

Ana Galić

A ŠTA TO ZNAČI - MISLITI?
Kratki vodič za sve ljubitelje mudrosti

Udruženje SOFIA
Banja Luka, 2019.

Ana Galić
A ŠTA TO ZNAČI - MISLITI
Kratki vodič za sve ljubitelje mudrosti

Izdavač:
Udruženje SOFIA

Za izdavača:
Ana Galić

Recenzenti:
prof. dr Miodrag Živanović
dr Predrag Krstić

Lektor:
Trivun Kalabamba

Grafička priprema i dizajn:
Miroslav Galić

Štampa:
Grafid, Banja Luka

Za štampariju:
Branislav Ivanković

Tiraž:
200

ISBN: 978-99976-779-1-4

Sadržaj

I Uvod	5
1.1. Značaj istorije za proces mišljenja	5
II Šta je to mišljenje?	9
2.1. Mislim, dakle postojim.....	9
2.2. Tu-bitak	12
2.3. Alegorija pećine	17
2.4. Moć mišljenja.....	18
2.5. Da li je današnji mislilac šakaljiv?.....	20
III Uputstva za formulisanje promišljenog	24
3.1. Započeti pisati	24
3.2. PRIMJER	24
3.3. POČETAK	24
3.4. Izgled rada.....	28
3.5. Citiranje.....	40
3.6. Harvardski način citiranja i navođenja... 40	
IV Projekat: Dekartovo buđenje subjekta	47
V Priloženi tekstovi – Hrestomatija	50
VI – Literatura.....	148
VII – Kratka bilješka o autoru	150

I Uvod

1.1. Značaj istorije za proces mišljenja

„Zašto izučavati istoriju filozofije?

1. Nekog ko uopšte ne poznaje istoriju teško da bismo nazvali »obrazovanim«. Svi mi smatramo da bi svako od nas trebalo da zna nešto o istoriji vlastite zemlje, njenom političkom, društvenom i ekonomskom razvoju, njenim književnim i umjetničkim ostvarenjima. Smatramo, takođe, da bi bilo poželjno poznavati u širim okvirima i evropsku istoriju, pa čak, u određenoj meri, i istoriju sveta. Ako se od školovanog i obrazovanog Engleza može očekivati da zna nešto o Alfredu Velikom (Alfred the Great) i Elizabeti, o Kromvelu (Cromwell), Marlborou (Marlborough), Nelsonu (Nelson), najezdi Normana, reformaciji i industrijskoj revoluciji, onda se čini da bi on isto tako trebalo da zna bar nešto o Rodžeru Bekonu (Roger Bacon), Dunsu Skotu (Duns Scotus), Hobsu (Hobbes), Hjumu (Hume), Džonu Stjuart Milu (John Stuart Mill) i Herbertu Spenseru (Herbert Spencer). Štaviše, ako se od obrazovanog čoveka očekuje da ne bude potpuna neznalica kada je reč o Grčkoj i Rimu, ako bi on bio posramljen kada bi morao da prizna da nikada nije čuo za Sofokla (Sophokles) ili Vergilija (Vergilius) i da ništa ne zna o počecima evropske kulture, onda se od njega isto tako može očekivati da ponešto zna i o Platonu i Aristotelu, dvojici mislilaca koji se ubrajaju među najveće koje je svet ikada imao,

dvojici koji su na vrhu evropske filozofije. Kulturni čovek znaće nešto o Danteu (Dante), Šekspiru (Shakespeare) i Geteu (Goethe), o sv. Franji Asiškome (Franciscus d'Assisi) i Fra Anđelku (Angelico), o Fridrihu Velikom (Friedrich der Grosse) i Napoleonu I (Napoleon I). Zašto, onda, od njega ne bi trebalo očekivati da zna ponešto o sv. Avgustinu (Augustinus) i sv. Tomi Akvinskom (Thomas Aquinas), Dekartu (Descartes) i Spinozi (Spinoza), Kantu (Kant) i Hegelu (Hegel)? Apsurdno je sugerisati potrebu za obaveštenjem o velikim osvajačima i rušiteljima, a ostati potpuna neznalica kada je reč o velikim stvaralocima, onima koji su istinski doprineli našoj evropskoj kulturi. Trajno nasleđe i blago nisu nam ostavili samo veliki slikari i skulptori. Veliki mislioci kao što su Platon i Aristotel, Sv. Avgustin i Sv. Toma Akvinski takođe su obogatili Evropu i njenu kulturu. Zato, obrazovanje uključuje bar nekakvo poznavanje razvoja evropske filozofije, jer mislioci su, kao i umetnici i generali, doprineli stvaranju našeg vremena bilo u pozitivnom bilo u negativnom smislu.“¹

Fridrih Šiler će u jednoj od svojih drama izgovoriti: „Zar živim život da bih mislio o njemu?“ i time je umnogome u stvari definisao stanje u kojem se velika većina često nalazi kada se prvi put susretne sa pokušajem definisanja samog mišljenja, odnosno pokušajem mišljenja uopšte. Na nama je sada da vas uputimo u sam pojam mišljenja, ali i da vam na najbolji mogući način prikažemo na šta se to

¹ Koplston, Frederik (1988): *ISTORIJA FILOZOFIJE, Tom I, GRČKA I RIM*, BIGZ, Beograd, str. 37,38.

konkretno odnosi mišljenje u izgovaranju notornog *jedno misli, drugo govori, treće radi*.

“Ovakav način promišljanja i kritičkog preispitivanja može pojedincu pomoći u nalaženju vlastitog rješenja i donošenju odluka, kao i potaknuti ga na aktivno djelovanje, tj. motivirati na poduzimanje određenih koraka u životu.”²

Krećemo na putovanje kako bismo stekli pojam o mišljenju samom, ali i ono mnogo važnije – da zaista počnemo misliti. Ovaj vodič namijenjen je srednjoškolcima, studentima filozofije, ali i svim piscima i misliocima koji se prije ili kasnije pitaju o smislu svoga postojanja, o postojanju Boga, o tome zbog čega smo došli u svijet, koja je naša svrha i gdje idemo poslije smrti. Autorka će u drugom dijelu knjige, nakon zahvaćene misli odabranih filozofa i njihovog formulisanja procesa mišljenja, preći i na formulisanje te iste misli i njeno objavljivanje putem pisane forme u trećem dijelu, gdje će čitaoci moći vidjeti kako izgleda jedna prosječna publikacija i osnova za objavu rada u jednom od akademskih časopisa. A to često zna predstavljati veliki problem za početnika u ovoj oblasti (pod tim se misli na filozofiju, mada se i slične oblasti duha mogu takođe svrstati u ovu ogradu). Namjera autorke je da kroz ovo djelo pomogne svim ljubiteljima mudrosti (onih na startnoj liniji) da prepoznaju, uobličie i onda na kraju i da drugima prenesu rezultate nastale mišljenjem. U IV dijelu ćete pronaći način na koji se misaona teorija zaista i

2 Golubović, A., Angelovski, L. (2017) Metodika nastave filozofije. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 10.

primjenjuje u praksi, te ćete vidjeti kakav uspjeh je postigla notorna Dekartova teza: *Mislim, dakle postojim*.

Tekstovi objavljeni u dijelu V pod nazivom Priloženi tekstovi, Hrestomatija jesu prevodi radova značajnih filozofa koje je Galić priredila u skorijoj prošlosti, koji prikazuju različite načine mišljenja, odnosno pisanja u savremenoj filozofskoj misli u svijetu.

II Šta je to mišljenje?

2.1. Mislim, dakle postojim

Dekart će svoju Prvu meditaciju započeti uviđanjem da se tek u dokolici i osami, lišenoj svih briga, može otpočeti razmišljanje³. Ono razmišljanje kojim se u stvari čovjek razlikuje i od životinja, ali i od svih stvorenih živih bića⁴. Filozof po imenu Rene Descartes će u XVII vijeku napraviti revolucionaran potez kojim će natjerati univerzum na svoj prst upravi samo na čovjeka – svojom metodom sumnje te kovanicama *Sumnjam dakle mislim* i *Mislim dakle postojim* Dekart otpočinje put ka čovjeku i to sasvim sigurno ka čovjeku koji misli. Dekart će biti predmet istraživanja i pozivanja mnogih filozofa poslije njega, kako u bliskoj budućnosti, ali i onoj malo daljoj, ali vrijednost njegove metode i dovođenja do potvrde o postojanju nas samih upravo kroz mišljenje ima neprolaznu i vječno-aktuelnu⁵ vrijednost. Ovim stavom, Dekart

3 „Stoga kad sam sad svoj duh lišio svih briga, pribavio sebi sigurnu dokolicu, izdvojen u osami imat ću vremena da se ozbiljno i slobodno posvetim potpunom obaranju svojih ranijih mišljenja. „, Descartes, Rene (1998): *MEDITACIJE O PRVOJ FILOZOFIJI*, Plato, Beograd, 15.

4 Ovo će više puta biti naglašeno tokom rada.

5 “Jedna od prednosti filozofije je svakako njezina primjenjivost u svakodnevnom životu. Rasprave i načini raspravljanja u filozofiji daju mogućnost promišljanja, preispitivanja (‘pretresanja’), analiziranja i vrednovanja različitih filozofskih pozicija (rekli bismo životnih ili egzistencijalnih) tema, pitanja i problema. Riječ je o temama koje su nezaobilazne u životu pojedinca i koje barem u jednom trenutku života svatko od nas postavi. Argumentacija, tj. mogućnosti argu-

će otpočeti da propituje ono oko čega se mi zdravozumski uopšte ne pitamo da li jeste ili nije, a to su naša čula. Tako na primjer ako bi sada željeli nekoga ko nikada nije probao limun upitati, a znaš li kakvog je ukusa jedan limun, te kada bi odgovorio da ne zna, šta mislite na koji način biste mu vi to mogli dočarati (isto tako se može navesti primjer bilo koje stvari dokazane samo na osnovu čulno opipljivog kontakta)?

