str. 15.

se umesto ateističkog stanovišta može istaći vulgarna senzualistička pozicija, to jest, ideja da saznanja koja nemaju potencijal za srećno intelektualno razrešenje nisu ni na koji način vredna. Ipak, smatramo da oba ova objašnjenja, uzeta sama po sebi, nisu zadovoljavajuća, čak nisu dobronamerna prema Lametriju, jer umesto da prikažu odstupanje kao prividno, prihvataju ga kao činjenično, samo razlog pronalaze u nekom drugom aspektu Lametrijevog učenja. Drugim rečima, ova dva objašnjenja konstatuju da je protivrečnost postojeća i da je rezultat Lametrijevih predubedenja; Lametri je načinio materijalnu grešku zaslepljen sopstvenim pretpostavkama.

Pre nego što se tako osuđujuće shvatanje prihvati, neophodno je proveriti da li postoji ikakvo treće, istinski benevolentno tumačenje ovog neobičnog pasusa. U ovom radu smatramo da možemo doći do obrazloženja koje će pokazati da navedeni odeljci nisu u sukobu sa Lametrijevim prosvetiteljskim stavom, ni u uopštenom, ni u konkretnom obliku. Takvo obrazloženje smatramo da se može naći u povlačenju paralela između navedenih Lametrijevih ideja i savremenog obrasca naučnog razmišljanja koje se naziva antropičkim rezonovanjem. Tek sa takvim čitanjem možemo protumačiti Lametrijev tekst kao dosledno mesto razračunavanja sa autoritetom religijskih dogmi.

Da bismo dosegli ovo obrazloženje, prvo će biti neophodno da potvrdimo postojanje protivrečnosti, što će se uraditi kroz analizu toga u kojim aspektima se Lametri ima smatrati filozofom prosvetiteljstva. Nakon toga, pregledaćemo osnovne crte savremenog antropičkog rezonovanja i naznačiti sličnosti sa Lametrijevim idejama. Preko tih sličnosti, pokušaćemo da ekstrapoliramo zaključak od ideje da je antropičko rezonovanje perspektivno u kontekstu savremene nauke do ideje da je Lametrijevo isticanje neznanja perspektivno i u prosvetiteljskom kontekstu. Uspeh ovog projekta će nam takođe omogućiti da ukažemo na to da se Lametri može smatrati za jednog od preteča savremenog antropičkog rezonovanja.

LAMETRI U OKVIRU PROSVETITELJSTVA

Šta to čini jednog mislioca „prosvetiteljskim”? Sigurno nije dovoljno da je živeo i stvarao tokom XVIII veka. Koje su to karakteristike prosvetiteljskog mišljenja? Opšti duh doba prosvetiteljstva uglavnom se može opisati u nekoliko glavnih crta: izrazito poverenje u racionalnost i ideju napretka, isticanje individualnosti, odbacivanje tradicionalnih autoriteta i postavljanje praktične prirodne nauke na njihovo mesto. Ali, gde pronalazimo ove odredbe?

Kantov tekst *Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?* je dobar početak. Njegov poznati pasus o prosvetćenosti dobro ilustruje neke od pomenutih karakteristika:

„Prosvetćenost 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 razlog nije pomanje 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 prosvetćenosti.”⁵

Ovde zatičemo poverenje u racionalnost (služenje vlastitim razumom), individualnu odgovornost (usudi se da znaš), progres i lično usavršavanje (izlazak iz maloletnosti), pa čak i odbacivanje tradicionalnih temelja znanja (samoskrivljena maloletnost). Ali, primećujemo da Kant nije eksplicitno naveo jednu od navedenih karakteristika prosvetiteljstva, a to je veličanje prirodnih nauka.

Ernst Kasirer [*Ernst Cassirer*], sa druge strane, smatra to jednim od glavnih obeležja prosvetiteljstva, tvrdeći čak da ono modeluje svoje ideale prema prirodnim naukama.⁶ On prosvetiteljstvo opisuje kao optimistično doba u kom se misao „... susreće sa svetom

⁵ Imanuel Kant, „Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?” u: Imanuel Kant, Mišel Fuko, Jirgen Habermas, *O prosvetćenosti* (Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine, 2002), str. 7.

⁶ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1951), str. 7.

uz svežu radost i smelost otkrića, očekujući nova obznanjenja svakog dana.”⁷ Pri tom, Kasirer upozorava da ova radoznalost prosvetiteljstva nije isključivo usmerena napolje. Prosvetiteljski duh je ujedno zainteresovan za sebe samog, za svoje moći i granice.⁸ Sa treće strane, imamo Luja Diprea [*Louis Dupré*] koji prosvetiteljstvo pokušava da odredi u istorijskom kontekstu. On doba prosvetiteljstva shvata kao drugi talas modernosti (novovekovlja),⁹ a kao ključne karakteristike ovog doba navodi racionalizam i težnju ka emancipaciji.¹⁰ Kao što vidimo na ovom sasvim malom uzorku, opisi prosvetiteljstva su retko identični, ali se ipak preklapaju u brojnim detaljima.

Bez obzira na ove, može se slobodno reći uobičajene, izazove definisanja jedne epohe, ideja da se Lametri svojim filozofskim učenjem svrstava u redove prosvetitelja nije nimalo kontroverzna. Brojni istoričari filozofije čine upravo to. Na primer, u *Istoriji filozofije* Vilhelma Vindelbanda [*Wilhelm Windelband*], Lametri se imenuje u odeljku o filozofiji prosvetiteljstva, gde se za njegovo učenje resko pripisuje etiketa „asertoričkog materijalizma”¹¹ utoliko što je Lametri zastupao ideje o potpunoj materijalnosti svih duševnih delatnosti. Prateći istu klasifikacionu nit, Piter Džimak [*Peter Jimack*] Lametrija naziva „prvim potpunim materijalistom francuskog prosvetiteljstva.”¹²

Po ovim opaskama reklo bi se da je Lametrijeva metafizička pretpostavka materijalizma presudni činilac za njegovo smeštanje među prosvetitelje, no ovo ne bi bilo dobro tumačiti u nekakvom anegdotalnom pogledu. Radije, Lametrijev materijalizam je

⁷ *Isto*, str. 4 (prev. G. R.).

⁸ *Isto*, str. 5.

⁹ Louis Dupre, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven & London: Yale University Press, 2008), str. 3.

¹⁰ *Isto*, str. 7.

¹¹ Wilhelm Vindelband, *Istorija filozofije* (Beograd: Book&Marso, 2007), str. 349.

¹² Piter Džimak, „Francusko prosvetiteljstvo I: nauka, materijalizam i determinizam” u: *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, prir. Stjuart Braun (Beograd: Plato, 2008), str. 264.

odredbeni utoliko što se pojavljuje kontrastno spram shvatanja koja su bila dominantna u prethodećim misaonim epohama. *Čovek mašina* se tako pokazuje kao vrlo reprezentativno delo jer demonstrira lametrijevski materijalizam na najuočljivijem području: pružanjem materijalističke osnove ljudskoj duši, kao u slučaju kada Lametri kaže: „Razna stanja duše su, dakle, uvek korelativna stanjima tela.”¹³ Ovo se savršeno uklapa u Kasirerovu viziju prosvetiteljstva kao perioda u kom se usmerenost misli regrupiše nakon sloma ranijih paradigmi. Komentare o ovom kontrastivnom svrstavanju zatičemo i kod Džonatana Izraela [*Jonathan Israel*], koji je tvrdio da Lametri, zajedno sa Didroom, „najefikasnije rezimira radikalnu misao rane prosvetiteljske epohe u sredini osamnaestog veka.”¹⁴

Međutim, za naše trenutno ispitivanje će biti relevantnije da pokažemo prosvetiteljski karakter Lametrijevog učenja u još jednoj dimenziji koja, iako povezana sa njom, nije svodiva na metafizičku poziciju materijalizma. Nas mnogo više interesuje epistemološko/pedagoška dimenzija Lametrijevog učenja zato što ranije citirani odeljak optertava problem nemogućnosti pouzdanog znanja. Naravno, i po ovoj dimenziji je Lametri već prepoznat kao mislilac doba prosvetiteljstva. Džimak, recimo, ističe činjenicu da je Lametri prvenstveno lekar, što se savršeno uklapa u viziju prosvetiteljstva kao doba u kom su uzde koje usmeravaju čovekovo znanje otvoreno prepuštene onome što bismo danas nazivali empirijskim naukama. Lekarska veština je vekovima unazad bila neraskidivo povezana sa vrlo praktičnim radom, te je njeno razvijanje u medicinu kao eksperimentalnu nauku u renesansnom dobu sasvim razumljiv sled događaja (prigodno ilustrovan Rembrantovom slikom *Čas anatomije*).

¹³ Žilien Ofrej de Lametri, *Čovek mašina*, str. 30. Više se može naći kod Natania Meeker, „The Materialist Tropes of La Mettrie,” *The Eighteenth Century*, vol. 48, no. 3 (Fall 2007): 245-262.

¹⁴ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), str. 704 (prev. G. R).

Ali, nije nam ovde dovoljno da konstatujemo Lametrijevu naklonost empirijskom saznanju, važno nam je da kod njega prepoznamo i perspektivnost takvog saznanja kao i opšti duh mogućnosti proširivanja postojećeg znanja, kako na globalnom tako i na ličnom nivou. Zbog toga naglašavamo pedagošku dimenziju Lametrijevog učenja, pod čime razumemo konceptualizaciju značaja proširivanja duhovnih kapaciteta individue, ne samo u vidu sticanja novog znanja, već i u proširivanju sposobnosti, rafinisanju naravi, rečju, realizaciji potencijala čoveka. Kao što smo videli iz Kantovih i Kasirerovih zapažanja, ovo je isto tako značajna odredba prosvetiteljskog duha, možda i više nego banalni materijalizam. Pretresimo, stoga, nekoliko mesta u *Čoveku mašini* iz kojih možemo iščitati ovu dimenziju Lametrijevog učenja.

PROSVETITELJSKE CRTE U *ČOVEKU MAŠINI*

Ako krenemo da čitamo *Čoveka mašinu* sa namernim fokusom na pomenute epistemološke i pedagoške aspekte, uočićemo zanimljivu strukturu. Početak teksta jasno afirmiše vrednost iskustva i njegovu prednost, može se reći i nenadmašnost, u odnosu na bilo kakve druge izvore znanja. Ovo valorizovanje empirije potom se uzglobljava sa već pominjanim materijalističkim stavom, što Lametrija navodi da elaborira potencijale ljudskog „duha“ (zanimljivo, koristeći se pri tom uporednom anatomijom). Konačno, dežurno pitanje aktualizovanja tih potencijala dovodi Lametrija do refleksije o procesu obrazovanja i vaspitanja i do konstatacija o njihovom značaju.

Isticanje značaja iskustvenog saznanja se u *Čoveku mašini* sprovodi u kontekstu potkrepljivanja materijalističke filozofije nasuprot bilo kakvog oblika „spiritualizma.“ Ipak, bez obzira na gotovu sveprisutnost materijalističke doktrine u ovom delu, valja imati na umu da je u ovom konkretnom slučaju metafizičko pitanje tek izvedeno iz epistemološkog: materijalizam i spiritualizam se određuju prema tome kako je spoznatljiva supstancija koju ta učenja stipuliraju, pri čemu Lametri spiritualizmom naziva bilo kakvu

doktrinu koja tvrdi postojanje makar kakve supstancije koja nije iskustvom spoznatljiva.¹⁵ U najgorem slučaju, smatra Lametri, spiritualistička učenja su nerazumljiva, a u najboljem slučaju se oslanjaju na saznanje otkrovenjem.

Tako se dolazi do drugog kontekstualnog uporišta afirmacije iskustvene spoznaje: njeno sučeljavanje sa otkrovenjem. U ovom pogledu Lametri je iznenađujuće blagorečiv, dopuštajući makar provizorno pretpostavku da Bog postoji, ali samo zato što mu to omogućava da formira još jači argument. Naime, ako Bog postoji, on bi morao biti tvorac i Prirode i otkrovenja, te ova dva izvora znanja ne mogu biti sukobljena jedno sa drugim jer bi to značilo da Bog protivreči samom sebi u svojim delima. Ukratko: „Jedno [je] od dvoga: ili je sve iluzija, isto tako Priroda kao i otkrovenje, ili jedino iskustvo može veru obrazložiti.”¹⁶

Iz ove nadmoćnosti iskustva nad otkrovenjem, Lametri izvodi značajan zaključak: „Iskustvo i promatranje moraju ovde, dakle, biti jedini naši vodiči. Bezbrojna su iskustva i promatranja u obilatom delima lekara koji su bili filozofi, a ne u Filozofa koji nisu bili lekari.”¹⁷ Iako je očigledno da se ova tvrdnja prvenstveno odnosi na zadatak rasvetljavanja funkcionisanja čovekovog organizma, nije teško, *mutati mutandis*, preneti je u druge oblasti podložne empirijskom saznanju, a koje su u Lametrijevom viđenju sveta i jedine smislene. U poslednjem navedenom citatu, ali i u dobrom delu rezonovanja koje mu prethodi, vrlo lako možemo prepoznati obeležja prosvetiteljskog načina mišljenja: na mesto dogme otkrovenja stavlja se otvoren horizont iskustvenog saznanja Prirode, a obrazac ispravnog mišljenja (filozofiranje) se modeluje po mišljenju onih koji su se već dokazali u kompetentnoj upotrebi iskustva (lekari koji su filozofi) a ne po modelu onih koje iskustvo zaobilaze (filozofi koji nisu bili lekari). Rečju, aposteriorna spoznaja odnosi prevagu nad

¹⁵ Žilien Ofrej de Lametri, *Čovek mašina*, str. 23.

¹⁶ *Isto*, str. 24.

¹⁷ *Isto*, str. 25.

apriornom.¹⁸ Lametri je spreman da odbaci prethodna neadekvatna znanja u korist onih koja obećavaju napredovanje („U ruke uzmimo, dakle, štap iskustva, i okrenimo leđa istoriji svih uzaludnih mnjenja filozofa. Biti slep i misliti da se može bez ovog štapa, to je vrhunac ludila.”¹⁹), što je još jedno opšte mesto kod prosvetiteljskih mislilaca.

Poverenje u progres je verovatno najprepoznatljivija crta prosvetiteljstva, a zatičemo ga i kod Lametrija, i to u dva aspekta: prvo, kada govori o *potencijalu* ljudskog uma da dosegne istinu, a potom kada govori o konkretnom procesu unapređivanja individue – obrazovanju. Kada Lametri kaže da vrednost uma zavisi „... od njegove sile, od njegovog dometa ili od njegove pronicljivosti.”²⁰ on time ne iskazuje samo tvrdnju da duši nije neophodna nekakva nematerijalna supstancija da bi bila vredna, već nedvosmisleno otkriva sopstveno poverenje u kapacitete uma time što kao ključno merilo postavlja ostvarene rezultate. Uostalom, materijalni um je deo materijalne prirode, a mogućnosti prirode su beskrajne, istina, ukoliko su praćene odgovarajućom veštinom.²¹ Potencijal koji nije adekvatno realizovan je protraćen.

Spis *Čovek mašina* obiluje direktnim i metaforičnim isticanjem značaja adekvatnog obrazovanja, dobrog vaspitanja, čak i ukazivanja na to da je valjano društvo važno za usavršavanje pojedinca. Lametri tako kaže: „Više bih voleo bistra čoveka bez ikakvog vaspitanja, nego lošeg vaspitanja; samo da bude još uvek dovoljno mlad. Duh kojim se loše rukovodilo jeste glumac koga je provincija pokvarila.”²² U ovom citatu vredi zapaziti da, iako Lametri konstatuje da je loše vaspitanje gore od nikakvog vaspitanja, i dalje afirmiše neophodnost dobrog vaspitanja kada napominje da za čoveka bez vaspitanja još ima nade ukoliko je dovoljno mlad; drugim rečima, ima nade ukoliko još uvek ima vremena da dobije dobro vaspitanje. Čovek i čovekov duh su sačinjeni od istog

¹⁸ *Isto.*

¹⁹ *Isto.*

²⁰ *Isto*, str. 24.

²¹ *Isto*, str. 33.

²² *Isto*, str. 30.

blata kao i životinje, i po mnogim stvarima je čovek od životinje slabiji, ali „čudotvornost vaspitanja” je ono što čoveka uzdiže iznad životinja.²³

Iz čega je sačinjeno to čudotvorno vaspitanje? U sledećim odeljcima je Lametri vrlo eksplicitan:

„Reči, jezici, zakoni, nauke i umetnosti su stigle i pomoću njih se najzad sirovi dijamant duha našeg uglačao. [...] Sve se stvorilo znacima; svaka vrsta je razumela ono što je mogla razumeti; i na taj način su ljudi stekli 'simboličko saznanje,' tako nazvano još od naših nemačkih filozofa.

Kao što vidimo, ničega prostijeg nema od mehanike našega vaspitanja! Sve se svodi na zvuke ili reči, koje iz usta jednoga prelaze uhom drugoga u mozak, koji istovremeno očima prima lik telâ koja ove reči proizvoljno označavaju.”

Uočljivo je da i tokom opisivanja procesa vaspitanja (i obrazovanja), Lametri ne propušta priliku da nas podseti na svoju materijalističku i mehanicističku poziciju. Kako bilo, Lametrijeva shvatanja o obrazovanju su i sama sasvim usklađena sa prosvetiteljskim idealima: obrazovanje, vaspitanje, kultivisanje duha kroz susretanje sa civilizacijskim tekovinama nauke, umetnosti, prava i sličnog dovodi do ostvarenja potencijala pojedinca, a što, opet, dovodi do toga da će taj pojedinac doprineti daljem održavanju i produblivanju tih istih tekovina. To je ideal progresa. Kod Lametrija je on očigledno primetan utoliko što on proces vaspitanja prikazuje sasvim vremenski, kao (materijalni) niz događaja koji su imali svoj početak i čije je nastavljanje rezultovalo trenutnim stanjem.

Pa ipak, ne možemo reći da je Lametrijev opis istorijski. Lametri samo rekonstruiše kako bi vaspitni sled principijelno izgledao. Za razliku od ranije korišćenih primera iz uporedne anatomije, on u ovom slučaju naizgled ide protiv sopstvenog saveta i ne pruža činjenične osnove za istoriju vaspitanja. Lametri samo postulira da je taj proces morao imati početak, ali kako je taj početak izgledao, o tome ne kazuje ništa pozitivno: „Ali ko je prvi progovorio? Ko je bio prvi učitelj roda

²³ *Isto*, str. 39-40.

ljudskog? Ko je pronašao sredstva korišćenja pokornosti naše organizacije? O tome ja ne znam ništa; ime tih srećnih i prvih genija izgubilo se u noći vremenâ.”²⁴

Ovo uzdržavanje je sa jedne strane principijelno razumljivo. Valja izbegavati spekulisanje o onome o čemu se nema materijalnih podataka. Uostalom, jedan od zadataka dobrog vaspitanja je upravo da ukroti ovu tendenciju duha: „Istina je da je toliko velika živahnost oprugâ imaginacije da kad se pažnja, taj ključ ili majka nauka, ne bi umešala, imaginacija bi samo preko predmetâ preletala i jedva ih se doticala.”²⁵ U takvim stvarima вреди zadržati zdravu dozu skepticizma i suzdržavanja od donošenja prenapravljenih zaključaka.

Međutim, Lametri se ne zaustavlja samo na prostom uzdržavanju od davanja sudova o stvarima o kojima ne zna dovoljno. Vrlo brzo nakon ovih refleksija o vaspitanju, nailazimo na odeljke koji su podstakli ovo ispitivanje. Kao što se gotovo ništa ne zna o prvim učiteljima u ljudskoj istoriji, još manje se zna o razlozima čovekove egzistencije. Lametri za ovo pitanje porekla ne postavlja nekakvu privremenu ogradu već punu zabranu. To nije pitanje na koje za sada nemamo odgovor ili koje će možda odgovoriti neki pametniji genije budućnosti; to je pitanje na koje je besmisleno uopšte trošiti vreme u potrazi za odgovorom i promućurnije je u tom pogledu svesno ostati u neznanju. Istina, Lametri pokušava da pruži određenu utehu u vidu tvrdnje: „Uostalom, ko zna da li razlog čovekove egzistencije ne bi bio u samoj njegovoj egzistenciji? Možda je on bio sasvim slučajno izbačen na izvesnoj tački zemljine površine, a da se ne može znati niti kako, niti zašto;”²⁶ Međutim, ta uteha zvuči prazno i cirkularno i nimalo u duhu optimistične vere u napredak znanja.

Vidimo, dakle, da je smeštanje Lametrija među mislioce prosvetiteljskog doba sasvim opravdano. Ne samo što ga kao takvog klasifikuju brojni istoričari filozofije, već se u njegovom učenju mogu prepoznati brojne odrednice tipične za prosvetiteljstvo: traženje i

²⁴ *Isto*, str. 34.

²⁵ *Isto*, str. 38.

²⁶ *Isto*, str. 44.

postavljanje novog temelja istine koji se razlikuje od tradicije; isticanje vrednosti i potencijala pojedinca, ali i individualne odgovornosti; valorizacija obrazovanja, vaspitanja i drugih oblika ličnog usavršavanja; optimizam u pogledu ideje progressa i budućeg boljitka.

Tvrđnje kojima se izražava puka rezerva prema neutemeljenom znanju ne bi se protivile ovakvim idealima. Međutim, kod Lametrija smo zatekli znatno ekstremnije stavove koji idu čak i do diskvalifikovanja pitanja o prvim uzrocima. A još više iznenađuje tvrdnja o tome da se istina ima žrtvovati prijatnostima društva. Ti odlomci se čine sasvim nepodudarnim sa prosvetiteljskim idealima znanja koje napreduje. Postoji li konceptualni okvir koji može izmeniti ovaj utisak i prihvatljivo kontekstualizovati pomenute Lametrijeve skandalizujuće izjave u okviru prosvetiteljstva?

PERSPEKTIVA KOJA DAJE DOSLEDNOST

Prvi korak u razrešavanju ovog problema jeste da preciznije utvrdimo povodom čega je Lametri izneo ove tvrdnje koje zvuče tako antiprosvetiteljski. Konkretno predmetno pitanje za koje Lametri proklamuje da je praktično nedostižno za naše spoznajne moći je pitanje konačnog čovekovog porekla: koji je to prvi uzrok čovekovog postojanja, šta je „razlog čovekove egzistencije”²⁷? Širi kontekst pitanja se, međutim, kreće u domenu vrednovanja izvora moralnosti i saznanja.

U delu teksta *Čoveka mašine* koji neposredno prethodi tvrdnjama koje sada razmatramo, Lametri je postulirao ideju da postoji izvestan „Zakon prirodni” na osnovu kog čovek razlikuje dobro i zlo, ali i da taj isti zakon u izvesnoj meri postoji i među životinjama.²⁸ Ovim Lametri sa jedne strane potkrepljuje svoju raniju tvrdnju da je jedina razlika između čoveka i životinje ona koja se stiče vaspitanjem, a sa druge strane oponira učenjima (mahom religijske provenijencije) po kojima je čovek sazdan od specifične tvari, poseban po svojoj urođenoj ili podarenoj moralnosti. Ovom prilikom nećemo ulaziti u to koliko su

²⁷ *Isto*, str. 44.

²⁸ *Isto*, str. 40.

suvisla Lametrijeva zapažanja o momentima krvoločnosti kod čoveka i pokajanja kod životinja. Mnogo je važnija činjenica da je ovo još jedna tačka u kojoj Lametri ulazi u raspravu sa religijskim autoritetima.

Zanimljivo, ta rasprava isprva neće biti usmerena na pitanje o postojanju uzvišenog Bića, koliko će biti okrenuta ka tome da se rastoči autoritet religijskih učenja na polju znanja i morala. Lametri tvrdi nemogućnost sigurnog i na iskustvu zasnovanog znanja o postojanju Boga, te time osporava saznajnu vrednost dogmi svih kultova koji tvrde posjedovanje takve istine. Kao što smo već rekli, Lametri u ovom potezu ne sprovodi samo skeptičko suzdržavanje od definitivnog suda, već kategorički izriče nemogućnost takvog znanja, nemogućnost doseganja transcendentnog razloga čovekove egzistencije. Pri tom, važno je uočiti da toj tvrdnji ne nedostaje iskustveno utemeljenje. Lametri, naime, nudi suptilnu alternativu imanentnog objašnjenja utemeljenog na činjenicama: činjenica je da čovek egzistira, nije li to dovoljan razlog čovekove egzistencije?

Može se pomisliti da je ovde po sredi Lametrijevo ismevanje crkvenog učenja time što cirkularno rezonovanje nudi kao bolju alternativu religijskoj dogmi. I to lako može biti slučaj. Ipak, ova tvrdnja da je egzistencija dovoljan razlog za egzistenciju po mnogočemu (pa čak i po cirkularnosti) podseća na jednu zanimljivu pojavu u savremenoj nauci: na *antropičko rezonovanje*, to jest na *antropička načela*. Ukratko, pod antropičkim rezonovanjem može se misliti onaj vid razmišljanja koje u okviru nekog zaključivanja u obzir uzima i uslove mogućnosti samog tog zaključivanja. Antropičkim rezonovanjem se pokušava izaći na kraj sa raznim oblicima nesvesnih pristrasnosti u nauci, a verovatno najpoznatiji oblici tog rezonovanja su antropička načela Brendona Kartera [*Brandon Carter*].

U tekstu iz 1974. godine, Karter preispituje takozvano kopernikansko načelo u kosmologiji koje diktira da naučni posmatrač ne treba da pretpostavlja da zauzima ikakvu privilegovanu poziciju u univerzumu (kao što je Kopernik svojim modelom izmestio Zemlju sa privilegovanog centralnog položaja). Tom prilikom, on ukazuje na to da je pozicija i sasvim nepristrasnog naučnog posmatrača posebna bar utoliko što omogućava postojanje tog posmatrača, što nije slučaj sa

većim delom univerzuma. Ovim rezonovanjem pokušava se pružiti objašnjenje brojnih „finah podešenosti” naše planete za život, jer postojanje tih fina podešenosti je uslov da uopšte postoje oni koji će percipirati te fine podešenosti. Drugačije rečeno, obrazloženje činjenice da je baš naša Zemlja tako gostoljubiva za život se može naći u tome što na negostoljubivoj Veneri nema posmatrača koji bi se pitali zašto je Venera tako negostoljubiva za život.

Karter je ponudio dve verzije antropičkog načela. Slaba verzija glasi: „Moramo biti spremni da u obzir uzmemo činjenicu da je naše mesto u univerzumu nužno privilegovano u onoj meri u kojoj je podudarno sa postojanjem nas kao posmatrača.”²⁹ Ova verzija se naziva slabom zato što je lokalno ograničena, odnosi se samo na jedno mesto u univerzumu. Sa druge strane, postoji i jaka verzija antropičkog načela: „Univerzum (a time i fundamentalni parametri od kojih zavisi) mora biti takav da dopusti stvaranje posmatrača u nekom trenutku.”³⁰ Jaka verzija ima mnogo veći zahvat od prethodne jer iznosi tvrdnju o čitavom univerzumu, a ne samo o jednom njegovom delu. Često se zbog upotrebe termina „moranja” jako načelo kritikuje da uvodi svrhovitost tamo gde ona nije potrebna, ali to je neadekvatno tumačenje. Jako načelo ne izražava neku buduću obavezu univerzuma, već činjeničnu nužnost: činjenica je da u univerzumu postoje posmatrači, jer u suprotnom niko ne bi mogao izvoditi ovu refleksiju o posmatranju, te iz te činjenice sledi da univerzum nije mogao biti drugačiji sem takav da dopusti postojanje posmatrača koji reflektuju o činu posmatranja. Obrnuto, nemogući su posmatrači koji konstatuju da njihov univerzum ne dopušta postojanje posmatrača jer je po sredi kontradikcija. Nema potrebe da posežemo za nekim inteligentnim dizajnerom koji je fino podesio naš univerzum za nas kada naše postojanje po sebi garantuje da je univerzum za nas gostoljubiv.

²⁹ Brandon Carter, „Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology” u: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data; Proceedings from the Symposium*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co, 1974), str. 293 (prev. G. R).

³⁰ *Isto*, str. 294 (prev. G. R).

Navedeno jako antropičko načelo veoma liči na Lametrijevu tvrdnju o tome da je razlog čovekove egzistencije u samoj njegovoj egzistenciji. Obe tvrdnje u sebi obuhvataju samog subjekta koji ih izriče. Obe se zasnivaju isključivo na činjenicama koje se mogu proveriti, ma koliko trivijalne bile. Najzad, obe tvrdnje pružaju alternative za objašnjenja koja posežu za transcendentnim uzrocima: Lametrijeva protiv religijskih dogmi, Karterova protiv ideja inteligentnog dizajna. Štaviše, Lametri u *Čoveku mašini* kasnije pominje nekoliko tipičnih argumenata o inteligentnom dizajnu,³¹ i iako sam tvrdi da se „ne odlučuje ni za koju stranu,”³² jasno je da nije pristalica ovih, kako ih on naziva, deističkih ideja. Zar u svetlu svega ovoga ne bi bilo smisleno da obzire sa kojima smo tumačili Karterovo jako antropičko načelo sada primenimo i na Lametrija?

U tom duhu, Lametrijevu tvrdnju da se čovekova egzistencija može smatrati razlogom njegove egzistencije ne smemo interpretirati kao iskaz da je čovekova egzistencija *causa sui*, da je ona *ratio essendi* samoj sebi, već da je ona *ratio cognoscendi* same sebe. Ta je tvrdnja sasvim u skladu sa Lametrijevim insistiranjem na činjeničnom utemeljenju naše spoznaje jer se temelji na vrlo prostoj činjenici: da racionalni, saznavajući ljudi postoje. Dekartovskim registrom rečeno, nema načina da ljudi reflektuju o svojoj egzistenciji a da pri tom prethodno već ne egzistiraju.

Ali šta je sa ostalim tvrdnjama u kojima Lametri apeluje na odustajanje od saznavanja prvih uzroka, zar u njima on ne zastupa svesno ostajanje u neznanju? To bi bio slučaj kada Lametri ne bi ponudio valjanu alternativu, a on je to upravo uradio preko maločas razmatrane proto-antropičke tvrdnje. Saznanja koja Lametri u ovim odeljcima odbacuje po njegovim kriterijumima ne bi ni bila saznanja. On odbacuje neosnovane pretpostavke, presizanja preko granica mogućeg iskustva, ubeđenja koja nisu zasnovana na iskustvu već na dogmi. Na njihovom mestu on nudi jednostavno rezonovanje utemeljeno na najprostijim iskustvenim činjenicama, rezonovanje koje nas odvraća od zablude, pa

³¹ Žilien Ofrej de Lametri, *Čovek mašina*, str. 45.

³² *Isto*, str. 46.

čak se može reći i rezonovanje koje podrazumeva da dobro poznajemo sami sebe.

Povrh toga, ono što Lametri naziva „gubljenjem u beskonačnosti” i od čega nas odvraća, to u njegovom registru daleko više zvuči kao čin imaginacije nego kao čin racionalnosti. I sam Lametri ubrzo konstatuje za brojna filozofska dela koja su se upuštala u tu tematiku:

„Sve su to sama dosadna ponavljanja raznih marljivih pisaca, od kojih svaki drugome samo svoju glagoljivost dodaje, koja može pre osnažiti ateizam nego mu temelje potkopati. Ogromna gomila dokaza koji se iz posmatranja prirode izvode njima nimalo snage ne pridaje. Struktura samo jednog prsta, uha, oka, Malpigijeva jedna opaska dokazuje sve, i nesumnjivo mnogo bolje nego Dekart i Malbranš, tj. sve ostalo ne dokazuje ništa.”³³

Ono što je na početku izgledalo kao iznenađujuće antiprosvetiteljski stav sada se iznenađujuće pokazuje kao stav sasvim usaglašen sa prosvetiteljskim vrednostima.

ZAKLJUČAK

Utvdili smo da se Lametrijevo povremeno postavljanje granica mogućnostima ljudskog saznanja ne mora nužno tumačiti kao antiprosvetiteljski stav, jer ako taj postupak tumačimo kao što se tumači savremeno antropičko rezonovanje, on se pokazuje kao sasvim usaglašen sa prosvetiteljskim idealom razuma koji dokučuje svoje moći i granice, baš kako to Kasirer opisuje. Lametrijev poziv na odustajanje od spekulacija o beskonačnosti nije poziv na odustajanje od racionalnosti, jer se ispostavlja da je u biti racionalno utemeljen stav: odustaje se od aktivnosti imaginacija i na njeno mesto stavlja odmerena i suzdržana aktivnost razuma. Takoreći, izlazi se iz samoskrivljenog neznanja. Skepticizam koji Lametri zagovara ovde nije apsolutan, već usmeren na sasvim specifično pitanje i jedan specifičan način odgovaranja na njega.

³³ *Isto*, str. 44.

Da li se ovo Lametrijevo rezonovanje može i samo nazvati antropičkim rezonovanjem, ili bar proto-antropičkim rezonovanjem? Iako su antropički principi proizvodi XX veka, istoričari nauke i naučne metodologije veoma često pronalaze preteče brojnih savremenih naučnih ideja među misliocima novovekovlja i prosvetiteljstva. Nik Bostrom [*Nick Bostrom*] identifikuje da se određeni oblici antropičkog rezonovanja mogu pronaći kod Dejvida Hjuma³⁴ [*David Hume*], Lametrijevog savremenika. Ne vidimo nikakvu prepreku da se i Lametri uključi u grupu vesnika.

Najveći pozitivni razlog za povezivanje pomenutih Lametrijevih odeljaka sa antropičkim rezonovanjem se nalazi u činjenici da i on koristi te ideje za obaranje stanovišta inteligentnog dizajna. Zanimljivo, čak se i brojne kritike koje se uobičajeno upućuju antropičkom rezonovanju mogu jednako uputiti i na Lametrijev argument o egzistenciji koja je razlog egzistenciji: da je reč o cirkularnom zaključivanju i da je inovativnost sadržaja koju takve tvrdnje pružaju minimalna ili nikakva. Ovom prilikom ćemo se uzdržati od ocenjivanja prednosti i mana ovih argumenata, kao i od otvaranja redovnog pitanja da li je naziv „antropičko rezonovanje” uopšte dobar, jer za sada je dovoljno to što nam čitanje Lametrija kroz prizmu antropičkog rezonovanja daje konzistentniji uvid u učenje ovog filozofa prosvetiteljstva.

LITERATURA

- Bostrom, Nick. *Anthropic Bias*. New York & London: Routledge, 2002.
- Carter, Brandon. „Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology” u: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data; Proceedings from the Symposium*, 291-298. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co, 1974.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951.
- Dupre, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven & London: Yale University Press, 2008.

³⁴ Nick Bostrom, *Anthropic Bias* (New York & London: Routledge, 2002), str. 5.

- Džimak, Piter. „Francusko prosvetiteljstvo I: nauka, materijalizam i determinizam” u: *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, prir. Stuart Braun, 252-271. Beograd: Plato, 2008.
- Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kant, Imanuel, Fuko, Mišel i Habermas, Jürgen. *O prosvetčenosti*. Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine, 2002.
- De Lametri, Žilien Ofrej. *Čovek mašina*. Beograd: Kultura, 1955.
- Meeker, Natania. „The Materialist Tropes of La Mettrie.” *The Eighteenth Century*, vol. 48, no. 3 (Fall 2007): 245-262.
- Vindelband, Vilhelm. *Istorija filozofije*. Beograd: Book&Marso, 2007.

GORAN RUJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

LA METTRIE'S ANTHROPIC REASONING

Abstract: Julien Offray de La Mettrie is considered a representative philosopher of materialism and hedonism in the Age of Enlightenment. His seminal work *Man a Machine* bears many hallmarks of the Enlightenment: faith in rationality and progress, turning away from traditional figures of authority and towards the authority of natural sciences, and placing great value in the individual and self-improvement. Certain paragraphs of the work, however, contain claims that seemingly advocate that one ought to remain wholly ignorant when it comes to questions pertaining to reasons for man's existence. This appears to contradict the usual intellectual optimism of the Enlightenment. However, if we read these paragraphs through the lens of contemporary anthropic reasoning, it shows that this is just La Mettrie's attempt to counter certain theistic arguments, and fully in the spirit of the Enlightenment.

Keywords: anthropic reasoning, the Enlightenment, experience, La Mettrie (1709-1751), skepticism

Primljeno: 24.2.2023.

Prihvaćeno: 10.5.2023.

Arhe XX, 39/2023
UDK 1 Rousseau J.

1 Kant I.
1(4)“15/19“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.105-122>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

RUSO, KANT I KRITIKA PROSVEĆENOSTI

Sažetak: U ovom radu se osvrćemo na Rusoovo i Kantovo shvatanje prosvećenosti kroz prizmu Kantove ideje „nedruštvene društvenosti“, sa ciljem da pokažemo da Rusoova kritika prosvetiteljstva pretpostavlja drugačiju ideju hrabrosti od one koju zagovara Kant u svom spisu *Šta je prosvećenost?*. U prvom delu rada problematizujemo Kantovu ideju „nedruštvene društvenosti“ kao mehanizma koji vodi do prosvećenosti i intelektualne nezavisnosti, pokazujući da se koreni ove ideje nalaze u Rusoovoj filozofskoj istoriji čovečanstva. U sledećem koraku pokazujemo kako Ruso argumentuje protiv ideje progresa koju Kant locira u „nedruštvenoj društvenosti“. Konačno, na osnovu ovih prikaza pokazujemo da je Ruso kritikovao prosvetiteljstvo, društveno posredovanje i spoznaju sa stanovišta republikanske slobode, koja po njemu zahteva drugačiju formu odnosa društvenosti i nedruštvenosti, pa time i alternativno shvatanje hrabrosti od onog koje je sadržano u Kantovom apelu „*Sapere aude!*“.

Ključne reči: Ruso, Kant, nedruštvena društvenost, prosvećenost, hrabrost, neznanje

UVOD

„Nikada nije neko sa ovoliko dovitljivosti pokušao da nas pretvori u životinje“², piše Volter u pismu Rusou 1755. godine.

¹ E-mail adresa autora: george.hristov@ifdt.bg.ac.rs

² Voltaire, *Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau*, b.s.

Povod za ovu prepisku je Rusoov spis *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, koji je autor poslao Volteru i u kome se opširno kritikuje prosvেćenost. Ovaj spis je među Rusoovim prijateljima bio poznat i kao *Esej protiv civilizacije*.

U doba prosvетiteljstva, kada religiozni autoritet gubi svoju vekovnu snagu, Ruso, jedan od najvećih predstavnika moderne učenosti, ističe vrednosti neznanja: „Sada vidimo da su luksuz, samovolja i ropstvo oduvek bili kazne za čovekovu drskost da pobjegne iz blaženog stanja neznanja u kojeg nas je večna Mudrost stavila“³. Komentarišući antičko prosvетiteljstvo, Ruso piše da „kada su Rimljani počeli da pišu o vrlini, u tom momentu su je izgubili“⁴ – čudna rečenica za čoveka koji je tokom celokupnog života pisao o vrlinama neznanja. Ovim Ruso sprovodi kritiku svog vremena, stavljajući do znanja da je doba pismenosti i pisma, knjiga i pamfleta, ujedno i simptom propasti ljudskog roda.

Ideja o pismenosti i nauci kao simptomu propasti je centralna vodilja *Rasprave o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*. Ruso u ovom spisu kritikuje postepeno kultivisanje društvenosti, čiji je rezultat doba prosvетiteljstva u kojem je i sam kritičar pisao. U svom ranijem spisu, *Rasprava o naukama i umetnosti*, za koji je bio nagrađen od Akademije Dižon, Ruso pokušava da pokaže kako su znanje, nauka i umetnosti igrale centralnu ulogu u propasti antičkih država. Isti ovaj pad Ruso vidi u dobu modernog prosvетiteljstva, vremenu razuma, progressa i klica moderne civilizacije: „Sumnja, prezir, strahovi, okrutnost, mržnja i izdaja redovno se kriju iza opšteg i perfidnog vela ljubaznosti i te hvaljene uglađenosti koje dugujemo prosvеćenosti našeg veka“⁵.

Ali šta je uzrok Rusoovog neprijateljskog stava prema prosvеćenosti? Zašto je on uporan da pokaže da je prosvетiteljstvo doba dekadencije i pada? Kako bi se odgovorilo na ovo pitanje potrebno je osvrnuti se na jednu drugačiju sliku prosvеćenosti.

³ Rousseau, J. J., *Discours sur les sciences et les arts*, str. 13.

⁴ Isto.

⁵ Isto, str. 9.

Emanuel Kant, jedan od najvećih Rusoovih učenika, hvalio je prosvjećenost, dok je u samom prosvjetiteljstvu video klice buduće emancipacije čovečanstva. Ali on je uslov prosvjećenosti pronašao u jednoj posebnoj vrlini – hrabrosti. Kroz razmatranje Kantove sprege intelektualne nezavisnosti i hrabrosti moguće je odgovoriti i na pitanje o Rusoovom neprijateljskom stavu spram prosvjećenosti.

RUSO, KANT I NEDRUŠTVENA DRUŠTVENOST

U svom poznatom spisu *Odgovor na pitanje: Šta je prosvjećenost?*, koji se 1784. godine pojavio u *Berlinische Monatsschrift*-u, Emanuel Kant definiše prosvjećenost kao izlazak čoveka iz samoskrivljene nezrelosti⁶. Prema Kantu, centralna osobina prosvjećenosti sastoji se u odbacivanju tuđeg autoriteta i sticanju sposobnosti samovladanja. Prosvjećenost poziva čoveka da postigne intelektualnu nezavisnost⁷ i u sebi pronade autoritet svog mišljenja i delanja:

„Ukoliko imam knjigu koja za mene misli, sveštenika koji za mene ima savest, lekara koji će prosuđivati moju dijetu, itd., onda nema potrebe da se naprežem. Nemam nikakve potrebe da mislim...“⁸

Stanje u kome merila za svoje mišljenje i delanje tražimo u drugima je prema Kantu samoskrivljeno. Koreni ovog stanja nalaze se, sa jedne strane, u lenjosti koja proizilazi iz zavisnosti, a, sa druge strane, u odsustvu hrabrosti da napustimo ovo stanje⁹. No, istorijski gledano, pozicija zavisnosti od autoriteta je nužna osobina ljudskog roda. U svom spisu *Ideja za univerzalnu istoriju u kosmopolitskom pogledu* (1784), Kant opisuje istorijski proces prosvjećivanja

⁶ Kant, I., *Was ist Aufklärung?*, str. 35.

⁷ Kako to Predrag Krstić ističe, Kant reformuliše Horacijevu izvornu sintagmu *sapere aude*, čime ona više ne podrazumeva puko sticanje znanje ili veština, već pretpostavlja „formalnu dispoziciju“ za isto. Videti: Krstić, P., *Odgovor na pitanje: kako je moguća prosvjećenost?*, str. 114.

⁸ Isto.

⁹ Isto.

čovečanstva. Sposobnost hrabrog služenja sopstvenim razumom kroz istoriju nije bila mogućnost za većinu individua. Naprotiv, čovek je kroz vekove silom prilika obitavao u patološkim odnosima podređenosti. Bivše generacije, kako Kant piše, nisu bile u mogućnosti da čuju ili žive moto „*Sapere aude!*“¹⁰ — usudi se da se služiš svojim razumom — pošto civilizacijski nivo razvoja to nije dopuštao. Varvarstvo i neznanje su pravilo istorije¹¹. Ranije generacije su morale „da rade samo za dobrobit kasnijih generacija, da pripreme za njih temelje na kojima će kasnije generacije podići građevinu koju nam je priroda namenila“¹². Pošto je ovo slučaj, „samo kasnije generacije će imati tu sreću da nasele građevinu na kojoj su njihovi preci nesvesno radili...“¹³ Kant tvrdi da je razvoj civilizacije zahtevao rad i vreme da oslobodi ljudski rod od patoloških odnosa. Iz ovog razloga ne možemo kriviti prošle generacije za stanje u kom su obitavale. Kritika lenjosti i odsustva hrabrosti iz spisa o prosvetćenosti primenjiva je prvenstveno na Kantove savremenike, dakle na one koji uprkos uslovima koje moderno doba pruža, svojom odlukom ostaju u stanju zavisnosti.

Ipak, ono što vezuje prošle i sadašnje generacije jeste tajni „plan prirode“, prema kojem smo se našli u poziciji deficita u odnosu na druge životinje¹⁴. U poređenju sa životinjama, čoveku nedostaju uslovi da preživi u prirodi. Ovaj deficit je omogućio proces kultivacije ljudskog roda, i na osnovu ovog razvoja, samokultivaciju individua. Tajni plan prirode, kako ga Kant razume, poseduje svrhu koja je oličena u univerzalnoj istoriji čiji je smer kosmopolitsko jedinstvo čovečanstva¹⁵. Mehanizam i sredstvo kojim priroda realizuje svoj plan Kant naziva „nedruštvenom društvenošću [ungesellige Geselligkeit]“¹⁶. Kant shvata čoveka kao stvorenje koje

¹⁰ Isto.

¹¹ Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, str. 12.

¹² Isto.

¹³ Isto, str. 12–13.

¹⁴ Isto, str. 20.

¹⁵ Isto.

¹⁶ Isto, str. 13.

je ujedno društveno i antidruštveno. Ljudsko biće živi isključivo u odnosima sa drugim pripadnicima svog roda. Ali ovi odnosu su istovremeno obeleženi antidruštvenim antagonizmom:

„Pod 'antagonizmom' ja mislim na *nedruštvenu društvenost* čoveka, to jest, na njegov nagon da uđe u društvo koje se uspostavlja međusobnim suprotnostima koje stalno prete da unište društvo. Čovek poseduje nagon da se *udružuje* sa drugima, pošto se u društvu oseća više čovekom, to jest, kao više razvijena forma svojih prirodnih sposobnosti. Ali čovek isto tako poseduje snažan nagon da se *izoluje* od drugih, pošto istovremeno u sebi pronalazi nedruštvenu osobinu da želi sve da bude po njegovom htenju.“¹⁷

Ali upravo ova ljudska osobina predstavlja sredstvo prosvetćivanja. Samo kroz društveni antagonizam možemo da napustimo stanje lenjosti, pa time i stanje patoloških odnosa zavisnosti:

„Ovaj antagonizam jeste upravo ono što budi sve ljudske moći i vodi čoveka da prevaziđe nagon ka lenjosti, i da vođen ponosom, žudnjom za moći, kao i pohlepom, zauzme poziciju među drugima koje ne može da podnese, ali od kojih isto tako ne može da se otuđi. Ovaj proces predstavlja prve korake od varvarstva do kulture koja sadrži društvenu vrednost čoveka, i koja postepeno razvija sve talente i ukuse. Kontinuirani proces prosvetiteljstva stvara uslove za način mišljenja koji vremenom transformiše grubu, prirodnu sposobnost za moralnim rasuđivanjem u razvijene praktičke principe, i time menja ljudsko društvo koje je *patološki* ujedinjeno u jednu *moralnu* celinu.“¹⁸

Želja za takmičenjem, isprazna sujeta, potreba da se upoređujemo sa drugima i ističemo nad njima, kao i da druge podredimo svojim prohtevima, sačinjavaju prema Kantu elemente skrivenog mehanizma na osnovu kojeg se plan prirode ostvaruje: „Hvala prirodi za neuskладivost, za bezobzirnu i takmičarsku taštinu, za nezasićljivu želju za posedom i vlašću! Bez njih bi svi izvrsni i

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto, str. 14.

prirodni potencijali čovečanstva zauvek spavali nerazvijeni.¹⁹ Dok čovek nije bio u stanju da se vodi moralnim zakonom, nedruštvena društvenost ga je vodila u patološke odnose gospodarstva i ropstva. Ona se manifestovala isključivo u okrutnoj omči vladara koji je silom i strahom postavljao granice nedruštvenosti i na ovaj način održavao koheziju društva. Ali to više nije neophodno u doba prosvetiteljstva, koje predstavlja rezultat ovih okrutnosti. U svom apelu *Sapere aude!* Kant poziva svoje savremenike da moćima sopstvenog razuma harmonizuju svoju društvenost i nedruštvenost, da samostalno sebi postuliraju zakone koje je ranije gospodar postavljao.

Ali nakon što je Kant izložio ovu sliku istorije, on dodaje jednu čudnu primedbu. Osvrćući se na krajnju svrhu plana prirode — kosmopolitsko jedinstvo ljudskog roda pod zakonima uma — Kant piše da dok ovo stanje ne postane stvarnost, ljudski rod mora da trpi nedaće koje nedruštvena društvenost nosi sa sobom. On zatim dodaje da „je možda Ruso u pravu kada kaže da je stanje divljaka bolje nego društvo u kojem plan prirode još uvek nije ostvaren“²⁰. Ovde se postavlja pitanje: šta nam je činiti ukoliko se pokaže da je ovaj plan neostvariv, ili čak, da je ljudski rod već odavno napustio prirodni plan? Upravo sa ovog stanovišta nastupa Ruso. Prema njemu, mi smo odavno napustili vođstvo prirode, njenog plana više nema, čime se Kantova teodiceja istorije stavlja u pitanje. Prema Rusoovom mišljenju, smer u kojem se ljudski rod kreće nije progres, već nazadovanje i propast.

Gorenavedena Kantova primedba o Rusou nije slučajna, pošto njegova konstrukcija „nedruštvene društvenosti“ svoje korene ima u Rusoovom shvatanju istorije. Opis doba lenjosti i bezbrige, koje Kant locira u prirodnom stanju, podseća na sliku čoveka koju nalazimo u Rusoovoj *Raspravi o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*. Prema Rusou, prirodno stanje predstavlja situaciju u

¹⁹ Isto.

²⁰ Isto, str. 19.

kojoj su „želje u skladu sa telesnim potrebama“²¹. Ovde nema vlasništva i rada, progressa ili nazadovanja, pa time ni nedaća koje sa sobom nosi nedruštvena društvenost. Po prirodnom planu, kako ga Ruso razume, čovek nema potrebe za radom na sebi, niti je prisiljen na rat protiv drugih. Naprotiv, čovek je vođen isključivo osobinom koju Ruso naziva ljubav prema sebi (*amour de soi*)²².

Za razliku od takmičarskog duha društvenog čoveka o kojoj Kant piše, ljubav prema sebi je odlika ljudske životinje i obeležava izvornu nezavisnost individue od društvenog vrednovanja koje proističe iz pogleda i mišljenja drugih²³. Prirodni čovek je samotnjak, nomadičnog je karaktera i jedine relacije koje uspostavlja su kratkotrajni seksualni odnosi sa pripadnicima suprotnog pola²⁴. Ljubav prema sebi je dakle usmerena ka samoodržanju. Pošto jedine potrebe prirodnog čoveka proističu iz telesne egzistencije, ljudsko biće je neopterećeno zahtevom razvijanja svojih talenata. Prirodni čovek se poredi sa životinjama u svrhu odmeravanja svoje snage i osiguravanja samodržanja²⁵. Pošto se poredi sa životinjama, ovo biće i nije ništa drugo do životinja.

Za razliku od ljubavi prema sebi, koja je neposredna i samoreferentna, društveni čovek je vođen ponosom, to jest, samoljubljem (*amour propre*)²⁶. Ova osobina obeležava ljubav prema sebi koja više nije neposrednog karaktera, pošto je sada uslovljena pogledom i mišljenjem drugih. Ona zapravo označava ono što Kant navodi kao glavni uzrok prosvetiteljstva, nagon za priznanjem i težnju ka isticanju nad drugima. Pa tako Kantove reči o razvoju ljudskih talenata nalazimo već u Rusoovom opisu prvih klica društva:

„Onaj koji je najbolje pevao ili igrao, koji je bio najlepší, najjači, najveštiji, najrečitiji, bio je i najviše cenjen. To je bio prvi korak

²¹ Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, str. 82.

²² Isto, str. 182.

²³ Isto.

²⁴ Isto, str. 179.

²⁵ Isto, str. 174.

²⁶ Isto, str. 182.

prema nejednakosti, i prema poroku u istodobno. Iz ovog isticanja nikle su sa jedne strane taština i prezir, a sa druge strane stid i zavist, čime je vrenje, nastalo od ovakvog kvasca, proizvelo sjedinjenja kobna po sreću i nevinost.“²⁷

Prema Rusou, kao i za Kanta, društveni čovek je vođen samoljubljem, on spoznaje svoje talente samo kroz društveno posredovanje. Pogled, mišljenje i vrednost koju nam pružaju drugi predstavljaju omču koja nas zarobljava u odnose međusobnog priznanja. Naravno, kao što Ruso ističe, samoljublje kao takvo nije jedini element koji vodi ka usponu civilizacije i propasti ljudskog roda. Kako to Frederik Nojhauzer tvrdi, razlozi za nejednakost i pad su mnogostruki. Jedan od osnovnih je privatno vlasništvo, kao i podela rada, kojima se nejednakost uvodi u ljudski rod²⁸. Ali dok ovi elementi sačinjavaju uslovne jednakosti među ljudima, samoljublje, kako to Ruso gore piše, igra ulogu „kvasca“ putem kojeg ove nejednakosti nesrazmerno rastu i neprestano dobijaju na snazi²⁹. Samoljublje je strast koja vodi čoveka u takmičarske odnose, u stvaranje novih izuma, formi izražavanja, načina odnošenja, prikazivanja, koji uzeti zajedno formiraju nove potrebe i želje. Ono je vezano za prirodnu osobinu čoveka koju Ruso naziva „usavršljivost“ (*perfectibilité*).³⁰ Uprkos korenu ove reči koja upućuje na savršenstvo, ova osobina ne podrazumeva da je ljudsko biće predodređeno za savršenost. Daleko od toga. Za razliku od Kanta, koji je u prirodnom deficitu čoveka pronašao uslov napretka, Ruso ovu osobinu smatra neutralnom. Naime, usavršljivost upućuje isključivo na izmenjivost ljudskih osobina, nezavisno od smera transformacija. Ona ujedno vodi do razvoja ljudskih talenata i kapaciteta o kojima Kant piše, pa time i do bogatstva proizvoda koje možemo označiti „dobrim“, „lepim“, „vrednim“, „prosvećenim“, ali ujedno i do propasti prirodne

²⁷ Isto, str. 115.

²⁸ Neuhouser, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, str. 11.

²⁹ Isto.

³⁰ Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, str. 80.

neposrednosti čoveka, pa time i do neminovnog užasa savremenog društva.

Dakle, Kant i Ruso se slažu oko uzroka ljudskih zla i poroka, sa tim razlikama da Kant prvo odbacuje istorijsku instancu u kojoj je čovek uživao prirodnu nezavisnost³¹, a zatim tvrdi da istorija pokazuje dijalektički razvoj gde nedaće svih generacija poseduju svrhu progresa, jedna ideja koju će Hegel kasnije izvesti u punoj meri³². Istorija je vreme bede, patnje, rata i nepravdi koje proizilaze iz samoljublja. Ali prema Kantu, ove nedaće ukazuju na skriveni plan prirode u kojem možemo razaznati put ka univerzalnoj prosvećenosti. Za Rusoa, pak, prosvetiteljstvo nije trijumf nad nedaćama istorije, već obeležava krajnji ishod propasti ljudskog roda. Suverena individua koja vlada sobom, ista ona u koju Kant polaže nade, za Rusoa je ništa drugo do konačni rezultat degeneracije čoveka: „Primer divljaka, čiju većinu nalazimo u [prirodnom] stanju, čini se da dokazuje da je čovek trebao ostati u ovom stanju, da je ono istinska mladost sveta, i da su svi potonji razvoji, koji nam se čine kao mnoštvo koraka ka savršenstvu individue, zapravo bili koraci ka bedi ljudskog roda“³³.

PROSVEĆENOST, POSREDOVANJE I HRABROST

Rusoova kritika prosvećenosti usmerena je prema znanju koje čovek poseduje o sebi, pa time i prema njegovom znanju o svetu. Spoznaja i hrabrost za intelektualnom nezavisnošću nisu garant izlaska iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Naprotiv, mogućnost spoznaje je uvek posredovana pogledom i mišljenjem drugih, pa je time uslovljena kompetitivnošću i ponosom. Štaviše, proces sticanja znanja nije ništa drugo do upravo ovo posredovanje. Ruso važi za jednog od začetnika kritike posredovanja, pa time i kritike reprezentacije, koja će se od njegovog vremena prožimati kroz

³¹ O ovoj razlici, videti: Wood, A., *Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature*, str. 115.

³² Pinkard, T., *Norms, facts, and the philosophy of history*, str. 216.

³³ Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, str. 117.

istoriju filozofije i svoj vrhunac dostići u posleratnoj francuskoj filozofiji 20. veka. Ali njegova kritika reprezentacije nije usmerena samo na epistemološke probleme koju će mnogi savremeni kritičari usmeriti protiv Kanta. Pošto je čovekov život u društvu kao takav reprezentovan u drugome, Rusoova kritika obuhvata sve sfere ljudskog života.

Problem posredovanja i reprezentacije se proteže kroz sve Rusoove refleksije o prosvetnom društvu. Ovde možemo navesti samo nekoliko primera. Jedna od centralnih tema njegove kritike reprezentacije tiče se jezika. Prema Rusou, prirodni čovek je sposoban da se oglasi isključivo gestikulacijom i nerazgovetnim zvukovima³⁴. Ovo su naši prvobitni akustični darovi prirode. Pošto komunikacije jedva da je bilo, razvijeni jezik nije bio potreban. Čak i kada se društvo formiralo, čime je čovek stekao potrebu za verbalizacijom, primitivni govor je ostao melodičan i vođen strastima. Prva forma jezika je bila poezija³⁵. Bez posredovanja razumskih kategorija ljudsko biće nije imalo potrebu za kompleksnim i sofisticiranim diskursom. No, sa razvojem civilizacije je napredovao i govor, čime je jezik postao sredstvo posredovanja sve bogatijeg množenja potreba.

„Kako se potrebe množe i čovek sve više upliće u odnose sa drugima, a prosvetnost širi, tako se priroda jezika menja, on postaje više jasan i manje strastven, više odražava ideje, a manje osećanja, ne obraća se više srcu, već razumu.“³⁶

Dok je jezik prvobitno bio izraz strasti, postepeno je postao sredstvo komuniciranja potreba. Konačno, u modernom društvu jezik je potpuno podređen centralnoj potrebi prosvetnog čoveka – novcu³⁷. Ovim se bogatstvo rečnika i komunikativnih sredstava, koji sa jedne strane predstavljaju rezultat razvoja, paradoksalno svelo na

³⁴ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, str. 16.

³⁵ Isto, str. 11.

³⁶ Isto, str. 16.

³⁷ Isto, str. 66; više o ovoj tematici kod Rusoa, videti: Wolker, R., *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, str. 17.

reprezentovanje univerzalne potrebe modernog čoveka – finansija. Kako to Ruso opisuje, ljudi su na početku jedni drugima govorili „voli me“ (*aimez-moi*), da bi zatim komunicirali „pomoz mi“ (*aidez-moi*), dok sada nije ostalo ništa drugo da se kaže do „daj mi novac“ (*donnez de l'argent*).³⁸

Kao što je jezik postao posredovan množenjem ljudskih odnosa i potreba, on je time pretvoren u posrednika istih. Jezik je zapravo sredstvo forme posredovanja koja će za Rusoa postati centralna meta kritike. Njegov najpregnantniji napad na posredovanje možemo naći u kritici političke reprezentacije. U *Društvenom ugovoru*, Ruso iznosi sledeću čuvenu tezu:

„Suverenost se ne može reprezentovati iz istog razloga zbog kojeg se ne može otuđiti, ona se suštinski sastoji u opštoj volji, a volja ne može biti reprezentovana; ona je ili to što jeste ili je nešto drugo; nema sredine.“³⁹

To da „nema sredine“ podrazumeva da ne postoji tačka posredovanja između volje i njene manifestacije. Drugim rečima, Ruso u političkoj opštoj volji vidi izvornu i samoreferentnu instancu želje. On se iz ovog razloga zalagao za neposredno učestvovanje svih građana, odbijajući bilo koju formu političke reprezentacije, drugim rečima, sistem političkog života u kojem neko govori u naše ime. Štaviše, on je smatrao da se opšta volja građana može razaznati najbolje kada članovi društva prethodno uopšte ne komuniciraju jedni sa drugima⁴⁰. Bilo koja forma društvenog posredovanja volje po njemu predstavlja najbrži put u ropstvo, zbog čega je oštro kritikovao tadašnju englesku parlamentarnu vlast: „Engleska nacija misli da je slobodna, ali veoma greši, jer je slobodna samo tokom izbora članova parlamenta. Čim su oni izabrani, nacija je porobljena i beznačajna.“⁴¹ Ukoliko čovek nije ujedno i građanin u svojoj svakodnevnoj egzistenciji, dakle ukoliko glas osobe nije prisutan tamo gde je i njen

³⁸ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, str. 41, 66.

³⁹ Rousseau, *Du contrat social*, str. 159.

⁴⁰ Isto, str. 83.

⁴¹ Isto.

interes, onda je volja pojedinca podređena samovolji predstavnika. Ruso je na tragu ovih uvida veličao antička društva, pošto su u njima pojedinac i njegov glas zauzimali isto mesto: „Među Grcima, sve što je narod morao da učini, činio je sam; oni su se stalno sastajali na javnim prostorima“⁴². Zbog ljubavi prema neposrednosti Ruso se divio i seljacima, koji se „odlučujući o stvarima države pod hrastovim drvetom i uvek delajući mudro“ ne obaziru i štaviše „preziru ugladenosti drugih nacija, koje sebe čine ujedno slavnim i bednim sa toliko veštine i tajnovitosti“⁴³. Nezavisno od toga da li se radi o oblasti jezika, muzike, umetnosti⁴⁴ ili politike, Ruso pokušava da povрати prirodnu ljubav prema sebi koja je vladala u prvobitnom stanju kada su telesne potrebe i želje bile u skladu, dok pokazuje prezir ka reprezentativnim formama razvoja ljudskih talenata i kapaciteta koje je nedruštvena društvenost iznedrila.

Kako bi se onda Kantov apel – da se usudimo da budemo mudri i steknemo intelektualnu nezavisnost – činio Rusou u doba kada su posredovanje i reprezentacija uslov ove nezavisnosti? Pošto je korišćenje sopstvenim razumom nužno uslovljeno odnosima društvenog života, sama racionalnost se stavlja u pitanje. Naravno, sa Kantovog stanovišta, intelektualna nezavisnost jeste upravo instanca sa koje možemo da steknemo poziciju samovladanja, dakle sposobnost da ne budemo vođeni mišljenjem i pogledom drugih. Njegove primedbe o sveštenicima, lekarima, učenjacima i drugima,

⁴² Isto, str. 160.

⁴³ Isto, str. 168.

⁴⁴ Moguće je navesti i druge primere gde Ruso kritikuje reprezentaciju. Na primer, Ruso je isticao superiornost melodije nad harmonijom u raspravi sa francuskim kompozitorom Žan-Filipom Remoom. Prirodna neposrednost efekta melodije na strasti je vrednija od sofisticirane strukture kroz koju se ta melodija reprezentuje. Wolker, R., *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, str. 50. Jedan drugi primer se može pronaći u njegovom preziru prema pozorišnoj predstavi i ovoj formi umetnosti uopšte, s obzirom na to da se na bini kroz glumu predstavljaju reči i dela drugih. Ruso je kritikovao Voltera zbog njegove podrške da se izgradi pozorište u Ženevi, dok je Volter čak optužio Rusoa za spaljivanje istog. Israel, J., *Democratic Enlightenment*, str. 98.

koji nam posreduju potrebe, imaju za svrhu da istakne umnost kao samoreferentnu tačku moralnog odnošenja. Kantova transcendentalna filozofija postulira ideal uma koji nije uslovljen empirijskim posredovanjem, čime se „nedruštvena društvenost“ pojavljuje samo kao spoljašnji uslov da se stekne pozicija sposobnosti vođenja zakonima uma. Ali prema Rusou, ova instanca je zabluda. Um je nužno zarobljen u kompetitivnim odnosima prosvetene zajednice, čime je, ničeanski rečeno, inherentno strastvenog karaktera. Istorijsko posredovanje kojim stičemo ovu poziciju jeste dokaz nemogućnosti nezavisnosti na temelju individualne samokultivacije. Drugim rečima, ideal intelektualne nezavisnosti nije moguć unutar društvenog života koji je organizovan po principu individualnosti. Time je ideja da nas prosvetiteljstvo spašava iz ropskih odnosa za Rusoa besmislena, pošto je prosvetena individua trijumf ovih odnosa. Pošto nas spoznaja sopstvene umnosti ne može izbaviti iz ropstva, već nas u njega vodi, Ruso se okreće vrlinama neznanja i jednoj drugačijoj formi hrabrosti od one koju Kant zagovara. Njegov model je Sokrat, koji je u doba grčkog prosvetiteljstva isticao vrlinu neznanja spram umišljene znanstvenosti tadašnjih sofista i filozofa:

„Tako mi vidimo da je Sokrat, najmudriji čovek u prosuđivanju dobrog, i najučeniji među Atinjanima po mišljenju svih Grka, slavio neznanje. Da je danas živ, nema sumnje da bi ga naši moderni učenjaci i umetnici ubeđivali da promeni svoje mišljenje. Ne, gospodo, taj iskreni čovek bi istrajao u preziru prema našim taštım naukama. On ne bi pomogao da se uveća bujica knjiga koja se sliva sa svih strana. On bi nama ostavio, kao i svojim učenicima, samo primer i sećanje svoje vrline, jer ovo je najplemenitiji način podučavanja čovečanstva.“⁴⁵

Ovde ne izmiče ironija sa kojom Ruso slavi Sokrata, pošto se i on nalazio u sličnoj situaciji kao i antički filozof. Iz ovog razloga nije slučajno da je i Ruso u svoje vreme važio za modernog Sokrata. Na primer, Edmund Burk ga je nazvao „ludim Sokratom nacionalnog

⁴⁵ Rousseau, J. J., *Discours sur les sciences et les arts*, str. 12.

parlamenta⁴⁶, dok kako drugi autori pokazuju, on važi za jednog od najvećih predstavnika moderne prosvete koji je zauzeo „sokratsku pozu“⁴⁷.

Ali kao što je to slučaj i sa starim Sokratom, tako ni moderni zagovornik neznanja nema uslove da se vrati u ovo stanje. Čovek je beznačajno izbačen iz nevinosti prirodne egzistencije. Uprkos Volterovim sarkastičnim primedbama o tome kako mu je teško da ide na sve četiri, Ruso nije verovao da je moguće da se vratimo prirodi. On je iz ovog razloga, uprkos svojim opažanjima o prosvetiteljstvu, pokušavao da pronađe kompromise kojima bismo se mogli približiti idealu „blaženog neznanja“ prirode. Među Rusoovim najpoznatijim pokušajima da uskladi samoljublje sa vrlinom jeste njegova politička filozofija o kojoj je gore bilo reči. Tek ovde postaje jasno zašto Ruso vrši odbranu neznanja i napad na prosvetu koju će Kant kasnije — ironično, pod uticajem Rusoa — pojmovno formulisati. Prema njemu, intelektualna nezavisnost i politička sloboda isključuju jedna drugu. Glavni argument koji Ruso iznosi protiv individualne autonomije sadržan je u činjenici da hrabrost koju Kant zagovara budi sumnju ne samo u druge, već i u sebe, ona budi svest o sopstvenoj smrtnosti. Kako to Terens Maršal tvrdi, pošto prosvetiteljstvo u Rusoovim očima promovise sumnju, ono nužno „podriva naklonost ka republikanskoj politici“ i „razotkriva konvencionalni karakter moralnih vrline“⁴⁸. Ovo predstavlja problem za Rusoa jer republikanska sloboda zahteva spremnost građana za

⁴⁶ Wolker, R., *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, str. 67.

⁴⁷ Orwin, C., *Rousseau's Socratism*, str. 174. Ali kako Orwin tvrdi, Rusoove reference o Sokratu nisu jednosmislene, kao što ništa kod Rusoa nije jednosmisleno. Uprkos Rusoovom isticanju neznanja, on ipak poseduje aristokratske tendencije da ističe „istinsko znanje“, upravo kao i Platonov Sokrat. Ali ovo istinsko znanje je moguće samo za manjinu ljudi, ono nije pristupačno masama, kao što nije ni prosveta, i ostaje zarobljeno u okovima trgovačkog, kompetitivnog morala. Istinsko znanje se ne tiče intelektualnog, već moralnog obrazovanja i u službi je odbrane „popularne vrline“ (ibid. 183), a ne intelektualne nezavisnosti.

⁴⁸ Marshall, T. E., *Rousseau and Enlightenment*, str. 429.

samožrtvu, što nije moguće očekivati od intelektualno autonomnog pojedinca.

„Ukoliko je učenje nauka štetno za vojničke osobine, još više je štetno za moralne osobine. Od malih nogu apsurdni sistem obrazovanja razvija naš um i upropašćava našu sposobnost prosuđivanja. Svuda vidim uticajne institucije, gde se mladi obrazuju za visoku cenu, i gde uče sve sem svojih dužnosti.“⁴⁹

Ali Ruso se ovde suočava sa problemom koji je Kant istakao kao suštinu neprosvećenosti: kukavičluk i zavisnost od autoriteta. Kako građani mogu biti slobodni ukoliko su neprosvećeni? Zar nije, kako to Kant pokazuje, neprosvećenost potpora despotizma? I zar onda republikanska sloboda koju Ruso zagovara ne predstavlja put u ropstvo? Ruso pronalazi „odgovore“ na ova pitanja u modelima antičkih društava. Balans između samoljublja i prirodne neposrednosti je prema njemu sadržan u kultivaciji republikanske hrabrosti. To nije hrabrost ka intelektualnoj nezavisnosti, već hrabrost da se čovek žrtvuje za zajednicu. Pošto hrabar građanin neće biti opterećen strahom od smrti, time ni ne može da padne u stanje despotizma, to jest da bude porobljen. Republikanska sloboda zahteva, sa jedne strane, kontrolu nad građanskim potrebama, dakle nad željama za isticanjem i bogatstvom, a sa druge strane, otklon od prevelike sumnje koja ide sa intelektualnom nezavisnošću⁵⁰. Alternativa modernoj prosvetljenosti nije odsustvo hrabrosti, kako to Kant tvrdi, već hrabrost koja se kultivuje kao sastavni element građanskog obrazovanja. Ali put do ove hrabrosti ne može biti samostalni poduhvat i odluka pojedinca, ona zahteva jednu građansku religiju, koja sadrži mitove i bajke kojima će se deci usaditi poštovanje prema autoritetu kolektivnog republikanskog života⁵¹. Samo ovakva religija, koja promovise patriotizam, može građanima da usadi hrabrost kojom bi se kontrolisali ekscesi nedruštvene društvenosti. Kao i za Kanta, hrabrost je za Rusoa odgovor na poroke čoveka, ali to nije hrabrost kojom se stiče individualna nezavisnost, već hrabrost koja

⁴⁹ Rousseau, J. J., *Discours sur les sciences et les arts*, str. 18.

⁵⁰ Isto.

⁵¹ Marshall, T. E., *Rousseau and Enlightenment*, str. 439.

ispoljava spremnost na predaju autoritetu republikanske celine. Kako to Lorenc Diki pokazuje, Ruso je iz ovog razloga zagovarao da država treba da „pripoveda hrabrost“ građanima, kako bi ih osposobila da istovremeno izbegnu ekstreme kukavičluka, sa jedne strane, i individualnog egoizma, sa druge⁵². Čovek se na ovaj način može približiti onoj formi hrabrosti koju je posedovao u prirodnom stanju, kada još nije stekao „znanje o smrti i njenim užasima“, koje je prva posledica „čovekovog otklona od njegove životinjske prirode“⁵³.

Ovim Ruso povratno „odgovara“ Kantovom pokušaju rešenja problema nedruštvene društvenosti. Dok se prema Kantu rešenje sastoji u hrabrosti intelektualne nezavisnosti zasnovane na prosvetćenosti, gde se nedruštvenost i društvenost harmonizuju unutar autonomne individue, prema Rusou, ova individua je po prirodi iskvarena posredovanjem i nejednakošću. Time Ruso nudi alternativu *potpunog podružtvovljenja (aliénation totale)*⁵⁴ zasnovanog na hrabrosti republikanskog jedinstva, kojim bi se čovek približio idealu prirodne hrabrosti ljudske životinje. Naravno, moderno doba je pokazalo da ova alternativa nije ostvariva, odnosno da je hrabrost kojoj se Ruso divio anahronistička i opasna po slobodu individue⁵⁵. Ali Ruso je takođe znao da ovi ideali nisu ostvarivi, zbog čega je on, za razliku od Kanta, koji je polagao nade da će buduće generacije ostvariti „plan prirode“, sažaljevaio potomke čija je sudbina u njegovim očima ropstvo⁵⁶.

LITERATURA

Dickey, Laurence, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁵² Dickey, L., *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, p. 221.

⁵³ Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, str. 82.

⁵⁴ Rousseau, *Du contrat social*, str. 67.

⁵⁵ Wolker, R., *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, str. 155.

⁵⁶ Lloyd, Genevieve, *Providence as progress: Kant's variations on a tale of origins*, str. 209.

-
- Israel, Johnatan, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, u *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, str. 35–42.
- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, u: Immanuel Kant, *Politische Schriften*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1965, str. 9–24.
- Krstić, Predrag, *Odgovor na pitanje: kako je moguća prosvjećenost?*, *Theoria* 4 (2014), str. 105–124.
- Lloyd, Genevieve, *Providence as progress: Kant's variations on a tale of origins*, u: Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim, A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 200–215.
- Marshall, Terence E., *Rousseau and Enlightenment*, *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, (1987), str. 421–455.
- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford MA: Oxford University Press, 2009.
- Orwin, Clifford, *Rousseau's Socratism*, *The Journal of Politics*, Vol. 60, No. 1 (1998), str. 174-187.
- Pinkard, Terry, *Norms, facts, and the philosophy of history*, u: Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim, A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 216–231.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, dostupno onlajn: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_sciences_arts/discours_sc_arts.html (pristupljeno 05.02.2023).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Éditions sociales, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, Paris: Éditions sociales, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues. Où il est parlé de la Mélodie et de l'Imitation musicale*, dostupno onlajn: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html (pristupljeno 05.02.2023).
- Voltaire, *Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau*, dostupno onlajn: <https://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm> (pristupljeno 05.02.2023).
- Wolker, Robert, *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.

Wood, Allen, *Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature*, u: Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim, A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 112–128.

DORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

ROUSSEAU, KANT AND THE CRITIQUE OF ENLIGHTENMENT

Abstract: In this paper, we examine Rousseau's and Kant's understanding of enlightenment through the lens of the idea of "unsociable sociability", with the aim of showing that Rousseau's critique of Enlightenment offers a different idea of courage from the one advocated by Kant in his essay *What is Enlightenment?*. In the first part of the paper, we explore Kant's idea of "unsociable sociability", which he understands as a mechanism that leads to enlightenment and intellectual independence, demonstrating that the roots of this idea can be found in Rousseau's philosophical history of humanity. In the next step, we show how Rousseau argues against the idea of progress that Kant locates in "unsociable sociability". Finally, based on these analyses, we show that Rousseau criticized Enlightenment and knowledge from the perspective of republican freedom, which, according to him, requires a different form of relationship between society and unsociability, and thus an alternative understanding of courage from that contained in Kant's appeal "*Sapere aude!*".

Keywords: Rousseau, Kant, unsociable sociability, Enlightenment, courage, ignorance

Primljeno: 24. 2.2023.

Prihvaćeno: 14.5.2023.

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 prosvetljavanja. 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 valjano 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 prosvećenosti, 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 prosvećenost*, 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 odelja. 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, progressa.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 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/zadovoljstva“, 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, prosvetćenosti, 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 bivstvjuće – 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 pokazuju 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 *vrлина*, i to ona vrлина 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 svojevrzni 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 sloveli 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 najgoru moguću 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 staljinizam³⁷.

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, *prosvেঁivanju* širokih narodnih masa, za koje se uvek pretpostavlja da su u pasivnom stanju neznanja, kojem sada treba prosvেঁćeni 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 pronađe 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 Gaset, 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.

Arhe XX, 39/2023

UDK 111.8

13

1(4)“15/19“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.159-183>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

TRANSCENDENTALNA FILOZOFIJA I DUH PROSVETITELJSTVA

Sažetak: Zadatak ovog rada je da se pokuša pristupiti prosvetiteljskom pokretu kroz aspekt transcendentalne filozofske pozicije. U istoriji filozofije ne postoji mnogo autora koji su se bavili ovom metodom. Mi ćemo istaći osnovne aspekte Kantovog i Huserlovog učenja, autora koji su pokušali da naglase kako pozitivan aspekt ove istorijske škole, tako i njegove mane i nedostatke. Oni smatraju da se ideja naučnosti zasnovane na slobodnoj ljudskoj umnosti, mora razlikovati od modernog ideala naučnosti koji se temelji na apstraktno shvaćenom razumu i ideji prirode (*natura*). Oba ova autora smatraju da treba preispitati ideju razvoja i pitanje o svrhovitosti filozofskog zadatka.

Ključne reči: Huserl, Kant, prosvetiteljstvo, razvoj, transcendentalna metoda

Pristupiti prosvetiteljskom pokretu iz duha transcendentalne filozofske pozicije je jedan neobičan zadatak. U istoriji filozofske misli nije bilo mnogo autora koji su se bavili transcendentalnom logikom, i tu pre svega treba izdvojiti Kanta i Huserla, iako će sam Huserl ubrojati u svoje preteče i Dekarta. Mi smo se odlučili za ovaj pristup iz razloga što želimo da razdvojimo ideju *umnosti* u okviru subjektivističkog-transcendentalizma na kome treba da se temelji *novi*

¹ E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

ideal naučnosti na kojoj insistiraju ova dva autora, od prosvetiteljskog pojma *razuma* koji se povezuje sa novovekovnim oživljavanjem ideje prirode (*natura*). O prosvetiteljskom učenju je najbolje govoriti kao o duhu ili pokretu koji se oformio, sjedinio i manifestovao oko određenih filozofskih ideja. Njegovu jasnu definiciju je skoro nemoguće izvesti, a u prilog tome svedoči i činjenica da se istoričari i dan-danas spore oko pitanja kada je tačno počeo i završio se period prosvetiteljstva, posebno imajući u vidu njegove varijacije koje su se manifestovale u različitim državama, oko različitih autora na različite načine. Možemo se osloniti na određene mislioce u tumačenju ovog pokreta, i tu pre svega mislimo na „kapitalne ličnosti“ među kojima treba razlikovati francuske mislioce (Voltera, Dalamberta, Didroa, Monteskeja), filozofe kao „slobodne mislioce“ koji su zasnovali tzv. projekat *Enciklopedije*, koji će biti simbol ovog učenja. Među njima je potrebno razmatrati i Rusoovo političko učenje. Pored francuskog tu je i „škotsko prosvetiteljstvo“ (Hučeson, Smit, Hjum, Raid), ali i „nemačko prosvetiteljstvo“ (*Aufklärung*) u čije ključne figure moramo ubrojati Volfa, Mendelsona i Lesinga, sa posebnim osvrtom na pitanje u kojoj meri je Kant bio prosvetitelj. Među ovim autorima je moguće govoriti i o drugim imenima koja su na neki način utkala svoja učenja u prosvetiteljske ideale. Sa druge strane, u ovom radu nema prostora za razmatranje svih ovih autora, pa ćemo izdvojiti samo određene filozofske ideje oko kojih se ovaj pokret oformio, koje ističe već transcendentalna pozicija, a koje će biti tema i različitih savremenih autora koji se oslanjaju kako na Kantovu, tako i na Huserlovu filozofiju. Reč je o *vodećim idealima prosvetiteljstva* koji se preklapaju sa *dominantnim principima modernosti*, među kojima leži *poverenje u razum* utemeljen na novom *naturalističkom pogledu na svet*, kao i *ideja razvoja* koja se javlja u sklopu ova dva principa. Postoje autori koji smatraju da je prosvetiteljstvo vrlo usko vezano za period modernosti uopšte, kako za empirizam, tako i za racionalizam, i da se neke od vodećih ideja ovih pravaca preklapaju.²

² Fuko, Mišel, „Šta je prosvetćenost“, u: Kant—Fuko—Habermas, O

Autori tzv. „frankfurtske, kritičke, škole mišljenja“ ističu racionalistički duh prosvetiteljstva koji je zasnovan na novom naturalističkom utemeljenju sveta, u čijem središtu stoji pretpostavka razvoja čovečanstva na temelju prirodne nauke koja u ovom periodu na eksperimentalnom i empirijskom planu ostvaruje sve veći uspeh. Horkhajmer tako smatra da je poverenje u ideju progresa i sam razum ono što je doprinelo savremenom razočaranju u ideale koje je prosvetiteljstvo proklamovalo. Sveprisutan gest emancipovanja od tradicije i starog u modernosti je preneo principe otuđenosti u nove oblike, te filozofija koja je bila *ancilla theologiae* sada postaje *ancilla scientiae*.³ Poverenje u nauku će doživeti svojevrsnu krizu sa Hjumovim skepticizmom, koji prelazi u svoj radikalni oblik onoga trenutka kada pokazuje da je ceo osnov nauke u metodološkom smislu *hipotetičkog karaktera*. Zbog toga će njegovo učenje imati važno mesto kako u Kantovim, tako i Huserlovim razmatranjima, koja pokazuju nedostatke jednog empirističkog ideala prosvetćenosti.

Postoje autori kao što je Bertrand Rasl koji smatra da je prosvetiteljsko učenje postepeno raslo i razvijalo se i da predstavlja određen nastavak na grčku *ideju prosvetćenosti*, pa da stoga iako ovaj pravac nastaje kao prekid u odnosu na ustaljene tokove crkvenog učenja, da u sebi očuvava određene tradicionalne ideje.⁴ Verujemo da je ipak potrebno razlikovati izvorno poverenje grčkih filozofa u *ideju umnosti*, od prosvetiteljskog poverenja u *razum*, koji se zasniva na modernom konceptu prirode (*natura*). Iako se grčka praktička filozofija rodila u kontekstu tematizacije epistemskih moći subjekta, u jednom dijalektičkom odnosu između sofistike i Sokratovog učenja, treba razlikovati grčki pojam *physis-a* koji je ponekad shvaćen u jedinstvu, ponekad u opreci sa umnošću i *nomos-om*, od modernog

prosvetćenosti, Društvo za proučavanje XVIII veka, Kulturno prosvetna zajednica Vojvodine, Budisava, 2002. god, str. 22.

³ Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnog uma*, prev. Ladan, T., Barišić, P., Globus, Zagreb, 1988., str. 161.

⁴ Russell, Bertrand, *History of western philosophy*, Routledge, New York-London, 2004., str. 493.

koncepta prirode.⁵ Mi smo se opredelili za transcendentalnu interpretaciju prosvetiteljskog učenja upravo da bismo pokušali da istaknemo specifičnu ideju umnosti i naučnosti na kojoj insistira ova metodologija. U ovoj metodologiji se otkriva dvostruki aspekt prosvetiteljskog pravca: sa jedne strane, teorijsko poverenje u razum koji se oslanja i sebe razumeva u novom ruhu njutnovski shvaćene prirode, dok, sa druge strane, jedan praktički ideal zasnovan na tzv. *ius-naturale* učenjima koja su nakon dugogodišnjeg verovanja u religijske ideale težište stavila na prirodnu moć razumne slobodne ličnosti, i istakle dignitet individualaca u zasnivanju političke zajednice. Ipak, transcendentalizam pored naglašavanja pozitivnih aspekata prosvetiteljskog učenja, uvek već ispostavlja granice njegove metode, i još pre pomenutih savremenih autora ocrtava povesna ograničenja naturalističkom pristupu ideji umnosti.

Kritika koju transcendentalizam upućuje modernosti naglašena je u Kantovom postavljanju pitanja da li je moderna metafizika koja se temelji na razumu i ideji prirode ostvarila proklamovani razvoj i napredak ili je potrebno odvojiti etiku, i praktičku filozofiju od tradicionalnih teorijskih razmatranja: „Izgleda gotovo smešno da se, dok svaka nauka neprekidno ide napred, u metafizici, koja hoće da bude sama mudrost i za čije se proricanja svako raspituje, stalno tapka u mestu, ne pravi se ni jedan korak napred.”⁶ Sa druge strane, Huserl pokazuje dvostrukost i suprotstavljenost modernog učenja, njegov naturalistički i subjektivistički karakter u kome smatra da je na kraju pobedio objektivizam, u kome subjektivnost nije uspela da se uzdigne do svoje opštosti. Već je Kant pokazao ono što će Huserl preuzeti, a to je da je *suština transcendentalizma okret u subjektivizam*, i da jedino

⁵ Treba razlikovati generalnu ideju „prosvetličavanja“ koja se pojavljuje u različitim pravcima i periodima od perioda prosvetiteljstva koje ima tačnu istorijsku i ideološku odrednicu. Upor. Krstić, Predrag, *O čemu govorimo kada govorimo o prosvetiteljstvu*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2016., str. 11.

⁶ Kant, Imanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd, 2005., str. 8.

tako mogu da se raskriju zablude naturalističkog i objektivističkog pristupa čoveku. Kantov prvobitni okret je predstavljao jedan revolucionarni obrt u dvostrukom smislu, na teorijskom polju u kome je pokazao da izvor evidencije treba tražiti u spoznajnom subjektu, u obliku *kategorije modaliteta* koja će da *garantuje nužnost kategoriji uzročnosti*, ali i u praktičkom smislu u kome je pojam *slobodne ličnosti* stavio u centar svojih razmatranja. Razlika u odnosu na moderno i prosvetiteljsko razmatranje pojmova i problema znanja i delanja leži u traženju *samog izvora*, ali i *svrhe* za njihovo utemeljenje, koji će se u transcendentalnoj metodi tražiti na radikalno drugačije shvaćenoj ideji umnosti. Huserl će kao i Kant kritikovati metafiziku pokazujući da je ona u kriznom periodu postala jedno „carstvo besmislica“ i da treba preispitati ulogu koju je ona imala u modernosti.⁷ On će insistirati na tome da treba preispitati kako moderni, prosvetiteljski, tako i antički ideal naučnosti kako bismo došli do povesne aberacije smisla koja je dovela do savremene krize mišljenja.

ŽIVA SADAŠNJOST I DUH NAŠEG VREMENA

Hegelova sveobuhvatna filozofska refleksija je pokazala da je tačka gledišta onog koji reflektuje uvek data iz jedne sadašnje, aktualne situacije, ali i da je ono što je reflektovano već prošlo, već se desilo, već ostavilo neke posledice ili ostvarilo neke rezultate. On je filozofiji „vratio dignitet“ koji je poljuljan novim modernim i prosvetiteljskim objektivističko-naturalističkim pristupom svetu time što je pokazao da *filozofija* u svojoj osnovi *mora biti naučna*, ali da se ta naučnost može jedino temeljiti na jednoj radikalno novo shvaćenoj subjektivnosti uzdignutoj do ideje slobodnog duha. U tom smislu će za Kantovo učenje da kaže da je samo na *teorijski način* bilo

⁷ Huserl, Edmund, *Prva filozofija. Kritička povest ideja*, prev. Dragan Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2012., str. 332.

inspirisano prosvetiteljstvom⁸, dok će se u sferi praktičkog dogoditi jedan radikalni obrt ka samosvesnoj subjektivnosti. On nedostatke modernog prosvetiteljstva vidi u dvostrukoj ograničenosti kako empirijskih, tako i racionalističkih učenja:

„Kao što vidimo na jednoj strani su stajali zdrav ljudski razum, iskustvo i činjenice svesti, a na drugoj strani metafizika, nemačka metafizika Volfovog kova, metafizika suhoparnog, mrtvog razuma.“⁹

Prema njegovim uvidima, prosvetiteljski pokret koji „osvetljenje“ naučnog temelja traži u objektu nužno završava ili u činjeničnoj svesti ili u mrtvom formalizmu mišljenja. Okret u subjektivnost je pretpostavka *refleksivnog prosveteljavanja u celini*, tako što će se pokazati osnovne ideje, pojmovi, granice i dometi samosvesnog odnosa prema svetu. Kant će u svojoj metodologiji na različite način pristupiti sferi teorijskog i praktičkog, pa će sfera razuma biti rezervisana za domen znanja o kome su mogući sintetički sudovi a priori, dok će se umne sposobnosti slobodne subjektivnosti odnositi na ono praktičko. Na taj način će čoveka predstaviti kao *amfibijsko biće* koje je stanovnik dva sveta, prirodnog kauzaliteta i teleološke slobodne subjektivnosti. Ipak, *rezultat njegovih transcendentnih* uvida je takav da je pokazao da *polje praktičkog nije svodivo na racionalistički ni prosvetiteljski ideal prirode*, kao ni na *objektivistički pristup subjektu*. Zbog toga kada za Kanta kažemo da je bio prosvetitelj, moramo da vodimo računa u kom smislu iznosimo to tvrđenje. Posledica njegovog istraživanja je razdvajanje sfere čistog razuma koji može da dela samo u okvirima svojih unapred određenih mogućnosti, i uma koji je u stanju da na povesnom planu čak prevazilazi okvire razumskih granica. To znači da je logika funkcionisanja uma radikalno drugačija od empirijske i racionalne spoznaje, koje svoje ispunjenje zadobijaju kroz precizno definisanje pojmova, i da ona svoje „osvetljenje“ i „prosveteljavanje“ ostvaruje tek

⁸ Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije III*, prev. Popović N., Kultura, Beograd, 1964., str. 431.

⁹ *Ibid.*, str. 412.

kroz radikalnu samosvesnu refleksiju, koje ne crpi svoju suštinu na temelju prirodno-tehničkog odnosa prema svetu. Kantova *ideja sistema* se zbog toga razlikuje od modernog koncepta enciklopedijskog znanja. Sistem na kome Kant insistira ne može da se temelji samo na apstraktnim *razumskim načelima*, niti na činjeničnom, pozitivnom, niti informatičkom znanju. Njemu je potrebno naći nove principe, i pokazati njihove odnose. Nova filozofska „naučnost“ da bi bila potpuna, mora da pokaže jedinstven, arhitektonski odnos subjekta prema svetu koji će da se izgradi na unutrašnjim, imanentnim principima same umnosti kako bi se pokazalo njihovo izvorno važenje. To znači da je sistemski odnos koji Kant utemeljuje moguć jedino ako se *izvede u celini*. On je mislilac koji stvarnost misli iz „duha sadašnjeg vremena“ svestan krize mišljenja, uznapređovalog dogmatizma i skepticizma, koji su posledica modernog objektiviziranja čoveka.

Fuko će prepoznati Kantov zahtev da se pojam prosvetćenosti počne promišljati na jedan novi način.¹⁰ On će smatrati da je Kant pokazao da je smisao i *uloga intelektualca* upravo da promišlja *aktualnu stvarnost*, i da jedino tako prosvetćivanje može da ostvari svoju svrhu. U određivanju uloge subjekta rešenje ne može biti u radikalnom povratku na stare ideale modernosti, niti u isključivom bavljenju formalizmom mišljenja. U svom kratkom tekstu *Šta je to prosvetćenost* Kant izlaže sledeću tezu:

„Ako se sada postavi pitanje: živimo li mi u *prosvetćenom dobu*, onda odgovor glasi ne, ali svakako živimo u *dobu prosvetćivanja*.“¹¹

Kako on naglašava u nastavku teksta, čovečanstvu još mnogo toga nedostaje da bi se emancipovalo, i da bi izašlo iz stanja nezrelosti za koju je samo krivo. Ipak, on pojam *nezrelosti* ne vezuje za neku prirodnu dob, ili stanje godina, nego za specifično *umno*

¹⁰ Fuko, Mišel, „Šta je prosvetćenost“, u: Kant—Fuko—Habermas, *O prosvetćenosti*, str. 22.

¹¹ Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? : Thesen und Definitionen*. Ph. Reclam, Stuttgart, 1980., str. 15.

držanje u kojem čovek nije spreman da preuzme odgovornost za svoje postupanje, da se služi sopstvenim uvidima. Zbog toga će mogućnost prosvjećivanja vezati ne za puko teorijski aspekt nego i za jedan *slobodan gest* koji ne zavisi isključivo od prirodnih sklonosti pojedinca. On zavisi ponajviše od volje, i hrabrosti da se stupi samosvesno u društveni poredak. Oslanjanje na vođstvo, autoritet i drugog on vezuje za „prirodno držanje“ (*naturaliter majorenes*), u kome je reč o tome da oni koji su postali punoletni u odnosu na prirodu, nisu to postali u odnosu na mogućnosti svog intelekta.¹² Tvrdeći da još nije nastupio period prosvćenosti, Kant zapravo kaže da ideali koje je prosvetiteljstvo proklamovalo, nisu ostvareni, jer uslov njihovog ostvarivanja ne leži u puko teorijskom napretku nauke, već i od *dijalektike slobodnog kretanja*, koja nije linearna, koja nema svoje ustaljene tokove kretanja. Sloboda kao kretanje ka umnom poretku ima svoje uspone, ali i padove, ispunjenja, ali i greške i disrupcije u ustaljenim životnim tokovima. Na sličan način će kasnije i Hegel tvrditi da je to razlog zašto *čisto umno stanje zajednice ne može da postoji* iako smo dužni da mu težimo.¹³

Fuko posebno ističe Kantovu potrebu da naučnik komunicira sa „publikom“ sopstvenog vremena i da izvuče filozofski odnos prema svetu iz jednog zatvorenog kabinetskog i formalno-konzerviranog sistemskog načina mišljenja. Pošto je ideju uma postavio kao trebanje, kao mogućnost koja može ili ne mora biti ostvariva, Kant kao *savesni intelektualac* kako sebe naziva, izdaje apel, da se pristupi ostvarivanju slobode u domenu njenih mogućnosti, pokazujući da uloga naučnika i intelektualca mora biti javna. Ipak, intelektualac nije jedini koji treba da se pita o poslovima zajednice, oni se odnose na svaku pojedinačnu osobu koja ima potenciju da ostvari sopstvene uvide u opštost sopstvenog vremena. Njegov odnos, kako Fuko naglašava, jeste revolucionaran, jer u svom apelu pokazuje da raditi za najviše interese ličnosti, uma i slobode,

¹² Ibid., str. 9.

¹³ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1989., str. 31.

raditi za svoje vreme, nekad znači raditi protiv konvencionalizma sopstvene stvarnosti:

„Ovde nije reč o analitici istine, već o onome što bi se moglo nazvati *ontologijom sadašnjosti*, *ontologijom nas samih*, i čini mi se da je filozofski izbor koji je pred nama sledeći: možemo se opredeliti ili za kritičku filozofiju koja će nas predstavljati kao analitička filozofija istine uopšte, ili za kritičku misao koja će uzeti oblik ontologije nas samih.“¹⁴

Zaključak koji Fuko izvodi na temelju Kantovog učenja jeste da jedini način da se stvarnost zaista promeni, jeste da čovek promeni sopstveni afirmativni odnos prema „objektivnim okolnostima“ koje nas održavaju u tom periodnom stanju nezrelosti.

Slično idealističkom maniru mišljenja, Huserl će zahtevati da u periodu krize prouzrokovane vladavinom naturalizma i objektivizma koja za svoju posledicu ima radikalni pad u skepticizam i nihilizam, potrebno preispitati mogućnost za *novim oblikom filozofske naučnosti*. Po stanovištu transcendentalne-fenomenološke ontologije rešenje nije odbaciti svaki oblik ljudske umnosti, nego re-afirmisati u tradiciji ono što se pokazalo kao plodonosno za ljudsku zajednicu. Huserl će u tom kontekstu veličati mnoge dosege Kantove transcendentalne pozicije. On će kao i Kant pokazati da čovek istovremeno podleže dvostrukom kauzalitetu: kauzalitetu prirode i slobode, i da se ova dva kauzaliteta odnose najviše na ljudsko telo koje je medijator u epistemičkom procesu saznanja, svakodnevnog odnošenja, ali i delovanja u svetu.¹⁵ Za jednog fenomenološkog posmatrača, živa sadašnjost (*lebendige Gegenwart*) ono je što bi trebalo da bude kako polazišna tačka, tako i svrha naših istraživanja. Fenomenološka metoda koja zahteva „povratak“ samim stvarima zapravo podrazumeva oslobađanje od modernog skepticizma koji je

¹⁴ Modif. autor. Fuko, Mišel, „Šta je prosvetćenost“, u: Kant—Fuko—Habermas, *O prosvetćenosti*, str. 33.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV, Marinus Nijhoff, Den Haag, 1976., §18, str. 56.

rezultat empirizma, ali i formalizma racionalističkih sistemskih učenja. Njegov imperativ je da moramo biti *verni samom fenomenu*, koji se uvek nekako otkriva iz same sadašnjosti. To znači da je naša potraga za naučnošću primarno usmerena ka tome da otkrijemo ne samo strukture „objektivnog“ prirodnog sveta, nego i subjektivnosti koja mu naknadno daje značenje i smisao. Tačka od koje intelektualac polazi uvek je neki smisao koji sadašnja događanja imaju za subjekt, i zbog toga tematizacija percepcije i opažanja, pa onda i naknadni način ulančavanja javne i inter-subjektivne „istine“ sadašnjosti ima biti primarna tema tih istraživanja. Ono što pokazuje Kant – a sa tim će se i Huserl složiti – jeste da postoji nekoliko različitih odnosa prema toj sadašnjosti, i da mi moramo metodološki ispitati mnogostruke načine na koji se umnost slobodne subjektivnosti može odnositi prema istoj. Ipak, za Huserla je svaki fenomen uvek „fenomen sa poreklom“, i to je jedan od razloga zašto ne smemo ostati samo na istraživanju sadašnje situacije, što se moramo okrenuti analizi istorije filozofije kako bismo mogli zahtevati kompletniji odgovor na probleme sopstvenog vremena.¹⁶

SKEPTICIZAM – PRETPOSTAVKA UMNOG PROSVEĆIVANJA

Huserl će na sličan način kao i Kant tematizovati ideju prosvećivanja, umnosti i naučnosti koja niče u modernosti i koja se temelji na apstraktno shvaćenom pojmu razuma, i naturalizaciji i objektivizaciji čoveka. On će pokazati da se koreni modernog prosvetiteljskog učenja ne nalaze niti u partikularnim empirijskim učenjima, niti u racionalizmu, nego da je njihovo poreklo potrebno tražiti u renesansnom periodu. Ovaj period se može označiti kao jedan krizni period iz razloga što se u njemu ono staro, tradicionalno i teološko mišljenje drobi i lomi, javljaju se nove ideje oživljavanja prirodnih ideala, ali još uvek se ne formira dominantna paradigma

¹⁶ Up. Prole, Dragan, *Stranost bića*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2010., str. 40.

koja bi bila vodeći filozofski ideal.¹⁷ Krizu odlikuje nemogućnost da se novi filozofski ideal naučnosti uobliči, pa ovo doba postaje polje borbe, koje će se u novovekovnoj filozofiji oblikovati kao metodološko-problemsko pitanje utemeljenja apsolutno izvesnog temelja saznanja. Prema Huserlovom uvidu, vreme u kome on piše je takođe jedan krizni period koji se takođe ogleda u porazu prosvetiteljskih ideala, jer se pokazuje da ta vrsta naučnosti još uvek nije ostvarena, da ta vrsta borbe i polarizacije još uvek postoji na pragu savremenog doba. Sličnost koju deli sa Kantovim transcendentalizmom leži u tome što će pokazati da jedini način da se odnosimo prema našoj živoj sadašnjosti jeste da pokušamo da stavimo u zagrade sve ono što nam se pokazuje kao upitno, nedovoljno utemeljeno, provizorno, kao jedno mnevajuće suđenje. Prvi korak ka izlasku iz krize mora biti ne *afirmativno prihvatanje* svega što nam se nudi kao dominantna paradigma i istina, nego upravo obrnuto, jedno *skeptičko držanje* u cilju traženja osnova za suđenja o pojavama stvarnosti. Za Huserla, kao i za Kanta skepticizam mora biti metodološka pretpostavka okreta ka subjektivnosti, on nije slučajni model različitih filozofskih koncepcija, nego nužni korak u traženju izvesnosti u subjektivnim strukturama. Huserl pokazuje da je „obnovljena filozofija“ prosvetćenosti preuzela samo neke antičke ideale, i u skladu sa tim verovala da će otkriti univerzalnu metodu i jezik naučnosti, ali da je tu metodu tražila na pogrešnom mestu, u pozitivističkom učenju i činjeničnom istraživanju koje prema njegovim uvidima

¹⁷ Španski fenomenolog Ortega i Gaset smatra da je renesansni period upravo moguće označiti kao jedan period krize kome nedostaje vodeća filozofska paradigma. On tumači pojam krize, kao zaboravljanje i „oslobađanje od vremena koje je donekle bilo negujuće za nas“, i njegovog horizonta značenja, pa naknadno „vezivanje za nove perspektive“, stvaranje „novog vremena“ i novog horizonta smisla i verovanja. Period krize je period naučne konfuzije. Up. Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo. Esquema de la Crisis*, Revista de Occidente, Madrid, 1976., str. 28.

„obezglavljaju samu filozofiju“.¹⁸ Nagon za obrazovanjem je ono što je u osnovi filozofskog učenja, on je jedna *philosophia perennis* još od najranijih filozofskih koncepcija, Platona i Aristotela, učenje je postavljeno kao ideal koji treba preuzeti, ali je pitanje metode, i načina onoga *kako pristupamo samom tom obrazovanju* ono što će predstavljati ključnu razliku između transcendentalne metode i prosvetiteljskog učenja koje se temelji na pozitivizmu i naturalizmu, a koji nužno završava u psihologizovanoj, skeptičnoj svesti:

„Otud možemo razumeti polet kojim su bili prožeti svi naučni poduhvati, pa čak i u oni u pukim istorijskim naukama nižeg ranga, koji je u 18. veku – veku koji je sam sebe nazivao filozofskim – sve šire krugove ispunjavao oduševljenjem za filozofiju i za sve pojedinačne nauke kao i njene ogranke. Otud onaj *živi nagon ka obrazovanju*, revnost u filozofskom reformisanju obrazovnog sistema i celokupnih socijalnih i političkih formi egzistencije čovečanstva, koji to mnogo kuđeno doba prosvetiteljstva čine vrednim poštovanja. Neprolazno svedočanstvo tog duha pruža divna Šiler-Betovenova himna 'Oda radosti' (*An die Freude*). Danas se možemo samo sa bolnim osećanjima uživeti u nju. Ne možemo zamisliti veći kontrast nego ovaj sa današnjom situacijom.“¹⁹

Kant je na više mesta na različite načine tematizovao pitanje i problem skepticizma. U *Kritici čistog uma* na poslednjim stranama on pokazuje da je on ne samo nužan momenat filozofsko-istorijskih kretanja, kao nečeg što bi bilo spoljašnje samoj povesti, nego da je on nužan upravo iz razloga što predstavlja jedan momenat zgrade umnosti. Naime, um se nužno u svojoj okrenutosti ka spolja, vezuje za neki prirodni, apstraktni entitet, ili za sam koncept neodređene prirode kao takve, i uokviruje ga u prvom stupnju u dogmatičnom obliku kao neku drugost subjekta. U njemu se još ne otkriva delatni karakter subjektivnosti i njene otvorenosti ka onome što tek dolazi.

¹⁸ Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prev. Đinđić Z., Dečije novine, Gornji Milanovac, 1991., str. 17.

¹⁹ Modif. autor, Ibid., str. 18.

Um je na svom prvom stupnju dakle, *dogmatično nastrojen*. Drugi stupanj uma je onda uviđanje nedoslednosti u zatvorenim dogmatskim sistemima, koje nije moguće više uokviriti u te provizorne systemske konstrukcije, i onda samo kretanje odnosa između subjekta i objekta nužno vodi u jedno *skeptičko držanje*. Skepticizam je subjektivna reakcija na nedostatke dogmatičkih držanja. Ona proizilazi iz uvida u nedoslednosti koje su se uobličile u svojoj partikularnosti kao apsolutne istine, dok nas iskustvo i metodološko istraživanje ne počne demantovati i ukazivati na potrebu za novom metodom. Za Kanta onda poslednji i treći stupanj treba tražiti u *kritičkom mišljenju*, u transcendentalnoj metodologiji koja svoj izvor mora tražiti u subjektivnosti, koja jedina može da ispostavi ne samo spoljašnje opise istorijskih kretanja, nego i razloge koji se kriju u samom načinu na koji je arhitektonika subjektivnosti ustrojena. Kritička filozofija može da ima smisla samo ako se formira kao sistem, ako ponudi fundament i temelj sa koga će se pristupiti svim nedovoljno utemeljenim saznanjima, i tek tako ona može biti legitiman oblik pristupa dogmatskim i skeptičkim suđenjima, ne kao onom radikalno drugom, nego kao imanentnim momentima nužnog kretanja svesti:

„Što se pak tiče promatrača *scijentičke* metode, oni ovde imaju izbor da postupaju ili *dogmatički* ili *skeptički*, ali u jednom i drugom slučaju ipak su obavezni da postupaju *sustavno*. Ako je ovde u pogledu prve spomenem glasovitog *Wolfa*, a kod druge *Davidu Humea*, onda ostale prema svojoj sadašnjoj svrsi mogu ostaviti nespomenute. *Kritički* je put jedino još otvoren.“²⁰

Huserl će na sličan način kao i Kant pokazati da subjektivnost moramo da shvatimo kroz njene različite momente, i da je to jedini način da se ideja umnosti raskrije u celini. On će u svojim *Idejama I i Ideji fenomenologije* prvi put eksplicitno insistirati da se skepticizam uvaži kao nužni metodološki obrt od dogmatizma ka transcendentalnoj-fenomenološkoj metodi, i da je metodološki korak

²⁰ Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, prev. V. D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 373.

epohe-a neophodan kako bismo se okrenuli unutrašnjoj, imanentnoj vremenitosti subjekta.²¹ Upravo u *Idejama I*, Husserl počinje da postavlja zahtev da se fenomenologija mora shvatiti genetički jer se određeni fenomeni pokazuju kao entiteti koji imaju svoju istoriju, i da ako želimo ostati verni tim pojavama da moramo istraživati i njihovo poreklo.²² On će za razliku od Kanta postaviti zahtev da subjektivnost bude shvaćena u njenoj procesualnosti, delatnosti i kretanju. To kretanje nije samo prouzrokovano spoljašnjom promenom konkretne istorijske stvarnosti i sadašnjosti koja nju u sebi sadržava, ono je uzrokovano unutrašnjom vremenitošću imanentnih struktura koju treba shvatiti u njenom univerzalnom, idealnom karakteru. Zbog toga treba razlikovati *slučajni skepticizam* koji se dešava u istorijskom kretanju subjekta koji teži za apsolutnom istinom kroz samo bivstvujuće, i *namerni akt skepticizma* koji vrši subjekt u cilju zadobijanja prvih temelja evidencije. Rezultat skepticizma je uviđanje nemogućnosti da se svesti pristupi na jedan naturalistički način, da se ona objektivira na isti način na koji se to čini kada se pristupi apstraktnim fenomenima prirodne zbiljnosti:

„Ukoliko smo od samog početka naturalistički preokupirani i opredeljeni samo na analogije sa spoljašnjim bivstvovanjem, a ne na unutrašnje stvari, budući da tu ne može biti govora o postojanim stvarima, pa smo ipak usmereni na analogije sa realnim događajima, onda se sa 'čistim Ja' ne može započeti mnogo toga. Doživljaji se ipak ne mogu naturalizovati, niti se u njih može umetnuti takva naturalistička besmislica poput numerički identičnog Ja, apsolutno identičnog koje pripada svemu

²¹ Up.: Husserl, Edmund, *Ideja fenomenologije; Pet predavanja*, prev. Novakov S. i Đaković V., BIGZ, Beograd, 1975., str. 33.; Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana III/1, Marinus Nijhoff, Den Haag, 1976., § 32, str. 61.

²² Ibid., videti poglavlje §15.

evidentnom, a ipak nije ništa realno, nije realan deo, nije nikakav realan aneks.”²³

Huserl će kao Kant istovremeno kritikovati, ali i veličati Hjum. Naime, iako je na tragu Loka istraživao objektivne uslove kao pretpostavku utemeljenja saznajnog subjekta, Hjum nije pokazao transcendentni, imanentni, niti evidentni karakter tih uvida, naprotiv, on je došao do istraživanja koja pokazuju da logika modaliteta koja treba da se odnosi na suđenja po nužnosti, ne može da pronađe svoje utemeljenje ni u pozitivističkom pristupu stvarnosti, ali isto tako ni na psihologistički shvaćenoj ideji subjektivnosti čija se zbiljska duša shvata kao deo te naturalistički shvaćene koncepcije ljudske umnosti.²⁴ Na više mesta će Hjum biti tema njegovih istraživanja. Zaključak koji je doneo već Kant je da je pozitivni aspekt njegovih istraživanja doprineo „buđenju iz dogmatskog dremeža“ koje je bilo nužno za jedan okret ka skepticizmu koji prodire u nedostatke objektivističkih koncepcija. Za razliku od Kanta koji će razrešenje temelja i kategorija nužnosti tražiti u *kategorijalnosti samog razuma*, Huserl će apstraktnu podelu na čulnost, razum i um smatrati empirijskim ostatkom njegove metodologije. Za njega svaka vrsta evidencije mora da dolazi iz umnog uvida koji se postiže na nivou stepena ispunjenja, evidencije i verovatnoće o predmetima o kojima sudi subjekat. On uvodi novu logičku kategoriju istine kao ispunjenja (*Erfüllung*) koje se sa jedne strane mora temeljiti na prikupljanju bogatstva sadržaja i empirijskog materijala, ali koja, sa druge strane, svoj krajnji kriterijum evidencije postiže na temelju ideje čiste subjektivnosti koja je garant izvesnosti

²³ Huserl, Edmund, *Prva filozofija*, str. 175.

²⁴ „Zar i Hjumova psihologija, kao i svaka ne transcendentira sfere imanencije? Zar ona pod nazivima: navika, ljudska priroda (*human nature*), čulni organ nadražaj i tome slično ne operiše sa transcendentnim (i po njezinom sopstvenom priznanju transcendentnim) egzistencijama, dok je njezin cilj usmeren na to da svo transcendentiranje aktuelnih 'impresija' i 'ideja' degradira u fikciju?“, Husserl, Edmund, *Ideja fenomenologije; Pet predavanja*, str. 34.

tih uvida.²⁵ U svojim istraživanjima on će isticati da istine nauke tako sebe ne uobličuju u jednu dominantnu paradigmu koja smjera na apsolutnu istinu stvarnosti, nego da se određeni stepeni evidencije odnose kako na realne empirijske nauke, tako i na idealne nauke poput geometrije, i da one u prvom smislu moraju da imaju svoju partikularnu ontičku regiju bivstvjućeg na koje se odnose. On takođe smatra da moramo razlikovati dve vrste naučnosti: naučnost koja se odnosi na suđenja o objektivnom karakteru i uslovima srastanja istina bivstvjuće realnosti koja je uvek paradoksalno rečeno partikularnog karaktera u svojoj univerzalnosti, jer ne može reduktivno da se odnosi na drugi tip naučnosti koji se odnosi na novi metodološki pristup koji je potreban da bismo mogli shvatiti kako se obrazuje subjektivnost u celini njenih ispoljavanja. Tom drugom tipu naučnosti je jedino moguće pristupiti transcendentalno-fenomenološkom metodom.

Za razliku od Kanta za koga je fenomenologija predstavljala samo jedna stupanj filozofsko-naučnih istraživanja, za Huserla je *fenomenologija suština transcendentalnih istraživanja*. To znači da transcendentalizam nužno mora biti fenomenološki kako bismo se odvojili od naivne predstave i vezanosti za objektivnu stvarnost, i kako bismo mogli taj drugi tip naučne umnosti da ispitamo i obrazložimo do kraja. Zbog toga Huserlov zahtev za strogom naučnošću insistira na tome da je jedan od uzroka krize sadašnjosti tiho tinjajući skepticizam i nihilizam. Odgovor na krizu prosvetiteljstva ne može da bude druga krajnost, prelazak iz dogmatskog apsolutizma u određen vid dogmatskog nihilizma. Huserl pokušava da sačuva poverenje u ideju umnosti, tako što će da napravi otklon od reduktivnih filozofija koje su nju tematizovale i određivale naturalistički. To znači da poverenje u umnost koje postoji još od najranijih antičkih učenja treba sačuvati, ali da prosvetiteljski naučni ideal obrazovanja treba preispitati, reformisati i pokazati njegov korelacijski odnos prema samoj toj ideji. Dakle, za Huserla izlazak iz krize nije moguć ako se bavimo oblicima mišljenja koji nju samo

²⁵ Up. Bernet, Rudolf, „Neistina kod Huserla i Hajdegera“, *Arhe* 22 (2014): 103-121, str. 104.

produbljuju. Odgovor na prosvetiteljstvo ne treba tražiti u skepticizmu, hegelijanski rečeno *nesrećnoj svesti*, niti nihilizmu, drugom licu dogmatizma. Jedini način da se izađe iz krize jeste da se povrati *poverenje u snagu subjektivnosti*, ali da se ono „kako“ njenog utemeljivanja preispita i preoblikuje. Taj dvostruki zadatak je već bio prisutan u Dekartovom učenju. Prema Huserlu, jedini pravi uvid u sadašnje stanje moguć je ako se okrenemo istraživanju istorije filozofije i ispitivanju učenja koja su doprinela produbljivanju krize. Dekartov metodološki skepticizam zbog toga može da se smatra namernim korakom čiji je cilj bio preispitivanje mogućnosti da se u jednoj takvoj subjektivnosti pokuša naći izvesni fundament celokupnog saznanja i delovanja. Zbog toga on mora da se smatra pretečom transcendentalnog učenja, iako iz različitih razloga ovaj projekat neće sprovesti do kraja.²⁶ Ipak sa njim, sa njegovom metodskom sumnjom, kreće povesna borba između naturalističkog stava i transcendentalne filozofije, borba koja će se polarizovati kao borba između objektivizma i subjektivizma, koja će biti vidljiva kroz problem modernog dualizma u metafizici čije aporije sve do praga savremenog doba nisu razrešene. Huserl smatra da moderna metafizika ne može ni da odgovori na probleme post-modernog sveta i da nam je potreban povratak grčkoj filozofiji, kako bismo se vratili izvornom idealu naučnosti.

TRANSCENDENTALNA FILOZOFIJA I IDEJA TELOSA

Ono što je još zajedničko Kantovom i Huserlovom učenju je pokazivanje načina na koji je potrebno vratiti pojam „svrhe“ u naučna i praktička razmatranja. Kant je prvi pokazao da svrhu teorijskog učenja treba tražiti u samom tom učenju, i da je napredak i razvoj koji se događa na nivou prirodno-naučnog aspekta saznanja nešto što nije moguće osporiti. Ipak, pošto on svrhu nalazi i zadobija u samom sebi, otvara se pitanje o mogućnostima njegovog odnosa prema celokupnoj

²⁶ Više o tome: Prole, Dragan, *Huserlova fenomenološka ontologija*, List, Novi Sad, 2002., str. 73-74.

sferi ljudskih manifestacija i delovanja. Kant zaključuje da metafizika ne ostvaruje isti napredak niti rezultate kao pozitivna nauka. To znači da njenu ulogu treba preispitati. Novovekovni pojam prirode (*natura*) se razlikuje od grčkog razumevanja prirode (*physis*). U modernom konceptu prirode svet počinje da se razmatra kauzalno i predstavlja jednu mehanicističku sliku stvarnosti. *Causa finalis*, svrhoviti uzrok, koji je za stare Grke bio pretpostavka kako teorijskih kretanja tako i praktičkog sveta, u ovom dobu gubi svoju ulogu i značenje. Posledica toga jeste da se i ljudski svet počinje promišljati mehanicistički, naturalistički, pa se pokazuju aporije u ovom pristupu čoveku. Kant će dvostruko kritikovati ovaj način odnosa prema subjektu. On će naći teorijski fundament za nauku u usponu u kategorijalnosti čistog razuma, ali će polje praktičkog za njega biti nesvodivo na prosvetiteljski ideal naučnosti. Rečju, zakoni slobode nisu svodivi na kauzalitet prirodnih dešavanja, iako čovek podleže istima. On će dvostruko kritikovati empirijsko i prosvetiteljsko shvatanje domena praktičkog. Pokazaće da izvor i svrhu ljudskog delovanja ne treba tražiti u prirodnim stanjima pojedinca, niti da je sloboda svodiva na razumske i naturalističke pretpostavke. U transcendentnom smislu, ona je noumenalna ideja uma, koja nema mogućnost a priori sintetisanja i podvođenja iskustva pod svoj pojmovni domen. U kritičkom smislu, potrebno je razgraničiti i pokazati nezavisni domen slobode u odnosu na prirodu, nesvodivost praktičkog polja delovanja na ono teorijsko.²⁷ Njegov kopernikanski obrt se nije dogodio samo u teorijskom smislu, time što je subjekat stavio u centar teorijskih istina. Glavni okret kod Kanta se dogodio u *praktičkom smislu*, time što je stavio slobodan subjekat u *centar praktičkih razmatranja*, i što je pokazao da slobodu treba postaviti kao izvor i svrhu svakog delovanja, upravo zbog toga što je ona suštinska karakteristika

²⁷ Kant u raspravi o antinomijama svesti tematizuje ovaj problem na sličan način na koji ga je postavio još Aristotel, s tim da se iz rasprave o odnosu teorijske i praktičke filozofije, problem statusa *poiesis*-a ostavlja po strani. Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 111;

ljudske umnosti. Njegova kritika praktičke filozofije je često usmerena na Hjuma i Rusoa i njihovu ideju prosvetćenosti.

On će pokazati da je Hjumova etika neodrživa iz razloga što čovekovo delovanje svodi na prirodno držanje, na njegove empirijske i senzualističke pretpostavke. Izbegavanje bola i težnja ka najvećoj mogućoj sreći ne mogu biti principi etičkog delovanja! Bilo koje heteronomno dobro, koje se postavi kao izvor i svrha etičkog delovanja, pokazuje se kao nešto spoljašnje samoj subjektivnosti.²⁸ Jedini način da se zasnuje etika jeste da se sami principi etičkog delovanja koji su imanentni zakonima umne subjektivnosti postave kao *izvor* i *svrha* samog delovanja. Uvođenjem koncepta svrhe u svoja etička razmatranja Kant je pokazao da praktička umnost nema mogućnost proširivanja saznanja, ali da je onda njena uloga *regulativnog karaktera*. To znači da se kroz poštovanje svrhovitosti sopstvene umnosti ostvaruje jedno ne samo etičko delovanje pojedinca, nego i pravedno društvo! Različiti autori su u periodu prosvetiteljstva celokupno ljudsko delovanje nastojali da odrede deskriptivno shvaćenim prirodnim stanjem, koje je onda kao takvo moglo biti mnogostruko shvaćeno u njihovim koncepcijama. Tako, na primer, Džon Lok definiše čoveka kao biće koje je *po svojoj prirodi* „dobro“, dok Hobs ističe njegovu zlu i egoističnu prirodu.²⁹ Za

²⁸ Polje intersubjektivnog delanja je utoliko „carstvo svrha“ (*ein Reich der Zwecke*), up.: Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2004., str. 76.

²⁹ Zbog toga je prirodno stanje „rat sviju protiv svih“: „Prema tome, očigledno je da ljudi, dok žive bez jedne zajedničke vlasti koja ih sve drži u strahu, žive u onom stanju koje se naziva rat, i to takav rat u kojem je svaki čovek protiv svakog čoveka.“ Videti: Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, Niš, 1991., str. 136; Sa druge strane Lok je u svojim određenjima neodređen do kraja. Na samom početku on prirodno stanje definiše kao „stanje savršene slobode da određuje svoje radnje po prirodnom zakonu prikladno sopstvenoj volji bez da ikog pitaju“ i razlikuje ga od samovolje, dok će u drugom delu „Druge rasprave“ to stanje definisati slično Hobsu, kao samovolju, koju na mnogim mestima povezuje sa monarhijskom vlašću. Ipak, on češće spominje prirodno stanje kao idilično i savršeno stanje, i da se zbog samovoljne manjine morala osnovati država. Videti: Lok, Džon, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd, 2002., str. 237-238, 243, 280 i 285.

razliku od njih Ruso će gajiti skepticizam prema nauci u usponu.³⁰ On će pokazati da razvoj teorijske nauke i prakse ne moraju ići nužno ruku pod ruku, i da sam koncept obrazovanje treba preispitati.³¹ Ipak i kod njega je prisutno razmatranje „čovekove izvorne prirode“, njegovog „prirodnog stanja“ i njegovog odnosa prema društvenom ugovoru. Prema Rusou, društvo ne oslobađa nužno čoveka nego ga „baca u okove“ i u društvenoj zajednici se događa najveći stupanj otuđenja čoveka od njegove izvorne ljudske prirode. Slobodu treba postaviti kao ljudsku svrhu, ali je njena konkretna forma kod ovog autora još uvek neodređena, i mogla bi se možda interpretirati u njegovoj analizi privatne svojine i otuđene demokratije. Ipak, njegova teorija društvenog ugovora baš zato što počiva na modernom konceptu prirode ne biva razvijena do kraja. Kod nje je prisutno apstraktno oslobađanje svih ljudi, koji se pokazuju apsolutno jednaki među sobom, ali samo kao prirodne i razumske jedinice, kao jedinice koje svoje pravo traže na temelju prirodnog prava pojedinca (*ius naturale*) na kome treba da se zasnuje sloboda. Kant će tako kritikovati ne samo etike koje niču u modernom dobu, nego i političke koncepcije koje su ideju jednakosti ljudi tražile na temelju prirodnog stanja, ne na temelju slobode. On će pokazati da legitimitet suverena treba crpiti isključivo na slobodnoj volji pojedinaca, i da moramo da napravimo otklon od neodređenog koncepta „prirodnog i urođenog prava“ na kome je toliko dugo počivala i apsolutistička monarhija. Sloboda individua, ali i slobodno društvo treba da se postave kao svrha naših delovanja, i mi treba njima beskonačno da težimo, čak i onda kada ne uspevamo da postignemo to stanje u realnosti.

Huserl će za razliku od Kanta smatrati da pojam svrhe treba vratiti i u filozofska istraživanja, jer je sama imanentna struktura povesnog kretanja takva da je ono već teleološki usmereno ka

³⁰ Wraight, C. D., *Rousseau's The Social Contract*, New York, London: Continuum International Publishing Group., 2008., str. 10.

³¹ Up. Ruso, Ž. Ž., *Društveni ugovor*, Filip Višnjić. Beograd, 2016., str. 272. i Ruso, Ž. Ž., *Emil*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića, Beograd, 1925., str. 46.

raskrivanju subjektivnih načela. Prelazak iz statičke ka genetičkoj fenomenologiji je uticao na to da Huserl počne subjekt da definiše u njegovoj procesualnosti i delatnosti na temelju njegove imanentne strukture vremenitosti. To znači da je okret ka istoriji filozofije za njega ne samo potreban kako bismo izašli iz krize, nego i nužan korak koji proizilazi iz tog subjektivnog samoodređenja. Zbog toga je zasnivanje projekta transcendentalne fenomenologije jedan nužan korak ka ostvarivanju tog poveseo-istorijskog cilja koji je bio prisutan kao neostvarena potencija u mnogim filozofskim učenjima. Upravo zato što vremenitost ne shvata kao poveseo-linearano kretanje koje nužno vodi ka razvoju, nego je u njoj skrivena i mogućnost promašaja, pogrešaka, padova i disrupcija, Huserl pokazuje da je skrivena potencija subjektivizma u mnogim filozofijama ostala nedovršena. Prema njegovim uvidima, već u antičkoj filozofiji u Aristotelovom učenju postoji ideja umne subjektivnosti, kao pretpostavka filozofskog učenja:

„Tako je već u antici, u moćnom duhu jednog Aristotela, izrastao prvi projekat univerzalne nauke o subjektivnosti, naime kao psihologije, a ona je trebala da raspravlja kako o svim duševnim funkcijama, tako i o funkcijama čovekovog uma.“³²

Briga o čoveku i duši je ono što je bilo u osnovi antičke filozofije. To znači da početak dekadencije ne treba tražiti u izvornom idealu naučnosti, nego u reduktivnom prosvetiteljskom shvatanju obrazovanja koje svoje ideale utemeljuje na razumskim načelima i naturalizmu. Mogućnost filozofske naučnosti ne treba odbaciti, treba napraviti odklon od koncepcija koje su objektivistički tumačile čoveka. Povratak antičkoj filozofiji *in toto* za Huserla svakako nije moguć, jer se poveseo i epohalne razlike pokazuju nepremostive. Ipak upravo zato što se filozofija bavi principima i idejama, a ne samo objektivnim sadržajima iskustva, moguć je povratak na idealni karakter izvorne naučnosti, kako bi se raskrila intencionalnost autora koji su filozofiju videli kao lek i svrhu kako teorijskih tako i

³² Modif. autor. Huserl, Edmund, *Prva filozofija*, str. 108.

praktičkih učenja. Zbog toga pojam svrhe treba vratiti u naša filozofska razmatranja. Iako se možda u samoj nauci ne krije odgovor na pitanje o svrsi, u njenom odnosu prema svetu života leži mogućnost tumačenja teleološko-povesnog kretanja. Kroz taj odnos se vidi da moderni dualizam koji postoji kao posledica naturalistički tumačenog čoveka, još uvek u savremenom dobu nije razrešen. On je sve vidljiviji kroz krizu i borbu između „prirodnih“ i „duhovnih nauka“ i jedino može biti razrešen tako što će se i jedne i druge staviti u službu čoveka, ali ne nužno njegovog slepog razvoja i napretka, nego i tumačenjem svrhe koji oni imaju za ljudsku zajednicu i svet života. Huserl zaključuje da je zapadanje u prirodni stav nešto što je uvek postojalo kao mogućnost u čovekovom odnosu prema svetu, i da je zato filozof uvek početak, onaj koji treba da bude uvek budan, kako bi na vreme mogao da ukaže i reaguje na probleme sadašnjeg vremena koji mogu proizaći iz takvog stava.

ZAKLJUČAK

Nastojeći da pokažemo osnovne crte transcendentalne filozofske pozicije i njen odnos prema duhu prosvetiteljstva, nismo ostavili mnogo prostora za eventualne kritike koje bi se mogle uputiti Kantu i Huserlu. Ove kritike su svakako prisutne u različitim filozofskim koncepcijama. Kanta su već Fihte i Hegel uveliko kritikovali, dok su mnogi autori smatrali da je Huserlova filozofska pozicija zastranila u idealizmu i da je ostala nema za ono praktičko i političko (Ingarden, Sartr, Riker). Svesni mnogih nedostataka transcendentalizma, mi smo želeli da istaknemo značaj ovih pozicija u *okretu ka subjektivizmu i kritički aspekt* usmeren na prosvetiteljska učenja koje obe ove pozicije ističu. Sukob između ideje progressa i same političke situacije je nešto što će biti jedna od glavnih tema kako ovih filozofskih pozicija, tako i kasnijih kritičkih filozofija.³³

³³ Voegelin, Eric, *From enlightenment to revolution*, Duke University Press, 1982, str. 110.

Iako su se skeptički odnosile prema prosvetiteljskoj ideji progresa, obe ove paradigme su ostale optimistično nastrojene prema ideji *umne filozofije* i mogućnosti da se kroz reformiranje obrazovanja vrati poljuljana vera u kriznim situacijama u sam subjekat i svet. Kant je naglasio da izlazak iz stanja nezrelosti nije nešto što je samo zadatak pojedinca, nego i sistema i društva koji ima mehanizme da ga održava u tom stanju. Huserl će to artikulirati insistirajući na konceptu intersubjektivnosti i zajedničke odgovornosti. Čini se da se zbog toga u svakom vremenu krize ove filozofske pozicije sa svim njihovim nedostacima pokazuju kao značajne.

LITERATURA

- Bernet, Rudolf, „Neistina kod Huserla i Hajdegera“, *Arhe* 22 (2014): 103-121.
- Fuko, Mišel, „Šta je prosvetćenost“, u: Kant—Fuko—Habermas, *O prosvetćenosti*, Društvo za proučavanje XVIII veka, Kulturno prosvetna zajednica Vojvodine, Budisava, 2002.
- Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo. Esquema de la Crisis*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije III*, prev. Popović N., Kultura, Beograd, 1964.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo
- Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, Niš, 1991.
- Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prev. Đinđić Z., Dečije novine, Gornji Milanovac, 1991.
- Husserl, Edmund, *Ideja fenomenologije; Pet predavanja*, prev. Novakov S. i Đaković V., BIGZ, Beograd, 1975.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, Marinus Nijhoff, Den Haag, 1976
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Marinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

-
- Huserl, Edmund, *Prva filozofija. Kritička povest ideja*, prev. Dragan Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2012.
- Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnog uma*, prev. Ladan T., Barišić P., Globus, Zagreb, 1988.
- Lok, Džon, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd, 2002.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, prev. V. D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
- Kant, Imanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd, 2005.
- Kant, Imanuel, *Večni mir*, prev. Šnajder M., Valjevska štamparija, Beograd-Valjevo, 2005.
- Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? : Thesen und Definitionen*. Ph. Reclam, Stuttgart, 1980.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.
- Krstić, Predrag, *O čemu govorimo kada govorimo o prosvetiteljstvu*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2016.
- Prole, Dragan, *Huserlova fenomenološka ontologija*, List, Novi Sad, 2002.
- Prole, Dragan, *Stranost bića*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2010.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Ruso, Ž. Ž., *Društveni ugovor*, Filip Višnjić. Beograd, 2016.
- Ruso, Ž. Ž., *Emil*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića, Beograd, 1925.
- Russell, Bertrand, *History of western philosophy*. Routledge, New York-London, 2004.
- Voegelin, Eric, *From enlightenment to revolution*. Duke University Press, 1982.
- Wright, C. D, *Rousseau's The Social Contract*, New York, London: Continuum International Publishing Group., 2008.

TANJA TODORVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY AND THE SPIRIT OF THE ENLIGHTENMENT

Abstract: The aim of this paper is to approach the question of Enlightenment through the aspect of transcendental methodology. There are not many authors in the history of philosophy who dealt with this method. From this approach, one must emphasize the basic aspects of Kant's and Husserl's philosophy, authors who tried to show both the positive aspect of this historical movement, as well as its disadvantages. They believe that the idea of science based on the concept of the human mind, must be distinguished from the modern ideal of science, which is based on universal reason and the new paradigm of nature. Both of these authors believe that the idea of development and the question of the purposefulness of the philosophical task should be reconsidered.

Keywords: Husserl, Kant, Enlightenment, development, transcendental method

Primljeno: 25.2.2023.
Prihvaćeno: 10.5.2023.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XX, 39/2023

UDK 1(37/38)

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.185-207>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PYR – PERZISTENTNI SUPSTRAT SVEGA

Sažetak: Autor u radu analizira Stagiraninovo viđenje Efežaninove filozofije, koja je posmatrana uglavnom kroz prizmu njegove četvorovrsne kauzalne shematike. Aristotel je snažno argumentovao i dosledno branio vlastitu tezu da je Heraklit bio tipični predstavnik jonske filozofije prirode. Ovakav svoj stav on nije zastupao na osnovu mesta rođenja ili porekla „mračnog” mislioca, nego ga je fundirao imajući primarno u vidu Efežaninovo postuliranje osnovnog bivstva. Osnivač Likeja je, nakon temeljitog proučavanja Heraklitovih fragmenata, utvrdio da je *pyr* perzistentni supstrat svega i da ona treba da bude tretirana kao *arche* i *physis* u karakterističnom jonskom smislu. Kod Heraklita je, konačno, bilo reči o jednom načelu, vatri, koje je „tvarnog oblika” i koje je u Aristotelovoj tipologiji uzroka bilo svrstano u kategoriju materijalnog uzroka.

Ključne reči: Heraklit, filozof prirode, *pyr*, *arche*, *physis*, „tvarni oblik”, materijalni uzrok

Prvi istinski filozof, kako po svom dijalektičkom izričaju tako i po neuobičajenoj pojmovnoj artikulaciji, bio je Heraklit.² Ako

¹ E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

² Hegel (G. W. F. Hegel), koji je bio izvanredan poznavalac antičkih misaonih paradigmi, to kaže na sledeći način: „Dakle, kod Heraklita se prvi put može naći filozofska ideja u njenoj spekulativnoj formi” (“Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen”). Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd

filozofija nastaje iz sistematske i kontinuirane prakse mišljenja, sa jezikom koji treba, koliko god je moguće, da se razlikuje od poetskog i tzv. običnog govora, onda jedan od najboljih predstavnika takve tendencije u dotadašnjoj istoriji filozofije svakako jeste Heraklit.³ Da li zbog specifične pojmovne aparature ili zbog osobenog spekulativnog izraza apoftegmatičnog mislioca iz Efesa, više nego njegovi prethodnici ali i više nego njegovi presokratski potomci, Heraklitovi fragmenti bili su predmet rasprava i različitog interpretiranja u potonjoj tradiciji.⁴ Tumačenja većine od 131

1970, str. 241. Original predavanja iz *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/D.+Philosophie+des+Heraklit.>

³ Delovi i ovog rada objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

⁴ Heraklit kao da i nakon dva i po milenijuma opravdava epitepe koji su mu pripisani od strane Timona, *ἀνικτής* („zagonetan”, *DL,IX,6*), i u pseudoaristotelovskom spisu *O kosmosu (Περὶ κόσμου), ὁ σκοτεινός* („onaj mračni”, 396b20). Njegove teško prozirne misli predstavljale su problem i za jednog Aristotela. Ilustracija ove tvrdnje može se pronaći u *Retorici (τέχνη ῥητορική)* 1407b16-18, gde Stagiranin, istina, navodi da je neshvatanje Efežanina rezultat tzv. spoljašnjih razloga tj. odsustva znakova interpunkcije. Dilema koja se na pomenutom mestu u *Retorici* javlja ipak nije samo formalne prirode. Tu se, naime, citira početak prvog Heraklitovog fragmenta (**DK22B1**) i postavlja pitanje da li *ἀεί* („uvek”) ide sa (*δεόντος* („jeste”) ili eventualno sa *ἀξύνετοι* („ne razumeju”), što u konačnom radikalno menja razumevanje dotičnog pasaja. Mesto zarez u rečenici određuje da li će *logos* biti večan, u prvoj verziji, ili je na delu večno nerazumevanje istog, u drugoj verziji. Evo, uostalom, kako glase te dve rečenice (*Rhet.*1407b16-18): „*Za ovaj logos koji jeste uvek u ljudima nema razumevanja. Nije jasno, naime, kojoj [od] [dve] [reči] [treba] [zarezm] dodati [prilog] uvek*” (“*τοῦ λόγου τοῦ δεόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται.*” *ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διαστίζαι*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 178, 1407b16-18.

sačuvanog originalnog fragmenta (po Dils-Krancovoj (H. Diels, W. Kranz) numeraciji) kreću se u tako širokim potezima da ih je praktično nemoguće sublimirati u jednom kratkom izlaganju čak ni po tipovima, a kamoli navesti sve pojedinačne pristupe.⁵ Predmet razmatranja u ovom tekstu, na sreću, neće biti analiza raznorodnog spektra postojećih komentara Heraklitovih beleški,⁶ već uglavnom

⁵ Mnoge napisane stranice kao da pokušavaju nadomestiti svu zgusnutost brahiološkog pristupa Efežanina, ali i kvalitativno raščlaniti smisao i značenja njegovih fragmenata. O onom jednom koje se u sebi samom razlikuje, kako bi se ukratko moglo deskribovati Heraklitovo stajalište, Lasal (F. Lassalle) je napisao knjigu *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* (F. Duncker, Berlin 1858), koja je prilično obimna i ima skoro 1000 stranica teksta.