Kako Dekart preporučuje da razborito ponašanje nalaže da sumnjamo u ono što nas je bar jednom iznevjerilo⁶, tako su čula definitivno na meti našeg konstantnog propitivanja. Ono s čime Dekart nastavlja propitivanje svoga postojanja jeste poređenje i sa ludacima i sa stanjem sna, kako da razlikujemo stanje budnosti od stanja u snu, jer i u snu mi možemo iskusiti neke zaista žive detalje, isto tako ćemo i sva naučna dostignuća pa i dokaz u postojanje Boga podvesti pod prazne priče „Šta će onda biti istinito? Možda jedino to, da ništa nije sigurno (certum).“⁷

Dekart će u svojoj drugoj meditaciji valjano prijetiti da greške do kojih dolazimo prilikom razmišljanja imaju veze sa našim sposobnostima da slobodno biramo, odnosno u vezi su sa razumom

mentiranja, aktualiziranja i problematiziranja kojima filozofija obiluje mogu biti od velike pomoći ljudima u svakodnevnom životu.” Golubović, A., Angelovski, L. (2017) *Metodika nastave filozofije*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 11.

6 “...razboritost nalaže da se nikad u cjelosti ne pouzdajemo u one koji nas makar i samo jednom prevare.” Isto, 16

7 Descartes, Rene (1998): *MEDITACIJE O PRVOJ FILOZOFIJI*, Plato, Beograd, 19.

i voljom. Osim toga, i mi sami bi se trebali upitati (Dekart se trudi da razjasni sebi Božju egzistenciju time što misli o njoj pa se rukovodi time da misliti možemo samo o nečemu, ne o ničemu...) da li je sve ono što je u našoj moći da mislimo, odnosno zamislimo – zaista imalo ili ima svoje uporište i u stvarnom svijetu. Time smo već na pola puta do raščišćavanja našeg puta ka jasnom pojmu samog procesa mišljenja.

Čula, osjećaji, mašta, snovi nisu stvarni, iako su mišljeni, kako to objasniti? Pa, dopuštaju sumnju u sebe, zar ne? Sjetimo se dakle methodske sumnje, sumnjam, dakle, mislim. Šta dalje? Ono bez čega svega ovog ne bi bilo jeste razumijevanje, svijest o tome da sam ja koji mislim o tome šta se dešava u svijetu putem mojih čula, šta osjećam ili šta je to što će mi dati do znanja da nešto nije stvarno odnosno da je ono o čemu mislim zaista postojeće. Moje mišljenje je to koje mi u stvari svjedoči da li sam ja postojeći, to mi je najbitnije. Bez svijesti o svom sopstvenom postojanju ja ne mogu krenuti da mislim dalje o drugim stvarima, o drugim ljudima, o osjećanjima drugih ljudi, o svijetu i čime je taj svijet ispunjen.

2.2. Tu-bitak⁸

Jedan od najreprezentativnijih primjera utvrđivanja pojma i procesa mišljenja, te utvrđivanja odnosa između čovjeka i kako ćemo vidjeti, onoga što ga jedinog razdvaja od svih ostalih bića koje nastanjuju ovu planetu – jeste mišljenje kod Hajdegera⁹.

„Mišljenje izvršava odnos bivstvovanja prema čovekovoj suštini. Ono ne stvara niti izaziva taj odnos. Ono ga samo prinosi bivstvovanju kao nešto što je mišljenju predata od bivstvovanja. To pridonosenje sastoji se u tome da u mišljenju bivstvovanja dolazi do jezika. Jezik je kuća bivstvovanja. U jezičkoj kući stanuje čovjek.“¹⁰

Da, bacamo se odmah u vatru i krećemo sa radom na izvornom tekstu. Biće tu pojmova odnosno termina vezanih isključivo za filozofa o kojem je trenutno riječ, ali ne vrijedi zaobilaziti ono bez čega ni nema same filozofije, a to je njena isto-

8 Tu-bitak je kovanica egzistencijalističkog filozofa Martina Hajdegera, a tiče se određenje čovjeka i njegove i samo njegove sposobnosti da pojmi bitak, njegovu kao i sopstvenu vremenitost, ali i više: „Ako tako odgovor na pitanje o bitku postaje uputom o niti vodilji istraživanja, tada će to reći, da je on u dovoljnoj mjeri dan tek tada, ako iz njega potekne uvid o specifičnoj vrsti bitka dosadašnje ontologije, o sudbini njezina zapitivanja, nejininih pronalazaka i promašaja – kao o nužnosti primjerenoj tubitku.“ Hajdeger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, 21.

9 Hajdeger će u *Bitku i vremenu* čovjeka i njegovu mogućnost da razumije okarakterisati kao tu-bitkom: „Tu-bitak jeste na taj način, da bivstvujući razumije nešto poput bitka.“ Isto, 19.

10 Hajdeger, Martin (2003): *Putni znakovi, PLATO*, Beograd, str. 279.

rija, odnosno tekstovi koji su nam predati od naših prethodnika. Čitajući Hajdegerovo *Pismo o humanizmu* sagledavamo gdje nam je kuća. Čovjeku, kao stvorenju *par excellence*, mišljenje je oruđe kojim svoju suštinu izražava iz odnošenja sa bivstvovanjem. Hajdeger će misliocima i pjesnicima dodijeliti ulogu čuvaru kuća samog jezika, jezika kao kuće bitka, da ne zaboravimo. Svojevrsna, oslovimo je, refleksija, uzdiže čovjeka upravo u mišljenju i Hajdeger, može se reći, s pravom, dodjeljuje čuvanje kuće bitka upravo umjetničkim i poetskim, odnosno mislećim dušama jer upravo umjetnici i filozofi njeguju ne-naučni i ne-tehnički način mišljenja. Naime, Hajdeger uviđa grešku u tretiranju mišljenja kao tehničkog, svodeći samo mišljenje na naučno jer upravo u takvom poduhvatu mišljenje gubi svoju suštinu. Naravno, nekome će odgovarati ovaj Platonov i Aristotelov (ipak više Aristotelov) hirurški rez kojim su otcijepili mišljenje kao kontemplativno od mišljenja kao praktičkog i mišljenja kao stvaralačkog. Filozofima, onima koji filozofiraju i stvaraju danas, teško pada ovo neprestano „dokazivanje“, nalik dokazivanju Boga nevjernicima od strane vjernika: „O mišljenju se sudi po meri koja mu nije primerena. To suđenje može da se uporedi s pokušajem da se suština i moći ribe procenjuju po tome koliko je ona u stanju da živi na suvom.“¹¹ Hajdeger će ovdje sasvim sigurno pesimistično, ali s razlogom dodati da je mišljenje već odavno na suvom. Ono što jeste zanimljivo je jedna rečenica u kojoj će nam Hajdeger u nastavku govoriti

11 Isto, str.281.

o mišljenju: „U pisanoj formi mišljenje lako izgubi svoju gipkost. U pismu je teško, pre svega, zadržati višedimenzionalnost oblasti mišljenja, višedimenzionalnost koja je mišljenju svojstvena.“ A prije toga će i dodati da je neposredni razgovor lakši za odgovaranje. Da bismo sebi malo detaljnije razjasnili kako samu konstataciju filozofa Hajdegera da je jezik kuća bitka. Takođe imamo i veoma važnu ulogu pisma za samo mišljenje. Mi ćemo, kako smo već u uvodu i naveli, kada govorimo o mišljenju, govoriti kako o Hajdegeru, tako i o Platonu i njegovom najpoznatijem dijalogu koji se dotiče ovog pitanja, a to je *Fedar* (O Lijepom). Jer, teško da se može bez Platona ili Aristotela govoriti o bilo čemu u filozofiji.

Platon će u svom dijalogu *Fedar* u dijelu naslovljenom *Raspravljjanje o valjanom načinu govorenja i pisanja* govoriti najprije o ostavljanju pisanih besjeda od strane državnika sa naznakom KOME, naglašeno vidno da se da do znanja ko su njihovi obožavaoci¹², a zatim će preći i na raspravu o pismu samom (želimo ukazati na pisanu riječ i njen odnos prema nepisanoj riječi, baš kako je i Hajdeger uvidio da se nešto u mišljenju ipak gubi zapisujući), prepričavajući svome mladom sagovorniku dijalog između kralja Teuta i Tama:

„Ali kad je došao do pismenih znakova reče

12 „A osim toga ne znaš da baš oni državnici koji najviše drže do svoga dostojanstva naročito vole pisanje beseda i ostavljanje spisa, i baš oni, kad pišu kakvu besedu, svojim obožavaocima odaju toliku pohvalu da odmah u početku zabeleže imena onih koji ih u svakoj prilici hvale.“ Platon (2006): *DELA, DERETA*, Beograd, str. 109.

Teut: “Ovo znanje kralju učiniće da Egipćani budu mudriji i da bolje pamte, jer je nađen lek za pamćenje i za mudrost.“ Ali Tam odgovori: „Veoma dovitljivi Teute, jedan može da proizvede veštine, a drugi da oceni koliko je u njima štete i koristi za one koji će se njima služiti. Tako si i ti sada, kao otac pismenih znakova, u dobroj nameri rekao suprotno onome što oni mogu. Oni će, naime, u dušama onih koji ih nauče rađati zaborav zbog nevežbanja pamćenja, jer će ljudi uzdajući se u pismo, sećanje izazvati spolja stranim znacima, a neće se sećati iznutra samim sobom. Nisi, dakle, izumeo lek za pamćenje, nego za opominjanje, a učenicima nosiš prividnu, a ne istinitu mudrost, jer kad postanu mnogoslušalice bez nastave, uobražavaće sebi da su i sveznalice, iako su većinom neznalice i teško podnošljivi u saobraćaju, jer su postali kvazimudraci, a ne mudraci.“¹³

Sokrat će Fedru (a Platon nama) objasniti zbog čega je pismo nedostojno istinskoga mišljenja i od pravih mudraca kao što vidimo, učenike će nazvati kvazimudracima, znakovi kojima je pismo ispunjeno „dostojanstveno čute“¹⁴, oni ne podstiču učenike koji ih čitaju da misle, da prave kritički osvrt ili da stvaraju bilo kakvu samostalnu konstrukciju svoga sopstvenog znanja, pa će u nastavku čak Sokrat uporediti pismo sa slikarskom umjetnošću, što je kod Platona oblast ljudskog djelovanja koja je najdalje (ako je i uopšte blizu) udaljena od istine. U stvari, Sokratu kao ocu dia-logosa, najviše će

13 Platon (2006): *DELA*, DERETA, Beograd, 127. strana
14 128. strana

smetati nemogućnost *majeutike*, babičke vještine kojom je on porađao znanje iz svojih sagovornika, oslanjajući se na živu riječ onoga koji stoji preko puta njega, tako da će slova, odnosno znakovi od kojih je jedno pismo sačinjeno, njemu najprije služiti kao podsjetnik onome koji već ima znanje¹⁵ (a znanje je vrlina).

Ne treba ići dalje od Platona, kada smo se već dotakli antičkog načina mišljenja, već čitati njegovu *Državu* i tamo da potražimo odgovore vezane za način na koji se misli, odnosno treba misliti. Moja namjera je, da približim načine mišljenja onima koji se tek žele upustiti u proučavanje mišljenja i filozofije, a najbolji način upoznavanja filozofskog načina mišljenja i jeste kretati se od samog početka, odnosno od Antike. Naravno, Platon će nas uputiti i ukazati na značaj i pravi oblik mišljenja, a najbolje ćemo učiniti jednostavno tako što ćemo ući u njegovu pećinu.

15 “Sokrat: „Ali onaj ko smatra da u reči pisanoj ma o kom predmetu mora da bude mnogo igre, i da nikad nijedna reč, bila ona pisana u metru ili bez njega, nije dostojna velika truda da bude pisana ili govorena, kao što su rapsodske besede, koje se bez umetnutog ispitivanja i pouke govore samo radi nagovaranja, nego da stvarno najbolje takve reči služe samo kao sredstvo podsećanja onima koji znaju; a da se naprotiv, samo u onima koji se uče i govore radi učenja i stvarno u duši pišu pišu o pravdi i lepoti, pojavljuje ono što je jasno i savršeno i dostojno truda; i da smao takve besede čovek treba nazivati u neku ruku svojom pravom decom, ponajpre onu u njemu samome, ako bi se u njemu našla kao njegov izum, zatim one koji su se kao njeni potomci i sestre u isti mah na dostojan način rodile u drugim dušama; a ostalih se kloni, – taj mi se, Fedre, čini da predstavlja onakav uzor s kakvim bismo ja i ti želeli da oba postanemo jednaki.,, str. 130.

2.3. Alegorija pećine

“Zamisli da ljudi žive u nekoj podzemnoj pećini, i da se duž cele pećine provlači jedan širok otvor koji vodi gore, prema svetlosti. U toj pećini žive oni od detinjstva i imaju okove oko bedara i vratova tako da se ne mogu maći s mesta, a gledaju samo napred, jer zbog okova ne mogu okretati glave.”¹⁶

U Knjizi sedam Platon će u svome djelu *Država* govoriti o ljudima putem metafore, odnosno o ljudima kao zatvorenicima. Tom prilikom koristi alegoriju pećine. Početna scena sedme knjige započinje prikazom ljudi koji cijeli svoj život provode prikovani uza mračne zidove, gledajući sjenke po čitave dane. Za njih, ove sjenke su stvarne i predstavljaju njihovu cjelokupnu stvarnost. Ovo stanje će Platon nazvati neznanje. Dalje će nas zamoliti da zamislimo da jednog ovakvog okovanog čovjeka zamislimo kao oslobođenog, te da bez okova i prisiljenog da svoj vrat okrene od mraka i pođe u svjetlost, šta bi nam tada takav čovjek odgovorio, šta je znanje, a šta neznanje? Već sada u ovom stadiju čovjek je, bez obzira da li mu je omogućeno da samostalno to učini ili je na neki način bio prisiljen da to učini, počeo da koristi svoj organon mišljenja i kao takav on će nam odgovoriti da je ipak ova nova, svjetlija stvarnost zaista upravo to, stvarnost. Takav čovjek će sagledati ideju *dobra* svojim očima i zakoračiti u sferu umnog. Njemu više neće padati na pamet da se spušta u tamnicu, te da svoj život provodi među sjenama privida i lažne stvarnosti.

16 Platon (2002): *Država*, BIGZ, Beograd, str.206. (514b)

Metafora čovjeka koji je uspio izaći iz pećine je sljedeća, to je mala nekolicina ljudi koji se usuđuju misliti drugačije, ne na način na koji misli većina ili masa. Takve odluke karakterišu ljude koji se usuđuju istupiti na neutabane staze, odnosno kako bi se danas to moglo izgovoriti koristeći rječnik popularne psihologije, oni istupaju iz svoje „komforne zone“, te nemaju problema suočavati se sa onim nepoznanicama na koje nailaze idući novim putem.

Filozof, odnosno misleći čovjek, treba biti u stanju dovesti u pitanje sve što se oko njega nalazi i to u smislu da se to što ga okružuje „podrazumijeva“. To je poenta ove alegorije i objašnjava mišljenje samo. Ono što je važnije jeste ostati van pećine, ne vratiti se unutra i pretrpiti sve one strijele neodobravanja koje će se na vas sručiti u trenutku zauzimanja drugačijeg kursa plovidbe.

2.4. Moć mišljenja

Nismo spomenuli Hajdegerovo *Pismo o humanizmu* da bismo ga tek nakon par redova ostavili. Istinski poriv za bavljenje Hajdegerom prvenstveno je potekao od zanimanja za filozofe egzistencijalizma, pa samim tim i za Hajdegera, a biće posebno riječi i o tome.

Da li ćemo govoriti o moći mišljenja ili pak moći marenja? Da, pitanje moći marenja Hajdeger povezuje sa moći mišljenja i to u smislu brige o čovjekovoj suštini, koja je opet samo mišljenje. Marenje je za Hajdegera u stvari darovanje suštine, ako je mišljenje suština čovjeka

da bliže pogledamo odnos među elementima briga-mišljenje-bivstvovanje-suština-čovjek.

„Moć marenja jeste ono „zahvaljujući čijoj moći“ nešto zaista jeste u stanju da bude. Ta moć jeste ono što je uistinu „moguće“, ono čija suština počiva na marenju. Zahvaljujući tom marenju bivstvovanje daje temelj mišljenju. Bivstvovanje omogućuje mišljenje.“¹⁷

Da se vratimo na Hajdegerovu opasku koju je dao Aristotelu, a to je svođenje filozofije na tehničko, reći će da, kada mišljenje ostane bez svoje suštine, tada postaje „instrument obrazovanja“ odnosno „školska stvar“. Dakle, bivstvovanje omogućuje mišljenje kroz marenje.

Mišljenje bi stoga predstavljalo u stvari suštinu čovjeka i njegove vrste, sasvim drugačiju od bilo kojeg stvorenja koje je nastanilo i nastanjuje planetu Zemlju. Ne ulazeći dalje u Hajdegerovo označavanje te vrste bivstvovanja, (kao tu-bitka) svojstvene samo čovjeku, zaključujemo da se po mišljenju čovjek poznaje – po njegovoj sposobnosti da sve što mu je poznato u tom trenutku i što je do tada naučio može da upotrijebi u svojstvu aktuelizacije svoga cogita, međutim i mi se trebamo danas čuvati pribjegavanju filozofije da kada izgubi tu svoju suštinu, suštinu marenja za bivstvujuće, njenom objašnjavanju i u stvari ne bavljenju više mišljenjem samim nego „filozofijom“¹⁸.

17 Hajdeger, Martin (2003): *Putni znakovi*, PLATO, Beograd, str. 282.

18 „Malo-pomalo filozofija postaje tehnika objašnjavanja pomoću najviših uzroka. Čovjek više ne misli, već se samo bavi „filozofijom“. Isto, str. 282.

Kako je već spomenut i jezik kao kuća bivstvovanja da zaokružimo Hajdegerov dio o mišljenju sa time da je mišljenju prepušteno da pazi na odnose koje ima jezik sa čovjekom, odnosno čovjek sa bivstvovanjem. Jezik prije čovjeka? Najbolje je jezik shvatiti kao neodvojivi dio čovjeka, ali i ne samo njega nego kako sam Hajdeger napominje, kompletnog bivstvovanja. Voditi se pominjanjem Parmenidovog stava, a tiče se bivstvovanja samog. „Jer bivstvovanje jeste“ da se na kraju radi o jednoj tajni sa kojom započinje svako mišljenje, a ta tajna svojstvena je svakom onom ko će ponovo i ispočetka misliti uvijek iste i već promišljenje stvari. Bez obzira što nam skoro svi dohajdegerovski mislioci, pa i on sam, govore na eshatološko-hrišćansko-proročanski način da svemu mora doći kraj, odnosno smrt, pa samim tim i filozofije, odnosno mišljenja. Na tragu izrečenog da se osvrnemo na mislioca koji eto ipak misli i nakon Hajdegera.