⁶ Visoke ocene o Efežaninovom misaonom radu iskazivali su najveći filozofi u njenoj istoriji. Nakon Hegela Niče (F. Nietzsche) o Heraklitu piše: „*On poseduje istinu, neka se točak vremena kotrlja kuda želi, no nikad neće biti kadar da umakne istini. Važno je čuti da su takvi ljudi jednom živeli*” (*„Er hat die Wahrheit: mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehn können. Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, daß sie einmal gelebt haben“*). Prev. B. Zec. F. Niče, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novı Sad 1998, str. 220. Original *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>. Hajdeger (M. Heidegger) se u svom razumevanju *logosa*, rasutom u njegovim spisima (*Bitak i vreme, Uvod u metafiziku*), kao središnjeg pojma ne samo antičke nego i celokupne zapadnoevropske filozofije, posebno osvrnuo na Heraklitov *logos*, koji je tumačio kao „zbirajuću zbranost” (*„sammelnde Gesammeltheit“*), reafirmišući tako na svoj osobeni način misao velikog Efežanina i u dvadesetom veku.

Nije, inače, jednostavno nabrojati sva značenja imenice muškog roda *λόγος* u klasičnom grčkom jeziku, kao i varijacije prevoda na moderne jezike. Jedan običan školski rečnik, *Grčko-hrvatski rječnik* (S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, kr. hrv.-slav.-dalm.-zem. vlade, Zagreb 1910, reprint 1988, str. 569-571), sadrži, poredano u dve grupe, oko 80 mogućih značenja *logosa*. Za ovaj fundamentalni pojam Heraklitovog mišljenja važnije je znati njegova specifična značenja u Efežaninovim fragmentima, nego neselektivno nabrajati sva moguća, kako filozofska tako i nefilozofska, značenja. *Logos* u Heraklitovoj recepciji predstavlja prevashodno opšte načelo, zakon i pravilo, potom on označava umstvenu moć koja sve prožima, i konačno, on je

Aristotelov interpretacijski pristup orakulskom misliocu posmatran kroz prizmu njegove četvorovrsne kauzalne shematike.

Da bi se razmatrali segmenti iz Stagiraninovih spisa koji se tiču „filozofa prirodnjaka” (*φιλόσοφος φυσικός*, DK22A1a), a koji imaju veze sa njegovom doktrinom o uzrocima, treba najpre skicirati okvir u kome će se istraživanje kretati, koji će biti i orijentir za navođenje odgovarajućih citata. Efežaninov „metafizički sistem” karakterišu tri glavna stava:

1. *harmonia* je uvek sklad između opreka
2. „sve teče”
3. *kosmos* kao večito živa vatra⁷

Aristotel svoje opservacije o Heraklitu u *Metafizici* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) 1062a22-23 boji kritičkim tonovima: „Ne mogu, dakle, biti istinite oprečne tvrdnje o istome”⁸ (*τὰς ἀντικειμένους ἄρα οὐκ ἐνδέχεται φάσεις ἀληθεύειν κατὰ τοῦ αὐτοῦ*). Ako bi se, drugačije rečeno, usvojila suprotna konstatacija, to bi značilo da su istina i laž jedno te isto i da sve može biti istina kao što i sve može biti zabluda.⁹ Stagiranin je kritikovanje Efežaninovih teza koje su bile u koliziji sa principom kontradikcije izložio sledećim rečima (*Met.* 1005b23-25):

*Nemoguće je, naime, da bilo ko prihvati da ista [stvar] jeste i ne jeste, kao što se nekima čini da Heraklit kaže.*¹⁰ ἀδύνατον γὰρ ὄντινῶν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον.

suštastveno određenje stvari. O Efežaninovom *logosu* detaljnije videti: B. Bošnjak, *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961, str. 39-101.

⁷ Konsultovati: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, pp. 435-459.

⁸ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 393, 1062a22-23.

⁹ Slične implikacije poistovećivanja „dobra” (*ἀγαθόν*) i „zla” (*κακόν*) Aristotel nagoveštava u *Topici* (*Τοπικά*) 159b30-31 i *Fizici* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως*) 185b20-22.

¹⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 125, 1005b23-25. Ovde se verovatno misli na sledeće Heraklitove

Premda je osporavao logičke implikacije Heraklitovog tvrđenja o jedinstvu oprečnosti, jer se naizgled dolazi u nerazrešiv sukob sa načelom protivrečnosti, Aristotel je ipak suzdržan u osudi Efežanina. Osim što oprezno registruje „kao što se nekima čini da Heraklit kaže” (*καθάπερ τινές οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*), on u nastavku teksta piše (*Met.*1005b25-26): „Jer nije nužno da ono što neko kaže to isto i prihvati”¹¹ (*οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν*). Osnivač Likeja ne govori o tome kako je profetski mislilac iz Efesa bio licemeran, kako bi se na prvi pogled moglo učiniti, već pre da on nije shvatao puno značenje reči koje je koristio ili da nije do kraja pojmiio logičke domašaje svojih tvrdnji. Dodatno pojašnjenje ovog mesta nudi se u *Met.*1062a31-34, pa i dalje sve do *Met.*1062b7, gde se saopštava da bi Heraklit kada bi bio upućen u stvar na odgovarajući način i sam uvažio načelo protivrečnosti.

Analizirajući dalje Aristotelove spise, može se videti da se u *Nikomahovoj etici* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*) 1155b4-6 Efežaninovi stavovi navode i parafraziraju u neutralnom kontekstu, bez maločas nagoveštenih negativnih konotacija:

<p><i>Ἄ Ἡρακλῆτ [kaže] „ono što je protivno korisno [ili „spajajuće”] je” i „od različitog [nastaje] najljepša harmonia” i „sve nastaje kroz borbu”</i>¹²</p>	<p><i>Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἕρην γίνεσθαι.</i></p>
--	---

fragmente: **DK22B36**, **DK22B57** i **DK22B59**. Na sličan način Stagiranin piše i u *Met.*1010a10-15, *Met.*1012a24-25, *Met.*1012a33-34, *Met.*1062a31-34, *Met.*1063b24-25. Ima i mesta gde se ne pominje ničije ime ali se aludira na Efežanina, kao u *Met.*1006b28-34.

¹¹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 125, 1005b25-26. Grčko *ὑπολαμβάνω*, osim „prihvatiti”, može da znači i „primiti”, „shvatiti”, „razumeti”, „misliti”, „naslućivati”.

¹² Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992, str. 157, 1155b4-6. Ovde se načelno parafraziraju najmanje tri Efežaninova fragmenta: **DK22B51**, **DK22B10** i **DK22B80**. Grčka imenica ženskog roda *ἔρις* označava „svadu”, „prepiranje”, „spor”, „pravdanje”, „neslogu”, „borbu”, „zavadu”; „nadmetanje”, „takmičenje”. Personifikovana kao *Ἐρις* ona je Aresova sestra i drugarica, i

Da Stagiraninovi spisi nude i afirmativan pristup problemu borbe i sklada kroz opreke, a ne kroz jednakost, najbolje ilustruje primer iz *Eudemove etike* (*Ἠθικά Εὐδήμεια*) 1235a25-28:

<p><i>I H[eraklit] prekopreva onoga ko je isprevaio „Da između bogova i ljudi nestane svađe”; jer [beleži] ne bi bilo harmonie bez visokog i niskog tona niti živih bića bez ženskog i muškog koji su suprotni.¹³</i></p>	<p>καὶ Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῶι ποιήσαντι ὡς ἕρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῶια ἀνευ θήλειος καὶ ἀρρενος ἐναντίων ὄντων.</p>
--	--

Ovi navodi pokazuju da je Aristotelu bilo jasno da Efežaninov originalni doprinos filozofiji leži upravo u shvatanju jedinstva u mnoštvenosti i razlike u jedinstvu, te da je sukob oprečnosti suštinski za bivstvovanje jednog.¹⁴ Ovo je vidljivo i iz Platonovog *Sofista* (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός) 242e, gde se za Heraklita kaže da je on „odlučnija Muza” (*συντονώτεραι ...*

začetnica boja i svađe. Poznata je i po tome što je na svadbi Peleja i Tetide među goste bacila jabuku sa natpisom τῆ καλλίστη.

¹³ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 148, A22. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 149, A22. Citat u fragmentu je iz Homerove *Ilijade* (*Ἰλιάς*) (XVIII, 107). Simplikije (Cat. 412, 26), nakon Homerovih stihova koji izražavaju želju da između bogova i ljudi nestane svađa, umeće i sledeće reči (prev. Ž. Kaluđerović): „Jer kaže (Heraklit, prim. Ž. K.) da će sve propasti” (*Οἰχρήσεσθαι γὰρ φησι πάντα*). Pohvale principa jedinstva oprečnosti izražene su i u parafraziranom pseudoaristotelovskom spisu *O kosmosu* 396b7-22. Videti: S. Žunjić, *Nasleđe antičke filozofije*, Dosije studio, Beograd 2020, str. 106-108.

¹⁴ Naš poznati klasičar Miroslav Marković je pronašao i sistematizovao pedeset Heraklitovih fragmenata pod naslovom „Princip jedinstva suprotnosti kao uzrok jedinstva sveta” u knjizi *Filozofija Heraklita mračnog*. Markovićev samosvojni poduhvat osobenog pristupa Efežaninovim fragmentima Barns (J. Barnes) je pohvalio rekavši da je on (prev. Ž. Kaluđerović) „znatno superiorniji u odnosu na onaj Dils-Krancov” (“it is vastly superior to that of Diels-Kranz”). J. Barnes, *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, p. 317.

Μουσῶν) jer, po njemu, „ono, naime, što se razdvaja uvek se spaja”¹⁵ (διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται). Efežaninov 51. fragment (DK22B51) predstavlja dobru ilustraciju navedene konstatacije:

<i>Ne shvataju kako se ono što je u sebi protivno slaže sa samim sobom; [to] [je] unazad okrenuta harmonia poput one kod luka i lire.</i> ¹⁶	<i>οὐ ξυνιαῶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.</i>
---	--

Artemida je bila Apolonova sestra bliznakinja koja je nosila iste oznake kao i on, luk i liru. Lira je obeležje igre žicom i njene harmonije i ona se javlja u obliku luka. Artemida je i boginja lova, na šta upućuje luk,¹⁷ ali je i zaštitnica rađanja, odnosno boginja prirode, φύσις-a, u smislu onoga što niče. Ona je tako preko strele i luka boginja smrti,¹⁸ a kao zaštitnica svega što je mlado i ne jako ona je bila i boginja života. Artemida je, preciznije rečeno, bila i boginja života i boginja smrti. Iako postoje složena i diferencirana tumačenja odnosa između luka i lire, koja su praćena i interesantnim grafičkim ilustracijama, Heraklitova namera je bila da poruči da mnoge

¹⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Sofist*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000, str. 247, 242e. Original *Sofista* (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός) preuzet je iz: Platon, *Der Sophist* Buch I-VI, U Theaitetos · Der Sophist · Der Staatsmann Buch I-VI, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., sechster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, s. 310, 242e.

¹⁶ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 154, B51 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich · Hildesheim 1985, s. 162, B51. Urediti: D. Furley, *The Greek cosmologists I*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 33-36.

¹⁷ Luk se na klasičnom grčkom jeziku kaže i βίος, dok se reč „život” razlikuje u pisanju samo u tome što se akcenat pomeri za jedan samoglasnik unapred (βίος). Verovatno i zato Heraklit u 48. fragmentu (DK22B48) beleži da je luku (βίος) ime život (βίος) dok je njegovo delo ili funkcija smrt (θάνατος).

¹⁸ Njeno ime Ἄρτεμις, u izvedenom smislu, karakteriše je kao „(onu) koja kolje” ili „medvedicu”. O nekim drugim mogućim značenjima reči *Artemis* uporediti: R. Grevs, *Grčki mitovi*, ADMIRAL BOOKS, Beograd 2012, str. 81.

naizgled nezavisne i oprečne stvari jesu jedno, i da sa druge strane, opreke koje mnogi ljudi uočavaju i u kojima i sami učestvuju stoje u krajnjoj liniji u nekoj *harmonii*¹⁹ tj. da je na delu učenje o *coincidentia oppositorum*.

Slično se može utvrditi i iz onih fragmenata u kojima se govori da (prev. Ž. Kaluđerović): „dan i noć ... jesu ... jedno” (*ἡμέραν καὶ εὐφρόνην ... ἔστι ... ἓν*) (DK22B57), da (prev. Ž. Kaluđerović): „i dobro i zlo (jedno jesu)” (*καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν [ἓν ἔστιν]*) (DK22B58), da (prev. Ž. Kaluđerović): „putanja ... koja je prava i kriva ... jedna jeste” (*γναφεῖω ... εὐθεῖα καὶ σκολιή ... μία ἔστι*) (DK22B59), da (prev. Ž. Kaluđerović): „put nagore i [put] nadole jedan je i isti” (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστὴ*) (DK22B60), ili da (prev. Ž. Kaluđerović): „Bogu je sve lepo i dobro i pravedno, a ljudi smatraju da je jedno nepravedno a drugo pravedno” (*ταῖς μὲν θεαῖς καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια*) (DK22B102).

Ako se ostave po strani „teološke” i neke druge implikacije poslednje navedenog fragmenta, jasno je da postoji identitet oprečnih stvari između pravednog i nepravednog u njemu.²⁰ Stvar je još

¹⁹ I Filon tvrdi (*Rer. div. her.*, 43 (R.P. 34e) da se u tome sastojala osnovna Heraklitova zamisao. Osim *ἀρμονία*-e (o kojoj je bilo reči i u prethodnom autorovom članku „Ontologizacija brojeva”) i *πόλεμος* („boj”, „rat”, „bitka”, „borba”, „svada”) jeste veoma važna reč u Efežaninovim fragmentima. Heraklit još uvek ne zna za apstrakciju kao što je „suprotnost”, koja je verovatno Aristotelova inovacija, pošto njegovo kazivanje nije u toj meri konceptualno, već je i dalje metaforično i slikovito. Tako da sukob i jedinstvo oprečnosti izražava plastično, rečima poput „rat”, „kralj”, „borba” i slično. Konsultovati: DK22B53, DK22B80.

²⁰ Po Barnsu ovaj fragment (DK22B102) nije ilustracija Heraklitove teze o jedinstvu oprečnosti. On ne pokazuje da su pravedno i nepravedno jedno te isto, nego nasuprot tome potvrđuje da ništa nije nepravedno. Uprkos običnim ljudskim sudovima, sve što se dešava je iz vizure boga, pa prema tome i u zbilji, pravedno i dobro. Konačno, zaključuje Barns, ako „sve nastaje kroz borbu” (*γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν*), a „pravda je borba” (*καὶ δίκην ἔριν*) (DK22B80), lako je utvrditi da je sve pravedno, i da je ovaj svet, lajbnicovski rečeno, najbolji od svih svetova. J. Barnes, *The Presocratic*

vidljivija iz obuhvatnosti 67. fragmenta (DK22B67) u kome se uočava da je bog: dan-noć, zima-letno, rat-mir i sitost-glad (ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρους, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός). Iz ovog pasaža može se zaključiti ne samo da su opreke jednog roda identifikovane jedna sa drugom, već da i celina disparatnih fenomena pokazuje, kada se razmisli, svoju intrinzičnu povezanost i jedinstvo. Zbog toga Efežanin u 50. fragmentu (DK22B50) i može da uputi da nije nužno poslušati njega već *logos*,²¹ i da je „mudro složiti se da je sve jedno” tj. da postoji ontološko jedinstvo svega jer ἔν πάντα εἶναι.²²

Za „jonsku Muzu” (Ἰάδες ... Μοῦσαι) (*Soph.*242d) jedno i postoji samo u „svađi” opreka jer je ta „borba” i „napetost” bitna za jedinstvo jednog i ona, štaviše, predstavlja najvišu pravdu. Pravi sklad odnosno *harmonia* jedino je i moguća između onoga što je različito i suprotstavljeno. I u *physisu*, uostalom, sklad se postiže između oprečnih stvari a ne između sličnih, pošto jedinstvo doista i može proizaći iz oprečnih spojeva, dok iz sličnog u idealnom slučaju proizilazi nekakav kontinuitet.

Osnov Efežaninovog sukoba sa prethodnicima i savremenima, ako se stavi u drugi plan teza o njegovoj mizantropskoj prirodi (μισανθρωπίας, *DL*,IX,3), verovatno leži u neslaganju sa stavom drugih mislilaca o egzistenciji univerzuma u

Philosophers I, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, pp. 131-132.

²¹ Uporediti: E. L. Minar, Jr., "The Logos of Heraclitus", pp. 323-341, u: *Classical Philology*, Vol. 34, No. 4. (Oct., 1939).

²² Ovaj „identitet” opreka kod Heraklita nije jednodimenzionalan, nego se može distingvirati u najmanje četiri varijacije. To je, najpre, recipročna sukcesivnost i promena kvaliteta ili stvari koji su oprečne strane istog kontinuuma. Potom, to je relativnost opreka spram onoga ko je „subjekt” događaja (o čemu piše i Aristotel u *EN*1175a5-9). Treće, to je međusobna zavisnost opreka u domenu vrednovanja. I u četvrtom smislu, postoje opreke koje su samo različiti aspekti iste stvari, što Efežanina približava kasnijoj distinkciji perzistentnog supstrata i onoga što se menja.

uslovima potpune harmoničnosti. Najbolje stanje, po Pitagori,²³ jeste ono u kome su oprečni kvaliteti toliko izmešani, uz puno poštovanje zakona proporcije, da su njihovi opoziti neutralizovani do mere da proizvode eufoniju u muzici, zdravlje u telu i *kosmos* tj. red i lepotu u univerzumu kao celini. Ovo stanje mira između opreka koje su do tada bile u ratu, uspostavljeno je nametanjem granica (*peras*) neuređenom neograničenom (*apeiron*), te su pitagorejci ovakvo stanje nazivali dobrim, a njihove opreke, svađu, bolest i borbu, zlim.

Mudrac „koji plače” (*Ηρακλείτωι μὲν δάκρυα*) (DK68A21) je, dakako, odbijao ovakve i slične postulate koji su mu delovali kao pokazatelj nečije malodušnosti i plašljivosti. Kako Aetije prenosi (DK22A6), Efežanin je iz svega uklanjao mirovanje i stajanje, jer je to bilo svojstvo mrtvaca.²⁴ On je kretanje pridodavao svim stvarima, i to večno kretanje večnim stvarima a prolazno kretanje prolaznim stvarima. Ako uopšte i postoji perfektno napravljena mešavina sa adekvatnom proporcijom delova koji je čine, to je jedino stoga što su opreke koje su u sukobu dostigle stadijum ujednačenosti u napetosti ili balans u moći, toliko da ni jedna ne može da dominira nad drugom, pa postoji svojevrsna ravnoteža moći. Ako i ima *harmonie* to je onda

²³ Detaljnije o misliocu sa Samosa videti u pominjanom autorovom članku: Ž. Kaluđerović, „Ontologizacija brojeva”, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022, str. 221-244.

²⁴ Nasuprot ovakvom stavu Heraklita u čuvenoj desetočlanoj tabeli opreka (prev. Ž. Kaluđerović: „*Ograničeno i neograničeno, neparno i parno, jedno i mnoštvo, desno i levo, muško i žensko, mirujuće i krećuće, pravo i iskrivljeno, svetlo i tama, dobro i zlo, kvadrat(no) i pravougaon(o)ik*” (*πέρας και ἄπειρον, περιπτόν και ἄρτιον, ἐν και πλήθος, δεξιόν και ἀριστερόν, ἄρρεν και θῆλυ, ἡρεμοῦν και κινούμενον, εὐδύ και καμπύλον, φῶς και σκότος, ἀγαθόν και κακόν, τετράγωνον και ἑτερόμηκες*) (Met.986a23-26), „mirujuće” (*ἡρεμοῦν*) se nalazi na „dobroj” strani zajedno sa ograničenim, neparnim, jednim, desnim, muškim, pravim, svetlom, dobrim i kvadrat(nim)om. O Alkmeonu iz Krotona, sa kojim se ova tabela u izvesnom smislu dovodi u relaciju, konsultovati koautorski rad: Ž. Kaluđerović, Z. Kaluđerović Mijartović, O. Jašić, "The Words and Influence of a "Medical Writer" and Philosopher of Croton", u *stampi*.

jedino moguće u situaciji koja je navedena u 51. fragmentu (DK22B51), kao sklad između luka i lire.²⁵

U dve čuvene reči πάντα ῥεῖ („sve teče”) koje se pripisuju Heraklitu, iako se u tom obliku nigde u sačuvanim fragmentima ne nalaze, sažet je metafizički doprinos čitave starije jonske filozofije prirode u svoju najopštiju formu. Tzv. „rečni” fragmenti (DK22B12,²⁶ DK22B91²⁷), prema platonovskoj interpretaciji koja je potom prihvaćena i proširena od Aristotela, Teofrasta i doksografa, izrečeni su od strane „mračnog” Efežanina da naglase apsolutni kontinuitet promene u svemu tj. da je sve u stalnom toku. Verovatno je na osnovu Platonovih reči iz *Kratila* (ΚΡΑΤΥΛΟΣ [ἥ περι ὀνομάτων ὁρθότητος]) 402a, koje govore o tome da je Heraklit negde rekao da sve prolazi i da ništa ne traje, i izvučen potonji Aristotelov zaključak (*Phys.*253b9-11):

²⁵ Ova kratka komparacija trebalo je da pokaže kako iste reči po morfologiji ne moraju da imaju i istu semantičku pozadinu. I Pitagora i Heraklit su, konkretno, smatrali *harmoniu* jednim od najvažnijih pojmova u vlastitom misaonom diskursu, ali kada se došlo do ravni eksplicacije šta se pod *harmoniom* podrazumeva tada se uočava razlika između stavova dvojice filozofa. Uporediti: B. Snel, *Otkrivanje duha u grčkoj filozofiji i književnosti*, Karpos, Loznica 2014, str. 257-260.

²⁶ Deo Heraklitovog 12. fragmenta (DK22B12) glasi: „Onima koji ulaze u iste reke [stalno] druge i druge vode pritiču, a i duše se iz onog vlažnog isparuju (?)” (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρεῖ· καὶ ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται (?). Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 150, B12. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 154, B12.

²⁷ Na početku ovog fragmenta (DK22B91) beleži se: „Po Heraklitu, naime, u jednu istu reku ne može se dvaput ući” (ποταμῷ γάρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον). Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 157, B91. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 171, B91.

*A neki štaviše kažu kako se ne samo jedna bića kreću a druga ne, nego da se kreću sva i uvek, ali da je to sakriveno našem opažanju.*²⁸

καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ αἰεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.

Stagiratin ovde samo pojašnjava i eksplicira ono što je kod njegovog atinskog učitelja, premda implicitno, već sadržano. Reč je o tome da mnoge stvari, i one koje se čine potpuno postojanim, bivaju podvrgnute nevidljivim odnosno neopaženim promenama. Druga je stvar da li je Platonovo viđenje Heraklita autentično, ili je reč o nekoj vrsti preterivanja i iskrivljavanja Efežaninovog nesumnjivog naglašavanja promene. Da je možda u pitanju ovo poslednje govore barem dva mesta iz *Metafizike*. Na prvom (*Met.*1010a13-15) Aristotel tvrdi da je Kratil kritikovao Heraklitovu izjavu da se ne može dvaput stati u istu reku, dodajući sam da se to ne može učiniti ni jednom. Na drugom mestu (*Met.*987a32-987b1) kaže se da je Platon upoznao Kratila još u svojoj mladosti, pa je sasvim moguće da je pod njegovim uticajem i prihvatio modifikovanu verziju Heraklitovog učenja. Razlika između dve doktrine može se i ovako izložiti: u Kratilovoj verziji reč je o tome da „sve teče u svakom pogledu”, što je svojevrsna „jeres” Heraklitove izvorne doktrine da „sve teče u nekom pogledu”.²⁹

²⁸ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 313, 253b9-11. Iako se ne pominje nijedno ime već „neki” (τινες), ovde je gotovo izvesno reč o Efežaninu. Heraklitovo učenje o toku čulnog sveta spomenuto je još na nekoliko mesta kod Aristotela, na primer u *Met.*1063a22, *Met.*1063a33-36; *Cael.*29829-30.

²⁹ Za razliku od prenaplašavanja ovog, ako se tako može nazvati, „dinamičkog” momenta u tumačenju Heraklita, koje se najčešće pripisuje Platonu, Bošnjak otkriva kod Hajdegera suprotnu tendenciju. On smatra da u Hajdegerovoj interpretaciji Efežanina predominantnu ulogu ima „statički” momenat, i to izražava sledećim rečima: „Skupljanje je prema tome samo dio procesa, jedna njegova strana. Za cjelinu je potreban i suprotni dio, to jest razasipanje. ... Zato se Heideggerova teza o logosu kao skupljanju ne može primijeniti na Heraklita, jer skupljanje, koje je samo dio suprotnosti, ne može imati primat nad drugim dijelom. ... Naglašavanjem samo skupljanja mijenja se odnos suprotnosti i opća dinamičnost dobiva pretežno

Pored naglašavanja promene³⁰ u Efežaninovim fragmentima, postoji još jedan momenat koji treba napomenuti. Da je on rekao samo nešto poput „sve teče”, to ne bi bilo ništa više do skoro trivijalna konstatacija neupitna za svakog grčkog filozofa i građanina, barem do pojave Parmenida i elejske škole.³¹ Ono po čemu Heraklit jeste jonski mislilac, ako se sledi Aristotelov trag, prvenstveno je zbog uvođenja osnovnog bivstva svega koje je on imenovao kao „vatra” (πῦρ).³²

Kod istoričara filozofije nema saglasnosti o tome kako je Heraklit u svojim „vatrenim” fragmentima (**DK22B30**,³³ **DK22B31**,³⁴

svrhu statičnosti, *a to bi bilo prije u vezi s Parmenidom nego s Heraklitom*”.

B. Bošnjak, *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961, str. 64-65.

³⁰ Vlastos (G. Vlastos) kaže da Heraklit zamenjuje Anaksimandrov ekvilibrijum elemenata sa ekvilibrijumom procesa promene. G. Vlastos, "On Heraclitus" p. 420, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970. Breker (W. Bröcker) smatra da se u Efežaninovom 126. fragmentu (**DK22B126**) (prev. Ž. Kaluđerović: „Hladne [stvari] se tople, tople se hlade, vlažne se suše, suve se vlaže” (τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται) očuvao izgubljeni početak Anaksimandrove izreke (**DK12B1**) (prev. Ž. Kaluđerović: „Iz čega, dakle, bića nastaju u to i propadaju” (ἐξ ὧν δὲ ἢ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐδοῖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι). W. Bröcker, "Heraklit zitiert Anaximander", s. 382-384, u: *Hermes*, 84 Bd., H. 3, 1956. Repr. u: H. G. Gadamer (hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968: s. 209-213.

³¹ O kojima će biti više govora već od narednog autorovog priloga o Ksenofanu iz Kolofona.

³² Imenica srednjeg roda πῦρ (πυρός) prevodi se kao „oganj”, „požar”, „vatra”. Uporediti: I. Mikecin, *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013, str. 96-122.

³³ Trideseti fragment je, kako tvrdi Kirk (G. S. Kirk), od strane Heraklita izrečen i razmatran kao posebno važan (**DK22B30**): „Ovaj kosmos, isti za sve, niti je ko od bogova niti je ko od ljudi (s)tvorio, nego je uvek bio, jeste i [uvek] će biti večno živa vatra, koja se s merom pali i s merom gasi” (κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 152, B30. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 157-158, B30. Marković kaže da je u 30. fragmentu (**DK22B30**) (u njegovoj numeraciji to je 51. fragment) sadržano jezgro Efežaninove fizike. Trajnost ovoga sveta

DK22B90³⁵) tretirao ovu podležeću (s)tvar. Spektar tumačenja kreće se od potpunog prihvatanja vatre kao načela u miletskom smislu reči (Barns), preko izražene nedoumice može li se ona na taj način razumeti (Jeger (W. Jaeger)), pa sve do tvrdnje da je Efežaninova vatra jedva nešto više od čulne manifestacije konstantnog toka i odbijanja njenog povezivanja sa vodom ili vazduhom prethodnika (Černis (H. Cherniss), Kirk, Raven (J. E. Raven)). Vatra je, dalje, po Hajdegeru, bila samo još jedan oblik u kome se pokazuje bitak bića, dok je Gatri (W. K. C. Guthrie) smatrao da je treba poistovetiti sa *logosom*, ili je, na tragu stoika³⁶ i Hipolita,³⁷ nazvati onim što je

osigurana je činjenicom da ono što mu podleži jeste večita, božanska vatra; zatim, raznolikost istog tog sveta posledica je neprestanih kvalitativnih promena osnovnog bivstva tj. vatre; i, treće, tokom svake kvalitativne promene vatra mora da se pokorava principu određene mere ili konstantnog *quantuma* te promene. Tri osnovna principa Heraklitove fizike, stoga, su: „*Vatra, kvalitativna promena, konstantna mera te promene*”. M. Marković, *Filozofija Heraklita mračnog*, Nolit, Beograd 1983, str. 126.

³⁴ Deo 31. fragmenta (**DK22B31**) izložen je ovako: „*Promene vatre: prvo more, a od mora pola zemlja, a pola užareni vazduh [ili „vatreni dah”] (πρῆστήρη)*” (πρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρῆστήρη). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 152, B31. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 158, B31. O nekim drugim dimenzijama ovog fragmenta videti u poglavlju „Pravda kao univerzalna kosmička sila” autorove knjige *Dike i dikaiosyne*. Ž. Kaluđerović, *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015, str. 155-166.

³⁵ Ceo ovaj treći „vatreni” fragment glasi (**DK22B90**): „*Sve se razmenjuje za vatru i vatra za sve, kao što se zlato [razmenjuje] za stvari i stvari za zlato*” (πρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 157, B90. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 171, B90.

³⁶ Stoici su usvajali ali, na žalost, i modifikovali i „prilagođavali” vlastitim potrebama određene Heraklitove stavove i ideje, pa prilikom kasnijeg rekonstruisanja fragmenata postoji opasnost od stoičkih nanosa na onome što se smatra izvornom Efežaninovom misli.

³⁷ Hipolitovo delo *Pobijanje svih jeresi* ([*Φιλοσοφούμενα ἢ*] κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος) predstavlja jedan od najrelevantnijih doksografskih izvora za Heraklita. Pavlović piše da je Hipolit doslovno citirao oko sedamnaest

odgovorno za upravljanje celim svetom. Komentatori se spore i oko toga da li je Heraklit zastupao učenje o sveopštem požaru (*ἐκπύρωσις*),³⁸ po kome se čitav svet vraća arhetipskoj vatri iz koje je i nastao, ili ne. Postoje i dileme, konačno, da li je Efežanin fizikalni oblik vlastitog principa uopšte izrazio kao vatru, ili pak kao neko isparavanje, odnosno vreme.³⁹

Ako je u Aristotelovo doba i postojala tolika disperzivnost stavova o Heraklitovim fragmentima, on sam, čini se, nije imao mnogo dilema. Da je vatra perzistentni supstrat svega pokazuje se na nekoliko mesta u Stagiraninim spisima.⁴⁰ U *Metafizici* 984a7-8, nakon što navede da Anaksimenes i Diogen postavljaju vazduh kao da je raniji od vode i kao najviše načelo od jednostavnih tela, on dodaje:

Ἡ Ἥπας iz *Metaponta* i *Heraklīt* iz *Ἰππασος* δὲ πῦρ ὁ *Μεταποντῖνος* καὶ *Ἐφέσιος* ὁ *Ἡράκλειτος* ὁ *Ἐφέσιος*.
*Efesa [govore] to o vatri.*⁴¹

U svojevrsnom pregledu poglavlja 3, 4 i 5 prve knjige *Metafizike*, Stagiranin u *Met.*987a4-7 kaže da se preuzelo:

Efežaninovih fragmenata, i da „*mnogi od tih aforizama ne mogu se naći ni na jednom drugom mestu*”. B. Pavlović, *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 35.

³⁸ Upaređiti: A. Finkelberg, "On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus", pp. 195-222, u: *The American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 2, (Summer, 1998).

³⁹ Možda čak i kao vazduh, kako prenosi Sekst Empirik u *Adv. math.* IX360, X233.

⁴⁰ Slično o Heraklitu kao o jonskom misliocu u pravom smislu reči piše Aristotel i u *Met.*1067a4-5; *Phys.*205a3-4; *Cael.*298b29-33, i na drugim mestima.

⁴¹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 12, 984a7-8. O pitagorejcu Hipasu ne zna se mnogo, osim što se u paru sa Heraklitom navodi kao zagovornik teze o vatri kao *arche*-u (o čemu svedoče i fragmenti **DK18.7** i **DK18.8**). Kod Dilsa (**DK18.1a**) se može pronaći i mišljenje iz vizantijskog leksikona *Suida* da je Heraklit bio Hipasov učenik. Ros (W. D. Ross) naprotiv tvrdi da je Hipas, po svojoj prilici, živeo nešto posle Heraklita i da je vlastiti sistem oblikovao tako što je fuzionisao pitagorejske i heraklitovske elemente. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 130.

Od prvih [mudrih] [ljudi] telesno načelo (jer voda i vatra i slično su tela), i to od nekih jedno a od drugih više telesnih načela, ali i jedni i drugi ih postavljaju kao da su tvarnog oblika.⁴²

παρὰ μὲν τῶν πρώτων σωματικὴν τε τὴν ἀρχὴν (ὑδὼρ γὰρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σώματά ἐστιν), καὶ τῶν μὲν μίαν τῶν δὲ πλείους ἀρχὰς τὰς σωματικὰς, ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἶδει τιθέντων.

Ako se zanemari pomalo konfuzna konstrukcija teksta u originalu, i pažnja se usredsredi na ono što je primarno u ovom istraživanju, može se zaključiti sledeće: to što se u *Met.*987a5 spominje vatra (πῦρ), kao i to što u *Met.*987a7 piše da su ova načela „tvarnog oblika” (ἐν ὕλης εἶδει), ukazuje da se ovde aludira na Heraklita (i Hipasa) koji je, kao što je maločas pokazano, postavio vatru kao materijalni uzrok. Onaj deo rečenice u *Met.*987a5 koji glasi: „i to od nekih jedno” (καὶ τῶν μὲν μίαν), dodatno učvršćuje konstataciju da je Efežanin bio među onim filozofima koji su „baratali” samo sa jednim uzrokom.⁴³

Iz spisa *O nebu* (*Περὶ οὐρανοῦ*) (298b29-33) verovatno je najuočljivije da je za Aristotela Heraklit samo jedan iz plejade jonskih mislilaca:

⁴² Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a4-7.

⁴³ Stagiranin u *Met.*983b6-8 piše sledeće: „Dakle, od prvih filozofa većina je smatrala da [načela] [koja] [su] tvarnog oblika jesu jedina načela svega” (τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ἀρχὰς εἶναι πάντων). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 10, 983b6-8. Pošto se u ovom pasusu govori o „prvim filozofima” (πρώτων φιλοσοφησάντων) koji su smatrali da postoji samo jedno načelo svega, i da je to jedno načelo „tvarnog oblika” (ἐν ὕλης εἶδει), onda se ovakva konstatacija može odnositi samo na prve Jonjane, Talesa, Anaksimandra, Anaksimena i Heraklita. Bez obzira, dakle, da li je u pitanju voda, *apeiron*, vazduh ili vatra, uvek je reč o jednom uzroku i uvek o materijalnom uzroku. Aristotel je materijalni uzrok kod jonskih filozofa prirode obeležio na dva načina: 1. Kao ono „od čega” (ἐξ οὗ) sve nastaje i „u šta” (εἰς ὃ) sve propada, i 2. Kao ono koje je podležće (ὑποκείμενον) promenama svojstava, koje samo ne nastaje niti propada, koje je postojano bivstvo (τῆς ... οὐσίας ὑπομενούσης). Videti: Ž. Kaluđerović, „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020, str. 226-227.

Neki, zatim, smatraju da sve nastaje i teče, da ništa nije postojano već da samo nešto jedno prebiva, iz čega se sve to po prirodi preuobličava; čini se da baš to hoće da kažu i mnogi drugi, ali i Heraklit iz Efesa.⁴⁴

οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ εἰκόασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

Srodan vokabular zadržan je i u kasnijoj doksografskoj tradiciji gde je *pyr* takođe tretirana kao *arche* i *physis* u miletskom smislu reči. Transparentno to sugerišu Teofrastovi zapisi koje prenosi Simplikije (DK22A5):

Hipar iz Metaponta i H[eraklit] iz Efesa su [zadržali] jedno i pokrenuto i ograničeno, ali su vatru učinili načelom, i iz vatre tvore bića zgušnjavanjem i razređivanjem i rastavljaju ih ponovo u vatru, jer je ona jedina podležeca priroda; H[eraklit] naime kaže da je sve zamena za vatru.⁴⁵

Ἱππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡ. ὁ Ἐφέσιος ἐν καὶ οὗτοι καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον, ἄλλα πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχήν, καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μιᾶς οὐσῆς φύσεως τῆς ὑποκειμένης· πυρὸς γὰρ ἀμοιβῆν εἶναι φησιν Ἡ. πάντα.

⁴⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 175, 298b29-33. Bliskost Heraklita i njegovih miletskih preteča Aristotel je naglasio i rečima pri kraju ovog pasusa „i mnogi drugi” (ἄλλοι τε πολλοί). Gatri pak smatra da je Stagiraninova tvrdnja o tome da je Efežaninov sistem u suštini miletskog tipa, pretpostavka koja je pogrešno postulirana. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 451.

⁴⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 142 i 143, A5. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich. Hildesheim 1985, s. 145, A5. Poslednja rečenica parafraza je dela citiranog 90. fragmenta (DK22B90).

Moguće je da je Stagiranin pripisivao Heraklitu, već pomenuto, učenje o sveopštem požaru ili *ekpyrosis*,⁴⁶ koje je onda samo još jedna potvrda o načelnom karakteru vatre kod Efežanina (*Phys.*205a3-4):

Καο στο Ηερακλίτ κἀζε δα σβε jednom || ὡσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα
postaje vatra.⁴⁷ || γίνεσθαι ποτε πῦρ.

Treba razmotriti, na koncu, i ono stanovište koje, Hegelovim rečima, za „realan oblik njegovog (Heraklitovog, prim. Ž. K.) principa” (“reale Gestalt seines Prinzips”)⁴⁸ postavlja „isparavanje” (*ἀναθυμίασις*), a ne, kao što je to uobičajeno, „vatra” (*πῦρ*). Određeno utemeljenje ovakve teze moguće je pronaći u pasusu iz Aristotelovog spisa *O duši* (*Περὶ ψυχῆς*) (405a25-29):

Ἡ Ηερακλίτ κἀζε δα je načelo duša, ako je || καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι
zaista isparavanje, iz kojeg je sve ostalo || φησὶ ψυχὴν, εἶπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ
sastavljeno; i najbestelesnija je i uvek || ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ
teče, a ono pokrenuto spoznaje se || ἀσωματώτατον δὴ καὶ ἔεον αἰεὶ τὸ δὲ
pokrenutim. Da su bića u kretanju || κινούμενον κινουμένων γινώσκεσθαι. ἐν
smatrao je on i većina drugih.⁴⁹ || κινήσει δ’ εἶναι τὰ ὄντα κακείνος ὦστο
καὶ οἱ πολλοί.

⁴⁶ Drugačije stanovište iznosi Burnet (J. Burnet) u svojoj knjizi. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 157-163.

⁴⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 105, 205a3-4. Stagiranin je verovatno mislio na sledeće fragmente: **DK22B30**, **DK22B31**, **DK22B63**, **DK22B64**, **DK22B65**, **DK22B66** i **DK22B90**. Slično Aristotel piše i u *Met.*1067a4-5, kao i Simplikije u *De cael.*94,4 (**DK22A10**).

⁴⁸ Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 248. Original predavanja iz *Istorije filozofije I* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/D.+Philosophie+des+Heraklit/2.+Die+Weise+der+Realit%C3%A4t>.

⁴⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012, str. 23-24, 405a25-29. Ovaj segment iz dela *Περὶ ψυχῆς* parafraza je već delimično navođenog 12. fragmenta (**DK22B12**). Konsultovati: U. M. Hejstad, *Kulturna istorija duše*, Karpos, Loznica 2018, str. 36-39.

Da između dva pojma „isparavanje” i „vatra” ne postoji nepremostivi jaz, kako se u prvi mah čini, postaje jasno kada se podseti kako Stagiranin razmatra prvopomenuti pojam. U svojoj *Meteorologici* (Μετεωρολογικά) on beleži da postoje dva načina ili dve vrste isparavanja. Jedno je toplo, suvo (*Meteor.*340b27-28) i „puno dima” (*Meteor.*360a10-13), koje nastaje kada se zemlja zagreva od strane sunca (*Meteor.*341b6-7). Drugo isparavanje je hladno, vlažno (*Meteor.*357b24-26) i „puno pare” (*Meteor.*360a9-10), koje nastaje iz vode (*Meteor.*346b32). Prvo isparavanje je, dakle, „vruće”, ono nastaje „zagrevanjem” i „puno je dima”.

U *Meteor.*360a13 upotrebljava se grčki izraz πνεῦμα, koji možda i najadekvatnije odražava vezu koja postoji između naših reči „isparavanje” i „vatra”. Ova imenica srednjeg roda, između ostalog, znači „vreli dah”, „ognjena para”, čak i „plamen”,⁵⁰ što daje za pravo da se ovom tipu isparavanja pripiše atribut „vatreno” i da se poveruje da je na njega Aristotel mislio u *De an.*405a26.⁵¹

U zaključku treba reći da se praktično svaka tema vezana za Heraklita koja je dotaknuta u ovom članku može, sledeći Aristotelov pristup, konsekventno i dosledno objasniti.⁵² Pri tom se, dakako, mora uzimati u obzir centralna teza da su prirodne promene svih vrsta umerene i izbalansirane, a da je uzrok ove ravnoteže vatra, koja je zajednički konstituent svih stvari, njihov materijalni i jedini uzrok.

LITERATURA

Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.

⁵⁰ *Pneuma* je i „dah”, „miris”, „vazдушna struja”, „vetar”, „gas”, „udahnuti vazduh”; „dah života”, „mišljenje”, „duh”. Videti: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 1424.

⁵¹ Uostalom, nešto ranije (*De an.*405a4-5) Stagiranin i kaže da se „nekima” (τισι) učinilo da je duša vatra, misleći na Efežanina. Konsultovati: B. Митевски, *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*, Матица македонска, Скопје 2012, стр. 33-40.

⁵² Tako da se, recimo, na osnovu 67. fragmenta (DK22B67) može dovesti u vezu čak i bog i vatra.

- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
- Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Aristotel, *Topika. Sofistička opovrgavanja*, PAIDEIA, Beograd 2008.
- Aristotle, *Eudemian Ethics*, u: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle II*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *Meteorology*, u: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle I*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
- Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961.
- Bröcker, W., "Heraklit zitiert Anaximander", u: *Hermes*, 84 Bd., H. 3, 1956. Repr. u: H. G. Gadamer (hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Ἐμπειρικός, Σ. ΠΙΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ.*
- Internet adresa: <https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/638/mode/2up>.
- Finkelberg, A., "On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 2, (Summer, 1998).
- Fränkel, H., "A Thought Pattern in Heraclitus", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 59, No. 3. (1938).
- Furley, D., *The Greek cosmologists I*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Grevs, R., *Grčki mitovi*, ADMIRAL BOOKS, Beograd 2012.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* preuzet je sa Internet adrese:
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie>.
- Hejstad, U. M., *Kulturna istorija duše*, Karpos, Loznica 2018.
- Heraklit, *Fragmenti*, Moderna, Beograd 1990.
- Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015.
- Kaluđerović, Ž., „Ontologizacija brojeva”, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022.
- Kaluđerović, Ž., „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020.
- Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Bíoi kai γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, F. Duncker, Berlin 1858.
- Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Marković, M., *Filozofija Heraklita mračnog*, Nolit, Beograd 1983.
- Mikecin, I., *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013.
- Minar, Jr. E. L., "The Logos of Heraclitus", u: *Classical Philology*, Vol. 34, No. 4. (Oct., 1939).
- Митевски, В., *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*, Матица македонска, Скопје 2012.
- Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad 1998. Original *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.
- Pavlović, B., *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997.

- Platon, *Kratil*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Sofist*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
Original ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός preuzet je iz: Platon, *Der Sophist* Buch I-VI, U Theaitetos · Der Sophist · Der Staatsmann Buch I-VI, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., sechster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Senc, S., *Grčko-hrvatski rječnik*, kr. hrv.-slav.-dalm.-zem.vla., Zagreb 1910, repr. 1988.
- Snel, B., *Otkrivanje duha u grčkoj filozofiji i književnosti*, Karpos, Loznica 2014.
- Vlastos, G., "On Heraclitus", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.
- Žunjić, S., *Nasleđe antičke filozofije*, Dosijs studio, Beograd 2020.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PYR – A PERSISTENT SUBSTRATE OF EVERYTHING

Abstract: In this paper, the author analyses Stagirite's view of Ephesian's philosophy, which is largely viewed through the prism of his quadruple causal scheme. Aristotle strongly argued and consistently defended his thesis that Heraclitus was a typical representative of the Ionian philosophy of nature. He did not advocate this position based on the place of birth or origin of "the Dark" thinker, but he founded it primarily with the Ephesian's postulation of the primary essence in mind. The founder of the Lyceum, after thoroughly studying Heraclitus' fragments, concluded that *pyr* is a persistent substrate of everything and that it should be treated as *arche* and *physis* in the classical Ionian sense. Ephesian, finally, determined a single principle, fire, which is "of the nature of matter" and which, in Aristotle's typology of causes, was categorized as a material cause.

Keywords: Heraclitus, philosopher of nature, *pyr*, *arche*, *physis*, "of the nature of matter", material cause

Primljeno: 2.2.2023.

Prihvaćeno: 26.3.2023.

DRAGO ĐURIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

TRADICIONALNA I SAVREMENA RAZMATRANJA PROBLEMA GRANICE

Sažetak: U ovom radu ukratko ću razmotriti neke važne probleme koji se tiču pojma granice. Najpre ću nešto reći o tome kojim rečima klasičnih jezika (grčkog i latinskog) je najvećim delom pokriveno značenje naše reči granica. Potom ću preći na začetke razmatranja naše teme kod Euklida i Aristotela. Najduže ću se zadržati na nekim pitanjima koja su pokrenuta povodom naše teme u savremenoj filozofiji: razmotriću klasifikacije granica na telesne i bestelesne, prirodne i veštačke, odnosno *bona fide* i *fiat* granice, na jasne i nejasne ili mutne. Ukazaću takođe na neke probleme vezane za pitanja razgraničenja i granica susednih entiteta. Na kraju ću reći nešto i o pitanju granica samih granica.

Ključne reči: granica, telesna i bestelesna granica, prirodna i veštačka granica, jasna i nejasna (zamućena) granica, razgraničenje, kriterijumi

UVOD

Kao i velika većina drugih reči, i reč „granica“ nije jednoznačna. Različita značenja te reči uslovljena su kontekstom upotrebe. Ostaviću ovde po strani pitanje da li se različite nijanse njenog značenja mogu svesti pod jedno, kako povodom jednog

¹ E-mail adresa autora: djuricdrag@gmail.com

slučaja tvrdi Owen (Owen), fokalno značenje.² Owen svoje razmatranje posvećuje jednom specifičnom pitanju iz Aristotelove metafizike, ali bi se povodom toga moglo postaviti pitanje mogućnosti definisanja značenja reči „granica“, odnosno pitanje koje se tiče mogućnosti jasno određenih jedinstvenih uslova pod kojima bi se smatralo da je upotreba te reči u svim kontekstima opravdana. Međutim, ako bi se ispostavilo da te uslove nije moguće odrediti, onda se postavlja pitanje da li bilo plodnije da se značenja te reči analiziraju shodno Vitgenštajnovom (Witgenstein) modelu porodičnih sličnosti.³ Bilo kako bilo, čini se da rečju granica ne označavamo sasvim istu stvar onda kada, na primer, govorimo o „granici nečijeg strpljenja“, o „državnoj granici i graničnom pojasu“, o „granicama slobode“ ili o „graničnim slučajevima“, o limesu ili graničnoj vrednosti u slučaju matematičkih funkcija.

Ja ću značenje reči „granica“ pokušati da prikazem kroz nekoliko njenih različitih upotreba, pa ću rešavanje gornje dileme ostaviti po strani. Ovde nemam pretenziju na to da pokrijem sva značenja, niti na to da iscrpno razmotrim probleme vezane za kontekste upotrebe kojima ću se baviti. Pošto ovakav način razmatranja ima dobrim delom empirijski, odnosno induktivni karakter, jer se oslanja na kontekste upotrebe te reči, iscrpnost se u njemu ni ne može očekivati. Ukazaću samo na neke važne filozofske probleme koji su pokrenuti povodom ove teme. Najpre ću ukratko reći nešto o tome koje reči klasičnih jezika (grčkog i latinskog), u različitim kontekstima upotrebe, najviše odgovaraju značenju naše reči „granica“. Potom ću preći na začetke razmatranja naše teme kod Euklida i Aristotela. Najduže ću se zadržati na nekim pitanjima koja su pokrenuta povodom naše teme u savremenoj filozofiji.

² Owen, L. E. G. 1960. *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. I. During and G. E. L. Owen, Goteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia vol. II.

³ Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations* (transl. Anscombe, G. E. M.). Oxford: Basil Blackwell & Mott. & 66-67.

KRATKO ISTORIJSKO-LINGVISTIČKO PODSEĆANJE

Kada je reč o grčkom jeziku, onda se sa značenjima naše reči „granica“ najvećim delom poklapa reč „πέρας“. Pored toga tom rečju se oznavaju još i međa, cilj, kraj (krajnosti), završetak. Ta njena značenja mogu se dodatno pojasniti i prema značenjskim opozicijama: ona često stoji u opoziciji prema reči „ἀρχή“: ukoliko rečju „ἀρχή“ označimo početak, a rečju „πέρας“ označimo kraj. Ono što se, u ovom i sličnim kontekstima, označava rečju „kraj“, u grčkom se umesto rečju „πέρας“, označava, rečju „ἔσχατον“. U nekim kontekstima zatičemo tu reč i u značenju koje bi odgovalo značenju naših reči „napokon“ ili „konačno“.⁴ Sa značenjem naše reči „granica“ najvećim delom poklapa se značenje latinske reči „līmēs“. Slično kao u grčkom, ovom rečju se u latinskom pored toga označavaju i međa, granična fortifikacija (na primer, zid), zatim, distinkcija ili razlika. Ali, njome se često označavaju i putanja, prolaz, prečica ili prelaz. Zbog ovog poslednjeg neki misle da se latinska reč „līmēs“ delom poklapa sa značenjem grčke reči „λέχρις“, pa u izvesnom smislu sažima u sebi značenje obe grčke reči.⁵

ZAČECI TEORIJSKOG RAZMATRANJA PROBLEMA GRANICE

Ovde ću se samo ukratko osvrnuti na Euklidovo i Aristotelovo pretresanje problema, pošto su njihova razmatranja ostala na mnogo načina relevantna do danas. Euklid u Prvoj knjizi svojih *Elementa* nudi niz definicija matematičkih entiteta, među

⁴ Vidi LSJ prevod sa: „*at length, at last*“ (LSJ = Liddell, G. H.; Scott, R.; Jones, S. H.; McKenzie, R., 1996, *A Greek-English lexicon*, Oxford: Oxford University Press).

⁵ Način na koji nam rečnici prezentuju značenja nekih reči može nas ponekad dovesti u zabludu. Problem se u našem slučaju sastoji u tome što se u njima, kao što se iz gornjih primera može naslutiti, navode i reči kojima se označavaju stvari koje bi mogle igrati ulogu granice, ali tako kao da neposredno znače isto što i reč granica.

kojima se neke od njih odnose na problem granice. Reč je o sledećim definicijama:

- a) Tačka je ono što nema delove (*σημεῖόν ἐστιν, οὐ μέρος οὐθέν*).
- b) Linija je dužina bez širine (*γραμμὴ δὲ μήκος ἀπλατές*).
- c) Granice linije su tačke (*γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα*).
- d) Granice površine su linije (*ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί*).
- e) Definicija [određenje] je ono što je granica nečega (*ὄρος ἐστίν, ὃ τινός ἐστι πέρας*).
- f)
- g) Figura [geometrijska, odnosno telo] je ono što je nečim što ga određuje [definiše] okruženo [obuhvaćeno, ograničeno] (*σχημά ἐστι τὸ ὑπὸ τινος ἢ τινων ὄρων περιεχόμενον*).⁶

Ako tačka nema delove, onda ne može imati ni granice. Ali sama tačka može biti granica, pošto Euklid u c) definiciji kaže da tačke mogu biti granice linije. Duž se, na primer, kao jedna od vrsta linija, školski definiše kao zbir tačaka na nekoj pravi koji je ograničen dvema tačkama. Iz ove definicije sledi da je duž sačinjena od beskonačnog broja tačaka koje nisu granice i dve tačke koje to jesu. Ali i linije mogu biti granice, jer se u d) definiciji kaže da su linije granice površine. U e) definiciji se kaže da je i sama definicija [određenje] neka vrsta granice. Definicijom određujemo to šta nešto jeste, pri čemu time ograničavamo domen značenja neke reči i implicitno ukazujemo na sve ono što se tom rečju ne označava. To se može odmah videti u Euklidovoj definiciji geometrijskog tela: ono čime je telo obuhvaćeno, a time i definisano, jeste njegova granica. Ono što ne zadovoljava ovaj uslov nije telo.

Kada je reč o gornjim Euklidovim definicijama, onda mi u njima značenje reči „granica“ možemo odrediti posredno, dakle,

⁶ Grčki tekst, engleski prevod i detaljne komentare svake od ovih definicija vidi u: Heath, L. T. (transl., introd., and comment. Heath, L). 1968. *The thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge: Cambridge University Press.

samo na osnovu konteksta, pošto zadatak ni jedne od tih definicija nije neposredno usmeren na određenje opšteg značenja te reči. Međutim, Aristotel u Delta knjizi *Metafizike* pokušava izgleda da nam iscrpno izloži značenje te reči. Navedimo najpre šta on tu kaže:

Granicom se zove: a) ono krajnje neke stvari i prvo van kojeg se ništa od nje ne nalazi, i ono prvo unutar kojeg je sve [cela ta stvar]; b) bilo koji oblik veličine ili onoga što ima veličinu; c) svrha neke stvari (to je ono ka čemu je usmereno neko kretanje i delovanje, a ne ono od čega je, iako je ponekad oboje, i ono ka čemu je i ono od čega je); d) suština i definicija svake stvari, jer to je granica našeg saznanja te stvari, a to je takođe i granica te stvari. Jer, jasno je da granica (*πέρας*) nema samo onoliko značenja koliko ima početak (*ἀρχή*), nego više. Početak jeste granica nečega, ali nije [jedino] početak granica svega.

πέρας λέγεται τό τε ἔσχατον ἐκάστου καί οὐ ἔξω μηδέν ἔστι λαβεῖν πρῶτου καί οὐ ἔσω πάντα πρῶτου, καί ὁ ἂν ἦ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καί τὸ τέλος ἐκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καί ἡ πρᾶξις, καί οὐκ ἀφ' οὗ—ὅτε δὲ ἄμφω, καί ἀφ' οὗ καί ἐφ' ὃ καί τὸ οὐ ἔνεκα), καί ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καί τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας: εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καί τοῦ πράγματος. ὥστε φανερόν ὅτι ὁσαυτῶς τε ἡ ἀρχή λέγεται, τοσαυτῶς καί τὸ πέρας, καί ἔτι πλεοναυτῶς: ἢ μὲν γὰρ ἀρχή πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή.⁷

Aristotel, po svemu sudeći, misli da je jedno od značenja reči „granica“ to da je ona a) ono unutar čega se nalazi cela neka stvar, što je u isto vreme i ono odakle te stvari više nema. Sve što postoji počinje i završava se svojom granicom. Granica je takođe i b) oblik nečega što ima veličinu. To bi otprilike odgovaralo gore navedenoj Euklidovoj definiciji geometrijskog tela: oblik tela je njegova granica. Oblik tela je, razume se, izražen u njegovoj površini. Aristotel takođe tvrdi c) da je i svrha neke stvari njena granica, jer stvar je određena i svojom svrhom. Svrha je, piše on, „ono ka čemu je usmereno neko

⁷Aristotle. *Metaph.* 1022a 4-13. O Aristotelovom razmatranju nekih drugih značenja reči *πέρας* i *ἀρχή* povodom Anaksimandrovog učenja vidi u: Đurić, D. 2018. Aristotelovo razmatranje Anaksimandrovog pojma [τὸ] ἄπειρον. *Theoria* vol. 61 no. 1.

kretanje i delovanje, a ne ono od čega je“. To je u isto vreme i jedna od njegovih granica. Druga strana, „ono od čega je“, takođe je granica, ali nije svrha. O istom pitanju govore i poslednje dve Aristotelove rečenice.

Granica je, kaže on još, i d) „suština i definicija (τὸ τί ἦν εἶναι) svake stvari“, pošto je ona i granica neke stvari i granica saznanja te iste stvari. Definicijom se, obično se smatra, određuje značenje neke reči. Na osnovu definicije razgraničavamo stvari koje spadaju u domen značenja te reči od onih koje ne spadaju: najčešće se smatra da se bit ili esencija neke stvari određuje skupom svojstava bez kojih ta stvar ne bi bila ta stvar. Saznati esencijalna svojstva neke stvari znači, u stvari, saznati njenu prirodu, a to se na neki način poklapa sa granicom njenog saznanja.

Aristotel na jednom mestu u *Metafizici*, imajući u vidu, po svemu sudeći, pitagorejsku ontologiju, na specifičan način određuje odnos između matematičkih entiteta i granica tih entiteta. Evo kako on to kaže:

Ako kao [supstancijalnu] krajnost postuliramo linije ili ono što je sa njima povezano (mislim pre svega na površine), one nisu izdvojeno [zasebno] postojeće supstance, nego epifenomenalni deobnici ili rastavljači, linije površina, a površine tela (tačke linije), i istovremeno one su njihove granice. Sve one pripadaju drugim stvarima, i od njih nisu odvojive. Kako dalje odrediti supstanciju jedinice i tačke; jer supstanca se nalazi u osnovi svega što nastaje, ali tačka to nije: tačka je samo deoba.

εἴ γε μὴν γραμμὰς ἢ τὰ τούτων ἐχόμενα (λέγω δὲ ἐπιφανείας τὰς πρώτας) θήσῃ τις ἀρχάς, ταῦτά γ' οὐκ εἰσὶν οὐσίαι χωρισταί, τομαὶ δὲ καὶ διαιρέσεις αἱ μὲν ἐπιφανειῶν αἱ δὲ σωμάτων (αἱ δὲ στιγμαὶ γραμμῶν) ἔτι δὲ πέρατα τῶν αὐτῶν τούτων: πάντα δὲ ταῦτα ἐν ἄλλοις ὑπάρχει καὶ χωριστὸν οὐδὲν ἔστιν. ἔτι πῶς οὐσίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τοῦ ἐνὸς καὶ στιγμῆς; οὐσίας μὲν γὰρ πάσης γένεσις ἔστι, στιγμῆς δ' οὐκ ἔστιν: διαίρεσις γὰρ ἢ στιγμῆ.⁸

⁸ Aristotle. *Metaph.* 1060b 13-19.

Aristotel ovde razmatra pitagorejsku ontologiju, u kojoj se, prema većini njegovih osvrta na nju, sve što postoji, odnosno svet, pokušava zasnovati na matematičkim entitetima kao na bazičnim ili elementarnim supstancama. Tako zamišljena ontologija, tvrdi on, nailazi na nepremostive teškoće. Tačke ne mogu biti supstanca od koje su sačinjene linije, pošto linije imaju dužinu dok je tačke nemaju. Dalje, ma koliko linija uzeli mi od njih ne možemo sačiniti površine, niti od površina možemo sačiniti tela. Od linija ne možemo sačiniti površinu zbog toga što linije, kako gore kaže Euklid, nemaju širinu, dok je površine imaju. Od onoga što nema širinu ne može se sačiniti ono što je ima. Međutim, ni površine ne mogu biti supstanca od koje bi bila sačinjena tela, pošto površine nemaju treću dimenziju.

Prema tome, naš telesni svet ne može se sastojati ni od tačaka, ni od linija, niti od površina. Zbog čega? Zbog toga što ti entiteti ne mogu imati zasebno, nezavisno postojanje. Oni, kaže Aristotel, pripadaju drugim stvarima i od njih se ne mogu odvojiti. Savremenim jezikom rečeno, oni imaju supervenijentni status; s jedne strane, ne sačinjavaju stvari, a, sa druge, ne mogu postojati nezavisno od tih stvari. Pošto tačka, linija i površina ne mogu postojati nezavisno od telesnih stvari, oni su, zaključuje Aristotel, epifenomeni tih stvari, jer, njegovim rečnikom rečeno, ne mogu igrati materijalno kauzalnu ulogu. Oni mogu, zaključuje on, igrati ulogu deobnika ili rastavljača. Ukoliko su tačka, linija i površina to, onda one mogu igrati i ulogu granice. Tačka može igrati ulogu granice između delova linije, linija granicu između delova površine, a površina između delova tela ili između različitih tela. Ukoliko bismo im pak dodelili neki ontološki rang, onda bi se pokazalo da entiteti sa, da tako kažemo, slabijim ontološkim rangom mogu igrati ulogu granice u entitetima sa jačim rangom: tačka može biti granica linije, linija površine, a površina tela.⁹

⁹ Šire razmatranje nekih od aspekata Aristotelovog gledanja na problem granice vidi u: Bartha, P. 2011. *Monstrous Neighbors or Curious Coincidence: Aristotle on Boundaries and Contact. History of Philosophy Quarterly* vol. 18.

TELESNE I BESTELESNE GRANICE

Granice možemo razvrstati prema različitim kriterijumima. U upravo navedenim Aristotelovim određenjima imamo posla sa bestelesnim granicama. Ni tačka, ni linija, niti površina, koje mogu igrati ulogu granice, nemaju telesni karakter. To od gore navedenih stvari ima samo telo. Ali, Aristotel u gornjem razmatranju jedino njemu ne pripisuje mogućnost da bude granica. Problem je u tome što i ono što ima telesni karakter ponekad može da igra ulogu granice. Uzmimo za primer površine tela kao njegove granice. Često se kaže da je površina nekog tela mokra, mekana ili, na primer, izgrebana. U tom slučaju se zamišlja da te površine imaju neku debljinu, odnosno da su one površinski sloj tog tela.¹⁰ Naime, samo ono što ima makar minimalan telesni karakter može biti izgrebano ili mokro. Takve granice onda nisu bestelesne, pošto predstavljaju deo telesne mase onoga čega su granice.

Sada se postavlja pitanje da li onda takve telesne granice ne ulaze u sastav tog tela. Ako bismo takvu granicu oduzeli od tela ostalo bi telo čija bi površina, koja je njegova granica, mogla opet biti mokra, mekana i izgrebana. Ali, ako bismo tako nastavili sa sukcesivnim odstranjivanjem slojeva da li bi na kraju ostalo bilo šta od tog tela ili bi se celo telo pretvorilo u granice, poput slojeva glavice kupusa. U tom slučaju bi se došlo do paradoksalnog zaključka da granica nije nešto što ograničava telo, nego nešto od čega se to telo sastoji. Međutim, trebalo bi primetiti da tu nije reč o paradoksu nego o prostoj semantičkoj zbrci. Ceo problem nastaje tako što se do telesnosti granice dolazi time što se tvrdi da je, recimo, površina tela mokra, a pošto je površina tela njegova granica, onda se zaključilo da je mokra granica. Pošto je mokra, ona mora imati telesni karakter, jer netelesne stvari, kao što je rečeno, ne mogu biti mokre. Ali, lako se može primetiti da se tvrdnjom da je površina nekog tela mokra najčešće hoće reći da je neki spoljašnji sloj tog tela mokar. Naime,

¹⁰ Jackendoff, R. 1991. *Parts and Boundaries*. *Cognition* vol. 41, i Stroll, A. 1988. *Surfaces*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

sama površina je bestelesna, pa onda ne može biti ni mokra ni suva. Prema tome, cela zabuna dolazi od toga što se površini pripisuju svojstva koja se mogu pripisati samo telu.

Mi vrlo često nazivamo granicama, ne samo spoljašnji sloj nekih tela, nego i cela tela. Međa između njiva, recimo, ima telesni karakter, pošto u specifičnim kontekstima, kada, na primer, poljoprivrednici oru susedne njive oni ne oru i samu među, koju smatraju granicom između svojih njiva. Ako su neki entiteti razgraničeni nekim zidom, poput Hadrijanovog zida u Velikoj Britaniji, onda taj zid (līmēs), koji igra ulogu granice, ima telesni karakter. Činjenica da je, na primer, zid kao granica telo konačne veličine, pa da, prema tome, i sam ima granice, ne menja ništa na stvari.

PRIRODNE I VEŠTAČKE GRANICE

Granice prema načinu njihovog nastanka i postojanja mogu se podeliti i na prirodne i veštačke. Ponekad se prirodne granice nazivaju *bona fide* granicama, a veštačke *fiat* granicama. U tom smislu bi se granica između reke i kopna mogla nazvati prirodnom, dok bi se, na primer, granica kojom bi se obeležavao kupljeni deo neke njive mogla nazvati veštačkom. Fenomenološki gledano, voda i kopno se za naš pogled jasno razlikuju, dok deo njive koji je kupljen ne mora na taj način da se razlikuje od ostatka njive. Štaviše, mogao bi to biti bilo koji deo njive sa istom kupljenom površinom. Na sličan način poslastičaru ne stoji ništa na putu da baklavu iseče na delova na potpuno proizvoljan način; da ti komadi budu manji ili veći, romboidnog ili kvadratnog oblika i sl.

Ponekad se na taj način karakterišu i granice između država. Ako su dve države razgraničene, na primer, rekom, onda se takva granica naziva prirodnom. S druge strane, ako pogledamo kopnene granice na geografskim kartama povučene između nekih afričkih zemalja koje su nastale dekolonizacijom, možemo videti da one imaju pravilan geometrijski oblik, te da su, po svemu sudeći, povučene prilično proizvoljno. Sasvim je verovatno da u nekim slučajevima

nije bilo nekog važnog razloga da one ne budu takve. Takve granice nisu presecale, recimo, prostor na kojem žive neke etničke grupe, niti neke topografski ili privredno važne teritorije, pa onda nije bilo od veće važnosti gde će tačno biti povučene. Zbog toga je to slučaj pre svega sa granicama između država u Sahari; na primer, sa saharskim delom granice između Egipta i Libije.¹¹ U slučaju granice između ove dve zemlje lako je na geografskoj karti primetiti da je međudržavna granica, koja ide od juga kao severu, geometrijski pravilna, sve dok ide kroz pustinju, a postaje nepravilna kako se približava Sredozemnom moru. Njena nepravilnost počinje od momenta od kojeg se unutar pustinje pojavljuju prve vodene površine, koje su od privrednog značaja.

JASNE I NEJASNE GRANICE

Razlika između jasnih ili oštih i nejasnih ili zamućenih granica tiče se, na primer, problema razgraničenja spoljašnjosti i unutrašnjosti predmeta, nejasnoća vezanih za vremenski početak i kraj nekog procesa, razgraničenja epohe i sl. Ako pođemo od gornjih Aristotelovih tvdnji, kao i, recimo, matematičke topologije, onda bi se mogao steći utisak da su granice između unutrašnjosti i spoljašnjosti predmeta, procesa itd., uvek jasne i oštre. S druge strane, mogli bismo, na primer, postaviti sledeće pitanje: kada je tačno počela, a kada se završila, epoha novog veka? Takođe, mogli bismo se pitati, recimo, gde tačno idu granice planine Kopaonik? Ili, da uzmemo sorites problem: oduzimanjem kojeg elementa neki skup elemenata prestaje da zaslužuje naziv gomila ili koliki skup stabala je potreban da bismo ga nazvali šumom?

Autori su ovom problemu pristupali na različite načine. Neki smatraju da ontološki gledano precizne granice uvek stvarno postoje, dok je nejasnoća samo posledica ograničenja naših sazajnih

¹¹ Kompleksniju i širu raspravu o tome vidi u: Galton, A. P. 2003. On the Ontological Status of Geographical Boundaries. u M. Duckham et al. (eds.), *Foundations of Geographic Information Science*, London: Taylor & Francis.

sposobnosti.¹² Iako bi to možda u nekim primerima mogao biti slučaj, u nekim od gore navedenim to nije. Recimo da je planina okružena drugim planinama i da u topografskom izgledu terena ne postoji ništa toliko različito na osnovu čega bi se zaključilo da jedan deo terena pripada jednoj, a drugi drugoj planini. Isto tako, za razliku od nekih teoretičara, koji smatraju da postoji jasna razlika između srednjeg i novog veka, i da oni tačno znaju kada počinje novi vek, postoje drugi teoretičari koji smatraju da se između ovih epoha ne mogu povući jasne granice, nego da je tu reč o nekoj vrsti kontinuiranog preobražavanja. Razume se da stepen preciznosti ove vrste granica zavisi od kriterijuma razgraničenja. Ukoliko je taj kriterijum precizniji, utoliko se granica može preciznije odrediti.

Zbog toga neki autori ovaj problem pokušavaju da reše tako što u njegovo razmatranje uvode razliku između *de re* i *de dicto* tačke gledišta. Prema *de re* gledištu stepen nejasnoće ili zamućenosti granica ima čisto ontološki karakter.¹³ Granica nekog brega prema okolnoj ravnici ne može se sasvim precizno odrediti, pošto je proces zaravnjivanja terena kontinuiran, pa nije moguće jasno odrediti tačku na kojoj bi linija koja bi polazila od unutrašnjosti brda prešla u spoljašnjost, odnosno ravnicu. S druge strane, prema *de dicto* gledištu nejasnoća ili zamućenost granica posledica je naše lingvističke ili pojmovne prakse.¹⁴ Na primer, granica između srednjeg i novog veka tiče se stvarnih događaja koji se mogu na različite načine klasifikovati; shodno izabranom kriterijumu razlikovanja ovih epoha. Međutim, nije lako odrediti koji od tih kriterijuma odabrati i na osnovu čega to učiniti. Lokalno stanovništvo u planinu *P*, recimo, ne ubraja i obodno brdo *b*. Međutim, državna komisija, koja, na primer, na terenu provodi odluku o proglašenju planine *P* zaštićenim

¹² Detaljno o tome vidi u: Williamson, T. 1994. *Vagueness*, London: Routledge.

¹³ Akiba, K. 2004. *Vagueness in the World*. *Noûs* vol. 38, i Hyde, D. 2008. *Vagueness, Logic and Ontology*. Aldershot: Ashgate.

¹⁴ McGee, V. 1997. Kilimanjaro. *Canadian Journal of Philosophy* (Supplement), 23, i Keefe, R., 2000. *Theories of Vagueness*. Cambridge: Cambridge University Press.

rezervatom prirode, u planinu *P* ubraja i brdo *b*. Moglo bi se desiti da se pojavi neka geološka analiza koja bi, polazeći od nekog svog kriterijuma, zaključila da se samo jedan deo zemljišta brda *b*, podudara sa sastavom ostatka planine *P*, te da ova dva entiteta ne pripadaju istoj geološkoj celini.

Jedan od problema odnosi se na kriterijum prema kojem bi neki geografsko-topološki entitet trebalo zvati brdom, a koji planinom. To se najčešće određuje nadmorskom visinom reljefa, odnosno granicom nadmorske visine do koje se nešto može zvati brdom, a od koje planinom. U tom pogledu čini se da je zanimljiva zgodica koja je izložena u britanskom filmu *The Englishman Who Went Up a Hill But Came Down a Mountain*. Lokalno stanovništvo je uzvišenje koje se nalazi u blizini njihovog naselja ponosno nazivalo planinom. Međutim, državni geometar koji dolazi u njihovo mesto utvrđuje da to njihovo uzvišenje ne zadovoljava nadmorsku visinu koja je prema prihvaćenim normama neophodna da bi se ono moglo tako kategorizovati. Lokalno stanovništvo čini sve kako bi geometrovu odluku promenilo. Na kraju poduzimaju kolektivnu akciju nanošenja zemljišta na vrh uzvišenja i prinuđuju geometra da ga ponovo premeri.¹⁵ Ovde bi moglo biti reči i o jednoj vrsti semantičkog nesporazuma. Ako stanovnici tog mesta opštu imenicu „planina“ koriste kao ličnu imenicu za svoje uzvišenje, onda bi ceo zaplet bio suvišan: oni bi mogli da nastave da ga ponosno nazivaju Planina, ma koju nadmorsku visinu geometar izmerio. Međutim, takvim semantičkim raščišćavanjem iščezao bi dobar materijal za filmski zaplet.

U problem mutnih granica mogao bi se ubrojiti i problem, kojeg, prema svedočanstvima, započinje Anaksagora, a koji se tiče određivanja granice između suprotstavljenih svojstava. On je, pored

¹⁵ Ovde bi se, svakako, moglo postaviti pitanje granice između izvornog i naknadno nanesenog zemljišta uzvišenja. Službeni geometar bi mogao reći da ne može uračunati visinu naknadno nanesenog zemljišta pošto je taj deo nestabilan. Naime, mogao bi primetiti da će taj deo mnogo skloniji eroziji, te da će tako brzo iščeznuti.

ostaloga, tvrdio da je svaka stvar u odnosu na sebe i velika i mala.¹⁶ Polazeći od teze o beskonačnoj deljivosti, on zaključuje da od manjeg uvek ima manje, a od teze o beskonačnosti sveta, da od većeg uvek ima više. Uzmimo ovde klasične antičke parove suprotnosti: mokro – suvo, toplo – hladno. Proces hlađenja u kojem bi se pošlo od toplog i išlo ka hladnom je kontinuiran. Ne može se odrediti tačan momenat od kojeg hladno prelazi u toplo, ili, kao što bi rekao Anaksagora, toplo od hladnog ne može se sekirom odvojiti.¹⁷ Ovde bi se svakako mogli imati u vidu različiti kriterijumi za osećanje toploga ili hladnoga. Ponekad to zavisi i od aspekta. Kako bi to postalo još jasnije razmotrimo sledeći primer: ako ocedimo neku krpu za brisanje nameštaja, neko bi svakako mogao reći da je krpa suva i da njome može da se briše nameštaj, ali ako bismo na sličan način ocedili majicu, mogli bismo tvrditi da je mokra, jer nije dovoljno suva kako bismo je obukli. Jasno je da ovde imamo posla sa različitim granicama na osnovu kojih određujemo da li je nešto suvo ili mokro.

Ova vrsta problema vrlo često nastaje zbog toga što se eksplicitno ne izlaže sam kriterijum razgraničenja, pa se onda rasprava oko razgraničenja pretvara u puko preganjanje. Ali, preganjanje ne prestaje ni onda kada su kriterijumi strana u raspravi eksplicitno izloženi. Ti kriterijumi se pokušavaju hijerarhizovati, mada bi ih, u najvećem broju slučajeva, trebalo tretirati kao nesamerljive. U suprotnom cela rasprava bi se vrlo brzo mogla pretvoriti u beskonačni regres pironovske dileme kriterijuma. Naime, često se među akterima nastavlja žestoka rasprava a da oni nisu

¹⁶ Simplicius. *In physics* 164.17-20 DK B3.

¹⁷ Simplicius. *In physics* 176.29, 157.12-14, DK B8. O razlici između Anaksagorine gunk teorije, teorije o nepostojanju krajnje granice deljivosti, i implikacijama te teorije na ostatak njegovog učenja vidi u: Đurić, D. 2015. *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo, a za odnos te teorije prema grčkom značenju reči *στοιχείον*, kojom se označava krajnja granica deljivosti, vidi u: Đurić, D. 2021. Explanatory Role of the Principle of Causal Resemblance in Early Ionian Physics: Aristotle's Account, in: Vezjak, B. (ed.) *Philosophical Imagination: Thought Experiments and Arguments in Antiquity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

svesni da je ceo spor neosnovan, odnosno da se zasniva na nesamerljivim kriterijumima razgraničenja.

GRANICE SUSEDNIH ENTITETA I RAZGRANIČENJE

Često se razmatralo pitanje granice između susednih entiteta. Ako neku površinu podelimo, odnosno razgraničimo nekom linijom na dva dela, postavlja se pitanje statusa te granice. Da li je ona granica jednog, drugog ili oba dela površine? Da li u tom slučaju razgraničenjem dobijamo dve granice; pri čemu bi se granica jedne površine idealno dodirivala sa granicom druge? Možda bi se u tom slučaju moglo tvrditi da je tu reč o dve granice koje se poklapaju? Tako bi, na primer, stvar stajala sa granicom između opštinskih teritorija Banovića i Lukavca. Semantika govora opštinskih službenika mogla bi izgledati tako da bi implicirala postojanje dve granice: službenici opštine Banovići govorili bi o granicama svoje opštine prema opštini Lukavac, a službenici opštine Lukavac svoje. Za obojicu bi susedna opština bila samo pozadina, koju bi oni posmatrali kao topološki otvorenu (bez granice), mada se verovatno, ophrvani emocijama ili nedostatkom te vrste obrazovanja, ne bi tako izrazili.

Neki službenik sa višeg nivoa vlasti mogao bi reći da je tu reč o jednoj, zajedničkoj granici. Ali ako bi se neki službenik iz Lukavca dokopao teorije supervenijencija i pozvao se na to da granica njegove opštine supervinira na njenoj teritoriji, onda bi mogao zaključiti da ne može ta ista granica supervinirati i na teritoriji opštine Banovići. On bi u tom slučaju nekog službenika iz Banovića, koji bi tvrdio da linija razgraničenja supervinira na teritoriji opštine Banovići, mogao optužiti za neovlašćeno prisvajanje tuđe granice. Neko bi naravno, tako zadržtom službeniku mogao reći da nema potrebe da se oko toga spori pošto za to nema nikakvog praktičnog razloga. Ako je granica koja supervinira na teritoriji opštine linija, a to implicira da ne sačinjava teritoriju njegove opštine, njenim kvaziteorijskim prisvajanjem ne bi uopšte bila okrnjena teritorija njegove opštine. Na geometrijskoj liniji koja razgraničava teritorije tih opština ne mogu se

zasaditi jabuke, niti se mogu napasati ovce, tako da uopšte nije važan teorijski aspekt sa kojeg posmatramo granični odnos susednih teritorija. Međutim, filozofe ili matematičare ne zanimaju u tom pogledu ni jabuke ni ovce. Oni se bave teorijom i nastoje dosledno razmatrati krajnje implikacije pojedinih gledišta,¹⁸ bez obzira na to da li će to nekome nekada zatrebati.

Kao primer razgraničenja uzmimo prugaste, crveno-crne, dresove fudbalskog kluba Sloboda iz Tuzle. Neko bi mogao postaviti sledeće pitanje: da li je granica između pruga dresova crvena ili crna? Da li se boje na granici delimično preklapaju ili se samo dodiruju?¹⁹ Ako se preklapaju, onda bismo verovatno dobili neku treću boju između: recimo, sivu. Da li bi onda siva površina bila granica između crvenih i crnih pruga na dresovima? U tom slučaju bi se postavilo pitanje odnosa između tih sivih površina i crvenih i crnih. Na prvi pogled izgleda da bi nas to vodilo u beskonačni regres, međutim, moglo bi se postaviti pitanje da li mi uopšte možemo govoriti o bojama ispod praga našeg vida ili praga mogućnosti da mikroskopom registrujemo boje. Nadalje ne bismo uopšte više mogli govoriti o bojama u fenomenološkom smislu. Čak i ovde bi nam se mogao pojaviti problem granice: razgraničenja između onoga što možemo videti i onoga što se nalazi ispod praga te naše čulne sposobnosti.

DA LI GRANICE IMAJU GRANICE?

Postavlja se i pitanje da li granice mogu imati svoje granice. Ako je sve na neki način određeno svojim granicama, da li su to onda i same granice? Videli smo da i zid može da igra ulogu granice. Rekli

¹⁸ Vidi: Varzi, C. A. 1997. Boundaries, Continuity, and Contact. *Noûs* vol. 31, kao i Weber, Z. and Cotnoir, J. A. 2015. Inconsistent boundaries. *Synthese* vol. 192.

¹⁹ Probleme vezane za ovu temu započeo je još Aristotel. Vidi o tome u: Pfeiffer, C. 2017. *Aristotle's Theory of Bodies*. Oxford: Oxford University Press, a polemiku sa tim gledištem vidi u: Katz, E. 2022. Contact and Continuity: What Happens at the Boundaries? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 60 july.

smo takođe da i taj zid ima granice, a to je njegova površina. Ali stvar nije tako jednostavna. To ima smisla reći ako imamo u vidu, recimo, dužinu zida; možemo znati odakle on počinje i gde se završava. Međutim, to je vrlo problematično kada je u pitanju njegova površina kao granica. Postavlja se sledeće pitanje: gde njegova površina počinje, a gde se završava? Opšta pretpostavka ovog razmatranja je da granice mogu imati samo one veličine koje su konačne. Ako se gore tvrdi da su granice konačnih površina linije, gde su onda granice površine, recimo, lopte. Time se bavi matematička topologija zatvorenih površina, gde se obično tvrdi da su te površine kompaktne i bez granica. Ipak za neke zatvorene površine se smatra da su, kako se to kaže, orijentabilne, te da ta orijentisanost može poslužiti za određivanje granica površina.²⁰ Međutim, to je čisto matematičko pitanje koje ovde ostavljam po strani.

Isto tako, videli smo da Aristotel tvrdi da su granice linija tačke. To svakako važi za otvorene, bilo prave, bilo krive, linije konačne veličine. Ali, sada se postavlja pitanje gde bi onda bile granice, odnosno početak i kraj, zatvorenih linija, poput kružnice. Još od Euklida i Aristotela smatra se da je to tačka. Ali, prirodno se postavlja pitanje: koja tačka? Naime, ukoliko kružnicu definišemo kao skup tačaka, kako onda da razlikujemo tačku koja predstavlja granicu kružnice, od tačaka od kojih je sačinjena sama kružnica. Na to bi se moglo reći da upravo zbog toga što ne možemo načiniti tu razliku granica može biti bilo koja tačka. Ako to prihvatimo, onda bi se moglo reći da se otvorene i zatvorene linije razlikuju po tome što su za granice prvih potrebne dve tačke, dok je za granicu drugih potrebna samo jedna. Ta jedna tačka bi u tom slučaju predstavljala oba njena kraja, odnosno i njen početak, kao i njen kraj. Ako bi neko,

²⁰ Reč je o pitanju kojim se bavi matematička topologija, a tiče se zatvorenih površina. Te se površine dele na orijentabilne i neorijentabilne. Orijetabilna zatvorena površina je ona koja se može obići, a da se tokom obilaženja ne menja pravac kretanja, dok u slučaju neorijetabilne zatvorene površine obilaženje nije moguće bez menjanja pravca. Obično se kao primer orijetabile zatvorene površine uzima lopta, a za primer neorijetabilne mebijusova traka.

međutim, zahtevao da to budu dve različite tačke, jedna za početak, a jedna za kraj, onda bi to morale biti dve susedne tačke. Tu nam se onda pojavljuje problem mogućnosti dveju susednih tačaka kontinuuma.

ZAKLJUČAK

Ovde sam pretresao samo neka od pitanja koja se povodom problema granice razmatraju u tradicionalnoj i savremenoj filozofiji. To sam učinio sa namerom da koliko-toliko ukažem na kompleksnost teme. Neko detaljnije razmatranje moralo bi u svim gornjim slučajevima imati u vidu više aspekata, kao što su matematički, metafizički, epistemološki, fizički, praktički i sl., kao i specifične relacije između tih aspekata.²¹ Čini se da bi buduća istraživanja mogla više da se usredotoče na unakrsna istraživanja odnosa između kriterijuma podele granica i aspekata sa kojih se one sagledavaju. Nije teško utvrditi da takva istraživanja već postoje, ali ona još nisu dostigla dovoljan stepen egzaktnosti i transparentnosti kako bi se mogla izložiti u ovakvoj vrsti razmatranja.

LITERATURA

- Akiba, K. 2004. Vagueness in the World, *Noûs* vol. 38.
- Aristotle. 1924. *Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Two Vols. Oxford: Clarendon Press.
- Bartha, P. 2011. Monstrous Neighbors or Curious Coincidence: Aristotle on Boundaries and Contact, *History of Philosophy Quarterly* vol. 18. no. 1.
- Diels, H./Kranz, W. 1985. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich/Hildesheim: Weidmann.
- Đurić, D. 2018. Aristotelovo razmatranje Anaksimandrovog pojma [τὸ ἄπειρον]. *Theoria* vol. 61 no. 1.

²¹ Galton, A. P. 2007. On the Paradoxical Nature of Surfaces: Ontology at the Physics/Geometry Interface, *The Monist* vol. 90.

- Đurić, D. 2015. *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- Đurić, D. 2021. Explanatory Role of the Principle of Causal Resemblance in Early Ionian Physics: Aristotle's Account, in: Vežjak, B. (ed.), *Philosophical Imagination: Thought Experiments and Arguments in Antiquity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Pfeiffer, C. 2017. *Aristotle's Theory of Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Galton, A. P. 2003. On the Ontological Status of Geographical Boundaries, in M. Duckham et al. (eds.), *Foundations of Geographic Information Science*, London: Taylor & Francis.
- Galton, A. P. 2007. On the Paradoxical Nature of Surfaces: Ontology at the Physics/Geometry Interface, *The Monist*. vol. 90. no. 3.
- Heath, L. T. (transl., introd., and comment. Heath, L. T.). 1968. *The thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyde, D. 2008. *Vagueness, Logic and Ontology*, Aldershot: Ashgate.
- Jackendoff, R. 1991. Parts and Boundaries, *Cognition* vol. 41 issue 1-3.
- Katz, E. 2022. Contact and Continuity: What Happens at the Boundaries? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 60 july.
- Keefe, R., 2000. *Theories of Vagueness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, G. H.; Scott, R.; Jones, S. H.; McKenzie, R., 1996, *A Greek-English lexicon*, Oxford: Oxford University Press.
- McGee, V. 1997. Kilimanjaro. *Canadian Journal of Philosophy* vol. 23. suppl. 1.
- Owen, L. E. G. 1960. Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle, in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. I. During and G. E. L. Owen, Goteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia vol. II.
- Simplicius. 1882. In *Aristotelis Physicorum commentaria*. Hrsg. Diels, H. Berlin: G. Reimer.
- Stroll, A. 1988. *Surfaces*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Varzi, C. A. 1997. Boundaries, Continuity, and Contact, *Noûs* vol. 31. no. 1.
- Weber, Z. and Cotnoir, J. A. 2015. Inconsistent boundaries, *Synthese* vol. 192. no. 5.
- Williamson, T. 1994. *Vagueness*, London: Routledge.

Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical investigations* (transl. Anscombe, G. E. M.). Oxford: Basil Blackwell & Mott.

DRAGO ĐURIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

WHAT IS BOUNDARY?

Abstract: In this paper, I will discuss only some of the important issues concerning boundary issues. First, I will briefly say something about the meaning of which word in Greek and Latin is largely covered by the meaning of our word boundary (granica). I will then turn to the beginnings of discussing our subject with Euclid and Aristotle. For the longest time, I will dwell on some of the issues raised by our topic in contemporary philosophy. I will consider dividing boundaries into bodily and disembodied, natural and artificial, that is, *bona fide* and *fiat* boundaries, into clear and unclear or vague ones. I will also point out some problems related to the issues of demarcation and borders of neighboring entities. Finally, I will say something about the issue of boundaries of boundaries.

Keywords: boundary, bodily and disembodied boundary, natural and artificial boundary, clear and obscure (blurred) boundary, demarcation, criteria

Primljeno: 27.2.2023.

Prihvaćeno: 20.5.2023.

BRANKO ROMČEVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Fakultet bezbednosti

GENEALOGIJA I DEKONSTRUKCIJA

Sažetak: U ovom tekstu bavimo se najpre Fukoovom i Deridinom polemikom povodom Dekartove *prve Meditacije*. Fuko je, u *Istoriji ludila*, ustvrdio da Dekart isključuje ludilo iz procesa meditiranja i da je taj potez paradigmatičan za klasicističku epohu. Derida, međutim, smatra da Dekart to čini samo prividno, kako bi udovoljio prirodnom stavu, i da s pojavom Zloduha počinje kvalifikovana sumnja, s kojom dolazi do afirmacije ludila kao uslova za rađanje meditativnog subjekta. Derida veruje da Fuko nije napravio previd, nego da je nerazumevanjem da Dekartovo isključenje s početka *Meditacija* nije definitivno, izvršio ograđivanje *cogita* analogno onom kakvim klasicizam od sebe odvaja ludilo. Zbog toga je, smatra, s tim stranicama o Dekartu na kocku dospela celokupna *Istorija ludila*. Fuko, pak, misli da Derida ne shvata da je ludilo Zloduha simulirano, ne izvorno, te da je neodgovorno očekivati kako se na osnovu tri stranice može diskreditovati ostalih preko šest stotina. Ono što je dodatno zanimljivo (to je tema drugog dela teksta) jeste način na koji se preko ta dva različita pristupa *Meditacijama* ispoljavaju sličnosti i razlike između fukoovske arheologije/genealogije i deridijanske dekonstrukcije. Ključ se nalazi u pojmu margine, na koju Fuko računa kad tematizuje nesvesno znanja (viđeno da se emancipuje kroz genealoške intervencije), i koja je kod Deride određena kao polazište za dekonstruktivni preokret. Ali, na kraju će se pokazati da njih dvojica marginu drukčije koncipiraju i da se preko toga mogu sagledati razlike između njihovih poduhvata.

Ključne reči: ludilo, genealogija, dekonstrukcija, margina

¹ E-mail adresa autora: romcevic@fb.bg.ac.rs

Fuko i Derida vodili su polemiku povodom Dekartove *prve Meditacije*, gađajući pri tom dekonstruktivne, odnosno, arheološke položaje. Budući da su se klonili utvrđenih orijentira, to povremeno deluje kao susret registratora i pisace mašine na metafizičkom stolu. Prva scena odigrala se u martu 1963., kad je Derida održao predavanje o *cogitu* i istoriji ludila. U publici je bio i Fuko, koji je mirno posmatrao kako mu njegov bivši student „pušta krv“.² Premda neposredno izostala, reakcija se kao „odložena eksplozija“³ razlegla devet godina docnije.

Tokom prve polovine šezdesetih Derida ne upražnjava dekonstrukciju u punom opsegu. Njeno ime još uvek se nije pojavilo, nema gotovo nijedne od neodlučnosti iz znamenitog lanca supstituta, niti preokreta i premeštanja binarnih opozicija, mada su se pojedini elementi njenog uobičajenog prosede definitivno promolili – pre svih fokusiranje na spisateljskom organizacijom skrajnute i obimom nevelike diskurzivne jedinice, a sa ciljem da se razotkriju motivi i mehanizmi nastajanja nekog konceptualnog središta. U tekstu o Fukou taj je postupak izveden nad prve tri stranice drugog poglavlja *Istorije ludila*. Preko njih je trebalo pokazati kako Fuko zapodeva, pa zatim reprimira i na stranu odlaže ono što predstavlja uslov nemogućnosti za uspostavljanje teze o klasicističkom isključenju ludila.

Druga proto-dekonstruktivna radnja na koju ćemo obratiti pažnju jeste dvostruko čitanje, čiji razvijen oblik zatičemo u studiji o Levinasu (1964): u uvodnom delu Derida razrađuje i osnažuje Levinasove stavove, da bi u završnom obustavio njihovo važenje, pokazujući kako odudaraju od prvim čitanjem verifikovanih intencija Levinasovog teksta. Prilikom tumačenja *Istorije ludila* ta je dvostrukost još uvek nestrukturirana: njene sastavnice padaju ujedno i samo se prividno daju razdvojiti, ruku pod ruku idu i osporavanje i afirmacija Fukoovih nalaza. Na jednom mestu Derida kaže kako je na

² Miller, J., *Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1993, p. 120.

³ Eribon, D., *Michel Foucault*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1991, p. 120.

taj način trebalo da se povuče razlika između komentara (koji sledi Fukoove intencije) i sraza manifestnog i latentnog značenja, utvrđenog u komentaru. Kako je to krenulo?

1

Nakon što je pronašao da je renesansa oslobodila i legalizovala ludilo kroteći zauzvrat njegovu silovitost, Fuko prelazi na klasicističku obradu ludila tako što u promet stavlja pitanje kartezijanske sumnje. U prvoj Meditaciji Dekart procenjuje i odbacuje mogućnost da su varke do kojih čula ponekad dovedu od istog reda od kog su i one kad ludaci zamišljaju da su im glave glinene ili da su od naduvanog stakla, te kaže da „i sam ne bih ispaio ništa manje bezuman ako bih primio na sebe kakav primer uzet od njih“.⁴ Sudeći po tome, kartezijansko meditiranje „proteruje ludilo u ime onoga koji sumnja, i koji da nerazumno govori ne može isto onako kao što ne može da ne misli i da ne bude“.⁵ Prostor *Meditacija* tako je, smatra Fuko, zaštićen od ludila koje bi moglo da ga ugrozi. Po njemu, Dekartov gest je paradigmatičan za klasicističku epohu, koja registruje ludilo kao oblik siromaštva, nerada i nesposobnosti integracije u društvenu grupu. Ludilo ne može da bude deo grada, što znači da ono mora biti sklonjeno i zatočeno. Dekartovo „ali takvi su bezumni“ označava, za Fukoa, prelaz iz doba u kom je ludilo Dona Kihota ili Kralja Lira uživalo slobodu dana, ka dobu njihovog progonstva u pomrčinu, u azil.⁶

⁴ Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, CZKD SSO, Zagreb 1975, str. 200.

⁵ Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Mediterran, Novi Sad 2013, str. 65.

⁶ Slučaj s ludilom kod Dekarta Fukou je bio važan kako bi se označio početak vremena koje je uvelo zatočenje kao institucionalnu tvorevinu. „Od samog je početka poprimilo toliku širinu da više nije imalo ničeg zajedničkog s trpanjem u zatvor kakvo se primenjivalo u srednjem veku. Kao ekonomska mera i društvena predostrožnost ono ima vrednost izuma.“ (Fuko, M., *Istorija ludila*, str. 100)

Što se, pak, Deride tiče, „smisao celog Fukoovog projekta može se skupiti u tih nekoliko aluzivnih i pomalo zagonetnih stranica“, usled čega „iščitavanje Dekarta i kartezijskog Cogita koje je tu predloženo u svojoj problematici angažuje totalitet te *Istorije ludila*, u smislu njene intencije i uslova njene mogućnosti“.⁷ To znači da je s tri stranice o Dekartu na kocku dospelo sve što je Fuko u toj knjizi napisao. Za razliku od Fukoa, Derida tvrdi da je Dekartovo isključenje ludila privremeno i prividno, da ono što se u tekstu *Meditacija* obznanjuje kao potez odbacivanja nije ništa doli pretvorno saglasje s nefilozofskim stavom. Bilo bi to taktičko povlačenje, gde bi se bezumlje vratilo kroz naredne etape meditiranja, isprva u primeru sna, a zatim preko hiperbole Zloduha. S njom, veruje Derida, započinje druga faza skepse, filozofska, otrgnuta od prirodnog stava. Sa Zloduhom se ludilo vraća kao totalna zaludenost, kao

ludilo koje više neće biti tek nered tela, objekata, tela-objekata izvan granica *res cogitansa*, izvan grada što ga čuva i umiruje misleća subjektivnost, već ludilo koje će uneti subverziju u čisto mišljenje, u njegove čisto inteligibilne objekte, u domen jasnih i razgovetnih ideja, u domen matematičkih istina koje izmiču prirodnoj sumnji.⁸

Zloduh vodi sumnju do vrhunca na kom subjekt spoznaje ono što je nesumnjivo: *cogito*. Derida na osnovu toga zaključuje da Dekart ne samo što ne isključuje ludilo u času radikalne sumnje, nego da ne dopušta da njegovom vrtlogu išta utekne. Meditativni subjekt je nezamisliv bez iskustva ludila, a *cogito* koji se prikazuje kroz prekid hiperbole bio bi, po Deridi, nulta ili izvorna tačka, ravnodušna i neosetljiva jednako prema kvalifikovanom razumu, kao i prema kvalifikovanom bezumlju. Pa bi stoga važilo da „bilo da jesam ili nisam lud, *Cogito sum*“.⁹ Dakle, protivno Fukoovom mišljenju, ludilo 1) ulazi u prostor *Meditacija* i ono 2) ne može da poremeti njegov

⁷ Derrida, J., *Écriture et différence*, Seuil, Paris 1967, p. 52.

⁸ *Ibid.*, 81-82.

⁹ *Ibid.*, 86.

red. U kom stepenu se takva interpretacija nadovezuje na kartezijanski tok, uverićemo se navođenjem dve Zloduhu posvećene rečenice iz druge Meditacije:

Samo, bez ikakve sumnje ja i jesam, ako me vara; a neka vara koliko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: Ja jesam, ja egzistiram, koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jest istinit.¹⁰

Da li je time Fukoova postavka obesmišljena? Radinost Zloduha se, vidimo, pretpostavlja u ekspoziciji *cogita*. Ako bismo zbog toga ustvrdili da *cogito* nastupa kao rezultat ludila, time ne bismo kompromitovali njegovu izvesnost koja, kad se jednom ustanovi, više ne može da se izgubi – *koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao*. Ludilo može da ga isporuči, no, ludilo ne može da ga razori. *Cogito sum* – s onu stranu razuma i bezumlja. Pri čemu lajtmotiv *Istorije ludila*, po kom je ludilo odsustvo dela, doživljava opoziv, pošto ono, odigravajući se putem razrađene i osmišljene skepse, zacemento to nije. Derida otuda izvlači po Fukoa najkritičniju tvrdnju, da on, time što ga redukuje na od ludila odvojenu i iz ludila isključenu tvorbu, „obavlja ovde čin zatočenja Cogita koji bi bio istog tipa kao i čin nasilja iz klasicističkog doba“.¹¹

2

Zasad deluje da je Derida uspeo da iznošenjem opaski povodom jednog naoko ekscentričnog mesta unutar kartezijanstva dovede *Istoriju ludila* pred svršen čin: ili će se u nju udenuti *errata* s preporukom da se stranice o Dekartu zanemare, ili će sav njen napor biti poništen. Da li je baš tako? Fukoova skoro decenijska tišina kao da je dala Deridi za pravo. A onda se, s tekstom „Moje telo, ovaj papir, ova vatra“, štampanom kao dodatak novom i nepromenjenom izdanju *Istorije ludila*, sve izokrenulo. Na početku, Fuko kao da nas

¹⁰ Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 203-204.

¹¹ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 88.

uljuljkuje u uverenju da će se tu raditi o prijateljskoj razmeni, kad kaže da je „Deridina argumentacija izvanredna“. Međutim, već u sledećoj rečenici pristizhe indikator onoga što će uslediti: „Po tome koliko je duboka, a možda još i više po tome koliko je iskrena“.¹² Iskrena? Bez voska, bez ulepšavanja? Ogoljena u pogledu zle namere prema njemu, Fukou?

U tekstu „’Biti pravedan prema Frojdu’: istorija ludila u doba psihoanalize“ (1991), Derida kaže da bez obzira na primedbe koje joj se mogu uputiti, „prelomna snaga *Istorije ludila* deluje nesporno“,¹³ dodajući da svaki prelom otvara neki put ili pravac po cenu zakrčenja nekog drugog. Time se upotpunjuje zapažanje iz „*Cogita* i istorije ludila“ po kome je Fukoova zasluga to što je o ludilu želeo da piše izbegavajući rečnik i konceptualnost klasicističke racionalnosti jer bi to značilo mašiti se za ista ona sredstva što su služila zatočenju ludila. „Volja da se izbegne ta klopka kod Fukoa je konstantna. Ona je nešto najodvažnije i najzavodljivije u tom pokušaju... Ali to je i, govorim ne poigravajući se, ono što je *najluđe* u njegovom projektu.“¹⁴ Ograđivanje *cogita* od ludila bilo bi trenut zakrčenja, to jest cena plaćena za prelom sadržan u onom „najluđem“. Da li je prepoznavanjem preloma na tom mestu napravljeno novo zakrčenje, kako bi se zaklonio prelom većeg značaja? Nije li, naime, za deridijanski pristup važnije – od najluđeg luđe – to što je Fukoovim prenošenjem *Meditacija* pod okrilje istorije ludila ponuđen čitalački protokol za destabilizaciju filozofskog kanona, i to onako kako je u studiji o Levinasu on sam savetovao: kroz odnos pripadnosti i proboja? Taj prelom Derida ne pominje, a do Fukoove knjige Dekartu se nije prilazilo iz tematske perspektive ludila, dok je danas ona nezaobilazan deo ne samo kartezijanskog, nego i mnogih drugih, između ostalog dekonstruktivnih, *curriculumum*.

¹² Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu” (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 247.

¹³ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, p. 95.

¹⁴ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 56.

Iako je tu problemsku osu u *Meditacijama* otkrio Fuko, efektnom ju je, upućujući celu *Istoriju ludila* ka njoj, učinio Derida. Kad joj se Fuko 1972. vrati, to deluje kao da ulazi u svoju kuću u kojoj ga dočekuje Derida kao kustos. I on mora da ga sledi i da ga, ekspanat po ekspanat, demantuje. Po Deridinom biografu Petersu, „Fuko je oponašao filologe i latiniste“, želeći da „stekne prednost na svim terenima odjednom i da pokaže kako on bolje od Deride razume slovo kartezijanskog teksta“.¹⁵ Da nije baš tako uradio, da se nije borio na svim poljima na kojima je bio izazvan i pritisnut Deridininim tekstom, Fuko bi Deridi prepustio ne samo mogućnost da ga nadigra oko jednog s obzirom na celinu knjige perifernog pitanja, nego da preko tih nekoliko stranica potopi *Istoriju ludila*.

Fuko je neki mesec pre tog teksta objavio u japanskom časopisu *Paideia* „Odgovor Deridi“. To je većinom nacrt za glavni odgovor, a danas je značajan zbog toga što u njegovom prvom delu Fuko progovara o stanju filozofije u Francuskoj onog vremena, te o svom odnosu prema filozofiji uopšte. Tako, po njemu, francuska filozofska scena sedamdesetih godina počiva na tri postulata. Prema prvom, filozofija je zakon svakog diskursa, na njoj se zasniva racionalnost kao takva. Po drugom, greške u odnosu na taj zakon nisu nešto što bi se moglo izolovati i ispraviti, već se one, kaže, tretiraju kao mešavina hrišćanski određenog greha i psihoanalitički shvaćene omaške: greške su bogate značenjima i treba da budu posmatrane i izučavane. Treći je onaj po kom je filozofija svemoćna sila, kadra da anticipira i obuhvati sve što može da se dogodi. A Derida je najdublji i najradikalniji među pregaocima koji su se u Francuskoj bavili filozofijom pod njihovim okriljem. Pa je on, veli Fuko, mislio da će

ako pokaže u mom tekstu jednu grešku povodom Dekarta, s jedne strane, pokazati zakon koji nesvesno upravlja svime što mogu da kažem o policijskim uredbama sedamnaestog veka, o nezaposlenosti u klasično doba, o Pinelovoj reformi i psihijatrijskim azilima devetnaestog veka i, s druge strane, da

¹⁵ Peters, B., *Žak Derida (Biografija)*, Karpos, Loznica 2017, str. 252.

baveći se grehom ne većim od lapsusa, ne treba da pokaže koji je tačno učinak te greške u mojoj studiji.¹⁶

Fuko istinito zbori. Derida je, kao u nekom transcendentalnom zanosu, snatrio da je upiranjem prsta u grešku napravljenu prilikom tumačenja prve Meditacije pronašao zakon koji upravlja Fukoovim diskursom u celini, lišavajući se obaveze da objasni kakve to učinke izaziva u ostatku knjige. Fuko kaže da je u toj knjizi hteo da demonstrira kako

filozofija ni istorijski ni logički ne utemeljuje znanje, nego da postoje uslovi i pravila za formaciju znanja kojima je filozofski diskurs potčinjen u svakoj epohi, kao i svaka druga forma diskursa koji ima racionalnu pretenziju u sebi. Ono što sam, s druge strane, pokušao da pokažem u Istoriji ludila, to je da sistematičnost koja spaja forme diskursa, pojmove, institucije, prakse nije poredak niti nekog zaboravljenog radikalnog mišljenja, iznova otkrivenog, odvojenog od sebe samog, niti frejdrovskog nesvesnog, nego da postoji jedno nesvesno znanja koje ima svoje specifične forme i pravila... Za mene, sva suština rada sastojala se u analizi tih događaja, institucija, praksi, svih stvari o kojima Derida ne kaže ni reč u svom tekstu... To je besumnje bio najuzgredniji deo moje knjige, i priznajem da je trebalo da odustanem od njega ukoliko sam hteo da budem konsekventan u svom nemaru prema filozofji. (Ibid., 284)¹⁷

¹⁶ Foucault, M., "Réponse à Derrida" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 283.

¹⁷ *Ibid.*, p. 284. Možda je ta želja da se uspostavi nemaran odnos prema filozofiji bila reakcija na represivni primat istorije filozofije o kom je Delez – što je u ovom kontekstu značajno – samo godinu stariji od Fukoa, govorio: „Pripadam generaciji, jednoj od poslednjih generacija, koja je umlaćena nasmrtnom istorijom filozofije. Istorija filozofije igra namerno represivnu ulogu u filozofiji, ona je filozofska verzija Edipovog kompleksa: 'Ne možete ništa reći šta mislite dok niste pročitali ovo i ono, i ovo o onom i ono o ovom'“ (Delez, Ž., *Pregovori*, Karpos, Loznica 2010, str. 18-19). Po tome bi Deridino insistiranje na tekstu bilo akt institucionalnog pritiska i zatvaranje mišljenja u već poznate okvire. Pod uslovom da Derida nije mislio na tekst u poopštenom smislu.

Ali, kao što znamo, nije odustao. U drugom izdanju *Istorije ludila* zadržao je tri stranice o Dekartu, odbacujući i samu pretpostavku da bi njegovo tumačenje prve Meditacije, neka i na nivou lapsusa, moglo biti pogrešno. Dok je pred japanskom publikom oko te stvari delovao pomirljivo, premda samo deklarativno pošto je u daljem toku teksta izveo *close reading* i Dekarta i Deridinog čitanja Dekarta, za francusku publiku to se zaoštrilo i Fuko se bez zadržke vratio u filozofsku arenu. On pronalazi da u izvornom tekstu *Meditacija*, pisanom na latinskom, Dekart za ludake koristi tri izraza:

Ti insani koji umišljaju da su kraljevi ili tikve, šta su oni? To su amentes; a ja ne bih bio ništa manje demens kad bih na sebi primenio primere uzete od njih. Zbog čega se javljaju ova tri termina ili, bolje rečeno, zašto najpre upotrebljen termin insanus, a potom par amens-demens? Kad ih treba okarakterisati preko neverovatnosti njihove uobrazilje, ludaci se nazivaju insani: reč koja pripada i tekućem rečniku i medicinskoj terminologiji. Biti insanus, to znači smatrati sebe za nešto što se nije, verovati u himere, biti žrtva iluzije; toliko što se tiče znakova. A što se uzroka tiče, to znači imati mozak zagušen parom. Ali kad Dekart hoće ne više da okarakteriše ludilo, nego da potvrdi da se ne smem voditi primerom ludaka, on upotrebljava termine demens i amens: izraz koji je, pre nego medicinski, u prvom redu pravni, a označava celu kategoriju ljudi nesposobnih za izvesne religijske, građanske, pravne činove; dementes ne raspoložu totalitetom svojih prava kad treba govoriti, obećati, uključiti se, potpisati, započeti neku radnju itd. Insanus je termin koji karakteriše; amens i demens termini koji diskvalifikuju. U prvome, posredi su znaci; u drugima, sposobnost.¹⁸

Tako ispada da Derida nije uvažio to da Dekart računa s raskorakom između medicinskog i pravnog pozicioniranja ludila. Po Fukou, Dekart u jednom trenutku možda i razaznaje meditativnu privlačnost razuzdane uobrazilje kakvu imaju *insani*, ali budući da su oni *dementes*, zakonski kvalifikovani kao nepodobni, njihovo

¹⁸ Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 253-254.

nepuštanje u prostor *Meditacija* je gotova stvar. Po tome, Fuko u *Istoriji ludila* ne greši, slovo Dekartovog teksta na ubedljiv i neopoziv način, poštujući institucionalnu naddeterminaciju, isključuje ludake, kao i ludilo (što ćemo uskoro videti), a Derida nije uzeo u obzir latinski izvornik *Meditacija* nego njihov francuski prevod. Uzgred budi rečeno, za latinski izvornik – što je primetio Pjer Mašre¹⁹ – ni Fuko nije mario kad je pisao *Istoriju ludila*, nego ga se setio tek kad je trebalo odgovoriti Deridi.

Pogledajmo kako on izlazi na kraj s tezom o Zloduhu, koja je bila srž Deridinog pobijanja. *Meditacije*, kaže, zahtevaju dvostruko čitanje, ali ne ono deridijansko nego, u prvom naletu, čitanje skupa deduktivnih tvrdnji koje formiraju filozofski sistem, a zatim i čitanje kao meditativnu vežbu, obavezujuću za svakog čitaoca ukoliko želi da bude subjekt kadar da tvrdnje iz prvog čitanja iskaže kao i za njega samog važeće istine. U najkraćem: i usvajanje određenih istina i usvajanje samog procesa usvajanja. Kad se faktor meditativne vežbe projektuje nazad u Dekartov tekst, onda razne kogitativne pustolovine izbijaju u značenju različitom od onog koje im Derida pripisuje. Epizoda sa Zloduhom tada se pokazuje kao „voljna, nadzirana, savladana vežba koju je od početka do kraja izveo subjekt koji meditira i koji se nikad ne da iznenaditi“.²⁰ Dakle, meditativni subjekt se ne susreće sa izvornim nego simuliranim ludilom, Zloduh je njegova uobrazilja a ne iz spoljašnjosti subjektove volje pristigla sila. Fuko veli da ako Zloduh preuzima na sebe moć ludila, on to čini tek „nakon što je vežba meditacije isključila rizik *da se bude lud*“.²¹ Drugim rečima, subjekt, mada se može naći smućen ili sluđen Zloduhovim varkama, zadržava gospodarenje nad svojom izmišljotinom, što Zloduh, konačno, sve vreme i jeste. Zbog toga je Fuko, u ovom trenutku to deluje neizbežno, u pravu. Ludilo Zloduha

¹⁹ V. Macherey, P., “The Foucault-Derrida Debate on the Argument Concerning Madness and Dreams”, In *Foucault/Derrida Fifty Years Later* (ed. O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad), Columbia UP, New York 2016, p. 13.

²⁰ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 265.

²¹ *Ibid.*, p. 266.

nije ludilo koje meditativni subjekt zaista iskušava, nego fikcija ludila, te utoliko Dekartovo isključenje *dementesa* na pragu *Meditacija* nije, tako se čini, nikakva taktika nego isključenje bez daljeg.

Fuko, pri tom, u dva navrata parodira i do paroksizma vodi Deridinu tvrdnju da kad Dekart u tekstu prve *Meditacije* odbacuje ludilo, to čini da bi udovoljio prirodnom stavu nekog novajlije u filozofiji. Pa veli da se shodno Deridi tu radi o „glasu seljaka stranog svakoj filozofskoj urbanosti“²² i da „po Deridi, ne bi trebalo pridavati previše važnosti maloj farsu sa seljakom koji je na početku teksta upao sa svojim seoskim ludacima: uprkos svim svojim klepetušama, oni ne bi mogli da postave pitanje ludila“.²³ Da li se nasmejao kad je pročitao?²⁴

²² Fuko se žali na Deridino izmišljanje dodatnih glasova kako bi time afirmisao tekstualni okvir kao jedinu referencu, ne uvažavajući da je reč o institucijama. Ipak, sličnu invenciju izvršio je i Fuko, kad je u seminaru *O upravljanju životom* (1980) rekao da iz onog “dakle” u kartezijanskom “mislim, dakle postojim” progovaraju dva glasa: „Dekartovo eksplicitno ‘dakle’ pripada istini čiji je izvor ona sama i njena intrinzična sila, ali ispod tog eksplicitnog ‘dakle’ postoji još jedno implicitno ‘dakle’”. Ono pripada režimu istine koji nije sveden na intrinzični karakter istine. To je prihvatanje izvesnog režima istine (Foucault, M., *On the Government of the Living*, Palgrave, New York 2014, p. 98)“ Na ovo mesto iz seminara me je uputio tekst Danijele Lorenzini o Fukoovom čitanju Dekartovih *Meditacija* koje se, započeto s *Istorijom ludila*, po njemu, nije prekidalo do kraja Fukoovog života. Najviše tragova pronašao je u doskora nepoznatim manuskriptima Fukoovih tuniskih predavanja (1966-1968), što navodi na pomisao da je Deridina kritika proizvela znatno više učinaka nego što je isprva izgledalo da jeste. (v. Lorenzini, D., “Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes’ *Meditations*”. *Theory, Culture and Society*, 0(0), 2021)

²³ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 262 i 265.

²⁴ Verovatno nije. Peters je u Deridinoj biblioteci pronašao primerak *Istorije ludila* iz 1972. s Fukoovom posvetom, u kojoj se ovaj izvinjava zbog toga što je odgovor odocneo i tek delimičan. „Dugo njih dvojica više nisu govorili, čak su i susrete izbegavali.“ (Peters, B., *Žak Derida*, str. 253)

Dvadesetak godina kasnije, Derida, govoreći kako to ne želi da uradi, oživljava debatu s Fukoom. Mada, po sopstvenom doživljaju, tek usputno i neznatno. Pa kaže da Fuko nije bio pravedan prema njemu, da je zanemario ono što je u tekstu o *cogitu* i *Istoriji ludila* zaista napisano:

On me optužuje da sam izbrisao „sve što pokazuje da je epizoda sa Zloduhom voljna, nadzirana, savladana vežba koju je od početka do kraja izveo subjekt koji meditira i koji se nikad ne da iznenaditi“; takav prekor je bio zaista nefer i nepravedan, zbog toga što sam naglasio da je ta metodološka veština voljnog subjekta „gotovo sve vreme“ na delu i da je Fuko, stoga, kao i Dekart, „gotovo sve vreme“ u pravu i da gotovo sve vreme pobeđuje Zloduha.²⁵

I onda preko fusnote upućuje na sledeće redove iz 1963. godine:

Fukoova interpretacija mi se čini prosvetljujućom od trenutka kada Cogito mora da se promisli i izrekne u organizovanom filozofskom diskursu. To će reći *gotovo sve vreme*. Jer, ukoliko Cogito vredi i za ludaka, biti lud – ... – znači ne moći promisliti i izreći Cogito, odnosno pokazati ga kao takvog nekome drugom... Čim Dekart iskazuje Cogito, on ga upisuje u sistem dedukcija i zaštita koje izneveravaju njegov živi izvor i sprečavaju lutanje svojstveno Cogitu kako bise zaobišla greška.²⁶

Dakle, ostaje na snazi ono da bio ja lud ili ne – *cogito sum*. Ali, onaj ko je lud, nastavljaajući da poseduje *cogito*, neće moći da prođe kroz meditativnu vežbu, a to znači da neće moći da *cogito* izrekne i pokaže ga nekom drugom. Lud i nelud se razlikuju po tome, a ne po imanju ili nemanju *cogita*. Što, *mutatis mutandis*, znači da čim *cogito* može da se objasni kroz meditativnu vežbu, prostor *Meditacija* je zaštićen od ludila. To je ono što kaže Fuko, a sad

²⁵ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, p. 109.

²⁶ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 91.

uviđamo da je to rekao i Derida. Čemu onda taj spor? Zbog onog „gotovo sve vreme“ (*presque tout le temps*). U tekstu iz 1991. godine Derida kaže:

Mogli bismo biti u iskušenju da odgovorimo da ukoliko Zloduh može *opet da preuzme* te moći od ludila, ako ih jednom „opet preuzme“, kasnije, to može da se dogodi zbog toga što je isključenje ludila ostavilo mesto za jedno *nakon*. Pripovest, dakle, nije prekinuta tokom isključenja na koje se Fuko poziva, isključenja koje je, bar do izvesne tačke, dokazano i neosporivo (ja nikad nisam sporio isključenje u tom pogledu, naprotiv); niti su pripovest niti vežba meditacije koju opisuje u ista većoj meri prekinute no što je poredak razloga zaustavljen istim tim isključivanjem.²⁷

Ne bi Fuko mogao tvrditi kako Zloduh, pa bilo to i onda kad se otkloni rizik da se bude lud, *preuzima na sebe moć ludila* da je ono prvo isključenje bilo totalno i da nije ostavilo mesto za naknadnu pojavu ludila, nadziranog i kontrolisanog, ali ipak ludila. U tom slučaju Derida je u pravu, kartezijsko isključenje ludila je nepotpuno, ono otvara mogućnost za drugu epifaniju, za ludilo Zloduha. S ovim potonjim opasnost od postajanja ludim je obesnažena, Derida nije nikad ništa suprotno ni rekao, ali je držao da je po kartezijskom kalendaru prepad Zloduha neminovan kako bi *cogito*, kroz odmeravanje s ludilom, simuliranim – što bi po jednom drugom teoretičaru značilo *hiperrealnim* – bio ustanovljen i objašnjen kao nulta tačka. Derida kaže da je Fuko *gotovo sve vreme*, dakle ne sve vreme, u pravu, što će reći da je po njegovom razumevanju u ponečemu u krivu, i to oko tog neisključenog ostatka koji ne tematizuje, premda ga 1972. i sam, u navedenim rečima o Zloduhovom *ponovnom* uzimanju, *pre-uzimanju* moći ludila, potvrđuje. Meditativni subjekt zacemento nije lud, ali je momenat u kome *cogito* stupa kao *objašnjena i pokazana* izvesnost – neophodan za konstituciju subjekta – omogućen suočavanjem s ludilom Zloduha. Iako nema moć da nastajućeg subjekta uvede u istinsko rastrojstvo,

²⁷ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, p. 109.

Zloduž mu prikazuje ludilo kao kontrast prema kome se raskriva čvrstina *cogita*. Ludilo je, prema tome, uslov ne *cogita*, nego meditativnog subjekta sposobnog da *cogito* iskaže. Utoliko je polemička prednost na Deridinoj a ne na Fukoovoj strani. Zbog toga Fukoovo čitanje Deridino čitanja *Istorije ludila* nije bilo pravedno, ali dalo bi se lakonski reći kako je to bila nepravda za nepravdu. Jer, ništa manje nepravedan je bio Derida kad se odvažio da preko tri stranice o Dekartu presudi celoj *Istoriji ludila*.

Ulazeći u polemiku s Deridom, Fuko je morao da suspenduje svoj nemar prema filozofiji, pa je obnavljajući ga, na kraju odgovora, Deridin rad nazvao „malom pedagogijom koja učenika poučava da nema ničeg izvan teksta“,²⁸ i koja svodi diskurzivne prakse na tekstualne tragove, prikrivajući unutar njih otelovljene, neretko dramatične, događaje. Na jednoj strani moćna filozofska institucija (Derida), na drugoj otpor i subverzija (Fuko). Fukoova ocena nije proizvoljna, ona je konsekventno izvedena iz tri postulata preko kojih je Derida portretisan kao poverenik i čuvar školske filozofije. Uskoro ćemo obrazložiti zbog čega on to nije, a dok to ne uradimo primetićemo da je Fuko reetabliranje svog nefilozofskog profila sproveo tako što je kreirao nov lapsus: držeći se karikaturalne predstave o filozofiji kao opsednutošću grehom i omaškom, on nije uočio da Derida problematizuje tekst i pisanje u infrastrukturnom smislu, i da shemu po kojoj logocentizam (kroz lik fonocentizma) isključuje pisanje (taložeći u njegov pojam predikate odsutnosti), kritikuje kao vodeću i za sve druge tipove *institucionalnog* isključivanja. Međutim, Fuko nije morao da ide tim putem: on je spasonosno i znatno elegantnije rešenje za Deridine prigovore, u trenutku potpune lucidnosti, u japanskom tekstu, imao pred očima, a to je brisanje tih, po njemu ionako suvišnih, stranica o Dekartu u ponovljenom, te godine svakako sledejućem, izdanju *Istorije ludila*.

Iz Deridine perspektive, nemar prema filozofiji kakav Fuko ispoveda snažan je magnet za osvetu filozofije. Iako ga ne pominje, Derida nikad ne gubi iz vida aristotelovsko upozorenje da je i

²⁸ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 267.

napuštanje filozofije eminentno filozofski čin. Po njemu, ukoliko istupanje iz filozofije nije praćeno artikulacijom odnosa između pripadnosti i proboja, odnosa koji unutar filozofskog diskursa detektuje uporišta za njegovo prestopanje, ono netom propada i prelazi u bivanje filozofskim posedom. Fukoove ranije navedene reči o „uslovima i pravilima za formaciju znanja kojima je filozofski diskurs potčinjen“ nisu ništa drugo do puštanje mašti na volju. Uslovi i pravila, o kojoj god materiji da se radi, deo su filozofske zbirke, budući da ne mogu da se oforme bez oslanjanja na klasične filozofske relacije kakve su one između istinitog i neistinitog, izvornog i izvedenog, jednog i mnoštva (da navedemo neke). Stoga, sve i ako su određena pravila suponirana nekom filozofskom diskursu, može biti i filozofskom diskursu kao takvom, ako su ona, dakle, meta-filozofska, samim tim što su pravila, što egzistiraju u formi „jednosti“ i jedinstva koje se odnosi na mnoštvo, ona ne prestaju da budu filozofska.

To ne znači da je nemoguće da se filozofija izvede na pozornicu kojom ona sama ne dominira, nego da je olako okretanje leđa filozofiji osuđeno da se u nju dublje zaplete i da reafirmiše motive od kojih je htelo da se udalji. Derida je o tome govorio i u eseju o Rusou, kad je izneo da kritičko čitanje mora pre svega ostati vezano za tekst kako bi se osiguralo protiv potpadanja pod nadležnost smisla koji smeru da prestupi. S početka devedesetih, u tekstu o Fukou, on to proširuje:

Jedno pravilo hermeneutičkog metoda za koje mi se čini da još uvek važi i za istoričara filozofije kao i za psihoanalitičara, jeste neophodnost da se najpre utvrdi površina ili manifestno značenje i, tako, da se govori jezik pacijenta koji se sluša: neophodnost da se dobro razume, na kvazi-školski način, filološki i gramatički, uzimajući u obzir dominantne i stabilne konvencije, ono što je Dekart hteo reći na ionako teškoj površini svog teksta, onako kako se to tumači prema klasičnim normama čitanja. To je ono što treba da se razume pre nego što se prvo čitanje potčini simptomatskoj i istorijskoj interpretaciji kojom upravljaju drugačiji aksiomi ili protokoli, *pre nego* što se destabilizuje i *da bi mogao* da se destabilizuje, gde god je moguće i ukoliko je

neophodno, autoritet kanonskih interpretacija. Štagod da se s njim radi, treba otpočeti s razumevanjem kanona.²⁹

Možda bi se probrani iskazi iz ovog navoda dali posložiti tako da se izradi teza o Deridinoj glorifikaciji škole i kanona, pa da se reprodukuje ono Fukoovo o maloj pedagogiji. Ali, Derida ne govori o školskom nego o kvazi-školskom načinu, a uvažavanje kanona podastire njegovoj destabilizaciji.

4

Fukoova *Istorija ludila* bila je prelomni događaj ne samo zbog onoga što je Derida proglasio za najluđe, niti zbog smeštanja kartezijanstva u predeo klasicističkih nazora o bezumlju, nego još više zbog arheologije, u njoj praktikovane, mada tek kasnije eksplicirane. Fuko ne ispituje istinitost klasicističkih diskursa o ludilu, on je oko toga uzdržan, već ih posmatra kao objekte ili, rečju *Arheologije znanja*, kao spomenike koje treba opisati. Takvim se pomeranjem fokusa proučavanja ne ostaje na površini onog što je rečeno, nego se ulazi u jednu paralelnu dubinu, koju je Fuko označio kao *dubinu spoljašnjosti*. Potrebno je, po njemu, da se interpretator spusti u tu dubinu i da se pokaže kao dobar istraživač taloga.³⁰ I kad Derida na početku *Gramatologije* kaže da pojam pisanja o kom govori „vodi ka jednom dubljem preokretu“ i da time zazvana racionalnost ne proističe iz logosa nego da „inauguriše destrukciju, ne rušenje nego de-sedimentaciju, de-konstrukciju svih značenja koja imaju izvor u logosu“³¹ – mi ne možemo tvrditi da su u pitanju ista

²⁹ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, p. 96-97.

³⁰ U tekstu „Niče, Frojd, Marks“ Fuko veli da se od devetnaestog veka, zahvaljujući ovoj trojici, promenila priroda znaka i način na koji ga treba interpretirati, i da su se znakovi, kroz napuštanje šesnaestovekovnog načela sličnosti znaka s označenim i kroz uvođenje znakova kao hijeroglifa koje treba odgonetati, „smestili u mnogo diferenciranim prostoru, prema dimenziji koju bismo mogli nazvati dubinskom, uz uslov da se pod tim ne podrazumeva unutrašnjost, nego suprotno, spoljašnjost“ (Foucault, M., „Nietzsche, Freud, Marx“ /1967/, In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994., p. 568).

³¹ Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 21.

dubina, isti talog i isto istraživanje kao kod Fukoa, ali ne možemo ni poreći da u programu dekonstrukcije, jer se u navedenim rečima to i obrazlaže, postoji izvesno saglasje s arheološkom putanjom.³²

Ali je saglasje, što posle svega može delovati zapanjujuće, bilo građeno – verovatno ne voljno te, još verovatnije, ne ni naročito svesno – i s druge strane. Ono je nagovešteno tamo gde bismo mu se najmanje nadali: u japanskom odgovoru Deridi. Fuko, sećamo se, veli da je u *Istoriji ludila* pokušao da pokaže kako postoji *nesvesno znanja* koje ne bi bilo frojdovsko. Frojdovsko nesvesno ne može se redukovati na potisnute sadržaje, njegov je obim širi (tako što pored potiskivanja obuhvata i procese koji su, kako Frojd kaže, *naprosto latentni*), a Fuko zanima nesvesno upravo u suženom smislu, kao produkt potiskivanja i isključivanja stanovitih znanja. Neku godinu ranije, u „Odgovoru Sartru“ (1968), nesvesno znanja nije bilo tako precizirano:

Postoji ispod onog što nauka zna o sebi nešto što ona ne poznaje; a njena istorija, njeno nastajanje, njene epizode, njeni udesi pokoravaju se izvesnom broju zakona i odredbi. Ti zakoni i te odredbe su ono što sam pokušao da otkrijem. Pokušao sam da oslobodim jedan autonomni domen koji bi bio onaj nesvesnog znanja, koji bi imao svoja vlastita pravila, kao što nesvesno

³² Ne smemo a da ne primetimo da je Fukoovo afirmisanje pozitivizma – od *Arheologije znanja* do *Poretka diskursa*, u kom kaže da će „genealoško nezadovoljstvo biti stil srećnog pozitivizma“ (Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 69) – kongruentno s Deridinim pozivanjem na racionalnost. I jedan i drugi uveliko otpadaju od tipičnih diskursa unutar kojih su se uspostavile vrednosti pozitivnog i racionalnog, ali, očigledno, veruju da svojim interpretativnim strategijama mogu da izoluju relevantne sastojke racionalnosti i pozitivizma, upotrebljive i mimo reprimirajućih tendencija, s njihovim nazivima nedvosmisleno povezanih. Derida zbog toga racionalnost pominje pod navodnicima, kazujući da bi samu tu reč *možda* trebalo napustiti (v. Derrida, J., *De la grammatologie*, p. 21).

ljudske individue ima takođe svoja pravila i svoje odredbe. (Foucault 1994 I, 665-666)³³

Na takav način opisano, nesvesno nije nefrojdovsko; ono je, naprotiv, replika, doduše minijatura, onog frojdovskog, preneti s plana ljudske individue na istoriju nauke. Što je korespondiralo s u to vreme snažnim ozračjem *Reči i stvari* (1966) i u njima ustanovljenog kompleksa *épistémè* kao niza implicitnih pravila za formaciju znanja u određenom dobu kulture. Međutim, u *Arheologiji znanja* (1969) to je bilo (pre)vrednovano kao revitalizacija ideje o totalitetu razdoblja s kojom je trebalo raskinuti. Stoga u japanskom tekstu prizvan koncept nefrojdovskog nesvesnog valja posmatrati u sklopu Fukoove, u tom času već postojane, višegodišnje, želje da se problem *épistémè* napusti kako bi se za sobom ostavila i svaka iluzija o celinama i periodima kulture. U tu svrhu je s početka sedamdesetih arheologija dobila dodatak u vidu genealogije. Pri čemu je Fuko imao našta iz svog predašnjeg rada da se pozove. U *Istoriji ludila* nesvesno znanja organizovano je oko „jedne simboličke sheme koja ostaje trajna: sheme potiskivanja (*refoulement*) pretnji odozdo od strane viših instanci“.³⁴ Ta *trajna shema* jeste grublja, ali ona u većoj meri izlazi u susret genealoškoj agendi emancipacije potisnutih znanja, koja se, po Fukou, razvrstavaju u klase zakopanih i diskvalifikovanih znanja. U tekstu „Predavanje od 7. januara 1976.“ on ih naziva *podjarmljenima*, budući da predstavljaju pretnju odozdo.

Pre nego što prikažemo kakav se afinitet spram dekonstrukcije razvija kroz takvu konsolidaciju genealogije, osvrnućemo se na Deridin odnos prema frojdovskom potiskivanju. U „Frojdu i sceni pisanja“ (1966) on konstatuje da su svi Frojdovi pojmovi metafizički i da spadaju u istoriju logocentrizma i logocentričke represije pisanog traga. Primerice, sâmo nesvesno je određeno kao negacija svesnog, čime se proizvodi binarna opozicija svesnog i nesvesnog, a to je akt tipičan za metafiziku i logocentrizam.

³³ Foucault, M., “Réponse à Sartre” (1968), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994, p. 665-666.

³⁴ Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 352.

Zato po Deridi ni Frojdov pojam potiskivanja ne može da posluži za razumevanje logocentričke represije, već „ona, naprotiv, dopušta da se razume kako je jedno individualno i izvorno potiskivanje omogućeno u vidokrugu jedne kulture i istorijske pripadnosti“.³⁵ Drugim rečima, ne objašnjava potiskivanje svesnog u nesvesno represiju pisanog traga, već obrnuto, dekonstrukcija logocentričke represije pokazuje kako se rađa fenomen potiskivanja.

Zapazićemo ne samo da Derida suspenduje Frojdove pojmove koje Fuko prihvata, nego i – što je važnije – to da Deridino posezanje za pojmom represije i Fukoovo za pojmom potiskivanja, vode ka konstelaciji koja se kod obojice obrazuje kao *margin*a. Potisnuta znanja prelaze u fond nesvesnog koji ima položaj margine, ali i logocentrička represija, iako ne otvara prostor određen tim frojdovskim označiteljem, proizvodi samu poziciju margine. U prvom slučaju se radi o podjarmljenim znanjima čije genealoško oslobađanje remeti postojeće odnose moći, u drugom o odbačenim pojmovnim predikatima s kojima, kad im se dekonstruktivnim preokretom vrati negirana opštost, dolazi do decentriranja sistema.

5

Kod Deride pojam margine stiče značenja koja su se u tekstovima napisanim do kraja šezdesetih oglasila kroz pojam rezerve. Logocentrizam, po njemu, posluje tako što produkuje hijerarhijske opozicije shodno mogućnostima afirmacije ili negacije onog što je identifikovano kao prirodno, odnosno, neprirodno, to jest izvorno i/ili izvedeno. Ali ukoliko, primera radi, pismo kao sistem znakova zadobija niži položaj prema govoru – a to zbog toga što se prirodnom smatra samo veza zvuka (budući da se živ govor proizvodi u neposrednoj blizini logosa) – onda bi predikat neprirodnosti bio ne samo ono što defavorizuje pismo, nego i rezerva iz koje se može dobiti pribor za transformaciju poretka. Jer, ako je celokupna oblast znakova, kako to Sosir demonstrira, obeležena arbitrarnošću (pošto

³⁵ Derrida, J, *Écriture et différence*, p. 294.

veza između označitelja i označenog nije prirodna nego ustanovljena), tada se pisanje, prethodno određeno neprirodnošću, ukazuje kao opštije od govora, i stoga obdareno silom koja može da preokrene smer zavisnosti u binarnoj opoziciji. Slično bi ispalo, recimo, i s Kantovim pojmom *parergona* kao nečeg spoljašnjeg, što se delu pridodaje da bi pojačalo njegovu draž ili dopadljivost. *Parergon* bi, standardno, trebalo da ostane u odnosu na delo sporedan i izveden, dok Derida uviđa nešto drugo, da se delu, kad ne bi bilo na samom izvoru nesavršeno, ne bi moralo ništa dodavati. Zbog toga pridruživanje *parergona* nije neki neznatni zahvat, već suočavanje dela s rezervom koja (može da) ga dekontekstualizuje – i time potkopa. U ova dva, kao i u sijaset drugih slučajeva, pokazuje se da niži član hijerarhijske opozicije raspolaže rezervom (reprimiranih) značenja, kadrom da poremeti protok dominacije. Zato je pojam rezerve u *Gramatologiji* bio postavljen uz bok s onima rAzlike (*différance*) i traga.³⁶

Kad u tekstu „Timpan“ (1972) koncipira rezervu kao marginu, Derida fiksira njen strateški značaj i položaj u dekonstruktivnoj topografiji. I tad u opticaj ulazi trostruki naziv: granica-međa-margina, odnosno, *marque-marche-marge*.³⁷ Potcrtavanje marginalnog, međaškog i graničnog karaktera rezerve trebalo je da pokaže kako ona nije ni unutar ni izvan filozofskog

³⁶ „Neimenljivo kretanje *same razlike* strateški smo prozvali *tragom*, rezervom ili rAzlikom (*différance*).“ (Derrida, J., *De la grammatologie*, p. 142) Kretanje razlike mora ostati neimenljivo ili, u najboljem, takvo da ako i ponese neko ime to može biti samo privremeno, jer bi se u suprotnom razlika esencijalizovala – dakle poništila.

³⁷ Iako deluje neobično, ako ne i pogrešno, to što se francuski izraz *marque*, čije je značenje *beleg* ili *znak*, koristi radi označavanja pojma granice, to je mogućnost čije opravdanje ne moramo tražiti u etimološkim objašnjenjima, već je dovoljno da se pozovemo na to da se i u našem jeziku izraz *demarkacija* upotrebljava u značenju *raz-graničenja*. Inače, to *marque-marche-marge* Derida ne zapisuje u „Timpanu“ nego u prvom delu *Diseminacije* (1972), u čijem tekstu „Dvostruka sednica“ (originalno iz 1970.), kaže i „*marque, marge ou marche (seuil, frontière, limite)*“, odnosno, „granica, margina ili međa (prag, granica, limit)“ (Derrida, J., *Dissémination*, Seuil, Paris 1972, p. 302).

diskursa, te da je u isti mah i unutar i izvan. Time se naznačava mogućnost da filozofski diskurs kontroliše rezervu kao *svoju*, ali i nužnost da se rezerva, kao snaga dekonstruktivnog prevrata, ispolji konfliktnom i otpornom na logocentričku neutralizaciju i prisvajanje.³⁸

Kod Fukoa, kao i kod Deride, emitovanje rezerve preko margine otvara prodor ka središtu, pa se pejzaž čiji je ona deo pretvara u zonu konfrontacije. Znanja nazvana podjarmljenima „su ostavljena na ledini onda kad nisu zaista i eksplicitno držana na granici“,³⁹ i bilo da su to znanja psihijatrijskog pacijenta ili „lekara marginalnog u odnosu na medicinsko znanje“, ona na sebi nose dvostruki trag borbe: kako one koja ih je potisnula na marginu, tako i one što će ih, genealoški vođena, emancipovati u odnosu na ranije pomenute *više instance*. Fuko veli da genealogija treba da u zakopanim ili skrivenim znanjima pronade „razdore u sučeljavanjima i borbama koji se nastoje maskirati funkcionalnim uređenjima i sistematskim organizovanjem“,⁴⁰ i da se zatim, uparivanjem potisnutih učenjačkih znanja i lokalnih sećanja, „bori protiv učinaka svojstvenih diskursu što se smatra naučnim“. ⁴¹ Nauci je, dakle, svojstveno da u sebi drži zapretene sukobe koji su je proizveli i da na marginu i granicu, ili ledinu, pohranjuje znanja čija je diskvalifikacija sam uslov njene mogućnosti. Fukoova glavna zamerka marksizmu, psihoanalizi i semiologiji tiče se njihove ambicije da se legitimišu kao naučni diskursi, umesto da, zadržavajući svoje antinaučne impulse, afirmišu potisnuta, odozdo pristizuća znanja. Fukoova genealogija – iako on to ne kaže, njegov argument ka tome vodi – preuzima položaje koje su ove tri discipline, žudeći za statusom nauke, napustile. Sam genealoški stav je stariji od svake određene genealogije, bilo Ničeove ili Fukoove, i zbog toga preuzimanje o kom

³⁸ V. „Tympan“, u Derrida, J., *Marges*, Minuit, Paris 1972, pp. I-XXV.