2.5. Da li je današnji mislilac škakljiv?

Slavoj Žižek će u svome „Škakljivom subjektu“ reći:

1. “Sve akademske snage i dalje priznaju kartezijanski subjektivitet kao moćnu i još dje latnu intelektualnu tradiciju.
2. Krajnje je vrijeme da pristaše kartezijanskog subjektiviteta pred cijelim svijetom objave svoja gledišta, svoje ciljeve, svoje težnje, i opovrgnu dječju bajku o bauku kartezijanskog subjektiviteta filozofskim manifestom

o samome kartezijanskom subjektivitetu.”¹⁹

Žižek kao živući primjer aktuelnog mislioca zagovara jedan svojevrsan povratak *cogitu*, upravo onom *cogitu* kojeg nam je nametnuo još od davnina Dekart sa svojim mislećim subjektom i *mislim, dakle postojim*, pa će i reći: „Stvar, naravno, nije u povratku *cogitu* u vidu u kojemu taj pojam vlada suvremenim mišljenjem (kao samotransparentni misleći subjekt), nego u izvođenju na vidjelo njegove zaboravljene suprotnosti, ekscesivne, nepriznate jezgre *cogita*, koja je daleko od umirujuće slike transparentnog sopstva.”²⁰

Dalje će se i Žižek kao i svi ozbiljniji filozofi pozabaviti sa Hajdegerovim odbacivanjem metafizike, odnosno njenim prevazilaženjem, ako je to ikako moguće, upravo na tragu odbacivanja pomenutog kartezijanskog transparentnog sopstva (ne i mislećeg *cogita* o kojem se zapravo ovdje i radi). „...Nešto mora biti isključeno da bismo postali bića koja donose odluke.“²¹ Žižek će se pozabaviti sa pomenutim Hajdegerom, jer kako i sam kaže da ko ne čita Hajdegera iz ovih ili onih razloga, taj se ne može nazvati pravim filozofom. Dakle, Hajdeger teži povratku pred-tehničkoj izvornoj mudrosti, kako bi se na taj način raskinuo začarani krug tehnike u koji je Hajdegerov tu-bitak, odnosno čovjek kao takav upao (o tehnicu i njenom značaju po čovjeka biće riječi kasnije, kada budemo navodili

19 Žižek, Slavoj (2006): *Škakljivi subjekt*, Biblioteka Diskursi: „Šahinpašić“, Sarajevo, str. 1

20 Isto, str. 2.

21 Žižek, Slavoj (2006): *Škakljivi subjekt*, Biblioteka Diskursi: „Šahinpašić“, Sarajevo, 15

primjer za pisanje jednog filozofskog teksta, u tom smislu mnogo je bitno njeno pominjanje kako kod Hajdegera, tako i kod Žižeka a i kod bilo kog mislioca). Međutim, ono što Žižek sjajno uviđa jeste da se bježanjem ili poništavanjem uticaja te iste tehnike, od kojeg zavisi i naše mišljenje (ukoliko čak nije upravo određeno samom tehnikom) u stvari to „zlo“ samo još više pojačava²². Odbacujući demokratsko i uopšte bilo kakvo društveno uređenje kao pitanje ontickoga, te se fokusirajući na ontologiju problema tehnike, kao čisto filozofskog pitanja, Hajdeger će, po Žižeku, na neki mlak način pokušati zauzdati, koliko se to može, sam sistem (ovdje nećemo ulaziti u notornu raspravu o Hajdegerovom nacističkom angažmanu, njegovoj etičnosti pa time i u Žižekovo tumačenje Hajdegerovog načina upravo kao ontološko/ontickog diskursa). Ali opet, Hajdeger će protumačiti kartezijansko angažovanje, odnosno, odbaciti ga u svome modernom načinu čovjekovog djelovanja, za kojeg baš kao i drugi egzistencijalisti, smatra, da treba biti angažovan, ali ne odbaciti u smislu susretanja, sa pred-ručnim stvarima na koje subjekt projektuje svoje ciljeve, nego u smislu autentičnog prisustva angažovanog

22 „Odličan primjer za to je ekološka kriza: u trenutku kad je svedemo na poremećaje izazvane našim prekomjernim tehnološkim iskorištavanjem prirode, mi prešutno već slutimo da se rješenje mora ponovno osloniti na tehnološke inovacije: na novu „zelenu“ tehnologiju, *efikasniju i globalniju* u kontroli prirodnih procesa i ljudskih sredstava...Svaka konkretna ekološka preokupacija i projekt mijenjanja tehnologije radi popravljavanja stanja našeg prirodnog okoliša stoga je bez vrijednosti, jer se oslanja na sam izvor nevolje.“ Isto, 7.

subjekta²³.

Žižek će utvrditi Hajdegerovo dvojstvo (da ne kažemo četveroјstvo) autentičnog življenja i negiranja nakon uključenja, da li prisilnog, odnosno nametnutog ili prihvaćenog života, tj. svijeta, te će dovršiti Hajdegerovu dijagnozu za čovjekovo izgobljeno, odnosno „bačeno“ stanje, sa nečim između toga dvoga, sa raskorakom:

„Specifično ljudska“ dimenzija stoga nije niti ona angažiranog činitelja uhvaćenog u kontekstu konačnog života-svijeta, niti ona univerzalnog uma odriješenog od života-svijeta, nego sam taj raskorak, „iščezavajući posrednik“ između to dvoga.“²⁴

Sada na vama je kao misliocima da izdržite taj raskorak, da iako ste bačeni ili se čak osjećate odbačenima, da pokušate, a nakon toga i da uspijete prevazići sve to tjeskobno (tjeskobu samog življenja koju će isticati egzistencijalistički mislioci počev od Kjerkegora, a završno sa Sartrom) prihvatanje stanja kakvo jeste – bilo ono nametnuto ili ga smo ga takvog zatekli (što u stvari jeste isto).

23 “Heidegger, dakako, tvrdi da pravi ontološki opis načina na koji *Dasein* jest u svijetu mora napustiti modern karteziјansku dvoјnost vrijednosti i činjenica: shvaćanje prema kojemu subjekt susreće pred-ručne objekte na koje onda projicira svoje ciljeve, i sukladno tome ih iskorištava, falsificira pravo stanje stvari: činjenicu da je angažirano uključivanje u svijet prvobitno, i da su svi drugi načini prisustva objekata izvedeni iz njega.” Žižek, Slavoj (2006): *Škakljivi subjekt*, Biblioteka Diskursi: „Šahinpašić“, Sarajevo, 11.

24 Isto, 12.

III Uputstva za formulisanje promišljenog

3.1. Započeti pisati

Sada, kada smo se osposobili da posumnjamo, da se zapitamo zbog čega samo mi imamo svijest o svome postojanju i na koji način se izboriti protiv besmisla koji nam se zadaje uporedno sa tom osviješćenošću – red je i da se uobliče sopstvene misli, a to se najbolje radi navođenjem primjera kao i praćenjem svih onih pravila koja nam služe da se jedan rad uvrsti u stručnu literaturu.

3.2 PRIMJER

Pomoću primjera se svakako najbolje učimo kako uopšte naučno pristupiti pisanju i onda ćemo tako i postupiti. U nastavku ćemo razmotriti jedan od tekstova nastao tokom 2018. godine, a koji je svjetlost dana ugledao u Časopisu Eidos iz Zenice.

3.3 POČETAK

Šta je to što me je natjeralo da napišem nešto na prvom mjestu? Tragajući za odgovorom na ovo pitanje, vaše misli će se početi nizati u slijedu koji će svoj izraz naći u stručnoj literaturi.

Prateći Fejsbuk obavještenja o najnovijim dešavanjima, kako kod nas tako i u svijetu, iskočila je i informacija da su ljudi uspjeli napraviti prvog svjetsnog robota, po imenu Sofia. To se dogodilo početkom godine u Saudijskoj Arabiji. Ono po čemu je

takav događaj specifičan jeste da je robot dobio i državljanstvo. Nakon toga uslijedila su gostovanja i po raznim TV-emisijama, gdje je Sofia redom uvjeravala kako ona zaista ima svijest, te da je čak mnogo efikasnija u odnosu na ljude, u bilo čemu. S druge strane, pojavila se vijest o dva klonirana majmuna koji su poživjeli već dva mjeseca. Na kraju, jedna nova pojava u društvu na globalnoj sceni, a tiče se ljudskih odnosa i veza jeste robofilia, a jedna od najkontroverznijih vijesti koje su prošle svijetom jeste da je žena u vezi sa robotom i da će tražiti dozvolu za brak s njim. Implikacije gore navedenih podataka dovode u pitanje čak i postojanje čovječanstva, odnosno čovjeka uopšte, tako da je to definitivno razlog za razmišljanje o navedenim informacijama. Sada ulazimo na teren formulisanja onoga o čemu smo razmišljali, pa krenimo:

Ime i prezime: Ana Galić

Naslov: ČOVJEK KAO ŽRTVA I TALAC TEHNIKE²⁵ mali prilog jednoj velikoj temi

Institucija: Gimnazija Banja Luka

Sažetak rada na lokalnom jeziku: Fenomen tehnike i tehnologije primjenjen u ljudskom životu povlači sa sobom mnogo različitih perspektiva iz kojih mi možemo na tehniku gledati kao na buduće spasenje čovječanstva ili ako se klonimo proročanskih vizija kao na trenutno unaprjeđenje i olakšanje sadašnjih životnih okolnosti.

U ovom radu autorka će pokušati razjasniti koliko je tehnika uticala i utiče na razvoj čovjeka i postoji li realna opasnost katastrofičnih razmjera ukoliko pustimo tehničari da se zajedno korak po korak sa čovjekom razvija.