³⁹ Foucault, M., „Cours du 7 janvier 1976“ (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 164.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

govorimo jeste pristupanje nečemu što je inherentno genealogiji kao takvoj.

Vidimo da i Derida i Fuko, na zamalo pa isti način, računaju s marginom kao resursom za podriivanje zatečenih hijerarhija. Utoliko je krajnje neobično što je Fuko u francuskom odgovoru Deridin rad otpisao, kako smo već naveli, kao „malu pedagogiju koja učenika poučava da nema ničeg izvan teksta, ali da u tekstu, u njegovim međuprostorima, u njegovim belinama i njegovim neizrečenostima, vlada rezerva izvora“.⁴² Nije li onda i genealogija jedna mala pedagogija, pošto poučava o zakopanim i skrivenim znanjima, držanim u rezervi i na granici? Posle svega, to je pitanje izlišno, ali bi trebalo izreći nešto što datumi sugerišu. U godini u kojoj mu Fuko odgovara, Derida objavljuje za tematizovanje margine odsudan tekst „Timpan“. Nemamo nijedan pokazatelj koji bi nas ohrabrio da verujemo kako je Fukoova kritika imala za posledicu izoštravanje rezerve kao margine, ali vremenski raspored daje nam povoda da tu mogućnost ne smetnemo s uma. S druge strane, doista je indikativno to što nekoliko godina potom, u „Predavanju od 7. januara 1976.“, Fuko poteže važan element koncepcije koju je diskreditovao. Neodgovorno je tvrditi da je tu na delu bila frojdovska *Nachträglichkeit*, ali nije lako oteti se utisku da je jednom rukom prihvatio ono što je drugom odbacio. Ipak, pitanje margine nije samo tačka u kojoj se Fukoov i Deridin poduhvat ukrštaju, već i mesto počev od kog se razilaze.

6

Govoreći o centralizujućim učincima znanja i o genealogiji kao antinaučnoj ofanzivi, Fuko, ćutke zamenjujući potiskivanje deridijanski preporučenim terminom, kaže da je „represija fundamentalan i suštinski mehanizam moći“ i da „moć je rat, rat nastavljen drugim sredstvima“. Politička moć, nastavlja, ima ulogu da rat zaustavi ali ona time ne poništava ratom postignutu neravnotežu

⁴² Foucault, M., „Mon corps, ce papier, ce feu“, p. 267.

nego „uvek iznova upisuje takav odnos snaga nekom vrstom tihog rata, upisuje ga u institucije, u ekonomske nejednakosti, u jezik, u tela jednih i drugih“.⁴³ Dekonstruktivna perspektiva je drukčija. Iako shema *granica-međa-margina* navešćuje sukob i kontra-dominaciju, njome se ne evocira neki prethodni rat kome bi logocentrička represija bila mogući izraz ili tihi nastavak, već je ova potonja – nastojeći da po sistem zloćudnu heterogenost poništi, istisne ili makar u graničnom rejonu drži pod kontrolom – shvaćena kao struktura svakog, pa i ratnog, sukoba.

A zatim, dok je margina neophodna kao mesto s kog dekonstrukcija otpočinje, za genealogiju ona može i da izostane. U jednom razgovoru iz 1977. godine, kad je genealoški akcenat bio u potpunosti pomeren na istraživanje moći i njenog rasprostiranja, Fuko kaže:

čini mi se moć „uvek već tu“; da nikada nije „napolju“, da nema „margina“ za uskakanje onih koji s njom raskidaju. Ali to ne znači da treba prihvatiti neki nezaobilazni oblik dominacije ili neku apsolutnu privilegiju zakona. To što ne možemo biti „izvan moći“ ne znači da smo na svaki način uhvaćeni u zamku.⁴⁴

Rekavši, u *Volji za znanjem* (1976), da je moć svugde, Fuko nije ustvrdio da ona sve drži u šaci, nego da moć odasvud dolazi. I da se konstantno sreće s otporom, i da *tamo gde ima moći, ima i otpora*. Ali, ako moć nailazi na otpor, onda se ne može izbeći ni teza po kojoj otpor prethodi moći. U tome se sastoji neuhvaćenost u zamku, čime se, između ostalog, saopštava da mesto koje je ranije bilo označeno kao margina, sad, pod nazivom otpora, postaje atopično, upravo – prema izrazu iz *Arheologije znanja* – disperzirano, korelativno s onim da moć dolazi odasvud.

Time je potvrđena imanencija i moći i otpora, a zadržana je mogućnost suprotstavljanja. Radi toga se odustalo od prethodno proklamovanih čvorišta granice i margine. Kod Deride, pak, margina

⁴³ Foucault, M., “Cours du 7 janvier 1976”, p. 171 i 172.

⁴⁴ Foucault, M., “Pouvoirs et stratégies” (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 424-425.

nije celovit i suveren pojas, već je ona *ad hoc* projekcija rezerve, neophodna jednim delom zbog toga da bi se naglasilo ono što Fuko naziva *moгуćnošću uskakanja*, i drugim, bitnijim, da bi se razabrala pozicija heterogenog kao – suprotno Fukou – *rubna* (niti unutra, niti jednostavno spolja), a u isto vreme *otporna* na logocentričku apropijaciju. Uz to, lociranjem otpora na marginu razgrađuje se i logika binarnih opozicija kao osnovnog mehanizma dominacije ili, fukoovski kazano, moći. Naime, „ukoliko su forma opozicije i opozicionalna struktura metafizički, onda odnos metafizike prema njenom drugom ne može više biti opozicija“,⁴⁵ a tog odnosa nema ako ono drugo nije izvan, ili bar na margini.

Ne bi se trebalo pitati ko je u opisanom sučeljavanju odneo konačnu prevagu. Time bi se implicirala neophodnost da se jedan od takmaca koriguje prema onom drugom, što bi značilo da se ne radi o sukobu ravnopravnih aktera, iz čega bi izbio zaključak da polemike nije ni bilo. Polemike se, prema tome, ne mogu završiti pobedom ili porazom. Čemu onda njihovo vođenje? Hajdeger je izneo da *polemos* pušta da se ono što bivstvuje među sobom odeli i tako zauzme stav u svetu. Iz toga bi izišlo da cilj polemike nije eliminacija antagoniste i njegovog motrišta, nego diferenciranje izvornih nesvodivosti. Zato bi vredelo pozvati se na Levinasove reči po kojima je kontakt unutar hijazma sami modalitet susreta u filozofiji. Za Fukoov i Deridin susret, figura hijazma je margina, i to u dvostrukom smislu: kao borbena rezerva na koju se i jedan i drugi oslanjaju (samo što je opremaju drukčijim programskim načelima), ali i kao tradicijom zapostavljeno mesto ludila s kog se pruža pogled na celinu *Meditacija*. Tu se simetrija prekida, jer tek je jedan od njih prepoznao da zvanično isključeno ludilo ima i svoj skriveni depandans na teritoriji na kojoj ga ne bi smelo biti. Ipak, oba ta ukrštanja omogućila su da se genealogija i dekonstrukcija, nakon početnog afiniteta, u kontaktu razdvoje i tako verifikuju međusobne razlike. Po Levinasu,

⁴⁵ Derrida, J., *Éperons / Spurs*, Chicago UP, Chicago 1978, p. 116.

to je već vrlo dobro,⁴⁶ a zahtevati bilo šta više ili drugo značilo bi ne poznavati ono što mišljenje jeste.

LITERATURA

- Delez, Ž., *Pregovori*, Karpos, Loznica 2010.
- Derrida, J., *Écriture et différence*, Seuil, Paris 1967.
- Derrida, J., *De la grammatologije*, Minuit, Paris 1967.
- Derrida, J., *Dissémination*, Seuil, Paris 1972.
- Derrida, J., *Marges*, Minuit, Paris 1972.
- Derrida, J., *Éperons / Spurs*, Chicago UP, Chicago 1978.
- Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.
- Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, CZKD SSO, Zagreb 1975.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1991.
- Foucault, M., "Nietzsche, Freud, Marx" (1967), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Réponse à Sartre" (1968), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.
- Foucault, M., "Réponse à Derrida" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Cours du 7 janvier 1976" (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Pouvoirs et stratégies" (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., *On the Government of the Living*, Palgrave, New York 2014.
- Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Mediterran, Novi Sad 2013.
- Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976.

⁴⁶ Završni pasus Levinasovog eseja o Deridi glasi: „Nećemo produžavati putanju jednog mišljenja na strani suprotnoj od one na kojoj se njegova reč diseminira. Smešna ambicija da se 'poboljša' jedan istinski filozof svakako nije deo naše namere. Ukrstiti put s njim već je vrlo dobro i to je verovatno sami modalitet susreta u filozofiji. Naglašavajući primordijalnu važnost pitanja koja je Derida postavio, hteli smo da iskažemo zadovoljstvo kontaktom u srcu hijazma“ (Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 89).

- Lorenzini, D., "Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault's Readings of Descartes' *Meditations*". *Theory, Culture and Society*, 0(0), 2021.
- Macherey, P., "The Foucault-Derrida Debate on the Argument Concerning Madness and Dreams", In *Foucault/Derrida Fifty Years Later* (ed. O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad), Columbia UP, New York 2016.
- Miller, J., *Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1993.
- Peters, B., *Žak Derida (Biografija)*, Karpos, Loznica 2017.

BRANKO ROMČEVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Security Studies

GENEALOGY AND DECONSTRUCTION

Abstract: In this paper, we explore the Foucault/Derrida debate on Descartes' First Meditation. In *Madness and Civilization*, Foucault argues that Descartes excludes madness from the meditative process and that this move is paradigmatic of the whole classicist era. Derrida, however, believes that Descartes only seemingly does so in order to satisfy the natural, non-philosophical attitude and that with the appearance of the Evil Genius (in the Second Meditation) qualified doubt begins and, with it, the affirmation of madness as a precondition for the emergence of a meditative subject. Derrida claims that Foucault did not make a simple oversight, but that his misunderstanding of Descartes means that he separates the *cogito* in the same manner that the classicist era separated and excluded madness. These few pages on Descartes, he believes, call into question the entirety of *Madness and Civilization*. Foucault, on the other hand, thinks that Derrida does not understand that the madness of the Evil Genius is simulated and that it is irresponsible to expect that these three pages on Descartes can discredit the remaining six hundred. Interestingly (and this is the topic of the second part of this paper), the similarities and differences between the Foucauldian archeology/genealogy and Derridean deconstruction are manifested through these two different approaches to the *Meditations*. The key for this can be found in the notion of the margin, which Foucault counts on when he thematizes the unconscious of knowledge (seen as being

emancipated through genealogical interventions) and which is determined by Derrida as the starting point for a deconstructive reversal. In the end, however, we will demonstrate that they conceptualize the margin differently and that this reveals the differences between their respective endeavors.

Keywords: madness, genealogy, deconstruction, margin

Primljeno: 22.2.2023.

Prihvaćeno: 25.5.2023.

NIKOLA TATALOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MIMEZIS JE NEGDE DRUGDE I: PRISTUPANJE MIMETIČKOM KRAJOLIKU *DRŽAVE*

Sažetak: Tekst nastoji da se izbori za pristup Platonovom pitanju o mimezisu nastojeći da odgovarajući metod pronađe u samom tekstu *Države*. Prvi deo rada predstavlja razmatranje pitanja zašto se pitanje mimezisa u poslednjoj knjizi *Države* ponavlja, tj. zašto se mimetički pesnik vraća u Sokratov govor ako je prethodno bio uspešno izgnan? Otvarajući mogućnost da mimetički pesnik zapravo nikada nije bio proteran, već da je sve vreme bio skriven unutar samog Sokratovog govora, članak u drugom svom delu ukazuje na to da Platon unutar prve kritike mimezisa, razlikom sadržaja i stila podražavanja, nudi ključ za čitanje njegove kritike mimezisa, ali celine *Države*. Rečju, rad predlaže način čitanja Platona koji bi predstavljao primenu Platonovog metoda interpretacije podražavajućeg pesnika na dato tumačenje. Rad naznačava da dati pristup otvara uvid u Platonovu neprestanu igru onoga *šta* i onoga *kako*, učenja i načina na koji ono biva izgrađeno. Data igra, kao sudar *šta* sa *kako*, otvara uvid u bitno rapsodijski karakter Platonove kritike mimezisa.

Ključne reči: Platon, mimezis, slika, slikarstvo, pesništvo, umetnost

SOKRATOVO ZADOVOLJSTVO I POVRATAK MIMETIČKOG PESNIKA

Poslednju, desetu knjigu *Države* Platonov Sokrat otvara rečima koje se pokazuju kao svojevrsni zaključak prethodnih

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

rasprava. Dati zaključak odiše specifičnim zadovoljstvom prethodno učinjenim poslom: polis u govoru (λόγος)² osnovan je u potpunosti ispravno (ὁρθός) u pogledu na mnoštvo crta o kojima je prethodno bilo reči, a pogotovo imajući u vidu ono što su sagovornici ispreli o pesniku u prethodnim knjigama (Plat. *Rep.* 595a). Podsećajući sagovornike na svečano proterivanje mimetičkog pesnika sa početka rasprave o mimetičkom obrazovanju, koje se sada dodatno potvrđuje kao odlučujuće za uspravljanje grada-države u govoru (Plat. *Rep.* 398a), Sokrat podvlači da se sada, nakon dugog prevaljenog puta, data odluka pokazuje opravdanom u mnogo većoj meri nego što se to na samom početku činilo (Plat. *Rep.* 595a).

Od mnoštva različitih argumentativnih linija, portreta različitih karaktera koji nalikuju slikama državnih uređenja (Plat. *Rep.* 544a-592b), preko skica noćnog pećinskog i idiličnog sunčanog predela (Plat. *Rep.* 514a-518d), stepenika bića povučenih jednom linijom (Plat. *Rep.* 509d-511e), do preslikavanja Dobra Suncem (Plat. *Rep.* 506e-509c), mimetički pesnik se na početku Sokratovog zaključnog govora ističe kao središnja figura čije povlačenje predstavlja uslov mogućnosti uspravnosti (ὁρθός), stajanja celine καλλιπολις-a.³ Rečju, jedna od mnoštva crta nosi celinu, ocrtava

² Sokrat neprestano ističe da je u pitanju grad-država u govoru, jeziku. Sokrat počinje raspravu od predloga izgradnje polisa u jeziku (Plat. *Rep.* 386c). Posebno je upečatljiv odeljak Plat. *Rep.* 471d-473a unutar kojeg Sokrat ne samo da svoj polis poredi sa slikarskim delom, čija vrednost ne zavisi od realizacije u stvarnosti, već „gorgijajući“ tvrdi da je praksa (πεῖξις) po prirodi udaljenija od istine u odnosu na govorenje (λέξις).

³ Filip Laku-Labart (Philippe Lacoue-Labarthe) naglašava da sudbina Sokratove izgradnje polisa u potpunosti zavisi od proterivanja pesnika, tj. da je celina polisa organizovana počevši od isključenja mimetičkog pesnika iz onoga političkog. Time se pitanje umetnosti pokazuje kao centralno državotvorno pitanje unutar Platonove *Države* (Lacoue-Labarthe, Philippe, “Typography”, u: Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138, ovde str. 98). Kako će se kasnije jasno pokazati, prethodno dolazi od toga što je Sokratov polis u rečima i sam umetničko delo, te time nije samo *Država* umetničko delo, već umetničko delo unutar kojeg glavni umetnik Sokrat gradi polis kao umetničko delo. Rečju, nije samo forma *Države* umetnička,

je na način vlastitog povlačenja. Povlačenje linije koja je ocrtala mimetičkog pesnika na početku rasprave o mimezisu, u početnim knjigama *Države*, služilo je povlačenju pesnika iz polisa, ali ne zabadava. Pesnik je povučen kako bi se zahvaljujući njegovom brisanju, otvorila panorama lepog grada-države koja na samom početku desete knjige *Države* Sokratovom panoptičkom pogledu pruža posebno zadovoljstvo.

No, kakvog je karaktera zadovoljstvo Platonovog Sokrata celinom prethodno obavljenog posla, ako se pitanje mimetičkog pesnika vraća? Ako je Sokratova ruka ocrtala figuru pesnika samo da bi ga uz počasti pogurala iz slike ideje polisa, zašto se pesnik tvrdoglavo vraća u njegov govor o gradu-državi? Odakle ova postojanost pitanja o mimetičkom pesniku, kada se čini da ništa nepostojanije od njega nema (Plat. *Rep.* 397e)? Kakva je to nekonzistentna „moć“ u mimetičkom pesniku „skrivena“, tako da ona neprestano insistira? Zar pesnik kao *φαρμακός*, kao ritualna žrtva, time što je proteran iz polisa u govoru, nije izvršio katarzu mimezisa, i time omogućio zajednici u govoru da putem uzorom i načinom ispravnog podražavajućeg-obrazovanja sebe podigne do punine vlastitog oblika?⁴

Ako se pitanje mimetičkog pesnika vraća na samom početku poslednje knjige *Države*, da li to znači da pesnika nije bilo dovoljno jednom praznično proterati iz polisa? Ako pesnika nije bilo dovoljno proterati jednom, koliko puta bi dato trebalo učiniti? Da li je ovde na delu problem brojnog mnoštva pesnika ili možda proterivanje nije bilo načelno, proterivanje samog načela koje je ono prvo pesničke delatnosti? Da nije kojim slučajem uslov mogućnosti grada-države načelnost samog procesa proterivanja, kao Platonova filozofska apropijacija atinske institucije *φαρμακός*-a, koja podrazumeva da

već je njen sadržaj Sokratov govor koji ima umetničku formu čiji je sadržaj slika ideje grada-države.

⁴ Up. Popović, Una, „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja“, *Arhe*, VII, 13 (2010), str. 129-147.

uvek već treba imati više žrtvenih jaraca u rezervi?⁵ No, pesnici kao *φαρμακός*-i u filozofskom gradu-državi, čini se, za razliku od Atine Platonovog vremena, nemaju sebi pripadno mesto, ograničeni prostor unutar kojeg čekaju da budu žrtvovani zarad rasterećenja imanentnih protivrečnosti zajednice.

Rezerva mimetičkih pesnika kao žrtvenih jaraca u Sokratovom polisu nije stvar ni određenog broja, ni određenog mesta. Mimetička rezerva Platonovog Sokrata je atopična. Bez mesta, ličnog imena ili adekvatnog zastupnika, mimezis je ono što Sokrat sve vreme drži u rezervi, kao vojsku koja bolje čuva teritoriju grada-države u govoru od same klase čuvara. No, ova „rezerva“ kao *ἄτοπον*, kao čudno/ne-mesto mimezisa, u konačnom nije ni pesnička, ni filozofska – ona nije ničija, a nije ni rezerva. Zato što mimezis niko ne može rezervisati, jer nema svojstva koje bi neko mogao prisvojiti,⁶ zato se pitanje mimetičkog pesnika vraća kako bi Platonov Sokrat još jednom, nakon što je posao izgradnje polisa u govoru već uspešno obavljen, pokušao da potkupi prevrtljive mimetičke plaćeničke „sile“ od kojih zavisi celina njegovog već uspešno provedenog poduhvata.

Platonov Sokrat je, kako sam kaže na početku poslednje knjige *Države*, u svom zadatku već uspeo. No, to mu očigledno nije dovoljno, te planira, čini se, da uspe još jednom. Ova neumerenost u želji za pobedom nad mimetičkim pesnikom, ne samo da sada pokazuje filozofa kao ljubitelja mudrosti u jedinstvu sa pobedoljupcem (*φιλοκερδής*) od kojeg ga je Sokrat ranije oštro

⁵ Up. Compton, Todd M., *Victim of the Muses. Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Center for Hellenic Studies, Washington, 2006., “1. The *Pharmakos* in the Archaic Greece“, Kindle; Derrida, Jacques, “Plato’s Pharmacy“, u: Derrida, Jacques, *Dissemination*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981., str. 61-171, ovde str. 128-134.

⁶ Pokazivanje toga da je mimezis ono što nema neko sebi pripadno svojstvo, tj. da je mimezis nesvojstven sledi u ostatku rada, ovde je dato istaknuto samo u formi nabačaja. Iako ne sledimo Laku-Labartove korake u pokazivanju nesvojstvenosti podražavanja u Platonovom delu, pre svega *Državi*, njegovim analizama smo dužni za datu tezu (up. Lacoue-Labarthe, P., “Typography“, str. 115-116, 127, 129).

razlikovao (Plat. *Rep.* 581a-c), već otvara prostor nelagodnosti unutar kojeg Sokrat pristupa ponavljanju kritike pesnika na čijem čelu stoji Homer kao njihov „prvi učitelj i vođa“ (*πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμῶν*), spram kojeg, Sokrat, posebno je istaknuto, gaji ljubav i poštovanje (Plat. *Rep.* 595a).

Nelagodnost pitanja o mimetičkom pesniku očituje se i u Sokratovom pokušaju da pitanje mimezisa u poslednjoj knjizi *Države*, kao stvar konačne optužbe pesnika, prebaci Glaukonu u ruke (Plat. *Rep.* 596a): „Tako je“, reče on, ‘ali u tvome prisustvu nisam odvažan da pokušam tvrditi bilo šta što bi se javilo, nego ti vidi sam’⁷. Platon ovde, putem Sokrata, ironično obrće svoju često korišćenu metaforu o oštrom (*ὄξύς*) i slabom (*ἀμβλύς*) vidu,⁸ tvrdeći ovde, kao odgovor na Glaukonovo pitanje kako bi on bio onaj koji zna šta je mimezis, da slabovidi često vide pre oštroidih (Plat. *Rep.* 595c-596a), ali i više od prethodnog. Naime, datom inverzijom Platonov Sokrat direktno ironizira celinu prethodno provedenog govora u *Državi*, govora koji je kao svoj uslov mogućnosti podrazumevao upravo razliku oštroidosti i kratkovidosti (Plat. *Rep.* 368c): „Rasprava koju počinjemo traži, čini mi se, oštar a ne slab vid.“ No, Glaukon nije baš toliko slabovid da bi naseo na ovu Sokratovu smicalicu. Naime, ističući da nije dovoljno odvažan, srčan (*προθυμέομαι*) da bilo šta o datom pitanju kaže sam, Glaukon Sokratu vraća vrući krompir ponavljanja pitanja o mimezisu rečima ti „gledaj sam“ (*αὐτὸς ὄρα*) šta je mimezis.

Pred čime je Glaukon zastrašen, a Sokrat oseća nelagodu? Odakle dolazi ova neodlučnost, ako je posao izgradnje polisa u

⁷ Svi prevodi u tekstu, ukoliko drugačije nije naznačeno, jesu autorovi.

⁸ Gledanje izdaleka (*πρόσωθεν*) i tup, slab (*ἀμβλύς*) vid su dve ključne sintagme kojima Platon opisuje slikarsku tehniku „senocrtanja“ (*σκιαγραφία*). Data tehnika izrodila je novu školu slikanja čiji je osnivač bio Apolodor Skiagrafičar (*Ἀπολλόδωρος ὁ σκιαγράφος*) iz petog veka p. n. e. Platon gledanje iz daleka i slab vid, u vezi sa „senocrtanjem“, u kasnijim dijalozima, pre svega u *Parmenidu* i *Teetetu*, koristi kao metaforu za sofistiku kao onu koja poriče Jedno, tj. bitak (up. Plat. *Parm.* 165c, Plat. *Theaet.* 165d-e, Plat. *Prot.* 365c-357a).

rečima već uspešno proveden? Zašto Glaukon nije popio Sokratovu priču o primatu kratkovidosti, te zašto onim „gledaj sam“ podseća Sokrata da on sam treba da ispije do kraja svoju davno započetu priču o mimezisu novim načinom postavljanja pitanja o mimezisu u desetoj knjizi *Države*?

Mogući pravac odgovora na prethodna pitanja možda otvara Sokratovo kasnije spominjanje „drevnog spora“ pesnika i filozofa (Plat. *Rep.* 607b-c), ali ne zbog njegove drevnosti (*παλαιός*) koja, trajajući neka dva veka, i nije naročito drevna. Pre je u pitanju to što dijaforični odnos pesnika i filozofa, čini se, podrazumeva da oni koji se nalaze unutar prostora agona jesu jedno-isto. Istorodnost suprotstavljenih u agonu ne dolazi isključivo zbog toga što je „rat otac svega“,⁹ već primarno zbog toga što su suprotstavljeni jedno-isto iz razloga njihove nastanjenosti unutar istog područja koje ih određuje u njihovom biću. Oni borave unutar istog mimetičkog krajolika, čija je topografija takva da se svako njegovo mesto može ocrtati samo od njega drugačijim mestom. Mesto koje zauzima filozof unutar ovoga predela, videćemo, može se skicirati samo preslikavanjem mesta koje zauzima mimetički pesnik i obrnuto. Prethodno rečeno je moguće samo na način koji podrazumeva da ocrtavanje mesta jednog ujedno predstavlja precrtavajuće-brisanje mesta drugog.

Glaukonova neodvažnost koja Sokrata ostavlja samim pred njegovom neodlučnošću spram ponavljanja pitanja o mimetičkom pesniku ukazuje na pomeranje u načinu pitanja u odnosu na ranije knjige *Države*. Ako je mimetički pesnik bio jasno ocrtan u prethodnim knjigama i kao *φαρμακός* bio proteran iz polisa u govoru kao uslov mogućnosti njegove izgradnje, sada se on vraća kao isti, ali ne i identičan. No, čini se da je Platonov Sokrat njegov povratak sve vreme očekivao, te mu sada spreman pruža indirektnu dobrodošlicu, obraćajući se obazrivo tihim glasom upućenim sagovornicima

⁹ Diels, Hermann, *Predsokratovci. Fragmenti*, I, Naprijed, Zagreb, 1983., str. 154 (DK22 B 53).

naslonjenim na divane i okupljenim oko stola¹⁰ (Plat. *Rep.* 595b): „Kažem to samo vama – pošto me vi nećete tužiti pesnicima tragedija i ostalim mimetičkim pesnicima; sve se to meni čini opasno za razum svih onih slušalaca koji nemaju u sebi protivlek (φάρμακον) u stvarnom saznanju.“¹¹

Unapred pripremljeni „protiv-lek“ (φάρμακον)¹² za, čini se, očekivano vraćanje mimetičkog pesnika nalazi se, dakle, u „stvarnom saznanju“ onoga što mimezis jeste, a time uvek već u znanju onoga što kao takvo jeste. Čini se da nema ničega samorazumljivijeg od ove osnovne sokratovske postavke. No, ako je spremnost Platonovog Sokrata izražena u očekivanoj sokratovskoj tezi o znanju, da li je opravdano očekivati i samorazumljivost u pogledu onoga protiv koga ili čega se uzima ovaj lek? Naime, ako se lek uzima tek sada, da li to znači da je već ostvareni polis u rečima izgrađen uz pomoć samog

¹⁰ Scenografiju *Države* čine stolovi (τράπεζαι) i sofe, divani (κλίβαι), tj. čitav dijalog se odigrava za stolom (Plat. *Rep.* 328c). Kasniji primer sofe, divana unutar rasprave o mimezisu u desetoj knjizi nije slučajaj, pogotovo ako se ima u vidu da je čitav dijalog postavljen kao sukob grada uživanja, Divan-grada (čiji simboli su trpeza, gozba i kulinarstvo) i Lepo-grada koji je određen merom i metaforom lekarske veštine koja zna šta telu treba (up. Berger, Harry Jr., *Couch City. Socrates Against Simonides*, Fordham University Press, New York, 2021., “1. Couch City, or, The Discourse of the Couch”, Kindle).

¹¹ Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 1993., str. 295.

¹² Ovde preuzimamo prevod φάρμακον-a Albina Vilhara i Branka Pavlovića iz razloga što „protiv-lek“ na dobar način zadržava ambivalentnost značenja na koju Platon pre svega ovde cilja. Iako φάρμακον nosi, pored dvostrukosti lek – otrov, značenje parfema i boje, imajući u vidu značaj Platonove metafore lekarske veštine kojom se prikazuje filozofsko znanje u razlici spram kovanja kao metafore pesničko-sofističke veštine (koja ugađajući telu istom šteti), opravdano je zadržati se u najvećem broju slučajeva na binarnosti lek – otrov. Ambivalentnost sačuvana u protiv-leku dolazi od toga što je u našem jeziku uobičajeno govoriti o protiv-otrovu, tako da protiv-lek otvara mogućnost da je pesnički mimezis lek u sukobu sa filozoskim lekom, tj. da je lek za pesnički mimezis filozofski mimezis. O smislu i funkciji φάρμακον-a unutar Platonovog dela up. Rinella, Michael, *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Lanham, 2010.

mimetičkog otrova, a da se dato do sada nije znalo? Da li lek „stvarnog znanja“ dolazi na vreme ili prekasno? Da li je ovde na delu Sokratovo samolečenje ili ispijanje otrova do kraja, ili su, možda, ta dva jedno te isto? Na kraju krajeva, šta je „stvarno znanje“ i kako je ono u *Državi* uistinu izloženo?

Ako je „stvarno znanje“ mimezisa kao znanje onoga što je stvarno ovde imenovano *φάρμακον* i ako se ima u vidu da Sokrat u drugoj knjizi *Države* govori o dozvoljenoj upotrebi laži kao sredstvu protiv neprijatelja i pri pomoći nerazboritim ili ludim prijateljima kao o *φάρμακον*-u (Plat. *Rep.* 382c-d), te ako kasnije dati protiv-lek laži Sokrat stavlja isključivo u ruke filozofa-lekara kao onih koji su jedini u posedu znanja (Plat. *Rep.* 389b), ne upućuje li dato u pravcu čudne igre zamenjivosti laži i stvarnog znanja? Pored prethodnog, treba imati u vidu i to da mimetička igra zastupanja lažnog stvarnim i stvarnog lažnim igra odlučujuću ulogu u mitskom opravdavanju staleškog uređenja polisa unutar onoga što Platonov Sokrat naziva „plemenitom laži“ (*γενναῖον ψεῦδος*), a ovde Sokrat eksplicitno podseća na prethodna dva mesta govora o opravdanoj upotrebi laži (Plat. *Rep.* 414b-c).

Ukoliko protiv-lek za mimezis jeste sokratska teza o pravom znanju, i ako se ona želi nevino uzeti u čistini svoje filozofske samorazumljivosti, tada se otvara čitav niz pitanja. Naime, gde je unutar *Države* „stvarno znanje“ stvarno izloženo kao znanje onoga stvarnog samog? Gde je ono prikazano, a da nije umrljano poređenjima, slikama, analogijama i metaforama? Nije li stvarno znanje izloženo uvek u svom nečistom, pomešanom, tj. „opravdano“ lažnom obliku? Kako nečisti oblik stvarnog znanja, kao jedini oblik kojim se ono pojavljuje u dijalogu, može uspostaviti razliku lažni (*ψευδής*) i istine (*ἀλήθεια*), ispravnog (*ὀρθός*) i neispravnog (*ὀκ ὀρθός*), a time i ispravnost/uspravnost (*ὀρθός*) polisa u logosu?

Ako se stvarno znanje u *Državi* nikada ne pokazuje kao znanje same stvari u njenoj čistini, šta je ono što uspostavlja razliku legitimne i nelegitimne upotrebe laži, u konačnom razliku znanja i neznanja, filozofa i mimetičkog pesnika? Da li je moguće da je „moć“, koja se krije u laži mimetičkog pesnika, ista ona „moć“ koja

filozofu omogućava da uspostavi vlastitu istinu? Ako je dato moguće, nije li time razlika stvarnog znanja filozofa i neznanja mimetičkog pesnika poništena, te je time doveden u pitanje čitav Platonov projekat? Ili je možda data „moć“ indiferentna spram ove razlike i upravo time opravdava Platonov poduhvat u celini? Drugim rečima, da li je moguće da Platonova „laž“ razlike „istinitog i lažnog“ ne govori ništa protiv njene „istine“, već da „moć lažnog“ pušta da „laž“ postavke o „istini“ bude, bivajući sama pri tome potpuno indiferentna kako spram njene „istine“, tako i spram njene „laži“?

METOD I POVRŠINA: KAKO OSTATI VERAN POVRŠNOSTI PLATONOVOG MIŠLJENJA?

Otvaranje za put ka mogućim odgovorima na prethodno postavljena pitanja podrazumeva napuštanje priče o razlici slova i duha Platonove misli, opraštanje od razlike onoga što je rečeno i što se htelo reći. U konačnom, dato podrazumeva odustajanje od priče da se iza površine Platonovog pisma nalazi skrivena motivacija koju bi pronicljivi tumač trebalo da iznese na videlo. Želeći da vide više i dublje, interpretativni gestovi vođeni datim razlikama, doduše, nasedaju na smicalicu rada površine Platonovog teksta, te ga u tom smislu nepobitno slede pravilno, no time ujedno previđaju sam način rada površine njegovog teksta i temeljnu površnost Platonovog mišljenja. Ako su stari Grci, kako ističe rani Niče (Friedrich Wilhelm Nietzsche), bili površni iz dubine,¹³ onda se za Platona može reći da je najpovršniji među starim Grcima, tj. da se Niče u neprozirna – tajanstvena i duboka – Platonova priroda¹⁴ sastoji upravo u tome što je on najdublji mislilac površine.

Prethodno rečeno podrazumeva da se „dubokoumnost“ u susretu sa površinom Platonovog teksta ne zasniva na primatu onoga

¹³ Niče, Fridrih, *Vesela nauka*, prev. Milan Tabaković, Grafos, Beograd, 1984., str. 13.

¹⁴ Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla*, prev. Božidar Zec, Grafos, Beograd, 1983., str. 40.

hteti-videti-više – na dalekovidosti, već počiva u kratkovidosti. Kratkovidosti koja, u nemoći da vidi dalje od površine na kojoj Platonova ruka ostavlja vlastiti trag, svoj pogled izlaže površini (teksta) kao mestu rođenja onoga hteti-videti-više, kao poreklu svake dubine i unutrašnjosti. Ostati veran površini (teksta) znači slediti Platonovu grafiku u pokretu, koja uvek iznova ocrtava večne nekretnine (*οὐσία*), na način da učenje ili nauk nema prednost u odnosu na ono *kako* njegovog ispisivanja, ali i više od prethodnog. Naime, ono *šta* Platonovog učenja neophodno je razumeti pre svega kao svedočanstvo načina kretanja ruke koja ga ispisuje i tek praćenje igre površine na kojoj se zatiče nauk i razigranog pokreta ruke koja ga ispisuje otvara mogućnost susreta sa Platonovim iskušavanjem tajne mimezisa.

Predloženi način čitanja Platonovog susreta sa mimetičkim pesnikom koji se tvrdoglavo vraća u Sokratov govor koji slika ideju polisa, ali i sa mimezismom „kao takvim“ kako u *Državi*, tako i u drugim dijalozima, predstavlja primenjivanje Platonovog načina odnošenja spram mimetičkog pesništva na sam njegov mimetički tekst. Pri tome, ovde na delu nije nikakvo ukazivanje na „protivrečnosti“ Platonovog gesta, u smislu dovođenja u pitanje njegove kritike delatnosti mimetičkih pesnika koja se u konačnom i sama pokazuje kao mimetički zasnovana kritika. Ako se uopšte i radi o bilo kakvoj protivrečnosti, tada je to protivrečnost koja je pripadna samoj razmatranoj stvari – mimezisu, a koja može ukazati samo na to da je Platon, upravo time što je samoprotivrečan, u konačnom mislio mimezis u njemu „samom“.

Nakon početne kritike pesništva, koja se tiče pitanja opravdanosti sadržaja pesničkog govora, Platonov Sokrat ističe da je pesnički govor nužno razmotriti i u pogledu na sam način govora (Plat. *Rep.* 392a-398b). Ono što je ovde ključno jeste da s obzirom na pitanje mimezisa Platon ističe nužnost pravljenja razlike onoga šta se govori i kako se govori. Dakle, nije dovoljno vršiti kritiku mimetičke umetnosti samo preko razmatranja legitimnosti onoga šta se podražava, što je bio slučaj na prethodnim stranicama, već je nužno razmotriti i sam način govora, stil, *λέξις* (Plat. *Rep.* 392c): „Sada ćemo

završiti naša razmatranja o zasnovanosti priča, a posle toga mislim da treba da razmotrimo ono što se odnosi na njihov izraz (λέξεως). Tek kad sve to završimo, postaće nam jasno šta i kako se može govoriti.“

Kako ističe Halovel (Stephen Halliwell), unutar ovoga odeljka naracija, pripovedanje (διήγησις) i podražavanje (μίμησις) grade protonaratoški okvir kojim Platon nastoji zahvatiti pesništvo unutar *Države*. No, Halovel ukazuje i na to da pripovedanje ovde nema značenje koje važi u našem vremenu, već da diageza kod Platona upućuje na opšti smisao svakog govora koji saopštava događaje unutar vremenskog sleda,¹⁵ što potvrđuje i sam Platonov Sokrat sledećim rečima (Plat. *Rep.* 392d): „Možda će ti na ovaj način biti jasnije; zar nije sve što nam mitolozi ili pesnici govore samo pričanje (διήγησις) o događajima koji su bili, ili koji jesu, ili koji će biti?“. Pričanje, posmatrano uopšte, Platonov Sokrat potom deli u pogledu na način, odnosno λέξις na (Plat. *Rep.* 392d): 1) nepomešano, tj. jednostavno pripovedanje (ἀπλῆ διήγησις), odnosno onu vrsta pričanja u kojoj pesnik govori kao on sam i ne navodi na pomisao da umesto njega neko drugi govori – ovde je naracija čvrsto vezana za identitet osobe koja govori (Plat. *Rep.* 393a-b) bez nalikovanja (ἄμοιός) drugom (Plat. *Rep.* 393c), i u ovaj tim naracije spada ditiramb (Plat. *Rep.* 394c); 2) naraciju, pričanje podražavanjem (διήγησις διὰ μίμησews) unutar kojeg pesnik govori kao neko drugi, tj. pesnikov govor ima karakter podražavajuće supstitucije identiteta izvornog govornika tako što se zasniva na bivanju sličnim (ὁμοίω) drugom (Plat. *Rep.* 393c), gde spadaju tragedija i komedija (Plat. *Rep.* 394b-c); 3)

¹⁵ Halliwell, Stephen, “Diegesis – Mimesis”, u: Peter Hühn, John Pier Wolf Schmid, Jörg Schönert (ur.), *Handbook of Narratology*, Walter de Gruyter, Berlin, 2014., str. 129-137, ovde str. 129. Halovel insistira na tome da mimetički govor nije suprotstavljen diagezi, već da predstavlja jedan od njenih tipova (Ibid. str. 131). Povodom pitanja diageze i samog Platonovog stila pisanja up. i Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002., str. 51; Halperin. David M., “Plato and the Erotics of Narrativity”, u: R. Hexter i D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, Routledge, New York, 1992., str. 95-126, ovde str. 95.

διήγησις δι' ἀμφοτέρων kao složeno pripovedanje koje kombinuje, tj. meša prethodna dva stila, gde se kao primer navode Homerovi epovi (Plat. *Rep.* 392d-393b).

Platonovo naratološko oruđe nema primarno, bar se tako na prvi pogled čini shodno Halovelovim analizama, književno-teorijski ili estetički smisao, već se tiče same mogućnosti i opstanka idealnog polisa, iz razloga što je grad-država uspostavljena na temelju koji zahteva da svako radi svoj posao i da se ne meša u poslove drugih,¹⁶ kako to ovde Sokrat podseća svoje sagovornike (Plat. *Rep.* 394e) na sam početak rasprave o načelu pravednosti polazeći od tumačenja Simonidovih reči (Plat. *Rep.* 331d). Rečju, uslov mogućnosti polisa u govoru jeste ograničenje mimetičke moći na postajanje, putem strogo kontrolisanog procesa obrazovanja, onim šta neko, shodno staleškoj pripadnosti, uvek već jeste. Polazeći od postavke da svaki čovek može dobro da podražava samo jednu stvar,¹⁷ Platonov Sokrat ističe da će način pesničkog govora unutar ideje polisa biti mešovita naracija, sa tim što će podražavanje biti svedeno na minimum.

Naglašavajući da je izvrsnost pesnika obrnuto proporcionalna količini podražavanja unutar njegovog govora (Plat. *Rep.* 397a), Sokrat ukazuje na to da se opasnost podražavanja krije u mnogovrsnosti koju ono sa sobom nosi, tj. da su mimetički pesnici kao „mnogostruki“ (*πολλαπλός*) najdirektnija pretnja po njegovu sliku dobro uređenog polisa (Plat. *Rep.* 397e). Prethodno dolazi od toga što se mimetički način naracije, po Halovelu, pre svega tiče ekspresivne moći koja predstavlja opasnost navođenja na eksperimentisanje postajanja drugim nego što neko jeste.¹⁸ Sam

¹⁶ Halliwell, S., „Diegesis – Mimesis“, str. 130-131.

¹⁷ Ovdje Sokrat ističe da jedan pesnik ne može biti ujedno dobar tvorac i tragedije i komedije (Plat. *Rep.* 395a), što stoji u suprotnosti sa njegovom tezom u rapsodičnom dijalogu *Gozba* (Plat. *Symp.* 223c-d).

¹⁸ „Ali Platonov argument nije usredsređen na tehničke detalje kao takve: u njegovom središtu je nelagoda spram pojačanih stanja svesti – samoopodobljavanja, apsorpcije i identifikacije – (navodno) izazvanih učešćem u dramskom načinu govora. Držim da je legitimno i instruktivno čitati ovaj deo dijaloga kao radikalni napad na rad same imaginacije, gde imaginaciju treba shvatiti kao onaj aspekt svesti koji istražuje mogućnost razlike u

Platonov Sokrat ne poriče mogućnost da takva pesnička priroda uistinu postoji, priroda koja može postajati mnoštvom podražavajući sve (nalik samom mimetičaru Platonu), no ona ne može postojati unutar njegovog polisa u govoru. Rečju, mogućnost vrsnog mimetičara jednaka je, paradoksalno, nemogućnosti Platonovog mimetički izgrađenog grada-države, a proterivanje pesnika koji je u stanju da podražava sve, uz najviše slavlje i darove, jeste ono što osigurava mogućnost *καλλιπολις*-a (Plat. *Rep.* 398a-b).

Prethodno je naznačeno da se razlike u načinu pripovedanja koje Platon uspostavlja na prvi pogled čine kao one koje nisu primarno usmerene na književno-kritička ili estetička pitanja, već da se tiču same stvari polisa, odnosno onoga *šta* ili samog sadržaja koji Platon preko Sokrata izlaže, što je, videli smo, Halovelova teza. No, dato samo delimično stoji. Odnosno, ukoliko se nastoji zahvatiti Platonova *Država* u celini, tj. u dinamici kolizije onoga *šta*, koje se pojavljuje kao površina nauka, i onoga *kako* kretanja ruke koja na datoj površini oslikava učenje, tada data teza teško da može stajati. Naime, proterivanje pesnika u kojem se očituje maksimum moći mimezisa, onoga pesnika koji je u stanju da podražava najrazličitije likove, da prikazuje najrazličitije predele i načine uređenja života ljudi, samo se odigrava unutar Platonovog sve-podražavajućeg pisma u *Državi*. Rečju, polis unutar kojeg je pesnik dobar shodno minimumu podražavanja sam je izgrađen pismom koje odlikuje gotovo maksimalni stepen podražavanja. *Država* je, kao i dobar deo Platonovih dijaloga, Sokratovo prepričavanje dijaloga koji se navodno odigrao i u tom pogledu ona predstavlja mešoviti način govora u kojem dominira aspekt podražavanja.¹⁹

vlastitom životu.“ (Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis*, str. 54). Up. i Halliwell, S., “Diegesis – Mimesis”, str. 130.

¹⁹ U drugim dijalozima na delu je još veći stepen indirektnosti govora, tj. tekst je često postavljen kao prepričavanje prepričavanja dijaloga, što samo po sebi ne briše njihov mimetički aspekt. Kako ističe Halperin (David M. Halperin), određen broj Platonovih dijaloga pripada trećem, mešanom obliku, koji su kasniji gramatičari nazvali „mešanim narativom“ (Halperin. D. M., “Plato and the Erotics of Narrativity”, str. 96). Pored prethodnog,

Princip na kojem počiva Sokratov polis u govoru, koji kaže da svako treba da radi svoj posao i da se ne meša u poslove drugih, ne samo da polazi od tumačenja diktuma pesnika Simonida, već je i sam dat isključivo u elementu govora, i to onoga tipa govora, videćemo detaljno u onome što sledi, koji nije samo višestruko i eksplicitno okarakterisan od strane Platonovog Sokrata upravo kao mimetički,²⁰ već je na delu nešto mnogo značajnije. Naime, ovaj tip mimetičkog govora je najotvorenije izražen Sokratovim poređenjem njegovog

Platonovi dijalozi, po Halperinu, nisu ispričani nalik Homeru ili istoričarima. Naime, sokratski dijalozi su izveštaji u prvom licu bez ikakvog prethodnog uvoda, tj. direktno se obraćaju čitaocu i to putem fiktivnog ili istorijskog postojećeg karaktera. Najčešće je to sam Sokrat, kao u *Harmidu* i *Lisidu*. Izuzetak koji je, drži Halperin, bizaran jeste dijalog *Parmenid*, koji je ispričan od strane Kefala koji prenosi dijalog koji mu je ispričao Antifon stariji, Platonov rođak, a koji je i sam priču čuo od Pitodora. Najinteresantniji su, po Halperinu, oni dijalozi za koje se isprva čini da imaju dramsku formu bez posredovanja narativnim okvirom, ali koji relativno brzo napuštaju dramski oblik i uzimaju formu „mešanog narativa“ pretvarajući prvobitne sagovornike u naratore drugog razgovora (Ibid.). Neki od dijaloga predstavljaju pripovedanje od strane Sokrata nakon kratkog i preliminarnog dijaloga sa drugima (*Protagora* i *Eutidem*), dok se drugi sastoje od sokratskih razgovora koje prenosi treća strana potpuno drugoj publici zarad kratkog zahteva za pričom. Ova forma prisutna je u dijalozima *Fedon* i *Gozba*. U svim dijalozima ovog tipa, sem u *Eutidemu*, dramski dijalog koji uvodi narativ nije dalje nastavljen. Prethodno znači, smatra Halperin, da dramski okvir nije kompletan i da Platonove dijaloge ovog oblika odlikuje asimetričnost tipova dijageze uspostavljenih u *Državi* (Ibid.). Halperin kao ekstremni slučaj ističe dijalog *Gozbu* čija je forma po njemu najintrigantnija. Naime, dijalog počinje razgovorom u naizgled čistom dramskom obliku između Apolodora i neimenovanog prijatelja koji zahteva da mu Apolodor ispriča o događajima na gozbi održanoj povodom Agatonove pobede njegovom prvom tragedijom. Apolodor pak pripoveda prijatelju razgovore sa gozbe koje je i sam čuo od izvesnog Aristodema koji je bio prisutan na slavlju i ovo prepričavanje prepričavanja čini celinu ostatka teksta. Kako ističe Halperin, ova indirektnost pripovedanja dijaloga koji je Apolodoru i sam pripovedan najavljuje formu čitavog dijaloga kao seriju narativa koji prekidaju jedan drugog (Ibid., str. 97-98), a sve kako bi se uspostavila distanca i odsustvo koje rađa erotsku žudnju, te je time sam tekst *Gozbe* erotičan jer budi žudnju za prevaljivanjem distance između „sada“ pripovedanja i „onomad“ događanja (Ibid. str. 106).

²⁰ Up. Plat. *Rep.* 484c-d, 488a, 500d, 500e, 501a, 501b.

polisa u rečima sa slikarskim umetničkim delom, delom čija vrednost ne počiva na mogućnosti stvarnog postojanja onoga što je umetnički proizvedeno, tj. naslikano rečima, već je, nalik slikarskom delu, vredno shodno samom sebi (Plat. *Rep.* 472d).

Platonovo izrazito mimetičko pismo, koje je u stanju da podražava sve i svakog nalik ogledalu „čudotvornog sofist“ iz desete knjige (Plat. *Rep.* 596c), uspostavlja u govoru nacrt ideje polisa unutar kojeg mimezis mora biti sveden na najmanju moguću meru. Iz prethodnog sledi da *Država*, kao tekst koji izgrađuje sliku ideje polisa, sama ne može naći mesto unutar datog grada-države, tj. način govora koji uspostavlja *καλλίπολις* upravo je ono što lepi grad-država iz sebe isključuje. Rečju, polis u govoru Platonovog Sokrata moguć je isključivo zahvaljujući „moći“ mimezisa, ali je istovremeno postojanje grada-države u govoru dovedeno u pitanje mnoštvenošću igre supstitucija kao onim što data „moć“ otvara „po sebi“.

Čini se da je zaboravljanje toga da je Sokratov polis u govoru izgrađen mimetičkim sredstvima jedini način na koji on može funkcionisati od onoga trenutka kada konačno biva uspostavljen. Platonova *Država* predstavlja spis koji mora moći biti zabranjen unutar polisa koji svojim tekstom izgrađuje, nalik pesniku koji se uvodi u raspravu samo da bi bio izbačen iz nje. Možda čitavu ovu Platonovu zavrslamu koja nosi ime *Država* treba razumeti analogno „plemenitoj laži“ koja uspostavlja postojanost staleškog uređenja polisa, a da pri tome data laž zauvek ostaje skrivena njegovim žiteljima, ili, možda, nalik laži da se muškarci i žene uparuju shodno „slučajnosti“ lutrije, iako je samo vladarima poznato to da je unapred namešteno ko će opštiti sa kim (Plat. *Rep.* 460a). No, ako je to zaista tako, kako je moguće da oni koji čitaju ovaj dijalog dato zaborave? Kakva je to nečuvena „moć“ Platonovog pisma ovde na delu tako da ono što tu piše čitanjem biva nepročitano?

Prethodno istaknute ambivalentnosti i krivudanja govora Platonovog Sokrata o ideji grada-države predstavljaju razlog zašto se mimetički pesnik vraća u desetoj knjizi *Države*, u trenutku kada je, videli smo, Sokrat za svoj posao rekao da je konačno sa uspehom obavljen. Naime, mimezis uopšte nije pobeđen, niti kontrolisan

proterivanjem sve-podražavajućeg pesnika. Mimesis je sve vreme na delu unutar samog govora Platonovog Sokrata. Mimetički pesnik se mora vratiti u Sokratov govor, jer on uistinu nikada i nije sišao sa njegovih usana. Štaviše, vraćanje mimetičkog pesnika treba razumeti kao Platonovo podsećanje na to da je skica ideje polisa od početka do kraja mimetički izgrađena. No, dato ne iscrpljuje smisao Platonove mimetičke igre, jer još uvek ostaje otvoreno pitanje šta ovaj mimetički ples kojim Platon vodi svog Sokrata zaista znači, odnosno šta je mimesis za Platona „uistinu“?

Opremljenost Platonovim naratološkim oruđem otvara mogućnost pristupa analizi ponavljanja pitanja o mimesisu u desetoj knjizi *Države*, od koje je i počela ova rasprava. Naime, Platonovu razliku onoga *šta* i *kako* govorenja neophodno je primeniti na sokratsko pitanje šta jeste mimesis, pitanje koje se tek na kraju već „dobijene“ bitke sa mimetičkim pesnikom postavlja. Time će se ujedno otvoriti smisao toga zašto Glaukon, koji iz straha pred sokratskim zaoštavanjem pitanja o mimesisu, odbija Sokratov predlog da on bude taj koji treba da preuzme odgovornost za dato pitanje, te zašto ostavljajući Sokrata samog, prepušta njegovom pogledu da „vidi sam“, tj. da ispije do kraja otrov mimesisa koji je sam prethodno pripremio.

Pomenutu razliku onoga *šta* i *kako* Platonovnog govora ne treba ograničiti samo na čitanje dijaloga *Država*, već data razlika predstavlja opšti metodski gest koji otvara Platonovo iskušavanje mimesisa u celini u novom svetlu. Ovde predloženi pristup stoji kako sa one strane interpretacija koje insistiraju na primatu onoga što se naziva učenje, tako i onih modela tumačenja koji insistiraju na prvotnosti dramskog momenta u Platonovim dijalozima. Rečju, nije dovoljno pratiti primarno ono šta Platon govori, niti pre svega slediti ko, kada i kome nešto u dijalogu saopštava.²¹ Štaviše, pratiti ono *kako* Platonovog govora u pogledu na ono *šta*, ne predstavlja ni „sintezu“

²¹ Up. Statkiewicz, Max, *Rhapsody of Philosophy. Dialogues with Plato in Contemporary Thought*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009., “A Polemic Introduction”, Kindle.

nauka i dramskog elementa. Ključno je ove momente razumeti u sudaru sa načinom kako Platon govori, a način ili ono *kako* Platonovog govora nije svodivo na uobičajeno razumevanje dramskog karaktera dijaloga, već na neprestanu Platonovu rapsodijsku igru sa onim *šta* njegovog učenja, gde se dramski element pokazuje samo kao jedno od sredstava onoga *kako* igre sa vlastitim učenjem. Praćenje Platonove igre sa mimezismom, ali i igre mimezisa sa Platonom, biće predmet narednog članka kao provođenja ovde ustanovljenog pristupa.

LITERATURA

- Berger, Harry Jr., *Couch City. Socrates Against Simonides*, Fordham University Press, New York, 2021.
- Compton, Todd M., *Victim of the Muses. Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Center for Hellenic Studies, Washington, 2006.
- Derrida, Jacques, "Plato's Pharmacy", u: Derrida, Jacques, *Dissemination*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981., str. 61-171.
- Diels, Hermann, *Pred Sokratovci. Fragmenti*, I, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Halliwell, Stephen, "Diegesis – Mimesis", u: Peter Hühn, John Pier Wolf Schmid, Jörg Schönert (ur.), *Handbook of Narratology*, Walter de Gruyter, Berlin, 2014., str. 129-137.
- Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Halperin, David M., "Plato and the Erotics of Narrativity", u: R. Hexter i D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, Routledge, New York, 1992., str. 95-126.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, "Typography", u: Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138.
- Niče, Fridrih, *Vesela nauka*, prev. Milan Tabaković, Grafos, Beograd, 1984.
- Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla*, prev. Božidar Zec, Grafos, Beograd, 1983.
- Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Toms I-V*, Oxford University Press, Oxford, 1966.
- Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 1993.

- Popović, Una, „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja”, *Arhe*, VII, 13 (2010), str. 129-147.
- Rinella, Michael, *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Lanham, 2010.
- Statkiewicz, Max, *Rhapsody of Philosophy. Dialogues with Plato in Contemporary Thought*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009.

NIKOLA TATALOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

MIMESIS IS SOMEWHERE ELSE I:
APPROACHING THE MIMETIC LANDSCAPE OF
THE *REPUBLIC*

Abstract: The article attempts to address Plato's question about mimesis by finding the appropriate method within the text of *Republic* itself. The first part of the paper analyzes why the issue of mimesis is reiterated in the last book of *Republic* and why the mimetic poet returns to Socrates' speech despite being exiled previously. The article suggests that the mimetic poet may have never been banished and was concealed within Socrates' speech all along. In the second part of the paper, Plato's critique of mimesis is examined by highlighting the difference in content and style of mimesis. The paper proposes a way of reading Plato's critique that applies his method of interpreting an imitative poet to a given interpretation, which reveals insights into Plato's constant game with *what* and *how*, teaching and the way it is constructed. This approach sheds light on the essentially rhapsodic nature of Plato's critique of mimesis, which involves a constant interplay between *what* and *how*.

Keywords: Plato, mimesis, picture, painting, poetry, art

Primljeno: 29.1.2023.

Prihvaćeno: 5.4.2023.

Arhe XX, 39/2023

UDK 1 Spinoza B.

141.4

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.275-305>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

KATHRIN BOUVOT¹

University of Vienna, Austria

GIANLUIGI SEGALERBA²

Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos

(IEF), Faculdade de Letras, Portugal

SOME NOTES ON THE INDIVIDUAL PROCESS OF LIBERATION IN SPINOZA

Abstract: A central theme of Spinoza's *Ethica* is the description of the individual's exposition to the emergence of passions: the individual's mind is constitutively liable to being passive in relation to the influences exercised on the mind by reality since the mind is a part of nature. As regards the individual's condition, being passive means having passions: passions bring the individual to a condition of mental enslavement due to the influence coming from the external reality.

Spinoza tries to find a way out of the passions: through the analysis of the structure of reality and of the individual's mind, Spinoza shows that the development of knowledge of reality in the mind is the solution for the process of liberation of the mind. The power of the individual's mind consists in the knowledge of reality: therefore, the possibility, for the individual, to reach an authentic power of mind consists in the acquisition of the knowledge of reality. This acquisition comes about exclusively through the appropriate education. Through the knowledge, the individual becomes able to counteract his being acted on by the

¹ Author's e-mail address: k.bouvot@gmail.com

² Author's e-mail address: gianluigisegalerba@gmail.com

external reality: he can lead his life instead of being steadily led by the influences coming from outside.

We base our inquiry on Spinoza's *Ethica*.

Keywords: Knowledge, Spinoza, Liberation, *Ethica*, Imagination, Substance, Mode, Affect, Mind

A) INTRODUCTION

‘A free man thinks of nothing less than of death, and his wisdom is not a meditation of death, but of life.’³

(*Ethica*, Part 4., Proposition LXVII)

A central theme of Spinoza's *Ethica* is the description of the individual's exposition to the emergence of passions: since the mind is a part of nature the individual's mind is constitutively liable to being passive in relation to the influences exercised on the mind by reality. As regards the individual's condition, being passive means having passions: passions bring the individual to a condition of mental enslavement due to the influence coming from the external reality.

Spinoza tries to find a way out of the passions: through the analysis of the structure of reality and of the individual's mind, Spinoza shows that the development of knowledge of reality in the mind is the solution for the process of liberation of the mind. The power of the individual's mind consists in the knowledge of reality: therefore, the possibility, for the individual, to reach an authentic power of mind consists in the acquisition of the knowledge of reality. The acquisition of this knowledge means the acquisition of a disposition: this acquisition comes about exclusively through the appropriate education. The knowledge of God diminishes the

³ As we shall see, one difficulty which is to be faced while interpreting Spinoza's thought consists in Spinoza's ambivalence of some concepts such as the affects. Affects can be active or passive, thus being actions or passions. In particular, affects such as desire and gladness can be active and passive, thus having profoundly different senses in Spinoza's thought.

influence of the passions on the individual's mind. Thus, reaching the knowledge of God means, for the individual, the strengthening of the mind against the individual's constitutive exposition to passions. Through the knowledge, the individual becomes able to counteract his being acted on by the external reality: he can – at least partially – lead his life instead of being steadily led by the influences coming from outside⁴.

The knowledge transforms the individual from being a completely passive entity to being an entity which is able to emendate its mind, thereby eliminating in the mind the already present confused ideas on reality, on the one hand, and contrasting the formation of new confused ideas, on the other hand. Through knowledge, the individual is transformed from the condition of being limited by a fragmentary vision of reality to the condition of possessing the knowledge of the structure of reality. Hence the individual needs to know his essence, his functions, his position in reality and his faculties in order to discover the road to self-development: he needs to become aware of his essence. Through the knowledge of reality, the individual's understanding of reality changes since the individual sees that he is a mode, i.e., an affection of reality: hence he cannot consider himself as being an entity independent of reality itself⁵.

Thus, in our contribution, we shall show aspects of the process through which, in Spinoza's view, the individual can find a form of liberation from his passions, thereby being transformed into

⁴ An interesting study which insists on the role of knowledge throughout the liberation process is the book of M. LeBuffe *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence* (see especially chapter 1, *God, Human Individuals, and Human Morality in the Ethics*, which insists on the power of the mind consisting in the knowledge of the affects).

⁵ For the text of Spinoza's works we used the following edition: *Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 2. Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica; Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 3. Tractatus Theologico-Politicus, Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum, Tractatus Politicus.*

an at least partially active entity⁶: Spinoza's programme proves to be a programme for the development and enlightenment of the mind⁷.

B) PLAN OF INTERPRETATION

The present scheme represents the guideline of the interpretation which we shall propose throughout this analysis:

- Reality consists of the substance, the modes, and the attributes as proprieties of the substance.
- The individual is a mode, i.e., a dependent entity.
- Because he is a mode, the individual is passive. Being a mode means, among other things, being a mentally limited entity.
- To be passive means, for the individual, having passions such as desire, gladness, and sadness, thus being continuously exposed to vacillations of mind.
- The individual's first form of knowledge, imagination, is fragmentary, confused, and inadequate: it consigns the individual to the condition of passivity, of vacillation, of ignorance.
- Since passions are confused and inadequate ideas, liberation from passions consists in the acquisition of adequate ideas, i.e., in the acquisition of knowledge.

⁶ The responsibility for the interpretation which we present in our paper is, of course, ours alone.

⁷ The translations of the *Ethica* which we consulted for our study are the following ones: *The Chief Works of Benedict De Spinoza, Translated from the Latin, with an Introduction by R. H. M. Elwes. Vol. I. Introduction, Tractatus Theologico-Politicus, Tractatus Politicus. Revised Edition*; *The Chief Works of Benedict De Spinoza, Translated from the Latin, with an Introduction by R. H. M. Elwes. Vol. II. De Intellectus Emendatione – Ethica (Select Letters). Revised Edition*; *The Collected Works of Spinoza Princeton. Edited and Translated by Edwin Curley. Volume I*; *The Collected Works of Spinoza. Edited and Translated by Edwin Curley. Volume II*. We consulted the mentioned translations of Spinoza's *Ethica* without, however, entirely following any of them: we always tried to come up with our translation of the passages of Spinoza quoted in our study.

- To be able to liberate himself from passions, the individual needs knowledge.
- Through knowledge, the individual becomes aware of his mental dispositions and of his position in reality. He becomes aware that his initial condition of interpretation of reality is the condition of imagination.
- The knowledge brings about the emendation of the intellect. Through and thanks to the inquiry into the structure of reality and in the necessity of this structure, the individual frees himself from the condition of incertitude in which he is originally relegated by his ignorance.
- The individual needs to be aware of his limits in order to be able to control his negative aspects: Spinoza proceeds to the analysis of imagination, of knowledge, of passions, of adequate and inadequate ideas in order to clarify the structures which belong to the individual as such.

The human condition appears, in Spinoza's *Ethica*, to be constitutively disadvantaged, since men are, due to their essence, only modifications or only modes of the substance, God: consequently, men are ontologically dependent entities. The individual's being a mode implies his being a part of nature: thus, the individual is exposed to external causes which he does not know, at least not immediately.

A long way of mind education is needed in order that the mind could acquire knowledge. Thus, the mind's condition of the individual is exposed to an at least initial condition of ignorance of the external causes which exercise an influence on him. Therefore, the individual is liable to form confused and inadequate ideas of the processes of reality. Since inadequate ideas are, for Spinoza, as such, passions, the individual is constitutively exposed to the emergence of passions. This disadvantaged condition is constitutive of men; it is, as such, not eliminable, since it is a direct consequence of the individual's being a mode.

The individual develops himself through knowledge: the component of his mind represented by the active part increases so that

the proportion existing between being active and being passive progressively changes to the advantage of being active.

The individual has specific limits corresponding to his being a mode; nonetheless, through the process of acquisition of knowledge, the individual can limit his being passive and can progressively increase his being active. Therefore, the individual's condition is to be seen as potentially dynamic. Liberation is a process, it is not a definitive condition: since the individual is a part of nature, and since the individual is an entity belonging to nature, the individual cannot reach a condition of perfect liberation. The individual will always be and always remain an entity which has elements of passivity, and which is exposed to the formation of passions⁸.

C) SUBSTANCE AND MODE

The status of the individual is not the status of the substance. The individual ought to understand that he is constitutively in something else, i.e., that he constitutively depends on something else. Becoming aware of one's condition proves to be, for the individual, an indispensable step to see whether and how this condition can be improved. The contents of the *Ethica* lead the individual to become acquainted with his nature and to become aware of his nature. The incompatibility between the way of being of substance and the way of being of man is expressed in *Ethica*, Part 2., Proposition X:

‘The being of substance does not belong to the essence of man, or substance does not constitute the form of man.’

The being of substance is not the being of man: the essence of man does not consist in being substance. In the corollary of the X Proposition of the 2. Part of the *Ethica* Spinoza furthermore states, as regards the elements constituting the essence of man:

⁸ We used the commentary of Martial Gueroult, *Spinoza. Tome 1: Dieu (Éthique, livre I); tome 2: L'Âme (Éthique, livre II)* for the two first parts of Spinoza's *Ethica*.

‘Hence it follows that the essence of man is constituted by certain affections of the attributes of God.

For (by the preceding proposition) the being of substance does not belong to the essence of man. That essence therefore (by the proposition XV of part 1.) is something which is in God, and which, without God, can neither be, nor can be conceived, whether it be an affection (by the Corollary of proposition 25 of part I), or a mode which expresses God’s nature in a certain and determined manner.’

The essence of the individual corresponds to affections of the attributes of God. Individuals are, as such, exclusively modes of the substance (i.e., of Nature or of God). Being a mode means that the individual is only an affection of the substance. Individuals are not independent entities; they are not autonomous entities. On the contrary, individuals are constitutively dependent entities: hence they are constitutively exposed to the influence exercised from outside. This condition of dependence is not eliminable for the individual since it is a feature as such of being a mode. From the individual being a mode derives the condition of the individual as being a part of nature and, consequently, the condition of the individual as a passive entity, i.e., an entity which is subdued to the influence of nature. A first example of the individual’s condition in the reality can be given by the following statement of Spinoza, corresponding to the Proposition 2 of Part 4. of the *Ethica*:

‘We are inasmuch passive as we are a part of Nature, a part which cannot be conceived by itself and without other parts.’⁹

The individual is a part of nature which cannot be conceived as such by itself and independently of other parts: thence the individual is in another entity, is dependent on another entity, and is

⁹ The individual is passive constitutively, not accidentally. If something of which the individual is only a partial cause comes about in the individual, the individual is passive. All affects depend on the influence of the external influence: since the individual cannot eliminate the external influence, the individual will always have elements of passivity.

subjected to the influences exercised by the other entity on him. Spinoza reinforces his considerations with the following assertions, contained in the initial steps of Part 4. of the *Ethica*. In Proposition 4 of Part 4. of the *Ethica* Spinoza asserts:

‘It cannot be that man is not a part of Nature and that he could undergo no changes save those which can be understood through his nature alone and of which he is the adequate cause.’

The individual is a part of nature. He is necessarily a part of nature. Individuals are constitutively dependent entities: therefore, they are exposed to being passive¹⁰. The individual undergoes changes which are not due to his nature: a part of the changes which the individual experiences is due to external factors. The individual is subdued to the influence coming from outside because of the limitations which are inherent in his being a mode. The knowledge of the individual would therefore not be sufficient for the comprehension of the changes experienced by the individual.

The individual’s initial condition, the condition preceding the process of knowledge of reality, is a condition of total passivity. The individual’s being active can be developed only through the activity of reason and only through the consequent increase of knowledge of reality: therefore, the individual initial condition, before the beginning of the process of learning, is a condition of total passivity. The individual is, from the beginning, exposed to the emergence of passions; the capacity to be active comes about later since it can come about exclusively through the development of knowledge. Being active needs the development of knowledge: hence being active needs the engagement of the individual.