Prilikom analize gore navedenog koristit ćemo se do sada objavljenim relevantnim djelima autora koji za svoj predmet istraživanja uzimaju upravo tehniku: Nika Bostroma, Rebeke Rouč, Volfanga Velša i Luisa Mamforda.

Ključne riječi: tehnika, tehnologija, obogaćivanje, inteligencija, sloboda.

²⁵ Riječ je o tekstu pod nazivom Čovjek kao žrtva i talac tehnike/mali prilog jednoj velikoj temi, ocijenjen desetkom na postdiplomskim studijama Filozofskog fakulteta Univerziteta u Banjoj Luci, a objavljen u Časopisu za filozofiju i društveno-humanistička istraživanja Eidos, iz Zenice, za izdavača prof.dr Spahiju Kozlića.

Sažetak rada na engleskom jeziku: The phenomenon of technique and technology applied to human life brings with itself many different perspectives from which we can look at the technique as the future salvation of mankind or, if we observe without prophetic vision, as currently advancing and facilitating the present life circumstances.

In this paper, the author will try to clarify how the technique has influenced and influences the development of man and whether there is a real danger of catastrophic proportions if we allow the technique to go along step by step with man.

When analyzing the above, we will use the relevant works of authors who have been researching the subject for the research: Nick Bostrom, Rebecca Roache, Wolfgang Velsch and Lewis Mumford.

Key words: technique, technology, getting rich, intelligence, freedom.

Kratka bilješka o autoru:

(Ana Galić, Gradiška, 1983), profesor filozofije i Teorije znanja u Gimnaziji Banja Luka. Prevodilac i autor radova na području filozofije, kao i proznih radova iz područja književnosti. Član više humanistički orijentisanih udruženja. Živi i radi u Banjoj Luci.

Ovako izgleda početak jednog rada koji se dotiče gore navedenih fenomena tehnike koji se pojavljuju u našem svakodnevnom životu. Da biste svoj

rad objavili u jednom časopisu potrebno je da pročitate upute autorima, ali obično se svodi na sljedeće: potrebno je dostaviti ime i prezime, naslov rada, sažetak na domaćem jeziku (sa ključnim riječima, 5-10), sažetak na jednom od stranih jezika (takođe sa ključnim riječima), kao i kratku biografiju autora.

3.4. Izgled rada

ČOVJEK KAO ŽRTVA I TALAC TEHNIKE - mali prilog jednoj velikoj temi -

Prethodne napomene

Nakon kloniranih majmuna o kojima se progovorilo nakon što su se uspjeli održati u životu dva mjeseca, te robota Sofie (Sofia), koja sasvim „sličajno“ nosi upravo naziv mudrosti, a koja je prvi robot u istoriji koji je dobio državljanstvo jedne države na ovom planetu, Saudijske Arabije, zapitali smo se – slično kao i Bostrom¹ (Nick Bostrom) – šta nam budućnost donosi? Da li nam je ta budućnost siva ili ipak sljeduje nešto optimističnija prognoza od smrti najprije boga, pa subjekat, a sada i biološki živog bića?

Nekad se čovjek definisao kao zoon politikon, političko živo biće, a ukoliko bi se nastavili samje-ravati sa vještački, umjetno stvorenim, neživim - usudimo se reći - bićima (ako je to ikako u svojoj paradoksalnosti moguće, bar kao oksimiron), definicija bi glasila, robot je... Tu stajemo. Nastavak zahtjeva predefinisanje svih metafizičkih i onto-

loških nama do sada poznatih termina i pojmovna s kojima smo se od Platona i Aristotela pa na ovamo služili kako u konstruisanju, tako i u dekonstruisanju filozofskih sistema.

Niti je robot živo biće, bar nije takvim proglašeno još, na jednom globalnom nivou, niti se suština robotskog odnosno tehničko/tehnološkog može poistovjetiti sa društvenim, kao kod čovjeka.

Muka pred koju će čovjek tek stati u vremenu koji nadolazi nosi ime tehnike i tehnologije.

Naravno, o tome postoji doista (pre)obimna kako filozofska, tako i socio-psihološka i svaka druga literatura. U tekstu koji slijedi, korišten je skroman broj izvora, ali nadamo se onih koji su sasvim dovoljni za još jedno upozorenje bar o dijelu kompleksnih relacija na liniji tehnika – čovjek.

Konkretno, prilikom naše analize korist ćemo se do sada objavljenim relevantnim djelima autora koji za svoj predmet istraživanja uzimaju upravo tehniku: Nika Bostroma, Rebeke Rouč (Rebecca Roache), Volfanga Velša (Wolfgang Welsch) i Luisa Mamforda (Lewis Mumford).

Ključne riječi: tehnika, obogaćivanje, inteligencija, sloboda, budućnost.

Tehnika kao naša nužna budućnost

Bostrom će u Budućnosti ljudske evolucije tehniku okarakterisati evolutivnim procesom, koja upravo kao što je evoluirao i čovjek ni sama ne zaostaje za njim nego će ga možda čak odvesti i u situacije nekontrolisanih razmjera: „Jedna od

mogućnosti je, naravno, da bi neki katastrofalni događaj mogao da izazove iznenadno izumiranje ljudske vrste.“²

Bostrom će svoje proučavanje usredsrediti na sadašnji razvoj tehnologije koji mahom podrazumijeva kako naprednu molekularnu nanotehnologiju, nuklearno naoružavanje, razne eksperimente i potencijalno zlu vještačku inteligenciju, kako bi ponudio odgovor njene upravo potencijalne katastrofalnosti, kontrolisanje evolucije koju može učiniti jedino čovjek.

Ova distopijska gledišta, kako ih sam Bostrom naziva, pratićemo kroz dvije varijante; jedna govori o ogromnom broju „kompetitivnih modula“ naručenih od strane bezumnih i lijenih naručioca, međutim, ovjđe bi takođe princip evolucije vrlo brzo zauzeo svoje mjesto specijalizacijom ovih modula, nakon eliminacije nepotrebnog znanja ubrzo bi došlo do funkcionalnog samouništenja. Krajnji ishod ove priče donosi i tehnološki i ekonomski napredno društvo bez ljudi niti bilo koga kome bi značo ovakav uspjeh, što onda gubi svaki smisao tehnologije i njenoh značaja kakav danas poznajemo.

U drugoj distopiji, pak, svaki kvalitetno osmišljen ton života bio bi poništen humor, ljubav, igra, umjetnost, seks, ples, društvena komunikacija, filozofija, književnost, naučno istraživanje, hrana i piće, prijateljstvo, roditeljstvo i sport, postojao bi svjestan radnik, ništa više od toga.

Ovdje možemo zastati na čas i napraviti kratku refleksiju na gore navedeno – uviđamo da je

Bostrom itekako upoznat sa svim „ljepotama“ života, za koje, kada bismo zaista bili i uskraćeni sa količinom tehnologije koju danas posjedujemo, svjesno za koje se Bostrom zalaže da ostane prisutno i nakon razvoja tehnologije do neslućenih razmjera i dalje postavlja čovjeka u ulogu predstavnika kao i zaštitnika prirode i njenih ne-tehnoloških oblika dopuštajući joj sa tehnikom već oduzeto pravo na greške na neočekivano; na ne-dosljedno; na iznenađujuće Bostrom je to okarakterisao izrazom „paunov rep“³.

Ljudi sa sviješću i hobijem koje Bostrom naziva eudajmonističkim predstavnicima mogli bi biti rješenje, u stvari je riječ o singltonu, čovjeku koji je sposoban da kontroliše svoju evoluciju – ljudi bi i pored tehničkih dodataka mogli ostati onakvi kakvim Bostrom želi ostaviti ljudski svijet bez obzira na vrstu tehnologije koja bi se mogla razviti do neslućenih dimenzija.

Problem koji se sada pojavljuje jeste upravo u kontrolisanju evolutivnih koraka koje bi takav jedan singlton imao – to su pitanja poboljšanja⁴ i terapije o kojima će Bostrom zajedno sa Rebekom Rouč govoriti - šta je to što razlikuje unaprijeđenje čovjekovog zdravog stanja iznad prosjeka od njegovog izliječenja ukoliko mu nešto treba popraviti?

Produženje života, fizičko poboljšavanje, poboljšavanje raspoloženja ili ličnosti, kognitivno poboljšavanje, pre- i perinatlnje intervencije

Do sada utvrđeni statistički podaci koje Bostrom i Rouč navode u Etičkim pitanjima poboljšavanja čovjeka govore da se životni vijek do sada uvećavao

nevjerovatnom stopom od 2,5 godina po deceniji. Sada je došlo do momenta kada se mora ili obrnuti ili usporiti proces starenja: „Starenje samo je uzrok najvećeg broja smrti u razvijenim zemljama i sve veći uzrok smrti u zemljama u razvoju. Iako konkretan uzrok smrti može da bude srčano oboljenje, rak ili neka druga bolest, starenje je u konačnici to koje uzrokuje smrt u zemljama u razvoju.“⁵

Jedna od posljedica neprestanog starenja a da ne ostarimo jeste na koncu i – besmrtan život – koji bi tada bio, kako je to Bostrom citirajući Vilijamsa naveo, besmislen; međutim, kako se radi o jednom od etičkih pitanja koje tehnika neminovno za sovom povlači – ovdje je riječ prije svega da se nikome, ma kako „bezvrijedno“ svoj život provodio nema pravo uskraćivati upravo samo pravo na život – u ovom slučaju to je poboljšanje da se doživi besmrtnost odnosno beskonačno življenje koje eto može po nekima prerasti u dosadu i živi se i jedan mogući san ili cilj koji bi čovjek sebi za smrtnoga života mogao postaviti.

Kada pak govore o fizičkom poboljšavanju, Bostrom i Rouč će istaći doping kao jedno od najvećih kontroverznih pitanja u sportu današnjice. Naime, iako je doping u stvari upotreba hemijski nedozvoljenih supstanci koje služe postizanju iznadprosječnih rezultata u takmičenjima, ljudi koji su prisustvovali takvim obaranjima rekorda u stvari nisu nimalo protiv takvog jednog poboljšanja nego su zapravo oduševljeni istim. Etička loptica se prebacuje sa prirodno urođene genetske sposobnosti na potpuno dozvoljeno korištenje zabranje-

nih supstanci svim sportistima – Bostrom i Rouč zaključuju da bi unaprijeđenje trebalo očekivat s vanjske strane, ne iznutra – „ upotrebom viljuškara i vibracionih bušilica, a ne korištenjem anaboličkih steroida“⁶.

Dok se vodi rasprava o poboljšavanju raspoloženja i ličnosti, Bostrom i Rouč ne vide negativne posljedice ukoliko bi korištenje lijekova pogodovalo zdravijem i sretnijem životu jedinke – „korišćemo autobus da stignemo negdje iako smo svjesni da u džogiranju do odredišta postoji dodatna vrijednost“⁷.

Kod kognitivnih sposobnosti i Bostrom i Rouč se slažu da nema veće razlike kada je u pitanju poboljšanje i sve posljedice koje sa sobom nosi isto kao i kod fizičkog poboljšanja – ali da je u svakom slučaju upitno kojim ljudima omogućiti takvu vrstu poboljšavanja – da li samo bolesnim, odnosno ljudima kojima je nivo inteligencije prirodno niži od prosjeka ili svim ljudima, bez obzira na medicinske tretmane, odnosno nedostatke.

Kritički momenat svih poboljšavanja mi ćemo susresti kod biranja najbolje djece, kako to Bostrom i Rouč oslovljavaju, da li dopuštati prenatalno uplitanje u svrhu poboljšavanja ploda i gdje je granica, da li je granica ulaska čovjekovog uticaja na razvoj djeteta njegovo zdravlje i sprečavanje bolesti i mutacija ili ćemo sebi dati slobodu i upraviti stvaranje boljih ljudi i generacija o kojima sada ne možemo ni naslutiti koliko bi živjeli i kakvog bi intelektualnog dometa bili.

Ovdje ćemo zastati na trenutak i na kraju se

osvrnuti na etičku dimenziju čovjekovog uplitanja u sopstveni razvoj pripomažući se evolucijom nije etički ni u kojem smislu osporiti pravo čovjeku kao individui da bira, da ima izbor i u tom smislu Bostrom će se odreći neljudskog i nasilnog uplitanja u tuđi život prepuštajući samoj jedinki da odluči šta će učiniti sa sopstvenim životom.

Ono što mi smatramo korisnim za nekoga, to zapravo uopšte ne mora biti tako, nego čak i potpuno pogrešno.

Tehnika i alat

Radi boljeg razumijevanja tehnike vratimo se unazad na njen sam početak. Na tragu modernog kako i instrumentalnog kada je tehnika u pitanju našao se i Luis Mamford. Mamfordov pronalazak izvora tehnike u srednjem vijeku u početku vodenog sata izumljenog od strane monaha jednog manastira pokazuje da je tehnika na svom prvom tragu služila usklađivanju ljudskih aktivnosti.

„Sat, a ne parna mašina, ključni je instrument modernog industrijskog doba.“⁸

Mamford će razlikovati mašinu koja sada postaje glavno obilježje kako moderne, ali i postmoderne od do tada korištenog alata – riječ je o autonomiji koju jedna mašina ima – alat je bio podložan manipulaciji pod ljudskom rukom dok je mašina ta koja ima automatsko upravljanje. Tako će apstraktno određeno vrijeme koje nam je unijela jedna mašina pod imenom sat određivati i vrijeme kada ćemo jesti i vrijeme kada ćemo spavati:

„Dobitak u mehaničkoj efikasnosti kroz koordinaciju i kroz bližu artikulaciju dnevnih događaja ne može se potcjenjivati: dok se ovo poboljšanje ne može mjeriti pukom konjskom snagom, može se samo zamisliti njegov nedostatak danas da bi predvidjeli ubrzano remećenje i eventualni raspad čitavog društva.“⁹

Na kraju, teorija „Novog doba“ ranog devetnaestog vijeka nam, kako govori Mamford, nameće sreću gledajući kroz svoju prizmu uspjeha – sreća kao konačnica svakog čovjeka, najviše dobro za najveći broj ljudi. Ko, odnosno šta to omogućava – upravo – mašina. Ona ne samo da omogućava uspjeh u ostvarivanju blaženstava već garantuje i uspjeh u njegovom ostvarivanju. Ali iza svega toga, ipak, stoji samo prikrivanje pravog nemira kojim se jedno sada već potrošačko i klasno podijeljeno društvo pokušavalo smiriti upravo obećavajući blaženstvo na zemlji, karakteristično za Zapadne zemlje.

Tehniku ipak možemo zauzdati i postaviti iznad ovih klasnih obilježja, završice Mamford, i to baš kao što je to kasnije Velš potvrdio svojom postmodernističkom prognozom – promjenom od strane inteligencije i društvenom kooperativnošću i korist osnovnih životnih funkcija.

Tehnološko u funkciji inteligencije

Osvrnimo se sada na Velšovu tezu o tehnološkom dobu – nove tehnologije koje Velš pretpostavlja javljanju postmoderne po njemu bi mogle

zajedno sa tehničkim obilježjem moderne predstavljati možda jedino mjesto na kojem čovjek može intervenirati: Velš sasvim apsolutno pridaje tehnologiji njeno primarno značenje u jednom dobu, ali osim njega, odnosno tehnološkog, daće mjesta i drugome: „Tehnološko usmjerenje predstavlja obavezu, a ipak samo jednu pored drugih mogućih orijentacija koje istovremeno treba uzeti u obzir.“¹⁰

Ono što Velša sa tehnologijom muči jeste problem njene uniformisanosti svega postojećeg u jedan jedini informatički jezik, protiv čega se opet može boriti i institucionalno i psihološki – slobodnim pristupom memorijama s jene strane i maštom s druge. Ukratko rečeno, nastaje problem tehnološke totalizacije.

Dakle, ne neprijateljstvo prema tehnologiji nego prijateljstvo prema mnoštvu i drugačijem – kako bi se i čovjek sačuvao od tehnološke isključivosti.

„Generalna linija je jasna: s ove strane isključivosti tehnološko ostaje važno, ali samo sektorski dominantno. Kritična tačka ne leži u primjeni tehnologija, već u naprednoj tehnološkoj percepciji i takvih fenomenoloških područja koja sam po sebi nisu sačinjena tehno-logički, zbog čega moraju pervertirati u tehnološki način posmatranja.“¹¹

Potrebno je, danas pogotovo, u ovoj ekspanzivnoj eri društvenih mreža, da se osvrnemo na Velšov savjet zauzdavanja tehnološkog i ostavljanja na njegovom polju, kako bi se ostala polja ljudskog ako ne nečeg drugog i višeg (ili nižeg) mogla nesmetano odvijati ili razvijati ili kratko – tehnološko staviti u funkciju inteligencije.

Zaključak

Šta je čovjek? Biće slobode? Šta je sloboda? Mogućnost izbora. Izbor za sobom nosi posljedice, prvenstveno etičkog karaktera, ali u suštini čovjek je taj koji djeluje, a najvažnije od svega – KOJI GRIJEŠI.

Tehnika ne dopušta greške. Tehnika ne dopušta mogućnost izbora. Savršenstvo je osobina svega tehničkog i tu je esencijalna razlika čovjeka i njegovog ljudskog od onoga tehničkog, odnosno neljudskog.

Ja griješim, ja postojim, parafrazirajmo Dekarta i okrenimo pogled u budućnost prema koloni savršeno iskonstruisanih mašina koje će zauzimati naše mjesto. Jesu li one naredni niz u evoluciji nakon čovjeka? Možemo li o evoluciji uopšte govoriti, a nevezano za živa bića? Mnogo postavljenih, a neodgovorenih pitanja.

Uspjeli smo dostići svoj vrhunac i sada se samo stropoštavamo uništavajući sve sa sobom još otkako je Bekon proglasio moć znanjem, a budućnost izgleda katastrofična baš kako nas je Bostrom opomenuo u jednom od svojih tekstova.

“Ono iz čega sve nastaje, ujedno je i ono u čemu sve mora i nestati, po nužnosti; stvari se po odredbi vremena podilaze kazni i međusobno se svete zbog svoje nepravедnosti.”¹² Anaksimandrova nas je pravda kako se čini sustigla ili sustiže.

Tehnika treba imati nekoga ko će je kontrolisati. Autori koje smo koristili kako bismo uvidjeli njene početke, razvoj, kroz poredak moderne i postpo-derne, te njene moguće posljedice, kako u bližoj

tako i u daljoj budućnosti, prikazali su nam na kraju i etičke probleme, sa kojima se ipak, kada je tehnika u pitanju, moramo složiti da to mjesto u stvari predstavlja i kritičku tačku koju je i Velš nehotice primjetio, suzbivši tehniku u njen tor – kao prostor u kojem nema mjesta prepuštanju sudbini.

Čovjek koji odluči u ovom smislu podvucimo ovu odluku (koju ističu Bostrom i Rouč), da se koristi tehnikom, moraće to učiniti svojevóljno, samostalno i time spašavati ono čime se čovjek razlikuje od mašine – život i slobodu.