¹⁰ Men are not and cannot become a kingdom in a kingdom; they cannot be and cannot constitute a kind of autonomous dimension within a greater system. The autonomous dimension is not the human condition (see, for an explanation of these aspects, the preface of Part 3. of the *Ethica*; see also *Tractatus Politicus*, Chapter II, Paragraph 6). The individual is not able and will never be able to separate himself from reality: therefore, he can be independent of reality itself.

Being active is a condition within the range of potentiality of the individual but is not immediately actual: it needs to be realised through education. Education, which consists in the knowledge of the structure of reality, will progressively liberate the individual from confused ideas and therewith from passions¹¹. The contents of this education are not immediately given, though; the individual must gain them step after step. The contents of the *Ethica* illustrate how long, complex and difficult the road to education for any individual is. The main difficulty for the individual lies therefore in the fact that the individual finds himself at the beginning in a condition of total passivity, whereas he needs to develop his active part through knowledge. Spinoza strengthens his positions regarding the individual's being liable to passions through the contents which he expresses in the Corollary of the Proposition IV of Part 4. of the *Ethica*:

‘Hence it follows that it is necessary that man is always liable to the passions and that he follows the common order of Nature and that he obeys the same order and that he accommodates himself to the same order, as much as the nature of things demands.’

Individuals are necessarily subdued to passions: the constitutive dependence of the individual on nature brings about a condition of continuous liability towards passions. The coming about of these passions does not lie in the power of the individual. This aspect means that the sphere of the individual's being active is strongly limited. The individual can never be free from passions since the individual is a part of nature: the individual is constitutively passive since the individual is only a mode. Spinoza does not stop at the description of the initial condition of the individual, though: he analyses this condition in order to modify it. Passivity is for sure the

¹¹ For an interpretation of passions, we deeply recommend the text of M. Della Rocca, *Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza*. Further elements can be found in Della Rocca's volumes *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* and *Spinoza*.

initial condition of the individual, but it does not represent a condemnation. The individual can have a development against his being passive: the source of change is knowledge.

D) DEFINITION OF AFFECTS

We would now like to investigate the effects of being passive for the individual: therefore, we would like to analyse the definition of affect given by Spinoza. The following is the definition of affect exposed by Spinoza in Definition 3 of Part 3. of the *Ethica*:

‘Under affect, I understand the affections of the body by which the power of the same body is increased or diminished, aided or constrained, and at the same time the ideas of such affections.

Explanation

Therefore, if we can be the adequate cause of any of these affections, I then understand under affect an action, I understand the other affections as passions.’¹²

We can immediately see that the notion of affect has a plurality of meanings. Affects can be both actions and passions. Correspondingly, the mind can be both active and passive as regards affects. If the mind is the adequate cause of the affection, the affect is an action. In case that the mind is no adequate cause of the affection, the affect is a passion: in this case, the individual cannot control the affect. In Proposition I of Part 3. of the *Ethica* further elements are given as regards the being active and the being passive of the mind:

‘Our mind is in certain cases active, and in certain cases passive. In so far as it has adequate ideas¹³, it is necessarily in certain cases

¹² The first definition of affect shows us the plurality of values for affect. Affects can be actions or passions depending on the individuals being the adequate cause or on their not being the adequate cause for the emergence of affects. Hence affects do not need to be necessarily evaluated in a negative way. On the contrary, affects of which the individual is an adequate cause can oppose passive affects.

active, and in so far as it has inadequate ideas, it is necessarily in certain cases passive.

Corollary.

Hence it follows that the mind is the more liable to passion, the more it possesses inadequate ideas, and, conversely, it is the more active, the more adequate ideas it possesses.'

Affects resulting from the individual's passivity will bring the individual to a condition of fluctuation: the individual does not control what is occurring in himself. Therefore, if the individual wants to lead himself, the individual needs to diminish the influence of passive affects. The individual needs to increase the extension of adequate ideas and to diminish the extension of inadequate ideas present in his mind. A change in the mind, obtained through education, proves to be necessary in order to diminish the extension of inadequate ideas.

Since passions are inadequate ideas, the battle for the liberation of the mind is a battle taking place in the mind of the individual. The individual needs to find a way to limit the force and the number of inadequate ideas. The acquisition of knowledge will step after step emendate inadequate ideas. The liberation from inadequate ideas needs to be arrived at: it is not something given. The disposition to the development of reason is constitutively given since the individual has specific faculties which enable him to reach the level of reason and the level of intuitive science. The development of reason as such is, on the contrary, not given: it needs to be reached through a long road of education. The development of reason depends on the choice of the individual: the individual ought to become aware of his condition in reality and to choose the road of education. Thus, the development of reason does not come about by itself: the

¹³ In Definition IV of Part 2. of the *Ethica* Spinoza expresses the concept of adequate idea:

'Under adequate idea, I understand an idea which, in so far as it is considered in itself, without relation to the object, has all the properties or intrinsic marks of a true idea.'

individual's continuous engagement is needed thereto. Hence the individual has the responsibility of the decision of beginning and then continuing the road to knowledge.

In *Ethica*, Part 3, General Definition of the Affects, Spinoza gives the following definition of affect, in this case limiting the definition of affect to the being passive of the individual:

‘Affect, which is called a passivity of the soul, is a confused idea, by which the mind affirms, concerning its body, or any part thereof, a force for existence greater or less than before, and by the presence of which the mind is determined to think of this rather than of that.’

In our opinion, it is interesting that Spinoza does not say that the affect is the consequence of a confused idea: he says that the affect is as such a confused idea; affects are directly confused ideas. The definition of affect as a confused idea implies that the affect can be eliminated in case of the transformation of the confused idea into an adequate idea. If an individual has confused ideas, he is already in the condition of being affected by passions. Hence, the elimination of the confused ideas would amount to the elimination of affects. The road to the limitation of affects has been thereby indicated. Immediately thereafter, Spinoza adds the following considerations in the explanation of the General Definition of the Affects:

‘I say, first, that affect, or passion, of the soul is a confused idea. For we showed that the mind is inasmuch passive (see Proposition 3 of this part), as it has inadequate or confused ideas.’

Having confused ideas is equivalent to being passive. Being passive means not having control over oneself. A passive individual steadily lacks autonomy in acting. Only the individual who has at least begun to proceed and to advance in the experience of knowledge succeeds in blocking passions and in organising his life. The consideration of passions as inadequate ideas means opening the way for the control of passions since eliminating inadequate ideas means eliminating passions.

E) KINDS OF KNOWLEDGE OF REALITY

The only way to achieve an active condition is, in Spinoza's view, the process of acquisition of the knowledge of reality. Spinoza distinguishes between three forms of knowledge in Part 2., Proposition 40, Note 2 of the *Ethica*:

- i. imagination,
- ii. reason,
- iii. intuitive science.

Imagination is a negative form of knowledge since imagination is a form of ignorance of the authentic constitution of reality. Imagination must be distinguished both from reason and intuitive science, since imagination directly consigns the individual to the vacillations of the mind, whereas reason and intuitive science liberate the mind from vacillations. Imagination consists of inadequate ideas, whereas both reason and intuitive science consist of adequate ideas.

In the following passage, Spinoza points out the negative aspects of imagination, on the one hand, and the positive aspects of reason and intuitive science, on the other hand:

'From all that has been said above it is clear that we perceive many things and form universal notions (1.) from particular things represented through our senses fragmentarily, confusedly and without order to our intellect (see the Corollary of the Proposition XXIX of this part), and therefore I use to call such perceptions knowledge which originates from inconstant experience¹⁴. (2.)

¹⁴ The kind of experience mentioned in the passage is inconstant. Since experience is not part of an order given by reason, experience produces a condition of instability in the mind. The work of the mind should consist in interpreting, ordering, and emending the influences coming from the external experience.

The Proposition XXXV of Part 2. of the *Ethica* expresses that falsity is, as such, a privation of knowledge. The privation of knowledge originates from defects characterizing the ideas of the mind:

'Falsity consists in the privation of knowledge which inadequate, or fragmentary, or confused ideas involve.'

From symbols, e.g., from the fact that, having read or heard certain words, we remember things and form certain ideas concerning them similar to those through which we imagine things (see Note of Proposition 18 of this part). I shall call henceforth both these ways of regarding things knowledge of the first kind, opinion, or imagination. (3.) Finally, from the fact that we have notions common to all men and adequate ideas of the properties of things (see Corollary of the Proposition XXXVIII, and Proposition XXXIX with the Corollary of this Proposition, and Proposition XL of this part), I shall call this way of regarding things reason and knowledge of the second kind. Besides these two kinds of knowledge there is, as I shall hereafter show, another, a third kind of knowledge, which we shall call intuitive science. And this kind of knowledge proceeds from the adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things.'

We can note the following characteristics for the three forms of knowledge described by Spinoza, whereby only negative characters are assigned to the imagination:

- The imagination is fragmented, confused, and without order.
- The reason is characterised by the presence of common notions and by the presence of adequate ideas of the properties of things.
- The intuitive science goes from the adequate essence of attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things. Intuitive science, proceeding from the inquiry and discovery of the attributes of God, reaches the knowledge of the essence of the things since things are modifications of God.

Since imagination, reason and intuitive science lead the activity of the mind, they are the foundation of the individual way of living. Imagination, reason, and intuitive science are therefore not only forms of knowledge of reality: they constitute ways of living; they constitute principles for the organisation of one's life. Individuals who live in the condition of imagination will organise

their lives on the basis of imagination, whereas individuals who live under the other forms of knowledge will organise their lives on the basis of the other forms of knowledge¹⁵.

We can observe that imagination is characterised by a condition of confusion in the mind: imagination is connected to confused ideas. Imagination is therefore the mind's disposition of an individual who lives under the dominance of passions. The individual who lives in the dimension of the imagination is an individual who has no stability and no authentic foundations: the condition of imagination belongs to an individual who steadily fluctuates between the elements of his imagination. The individual who has only a fragmentary knowledge of reality cannot see the cause of his passive affects. He cannot understand the cause which produces the affects and, therefore, he has no way to counteract this cause.

Before the achievement of reason and of intuitive science, the individual is only passive; after the beginning of reason, the individual is both passive and active. The individual is transformed through knowledge: there is not only one kind of individual and there is not only one kind of relation of the individual to reality. The individual who lives in the dimension of imagination lives another kind of life than the individual who lives in the dimension of reason. Imagination and reason are ways of life. The reality for the man with reason is another entity than for the man with imagination. The individual who has reached reason is not completely exposed to passions: reason is a way of living different from the way of living given by imagination.

¹⁵ The difference existing between the kinds of knowledge emerges in the Prop. XLI of Part 2. of the *Ethica*:

'Knowledge of the first kind is the only cause of falsity, knowledge of the second and third kind, on the other hand, is necessarily true.'

Imagination brings to falsity, whereas reason and intuitive science are true. The individual should therefore try to increase the forms of knowledge represented by reason and intuitive science and should try to diminish imagination.

The fundamental characteristic of Spinoza's way towards knowledge is Spinoza's conviction that to become moral the individual needs to know the structure of reality. The individual needs to reach the knowledge of reality and of his position in the reality¹⁶. Being active means having adequate ideas, i.e., reaching and improving one's knowledge of reality. The passivity of the individual can be eliminated through the process of learning the structures and the organisation of reality.

- The individual who does not know the structure of reality is the prey of his passions: he fluctuates since he has no fixed point.
- The individual who knows the structure of reality is able to understand the cause and origin of his affects and is in the condition of putting his affects under control.

The individual begins to lead himself by becoming aware that he has affects. The individual, before the investigation on the structure of reality, does not know what imagination is, what affect is, and what his mind limits are: if he does not know that he has passive affects, he does not know that he is exposed to these affects. The first step for the development of the individual consists in his becoming aware of his position in the reality.

F) THE POWER OF KNOWLEDGE

Coming back to the description of the power of knowledge, we can see a first example of the power of knowledge from the

¹⁶ Through the Proposition XXVIII of Part 4. of the *Ethica* we can see that the highest good and the highest virtue of the mind consists in the knowledge of God. The knowledge of God is described by Spinoza as the highest happiness or beatitude in the last Note of Part 2. of the *Ethica*. In the IV Heading of the Appendix of Part 4. of the *Ethica* Spinoza defines beatitude as the contentment of spirit which originates from the intuitive knowledge of God. Beatitude consists in refining the intellect: to refine the intellect means understanding God, his attributes, and his actions.

following quotation, which corresponds to the Proposition III of Part 5. of the *Ethica*:

‘An affect, which is a passion, ceases to be a passion, as soon as we form a clear and distinct idea thereof.’

Affects are no longer passions when the individual understands them. The cause of passions is the privation of knowledge which consists in the formation of inadequate ideas: therefore, improvement in knowledge is as such a diminution of passivity; it is a constant process of liberation. Adequate ideas do not come about by themselves: adequate ideas come about in the mind only after and only through the development of reason and of intuitive science. The process of forming a clear and distinct idea of an affect is as such an emendation of the mind.

An emendation of the mind turns out to be indispensable in order that the individual could become aware of his limits: without this emendation, there cannot be any liberation of the mind from inadequate ideas. Although the individual will never be free from affects since he is a part of nature and since, as a part of nature, he will be always passive, through the acquisition of the knowledge of reality the individual will be able to react to the affects. Knowledge represents a kind of defence and of barrier against passions.

Before the development of knowledge, the individual's mind is only constituted by passions; after the development of knowledge, there is a disposition of reason in the individual which can limit the birth of passions, on the one hand, and can eliminate a part of the passions, on the other hand. A new faculty, which as such belongs to the potential dispositions of the individual, grows step after step. The process of knowledge changes the individual and gives the individual the instruments in order to oppose his passions and his natural being passive. The knowledge blocks immediately the formation of confused ideas and uncovers the confused ideas of the individual as false. As regards the mind's control of the affects, in the Corollary of the Proposition III of Part 5. of the *Ethica*, Spinoza asserts:

‘An affect, therefore, is the more under our control, and the mind is the less passive in respect to it, the more known it is to us.’

Herewith the power of the knowledge is illustrated: the knowledge of the affects diminishes the power of the affects. Through the last statement, the relationship between the acquisition of knowledge and the extension of passivity in the mind is clear: the growth of knowledge implies a diminution of passivity of the mind. The growth of knowledge is proportional to the diminution of passivity. In the Proposition VI of Part 5. of the *Ethica*, Spinoza affirms:

‘The mind has greater power over the affects or is less subject to them, inasmuch as it understands all things as necessary.’

Finally, in Proposition XXXVIII of the Part 5. of the *Ethica*, Spinoza says:

‘The more things the mind understands by the second and the third kind of knowledge, the less subject it is to those affects which are evil, and the less it is afraid of death.’

Knowledge is a process of limitation of passive affects and of the imagination¹⁷. The individual needs authentic knowledge in order to be able to give external influences the importance they deserve. This does not mean that individuals stop being passive because of knowledge: actually, individuals are and remain passive despite the degree of knowledge at which they can arrive; being passive is not eliminable.

The progressive condition of controlling and opposing passive affects is not, even at the end of the *Ethica*, a condition of complete freedom. It is, on the contrary, a process of continuous liberation. At the end of the *Ethica* Spinoza says, for instance, that the individual can control his lusts since he has reached the condition of Beatitude. See *Ethica*, Part 5., Proposition 42:

¹⁷ At the beginning of the Preface of Part 5. of the *Ethica*, Spinoza states that the individual cannot have absolute dominance of passions. The individual ought to become aware of his limits.

‘Beatitude is not the reward of virtue, but virtue itself, neither do we rejoice in it because we control our lusts but, on the contrary, because we rejoice in it, therefore we are able to control our lusts.’

The statement shows that passions are always present since beatitude serves to fight against lusts. Beatitude consists in love towards God which comes about in the individual thanks to the third kind of knowledge¹⁸. Having adequate ideas means being active: the more adequate ideas the mind has, the more active the mind is and the more active affects the mind can produce. Beatitude does not derive from the individual’s capacity to control lusts but from the individual’s capacity to reach knowledge: beatitude is a direct consequence of reaching knowledge; it is an affect which comes about because of the mind’s being active. The knowledge produces a structure of affects which are independent of the passive affects and counteract them.

In general, the individual obtains the development of a new disposition through the development of knowledge. This new disposition forms a nucleus of power against imagination, confused ideas, and passions: it brings about a brightening of the obscure zone represented by inadequate ideas. The mind which knows is a mind engaged in the activity of inquiring into the reality: it is a mind which acts; it is not a mind which is completely led by the external sphere. The active affects counteract the presence of the passive affects. Before fulfilling the process of education, the individual has exclusively passive affects. After the fulfilment of this process, the individual has active affects too: the formation of active affects can come about exclusively after the faculty of reason has been developed. Active affects come about independently of the other affects: they build an apparatus of positive affects for the mind.

¹⁸ The definition of Beatitude is exposed by Spinoza in the Demonstration of the Proposition XLII of Part 5. of the *Ethica*.

G) DEVELOPMENT OF THE INDIVIDUAL

As alluded to, we can observe, throughout the *Ethica*, a process of development of the individual. In order to give some examples of the development of the individual, we would like to begin with *Ethica*, Part 3., Proposition III:

‘The actions of the mind arise solely from adequate ideas; the passions, on the contrary, depend solely on inadequate ideas.’¹⁹

The distinction between adequate ideas and actions, on the one hand, and inadequate ideas and passions, on the other hand, is therewith clear. Only the process of knowledge, fulfilled through reason and intuitive science, can increase the being active of the mind since only affects deriving from knowledge are a form of being active. The condition for the arising of actions is to have adequate ideas. An increase in the mind’s being active means a greater percentage of self-mastery of the mind. It cannot mean, though, that the human mind can be, or become, completely active. A certain amount of passivity will always remain in the individual. The individual begins from a disadvantaged point his way towards at least a partial liberation from passive affects: individuals are immediately submerged by passions. Only step after step can the individual produce adequate ideas, i.e., only little by little can the individual use reason and reach authentic knowledge. Some passages in the Note of the Proposition 20 of Part 5. of the *Ethica* are illuminating:

‘For the strength of any affect is defined by the power of an external cause compared with ours (by the proposition V of part 4.). Now, the power of the mind is defined only by knowledge²⁰; its impotence or passion is assessed, on the other hand, only on

¹⁹ Adequate ideas are necessary to have actions of mind. Passions are inevitable since the individual has inadequate ideas until he succeeds in developing the second and the third kind of knowledge, i.e., reason and intuitive science.

²⁰ The power of the mind exclusively consists in the knowledge of reality.

the basis of the privation of knowledge²¹, i.e. on the basis of the factor through which ideas are said to be inadequate; from this it follows that that mind is most passive whose greatest part is made up of inadequate ideas, so that that mind is discerned more through that which it undergoes than through which that it does, and it follows that, on the contrary, that mind is most active whose greatest part is made up of adequate ideas, so that, although in this mind are present as many inadequate ideas as in that mind, it is discerned more through those ideas which are attributed to human virtue than through these ideas which reveal the human impotence. Then it must be observed that the spiritual illnesses and misfortunes originate above all from the excessive love for a thing which is liable to many variations and of which we can never be master. For no one is solicitous or anxious about anything save about that which he loves, neither do wrongs, suspicions, enmities and so on arise except in regard to things of which no one can be really master. From these considerations we easily conceive what the clear and distinct knowledge, and especially that third kind of knowledge, whose foundation the knowledge itself of God is, can do against the affects²² (see on this the note of the proposition XLVII of part 2.): if, without doubt, it does not eliminate them completely (see proposition III with the Note of the proposition IV of this part), in so far as they are passions, at least it brings about that they constitute the smallest part of the mind (see proposition XIV of this part).'

The passage clarifies the causes and origins of the power of the mind:

²¹ The impotence of the individual derives from the lack of knowledge. Spinoza interprets the opposition between power of mind and impotence of mind as exclusively consisting in the presence or absence of knowledge in the mind. Knowledge is therefore the field in which the possibility of development of the individual's mind resides.

²² The clear and distinct knowledge of God is knowledge of the reality: since this knowledge is knowledge of the reality it enables the individual to eliminate inadequate ideas.

- The power of the mind is defined exclusively by knowledge, whereas the impotence of the mind is defined exclusively by the privation of knowledge.
- The more inadequate ideas the mind has, the more passive the mind is.
- The more adequate ideas the mind has, the more active the mind is.

The mind can be and is both active and passive. The mind is active when it has adequate ideas: through adequate ideas, the mind can understand reality. The mind is passive when it has inadequate ideas, since in that case the mind does not give order to reality but is compelled to consign itself to imagination and fluctuation.

The third kind of knowledge arrives at the knowledge of God and, from this knowledge, at the knowledge of all things. In this way, this kind of knowledge arrives at the knowledge of the order of reality and is therefore in the condition of limiting his passivity. The mind is not condemned to become and to be the slave of passions: to be free from the influence of the passions, the human mind has, however, to go through an arduous process of self-emendation. Exclusively the conquest of higher degrees of knowledge, and only the growth of reason in the individual can lead the individual towards a progressive liberation from passions. The acquisition of knowledge is necessary to transform inadequate ideas into adequate ideas: exclusively knowledge constitutes the power of the mind. The power of the mind will be stronger if knowledge is stronger. A mind in which the privation of knowledge dominates is a mind which fluctuates without stability.

An active mind can contain as many inadequate ideas as a passive mind can have. Both the active and the passive mind contain inadequate ideas. The difference existing between the two minds is that the passive mind contains only inadequate ideas, whereas the active mind contains adequate ideas too so that the percentage of inadequate ideas in relation to the total amount of the ideas which are present in the mind diminishes. The wider the learning of the mind is,

the greater the extension of adequate ideas is. The more the percentage of inadequate ideas diminishes, the weaker the influence of the inadequate ideas is. The mind which has been transformed by the acquisition of the second and of the third kind of knowledge has inadequate ideas as any mind can have: it has not only inadequate ideas, though. Without knowledge, the individual cannot have any possibility to reach a condition of mind which is able to oppose passive affects. Knowledge cannot do everything, though, since knowledge cannot transform the individual into a substance. Reason produces its affects, thereby radically changing the internal composition of the mind. Increasing levels of being active correspond to increasing levels of perfection, as it is stated in *Ethica*, Part 5., Proposition XL:

‘The more of perfection each thing possesses, the more active and the less passive it is, and, conversely, the more active it is, the more perfect it is.’

Being active is the perfection of the mind. In order that the mind could become active, the work of transformation of the ideas is necessary. In order to understand the difference between those who do not know and those who know, we can take into consideration the description contained at the end of the *Ethica*: the ignorant is possessed by the external causes, has no contentment of the soul, ignores the structures of the reality; his way of living is a way of passion and of instability. Exclusively the individual who knows the necessity of nature reaches the contentment of the soul: for the mind, to know the necessity of nature means becoming free from all the feelings of incertitude which are caused by the mind’s ignorance. Spinoza’s statements regarding the differences between the ignorant man and the wise man in *Ethica*, Part 5., Proposition XLII, Note are the following:

‘Thus I completed all I had wished to show on the mind’s power over the affects and on the mind’s freedom. From these considerations it is evident how strong the wise man is and how more powerful he is than the ignorant man, who is driven only by his lust. For the ignorant man, apart from being moved in many

ways by external causes and apart from never possessing the true contentment of spirit, lives, moreover, practically unwitting of himself, and of God, and of things, and, as soon as he ceases to suffer, he at the same time ceases also to be. The wise man, on the contrary, in so far as he is regarded as such, is scarcely disturbed in spirit, but, being conscious of himself, and of God, and of things by a certain eternal necessity, never ceases to be, but always possesses true contentment of spirit.'

As regards the kind of life of the ignorant individual, we can see the following aspects:

- The life of the ignorant is passivity.
- The life of the ignorant is driven by lusts.
- The life of the ignorant is moved by external causes, i.e., this life lies in the power of external causes.

The difference of mind between the ignorant and the wise man is clear. The ignorant man is characterised by fluctuation and by the absence of contentment. The wise man is characterised by the absence of disturbance in his spirit and by the true contentment with himself. The individual who has reached the second and third kind of knowledge is an individual who is no longer completely passive.

H) ACTIVE AFFECTS

Spinoza aims to diminish the influence of some affects, but, at the same time, aims to increase the influence of the affects which come from reason. The structure of the mind is complex: affects which come from imagination are negative since they expose the individual to passivity. Affects which come from reason are positive, though, since they strengthen the power of the mind. The being positive and the being negative of affects for the individual depend on the origin and on the cause of these affects. If affects are a product of reason, affects are positive; if affects are a product of imagination, i.e., if they are a product of the individual's ignorance, they are negative. Only affects produced by the individual's reason, i.e., only affects originating in the individual as an effect of his being active,

can be positive. All affects caused by the individual's passivity are negative for the mind since they produce vacillations, instability, and fluctuations, i.e., a condition of servitude of the mind. Reason opens, for the individual, the possibility of having active affects; it is only through achieving the condition of reason that the individual can have active affects since it is only through reason that the individual can have adequate ideas, can become an adequate cause and can be active.

A plurality of significances for affects is therefore present in Spinoza. The plurality of significances depends on the different causes of affects. Affects, when they are produced by reason, are completely different from affects, insofar as they are produced by imagination. Positive affects fulfil an indispensable role in the moral development of individuals. In the Note of Proposition LIX of Part 3. of the *Ethica* we can see some examples of active affects:

'I refer all actions following from the affects, which are referred to the mind insofar as it understands, to the fortitude, which I divide into courage and highmindedness. Now, under courage, I understand the desire by which everyone strives to preserve his own being in accordance solely with the dictate of reason. Under highmindedness, on the other hand, I understand the desire through which everyone strives, in accordance solely with the dictate of reason, to aid the other men and to unite them to oneself in friendship. I refer, then, to courage those actions which aim solely at the good of the agent, and I refer to highmindedness those actions which aim at the good of others too. Thus temperance, sobriety, and presence of mind in dangers, and so on, are species of courage; modesty, clemency and so on, on the other hand, are species of highmindedness.'

The development of reason brings about the production of positive affects: courage and highmindedness are examples of active affects since they are produced by reason. In *Ethica*, Part 4., Prop. LII we can see another example of an affect which, since it is produced by reason, represents an active affect:

‘Contentment of oneself²³ can arise from reason, and only that contentment which arises from reason is the highest possible.’

Contentment of oneself is an example of an affect which arises from reason. It is an example of an affect which comes from the action of reason and which, therefore, is an active affect. In *Ethica*, Part 3., Proposition LVIII we can read Spinoza’s declaration stating that joy and desire²⁴ can be both active and passive affects:

²³ For the definition of Contentment of oneself see the xxv Definition in the Definition of Affects in Part 3. of the *Ethica*:

‘Contentment of oneself is the gladness arisen from the fact that the man contemplates himself and his power of acting.’

On the concept of Contentment of oneself (*acquiescentia in se ipso*), see the studies of C. Carlisle, *Spinoza’s Acquiescentia*, and *Spinoza’s Religion*. Carlisle illustrates in her inquiries, among other things, the different senses which *acquiescentia* has. These senses depend on the degree of knowledge reached by the subject.

²⁴ The definition of desire (*cupiditas*) given by Spinoza in the I Definition of the Definitions of Affects in Part 3. of the *Ethica* is as follows:

‘Desire is the actual essence of man, in so far as it is conceived as determined to a particular activity by some given modification of itself.’

As we can see, Spinoza states that the essence of the individual consists in desire. In the Demonstration of the Proposition LXI of Part 4. of the *Ethica* Spinoza confirms the definition of desire as the essence of the man, therein adding that the desire which arises from reason is the desire determined to that kind of acting which is conceived exclusively through the essence of the man. This aspect shows that, despite the fact that desire is the essence of man, the definition can have different implications depending on whether the desire derives from reason or whether the desire is a passion. The individual will lead profoundly different lives depending on his being a desire derived from reason and his being a desire as passion. The definition of the essence of a thing given by Spinoza can however be different within the *Ethica*: in the Proposition VII of Part 3. of the *Ethica* the actual essence of a thing is defined as the striving with which a thing strives to persist in its own being; in the Proposition XXVI of Part 4. of the *Ethica* Spinoza asserts that the striving for self-preservation is the essence of the thing. As regards specifically the essence of the mind of the individual, Spinoza says in the Note to Proposition XXXVI of Part 5. of the *Ethica* that the essence of the mind consists in knowledge: God is, in Spinoza’s view, the principle and the foundation of this knowledge. The supreme striving of the mind and the

‘Besides gladness and desire which are passions, there are other affects of gladness and of desire which are referred to us in so far as we are active.’

Moreover, in *Ethica*, Part 3., Proposition LIX Spinoza explains that active affects are those which derive from joy or desire:

‘Among all the affects which are referred to the mind in so far as it is active, there are no affects save those that are referred to joy or desire.’

The Proposition LXI of Part 4. of the *Ethica* confirms that desire can be brought about by reason. In particular, the highest desire of the individual who is guided by reason is described in the IV Heading of the Appendix of Part 4. of the *Ethica* as leading the individual to conceive adequately himself and all the things which can be the object of his intelligence. The opposition to passions comes about through the knowledge of the passions and of their causes, through the elimination of inadequate ideas and through the active affects. If active affects increase, the relative quantity of the passive affects diminishes.

The process of development in Spinoza’s conception of the mind could be compared, in our opinion, with a process of clarification of the obscurity present in the mind due to inadequate ideas. At the same time, the process of knowledge of the mind consists in the production of active affects which diminishes the power of the passive affects.

I) CONCLUSIONS

The aspects of the *Ethica* we have been dealing with are the following ones:

- The condition of men is that of modifications (modes) of the substance. Consequently, men are dependent entities. Men

supreme virtue or power of the mind consists in understanding things by the third kind of knowledge.

are, constitutively, exposed to passions and, therefore, they are exposed to the constitutive danger of servitude imposed on them by passive affects: they can always fall into the condition of the vacillation of mind.

- The fact that the individual is a part of nature and, consequently, is passive, does not mean, though, that the individual is exclusively passive. Through the development of knowledge, the individual can reach higher and higher levels of being active, thus opposing his condition of passivity.
- The individual will always have a component of passivity, but the presence of knowledge is a barrier against the dominance of passions.
- Knowledge (i.e., the second level of knowledge, reason, and the third level of knowledge, intuitive science) is the only form, the only way of liberation from passive affects. Knowledge is the only key to self-mastery²⁵.
- Before the development of knowledge, the mind has only inadequate ideas, i.e., passive affects. After the development of knowledge, the mind has adequate ideas too, i.e., active affects.
- Since passions are inadequate ideas, the acquisition of knowledge of reality represents a process of elimination of inadequate ideas.
- Liberation from passive affects is a continuous process. This means that liberation is not a definitive condition. There is no definitive liberation from passions; there is no definitively

²⁵ At the beginning of the Preface of Part 4. of the *Ethica* Spinoza describes the condition of the individual who is liable to his passions as the condition of servitude:

‘I name servitude the human impotence in moderating and checking affects; for the man liable to his affects is not his own master, but lies in the power of fortune in whose authority he is so that, although he sees that which is better for him, he is nevertheless often compelled to follow that which is worse.’

acquired autonomy from passions and no definitively acquired independence from passions. Since individuals, because of their constitution, are passive in relation to nature, passions will always come about again. The being passive of the individual cannot be eliminated; it can be only limited.

- The process of acquisition of knowledge will not come about by itself: the individual's engagement is needed for the development of reason. The development of the individual lies within the responsibility of the individual.
- Knowledge of reality gives stability since reality has a necessary order. The vision of reality as an ordered realm governed by necessity eliminates fluctuations.
- The individual proceeds from an initial condition of ignorance, passivity, and fluctuation through his education and knowledge process up to his process of liberation from his passions. We have a transformation of the individual from a totally passive individual to a partially active individual.

BIBLIOGRAPHY

- Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Indiana. Hackett Publishing Company 1984.
- Carlisle, C., *Spinoza's Acquiescentia*. *Journal of the History of Philosophy*, 55(2), 2017, pp. 209–236.
- Carlisle, C., *Spinoza's Religion*. Princeton. Princeton University Press 2021.
- Curley, E., *The Collected Works of Spinoza*. Edited and Translated by Edwin Curley. Volume I. Princeton. Princeton University Press 2016.
- Curley, E., *The Collected Works of Spinoza*. Edited and Translated by Edwin Curley. Volume II. Princeton. Princeton University Press 2016.
- Garrett, D. (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*. Edited by Don Garrett. Cambridge. Cambridge University Press 1996.
- Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York – Oxford. Oxford University Press 1996.
- Della Rocca, M., *Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza*, in: *Interpreting Spinoza. Critical Essays*,

- edited by Charlie Huenemann. Cambridge (UK). Cambridge University Press 2008, pp. 26–52.
- Della Rocca, M., Spinoza. New York. Routledge 2008.
- Gueroult, M., Spinoza. Tome 1: Dieu (Éthique, livre I), Paris. Aubermontaigne 1968; tome 2: L'Âme (Éthique, livre II), Paris. Aubermontaigne 1974.
- LeBuffe, M., From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence. Oxford. Oxford University Press 2010.
- LeBuffe, M., Spinoza on Reason. Oxford. Oxford University Press 2018.
- LeBuffe, M., Spinoza's Ethics: A Guide. Oxford. Oxford University Press 2023.
- Spinoza, B., The Chief Works of Benedict De Spinoza, Translated from the Latin, with an Introduction by R. H. M. Elwes. Vol. I. Introduction, Tractatus Theologico-Politicus, Tractatus Politicus. Revised Edition. London. George Bell and Sons, 1891.
- Spinoza, B., The Chief Works of Benedict De Spinoza, Translated from the Latin, with an Introduction by R. H. M. Elwes. Vol. II. De Intellectus Emendatione – Ethica (Select Letters). Revised Edition. London. George Bell and Sons, 1901.
- Spinoza, B., Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 2. Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica. Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.
- Spinoza, B., Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 3. Tractatus theologico-politicus, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus, Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.

KATRIN BUVOT

Univerzitet u Beču, Austrija

DANLUIDI SEGALERBA

Univerzitet u Koimbri, Institut za filozofske studije (IEF), Filozofski
fakultet, Portugal

NEKE PRIMEDBE O INDIVIDUALNOM PROCESU OSLOBAĐANJA KOD SPINOZE

Sažetak: Središnja tema Spinozine *Etike* jeste opis izloženosti individue nastanku strasti: duh individue konstitutivno je podložan bivanju pasivnim u odnosu na uticaje koje na njega ima stvarnost utoliko što je duh deo prirode. Kada je reč o stanju individue, biti pasivnim znači imati strasti (pasije): strasti pojedinca vode u stanje mentalnog ropstva usled uticaja koji potiču iz spoljašnje stvarnosti.

Spinoza nastoji da pronađe izlaz iz strasti: analizom ustrojstva stvarnosti i duha individue, Spinoza pokazuje da razvoj znanja o stvarnosti u duhu jeste rešenje za proces oslobađanja duha. Moć duha individue sastoji se u saznanju stvarnosti: stoga, mogućnost da individua dosegne autentičnu moć duha sadrži se u sticanju znanja o stvarnosti. To sticanje nastupa isključivo putem prikladnog obrazovanja. Pojedinaac saznanjem postaje sposoban da se suprotstavi svom bivanju potčinjenim delovanju spoljašnje stvarnosti: on može da vodi svoj život umesto da biva stalno vođen uticajima koji dolaze spolja.

Ključne reči: znanje, Spinoza, oslobađanje, *Etika*, mašta, supstancija, modus, afekat, duh

Primljeno: 21.12.2022.

Prihvaćeno: 29.5.2023.

Arhe XX, 39/2023
UDK 1(4/9)“19“:141.31
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.307-329>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

IVAN VČEV¹

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Fakultet za
odgojne i obrazovne znanosti, Hrvatska

IVICA KELAM²

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Kineziološki
fakultet/Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti, Hrvatska

KRITIKA MORALNE FILOZOFIJE TRANSHUMANIZMA

Sažetak: Cilj je ovoga rada bio filozofski istražiti transhumanizam. Transhumanizam, transhumano, transhumanisti – riječi su koje se danas, zbog društveno-tehnoloških previranja posljednjih godina, pripisuju svemu i svačemu. Međutim u stvarnosti, transhumanizam je pokret marginalnih intelektualaca ujedinjenih oko ideje o tehnološkom poboljšanju čovjeka s konačnim ciljem nadilaženja ljudske naravi. Metodološki gledano, istraga je ovog članka provedena na sljedeći način: prvo smo odredili esencijalne elemente transhumanizma kroz povijesno-kulturni pregled samog pokreta, a zatim smo te elemente analizirali držeći se osnovnih principa naravnog razuma. Sam rad napisan je u duhu skolastičke filozofije. Iako se on ne poziva ni na jednu istinu Otkrivenja, sama činjenica da je filozofija iznikla u krilu Crkve jedina koja je do današnjeg dana sačuvala sve istine naravnog razuma, predstavlja nam dokaz istinitosti onih koje je Bog poslao.

Ključne riječi: evolucija, ljudska narav, naravni razum, skolastika, transhumanizam

¹ E-mail adresa autora: ivan.vcev@yahoo.com

² E-mail adresa autora: kelamivica@gmail.com

UVODNA RAZMATRANJA O POKRETU TRANSHUMANIZMA

Postoje dvije velike teškoće u definiranju transhumanizma. Prva proizlazi iz pompe koja danas okružuje taj pojam, a druga iz naravi samog pokreta. Transhumanizmom se danas označava sve što ima veze s emergentnim tehnologijama, sva umjetnost koja se, pa čak i površno, dotiče tih tehnologija i ljudske augmentacije, ali ujedno i svi oni koji financiraju te tehnologije (Elon Musk, Jeff Bezos, itd.) i diskutiraju o njihovim društvenim implikacijama (kao što to čine sudionici Svjetskog ekonomskog foruma). Nažalost, još većoj pomutnji pridaju kritičari transhumanizma, pogotovo popularni kritičari zbog kojih je sam pojam postao „mainstream“ u proteklih nekoliko godina. Osnovni problem takve kritike, osim nedovoljne rigoroznosti njihovih istraga, jest što stavljaju transhumanizam u kontekst koji mu ne pripada – zbog čega, u konačnici „sve i svašta“ postaje transhumanizmom. Najjemenentniji je kritičar ove vrste u Hrvatskoj i regiji nedvojbeno šegrt Davida Ickea: Krešimir Mišak, koji na tragu rousseauovske zablude, tvrdi da je transhumanizam realizacija potencije inherentne u zlu koje se zove ljudska civilizacija, čime se transhumanizam izjednačuje s civilizacijom³. S obzirom na sve navedene faktore, može se zaključiti da prosječan čovjek danas, ako je upoznat s pojmom transhumanizma, sve što o njemu može reći jest da „zna što je kad ga vidi“, ali ga ne može točno odrediti.

U stvarnosti, transhumanizam je marginalni intelektualni pokret čije su se ideje, zbog tehnoloških i društvenih prilika u posljednjih nekoliko godina, a pogotovo nakon COVID-19 krize, počele pripisivati svemu gore navedenom. Povijesno gledano, sam pokret, u današnjem obliku, nastaje 1998. godine, osnutkom Svjetske

³ Mišak, K., *Smrt transhumanizmu, sloboda narodu!*, TELEdisk, Zagreb 2019., str. 49. „Transhumanistička želja stvaranja jedne svjetske totalitarne elektronski centralizirane države, u kojoj bi ljudi bili tek neuroni divovskog algoritmima vođenog, kolektivnog entiteta, krajnji je odraz takvog razmišljanja koje je inficiralo svijet ljudi prije pet i pol tisuća godina sijanjem virusa zvanog *civilizacija*.“

transhumanističke udruge (WTA – World Transhumanist Association; danas: Humanity+)⁴, koja je pod svoje krilo okupila mnoge različite grupacije transhumanista i objavila *Transhumanističku deklaraciju*, zajedno s *Transhumanist FAQ*⁵ – dva dokumenta koja su omogućila formiranje „zrelog i akademski respektabilnog transhumanizma.“⁶ Time pokret dobiva i dimenziju područja istraživanja, usporednog s drugim područjima, kao što je bioetika. Danas postoji mnoštvo pravaca unutar samog pokreta, poput ekstopijanizma (Max More), demokratskog transhumanizma, rajskog inženjeringa Davida Pearcea, singularitarijanizma (Ray Kurzweil), itd.⁷. Međutim, svi ti pokreti, kao i područje istraživanja, pretpostavljaju postojanje određene pozadinske filozofije. Tu dolazimo do druge velike teškoće u definiranju transhumanizma.

Max More, kao jedan od vodećih transhumanista, piše u svom članku *The Philosophy of Transhumanism* da se, osim par generalnih stavki i „stajališta da je moguće i poželjno prevladati biološka ograničenja ljudske kognicije, emocija, te fizičkih i osjetilnih sposobnosti; te da bismo trebali koristiti znanost, tehnologiju, i eksperimentiranje vođeno kritičkim i kreativnim mišljenjem kako bismo to postigli“⁸ – transhumanisti „uvelike razlikuju u svojim pretpostavkama, vrijednostima, očekivanjima, strategijama i stavovima.“⁹ Stoga, nalazimo se u situaciji vrlo sličnoj u kojoj su se našli kritičari utilitarizma na kraju 19. i početku 20.

⁴ Cole-Turner, R., “Posthumanism and Transhumanism” u *Encyclopedia of Religious Ethics, Vol. III* (priredio W. Schweiker), John Wiley & Sons Ltd., Chichester 2022., str. 1102.

⁵ Bostrom, N., “A History of Transhumanist Thought” u *Journal of Evolution and Technology, Vol. 14*, Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2005., str. 15.

⁶ Ibid., str. 15.

⁷ “Transhumanist FAQ”, <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>, poglavlje “What currents are there within transhumanism?”

⁸ More, M., “The Philosophy of Transhumanism” u *The Transhumanist Reader* (priredili M. More i N. Vita-More), Wiley-Blackwell, Chichester 2013., str. 12,13.

⁹ Ibid., str. 13.

stoljeća. „Utilitarizam nije formuliran kao Atanazijevo vjerovanje. Nemoguće ga je izraziti i boriti se protiv njega u obliku kojem će se svi utilitaristi prikloniti. Doista, njihova je ljubazna slabost, kada se suoče s grubljim posljedicama koje proizlaze iz njihovih teorija, da pobjegnu nekom objašnjenju, istinitom, ali sasvim suprotnom osnovnim principima njihove škole.“¹⁰ Uistinu, kad kritičari transhumanizma istaknu da njihova filozofija vodi u neo-eugeniku ili u stvaranje besmrtno vladajuće klase i smrtnih podanika – oni pribjegavaju idealima liberalne demokracije 20. stoljeća i uvjeravaju kritiku da teže napretku za sve i brane slobodu izbora pri augmentaciji. Štoviše, nakon 2020. godine, čini se da je osnovna uloga udruge Humanity+ postala upravo iznalaženje ovakvih objašnjenja ili kako oni sami to kažu, „raščišćavanje pogrešnih shvaćanja.“ Međutim, sada smo otišli predaleko – vratimo se natrag na definiciju transhumanizma.

Iz povijesti znamo da je svaki intelektualni pokret započeo s jednom stavkom ili točnije rečeno, s jednim dijelom filozofije koji je bio jasno određen i oko kojega se sve gradilo i iz kojega je sve iznicalo. Tako su u doba prosvjetiteljstva, iz racionalističke metodologije izrastali razni oblici empirizma i idealizma, ali ujedno i različite političke filozofije. Tako je socijalizam određen političkom ekonomijom, feminizam spolnom politikom, ateizam naravnom teologijom, itd. S druge strane, što se pak tiče transhumanizma, vidljivo je iz svih službenih definicija pokreta¹¹ kako je njegova

¹⁰ Rickaby, J., *Moral Philosophy: Ethics, Deontology and Natural Law*, Longmans, Green, and Co., London 1919., str. 177.

¹¹ “Transhumanist FAQ”, <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>, poglavlje „What is transhumanism?“

1) Transhumanizam je klasa životnih filozofija koje traže nastavak i ubrzanje evolucije inteligentnog života izvan njegovog trenutnog ljudskog oblika i ljudskih ograničenja, pomoću znanosti i tehnologije, vođene načelima i vrijednostima koje promiču život.

2) Intelektualni i kulturni pokret koji utvrđuje mogućnost i poželjnost temeljitog poboljšavanja ljudskog stanja kroz primijenjeni razum, posebice razvijanjem široko dostupnih tehnika koje eliminiraju starenje i uvelike unapređuju ljudske intelektualne, fizičke i psihološke sposobnosti.

suštinska odrednica moralna filozofija. To zaključujemo iz razloga što sve definicije vrlo jasno određuju dobro kao trans-specijaciju. Nadalje, specifična metoda kojom bi ta trans-specijacija bila postignuta jest poboljšanje čovjeka kroz primjenu tehnologije. No, pošto je etika iliti moralna filozofija u svojoj osnovi praktična znanost, ona je neminovno određena višim principima koji dolaze iz teoretske filozofije. Sam pojam trans-specijacije, kao prelazak iz čovjeka u post-čovjeka, govori nam da transhumanizam pretpostavlja evolucionističku metafiziku.

Konačno, dolazimo do same definicije pojma. *Transhumanizam je evolucionistička moralna filozofija određena primjenom tehnologije.* Sam pokret se sastoji u primjeni i življenju te moralne filozofije, a područje istraživanja u proučavanju fenomena kroz prizmu te moralne filozofije. Istina je da se transhumanisti bave i drugim pitanjima, poput simulacijske hipoteze, točke singulariteta ili specifičnih pitanja oko razvoja i implementacije emergentnih tehnologija; međutim, sve su te preokupacije *akcidentalne*, jer one uvijek u vidu imaju implikacije za poboljšanje čovjeka.

PRINCIPI TRANSHUMANIZMA

Moralna filozofija transhumanizma nije nastala iz vakuuma, ona je cijelo vrijeme bila inherentna u kulturnom programu zapadnog svijeta, u potpunosti implementiranom 60-ih godina prošlog stoljeća. Zaključujemo uzrok iz posljedica. Taj program i dan-danas određuje naše živote, a njegovo je geslo: realizacija svih prirodnih potencijala čovjeka. Upravo zbog njega mnogi danas i nisu u potpunosti u krivu kada transhumanizmom nazivaju sve i svašta. Izvanredan opis ovog programa, daje nam čovjek, vrlo vjerojatno i intimno upoznat s njim – prvi generalni direktor UNESCO-a, Julian Huxley. U svojoj knjizi,

3) Proučavanje posljedica, mogućnosti i potencijalnih opasnosti tehnologija koje će omogućiti nadilaženje fundamentalnih ljudskih granica i srodno proučavanje etičkih pitanja povezanih s razvijanjem i primjenom takvih tehnologija.

New Bottles for New Wine, on iznosi premisu da je, uslijed rapidnog znanstvenog progressa 20. stoljeća i novog znanja dobivenog istim, čovjek napokon „sposoban stvoriti novu sliku o sebi, o svom mjestu u prirodi, o svom odnosu prema ostatku svemira, o svojoj ulozi u sveopćem kozmičkom procesu – drugim riječima, o svojoj sudbini.“¹² Ta je kozmička „dužnost“¹³ i „neizbježna sudbina“¹⁴ biti agentom evolucije. Njegov je prvi zadatak pronaći način kako nadići ljudsku narav – „moramo istražiti i mapirati cijelo područje ljudskih mogućnosti.“¹⁵ Ono što Huxley predlaže kao rješenje jest nastavak „nadmoralne“ organizacije društva tipičnog za 20. stoljeće – međutim, s jednom ključnom razlikom: umjesto kolektivizacije pojedinca, sada je glavni cilj radikalni individualizam; umjesto stvaranja „novog čovjeka“ masovnog društva, cilj je stvoriti „novog čovjeka“ divergentnog društva. Njegov je plan sljedeći:

Moramo proučiti mogućnosti stvaranja povoljnijeg društvenog okruženja, kao što smo već u velikoj mjeri učinili s našim fizičkim okruženjem. Krenut ćemo od novih premisa. Na primjer, da je ljepota (nešto u čemu se može uživati i čime se treba ponositi) neizostavna, pa su stoga ružni ili depresivni gradovi nemoralni; da je kvaliteta ljudi, a ne puka količina, ono čemu moramo težiti, te je stoga potrebna usklađena politika kako bismo spriječili da sadašnja poplava porasta stanovništva uništi sve naše nade za bolji svijet; da su istinsko razumijevanje i užitak sami sebi svrha, kao što su i alati za ili relaksacija od posla, te da stoga moramo istražiti i učiniti dostupnima tehnike obrazovanja i samoobrazovanja; da najveće zadovoljstvo dolazi iz dubine i cjelovitosti unutaršnjeg života, te stoga moramo istražiti i učiniti potpuno dostupnima tehnike duhovnog razvoja; iznad svega, da postoje dva komplementarna dijela naše kozmičke dužnosti –

¹² Huxley, J., *New Bottles for New Wine*, Harper & Brothers, New York 1957., str. 12.

¹³ Ibid., str. 13. Ekstremno je važno naglasiti Huxleyevu upotrebu riječi „dužnost“ jer će nam ona biti od ključnog značaja u analizi evolucionističke moralne filozofije.

¹⁴ Ibid., str. 14.

¹⁵ Ibid., str. 15.

jedna prema nama samima, koju treba ispuniti u ostvarenju i uživanju naših sposobnosti, druga prema drugima, koju treba ispuniti u služenju zajednici, u promicanju dobrobiti generacija koje dolaze i u unapređivanju naše vrste u cjelini.¹⁶

Gotovo svi su dijelovi naše kulture ustrojeni prema gorenavedenom. Svi elementi ljudske naravi se rastežu do granice pucanja: eksploatacija najnižih strasti kroz reklamnu industriju, razbijanje svih tabua kroz filmsku i pornografsku industriju, intelektualni pokreti unutar i izvan akademije koji brišu i posljednji tračak naravnog razuma, ekstremizacija sporta, društveni rad s ciljem povećanja osobnog zadovoljstva (recikliranje, donacije kroz kupovinu bespotrebnih stvari, itd.), maksimizacija zdravlja i zdravog života, popularizacija opojnih droga i psihodelika, stripovski junaci kao novi sveti, *new age* i drugi mistični pokreti, kao i službene religije koje sada promoviraju ekstazu ili religijsko iskustvo kao zamjenu za vjeru, itd.

Pokret transhumanizma je biljka iznikla u ovom vrtu. U doba tog iznicanja, osamdesetih i devedesetih godina prošlog stoljeća, kultura je dopuštala i promicala pokrete, grupacije mladih i subkulture¹⁷ koje su svake godine postajale radikalnije u svojim svjetonazorima i vrijednostima koje su promovirale – punkeri, hare krišna, queer pokret, neonacisti, pokreti za zaštitu okoliša i životinja, razne navijačke skupine, zajednice formirane oko video-igara, TV serija, itd. – mnogi od tih pokreta danas su prosječnom čovjeku posve normalni. Takav je pokret bio i transhumanizam, uspostavljen od strane marginalnih intelektualaca inspiriranih futurizmom proteklih desetljeća¹⁸ i najradikalnijim stavovima za koje su znali – objedinjenih u ideji o poboljšanju čovjeka, koju su intuitivno zahvatili iz opće kulture u koju su bili uronjeni (najvjerojatnije bez prethodnog znanja o Huxleyu i njegovoj upotrebi riječi „transhumanizam“ u

¹⁶ Ibid., str. 16, 17.

¹⁷ Danas, u digitalnom dobu, iako i dalje donekle prisutne, zbog društvenih mreža nemaju više ulogu koju su imale.

¹⁸ Autorima kao što su: F. M. Esfandiary, Robert Ettinger, Hans Moravec, Eric Drexler, Marvin Minsky, itd.

gorenavedenoj knjizi). Taj se pokret nije širio ulicama i trgovima, već se razvio zahvaljujući internetu¹⁹. Opće je poznato da su mladići skloni opasnim i suludim idejama, a upravo je to bio transhumanizam²⁰, čiji izvorni „duh“ danas je još uvijek moguće pronaći kod transutopljana (www.evolution.com), skupine koja se odcijepila od glavne struje transhumanista nakon što su formiranjem WTA svi neželjeni, politički-nekorektni elementi očišćeni iz pokreta. Zbog ovoga su prvi kritičari i osuđivali pokret za njegovo nalikovanje kultu, kao što nam Bostrom svjedoči²¹. To je ljaga koja će zauvijek pratiti transhumanizam.

Princip evolucionizma

Stavka oko koje se svi transhumanisti slažu i bez koje bi bilo uopće i besmisleno pričati o transhumanizmu jest evolucija. Metafizička doktrina prema kojoj nešto nastaje iz ničega, ono više nastaje iz onog nižeg, red nastaje iz kaosa. Ono što nedostaje svim ovim tvrdnjama jest princip dovoljnog razloga. Materijalistički evolucionizam jednostavno ne pruža racionalno objašnjenje kako iz ničega nastaje nešto ili kako iz materije nastaje svijest. Da bi iz ničega nastalo nešto, u ničemu mora postojati potencija iz koje bi nešto moglo izniknuti – međutim, to je u kontradikciji s naravi ničega – jer ništa je: ništa; ono ne može imati potenciju. Isto vrijedi i za nastanak svijesti iz materije – tad bi unutar same materije morala postojati neka potencija iz koje bi nastala svijest; što je u opreci sa samom naravi materije. Drugim riječima rečeno: prema svim tim tvrdnjama, posljedica je veća od uzroka – što je nemoguće.

¹⁹ Vita-More, N., „History of Transhumanism“ u *The Transhumanism Handbook* (priredio Newton Lee), Springer 2019., str. 51.

²⁰ Usporedno s današnjim vremenom, transhumanizam je nekoć bio što su danas razne Twitter grupe okupljene oko društveno-neprihvatljivih ili jednostavno bezumnih ideja.

²¹ Bostrom, N., „A History of Transhumanist Thought“, str. 15.

Neki transhumanisti, poput Raya Kurzweila, rješenje ovog problema nalaze u panteističkom evolucionizmu. Njegovu doktrinu, koja u suštini dolazi iz kabale, pronalazimo implicitno sadržanu – uz dozu religijskog indiferentizma – u njegovom odgovoru na pitanje da li vjeruje u Boga. Ona je sljedeća:

Vjerujem u čuda. Mislim da su ona duhovno svojstvo. A činjenica da je svijest nastala, duboko je tajanstvena vrsta otkrivenja. Dakle, to je jedan stav koji imam prema duhovnosti. Drugi je: kako je Bog opisan u različitim tradicijama. Zapravo postoji zajednički skup atributa koje Bog ima u svim tim različitim vjerskim tradicijama. Bog je beskrajno kreativan, lijep, pun ljubavi i inteligentan. Dakle, što se događa s entitetima dok evoluiraju? Postali smo inteligentniji, postali smo sposobni za emocije više razine, pa stoga i za više ljubavi, postali smo kreativniji, postali smo ljepši. I tako, zapravo se krećemo eksponencijalno prema višim razinama samih svojstava koja pripisujemo Bogu bez ograničenja. Sad, nikad ne postajemo doslovno beskonačni, ali se eksponencijalno krećemo u tom smjeru. Dakle, postajemo sve sličniji Bogu i sve smo bliži Bogu [...] nikada ne postajući potpuno beskonačni; stoga, nikada ne dostižemo taj ideal. Ali definitivno se može reći da je evolucija duhovni proces – približava nas Bogu.²²

Postoje dvije moguće interpretacije rečenog: ili se približavamo Bogu i time nikada nećemo postati Bog ili se približavamo Bogu i time ćemo jednog dana postati Bog.

Prva interpretacija je apsurdna. Uzmimo analogiju s prirodnim svijetom – zamislimo da postoji biljka koja ne može izrasti; ona ne može izrasti, ne zbog defekta u sjemenu ili vanjskih čimbenika, već ona sama po sebi ne može izrasti. To je nemoguće jer je u samoj suštini biljke da izraste. Prva interpretacija stoga krši logički princip identiteta: svako biće je jednako svojoj esenciji/naravi. Kad bi protivno bilo točno – da uistinu postoji biljka koja ne može

²² "Do You Believe in God? | Ray Kurzweil Q & A | Singularity University." *YouTube*, uploaded by Singularity University, 18. 08. 2016., youtu.be/JvfdmPp3d8.

izrasti – tada bi upravo to bila njezina narav. Time apsurd postaje još očigledniji: u naravi je biljke da izraste, ali ujedno je i u naravi biljke da ne izraste. To je ništa drugo nego kršenje prvog principa svog mišljenja i sve znanosti uopće: principa kontradikcije. Međutim, netko bi mogao prigovoriti i reći da je ovo samo igra riječima – možda logički moguće, ali time ne nužno i ontološki moguće. No, ako je Kurzweil definirao evoluciju kao duhovni proces približavanja Bogu, tada je činjenica da čovjek stremlji k Bogu njegovo ontološko određenje, tj. to je njegova narav, objektivno govoreći.

Preostaje nam, dakle, druga interpretacija. Kurzweil je, po svemu sudeći, upravo na nju i ciljao. Prema toj interpretaciji, u naravi je čovjeka da se približava Bogu i da jednoga dana postane Bog. Panteizam je evidentan iz tog iskaza. Ako je evolucija proces postajanja Bogom, a sve evoluiraju – tada je sve potencijalno Bog. Nadalje, dva Boga ne mogu postojati jer po samoj definiciji Boga kao vrhovnog bića, nužno slijedi da je jedan Bog. Time, Bog je u svim stvarima kao njihova potencija. Ovime je zadovoljen princip dovoljnog razloga koji materijalistički evolucionizam ne pruža. Sve evoluiraju – dakle, iz nižeg nastaje ono više – jer je „božanska iskra“ inherentna u tom nižem kao duhovna moć (koja je ujedno i materijalna moć) koja oblikuje materiju iz jedne vrste u drugu, sve dok se Bog u potpunosti ne realizira. Međutim, to je nemoguće jer Bog ne može biti u potenciji. Po svojoj definiciji, Bog je savršeno biće, stoga on mora biti potpuno realiziran. Bog ne postaje, on je. Nadalje, panteistički Bog je nesavršen i zbog još dvije činjenice: on je ovisan o pojedinačnim bićima kako bi se realizirao, kao što je ujedno i podložan samim mehanizmima/pravilima evolucijskog procesa. Nije nužno ići dalje u analizu panteizma jer iz svakodnevnog iskustva, čovjek se može uvjeriti u njegovu lažnost. Štoviše, jedino čovjek poremećen od oholosti može reći za sebe da je Bog.

Postoji još daleka treća opcija, a to je teistički evolucionizam. Apsurdnost te doktrine jest u tome što je za njezin opstanak nužno

poreći postojanje finalnih uzroka²³ – međutim, ni jedan razuman teist to neće učiniti, pošto upravo kroz finalne uzroke on može dokazati Božje postojanje. Dakle, ako Bog vodi evoluciju, on ju mora voditi prema nečemu. Postoje dvije opcije: 1. Ili ju vodi prema sebi – što smo od prije dokazali da je nemoguće jer bi onda postojalo više Bogova; ili bi onda svi postali Bog u smislu da se stopimo s njim, međutim to je onda panenteizam, čija je refutacija ista kao i za panteizam (nemoguće je da smo svi Bog u potenciji). 2. Ili ju vodi u beskraj bez konačnog cilja, što je apsurd.²⁴

Princip identiteta suprotnosti

Iz gorenavedenih demonstracija, jasno se vidi da je doktrina evolucionizma, kako u materijalističkom, tako i u panteističkom obliku, metafizički nemoguća. Ujedno, iz njih se vidi i da je sama doktrina panteizma apsurdna. Međutim, ono što nismo još demonstrirali jest apsurdnost materijalizma samog po sebi. Stoga, to ćemo sljedeće učiniti. Time ćemo dokazati ontološku i epistemološku – iliti: i realnu i racionalnu – neodrživost transhumanizma.

Materijalizam negira postojanje svih duhovnih kategorija. Stoga, on također negira i esenciju. S negacijom esencije dolazimo do negacije bića kao najuniverzalnijeg koncepta uopće. Bez bića princip kontradikcije ne može postojati iz vrlo jednostavnog razloga što je taj princip ništa drugo nego sud između dva najosnovnija koncepta: bića i ne-bića. Njihov odnos je odnos kontradikcije: biće je nespojivo s ne-bićem. To je princip koji čovjek spozna odmah neposredno nakon što

²³ Konačna posljedica takvog poricanja bila bi negacija principa kontradikcije.

²⁴ Ako bi netko rekao da je katolička doktrina blažene vizije konačni cilj evolucije, on bi bio u krivu iz vrlo jednostavnog razloga: anđeli i sveti koji uživaju posjedovanje Boga nisu nova vrsta, već ista vrsta koja je ispunila svoju narav i sad uživa vječni mir. Uostalom, svaki je „katolik“ koji promovira evoluciju u bilo kojem obliku, objektivno govoreći, heretik – iz vrlo jednostavnog razloga što su sve istine Svetog pisma *de fide* i ne mogu se tumačiti kao „mitologija.“

zahvati koncept bića²⁵ – on je podloga svog našeg mišljenja i svi naši kasniji sudovi u konačnici se referiraju nazad na njega. Bez njega, sva znanost je nemoguća. Međutim, ne samo da materijalizam, negirajući esenciju, uništava znanost, on time ujedno i onemogućuje ljudsku komunikaciju – jer, bez univerzalnih koncepta, čovjek sad samo proizvodi zvukove koji ga asociraju na fantazme iliti slike koje o pojedinačnim predmetima ima u glavi. Čovjek je time sveden na životinju. Nadalje, ako materijalizmu još pridamo i evolucionizam, tada svi naši mentalni koncepti (koji sada nisu ništa drugo nego fantazmi) moraju imati neki tok razvoja. Stoga, možemo onda reći da se, npr. trokut, razvio tako da je prvo bila točka, iz točke je nastao pravac, iz pravca je nastao kut, a iz kuta – trokut. Zašto iz točke nije nastao slon? – nitko ne može dati dovoljan razlog. To je morala biti puka slučajnost. Konačno, kakva vrsta morala proizlazi iz svođenja čovjeka na životinju? Ona prema kojoj sve što čovjek treba i uopće može raditi jest slijediti svoje instinkte. Priroda je sav zakon. Ne racionalna priroda, već čista požuda. Time politika postaje zanat upravljanja ljudskim instinktima. Stoga, kao što materijalist Harari voli reći, ljudi su „životinje koje je moguće hakirati“²⁶ – jer instinkti su ništa drugo nego algoritmi, koje sada umjetna inteligencija²⁷ može kanalizirati u pravcima koje oni koji imaju vlasništvo nad njom narede. Materijalizam je monstruoza doktrina.

Stoga, jedini način na koji i materijalistički i panteistički transhumanisti mogu spasiti svoje doktrine jest da negiraju princip kontradikcije. Time bi oni slijedili primjere Hegela – koji je sa svojom dijalektikom – i Kanta – koji je sa svojim antinomijama – odvažno tvrdio $A = \neg A$. Kontradikcija, dakle, postaje temeljem svog znanja uopće. Međutim, što to znači „nego zaniijekati postojanje

²⁵ Svi smo mi taj princip zahvatili bez da smo ga bili svjesni.

²⁶ "How to Survive the 21st Century | DAVOS 2020." *YouTube*, uploaded by World Economic Forum, 23 Jan. 2020, www.youtube.com/watch?v=eOsKFOrW5h8.

²⁷ Ta tehnologija, jednom implementirana, ne bi ništa revolucionarizirala, već bi samo vladajućoj klasi olakšala posao upravljanja životinjskom biomasom.

svake istine, učiniti svu filozofiju nemogućom, učiniti sve argumente pukom djetinjastom manipulacijom nestvarnostima, svako istraživanje istine samo uzaludnom i besplodnom potragom za kamenom mudraca?²⁸

Znajući ili ne znajući, transhumanisti u praksi to, nažalost, stalno rade. Uzmimo samo primjer načina na koji su se oni obranili od kritičara koji su ih osudili da teže „statičnosti“ utopije: „Transhumanisti ne traže utopiju, već neprestani napredak – beskrajno kretanje prema uvijek-dalekom cilju ekstropije.“²⁹ Zašto je statičnost problem? Zato što u materijalnom svijetu zastoj, statičnost, vodi u propadanje. Stoga, pošto su i transhumanisti i njihovi kritičari (očigledno) ili materijalisti ili panteisti oni ili negiraju nad-materijalnu stvarnost ili poistovjećuju materijalno i nad-materijalno, tj. duhovno. Iz toga slijedi i da su vječne ideje statične i vode u smrt. Što je vrhunac ludosti. No, bez obzira na to, sam citat Morea je besmislen jer bi to značilo da se kreće prema ničemu – stoga, čitav pokret transhumanizma nema razlog da postoji – to je onda pokret bez ikakve svrhe. Međutim, naravno da transhumanisti imaju i cilj i svrhu svog pokreta – samo što ih nisu racionalno izložili.

Drugi primjer se tiče dominantne transhumanističke epistemologije koju zovu pankritičkim ili kritičkim racionalizmom³⁰. More tvrdi: „Kritički racionalizam [...] odbacuje ovaj 'sustav opravdanja' – gledišta da se uvjerenja moraju opravdati pozivanjem na neku vrstu autoriteta – u korist stajališta da ništa nije opravdano ili neupitno. Nema temelja znanju. Stjecanje i usavršavanje znanja se u suštini bazira na nagađanjima i kritici.“³¹ Ovaj iskaz je evidentno apsurdan. Znanje nema temelja, ali se bazira na kritici. Stoga, jedino što je opravdano je da ništa nije opravdano – jedini temelj je da nema temelja. No, More ide i korak dalje: „Prema kritičkom racionalizmu, mi možemo odbaciti opravdavanje zadržavajući poštovanje prema

²⁸ Clarke, R. F., *Logic*, Longmans, Green & Co, New York 1921., str. 36.

²⁹ More, M., „The Philosophy of Transhumanism“, str. 14.

³⁰ Ibid., str. 6.

³¹ Ibid.

objektivnosti, argumentaciji i sustavnoj upotrebi razuma.“³² To znači da nema temelja objektivnosti, ali iskazi transhumanista su objektivni. Još jedan gigant u svijetu transhumanizma, Nick Bostrom, tvrdi isto:

Transhumanizam nije filozofija s fiksnim skupom dogmi. [...] Ni jedan princip nije izvan sumnje, ni nužnost smrti, ni naša ograničenost resursima planete zemlje, čak se ni sam transhumanizam ne smatra predobrim za stalnu kritičku procjenu. Ideologija se treba razvijati i preoblikovati zajedno s našim napretkom, kao odgovor na nova iskustva i nove izazove. Transhumanisti su spremni da im se pokaže da nisu u pravu i da uče iz svojih grešaka.³³

Ovo je ništa drugo nego apsolutni skepticizam. Priznajući princip identiteta suprotnosti kao temelj svoje misli, transhumanisti su počinili intelektualni suicid. Oni su time sebe stavili „izvan klase racionalnih bića.“³⁴

Prvi princip morala

Fantom koji progoni sve rasprave između transhumanista i biokonzervativaca je termin: narav. Ljudska se narav uglavnom reducira na njezin biološki, odnosno materijalni, aspekt. To nije zabluda specifična transhumanistima; čitav je moderni svijet zaboravio što taj termin uopće znači. Narav iliti priroda je izvor svih svojstava i operacija nekog bića³⁵. To nije biološka, već ontološka kategorija – što znači, objektivna i stvarna, ali nad-osjetilna. Uzmimo primjer bilo kojeg organskog sustava ljudskog tijela, kao što je

³² Ibid.

³³ Bostrom, N., “What is Transhumanism?”, <https://nickbostrom.com/old/transhumanism>

³⁴ Clarke, R. F., *Logic*, str. 34.