NAPOMENE:

¹ Pogledati: Bostrom, N. Cirkovic, M. M., (2008) *Global Catastrophic risks*, United Kingdom: Oxford University Press.

² Bostrom, N. (2017) Budućnost ljudske evolucije, *Filozofski godišnjak*, godina X, br. 10. Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske, str. 156.

³ „Takav ekstravagantan rep je hendikep koji samo zdrav paun može da priušti, a paunice seksualno privlači takav rep budući da upućuje na genetsko zdravlje.“ (Isto, 163.)

⁴ „Istovremeno, mnogi od zahvata poboljšavanja se odvijaju izvan medicinskih okvira. Službenici poboljšavaju svoj učinak ispijanjem kafe. Šminkanje i dotjerivanje se koriste za poboljšanje izgleda. Vježbanje, meditacija, riblje ulje i kantaron se koriste za poboljšavanje raspoloženja.“ Bostrom, N., Rouč, R., (2017) Etička pitanja u poboljšanju čovjeka, *Filozofski godišnjak*, godina X, br. 10. Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske, 180.

⁵ Isto, 183.

⁶ Isto, 194.

⁷ Isto, 197.

⁸ Mumford, L. (1934) *Technics and civilisation*, London: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD, 15.

⁹ Isto, 17.

¹⁰ Velš, V. (2010) *Naša postmoderna moderna*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Stojana Jovanovića, 228.

¹¹ Isto, 233, 234.

¹² Pogledati: Kahn, C.H. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Indianapolis/Cambridge 1994

Uvod, glavni dio i zaključak – najprostije rečeno – od toga se sastoji jedan rad u naučni rad, kako iz drugih tako i iz oblasti filozofije. Uvodni dio sadrži kao što smo vidjeli ključne riječi – to su riječi oko kojih se najčešće vodi cjelokupna rasprava u određenom tekstu i najčešće se najviše i spominju u toku samog rada, pa nećete imati problema odrediti ih u svom tekstu.

Uvod sadrži tezu koju autor u daljem tekstu zastupa – može biti potvrdna, odrična ili spoj ideja koje je sada on sam odlučio iznijeti i time se “kupuje” čitalac čitavog rada. Zato uvod najbolje pišite po završetku glavnog dijela i zaključka, jer ćete tada na najbolji način moći ujedno i prikazati najvažnije zaključke do kojih ste tokom same razrade hipoteze došli. Uvod ne bi trebao prelaziti petinu čitavog rada, baš kao ni zaključak.

U glavnom dijelu slijedi iznošenje argumenata. Za tu svrhu poslužiće vam stručna literatura, ovog puta to su filozofski mislioci zastupljeni upravo na području tehnike kao njihovog glavnog predmeta zanimanja u svijetu filozofije. Stručna literatura

znači da se tokom citiranja djela nekog autora, odnosno navođenja kao reference – ne služimo novinskim tekstovima, forumima, popularnim časopisima i sl. nego isključivo akademskim izdanjima. A argumenti predstavljaju vaše dokaze za tezu koju ste na početku iznijeli i koju ćete u radu pokušati da dokažete odnosno opovrgnete.

Završni dio jeste zaključni i tu ćete iznijeti do kojih ste rezultata došli tokom svog istraživanja. Možete se povezati sa uvodnim dijelom ovdje na kraju, a možete i iznijeti neki novi problem i tako ostaviti čitaocima prostora za razmišljanje šta bi se moglo i u kom pravcu će se kretati dalji dijalog na temu koju ste razrađivali.

3.5. Citiranje

Postoje različiti načini kojima se navodi korištena literature, a svi su oni lako dostupni putem interneta, ali za sada ćemo se fokusirati na Harvardski stil citiranja, a ako poželite bilo koji drugi, kao što rekosmo, nećete imati problema pronaći ih na bilo kojoj web adresi.

3.6. Harvardski način citiranja i navođenja

Navođenje izvora unutar teksta

Autorovo ime citirano u tekstu

Kada se u tekstu poziva na rad nekog autora, navodi se prezime autora i u zagradi godina objave rada:

U svojim Meditacijama Descartes (1998) tvrdi

sljedeće...

Ako se želi referencirati na poseban dio u radu, potrebno je navesti i broj stranice:

Descartes (1998, str. 18 - 19) tvrdi...

Imena dvaju autora različitih radova citirana u istoj rečenici

U slučaju referiranja na radove dvaju autora, navodi se prezime svakog autora i u zagradi godina objave rada:

Descartes (1998) i Žižek (2006) dokazali su da...

Imena dvaju ili triju autora istog rada citirana u tekstu

Ako se u tekstu poziva na rad dvaju autora uz navođenje imena oba autora navodi se prezime oba autora i u zagradi godina objave rada:

- direktno pozivanje:

U svom radu Horkheimer i Adorno (1990) ukazali su na značaj...

- indirektno pozivanje:

Nedavno istraživanje (Horkheimer i Adorno, 1990) potvrdilo je...

Za navođenje rada koji ima više od tri autora

Ukoliko se u tekstu poziva na rad koji ima više od tri autora, a u samom tekstu se navode autori, navodi se samo prezime prvog autora i iza njega opšte prihvaćena kratica et al.

- direktno:

Lukač et. al (2017) istražili su da većina...

- indirektno:

Nedavno istraživanje (Lukač et al., 2017) pokazalo je...

Doslovno preuzimanje dijela teksta drugih autora

Vrijede sva navedena pravila imajući u vidu da se dio koji se doslovno preuzima navodi unutar Znakova navoda.

- direktno

Žižek (2006) tvrdi: „ Na taj način dobivamo trostepeni proces ... “

- indirektno:

„ Na taj način dobivamo trostepeni proces ... “(Žižek, 2006).

Takođe, u slučaju preuzimanja dijela teksta drugih autora potrebno je dodati broj stranice kako bi se omogućilo što lakše praćenje upotrijebljenih izvora.

*„ Na taj način dobivamo trostepeni proces ... “
(Penrose, 2007: 25)*

Kod harvardskog citiranja se pri doslovnom preuzimanju većeg dijela teksta zbog preglednosti izbjegava upotreba navodnih znakova, a sam citirani tekst se navodi kao zasebni odlomak s uvlakom s lijeva i desna.

Ali otkud znam da ništa ne postoji različito od svih stvari, tih stvari koje sad prosuđujem, ono u što ne može biti ni najmanje sumnje?

Ne postoji li kakav Bog – ili da ga nazovem bilo kojim drugim imenom – koji mi je usadio te iste misli (cogitationes)? Ali zašto da tako mislim, kad bih možda i sam mogao biti njihovim tvorcem? Nisam li dakle barem ja sam nešto? Ali već porekoh da imam ikakva osjetila, ikakvo tijelo; a ipak oklijevam; ali kamo odatle? Nisma li toliko vezan tijelom i osjetilima da bez njih ne mogu biti? Ali ja sam uvjeren kako u svijetu ničega nema, nikakvog neba, nikakve zemlje, nikakvih duhova, nikakvih tijela; nema li stoga isto tako ni mene sama? Sigurno bih bio, ako bih se u to uvjerio. Ali postoji ne znam koji obmanjivač, veoma moćan i veoma lukav, koji me uvijek umješno vara. Samo, bez ikakve sumnje ja i jesam, ako me vara; a neka me 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.

(Descartes, 1998: 19-20)

Organizacija kao autor

Kada se ne navodi pojedinačni autor, odnosno autori, već je rad objavljen od strane neke organizacije kao što su preduzeća, udruženja, državne službe i institucije, nevladine organizacije i sl. navodi se ime organizacije i godina objave rada:

Udruženje za promovisanje kulture i mišljenja

Sofia (2017...)

Dozvoljena je i upotreba službenih kratica pojedinih organizacija koje se navode u zagradi odmah iza punog naziva organizacije.

Sekundarne reference

Ukoliko se pozivate na rad čiji original (primarni izvor) niste iz bilo kojeg razloga mogli pročitati, nego ste u radu drugog autora naišli na njegovu referencu - takav rad postaje tzv. sekundarna referenca i kao takvog ga je potrebno navesti:

Heidegger (1929) kako je navedeno u radu Žižeka (2006) objašnjava...

Ili:

Objašnjenje za... (Heidegger, 1929 navedeno u Žižek, 2006)

Popis korištene literature na kraju rada

Djelo jednog, dvaju ili triju autora

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja)
Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Žižek, S. (2006) *Škakljivi subjekt*. Sarajevo: Biblioteka Diskursi: „Šahinpašić“.

Ognjenović, G. Jozelić, J. (2016) *Titoism, Self-determination, Nationalism, Cultural Memory Volum Two, Tito's Yugoslavia Stories Untold*. New York: Palgrave McMilan.

Kovačević, I., Zikic, B., Đorđević I. (2008) *Strah i kultura*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Djelo četiri ili više autora [et al.]. Upisuje se samo ime prvog autora.

Prezime, inicijal(i) autora. et al. (godina izdavanja) *Naslov: podnaslov*. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Begović B. et al. (2004) *Etika javne riječi u medijima i politici*. Beograd: CENTAR ZA LIBERALNO-DEMOKRATSKE STUDIJE.

Završni rad, diplomski rad, magistarski rad i disertacija

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) *Naslov*. Magistarski rad. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Galić, M. (2016) *Tehnika i znanje u filozofiji spekulativnog realizma*. Neobjavljena magistarska teza. Banja Luka: Filozofski fakultet u Banjoj Luci, Odsjek za filozofiju

Naučni i stručni rad u zborniku i zbirci radova

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) *Naslov rada: podnaslov*. U: Prezime, inicijal(i) urednika, ur. *Naslov zbornika: podnaslov*. Mjesto izdavanja: Izdavač, str. od - do.