³⁵ Brother Louis of Poissy, *Elementary Course of Christian Philosophy: Based on the Principles of the Best Scholastic Authors*, O’Shea & Co, New York 1893., str. 168.

krvožilni sustav. Svaki od njih ima vrlo specifične funkcije, kao što je prijenos tvari iz i u stanice. Međutim, gdje su u organizmu te funkcije? Jesu li one u srcu ili u bilo kojem drugom dijelu tog sustava? To je nemoguće utvrditi iz razloga što ne možemo iskopati te operacije i uhvatiti ih iz organa. Te funkcije, koje su skolastici zajedno s Aristotelom zvali vegetativne, nisu u materiji. Poluobrazovani znanstvenici prošlih stoljeća, jer su bili tjelesni ljudi, nazivali su ih okultnim silama prirode. Da, one su okultne za naša osjetila, ali ne za intelekt koji zahvaća nematerijalne realnosti. Narav je ono što ujedinjuje sve operacije nekog bića. Čovjek, osim vegetativnih, također sadrži životinjske ili osjetilne funkcije, kao što su osjetila, kretanje, instinkti, itd. No, u čovjeku je ipak još nešto više od toga što ga stavlja iznad životinja i sveg ostalog svijeta. To je njegova racionalnost prema kojoj on teži istini i dobru. Od tu i dolazi poznata definicija ljudske naravi³⁶ koja glasi da je čovjek racionalna životinja³⁷.

Iz naravi sve tendencije nekog bića izviru. Nadalje, svaka težnja implicira svrhu – bez nje, kretanje ne bi uopće bilo moguće jer ni jedna operacija ne bi imala ni kraj ni početak. Stoga, narav je svakog bića suštinski povezana s njegovom svrhom. Pošto je narav jedna i svrha nužno mora biti jedna, kao konačni cilj kojemu sve operacije bića teže. Sve ostale svrhe su podređene toj glavnoj. Za čovjeka, glavna je svrha posjedovanje apsolutne istine i apsolutnog dobra. Svakodnevno iskustvo svjedoči istinitosti ovog iskaza jer čovjek, sve dok je živ na zemlji, ne može ostvariti potpunu sreću. Sve što ovdje ima su pojedinačna dobra. Stoga, čak i kad bi vječno živio i imao priliku neprestano uživati u njima on i dalje ne bi bio sretan. Iz vrlo jednostavnog razloga što on teži dobru samom po sebi.

Narav svakog bića je zadana i ono ju ne može svojevóljno promijeniti. Onaj tko je stvorio to biće, zadao mu je narav – u deliriju evolucionista, to je proces evolucije napravio. Za njih, stoga, sav

³⁶ Narav i esencija su iste realnosti. Za esenciju kažemo da je narav kad promatramo biće kroz njegove operacije.

³⁷ U životinjskoj naravi je sadržana već i vegetativna.

moralni zakon, sva prava i sve dužnosti proizlaze upravo iz tog procesa. Dakle, ako biće djeluje prema trans-specijaciji, ono je moralno, ono je uspješno – ako pak ne, onda je ono zlo. Ovo je evidentno iz Huxleya. On s razlogom upotrebljava riječi „sudbina“ i još bitnije, „dužnost.“ Svako biće ima dužnost ispuniti svoju narav – a ona je da evoluirá (iz ovoga se vidi još jedna zabluda evolucionista jer po njima sva bića imaju istu esenciju). Međutim, što je ovo nego uništenje sveg morala i sve pravde? Ako je jedino dobro trans-specijacija, onda je sve dopušteno što pojedinca ili kolektiv vodi k tome. Evolucionisti, zajedno s transhumanistima, stavili su apsolutno dobro u materijalni svijet u kojem se ono ne može pronaći. Time su čovjeka primorali na sabiranje sve veće i veće moći i zemaljskog užitka poradi cilja koji se nikada neće ostvariti.

U realnosti, narav je drugim bićima zadalo vrhovno biće – Bog. Njegova je narav, kao i njihova, fiksna i nepromjenjiva³⁸. Njegova je narav da je. On je svrha svemu. Sve je poredano prema vječnom zakonu koji je u njegovom umu – koji je on sam. Prvi princip sveg morala je vječni zakon iliti sam Bog. Stoga, sve što je stvoreno za svoj osnovni cilj ima pridonositi Božjoj slavi³⁹. Neživa priroda, biljke i životinje to čine kad slušaju prirodne zakone i instinkte koje je Bog stavio u njih. Međutim, čovjek, kao racionalno biće, to čini kad sluša naredbe. Kako one koje proizlaze iz njegove

³⁸ Ako bi netko rekao da Bog nije svemoguć jer se ne može mijenjati (ili ne može činiti zlo, itd.), on bi činio grešku miješanja realnog poretka s poretkom ljudskih misli. Mijenja se jedino ono što je nesavršeno, ono što ima neki nedostatak. Bog je apsolutno savršen i nema ni jedan nedostatak. Stoga, ako kažemo da savršenom biću fali nedostatak, mi to govorimo zato što u našem umu privacija postoji kao koncept, ali u stvarnosti toga nema – to je samo nedostatak. Zato neki govore da Bog nije slobodan jer se ne mijenja, jer ne može raditi kontra vječnog zakona, itd.. Međutim, to nije sloboda, to je mogućnost da se otpadne od savršenstva – što je za Boga nemoguće.

³⁹ Sve stvari reflektiraju Božje savršenstvo. Međutim, kad bi teistički evolucionist rekao da beskrajno evoluiranje svega što postoji za konačni cilj ima Božju slavu – to bi reflektiralo Božju narav koja bi u tom slučaju bila čisti kaos.

naravi, tako i direktne naredbe koje mu Bog može dati⁴⁰. Deset Božjih Zapovijedi nije ništa drugo nego naravni zakon – uz iznimku štovanja sabata jer ništa u prirodi tog dana ne iziskuje njegovo štovanje, to je jednostavno Božja volja da se on štuje. Isto je i sa Crkvom – to je bila slobodna Božja volja da svoje nepresušne zasluge primijeni na ljude kroz svoje poslanike: Papu, biskupe i svećenike. On je to mogao učiniti na bilo koji drugi način, međutim on je odabrao taj i čovjek je primoran toj se volji podložiti.

Oni kritičari transhumanizma koji, poput Fukuyame⁴¹, stavljaju temeljni princip morala ekskluzivno u ljudsku narav, čine kobnu grešku. Iz vrlo jednostavnog razloga što, jednom kad se čovjeku ponudi izbor između dobra i zla, on, prepušten vlastitoj naravi, češće će izabrati zlo. To će onda dovesti do zaključka da je i zlo sastavni dio ljudske naravi i ljudi će početi organizirati svoje živote po tome, što će neminovno odvesti u moralnu dekadenciju. Čovjek kad postane mjera svih stvari, on time nužno vodi čitavo društvo u propast. Činjenica da čovjek ima tendenciju k zlu, dolazi iz njegove pale naravi – međutim, za ovu istinu potrebno je otkrivenje. Zbog pale naravi, čovjek sam nije nikada ni uspio dokučiti naravni zakon u potpunosti – mnogi poganski filozofi dokučili su jedan dio, ali pomiješan s mnogim greškama. Upravo zato je Bog morao otkriti i sam naravni zakon čovjeku.

Iz navedenoga je vidljivo kako znanost moralne filozofije leži na principima koji su otkriveni od strane drugih znanosti, poput racionalne psihologije i naravne teologije. Međutim, transhumanisti, kao što je demonstrirano u prethodnim poglavljima, razorili su sve više znanosti koje informiraju etiku – stoga, njihova je moralna filozofija nužno apsurdna. Njihovo viđenje dobra je ništa drugo nego jeftino opravdanje koje im omogućuje da rade što god ih je volja. Pad transhumanista u apsolutni skepticizam i apsolutni nemoral imao je

⁴⁰ Na primjer, prvi ljudi, od Abela nadalje, prinosili su žrtve Bogu ponukani vlastitom naravi – jer su shvatili da su stvoreni i da svoj život duguju višem biću. Činjenica da čovjek štuje Boga (ili u slučaju pogana to su bili bogovi) iz vlastite naravi, izgubila se tek u protekla dva stoljeća.

⁴¹ Fukuyama, F., "Transhumanism" u *Foreign Policy*, No. 144, 2004., str. 42

pravi početak u njihovom ateizmu. Jer i materijalistički evolucionizam, isto kao i panteistički, nužno tamo vode⁴².

Ateizam je najapsurdnija doktrina, najviše ponižavajuća i najplodonosnija u fatalnim posljedicama. – Pristaše ateizma imaju običaj sebe nazivati slobodnim misliocima. Međutim, njihova je doktrina samo uništenje inteligencije, jer dosljedan ateist, ne pronalazeći u svom sustavu objašnjenje ni vlastitog postojanja ni postojanja osjetilnog svijeta, nužno pada u najpotpuniji skepticizam; a to je negacija svog mišljenja. Štoviše, ako Bog ne postoji, nema više ni dobra ni zla, čovjek može po volji slijediti svoje najperverznije sklonosti, društvo je bez temelja, a prevladava samo zakon moći. Povijest, između ostalog, svjedoči da su sve epohe ateizma bile epohe intelektualne degradacije, moralne iskvarivosti i velikih društvenih previranja.⁴³

Stoga, transhumanizam je nužno nekompatibilan s religijom. Istina je da postoje transhumanisti koji su vjernici⁴⁴, ali oni jednostavno žive u kognitivnoj disonanci.

Principi tehnološke implementacije

Konačno, dolazimo do temeljne odrednice transhumanizma kao evolucionističke moralne filozofije. Ta je odrednica implementacija emergentnih tehnologija poradi ljudskog poboljšanja koje bi trebalo rezultirati trans-specijacijom. Ilti, prema riječima transhumanista: istraživanjem „transhumanih i posthumanih područja.“⁴⁵ Ovdje se nećemo baviti pitanjima vezanim uz specifične

⁴² Za materijalizam nije potrebno objašnjenje zašto, a za panteizam dovoljno je reći da bog panteizma uopće nije Bog – stoga, panteizam je samo skriveni ateizam.

⁴³ Brother Louis of Poissy., *Elementary Course of Christian Philosophy*, str. 331, 332.

⁴⁴ More, M., “The Philosophy of Transhumanism”, str. 8.

⁴⁵ Bostrom, N., “Transhumanist Values” u *Journal of Philosophical Research*, Vol. 30 (priredio Frederick Adams), Philosophical Documentation Center Press, Bowling Green 2005., str. 13.

tehnologije ili uz bombastične metafizičke tvrdnje vezane uz *mind uploading*, generalnu umjetnu inteligenciju, krioniku, itd. Ono što je ovdje od ključnog značaja jest pitanje s kojim etičkim principima transhumanisti opravdavaju implementaciju nadolazećih tehnologija.

Osnovni problem kod svih principa tehnološke implementacije za koje se transhumanisti zalažu jest sljedeći: njihova specijalna etika nije u skladu s njihovom generalnom etikom i metafizičkom te epistemološkom pozadinom iste. Specijalna etika je ništa drugo nego primjena načela generalne etike koje smo obradili u prethodnom poglavlju. Najjednostavnije rečeno: sva praktična zalaganja transhumanista u kontradikciji su s njihovim ateizmom, apsolutnim skepticizmom i trans-specijacijom kao prvim moralnim principom.

Stoga, kad transhumanisti tvrde da se drže „tolerantnih humanističkih i znanstvenih načela“⁴⁶ zbog kojih se zalažu za „princip tjelesne autonomije“⁴⁷ i „princip prokreativne slobode“⁴⁸ po pitanju ljudske augmentacije, a nipošto za eugeniku – njihove su tvrdnje posve beznačajne jer je njihova etika antihumana, a njihova epistemologija uništava sam pojam znanosti. Isto vrijedi i kad tvrde da se drže apsurdne maksime po kojoj „nije važno biti čovjek nego biti human.“⁴⁹ Kad tvrde da „su često duboko sumnjičavi prema kolektivno orkestriranim promjenama, zalažući se umjesto toga za pravo pojedinaca da redizajniraju sebe i svoje vlastite potomke“⁵⁰ Kad se zalažu za „diferencijalni tehnološki razvoj, u kojem bismo nastojali utjecati na slijed razvoja tehnologija“⁵¹ kako ne bi došlo do

⁴⁶ “Transhumanist FAQ”, <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq> poglavlje „Why transhumanists advocate human enhancement as ethical rather than pre-WWII eugenics?“

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., poglavlje „Will transhuman technologies make us inhuman?“

⁵⁰ Ibid., poglavlje „What are the philosophical and cultural antecedents of transhumanism?“

⁵¹ Ibid., poglavlje „If these technologies are so dangerous, should they be banned? What can be done to reduce the risks?“

sveopće kataklizme. Kad tvrde da „smrt treba biti dobrovoljna“⁵² i time urgiraju na što brži razvoj nadolazećih tehnologija kako ni jedan trenutno živi čovjek ne bi morao umrijeti. Itd.

Pošto u njihovoj filozofiji nema temelja ničemu – stoga, sve je podležno promjeni – nema garancije da će se oni nastaviti držati istih ovih principa jednom kad se domognu novih tehnologija. Zbog svoje neutemeljene filozofije, transhumanisti nemaju apsolutno nikakvu vjerodostojnost. Jedina konstanta u transhumanističkoj filozofiji je osobna želja za beskrajnim sabiranjem moći i vječnim uživanjem u materiji. Stoga, gorenavedeni iskazi mogu se učiniti konzistentnima s njihovom filozofijom jedino ako priznamo da su ti iskazi oportune laži. Oni nisu ništa drugo nego korištenje moralno-nabijenog govora poradi vođenja generalne populacije u smjeru njihove volje. Iz ovoga proizlazi i činjenica da je besmisleno dalje raspravljati o pojedinačnim implementacijskim principima ili ih dublje analizirati – time bi se samo dao transhumanistima materijal za konstruiranje još uvjerljivijih pamfleta za odnose s javnošću. Transhumanisti jednostavno ne mogu željeti, niti osobno, niti kolektivno moralno poboljšanje, jer su sa svojom filozofijom – materijalističkom ili panteističkom – uništili duh, koji je temelj ljudskom poboljšanju (jer svako istinsko poboljšanje je rast u vrlini, a vrline su kvalitete ljudske duše). Time, sve što im ostaje jest poboljšanje tijela – imaginacije, instinkta i užitka. Stoga, jedina racionalna upotreba tehnologije – kao sredstva koje će nam pomoći pri ili omogućiti rast u vrlini – stavljena je na marginu.

ZAKLJUČAK

Filozofsko istraživanje transhumanizma započeli smo sa samom definicijom pojma. Iznaci jasnu definiciju bilo je od presudne važnosti iz razloga što, kako u akademskom svijetu, tako i u popularnoj kulturi, nitko ne može točno reći što transhumanizam jest.

⁵² Ibid., poglavlje „Isn't death part of the natural order of things?“

Kroz povijesno-kulturnu analizu samog pokreta, ustvrdili smo sljedeće: *transhumanizam je evolucionistička moralna filozofija određena primjenom tehnologije*. To je suštinsko određenje, kako samog transhumanističkog pokreta, tako i područja istraživanja. Njihov je obostrani cilj promocija i implementacija te moralne filozofije.

U sljedećem koraku, proučili smo širi rod kojem transhumanizam pripada: *evolucionističku moralnu filozofiju*. Prvo smo vidjeli kako je ta filozofija bila inherentna kulturi iz koje je sam pokret iznikao. Zatim smo istražili njezine osnovne principe. Prvi je metafizički princip te filozofije evolucionizam. On – bilo u svom materijalističkom ili panteističkom obliku – postavlja promjenu iliti postajanje kao temeljnu istinu. Stoga, ta je filozofija ništa drugo nego prikriveni ateizam. Iz ovog principa slijedi njihov prvi epistemološki princip: identitet suprotnosti. Njegovom implementacijom, sva znanost i sva međuljudska komunikacija postaju nemoguće. Konačno, iz ova dva principa slijedi njihov prvi etički princip: dobro je trans-specijacija. Time, čovjek je jedino odgovoran evolucijskom procesu – najokrutnija tiranija i upražnjavanje najperverznijih želja, postaju posve legitimni ako pojedinac misli da će ga oni odvesti k tome i ako ih uspije realizirati.

Na samom kraju, došli smo do temeljne odrednice transhumanizma: *primjene tehnologije* poradi trans-specijacije. Vidjeli smo da svi principi tehnološke implementacije za koje se transhumanisti zalažu nisu u skladu s njihovom filozofijom. Iz njihove filozofije nužno proizlazi da je čovjek životinja koja treba koristiti tehnologiju da bi unaprjeđivao svoje životinjske karakteristike i da bi vječno mogao uživati u materijalnom svijetu. Pojedinci koji shvate ovu svoju dužnost imaju svako pravo koristiti najlukavije tehnike društvenog inženjeringa kako bi stvorili povoljne kulturne uvjete u kojima bi oni zauvijek mogli provoditi svoju volju bez ijedne kočnice. Ovo vrijedi za elitu, ali za podanike vrijedi slično pravilo: oni imaju pravo u bilo kojem trenutku svrgnuti vlast koja im ne omogućuje zadovoljenje njihovih pobuda. Time, sav moral i sva pravda iščezavaju iz društva. Implementacijom ove monstruozne

filozofije, koja je transhumanizam, čovjek neće biti uzdignut do Boga, već će pakao biti uzdignut na zemlju.

LITERATURA

- Bostrom, N., "A History of Transhumanist Thought" u *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2005., str. 1-25.
- Bostrom, N., "Transhumanist Values" u *Journal of Philosophical Research*, Vol. 30 (priredio Frederick Adams), Philosophical Documentation Center Press, Bowling Green 2005., str. 3-14.
- Brother Louis of Poissy., *Elementary Course of Christian Philosophy: Based on the Principles of the Best Scholastic Authors*, O'Shea & Co, New York 1893.
- Clarke, R. F., *Logic*, Longmans, Green & Co, New York 1921.
- Cole-Turner, R., "Posthumanism and Transhumanism" u *Encyclopedia of Religious Ethics*, Vol. III (priredio W. Schweiker), John Wiley & Sons Ltd., Chichester 2022., str. 1098-1105.
- Fukuyama, F., "Transhumanism" u *Foreign Policy*, No. 144, 2004., str. 42-43.
- Huxley, J., *New Bottles for New Wine*, Harper & Brothers, New York 1957.
- Mišak, K., *Smrt transhumanizmu, sloboda narodu!*, TELEDISK, Zagreb 2019.
- More, M., "The Philosophy of Transhumanism" u *The Transhumanist Reader* (priredili M. More i N. Vita-More), Wiley-Blackwell, Chichester 2013., str. 3-17.
- Rickaby, J., *Moral Philosophy: Ethics, Deontology and Natural Law*, Longmans, Green, and Co., London 1919.
- Vita-More, N., „History of Transhumanism“ u *The Transhumanism Handbook* (priredio Newton Lee), Springer 2019., str. 49-61.
- Bostrom, N., "What is Transhumanism?", <https://nickbostrom.com/old/transhumanism>
- "Do You Believe in God? | Ray Kurzweil Q & A | Singularity University." *YouTube*, uploaded by Singularity University, 18. 08. 2016., youtu.be/-JvfdmPp3d8.
- "How to Survive the 21st Century | DAVOS 2020." *YouTube*, uploaded by World Economic Forum, 23 Jan. 2020, www.youtube.com/watch?v=eOsKFORW5h8.
- "Transhumanist FAQ", <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>

IVAN VČEV

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education,
Croatia

IVICA KELAM

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of
Education/Faculty of Kinesiology, Croatia

CRITIQUE OF THE MORAL PHILOSOPHY OF TRANSHUMANISM

Abstract: The aim of this paper was to philosophically investigate transhumanism. Transhumanism, transhuman, transhumanists – these are the words that are today, due to the socio-technological turmoil of recent years, attributed to everything and anything. However, in reality, transhumanism is a movement of marginal intellectuals united around the idea of technological improvement of man with the ultimate goal of transcending human nature. Methodologically speaking, the investigation of this article was carried out in the following way: first, we determined the essential elements of transhumanism through a historical-cultural overview of the movement itself; then, we analyzed these elements while adhering to the basic principles of natural reason. The paper itself was written in the spirit of scholastic philosophy. Although it does not refer to any of the truths of Revelation, the fact that philosophy which arose under the auspices of the Church is the only one that has to this day preserved all the truths of natural reason, proves the truth of those whom God has sent.

Keywords: evolution, human nature, natural reason, scholasticism, transhumanism

Primljeno: 27.2.2023.

Prihvaćeno: 1.6.2023.

Arhe XX, 39/2023

UDK 1 Farabi A.

1(5)

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.331-349>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

AMRA HALILOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

VLAST U FARABIJEVOJ UTOPIJI (VRLOM GRADU)

Sažetak: Jedan od prvih a ujedno i najznačajnijih predstavnika islamske filozofske misli Abu Nasr Farabi, koji je odigrao izuzetno važnu ulogu u povezivanju starogrčke filozofske baštine s islamskom teološkom tradicijom, posvetio je posebnu pažnju političkoj i socijalnoj filozofiji. Njegova ideja o utopiji, odnosno o „vrlom gradu (*al-madina al-fadila*)“, izazvala je razne reakcije u kasnijim generacijama filozofa i mislilaca. Avicena, Ibn Tufeil, pa i Šihabudin Suhrevardi nastojali su da se kritički osvrnu na Farabijeve izjave i ideje. Pojmovi i sintagme poput političke filozofije, socijalne filozofije, politike, vlasti, grada i društva u njegovim delima razmotreni su racionalnom metodom veoma obuhvatno. Mi ćemo se u ovom radu fokusirati na ideju o konceptu vlasti u njegovom utopijskom razumevanju „vrlom grada“. Tom prilikom, nastojaćemo da se u što većoj meri koristimo njegovim originalnim delima pisanim na arapskom jeziku. Metodološki je važno napomenuti da Farabijeve stavove o socijalnoj filozofiji nisu važni i značajni samo u filozofskom smislu, već mogu poslužiti i istoričarima misli, budući da je Farabi uvek nastojao da svoja racionalna zapažanja bar delimično poveže i s objektivnim društvenim i političkim stanjem u periodu abasidske dinastije u kojem je on živio.

Ključne reči: Farabi, klasična islamska filozofija, socijalna filozofija, „vrlom grad (*al-madina al-fadila*)“, vlast, vladar, vrline

¹ E-mail adresa autorke: amra_halilovic90@hotmail.com

UVOD

Abu Nasr Farabi (870–950) bez sumnje spada u najveće muslimanske filozofe iz ranog razdoblja razvoja te misaone baštine. Ponajviše je poznat zbog svojih stavova iz opšte filozofije, ali je svakako privukao i te kako veliku pažnju i zbog posebne obrade političke misli u okviru koncepta „Vrlog grada“ (*al-Madina al-fadila*). Naime, kako smatra Sejed Hosein Nasr, savremeni iransko-američki mislilac, Farabi je pokušao da napravi jasnu komparaciju između filozofske utopije i objektivnog stanja društva u kojem je živio za vreme vladavine abasidske dinastije, zbog čega njegove političke i društvene teorije mogu istovremeno da posluže i filozofima i sociolozima, a možda čak (uz malu dodatnu obradu) i istoričarima.² Usled tolike važnosti njegove ideje, u ovom radu nastojaćemo da se nakon kraćeg upoznavanja s Farabijem i njegovim osnovnim mislima, fokusiramo na njegovu političku filozofiju gde on s velikom preciznošću piše o idealnom gradu i karakteristikama i vrlinama njegovog vladara.

Farabi je rođen 870. godine kada je Prevodilački pokret u arapskom svetu već uzeo maha.³ Više od stotinu godina pre njegovog rođenja, još s početka perioda abasidskog kalifata, tačnije iz perioda drugog abasidskog kalifa Mansura Davanikija, Arapi su prepoznali veliki intelektualni potencijal u starogrčkoj literaturi, pa su krenuli u selektivan prevod najvažnijih naslova iz medicine, filozofije, logike i astronomije. Mansur i njegovi kasniji naslednici vrlo dobro su plaćali te prevode, zbog čega se na njihov poziv odazvao veliki broj nestorijanskih hrišćana s teritorije današnje Sirije. Starogrčka dela su nekada prevođena direktno sa starogrčkog, ali najčešće posredstvom nekog drugog jezika. Nakon nekoliko decenija preveden je značajan

² Nasr, Sejed Hosein, *Sonate aklani-eslami dar Iran (Racionalno-islamska tradicija u Iranu)*, preveo na persijski jezik Said Dehkani, Tehran, Kasidesara, 2004, 183.

³ Halabi, Ali Asgar, *Tarihe falasefeje Irani az agaze eslam ta emruz (Istorija iranskih filozofa od početka islama do danas)*, Tehran, Zovar, 2002, 99.

broj filozofskih i drugih naslova na arapski jezik, što je napravilo novi talas filozofskog razmišljanja u istoriji islama. Ta filozofska misao u istoriji islama uglavnom zasnovana na starogrčkoj racionalnoj baštini kasnije će dobiti naziv klasične ili peripatetičke (*al-maša*) škole u islamu, najverovatnije po uzoru na naziv koji je nekada s ponosom nosila Aristotelova škola. Farabi se pojavljuje upravo u tom periodu, pa njegov doprinos treba razumeti u tom kontekstu.

Rođen je u Farabu, u današnjem Otrar u Kazahstanu, koji je svojevremeno pripadao velikom Horasanu, Persiji. Stanovnike ovog mesta činili su turski i persijski narodi koji su islam kolektivno prihvatili pola veka pre Farabijevog rođenja, onda kada je grad osvojio i pokorio samanidski vojskovođa Nuh ibn Asad.⁴ Sudeći po tome, možemo zaključiti da je Farabijev otac rođen kao musliman, što se ne može sa sigurnošću reći za njegovog dedu. Drugim rečima, islam je na tim prostorima došao tek jednu ili možda dve generacije pre Farabija, nikako pre toga. Demografski sklop ovog naselja nije bio tako jednostavan i jednoličan. Osman Bakar veruje da je teško odrediti da li je Farabi bio iranskog ili turskog porekla, budući da su se ovi narodi u severnim predelima velikog Horasana potpuno izmešali.⁵ Farabijev otac je iranski oficir koji je bio angažovan u redovima samanidske vojske. Savremeni britanski orijentalista Douglas Morton Dunlop (Douglas Morton Dunlop, 1909–1987) tvrdi da je i Farabijev deda bio vojno lice, a majka mu je bila turskog porekla.⁶ Dakle, po ocu je bio Iranac, a po majci Turčin.

U dva navrata je Farabi boravio u Bagdadu, gde je kako piše Debora Luiza Blek (Deborah Louise Black), između ostalog učio

⁴ Ibn Halikan, Ahmed ibn Muhamed, *Vafajat al-a'jan va anbau abna az-zaman*, Kom, Šarif Razij, 1985, 100.

⁵ Bakar, Osman, *Tabakebandije olum az manzare hokamaje mosalman* (Klasifikacija nauka s gledišta muslimanskih mislilaca), preveo na persijski jezik Dževad Kasemi, prolegomenom opremio Sejed Hosein Nasr, drugo izdanje, Mašhad, Astane kodse Razavi, 2010, 26.

⁶ Dunlop, Douglas Morton, *Arab Civilization up to 1500 A. D.*, London, Longman, 1971, 184.

logiku i kod dva hrišćanska učitelja: Juhane ibn Hajlana (umro 910) i Abu Bišra Mate (umro 940)⁷, dok je u međuvremenu nakratko živio u Alepu, a kako neki izvori tvrde i u Konstantinopolju. Kada je drugi put napuštao Bagdad, u prestonici abasidskog kalifata vođena je velika naučna rasprava između predstavnika imamitske i šafiitske misli. Abasidi su sasvim očigledno stali na stranu šafiita što je Farabiju boravak u tom gradu učinilo još težim. Kao Iranac s očeve strane, bilo je jasno da su njemu bliže imamitske teološke ideje, pa je konačno odlučio da otputuje u Damask, po pozivu Sajfudavleta Hamedanija. Posmatrajući ova Farabijeva česta putovanja koja su bila gotovo u ritmu kolektivnih političkih previranja u njegovoj epohi, Abdul-Madžid Ganuši ističe da Farabi nije ostao samo tradicionalni filozof koga društvena i politička pitanja nisu mnogo zanimala. „Ako njega zaista nije zanimalo sve to što se dešava u njegovoj zajednici“, piše Ganuši u svojoj knjizi o Farabiju, „kako je onda mogao da prikupi toliko podataka o društvenom životu i da sroči dotad verovatno najprecizniju društvenu i političku teoriju? A pogotovu što je ta svoja dela pisao u dubokoj starosti, nakon što je obišao razne gradove i upoznao različite modele života i političkog uređanja“.⁸

Uzimajući sve ove okolnosti u obzir, možemo zaključiti da Farabijeva politička teorija ima višeslojan značaj, kako u samoj filozofiji – što joj uostalom i jeste osnovno mesto – tako i u drugim poljima društvenih i političkih nauka.

VLAST I POLITIČKA FILOZOFIJA

Da bismo što bolje razumeli ideju „Vrlog grada“ kod Abu Nasra Farabija, neophodno je da pre svega ukratko istražimo kako on tumači neke od najbitnijih pojmova i sintagmi vezanih za ovu temu. Najpre ćemo krenuti s „političkom filozofijom“.

⁷ Black, Deborah Louise, „Al-Farabi“, in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Qom, Ansariyan Publication, 2001, Vol. I, 178.

⁸ Ganuši, Abdul-Madžid, *Al-Farabi va al-hazara al-insaniya*, Bagdad, Vizarat al-alam, 1975, 101.

U svojoj knjizi *Tanbih ala sabil as-sa'ada* on ističe da se politička filozofija „zapravo odnosi na saznanja koja će doprineti boljem razumevanju lepote, dobrote i moralnosti u obuhvatnom značenju te reči, od strane stanovnika jednog grada ili države“⁹. Dakle, ono čime se politička filozofija bavi jeste „život stanovnika grada ili države“, a ne bilo koji pojedinac ili bilo kakva socijalno neorganizovana ili nedovoljno organizovana grupa. U svojoj političkoj filozofiji Farabi će, prema tome, govoriti samo o onim zajednicama koje su uspostavile teritorijalni integritet ili homogenu vlast. Jer postojanje jedinstvenog grada ili jedinstvene države implicitno ukazuje na činjenicu da je prethodno uspostavljen relativno sistematizovan oblik vladavine. Ovo će se, videćemo kasnije, pogotovo preslikati u njegovoj specifičnoj ideji o Vrlom gradu, gde on glavni fokus stavlja upravo na vladara. Život jedne zajednice u njegovim očima počinje od njegovog vladara, pa tako razne oblike društvenog života i političkog uređenja on takođe deli prema njihovim vladarima i vladalačkim strukturama.

Obuhvatno gledano, on veruje da svaki vladar ima dužnost da pozitivno utiče na moralnost sopstvenog naroda, da određuje zakon, odnosno da ga štiti od bilo kakve zloupotrebe ili nedefinisanih izmena, da širi pravdu i pravednost u svim segmentima društvenog života, da gradi obrazovne ustanove i omogući kvalitetno školovanje za sve članove zajednice, da čuva i štiti njihova imovinska prava, da radi na poboljšanju zdravstvenog sistema građenjem i opremanjem bolnica, da obezbedi mir i korektan odnos s drugim gradovima i zajednicama i da svoj narod i svoju baštinu odbrani od stranih napada, da bogatstvo raspodeli na pravedan način kako bi svako imao priliku da uživa u rezultatima sopstvenog truda, da čuva kulturnu baštinu kojom taj narod raspolaže i da jednom rečju društvo i sve njegove članove usmerava ka duhovnom i materijalnom blaženstvu.¹⁰

⁹ Farabi, Abu Nasr, *At-Tanbih ala sabil as-sa'ada*, priredio Džafar Ali Jasin, Tehran, Hekmat, 1992, 66.

¹⁰ Videti: Farabi, Abu Nasr, *As-sijasat al-madaniya*, preveo na persijski jezik Hasan Malekšahi, Tehran, Soruš, 1997, 121–122; Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, priredio za persijsko izdanje Mohamad Farhangi, Tehran,

Prirodno je da se on kao filozof ne upušta u detaljnu obradu načina na koji bi vladar trebalo sve ovo gore spomenuto da postigne. To uostalom nije nešto što Farabija kao filozofa mnogo brine, jer smatra da on nije pozvan da i o tome govori. Njemu je dovoljno da ukaže na činjenicu da je čovekovo društvo odraz božjeg stvaranja, ili drugim rečima ontološkog poretka. Pa tako, ako od Boga potiče celokupno postojanje, onda će i u društvu od prvog i idealnog vladara da krene celokupna vrlina. Vladar će u tom slučaju biti zadužen za organizovanje svakog aspekta društvenog života. Naravno, neće biti problema ni u tome da on zbog mnoštva obaveza neke svoje funkcije prepusti drugim ljudima od poverenja, ili da formira institucije koje će to umesto njega da obavljaju, ali i pored toga uvek mora nadzirati njihov rad. Jer kada se sve sabere, glavna, a možda i jedina odgovornost po pitanju socijalnog i političkog organizovanja društvenog života pripašće upravo njemu.

MODELI GRADOVA U FARABIJEVOJ POLITIČKOJ FILOZOFIJI

Farabi društvo, odnosno grad (*al-madina*), deli na osnovu dva različita kriterijuma; jednom to čini na osnovu kvantiteta, drugi put na osnovu kvaliteta. Iako relativno dosta piše o kvantitativnim podelama, ipak to nije predmet našeg istraživanja u ovom radu. Ono što nas ovde više interesuje jeste njegova kvalitativna podela, po čemu je njegova politička filozofija i postala naširoko poznata, a to je podela koja će najzad iznedriti njegov „Vrli grad (*al-madina al-fadila*)“. Vrlina (*al-fadilat*) i blaženstvo (*as-sa'adat*) odigravaju središnju ulogu u njegovoj analizi. Pa zato, bilo bi pogodno već sada se zapitati šta su to vrlina i blaženstvo u njegovoj filozofskoj misli, odnosno kako ih on definiše i predstavlja.

Hekmat, 1991, 158; Farabi, *Fusulun muntazia*, preveo na persijski jezik Parviz Mošrefi, Tehran, Hekmat, 1971, 65–69.

On smatra da su vrlina i blaženstvo poistovećene s egzistencijom (*al-vudžud*).¹¹ To znači da se one raspodeljuju po ontološkom sistemu stvaranja. Savršenija bića imaće mnogostruko više vrlina u odnosu na bića koja se na ontološkoj lestvici nalaze na nižim stupnjevima. Prvi intelekt je, prema toj hijerarhiji, bez sumnje savršenije biće od Desetog intelekta, što će značiti da su njegove vrline znatno veće i ozbiljnije. Na isti način, kada posmatramo materijalni svet čovek zauzima središnje mesto. Čovek je i u kuranskoj literaturi „božji namesnik na Zemlji“ što Farabi potvrđuje i kroz svoj filozofski sistem. Ali ne bilo koji čovek, već samo čovek koga Farabi smatra bogočovekom, odnosno idealnim i savršenim čovekom. Pa tako, i društva će biti kategorizovana prema vrlinama svojih vladara. Ako na čelu jednog društva, odnosno grada, stoji čovek koji je po svojim vrlinama i kvalitetima bliži definicijama bogočoveka, to društvo će biti kvalitetnije i savršenije. A ukoliko se vladar odvoji od tih načela i vrlina, istovremeno će se to isto dogoditi i s njegovom zajednicom. Kada se stvari tako postave, jasno je da će jedino ona društva biti protumačena i predstavljena kao idealna društva koja na čelu budu imala zaista bogočoveka, s punim kapacitetima te reči. A to su prema Farabijevom mišljenju verovesnici i proroci. To su društva koja Farabi naziva „vrlim gradovima“.

Nakon ovakve uvodne analize pojmova vrline (*fadilat*) i blaženstva (*sa'adat*) on započinje svoju podelu raznih zajednica i gradova po kvalitativnom kriterijumu. Najpre deli gradove na one koji za cilj imaju postizanje istinske vrline i one koji nemaju takav cilj. Tako na jednoj strani dobijamo njegov čuveni „vrli grad“ (*al-madina al-fadila*). To je zapravo njegov ideal i on je svestan da se takav ideal vrlo teško može konkretizovati u datom istorijskom trenutku, pogotovu u periodu kada više nemamo proroka i verovesnika. Taj grad za njega ostaje kao idejni i apstraktni šablon

¹¹ Videti: Mir-Ahmadi, Sadek, „Ertebate fazaal az nazare Farabi“ (Međusobni odnos vrlina prema Farabijevom mišljenju), u: *Marefate ahlaki*, vol. 6 (3): 218.

prema kojem bi svi drugi gradovi trebalo da se usmeravaju. To je grad čiji je vladar nužno savršeni čovek, odnosno bogočovek, što pre svega jesu verovesnici i proroci.¹² Budući da okosnicu ovog grada čini upravo njegov vladar, mi ćemo u nastavku ovog rada detaljnije da se pozabavimo osnovnim vrlinama tog vladara. No, pre toga, ukratko da vidimo i druge modele gradova.

Drugu kategoriju čine gradovi kojima nedostaje bar neki uslov da bi bili na tom stupnju, i njih Farabi deli u četiri grupe:

- Neznalački gradovi (*al-madina al-džahila*);
- Razvratnički gradovi (*al-madina al-fasika*);
- Gradovi s izmenjenom sudbinom (*al-madina al-mubadala*);
- Izgubljeni gradovi (*al-madina ad-dala*).

U nastavku ćemo ukratko obratiti pažnju kako on predstavlja i objašnjava ove gradove.

Neznalačke gradove čine vladari i građani koji nisu ni saznali šta je istinsko blaženstvo kako bi se ka njemu kretali. Oni žive u zabludi, jer njihovi vladari nisu znalci, filozofi i mudraci koji bi prepoznali istinu i koji bi shodno tom saznanju usmeravali sopstveni narod. Takvim gradovima nema spasa sve dok se njihova vladalačka struktura u biti ne promeni.¹³ Ovde treba napomenuti da Farabi pod znanjem ne podrazumeva samo teorijski oblik saznanja, već i onaj praktični. Tu se, zapravo, još jednom vidi veliki uticaj starogrčke baštine na njegov filozofski pogled na svet.

Druga grupa gradova, odnosno ona u čijem imenu on koristi arapski termin „al-fisk“, što bi u prevodu značilo razvrat i nemoral, predstavlja gradove u kojima vladari i većina stanovnika načelno veruju u moralna i verska načela koja prihvataju stanovnici „vrlog grada“, ali uprkos tom svom verovanju, oni njima nisu privrženi. Oni

¹² Farabi, *as-Sijasat al-madanija*, 80; Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 118.

¹³ Mohadžernija, Mohsen, *Andišeye sijasije Farabi*, Kom, Bustane ketab, 2001, 209.

tako sasvim svesno okreću leđa svom duhovnom blagostanju i kreću se u suprotnom smeru.¹⁴ Ovde Farabi ističe jednu veoma zanimljivu temu o svesnim postupcima. On veruje da postupak mora biti svesno počinjen kako bismo presudili da li je on moralan ili nije, te da li je njegov počinilac moralan ili nemoralan, odnosno razvratan. Ukoliko vladar uopšte ne poznaje šta je vrlina i šta su moralna načela, on će onda načiniti neznačajki grad, ali ukoliko poznaje ta načela ali ih se ne pridržava, njegovo društvo će biti razvratničko. To su osnovne razlike između prvog i drugog oblika pomenutih gradova.

Treći oblik gradova koji su se udaljili od „vrlog grada“ jesu gradovi s izmenjenom sudbinom. To su gradovi koji su u nekom trenutku pokazivali naznake „vrlog grada“, ali su kasnije iz različitih razloga krenuli putem razvrata ili zaborava. Njihovi stanovnici su zaboravili na nekadašnje ideale i pod uticajem raznih okolnosti posvetili su se svojim telesnim prohtevima.¹⁵ Oni su sami izmenili sopstvenu sudbinu i nikada se neće vratiti na pravi kolosek dok to sami ne budu poželeli i na tom putu se potrudili.

I konačno, četvrti oblik gradova su oni koje Farabi naziva „izgubljenim gradovima“. Ali zašto izgubljeni? Ovim pomalo čudnim terminom Farabi želi da predstavi gradove čiji vladari se vode isključivo svojom čistom ljudskom prirodom, bez ikakve pomoći filozofije ili religije. Ti vladari nisu mudraci ili filozofi, niti su verovesnici ili proroci koji imaju božju knjigu u rukama. Oni su jednostavno dobri i neiskvareni ljudi, i kao takvi napraviće određene kvalitete u svom društvu, ali nikada neće postići vrhunac koji se postiže kada je vladar filozof ili prorok. U takvim gradovima se može uočiti velika želja da se postigne večno blaženstvo, ali njihova saznanja i saznanja njihovih vladara nipošto nisu usmerena ka postizanju tog cilja. Oni su u pravom smislu izgubljeni na svom putu i neuspešni u postizanju svojih ciljeva. Ovakvi gradovi, ukoliko im ne pristigne pomoć sa strane (od filozofa ili verovesnika), vrlo brzo će postati gradovi bez nade i prosperiteta. Neki istoričari filozofije

¹⁴ Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 119.

¹⁵ *Isto.*

veruju da Ibn Tufeilova priča „Haj ibn Jakdan“, kao i Avicenina priča „Salaman i Absal“ donekle ukazuju na odnos između vrllog i izgubljenog grada.¹⁶ Osobe koje se nalaze na pustim ostrvima i koje vodi samo njihova čista i plemenita duša simbolizuju izgubljene gradove koji imaju potencijal da budu na dobrom putu, ali kojima je za to potrebna saznajna podrška. Tu saznajnu podršku mogu da dobiju jedino božjim nadahnućem, a to Bog čini kroz svoje verovesnike i proroke. A rekli smo da upravo taj faktor savršenog i idealnog vladara, odnosno bogočoveka i verovesnika čini suštinu idealnog društva i vrllog grada.

Pa zato, u nastavku ćemo detaljnije da se pozabavimo kvalitetima i vrlinama tog vladara.

VRLINE I KVALITETI IDEALNOG VLADARA

Mudrost (al-hikma)

Farabi mudrost tumači kao sposobnost vladara da razazna šta je u datom trenutku najbolje za njegov narod i njegove podanike. Naime, neke stvari možda na prvi pogled neće izgledati dobre, ali suština vladarove mudrosti je u tome da vidi budućnost, te da sazna da li će one uskoro doneti veće dobro i veću sreću ili ne. Nekada se manje dobro žrtvuje zarad većeg dobra, dok se nekada manje zlo prihvata radi odbijanja i odbacivanja većeg zla. Takve postupke običan narod neće najpre razumeti, ali će u vladarovu mudrost da se uvere tek nakon izvesnog vremena, kada se rezultati konačno pokažu.¹⁷

¹⁶ Halabi, Ali Asgar, *Tarihe falasefeje Irani*, 298.

¹⁷ Farabi, Abu Nasr, *Tahsil as-sa'ada*, priredio za persijsko izdanje Golam Ahmadi, Tehran, Hekmat, 1993, 85 i 87; Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 130.

Razum (al-akl)

Termin „al-akl“ kod Farabija ima čitav niz značenja, a dva su najučestalija i najupečatljivija. Nekada je u pitanju intelekt, veoma sličan onome što se pojavljuje i u starogrčkoj pa kasnije i aleksandrijskoj baštini, pogotovu u Plotinovim delima. Tada je reč o realnim činjenicama, i prema njegovoj filozofskoj misli takvih intelekta ima najverovatnije deset. Prvi intelekt je najsposobniji i posredstvom njega Bog stvara ostatak univerzuma. No, nekada termin „al-akl“ označava čovekov razum. Pa tako, kada se ovde govori da vladar mora da bude privržen „akl-u“, misli se na to da njegovi postupci budu racionalni i razumni. Naravno, postoji jasna veza između ova dva značenja termina „al-akl“, ontološkog i epistemološkog. Čovekov razum se vodi činjenicama koje u njemu stvara intelekt. Pa tako, biti razuman u Farabijevoj filozofskoj i političkoj misli znači biti potpuno predan činjeničnom stanju stvari, onakovom kakvo nam predstavljaju intelekti, odnosno Deseti intelekt s kojim je materijalni čovek ponajviše i povezan.¹⁸ U svakom slučaju, ovo je još jedna u nizu vrlina koje bi trebalo da krase vladara Farabijeve utopije.

Pronicljivost (az-zikava)

Iako veoma sličan prethodnim dvema vrlinama prvog vladara, ova vrлина se ipak po nečemu bitnom razlikuje od njih. Ovde nije u pitanju razumnost odluka (odnosno povezanost s intelektom), niti je po sredi mudrost, odnosno vladareva sposobnost da vidi dalekosežne posledice svojih dela; već je reč o tome da vladar svoje odluke iznosi i saopštava svojim podanicima i narodu na način da u njima izazove najmanji mogući otpor. To je veliko umeće i mnogi vladari kroz istoriju nisu bili sposobni za to. Najbolje i najjasnije odluke mogu da izazovu lavinu negativnih komentara ako se iznesu u loše vreme i na loš način. A najgore i najpodlije odluke mogu da

¹⁸ Farabi, Abu Nasr, *al-Mila va nusūs uhra*, Bejrut, al-Mašrik, 1980, 60.

prođu vrlo neometano, pa čak i primamljivo, ako se u pravom momentu predstave. Prema tome, vrlo je bitno da vladar po tom pitanju bude pronicljiv, da svojim odlukama u društvu izaziva kolektivno i opšte zadovoljstvo i mir, a ne da njima izaziva netrpeljivost i nezadovoljstvo.¹⁹

Strpljenje (as-sabr)

Vladar, prema Farabijevom mišljenju, mora biti strpljiv, i to na dva načina: aktivno i pasivno. Aktivna strpljivost je u tome da bude svestan toga da produktivnost određenih odluka na političkom i društvenom nivou zahteva vreme. Rezultati reformi i političkog razvoja se neće pokazati tako brzo, nekad će biti potrebno da prođu meseci pa i godine. Na početku ovog rada pisali smo da je Farabi živio u periodu abasidskog kalifata, da je u dva navrata boravio u Bagdadu, ali ne samo tu već i u mnogim drugim velikim gradovima s izmešanom demografskom strukturom. On je imao priliku da sagleda do koje mere su pojedini problemi duboko uronili u strukturu i korene društvenoga života, i da je nemoguće da se ti problemi reše za kratak period. Potrebno je da se generacije smenjuju kako bi se neki problemi iskorenili. Toga je on kao filozof bio svestan, a toga je morao, kako je tvrdio, da bude svestan i prvi i idealni vladar. Drugi oblik strpljenja koji Farabi preporučuje za vladara jeste pasivno strpljenje. To su slučajevi kada su pritisci (prirodni ili ljudski) toliki da je nemoguće napraviti idealno rešenje. U takvim slučajevima, vladar mora da ima sposobnost da se strpi nad nedaćama i mukama koje će zadesiti njega, njegove najbliže, njegove podanike i njegov narod. On će morati da trpi i za sebe i za sve njih. Moraće da trpi i svoju bol i bol i nezadovoljstvo svih ljudi koje predvodi. To je, dakle, drugi oblik strpljenja koje neki analitičari na osnovu Farabijevih dela nazivaju pasivnim strpljenjem.²⁰

¹⁹ Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 127; Farabi, *Tahsil as-sa'ada*, 95.

²⁰ Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 128.

Istrajnost u učenju (al-mudžahida fi al-ilm)

Vladar utopijskog grada je prema Farabijevom mišljenju, kao što smo i ranije primetili, neki oblik bogočoveka ili savršenog čoveka (*al-insan al-kamil*). Najbolji primeri takvog vladara su filozofi, proroci i verovesnici. Međutim, budući da ontološki potpuno savršeno biće može biti samo Bog, apsolutni stvaralac, čak ni taj bogočovek neće imati taj nivo božjeg savršenstva, što znači da će uvek imati prostora za napredak i usavršavanje. S druge strane, Farabi veruje da je upravo saznanje ono što stalno unapređuje čoveka i njegovo biće (a to saznanje može biti praktično i teorijsko, kao što je o tome govoreno i u starogrčkoj filozofskoj misli). Prema tome, idealni vladar u Farabijevoj političkoj filozofiji uvek mora biti istrajan u svom konstantnom učenju. Nijednog trena ne sme da pomisli da je on sve saznao i da mu više nije potreban napredak. Jer taj trenutak će ujedno označiti i njegovu propast i propast društva i političke ideje koju predvodi i oponaša. Taj trenutak bi označavao oholost, a oholost je poslednja osobina koju bi vladar trebalo da ima.²¹

Iskrenost (as-sidk)

Vrlo je bitno, smatra Farabi, da vladar Vrlog grada bude iskren, da teži ka istini i uživa u njoj a da prezire laž i obmanu.²² To je, svakako, rezultat njegovih unutrašnjih osobina i njegove težnje ka tome da društvo koje predvodi formira u skladu s ontološkim realnostima. Naime, vladar je pre svega filozof. A budući da filozofija podjednako obuhvata teorijsko i praktično saznanje, vladar kao takav mora težiti ka tome da sve ono što teorijski sazna sprovede u delo. Društvo koje on predvodi mora postati oličenje sveta onakvog kakvog ga je Bog stvorio. S tom razlikom što je Bog stvorio realne činjenice, dok vladar stvara strukturu društvenoga života. U prvom obliku

²¹ Farabi, *Tahsil as-sa'ada*, 95.

²² Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 128; Farabi, *Tahsil as-sa'ada*, 95.

imamo i materiju i formu, dok u drugom modelu imamo samo formu bez materije.

No, ako ostavimo ove filozofske i ontološke dimenzije po strani, ova karakteristika može biti protumačena i čisto etički. Vladar Farabijeve utopije, „vrlog grada“, mora da prezire bilo kakav oblik laži i obmane. Institucije koje on uspostavi moraju raditi po strukturi koja neće dozvoljavati obmanu ljudi, čak ni u slučaju da ta obmana bude privremeno korisna. Jer njena privremena korist uvek sa sobom nosi veću i dugoročnu štetu. Vladarev moto, shodno tome, treba da bude taj da narod nikada ne treba lagati, varati ili obmanjivati. S njim uvek treba biti iskren. Ovo se može videti i u pojedinim tradicionalnim predanjima u istoriji islama. Hansari u svojoj knjizi prenosi od Alija ibn Abi Taliba da „četiri merila dokazuju da će vlast doživeti poraz: zapuštanje verskih principa, pribegavanje obmanama, zapostavljanje najdostojnijih i preferiranje nedostojnih ljudi“²³.

Pravednost (al-adl)

Ova vrlina se može protumačiti kao praktični rezultat prethodne. Jer pravda i nije ništa drugo osim istine. Pravedan sistem označava sistem koji je zasnovan na istini. Nasilje se pojavljuje isključivo onda kada se zapostave istina i pravda. Farabi veruje da idealni vladar „vrlog grada“ ni u kom slučaju ne bi trebalo da pribegava nasilju. Štaviše, njegov duh bi trebalo da bude potpuno imun na bilo kakvu potrebu za nasiljem.²⁴ Nasilje nije odobreno čak ni prema neprijateljima a kamoli prema prijateljima i sopstvenom narodu. Ovo u očima Abu Nasra Farabija nije obična parola ili politička varka, već duboko filozofsko uverenje. Bilo kakvo odstupanje od pravde i pravednog sistema, kako u svom ličnom primeru tako i u obliku odobravanja nepravde kod svojih podanika, vladara čini nedostojnim funkcije koju obavlja. Takva osoba više

²³ Hansari, Aga Džemaludin, *Šarhi bar Gurar al-hikam*, Tehran, Tehranski univerzitet, 1987, tom 6, 450–451.

²⁴ Farabi, *Tahsil as-sa'ada*, 96.

neće moći da bude idealni vladar. Jednostavno, čak i u slučaju da oseti da su društvu potrebne bolne reforme koje zahtevaju dugogodišnja materijalna odricanja, vladar ne sme da pokazuje nasilje. I ova vrлина ima uporište u islamskoj tradiciji u kojoj se prenosi da vladari rade sa srcima svoga naroda. „Srca narodnih masa“, stoji u jednom takvom Alijevom predanju, „riznice su njihovih vladara. Oni će u njima pronaći sve što su sami uložili, bilo da je to pravda ili nasilje“²⁵.

Zadovoljstvo (ar-rida)

Rekli smo da je idealni vladar u očima Farabija zapravo bogočovek, odnosno savršeni čovek. To su pre svih drugih verovesnici i proroci. Ali i kao takvi, oni su ipak božja stvorenja. Daleko od toga da oni zauzimaju božje mesto u ontološkoj hijerarhiji. Pa zato, Farabi ističe da je neophodno da taj vladar u svakom slučaju bude zadovoljan onim što je Bog odredio, kako za njega tako i za njegove podanike i društvo koje predvodi. Taj osećaj zadovoljstva polako će preći u sreću i blagostanje koje će vremenom obuhvatiti celokupnu zajednicu.²⁶

Ostale vrline

Osim gore pomenutih vrлина Farabi ističe i mnoge druge, detaljnije vrline i kvalifikacije za idealnog vladara svog utopijskog grada. Neke od njih je spomenuo i Madžid Fahri u svojoj briljantnoj knjizi *Al-Farabi; Founder of Islamic Neoplatonism*, pišući o kvalitetima idealnog vladara u očima Farabija. Elokventnost koja će mu pomagati prilikom obraćanja svom narodu i podanicima jedna je od njih. Takođe, vladar ne bi trebalo da bude opsednut određenom hranom, a pogotovu opijajućim pićem ili drugim u islamu zabranjenim radnjama. Ne sme biti podmitljiv, što znači da novac ili

²⁵ Hakimi, Danijal, *al-Hajat*, Tehran, Našre farhangi, 2001, 610.

²⁶ Farabi, *Arau ahl al-madina al-fadila*, 128.

bilo šta slično njemu ne bi trebalo da ga oduševljava.²⁷ Takvih odlika i vrlina je još mnogo, ali mi smo ovde spomenuli samo neke od najbitnijih, koje uostalom i obuhvataju one druge, detaljnije.

ZAKLJUČAK

Farabi nije mistik, on je filozof i shodno tome nikada ne zagovara da je potrebno ostaviti po strani sve materijalne užitke. Poznata je njegova velika ljubav prema muzici. Štaviše, bio je i ostao jedan od najvećih poznavalaca teorije muzike u ranoj istoriji islama. Sve to pokazuje da njegove ideje ni u kom slučaju ne smemo tretirati kao asketske. Ali i povrh toga, on piše da bi idealni vladar utopijskog grada trebalo da bude umeren u konzumiranju materijalnih dobara i telesnih užitaka. Ne ulazi, doduše, toliko duboko u detaljnije objašnjavanje granica, ali generalno možemo da naslutimo da su u pitanju granice koje odobrava čovekov zdrav razum. Jednostavno, vladar u tom segmentu treba da bude prirodan, niti da preteruje niti da sebe previše muči. Ta prirodnost, odnosno srednji put, prema Farabijevom mišljenju vrlina je u mnogim etičkim načelima. Nije dobro biti previše hrabar, jer to dovodi do neopravdanih poteza, a nije dobro ni biti strašljiv. Nije dobro biti toliko darežljiv da za sebe i svoju porodicu ništa ne ostavimo, ali nije vrednost ni u tome da nikome ništa ne damo. Nije vrednost biti uvek ljut i srdit, niti je ona u tome da uvek i sa svima budemo ljubazni i otvoreni. Na isti taj način, nije vrlina ni to da preterano koristimo materijalna dobra, niti je u tome da ih uopšte ne koristimo. Srednji put je, jednostavno, vrlina u gotovo svemu.

Tako Farabi predstavlja i svoj „vrli grad“. Taj grad je u potpunosti oličenje njegovog vladara. A budući da taj idealni vladar, odnosno bogočovek, prati isključivo srednji i umereni put, i grad koji će on sačiniti i predvoditi biće uvek umeren, stabilan i prosperitetan.

²⁷ Fakhry, Majid, *Al-Farabi; Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002, 104.

Ipak, i sam Farabi je svestan da ovakav savršeni grad gotovo da je nemoguće postići i u praksi, pogotovu u periodu nakon proroka. Pa tako, ovaj grad, kao što smo i ranije napomenuli, ostaje samo kao idejni šablon i percepcija, kao ideal kojem različita društva treba da teže, i da mu se koliko je u njihovoj moći i volji približe.

LITERATURA

Farabijeva dela

- Farabi, Abu Nasr, *Arau ahl al-madina al-fadila*, priredio za persijsko izdanje Mohamad Farhangi, Tehran, Hekmat, 1991.
- Farabi, Abu Nasr, *Fusulun muntazia*, preveo na persijski jezik Parviz Mošrefi, Tehran, Hekmat, 1971.
- Farabi, Abu Nasr, *As-Sijasat al-madanija*, preveo na persijski jezik Hasan Malekšahi, Tehran, Soruš, 1997.
- Farabi, Abu Nasr, *Tahsil as-sa'ada*, priredio za persijsko izdanje Golam Ahmadi, Tehran, Hekmat, 1993.
- Farabi, Abu Nasr, *At-Tanbih ala sabil as-sa'ada*, priredio Džafar Ali Jasin, Tehran, Hekmat, 1992.

Ostala dela

- Bakar, Osman, *Tabakebandije olum az manzare hokamaje mosalman* (Klasifikacija nauka s gledišta muslimanskih mislilaca), preveo na persijski jezik Dževad Kasemi, prolegomenom opremio Sejed Hosein Nasr, drugo izdanje, Mašhad, Astane kodse Razavi, 2010.
- Black, Deborah Louise, „Al-Farabi“, in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Qom, Ansariyan Publication, 2001.
- Dunlop, Douglas Morton, *Arab Civilization up to 1500 A. D.*, London, Longman, 1971.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi; Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002
- Ganuši, Abdul-Madžid, *Al-Farabi va al-hazara al-insanija*, Bagdad, Vizarat al-alam, 1975.
- Hakimi, Danijal, *al-Hajat*, Tehran, Našre farhangi, 2001.

- Halabi, Ali Asgar, *Tarihe falasefeje Irani az agaze eslam ta emruz (Istorija iranskih filozofa od početka islama do danas)*, Tehran, Zovar, 2002.
- Hansari, Aga Džemaludin, *Šarhi bar Gurar al-hikam*, Tehran, Tehranski univerzitet, 1987.
- Ibn Halikan, Ahmed ibn Muhamed, *Vafajat al-a'jan va anbau abna az-zaman*, Kom, Šarif Razij, 1985.
- Mir-Ahmadi, Sadek, „Ertebate fazael az nazare Farabi“ (Međusobni odnos vrlina prema Farabijevom mišljenju), u: *Marefate ahlaki*, 2015.
- Mohađernija, Mohsen, *Andišeje sijasije Farabi*, Kom, Bustane ketab, 2001.
- Nasr, Sejed Hosein, *Sonate aklani-eslami dar Iran (Racionalno-islamska tradicija u Iranu)*, preveo na persijski jezik Said Dehkani, Tehran, Kasidesara, 2004.

AMRA HALILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philology

AUTHORITY IN FARABI'S UTOPIA (VIRTUOUS CITY)

Abstract: One of the first and at the same time most important representatives of Islamic philosophical thought, Abu Nasr al-Farabi, who played an extremely important role in connecting the ancient Greek philosophical heritage with the Islamic theological tradition, paid special attention to political and social philosophy. His idea of utopia, i.e. the „virtuous city (*al-Madina al-Fadhila*)“, caused various reactions among later generations of philosophers and thinkers. Avicenna, Ibn Ṭufayl, and even Shihabuddin Suhrawardi tried to look critically at Farabi's statements and ideas. Terms and phrases such as political philosophy, social philosophy, politics, government, city, and society in his works are discussed in a very comprehensive manner using a rational method. In this paper, we will focus on the idea of the concept of authority in his utopian understanding of the „virtuous city“. While doing so, we will try to use as much as possible his original works written in Arabic. Methodologically, it is important to note that Farabi's views on social philosophy are not only important and significant in a philosophical sense, but can also be of use to historians of thought, since Farabi always tried to connect his rational observations at

least partially with objective social and political situations during the Abbasid dynasty, the period he lived in.

Keywords: Farabi, classical Islamic philosophy, social philosophy, „virtuous city (*al-Madina al-Fadhila*)“, authority, ruler, virtues

Primljeno: 28.2.2023.

Prihvaćeno: 11.5.2023.

KRISTINA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

UPOTREBA APOFATIČKE METODE U DELIMA ŽAKA DERIDE

Sažetak: Negativni diskurs koji Žak Derida koristi u opisima svojih koncepcija, sličan je onom koji se pojavljuje u okvirima apofatičke metode govora o Bogu. Zbog toga ćemo u ovom radu pokušati da odgovorimo na pitanje da li se tragovi ove teološke metode mogu pronaći u Deridinim delima. Kada govori o negativnoj teologiji, Derida se najčešće osvrće na dela Dionisija Areopagite, čije ćemo koncepcije apofatike razmatrati u ovom istraživanju. Pristupajući iz ugla Deridine kritike metafizike, pokušaćemo da osvetlimo kontekst iz kog verujemo da se javila potreba za uvođenjem elemenata apofatičke metode. Zbog toga ovo istraživanje ima za cilj da pruži uvid u to može li se, i na koji način, govoriti o sličnostima između Deridinih ideja i ove teološke metode. Takođe, ovaj rad predstavlja osnovu za neka buduća, detaljnija ispitivanja odnosa apofatike i dekonstrukcije.

Ključne reči: Derida, Dionisije, apofatika, negativni diskurs, jezik, označitelj, označeno

UVODNA RAZMATRANJA

Sklonost Žaka Deride (Jacques Derrida) da u opisima svojih koncepcija koristi diskurs koji izuzetno podseća na ono što se u okvirima teologije naziva apofatikom (ili negativnim metodom), dovela je do niza pitanja o tome može li se govoriti o postojanju sličnosti između ovih ideja. Pokušaćemo da u ovom istraživanju

¹ E-mail adresa autorke: tina.todorovic@live.com

pokažemo zbog čega smatramo da bi se takve sličnosti ipak mogle pronaći. Cilj ovog istraživanja je da se osvetle razlozi zbog kojih smatramo da se u Deridinim delima pojavljuje potreba za nečim što bi se, na izvestan način, moglo tumačiti kao negativna metoda.

Pre nego što pređemo na analizu Deridinih tekstova, smatramo da je potrebno reći nekoliko reči o apofatici. Kao što Derida navodi, iako se tragovi ove metode mogu pronaći u platonističkim i neoplatonističkim učenjima, ona se najčešće dovodi u vezu sa delima Dionisija Areopagite (Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης)² Dakle, Derida se u svom eseju *Comment ne pas parler: Dénégations* posvećenom problemu negativne teologije, najviše fokusira na pomenutog Dionisija, zbog čega smo izabrali da nam u fokusu istraživanja bude odnos ova dva autora.

Za Dionisija, apofatički put ogleda se u *poricanju (odricanju)* svih određenja (imena) koja se odnose na Boga, jer se smatra da se on *potpuno razlikuje od svega stvorenog*. Pomenuta razlika može se opisati kao *provalija* koja stoji između dva *apsolutno različita sveta*; sa jedne strane ono *stvoreno*, a sa druge *Bog*. Pošto Bog ne pripada stvorenom svetu, samim tim se ne može ni *definirati onim stvorenim*; kao što Dionisije navodi: „... niti postoji reč o Njemu, niti ime, niti saznanje; niti je tama, niti svetlost, niti zabluda, niti istina, niti se o Njemu uopšte /išta/ dade potvrditi, niti poricati, već pridajući afirmacije i negacije onih što su nakon Njega, niti određujemo, niti oduzimamo.“³

Negativnom metodom želi se demonstrirati da u okviru mogućnosti kojima raspolažemo nema adekvatnih „alatki“ koje nam mogu poslužiti da dođemo do željenog cilja. Radi se o *jeziku*, koji jednostavno nije odgovarajuće „sredstvo“ opisivanja Boga, jer je i on deo *onoga što je stvoreno*. Samim tim, Bog se nalazi izvan njegovih okvira – on ga *nadilazi*.

² Derrida, J., „How to Avoid Speaking: Denials“ transl. K. Frieden, u: H. Coward, T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany, 1992, str. 74.

³ Areopagit, Sv. D., „O tajanstvenom bogoslovlju“, u: *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav, 2010, str. 183.

Iako smatramo da se apofatička metoda Dionisija Areopagite mora posmatrati iz mnogo šireg konteksta, u ovom radu odabrali smo da se fokusiramo samo na one segmente za koje smatramo da se mogu porediti sa Deridinim učenjima. Napominjemo da Derida i sam navodi kako se njegova upotreba ovog specifičnog diskursa koji liči na apofatički, ne treba mešati sa bilo kakvom teologijom,⁴ što naravno ne znači da ne možemo govoriti o sličnostima za koje smatramo da se ipak mogu pronaći.

Naime, ono što nameravamo da pokažemo jeste da postoje identični razlozi zbog kojih se javlja potreba za ovom metodom – kako u teologiji, tako i u Deridinim učenjima. Ono od čega Derida polazi, a što će biti ključno u našim pokušajima da dokažemo prethodno navedenu tvrdnju, jeste ideja da je *apofatika jedan specifičan stav prema jeziku*.⁵ Zbog toga će u fokusu našeg istraživanja biti upravo *jezik*, odnosno njegovi dometi za koje ćemo pokazati da se mogu ispitivati i proširivati upravo negativnom metodom.

Pođimo od ideje da bi se potreba za apofatikom mogla potražiti u okviru Deridinih kritičkog stava prema *metafizici*, zbog čega biramo da iz tog ugla pristupimo analizi jezika koju smo prethodno spomenuli. Kada kažemo *jezik*, tada zapravo mislimo na *pismo*, iz razloga što je upravo ono bilo centralna tema gotovo svih Deridinih istraživanja. Nastojaćemo da se iz više perspektiva fokusiramo na ulogu koju je *pismo* imalo u okvirima metafizičke tradicije.

Uloga *pisma* će nam u ovom istraživanju biti višestruko važna. Kao prvo, videćemo da se u odnosu na to kako se pismo tretiralo u tradiciji, razotkrivaju mane *metafizičkog* (ili kako to Derida ume da kaže – logocentričnog) sistema. Pored toga, razmatraćemo i na koji način promena u razumevanju pojma *znaka* utiče na „uzdrmanje“ osnovnih metafizičkih pojmova, posebno pojma

⁴ Derrida, J., „Differance“, u: D. Wood, R. Bernasconi, *Derrida and Difference*, Northwestern University Press, 1998, str. 282.

⁵ Derrida, J., „How to Avoid Speaking: Denials“, str. 74.

prisutnosti. Videćemo na koji način se, kao opozit pojmu *prisutnosti*, rađa *differAnce* koje Derida odbija da definiše – bilo kao reč ili pojam. Kasnije ćemo se detaljnije osvrnuti na analizu ovog potez *odbijanja definisanja*, i pokazati da on proizlazi iz Deridine potrebe da se (koliko je to uopšte moguće) „distancira“ od metafizike. Upravo u tom opiranju odredbama ogledaju se osnovni potezi Deridine *dekonstrukcije*, a na nama je da pokažemo da je negativna metoda odigrala veliku ulogu u okvirima ovih koncepcija.

METAFIZIKA KAO LOGOCENTRIZAM – ODNOS PREMA PISMU

Na samom početku navešćemo definicije ključnih pojmova, iz razloga što smatramo da je bez njihovog upoznavanja gotovo nemoguće započeti istraživanje kojim nameravamo da se bavimo u ovom radu. Definicije se odnose na *strukturalističke* koncepcije pojmova **znaka i značenja**. Pođimo najpre od **znaka**, koji se određuje kao celina sastavljena od *označitelja* i *označenog*, dok bi **značenje** predstavljalo vezu koja postoji između tih delova (*označitelja* i *označenog*).⁶ Dakle, Derida će u svojim tekstovima polaziti od ovakvog određenja *znaka*, što možemo videti i u sledećem citatu: „Pojam znaka uključuje uvijek u sebi razlikovanost označitelja i označenog, kao dva lica jednog te istog lista, prema Saussureu.“⁷ Što se tiče elemenata znaka, sa jedne strane imamo **označeno** koje predstavlja *skriveni, nematerijalni deo znaka*, dok bi **označitelj** bio *opažljivi (koji možemo videti ili čuti) deo znaka*.⁸

Derida u spisu *O gramatologiji* tvrdi da se u *istoriji metafizike* *tragalo za poreklom istine u logosu*, i to je ono što on naziva *logocentrizmom*.⁹ Osnovna odlika *logocentrizma* jeste u tumačenju da ono *označeno* – bilo da su to *ideje, misli, pojmovi*...

⁶ Mrkonjić, Z., „Mali riječnik strukturalističkih naziva“, u: *Strukturalizam, Kritika*, Zagreb, 1970, str. 260.

⁷ Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, str. 20.

⁸ Mrkonjić, Z., „Mali riječnik strukturalističkih naziva“, str. 259.

⁹ Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 10.

(koji svoje poreklo imaju u logosu) – *traži izlaz* najpre u (izgovorenim) rečima, a potom i u pismu.¹⁰ Dakle, *označitelj* (bilo da je to izgovorena ili napisana reč) se posmatra kao nešto *sekundarno* u odnosu na ono *označeno*. Naime, kada se preko *označitelja* dođe do *označenog*, smatra se da je *označitelj obavio svoju funkciju*: „...u filozofskom argumentisanju uvek je bilo neophodno da se koriste iskazi (jezik, označitelji) ali to korišćenje nije bilo svrha nego sredstvo koje mora da bude u funkciji vlastitog iščezavanja, kako bi se napravilo mesta za cilj, za ono označeno, za samu prisutnost iskazanog ili, što se svodi na isto, za iskazano kao prisutnost.“¹¹ Ovde vidimo smisao *označenog kao sekundarnog*, jer se jezik tumači kao *sredstvo* preko kog se dolazi do *višeg cilja*.

Citat nam još govori i o tome o kakvom je *cilju* reč. Spominje se da je uloga *označitelja* dovođenje u *prisutnost (činjenje prisutnim)* onoga *označenog*, što će nam posebno biti važno za dalje razumevanje Deridine kritike metafizike, s obzirom na koju smatramo da je nastala potreba za upotrebom diskursa koji u sebi ima elemente apofatičke (negativne) metode. Nastojaćemo da u daljem radu pokažemo na koji način je ta potreba, u okviru Deridinih ideja, povezana sa ulogom pisma. Međutim, kako bismo stvorili mogućnost za što bolje razumevanje te povezanosti, smatramo da je neophodno najpre razmotriti kakvu je ulogu imalo pismo u okviru *logocentrizma*.

Rečeno je da *logocentrizam* odlikuje ideja da *označeno* ima primat, a da se *označitelj* tumači kao ono sekundarno. Derida navodi: „... svaki označitelj, a ponajprije pisani, bio bi izveden. On bi uvijek bio tehnički i prikazivalački, bez ikakvog konstitutivnog smisla...“¹² Dakle, *označitelj* je tu da bi omogućio *označenom* da se na neki način manifestuje. Razmatrajući izvor ove ideje, Derida se vraća na Aristotelovo učenje, odnosno misao da se *prvim označiteljem* smatraju izgovorene reči, jer su one *direktno oslikavale stanja duše*.¹³

¹⁰ Belsey, C., *Poststrukturalizam*, Šahinpašić, Sarajevo, 2003, str. 80.

¹¹ Belančić, M., *Razlozi za dekonstrukciju*, Krug, Beograd, 2005, str. 72 – 73.

¹² Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 20.

¹³ Isto, str. 19.

Pismo bi, potom, oslikavalo *izgovorene reči*, zbog čega se smatralo *označiteljem označitelja*.¹⁴

Derida je kritikovao ovakvo tumačenje *pisma*, smatrajući da se time zanemaruje njegova istinska uloga i moć. Ono je, prema Deridinim rečima, bilo *zatvoreno u metafori, metafizici i teologiji*, što je zahtevalo posebnu analizu, odnosno „nauku“ koja će proučavati pismo iz drugačijeg ugla – *gramatologiju*.¹⁵

Razmotrimo najpre smisao ovog „zatvorenog pisma“. Naime, Derida tvrdi da pismo u sebi nosi *značenja nezavisno od svog pisca*.¹⁶ Ova se tvrdnja ogleda u tome što možemo *čitati značenja* bez obzira na to *da li ih je sam pisac tako zamislio*: „Tako pismo pokazuje da smisao uvijek može biti nešto što mi stvaramo, da možda ne postoji jedno pravo značenje za koje svojom riječju garantuje autor, cogito svijesti, prezentan sam sebi u misli, da možda i ne postoji značenje izgovoreno u neposrednosti govora prije navodnog Pada.“¹⁷ Ovdje vidimo potpuno suprotno tumačenje uloge pisma u odnosu na *logocentrična* shvatanja. Za razliku od pasivne, *prikazivačke uloge*, pismo sada preuzima *konstitutivnu ulogu smisla* za koju je Derida tvrdio da je *logocentrizam* ne priznaje.

Posledica ovakvog obrta uloga jeste dovođenje u pitanje bazične ideje logocentrizma: „Na taj način pismo ugrožava logocentričnu tradiciju zapadne misli, pretpostavku da prvo dolaze ideje, koje traže svoj izlaz u govoru, koji se onda transkribuje u pismo.“¹⁸ Mišlju da ono *označeno* (bilo da se razume kao ideja, misao, pojam...) ne *dolazi prvo*, kako Derida smatra, dovodi se u pitanje čitava *tradicija metafizike*; ako je *označitelj* sada taj koji *konstituiše* smisao, to znači da ono *označeno* gubi svoj status: „Ako nema čistih, slobodnostojećih označenih, Derrida objašnjava, onda uzalud tražimo transcendentarno označeno, jedno pravo značenje koje svim drugim određuje mjesto, uzalud tražimo temeljnu istinu koja je

¹⁴ Isto, str. 14.

¹⁵ Isto, str. 11.

¹⁶ Belsey, C., *Poststrukturalizam*, str. 80.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto.

nesumnjiva i koja omogućava odgovore za sve izvedene i sporedne probleme.¹⁹ Problem nastaje zbog toga što se svi *metafizički sistemi* baziraju na pronalaženju tog *transcendentalno označenog*, bilo da se ono tumači kao *Bog, razum, ideja*...²⁰ Kada je reč o metafizici, nas će posebno interesovati pojam *prisustva*, kog smo već spomenuli.

Dakle, ono što Derida smatra da je zajedničko svim metafizičkim sistemima, ma koliko različiti bili, jeste upravo ideja *prisustva*. Kako navodi u spisu *O gramatologiji*: „Logocentrizam bi dakle bio zajednički odredbi bića bivstvujućeg, kao prisustva.“²¹ Sličnu tvrdnju pronalazimo i u drugom Deridinom tekstu *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka*, gde Derida kaže da *metafizika pruža*: „... određenje bića kao prisutnosti (presence) u svim značenjima te reči.“²² Ideja *prisustva* u direktnoj je vezi sa idejom *znaka*. Podsetimo se da je suština znaka u tome da se ono označeno (ideja, misao, pojam...) *ispolji* pomoću označitelja: „Jer značenje – znaka – je uvek bilo shvaćeno i određeno, po smislu, kao znak – za, pri čemu označitelj upućuje na označeno i gde se označitelj razlikuje od vlastitog označenog.“²³

Dakle, cilj je u tome da *označitelj* odigra svoju ulogu dovođenja u *prisustvo* onog *transcendentnog*, koje smo nazivali *označenim*. Međutim, prethodno smo videli da se promenom uloga *označitelja* i *označenog* dosadašnji status *označenog* izgubio. Derida navodi: „... uz pomoć pojma znaka uzdrmana je metafizika prisutnosti.“²⁴ Smatramo da je Derida ovim ciljao na *drugačije* razumevanje znaka, za razliku od onog od kog smo krenuli na početku rada. Ako više nema garanta za postojanje *označenog*, nema smisla govoriti ni o razlici *označitelj – označeno*: „Ako se ukloni radikalna razlika između označitelja i označenog, trebalo bi napustiti

¹⁹ Isto, str. 80, 81.

²⁰ Vidi isto, str. 81.

²¹ Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 21.

²² Derida, Ž., „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, u: *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 133.

²³ Isto, str. 135.

²⁴ Isto.

samu reč označitelj kao metafizički pojam.²⁵ Kao što vidimo iz citata, nakon ovog preokreta, *označitelj* se više ne može određivati u okviru *metafizike*.

PROBLEM DEFINISANJA OZNAČITELJA IZVAN METAFIZIČKIH OKVIRA

Dakle, Derida se našao pred problemom i pitanjem na koji način je uopšte moguće govoriti o *označitelju*, a da to bude potpuno van nekadašnjih okvira razumevanja. Pokušaćemo na slikovit način da objasnimo poziciju u kojoj se Derida nalazi. Pođimo od jedne ideje teologa Edvina Abota (Edwin A. Abbott), koju fizičari i danas neretko koriste kada žele da objasne naše percipiranje i razumevanje dimenzija. Naime, Abot je u svojoj knjizi *Flatland* zamislio postojanje sveta koji ima samo dve dimenzije (dužinu i širinu).²⁶ Iako u tom svetu postoji kretanje, nijedan akter koji se u njemu nalazi ne poznaje ni jednu ni drugu dimenziju osim pomenute dve. Niko iz sveta koji poznaje *samo dve dimenzije* ne bi mogao da zna kako izgleda, na primer, *treća dimenzija (visina)*. Unutar dvodimenzionalnog sveta ne postoje nikakve mogućnosti, nikakvi alati kojim bi se moglo prodreti u novu dimenziju. Ako bi neko pozeleo da razume način na koji taj svet funkcioniše, morao bi potpuno da iskorači izvan njegovih okvira. Derida kao da nas opominje da smo taoci jednog takvog sveta, *sveta metafizike*, kojim smo potpuno definisani (ograničeni). Dokle god se nalazimo unutar njega, mi ne možemo pronaći odgovarajuće alate, ili, kako on kaže, *ne raspoložemo nijednim jezikom* koji već nije produkt samog tog sveta. Rešenje je u tom *iskoračenju izvan*, a mi ćemo videti da se to *iskoračenje* može sprovesti upravo uz pomoć elemenata apofatičke (negativne) metode.

Ključni „pojam“ koji se pokušava objasniti uz pomoć elemenata negativne metode jeste *differAnce*. Kasnije ćemo videti

²⁵ Isto.

²⁶ Abbott, A. E., *Flatland*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

zbog čega Derida odbija da *differAnce* nazove pojmom (čak i rečju). Međutim, pre nego što pređemo na detaljnije analize, smatramo da je veoma važno razmotriti poziciju iz koje Derida o tome govori. Rekli smo na samom početku da je Derida smatrao da apofatika podrazumeva određeni stav prema jeziku. Zbog toga nam nije čudno što je okvir u kom će Derida razmatrati ove svoje ideje upravo jezik, odnosno *pismo*.

Kako bismo što opširnije sagledali njegovu ulogu, smatramo da je neophodno ponovo se vratiti na analizu odnosa *metafizike* i *pisma*. Kao što smo videli, Deridina kritika metafizike odnosi se na zanemarivanje uloge pisma. Međutim, njegovo čuđenje usmereno je ka još jednoj ideji, ideji da između *pisma* i *nasilja* postoji nužna veza: „Metafizika je stvorila sistem primjerene obrane protiv pisma. Što dakle povezuje pismo sa prisilom?“²⁷ Razmotrimo najpre pitanje koje se nalazi u prethodnom citatu.

U *O gramatologiji* navode se imena autora za koje Derida smatra da upotrebu pisma dovode u vezu sa nasiljem, a reč je o Rusou i Levi-Strosu.²⁸ Naglašavajući Levi-Strosovu opčinjenost Rusoovim delima, Derida želi da ukaže na sličnosti koje spajaju ova dva autora. Smatramo da je zapravo ključna Rusoova ideja o *nevinosti čoveka* koji je *izvorno dobar* i *neiskvaren*, dok se sve ono što je *negativno* ispoljava zajedno sa *kulturom*.²⁹ Kasnije ćemo videti koliko će i sam Derida naglašavati da su Levi-Strosovi zaključci u vezi sa plemenskim zajednicama koje je izučavao, obojeni upravo ovim idejama, idejama o *izvornoj nevinosti* i *neiskvarenosti* ljudi koji žive daleko od dodira sa evropskom kulturom i običajima.

O tome nam govori posebno poglavlje u delu *O gramatologiji*, u kom se Derida osvrće na Levi-Strosovu analizu *značenja pisma*. Naime, reč je o Levi-Strosovim zaključcima o *značenju* i *ulozi* pisma do kojih dolazi proučavanjem plemenskih zajednica koje, što je najinteresantnije, uopšte ni ne poznaju pismo.

²⁷ Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 137.

²⁸ Isto, str. 143.

²⁹ Ruso, Ž. Ž., *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950.

Čitajući pomenuto poglavlje, vidimo da je Derida žestoko isprovociran Levi-Strosovom tezom da se upravo ta činjenica o *nepoznavanju pisma* može dovesti u vezu sa *nepoznavanjem nasilja*: „Ova se nesposobnost u etičko–političkom sustavu odmah smatra bezazlenošću i nenasiljem...”³⁰ Derida zamera Levi-Strosu za uporno odbijanje da prizna kako određeni modeli ponašanja koje uviđa kod članova plemena, zapravo ukazuju na to da su oni i te kako sposobni za nasilje i zlo. Razlog tome je pogrešna pretpostavka (mogli bismo reći i iluzija) od koje Levi-Stros polazi. Reč je o tome da Levi-Stros sve događaje tumači spram toga da se oni, kao što Derida navodi: „– zbivaju na tlu nevinosti, u jednom – stanju kulture – čija *prirodna* dobrota još nije degradirana.”³¹ Prema tome, izvodi se zaključak da je pleme koje Levi-Stros izučava *izvorno dobro*, a da je zlo moglo doći naknadno, i to zajedno sa upoznavanjem *moći pisma*.³²

Derida nam dalje navodi ključni primer kojim Levi-Stros pokušava da potkrepi svoju tezu. Radi se o situaciji u kojoj poglavica plemena, videvši Levi-Strosa kako piše, pokušava da oponaša radnju, praveći se da njegovi postupci vode ka nekakvom cilju. Stros upravo u tom činu prepoznaje probuđenu želju poglavice da simulira znanje u svrhu preuzimanja kontrole nad situacijom koja mu je zapravo nepoznata: „Etnograf je naučio poglavicu Nambikwara da piše, isprva bez razumijevanja a ovaj više oponaša pisanje nego što razumije njegovu funkciju u govoru; ili bolje, on razumije njegovu unutrašnju funkciju potčinjavanja prije no što je shvatio njegovo, ovde sporedno, funkcionisanje u ophođenju, označavanju, prenošenju označenog.”³³ Dakle, Derida nam ukazuje na to da se u Levi-Strosovim istraživanjima o ulozi pisma, nakon ove epizode sa poglavicom, fokus potpuno promenio. *Prenošenje označenog* više nije centralna uloga, već se težište pomera ka drugoj funkciji, *funkciji potčinjavanja*, a tu vidimo i ključ Deridine kritike: „Da je pleme naučilo i bez

³⁰ Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 148.

³¹ Isto, str. 152.

³² Isto, str. 156.

³³ Isto, str. 163.

razumijevanja, i da se poglavica uspješno okoristio pismom ne poznajući njegovo značenje kao ni sadržaj koji ono sadrži, sve je to bilo moguće zato što je cilj pisma politički a ne teorijski, *više sociološki, negoli intelektualan*. Ovo otvara i zatvara sav prostor pisma, kako smatra Levi–Strauss.³⁴ Cilj ovog kratkog osvrtu na kritiku Levi-Strosa, bio je da se pokaže upravo ovo *zatvaranje prostora pisma* protiv kog se Derida borio.

PISMO KAO PROSTOR ISKORAKA IZ SVETA METAFIZIKE – *DIFFERENCE*

Pismo je *prostor* u kom se ogleda mogućnost *istupanja izvan sveta metafizike*, a na nama je dalje da pokažemo kako. Konačno stižemo do pomenutog „pojma“ *differAnce*, kog nećemo prevoditi jer smatramo da bi se u prevodu moglo izgubiti iz vida ono što je ključno u Deridinom razmatranju. Ovaj naziv *differAnce* je, kako Derida kaže, *proizvoljan*.³⁵ Istakli smo slovo *A* u nazivu ovog pojma kako bismo skrenuli pažnju na namernu grešku u pisanju koju je Derida načinio.³⁶ Naime, da bi ova reč bila ispravno napisana, umesto slova *A* potrebno je napisati slovo *E*, jer ona zapravo vodi poreklo od glagola *differer*, koji u francuskom jeziku ima *dvostruko značenje*: „Ta *rAzlika* (*differance*) postaje najefikasniji instrument dekonstrukcije kroz dvostruku vrednost glagola *differer*...“³⁷ Videćemo kasnije zbog čega bi se *differAnce* moglo tumačiti kao *najefikasniji instrument dekonstrukcije*, ali najpre da razmotrimo koja su to *značenja* u pitanju.

Jedno značenje odnosi se na *razlikovanje*, a drugo na *prostorno-vremensko odlaganje*.³⁸ *Razlikovanje* se može dovesti u vezu sa Deridinim razumevanjem *pojma značenja*. Naime, ukoliko

³⁴ Isto, str. 169.

³⁵ Derrida, J., „Differance”, str. 278.

³⁶ Isto, str. 279.

³⁷ Dos, F., *Istorija strukturalizma II*, Karpos, Loznica, 2019, str. 52.

³⁸ Derrida, J., „Differance”, str. 278.

želimo da odredimo *značenje* neke stvari, potrebno je pronaći odgovarajući (suprotan) pojam, koji se *razlikuje* od onoga što želimo da odredimo: „Kako definišemo prirodu? Ne referencom na cvijeće ili drveće, pošto se ono može naći i kultivisano u parku, nego kao divljinu, kao odsustvo kulture.“³⁹ Drugo značenje – *odlaganje*, može se posmatrati u svetlu zamene uloga *označitelja* i *označenog* o čemu je već bilo reči: „U pismu i govoru prisutan je samo označitelj: zamišljeno prisustvo značenja kao čiste ideje je odloženo, potisnuto i suspendovano. Izgnao ga je označitelj, koji je sve što imamo pred sobom, sve što možemo izolovati radi posmatranja.“⁴⁰ Naime, ovde je *označitelj* taj koji *odlaže* upravo ono *prisustvo označenog* čiji je nosilac bio u tradiciji metafizike.

Zamenu slova *E* slovom *A* ne možemo detektovati u govoru, već se ona može uočiti samo u tekstualnom obliku, zbog čega Derida tvrdi da se specifičnost ovog problema ogleda isključivo u *pisanju*.⁴¹ Kao što dalje navodi, iako *differAnce* možemo napisati, ne možemo tvrditi da je u pitanju *reč*, jer je namerno napisana sa greškom.⁴² Samim tim, *differAnce* ne možemo definisati ni kao *pojam*, ono je smešteno negde *između pisanja i govora*.⁴³

Sumirajući sve što smo do sada rekli o *differAnce* uočavamo da ono, ne samo što *nema jedinstveno značenje*, već nema ni *konačno određenje*. Ono lebdi u prostoru *između pisanja i govora* – niti se može definisati kao *reč*, niti kao *pojam*. Ovde se jasno mogu uočiti identični potezi koji odlikuju apofatičku metodu. Derida je svestan postojanja sličnosti sa apofatičkom teologijom, ali nas ipak upozorava da se njegova ideja ne može poistovetiti sa bilo kakvim *teološkim učenjima*.⁴⁴ Naš cilj nije u tome da pokažemo suprotno, već da se fokusiramo isključivo na onaj segment, zajednički potez koji je ipak prisutan, kako u apofatičkoj teologiji, tako i u Deridinim delima.

³⁹ Belsey, C., *Poststrukturalizam*, str. 85.

⁴⁰ Isto.

⁴¹ Derrida, J., „Differance”, str. 280.

⁴² Isto.

⁴³ Isto, str. 281.

⁴⁴ Isto, str. 282.

Podsetimo se problema na koji nam Derida ukazuje, a koji nastaje onda kada želimo da iskoračimo izvan okvira metafizike. Rekli smo da se suočavamo sa nedostatkom „alata“, jer ne možemo govoriti protiv nekog sistema kojim smo i sami ograničeni. Dakle, jezik kojim jedino raspoložemo, već je duboko obeležen *metafizičkom tradicijom* čiji je i sam deo. Poput stanovnika dvodimenzionalnog sveta, mi nismo sposobni za percipiranje bilo kakve druge dimenzije, zbog čega nam je potreban iskorak. Apofatičkom metodom, mi osvešćujemo problem, upućujući na to da je sve čime raspoložemo nedovoljno da bismo izrazili ono što želimo.

Tako je Derida govorio za *differAnce*, da ono nije ništa što bi nam bilo poznato, ništa što bi bilo deo *metafizičkog sistema*, zbog čega se zamišlja kao potpuna suprotnost pojmu *prisustva*: „Ovaj termin treba da obeleži nešto sasvim suprotno od reči *la presence*, koja predstavlja okosnicu zapadne metafizike.“⁴⁵ Dakle, mi ne možemo reći šta *differAnce* jeste, ali zasigurno znamo šta ono nije. Ono nije ništa što bi se moglo naći u okvirima logocentrične tradicije: „... sve što se na ovaj način može saznati o pomenutom terminu jeste to da on označava nešto što ne spada u pojmovni krug zapadnoevropske metafizike.“⁴⁶

Razmotrimo detaljnije Deridin osvrt na samu apofatičku metodu, naročito onu koju zatičemo u okvirima Dionisijevih dela. U svom eseju *Comment ne pas parler: Dénégations*, on priznaje da je oduvek bio *fasciniran negativnom teologijom* i upućen u to koliko se sličnosti sa njegovim koncepcijama može pronaći, zbog čega verovatno i tvrdi da *uzaludno prigovara onima koji na tim sličnostima insistiraju*.⁴⁷

Apofatički metod predstavlja, kako Derida navodi, jedan specifičan *stav prema jeziku*.⁴⁸ Osnovna ideja apofatike (u smislu teološkog metoda) jeste u tome da se svaki *predikativni jezik* proglasi

⁴⁵ Milošević, N., „Pogovor“, u: Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, str. 510.

⁴⁶ Isto, str. 511.

⁴⁷ Derrida, J., „How to Avoid Speaking: Denials“, transl. K. Frieden, str. 82.

⁴⁸ Isto, str. 74.

kao *neadekvatan* za određivanje Božije *suštine*, jer se smatra da je on *iznad svake suštine*.⁴⁹ Apofatikom se želi istaći kako nijedna *reč*, *nijedno ime*, naprosto nije adekvatno za opisivanje Boga.

Stigli smo do tačke u kojoj smatramo da ipak postoje sličnosti između Deridine upotrebe negativne metode i onoga kako se ta metoda pojavljuje u teologiji. Naime, smatramo da se ta sličnost ogleda u tome da postoji zajednički razlog, zajednička potreba zbog koje se ona javlja u oba slučaja. Naime, reč je o svesti da *jezik kojim raspoložemo naprosto nije adekvatan*; tako ga je doživljavao Dionisije, a kasnije i Derida.

Međutim, pitanje je šta je to što Derida vidi kao ključnu razliku, odnosno, zbog čega se opirao tome da njegova učenja tumačimo kao teološka? Iako u samom eseju *Comment ne pas parler: Dénégations* Derida govori o brojnim razlozima koji bi nam mogli pružiti odgovor na postavljeno pitanje, mi smo izabrali da se fokusiramo na jedan od tih razloga, za koji smatramo da je ključan za naše istraživanje.

Derida priznaje da su momenti u kojima poseže za negativnom metodom (negativnim načinom govora o nečemu), momenti u kojima smatra da *jezik kojim raspoláže jednostavno nije adekvatan* za opisivanje određenih koncepcija. Kao što smo rekli, identičan razlog imamo u okviru negativne teologije, međutim, kako to Derida tumači, u okviru apofatičke teologije, *nikada nijedan jezik neće i ne može biti adekvatan za opisivanje Boga*. Smatramo da Derida, suprotno tome, veruje da bi *nekakav jezik* ipak mogao biti odgovarajući za njegove koncepcije.

Do ovakvog zaključka smo došli analizirajući njegov stav da su koncepcije o kojima govori *i te kako podložne raznim imenima*, ali da *zahtevaju potpuno drugačiju sintaksu*, da o njima nije moguće reći *šta one jesu*, jer *prevazilaze strukture predikativnog diskursa*.⁵⁰ Dalje zaključujemo da je Derida verovao da je moguće doći do nekakvog

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ Isto.

jezika koji u potpunosti izlazi izvan okvira *logocentrične metafizičke tradicije*.

Derida se u svojim delima osvrće na prethodne pokušaje *rušenja tradicionalne metafizike* u istoriji, i kao najistaknutije ličnosti smatra Ničea, Frojda i Hajdegera.⁵¹ Međutim, mogli bismo uočiti da se njihova *destrukcija (razarački diskursi* – kako to Derida opisuje) razlikuje od Deridine *dekonstrukcije*. Naime, Derida tvrdi da je taj *razarački stav* zapravo prividan: „No, svi ovi razarački diskursi i svi njihovi premci uhvaćeni su u neku vrstu kruga. Taj krug je jedinstven i opisuje oblik odnosa između istorije metafizike i razgradnje istorije metafizike: *nema nikakvog smisla* lišavati se pojmova metafizike da bi se uzdrimala metafizika...“⁵² Zbog čega Derida tvrdi da je u pitanju *krug*, i zbog čega *nema smisla lišavati se pojma pojmova metafizike?* Pokušavajući da damo odgovor na ova pitanja, ponovo stižemo do istog problema, a to je problem *nemogućnosti* da se pobegne od *nečega čime smo i sami određeni*. U nastavku Derida kaže: „– ne raspoložemo nijednim jezikom – nikakvom sintaksom ili leksikom – koji bi bio stran toj povesti; ne možemo iskazati nikakav rušilački stav koji se već nije mogao uvući u oblik, logiku i potajne implikacije baš onoga što bi hteo da ospori.“⁵³ Dakle, nije moguće nikakvo *razaranje* u pravom smislu te reči, jer je svaki *rušilački stav* sam po sebi produkt tog metafizičkog diskursa protiv koga želi da istupi. Možda je zbog toga, umesto na *destrukciji* Derida insistirao na *dekonstrukciji*.

Vraćajući se ponovo na *differAnce*, za koji smo rekli da se može tumačiti kao *jedan od instrumenata dekonstrukcije*, pokušaćemo da objasnimo da se upravo ono može tumačiti kao produkt jezika za koji Derida tvrdi da izlazi izvan okvira metafizike: „Razodlaganje (*differance*) jest proces, a ne akcija koju mi izvodimo ili trpimo, nije ni aktivno ni pasivno (kao slični termini na – anje:

⁵¹ Derida, Ž., „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, str. 134.

⁵² Isto.

⁵³ Isto.

analiziranje ili rastavljanje). Ono je jedini izvor značenja. Ali razodlaganje nema nikakav sadržaj, ta reč ne imenuje ni prisustvo ni transcendenciju bilo koje vrste.⁵⁴ Zašto se kaže da je *differAnce* jedini izvor značenja? Podsetimo se problema sa definisanjem *označitelja* van okvira metafizike. Rečeno je da, ukoliko se obriše razlika između označenog i označitelja, više nema smisla govoriti na isti način o onome *označenom*. Derida je tada osetio nedostatak „alata“ kojim bi se to određenje moglo sprovesti. Pošto nema više *označenog*, jedino što pred nama ostaje, *jedini izvor značenja* bio bi *označitelj*.

Dakle, na ovom mestu, vidimo kako se spajaju kritika metafizike i uloga pisma. Došli smo do zaključka da se potreba za apofatičkom metodom javila onda kada se Derida suočio sa izazovima novog određenja pojma *označitelja*. Sa jedne strane, ne možemo pobeći od jezika kojim raspolažemo, a sa druge strane ipak želimo da pokažemo da je u pitanju nešto potpuno drugačije od svega što se do sada moglo pronaći u okvirima *logocentrične metafizike* – potrebno je odreći se i samog naziva „označitelj“. Prostor *negativne metode* omogućava nam da predstavimo da ono o čemu govorimo nije ništa što smo do sada poznavali, a *dekonstrukcija* jedino što možemo uraditi sa „alatom“ (jezikom) kojim raspolažemo.

Prilikom dekonstrukcije pomaže nam negativna metoda. Moć koju negacije imaju nad rečima Derida vidi kao jedan od načina da se *igramo sa smislom*: „Rečce ab, in, non deluju još snažnije od tocila. One vam jednim obrtom prebrišu najizrazitije reči. Istinu da kažem, one nam katkad obrnu reči i postave smisao natraške.“⁵⁵

Ako se *jezik logocentrične metafizičke* tradicije može razumeti kao *konstrukt* iz koga nema izlaza, ostaje jedino da se pozabavimo *razaranjima*, ne samog konstrukta, već pravila koja važe unutar njega. Derida se igra formama unutar jezika, menjajući pravila onako kako nismo očekivali. Otuda *differAnce* može istovremeno

⁵⁴ Belsey, C., *Poststrukturalizam*, str. 85.

⁵⁵ Derida, Ž., „Bela mitologija“, u: *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 11.

imati dva značenja, a ujedno ni jedno određenje. Rekli smo da se od *jezika* ne može pobeći, ali se može prodreti u njegov prostor upravo opisanom dekonstrukcijom. Negativna metoda poslužila je kao jedan od alata te dekonstrukcije kojim se oblikovalo i pomenuto *differAnce*.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Ovim istraživanjem želeli smo najpre da osvetlimo kontekst, odnosno, da predstavimo širu sliku analize Deridinih ideja, kako bismo pronašli razloge zbog kojih je nastala potreba za uvođenjem elemenata apofatičke metode, u okviru pokušaja da se objasne neki od ključnih koncepata Deridiniog učenja. Odlučili smo da znatnu pažnju posvetimo analizi *pisma*. Reč je o istraživanju pozicije i uloge koju je pismo imalo u okvirima *logocentrične metafizičke tradicije*. Početne analize odnosile su se na poziciju *pisane reči* u okvirima strukturalističkih koncepcija *znaka* od kojih je i sam Derida polazio u svojim delima.

Videli smo da se u logocentričnoj tradiciji *pisana reč* doživljavala kao *označitelj označitelja* i time bila dvostruko udaljena od nosioca smisla – onog označenog (ideja, misao, pojam...). Nama je bilo od velike važnosti da rasvetlimo upravo ovaj momenat, kako bismo mogli da razumemo promenjenu ulogu pisane reči u okvirima Deridiniog učenja. Naime, radi se o *pisanoj reči*, koja više nema *pasivnu ulogu u prenošenju smisla*, već nasuprot tome, *konstitutivnu ulogu smisla*. Pisana reč dobila je mnogo na značaju u odnosu na tradiciju. Sa druge strane, bilo nam je važno da rasvetlimo zbog čega je ona sve do sada bila toliko zanemarivana. Zbog toga smo deo naše analize posvetili obrazlaganju navodne veze koja postoji između *nasilja* i *pisma*.

Sva pomenuta razmatranja pisma imala su za cilj da pokažu skriveni *prostor pisma* koji je Derida uspeo da otkrije onoga časa kada se oslobodio svih predrasuda metafizičke tradicije. Upravo se u taj prostor stupa negativnom metodom, koja je Deridi otvorila mogućnost uvođenja novih koncepata. Najistaknutiji od njih je

differAnce, koji se javlja kao suprotnost pojmu *prisutnosti*, što simbolizuje srž *tradicionalne metafizike*.

Osvrtom na nekadašnje pokušaje *razaranja metafizičkog diskursa* kroz istoriju, Derida uviđa njihove slabosti, tražeći razloge u tome što je u njima previđena ograničenost okvira u kojima se to razaranje pokušalo sprovesti. Naime, Derida nam razotkriva koliko su takvi pokušaju besmisleni, jer se oni odvijaju u okviru *jezika koji je i sam produkt metafizike*. Samim tim, on smatra da je svaki dalji korak osuđen na propast, jer nikada nije moguće istinski istupiti izvan pomenutih okvira.

Rešenje je, dakle, ne u *destrukciji*, već u *dekonstrukciji*. Ali, kako treba shvatiti ovu razliku? Ako pođemo od pretpostavke da se od jezika ne može pobeći, ostaje nam da vidimo da li je bilo kakvo delovanje *iznutra* moguće. Ukoliko jezik shvatamo kao konstrukt kojim smo određeni, jedino što nam preostaje nije da taj konstrukt uništavamo, već da pokušamo da menjamo pravila unutar njega. Upravo u ovom kontekstu važna nam je uloga *negativne metode*, koja je ključni element u samom tom procesu.

Negativna metoda nastupa istog trenutka kada dođe do prelomnog momenta u kome se shvata da je celokupan jezik, kao produkt logocentrične metafizičke tradicije, nedovoljan. Diskurs koji proizlazi iz *negativne metode* omogućava Deridi da se igra *smislom* i samim konstrukcijama unutar jezika.

Dakle, ako prihvatimo Deridinu ideju da je *smisao pojmova* promenljiv, jer se gubi garancija koju je za taj smisao pružao nekakav *logos*, ili *cogito svesti* – kako smo ga u ovom radu nazivali, postavlja se pitanje po kom se zapravo principu taj smisao menja i za koga se on menja? Ako se kaže da je sam jezik, odnosno *tekst – izvor smisla*, ponovo se vraćamo na to da je *cogito svesti* taj koji ima zadatak da protumači dati tekst – smisao. Iz te perspektive, čini nam se da zapadamo u nekakvu vrstu kruga, sličnog onom *jezičkom krugu* kog je Derida uočio kod ranijih kritičara metafizičke tradicije.

LITERATURA

- Abbott, A. E., *Flatland*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Areopagit, Sv. D., „O tajanstvenom bogoslovlju“, u: *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav, 2010, str. 179 – 183.
- Belsey, C., *Poststrukturalizam*, Šahinpašić, Sarajevo, 2003.
- Belančić, M., *Razlozi za dekonstrukciju*, Krug, Beograd, 2005.
- Dos, F., *Istorija strukturalizma II*, Karpos, Loznica, 2019.
- Derida, Ž., „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, u: *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 129 – 156.
- Derida, Ž., „Bela mitologija“, u: *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 5 – 102.
- Derrida, J., „How to Avoid Speaking: Denials“, transl. K. Frieden, u: H. Coward, T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Derrida, J., „Differance“, u: D. Wood, R. Bernasconi, *Derrida and Difference*, Northwestern University Press, 1998, str. 278 – 301.
- Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
- Mrkonjić, Z., „Mali riječnik strukturalističkih naziva“, u: *Strukturalizam*, Kritika, Zagreb, 1970, str. 256 – 260.
- Milošević, N., „Pogovor“, u: Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, str. 407 – 522.
- Ruso, Ž. Ž., *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950.

KRISTINA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE USE OF THE APOPHATIC METHOD IN THE
WORKS OF JACQUES DERRIDA

Abstract: The negative discourse Jacques Derrida uses in the descriptions of his concepts is similar to the apophatic method of speaking about God. Therefore, in this paper, we will try to answer whether traces of this theological method can be found in Derrida's works. When he talks about negative theology, Derrida most often refers to the works of Dionysius the

Areopagite, whose conceptions of apophatic theology we will consider in this research. Approaching from the perspective of Derrida's critique of metaphysics, we will try to present the context from which we believe that the need for elements of the apophatic method arose. Therefore, this research aims to demonstrate whether, and in what way, is it possible to talk about the similarities between Derrida's ideas and this theological method. Also, this paper represents the basis for some future, more detailed investigations of the relationship between apophatic and deconstruction.

Keywords: Derrida, Dionysius, apophatic, negative discourse, language, signifier, signified

Primljeno: 15.11.2022.

Prihvaćeno: 5.2.2023.

PRILOZI

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.39.371-382>

DAVID MENČIK

PETO IZDANJE STUDENTSKE KONFERENCIJE *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE* U NOVOM SADU

(*Filozofija i novi mediji*, Peta studentska filozofska konferencija,
Filozofski fakultet u Novom Sadu, 2. i 3. jul 2022. godine)

Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu po peti put bio je organizator međunarodne studentske konferencije *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*. Nakon održavanja prošlogodišnje konferencije učesnici su u anketi imali mogućnost predloga teme iduće konferencije. Najviše „glasova“ na anketi dobila je tema „Filozofija i novi mediji“, te je ova tema proglašena osnovnom temom ovogodišnje konferencije.

Datum održavanja konferencije je tradicionalno krajem juna ili početkom jula meseca, dok su to ovog puta bili 2.7. i 3.7.2022. Studenti osnovnih i master studija izlaganja su

predstavljali u jednoj od šest sesija (po tri svakog dana). Svaka sesija, izuzev jedne, imala je četiri izlagača, dok je svako izlaganje trajalo po 15 minuta. Nakon svake pojedinačne sesije otvorena je diskusija u trajanju od 30 minuta tokom koje su izlagači i publika imali priliku za dijalog.

Na konferenciji, kao plenarni izlagač, takođe je učestvovala prof. dr Divna Vuksanović (Univerzitet u Beogradu, Fakultet dramskih umetnosti) koja je otvorila konferenciju izlaganjem na temu „Novi mediji, veštačka inteligencija i pitanje slobode“.

Konferencija je bila međunarodnog karaktera, budući da su pored učesnika sa

Filozofskog fakulteta u Novom Sadu i Filozofskog fakulteta u Beogradu učestvovali i već redovni gosti, studenti iz Hrvatske (Zagreb, Split), Slovenije (Ljubljana) i Crne Gore (Nikšić), ali i po prvi put studenti iz Severne Makedonije (Tetovo), i Poljske (Krakov). Po broju izlagača, konferencija se izjednačila sa konferencijom iz 2019. godine, jer je kao i tada učestvovalo 26 izlagača – od toga deset izlagača sa Univerziteta u Novom Sadu, dok je zabeležen do sada najveći broj gostujućih izlagača, naime njih šesnaest.

U subotu, 2. jula 2022. program je počeo pozdravnom rečju domaćina. Napomenuto je da se svake godine teži da se organizacija sve više prebaci u ruke studenata, pa se kao i prethodnih godina njih nekoliko našlo na mestu moderatora. Domaćini su poželeli novim gostima iz Tetova i Krakova lepe uspomene iz Novog Sada a prijateljima i stalnim učesnicima sa Beogradskog univerziteta i univerziteta iz Hrvatske, Slovenije i Crne Gore poželeli još mnogo druženja i razmenjivanja mudrosti na sličnim simpozijumima u budućnosti u Novom

Sadu ili na drugim fakultetima u regionu.

Nakon pozdravne reči domaćina data je reč jednoj od najvećih srpskih filozofkinja današnjice, prof. dr Divni Vuksanović, čija je uska specijalizacija upravo filozofija medija. Divna Vuksanović je kao plenarni izlagač otvorila konferenciju izlaganjem na temu „Novi mediji, veštačka inteligencija i pitanje slobode.“ Vuksanović je uokvirila u svom plenarnom izlaganju skoro sva pitanja koja su kasniji izlagači u posebnim izlaganjima dotakli, a to su prednosti i mane savremenih medija, kao i prava i obaveze ljudi na internetu prilikom korišćenja veštačke inteligencije.

Nakon diskusije i kratke pauze, prvu sesiju otvorio je Tvrтко Balić (Zagreb), sa temom „Zavođenje medijima ili zavođenje medija“. Zadatak Balićevog izlaganja bio je uporediti svesno zavođenje putem medija (u smislu propagande) sa zavodljivošću koji mediji inherentno poseduju u sebi. Balić tvrdi da se u prethodnih nekoliko decenija obrnula perspektiva i da su

razvojem interneta i društvenih mreža, mediji preuzeli oblik zavodljivosti nezavisno od nekog subjekta koji bi želeo da zavodi druge putem medija. Balić za svoj stav daje primere zavisnosti od socijalnih mreža i negativne posledice koje ta zavisnost ima. Balić opravdanje svog stanovišta nalazi u stavu Žana Bodrijara (Jean Baudrillard) koji tvrdi da se razvojem društvenih mreža dešava sve brža ne-komunikacija. Balić je završio svoje izlaganje osvrtno na oblike komunikacije preko društvenih mreža Tiktok i Tinder i zaključio da se na njima više dešava interakcija između čoveka i računara (ili telefona) nego između ljudi.

Drugo po redu izlaganje – sa naslovom „Hiperrealnost i reklamiranje“ – u prvoj sesiji održao je Toma Gruica (Split). Gruica započinje tezom da mediji menjaju ljudsku percepciju stvarnosti. Sa jedne strane, ova promena može se smatrati kao emancipovanje, dok sa druge strane postoje filozofi koji su cinični prema načinu na koji mediji menjaju našu percepciju stvarnosti. Hiperrealnost Gruica analizira kroz prizmu filozofija Martina Hajdegera, Žana

Bordijara i Džona Bergera, a na primeru reklamiranja proizvoda preko televizije sa mogućnošću direktne kupovine (tv-šop). Gruica zaključuje da su mogući nivoi hiperrealnosti reklame u kojima se događa gubitak razlike između simuliranog i realnog.

Sledeće izlaganje održala je Bojana Šolaja (Nikšić), na temu „Društvo spektakla i (ne)mogućnost odnosa sa Drugim“. Šolaja za cilj izlaganja ima prikaz spektakla kao cilja postojećeg poretka. U osnovi spektakla je društveni odnos. Međutim, društveni odnos više ne može biti ostvaren neposredno u svojoj formi, već je uvek oposredovan slikama. Šolaja spektakl, kako je razumljen u filozofiji Gija Debora (Guy Debord), smatra za dobru dijagnozu društvenog stanja. No, autorka smatra da kod Debora nedostaje alternativa postojećem stanju, a mogućnost za alternativu vidi u filozofiji Emanuela Levinasa.

Poslednje izlaganje prve sesije održao je Matej Kapus (Ljubljana) na temu „New Media and Their Appearance“. Početna teza izlaganja Mateja Kapusa bila je stav o tome da kako nešto

izgleda u novim medijima u sebi nosi više od samog fenomenalnog izgleda. Na primer, slika na ekranu nije samo slika, nego je grafika koja ima svoju funkciju. Da bi se ova grafika koristila mora se razumeti drugačije nego samo kao slika. Pravilno „čitanje“ odnosno razumevanje materijala koji nam je dat na ekranu, Kapus smatra posebno važnim u situacijama rešavanja problema, a Kapusovo izlaganje bavi se rešavanjem problema „čitanjem“ uputstava (tutorial) u video igrama.

Nakon diskusije i kratke pauze otvorena je druga sesija u kojoj su viđena četiri izlaganja koja su uglavnom u prvi plan postavljala negativne aspekte medija. Prvo izlaganje druge sesije održala je Ružica Milić (Beograd), sa temom „Medij – putokaz ili ćorsokak?“ Milić započinje izlaganje svojevrsnom definicijom medija kao posrednika između subjekta i objekta saznanja. Autorka primećuje da se medijalnost vidi u odnosu čoveka i prirode, čoveka i drugog čoveka i čoveka i čitave stvarnosti, uključujući u tu stvarnost i samog čoveka. Počevši od Platona, posredno

saznavanje stvari biva kritikovano i smatrano za niži nivo saznanja od neposrednog posmatranja. Danas, u dobu društvenih mreža, smatra autorka, postavlja se posredna željena slika sebe. Identitet bića postaje medijska slika bića, a čovek sebe prilagođava medijskoj slici sebe. Medijska slika tako, prema Ružici Milić, počinje da ima ontološki i aksiološki primat u odnosu na biće.

Sledeće izlaganje održao je Bojan Grujić (Novi Sad), na temu „Porno-logika novih medija.“ Grujićevo izlaganja bilo je interdisciplinarne prirode, budući da je temi preplitanja mehanizama savremenih medija i pornografije pristupio iz neurološke, kulturološke i filozofske perspektive. Grujić počinje analizom kako pornografija utiče na ljudski mozak i daje zaključke da su neki od načina uticaja pornografije na ljudski mozak srodni i novim medijima. Autor tvrdi da mediji kao i pornografija imaju potencijal za transparentiju – odnosno za ukidanje iluzije i prikazivanje stvari u svojoj ogoljenosti, zatim u automatizaciji ljudskog ponašanja, to jest određivanja

čovjekovog ponašanja bez da je čovek svestan da se na njega vrši uticaj. Grujić takođe primećuje i povećavanje „apetita“ za medijski sadržaj kao i objektivizaciju i ukidanje razlike između realnog i fiktivnog sa potencijalom da fiktivno ostvaruje čak i veći efekat na nas nego realni život van ekrana.

Sedmo po redu izlaganje od početka konferencije, a treće u sesiji održala je Tara Peternel (Tara Peternell, Ljubljana). Naslov njenog izlaganja bio je „Video Games and Aesthetics: On the Digital Sublime“. Peternel tvrdi da se subjekti koji igraju video-igre pre svega fokusiraju na ono što vide. Međutim, za razliku od estetskog prosuđivanja, na primer neke slike, subjekt nije pasivni posmatrač slike nego i imanentni protagonist mogućih promena „slike video igre“. Zavisno od izbora koje subjekt napravi, dogodiće se lanac uzročno-posledičnih veza koje će dovesti do nekog događaja. Autorka smatra da je u savremenim video igrama sve više prisutna romantičarska ideja propagiranja starih ideala kao što su težnja za samoćom, individualizam i eskapizam, sa ciljem

da se u svetu u kojem se sve manje teži smislu kroz moderni medij zadrže neke od „starih“ vrednosti.

Poslednje izlaganje druge sesije održala je Adriana Dondo (Novi Sad) na temu „Priroda' prenošenja – infekcija i mediji“. Autorka inspiraciju za izlaganje nalazi u tekstu Zibile Kremer (Sybille Krämer) „Virus: Prenosi kroz transkripciju“. Na osnovu stavova koje je u studiji prikazala Kremer, Dondo teži prikazu tela kao medija unutar filozofije medija, ali i u drugim disciplinama. Povodom odnosa književnosti i medicine, autorka nalazi primer romana Borislava Pekića „Besnilo“ i ističe kako se to književno delo može proučavati u medicinske svrhe zbog verodostojnosti delovanja virusa besnila. Za kraj, Adriana Dondo prelazi na pitanja estetike i postavlja pitanje infekcije kao oblika estetskog iskustva.

Nakon diskusije i pauze za ručak otvorena je treća sesija koja je bila posvećena upotrebnoj vrednosti medija. Popodnevni program otvorio je Tilen Milošič (Ljubljana) sa izlaganjem na temu „Phenomenology of Virtual Reality and the Metaverse“.

Milošič započinje sa konstatacijom da su novi mediji sve više međusobno povezani i da su sve više unapređeni težeći ka virtualnoj realnosti. Milošič smatra da bi se predočena dva fenomena mogla ostvariti u potpunosti u metaverzumu kao jednoj sveobuhvatnoj platformi u kojoj bi u potpunosti bio moguć drugi virtualni svet i u njemu odgovarajući socijalni život. Autor smatra da je približavanje metaverzumu zapravo odaljavanje od sveta. Mogućnost pristupa internetu je u prethodnih nekoliko decenija dovela do mogućnosti pristupu znanju u mnogo većoj meri nego ikada ranije, međutim pristup znanju nije praćen rastom mogućnosti i želje da se napravi „korak unazad“ i da se o svetu promisli, zaključuje Milošič.

Juraj Bobanović (Zagreb) održao je iduće izlaganje, na temu „Mediji kao sredstvo desenzibilizacije“. Bobanović, kao i Milošič, stava je da je nastankom interneta dostignut istorijski „rekord“ u mogućnosti prikupljanja informacija. Bobanović tvrdi da uz neutralne i pozitivne vesti na internetu često imamo kontakt sa „crnom hronikom“. Činjenica da su

mračne vesti postale predmet naše svakodnevnice dovodi, prema autoru, do desenzibilizacije, pa čak i do ismevanja tužnih sudbina u takozvanoj „Meme kulturi“ u kojoj je među prijateljima ili javno na društvenim mrežama postalo popularno ismevati vesti iz „crne hronike“.

Treće po redu izlaganje u trećoj sesiji održala je Teodora Rebić (Beograd), a tema njenog izlaganja bila je „Mediji kao veza između ljudi i ideja“. Autorka izlaganje započinje poređenjem starih i novih medija težeći prikazu promena načina odnosa prenosilaca i primalaca informacija u novim medijima. Mera kontrolisanja širenja informacija i ideja u novim medijima je mnogo manja nego što je to slučaj u starim medijima, što ima svoje prednosti i mane, tvrdi Teodora Rebić. Sa druge strane, autorka se zanima i za fenomen naplaćivanja medijske sadržine, kao i zainteresovanosti publike za medije koji su besplatni u odnosu na medije koji se plaćaju.

Završno izlaganje treće sesije, a samim tim i poslednje izlaganje prvog dana konferencije održala je Ana Klasnić (Zagreb).

Autorka je temu nasloвила „Problemi *self-help* i *mental health* aplikacija“. Osnovna teza rada, kako i u samom naslovu stoji, jeste da su *self-help* i *mental health* aplikacije u svojoj suštini problematičnog karaktera. Klasnić smatra da samopomoć i „kućna terapija“ nemaju svrhovitost zato što se kroz njih ne može ostvariti komunikacija sa onim kome se treba pomoći. Kalupljenje svih ljudi u jedan šablon, prema autorki, ne dovodi do terapijskog učinka kakav bi mogao da se dogodi u pravoj *eye-to-eye* terapiji, dok same aplikacije zbog iskorištavanja podataka dobijenih od strane korisnika mogu biti etički problematične. Za kraj Ana Klasnić postavlja pitanje opravdanosti kupovine *self-help* programa u obliku aplikacije ali i knjiga.

Drugog dana konferencije u nedelju, 3. jula, održano je još trinaest izlaganja u tri sesije. Program je otvorio Filip Katavić (Zagreb) izlaganjem na temu: „Tehno-misticizam: arhaički obrasci u stvaranju, reproduciranju i konzumiranju digitalnih medija“. Katavić je nastavio trend pesimističkih

izlaganja, tvrdeći da je prosvetiteljsko-pozitivistički pogled na svet iz osamnaestog i devetnaestog veka u prethodnom veku morao biti odbačen uvidom da je svet sve iracionalniji, nesigurniji i neslobodniji. Ovaj trend nastavio se i u dvadeset prvom veku sa sve većom socijalnom nejednakošću, kao i rastom popularnosti tradicionalističko-konzervativističkih političkih struja. Autor tvrdi da su mediji imali ulogu u ovom procesu bivajući medijum za širenje tribalizma, praznoverja i pseudoreligijskih struktura. Katavić završava tvrdnjom da je tehno-misticizam način na koji bi se budućnost medija mogla razvijati, dok bi digitalni svet mogao postati nova ljudska priroda.

Drugo izlaganje održao je Mihał Karłowski (Michał Karłowski, Krakov), na temu „What is the Life? About Relationship Between Mysterion and Techne“. Karłowski počinje izlaganje sa naznakom da živimo u svetu progressa i u svetu kompjutera. Autor naglašava da se svake godine razvijaju nove funkcije pametnih kompjutera, računara, televizora i ostale

tehnologije koji uz svoje „stare“ funkcije imaju mogućnost veštačke inteligencije koja može da pomogne prilikom naučnog istraživanja, kućnih poslova i drugih svakodnevnih aktivnosti. Karlovski tvrdi da pitanje opravdanosti korištenja novih tehnologija nije pitanje koje muči samo današnju generaciju, nego da je to bio slučaj tokom istorije sveta. Autorovo izlaganje daje primer judaističke mističke filozofije – Kabale i razumevanja života u njoj. Karlovski zaključuje da se metafora „Golema“ – kao antropomorfno biće prisutno u Kabali – može razumeti u analogiji sa čovekovom mogućnošću za stvaranjem u doba veštačke inteligencije.

Treće izlaganje održala je Maria Sara Frejzer (Maria Sara Fraser, Beograd) temom „Filozofska praksa u digitalnom prostoru (mimesis i mimovi)“. Frejzer tvrdi da je filozofija postala izuzetno popularna na društvenim mrežama u formatu mim-a. Na primer pod heštagom *theorygram* na instagramu se može videti mnoštvo slika ljudi koji poziraju kao filozofi ili se plasiraju citati slavni filozofa

kao naslov neke fotografije. Autorka tokom izlaganja prikazuje želju da fenomen „mimovanja“ pokaže uz pojam *mimesis*, postavljajući pitanja platonovske prirode, da li je filozofski stav preko mima jednako vredan kao filozofski stav u originalu u pogledu autentičnosti i autorstva.

Četvrto izlaganje u jedinoj sesiji ovogodišnje konferencije koja je imala pet izlaganja održao je Josip Majsec (Zagreb). Izlaganje je bilo na temu „Društvene mreže – bolest ili melem demokracije“. Majsec kao i mnogi izlagači pre njega započinje sa tvrdnjom da je nastanak interneta imao i pozitivne i negativne efekte po čovečanstvo. Majsec nastavlja sa izlaganjem predstavljajući načine na koje su se društvene mreže koristile u poslednjih nekoliko decenija, naime za širenje informacija i dezinformacija o globalnim pitanjima. Cilj izlaganja bio je sagledati doprinos društvenih mreža u zemljama koje imaju liberalno-demokratski poredak. Demokratska društva u svojoj naravi imaju mnoga prava i obaveze ljudi. Međutim, tvrdi Majsec, u

društvenim odnosima na internetu se mnogo više potenciraju prava (kao što je pravo slobode govora), a mnogo su labavije obaveze korisnika, što dovodi do kontradiktornosti društvenih mreža i postavljanja pitanja kako se društvene mreže mogu promeniti da bi se doprinosilo kvalitetima demokratije.

Završno izlaganje sesije održao je Dušan Lončar (Novi Sad) na temu „Problem etike u savremenosti, masovni mediji i pogled na svet“. Lončareva osnovna teza je da se etički fenomen u savremenom društvu svodi na estetsku preferencu u smislu sviđanja i ne-sviđanja, odnosno pogleda na svet. Posrednik ove promene, prema Lončaru, jesu masovni mediji. Drugi interesantan momenat koji autor primećuje jeste odnos svetonazora prema pojmu ideologije – tako što se pogled na svet treba shvatiti kao element ideologije u stanju njihove recipročne zavisnosti. Ideologija i pogled na svet su bliski pojmovi, s tim što, prema Lončaru, pogled na svet predstavlja način razumevanja sveta od strane subjekta, dok je sam svet uronjen

u ideologiju koja ima dominantnu ulogu i koja kontroliše odnos subjekta i sveta.

Nakon diskusije i kratke pauze otvorena je i pretposlednja sesija konferencije. Prvo izlaganje u ovoj sesiji održao je Nenad Ranković (Novi Sad) sa temom „Biti opažen kao epistemički princip savremenih medija“. Ranković svoje izlaganje fokusira na pitanje o načinu na koji se „stari mediji“ prilagođavaju savremenom načinu funkcionisanja medija. Ranković za primer uzima zabavu. U svetu računara, pametnih telefona i aplikacija dostupnih na njima, zabava je dostupna jednim klikom. Zadovoljstvo prema onome što vidimo kao „ne-zabavno“ veoma lako iskazujemo tako što puštamo drugi video na tik-toku, instagramu ili sličnim društvenim mrežama koje su nas navikle na antiintelektualizam, spektakl i senzaciju. TV programi sve više forsiraju isti režim delovanja, pa se i jutarnji program, koji je nekad važio za sredstvo informisanja, pretvara u svojevrstan zabavni program, posle kojeg uglavnom slede različiti rijaliti šou-programi

(reality show). Ranković zaključuje da sve veći broj autora (kreatora sadržaja) na društvenim mrežama i gledanost rijalitija pokazuju važnost bivanja opaženim u savremenom svetu.

Mihael Hecl (Mihael Hötzl, Ljubljana) održao je iduće izlaganje naslovljeno „Seeds of Madness: Media Echo Chamber and the Rise of Violence“. Osnovna ideja izlaganja Mihaela Hecla je da se kroz psihoanalitički diskurs objasni i kritikuje postojanje takozvanih soba odjeka (echo chamber) na društvenim mrežama. Hecl analizira kako društvene grupe, na primer radikalni feministi, koriste Reddit i Twitter zarad promocije svojih stavova. Naime, autor primećuje, ove grupe su „kao čopor“, drže se zajedno u svojim sobama odjeka i preduzimaju grupno nasilje prema svima koji se usude da kritikuju njihovo stanovište, a autorova ideja u predstojećem radu će biti prikaz kako se njihovo ponašanje može analizirati na način psihoanalize.

Treće izlaganje u drugoj sesiji održala je Anđela Peković (Nikšić). Izlaganje je bilo na temu „Medijska manipulacija i

porobljavanje čovjeka“. Izlaganje autorka započinje stavom da je informatička bomba (koncept Pola Virilija), dovela do zbunjenosti čoveka. Tek što se savremeni čovek osvestio od zbunjenosti bilo je izvesno da se informatičkom bombom nije promenilo ništa, manipulativna uloga medija se nastavlja, ako se čak i ne intenzivira. Masovni mediji danas određuju šta je društveno relevantno, čime u ime slobode i demokratije ispostavljaju zahtev pojedincu da svoje mišljenje uobrazi na osnovu obrasca mišljenja i ponašanja koji se smatraju kao opšteprihvaćeni. Peković smatra da je nastankom virtuelnih identiteta čovek postao rob medijske logike, te da se sve više čovek porobljava, jer mu se umrtvljuje sposobnost kritičkog pogleda na svet u kojem se nalazi.

Sesiju je zatvorilo izlaganje koje je održao Hrvoje Perica (Zagreb), naslov izlaganja bio je „Staro u novom ruhu – problem reprezentacije događaja od novina do društvenih mreža“. Perica je stava da se novosti reprezentuju u novinama i društvenim mrežama, koje su postale sredstvo informisanja

masa, na način suptilnosti, a ne jasnosti. Narativ vesti tako je postao sve više usmeren na neproverene vesti, lažne vesti dok od same istinitosti vesti važnije postaje privlačenje pažnje spektakularnim fotografijama ili naslovom.

Poslednju sesiju otvorila je Ana Daria Bokan (Zagreb) temom „Ontologija i mediji: što je privid a što je stvarnost?“ Bokan počinje izlaganje osvrtom na način na koji su filozofi iz doba antike razumevali privid. Autorka tvrdi da su i kasniji filozofi, na primer Kant, umnogome bili kritični prema problemu nepouzdanosti čula. Autorka tvrdi da se Platonova pećina danas obistinjuje u svetu medija, odnosno u „cyber svetu“. Danas je mnogo teže biti kritičan prema prividu čula jer je teško i odrediti šta je stvarno, a šta nije, to jest jesu li slike prikazane na digitalnim medijima senke ili su i one nešto stvarno?

Kujtesa Dželadini (Kujtesa Xheladini, Tetovo) održala je drugo izlaganje u poslednjoj sesiji, a tema njenog izlaganja bila je „Modification of Anthropological Discourse on Human Nature Under the Power

of the Media“. Dželadini započinje izlaganje tvrdnjom da je razvoj tehnike i tehnologije u savremeno doba doveo i do radikalnih promena u filozofskim disciplinama, pre svega u filozofskoj antropologiji. Autorka tvrdi da su u poslednjih nekoliko stotina godina iz korena promenjeni odnosi čoveka prema samom sebi, čoveka prema drugima i čoveka prema stvarima koje poseduje. Mediji su, tvrdi autorka, važan faktor u promeni načina razumevanja egzistencije, kao i promoteri ostvarenja sve većih težnji koje čovek poseduje.

Poslednji izlagač sa fakulteta-domaćina konferencije, bio je Mladen Matić (Novi Sad), sa temom „Fatamorgana i fatamorganičnost medija“. Matića interesuje fizičko razumevanje fenomena fata-morgane koje on postavlja u odnos sa pojmom fatamorgane iz ontološko-medijalne perspektive. Fatamorgana kao fenomen može da se shvati kao medij koji stoji između onoga što jeste i onoga što nije – tako što funkcioniše nekada kao ono što jeste, a nekad kao ono što nije. Matić se u izlaganju dalje fokusirao na analizu pojedinih momenata

novih medija koji, po autorovom stanovištu, prikazuju apsurdnosti koje su vidljive u fatamorganama.

Skup je zatvoren izlaganjem koje je održala Gordana Drmanić (Beograd) na temu „Medijska opsena kao savremena Platonova pećina“. Drmanić smatra da su ljudi u današnjem svetu preokupirani medijima bez kritičkog mišljenja. Ovo stanje, prema autorkinom mišljenju, oslikava situaciju u Platonovoj pećini, gde zatvorenici žive iluzornim životom, slepo verujući u senke koje vide

na zidu. Današnji okovi su takođe okovi neznanja, dok je dužnost filozofa danas ista kao i dužnost filozofa u antici, ukazivanje na senke i medijske opsene.

Zaključnu reč na skupu imali su organizatori koji su pohvalili originalnost i raznolikost tema na konferenciji. Svi učesnici na skupu su pozvani da izlaganja pretoče u formu naučnog rada koji će u slučaju pozitivnih recenzija biti objavljeni u posebnom zborniku izlaganja sa konferencije *Summa studiorum philosophiae*.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of History and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

KATHRIN BOUVOT, Mag. phil., MA BA BA, graduate of the Department of Philosophy, of the Department of Romance philology and of the Department of psychology of the University of Vienna. Her research interests are social and political ethics, aesthetics and the philosophy of Friedrich Nietzsche. She wrote and published numerous scientific articles.

DRAGO ĐURIĆ (1961) is a Full Professor of Ancient Greek and Early Medieval Philosophy, Classical German and German Philosophies of the Nineteenth Century, Philosophy of Religion and Contemporary Metaphysics at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade. So far, he has published four monographs and a large number of works in magazines and anthologies.

AMRA HALILOVIĆ (1990) received her MA Degree completing the Studies of Islamic Culture and Jurisprudence at the „Al-Mustafa“ University in Iran. After her return from Iran, she received her MA Degree at the Department of Oriental Languages, Literatures, and Cultures, Faculty of Philology, University of Belgrade, with the thesis „Contemporary Persian Poetry in the Work of Nima Yooshij and His Followers“. Currently, she attends PhD studies at the same faculty.

DORĐE HRISTOV (1985) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade). He graduated in Philosophy in 2009 at the University of Novi Sad. He received his MA and PhD Degree in 2016 at the University of Regensburg, Germany, with the thesis concerning Hegel's and Deleuze's concepts of state and history. His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, as well as the Contemporary French Theory. He published numerous scientific articles about these topics.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics and Bioethics at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice*

(2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017), *Stagirites* (2018) and *Bioethical Kaleidoscope* (2021). He wrote and published about 160 articles in different science and philosophy journals in Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine and USA. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic).

IVICA KELAM (1976) is an Assistant Professor at the Faculty of Education and the Head of the Centre for Integrative Bioethics (University of Josip Juraj Strossmayer, Osijek, Croatia). Fields of research: Ethics, Philosophy of Education, Ethical Aspects of Biotechnology, International Trade Agreements and Environmental Protection. He is the author of the book *Genetically Modified Crops as a Bioethical Problem* (2015).

NEMANJA MIČIĆ (1988) is an Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, Faculty of Novi Sad. The main fields of his research are Philosophy of Language, Philosophical Methodology and Contemporary Philosophy. He is the author of numerous scientific articles.

UNA POPOVIĆ (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language, Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*, and *Heidegger on Painting*. She wrote and published numerous scientific articles.

DRAGAN PROLE (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology (University of Novi Sad). He is the author of the numerous books, including: *Husserl's Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignness of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad. Philosophical Reflection of Romanticism* (2013), *Equality of the Unequal. Phenomenology and Early Avant-garde Movements* (2018) He wrote and published more than hundred philosophical articles.

BRANKO ROMČEVIĆ (1969) is an Associate Professor at Faculty of Security Studies, University of Belgrade. His main research interests are: Contemporary French Philosophy,

Phenomenology and Hermeneutics. He published numerous articles and studies on those topics. He is the author of the books *On Philosophy* (2001) and *Reversal and Displacement* (2018).

GIANLUIGI SEGALERBA (1967), graduated in Philosophy at the University of Pisa in 1991 and obtained his PhD in Philosophy at the University of Pisa in 1998. He was visiting scholar at the Universities of Tübingen, Berne, and Vienna. He taught at the Institute of Philosophy of the University of Vienna. His first publication was *Note su Ousia* (Pisa 2001). He was then co-editor of the volume *Substantia – Sic et Non* (Frankfurt on the Main 2008), and he is the author of the book *Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles* (Berne 2013). His interests include Ancient Greek Philosophy, Spinoza, Indian Philosophy, Amartya Sen, and Jürgen Moltmann. He is a member of the Instituto de Estudos Filosóficos – IEF –, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra.

GORAN RUJEVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of Science and Logic at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

NIKOLA TATALOVIĆ (1981) is an Assistant Professor of Contemporary Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

KRISTINA TODOROVIĆ (1995) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

TANJA TODOROVIĆ (1992) is a Teaching Assistant of Ethics, Philosophy of Right and Aesthetics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

IVAN VČEV (1994) completed a two-subject graduate study in Philosophy and English at the University of Zadar. Since 2022, he has been employed as a Teaching Assistant at the Faculty of Education, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, and participates in the courses: Philosophy of Education, Bioethics, and Bioethics in Educational Rehabilitation. His areas of interest are education, philosophy of science, and bioethics.

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,
- naziv i adresu matične institucije autora,
- e-mail adresu autora,
- pun naslov (i podnaslov) članka,
- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),
- ključne reči (ne više od 10),
- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju Arhe

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeoove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of 'Ibid.' and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* /
ISSUES OF *ARCHE* JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA /
ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA /
KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
- ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA /
PHENOMENOLOGY
- ARHE 05-06/2006: HEGEL / HEGEL
- ARHE 07/2007: MARKS I MARKSIZAM /
MARX AND MARXISM
- ARHE 08/2007: HAJDEGEROVA FILOZOFIJA /
HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
- ARHE 09/2008: HERMENEUTIKA /
HERMENEUTICS
- ARHE 10/2008: POLITIČKA FILOZOFIJA /
POLITICAL PHILOSOPHY
- ARHE 11/2009: VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA /
WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
- ARHE 12/2009: BIOETIKA / BIOETHICS
- ARHE 13/2010: PLATONOVA FILOZOFIJA /
PLATO'S PHILOSOPHY
- ARHE 14/2010: FILOZOFIJA ISTORIJE /
PHILOSOPHY OF HISTORY
- ARHE 15/2011: NIČEOVA FILOZOFIJA /
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

- ARHE 16/2011: FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA/
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
- ARHE 17/2012: DEKARTOVA FILOZOFIJA /
DESCARTES' PHILOSOPHY
- ARHE 18/2012: FILOZOFIJA RELIGIJE /
PHILOSOPHY OF RELIGION
- ARHE 19/2013: SPINOZINA FILOZOFIJA /
SPINOZA'S PHILOSOPHY
- ARHE 20/2013: FILOZOFIJA TEHNIKE /
PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY
- ARHE 21/2014: SOKRATOVA FILOZOFIJA /
SOCRATES' PHILOSOPHY
- ARHE 22/2014: FILOZOFIJA KULTURE /
PHILOSOPHY OF CULTURE
- ARHE 23/2015: LAJBNICOVA FILOZOFIJA /
LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
- ARHE 24/2015: FILOZOFIJA JEZIKA /
PHILOSOPHY OF LANGUAGE
- ARHE 25/2016: FIHTEOVA FILOZOFIJA /
FICHTE'S PHILOSOPHY
- ARHE 26/2016: FILOZOFIJA UMETNOSTI /
PHILOSOPHY OF ART
- ARHE 27/2017: ŠELINGOVA FILOZOFIJA /
SCHELLING'S PHILOSOPHY
- ARHE 28/2017: FILOZOFIJA PRAVA /
PHILOSOPHY OF RIGHT
- ARHE 29/2018: AVGUSTINOVA FILOZOFIJA /
AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
- ARHE 30/2018: ESTETIKA / AESTHETICS

- ARHE 31/2019: FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG /
PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS
- ARHE 32/2019: ETIKA / ETHICS
- ARHE 33/2020: MARKSISTI XX VEKA /
20th-CENTURY MARXISTS
- ARHE 34/2020: LOGIKA / LOGIC
- ARHE 35/2021: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 36/2021: PROBLEMI ONTOLOGIJE /
PROBLEMS OF ONTOLOGY
- ARHE 37/2022: HEGELOVA FILOZOFIJA /
HEGEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 38/2022: FILOZOFIJA ISTORIJE /
PHILOSOPHY OF HISTORY

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD

21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Štampa
Sajnos
Novi Sad

Tiraž
150

URL
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Stanko Vlaški. – God. 1, No. 1 (2004) –
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487