Drinić, M. (2011) *Jezik i iskustvo pamćenja u post/tehnološkoj utopiji*. U: Kerović, R., ur. *Jezik, um i samobitnost*. Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske, str 187-202.

Članak u časopisu

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja)

Naslov članka: podnaslov. *Naslov časopisa*, Oznaka sveska/godišta/volumena (broj), str. od - do.

Galić, A. (2018) Smisljena egzistencija unutar bivstvujućih: Paralela između Kjerkegorovog i Jaspersovog odnošenja. *Radovi*, 2018 (27), str. 61 - 72.

Članak u elektronskom časopisu ili internet bazi podataka

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) *Naslov: podnaslov*. Naslov časopisa, volumen/godište (broj). URL: ili naziv online baze po dataka (datum posjete stranici)

Pivčević, E. (2017) Beskonačnost i matematička istina. *Hum XII/2017 (17-18)*. URL: http://hum.ff.sum.ba/wp-content/uploads/2018/10/Hum-dec2017_007_030.pdf (2018 - 12 - 15)

Članak na internet stranici koji nema autora

Statistički godišnjak Republika Srpska (2018). URL: http://www2.rzs.rs.ba/static/uploads/bilteni/godisnjak/2018/StatistickiGodisnjak_2018_WEB.pdf (2018-12-14)

Internet stranica:

Naslov stranice. Potpuna URL adresa (datum pristupa stranici)

Filozofski fakultet Banja Luka. URL: <https://ff.unibl.org/> (2018 - 12 - 14)

IV Projekat: Dekartovo buđenje subjekta

U nastavku možete pročitati i sadržaj projekta *Dekartovo buđenje subjekta* koji je osvojio četvrto mjesto na Noći istraživača 2018. u Banjoj Luci. Projekat je prepoznat kao jedan od najzanimljivijih tokom priprema za takmičenje, a ovo je prvi put da se i filozofija kao oblast duha uopšte prijavila na takmičenje.

Mladi filozofi – tim iz Gimnazije Banja Luka, koji predvodi **Teodora Solarević**, učenica IV 6, razreda, a prate je:

Nemanja Rodić, učenik III 10 odjeljenja,
Jovana Kovačević, učenica III 4, odjeljenja i
Adrijana Janković, učenica III 5 odjeljenja.

Mentor tima *Mladi filozofi* je **Ana Galić**, profesorica filozofije u Gimnaziji Banja Luka.

Projekat: Dekartovo buđenje subjekta (kratak sadržaj)

Cilj: Doći do zaključka da: „Mislim, dakle jesam“.

Polazište: Propitivanje svojih čula, osjećaja, snova i na kraju lažnih i istinitih informacija, što će dovesti do zaključka navedenog gore.

Zadatak:

1. Napišite šta ste sanjali prošle noći. Opišite vaš san u detalje. Ukoliko niste ništa sanjali tokom prošle noći, onda opišite šta ste sanjali prethodne noći.
2. Sada opišite kako izgleda nešto najljepše u životu što ste dodirnuli.

3. Sljedeći zadatak se svodi na opisivanje osjećaja, naglasak je na osjećajima, događaja koji vam je bio najstrašniji u djetinjstvu.
4. Sada se prisjetite najnovijih vijesti koje ste ili čuli ili pročitali u zadnjih sedam dana. Navedite primjer jedne vijesti ili informacija za koje mislite da su istinite, a zatim i jedne vijesti ili informacije za koje mislite da su lažne. Razmislite koji medij vam je prenio tu vijest – radio, televizija, internet platforma, youtube, Facebook i sl; Sada utvrdite zbog čega je prva vijest istinita, a zbog čega je druga vijest lažna.

Rješenje:

Dolazak do zaključka da smo najprije sumnjom, a zatim i svojom razboritošću došli do faze našeg razvoja kada smo naučili da mislimo - *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*. Prvo smo odbacili snove, koji i pored svoje uvjerljivosti iz nekog razloga, nisu nam stvarni; zatim smo se fokusirali na naša čula, koja opet mogu biti varljiva, isti slučaj prikazaćemo i sa osjećanjima, da bi ipak na kraju, sve stavljajući pod sumnju, nešto morali ostaviti ne-sumnjivim – to je naša sposobnost da mislimo.

Način izvedbe: Kroz performans prijavljenih učesnika prikazaćemo proces osvještavanja subjekta sa kojim započinje moderno doba. Na sam dan takmičenja prezentacija će biti dostupna svim posjetiocima, ali će i sami biti u mogućnosti da realizuju dio aktivnosti (učesnici će se potruditi da na sam dan održavanja Noći istraživača *in vivo* prezentuju svoj rad)

Dodatni opis: U skladu sa prostorom koji nam organizatori budu omogućili, personificirani Dekart, te Emocije, Istina/Laž i San/Java će dočekivati prisutne sa pitanjima koja nam dovode u sumnju sve što postoji. Imaćemo dodatna obilježja koja će dočarati svaku instancu koju određena uloga predstavlja. Pokušaćemo i ponoviti sve snimljeno u jednoj ili više vremenskih etapa.

Evropska Noć istraživača je pokrenuta 2005. godine pod pokroviteljstvom FP7 programa Evropske unije i organizuje se svakog posljednjeg petka u septembru, s ciljem promocije naučnih istraživanja, karijere istraživača, kao i podizanja svijesti kod šire javnosti o uticaju raznih istraživanja na svakodnevni život.

Marta Nusbaum

Na koji način je ljubav bitna za pravdu²⁷

O, u snoviđenju vidim da ova Amerika je samo ti i ja,

Njena moć, oružja, svjedočanstva su ti i ja,...

Sloboda, jezik, pjesme, poslovi su ti i ja,

Prošlost, sadašnjost, budućnost su ti i ja.

- Volt Vitmen, „Pokraj plave obale Ontarioa“

I. Ponovni pronalazak „Građanske religije“

Poslije Francuske revolucije, politika se promjenila u Evropi. Bratstvo je došlo do izražaja. Ne više sabirano strahom od monarhije i poslušnosti njenoj arbitrarnoj volji, građani su morali zamisliti nove načine da žive jedni s drugima. Budući da svaka uspješna nacija mora biti u stanju zahtijevati žrtvu za više dobro, ona se mora zapitati kako će žrtva i zajednički trud biti mogući u odsustvu monarhijske prisile. Otud dolazi mnoštvo prijedloga za „građansku religiju“ ili „religiju humanizma“, javnog njegovanja saosjećanja, ljubavi i brige koja će moći motivisati brojne korisne aktivnosti, od vojne odbrane do filantropije (i, s vremenom, poreske

26 Autorka je navedene tekstove objavila u Časopisu za društvenu i humanističku misao Noema, Filozofskog fakulteta Univerziteta u Banjoj Luci.

27 Martha C. Nussbaum. (2013). „How Love Matters for Justice“ u: *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Mass. USA / London, England: Belknap. 378–397.

obaveze). Kako su širom svijeta nastajale nove nacije, vanevropska misao je doprinosila obogaćivanju ovih ideja.

U prvom poglavlju smo proučavali ovu istoriju, koja otkriva toliko puno o obećanjima i zamkama takvog poduhvata. Misao o građanskoj emociji brzo se razdvojila u dvije grane. Obje tradicije su zadobile široku prihvaćenost, kao i suprostavljeni egoizam i pohlepu. Ali jedna struja, predstavljena Rusoom i Kontom, čije ideje su imale veliki uticaj širom svijeta, držala je da emotivna učinkovitost traži prisilnu homogenost.

Predstavnici ove tradicije zastupali su emocionalnu solidarnost bez kreiranja prostora za kritičku slobodu. Ovaj nedostatak brige za neslaganje i kritiku uticao je, prirodno, na tip političke ljubavi kojem su težili. Rusoova/Kontova ljubav nije bila lična, kao ljubav jednog pojedinca prema drugom; umjesto toga, sve je bilo smišljeno tako da se proizvedu ljudi koji vole i razmišljaju slično i koji imaju masovne emocije.

S druge strane, Mocart i Da Ponte, Mil i Tagore su se slagali sa Rusoom i Kontom o potrebi za proširenim saosjećanjem, ali su uspjeli u ovoj naklonosti u znatno šarolikijem i čak protivrječnom načinu. Ne čudi da su njihove metafore nove političke ljubavi bile izvučene iz lirske poezije, disidentne muzike, čak i komedije.

Ove dvije tradicije, u razgovoru jedna s drugom i sa političkim liderima koji su razmišljali o ovim pitanjima, predstavljaju bogate izvore za savremenu misao. Naš argument snažno brani Mocart/Mil/

Tagoreovu tradiciju nasuprot njihovim rivalima, kao sposobnu za kreiranje i podržavanje atraktivnijeg tipa društva.

Mozart/Mil/Tagoreova tradicija, iako atraktivna, još uvijek je potrebovala daljnji razvoj: iznad svega, potrebovala je bolje razumijevanje ljudske psihologije. Teško da možemo rješavati socijalne probleme bez jednakog razumijevanja izvora na koje se možemo oslanjati kao i problema koji nam leže na putu. Drugo poglavlje se okreće tom pitanju, polazući osnov za savremena razmatranja u duhu Mocarta, Mila i Tagorea uzimajući u obzir najnovija istraživanja u psihologiji, antropologiji i primatologiji. U drugom poglavlju smo naročito razmatrali kako ograničenost saosjećanja nije jedini izazov društvu. Sveprisutni problemi diskriminacije i grupne subordinacije zahtijevaju od nas da razmišljamo o ulozi koju su u ljudskom razvoju odigrali gađenje i posramljenost ljudskim tijelom, problemu kojeg, kako se čini, nijedna druga vrsta ne poznaje. Zastupanje socijalne pravde, kako je to smatrao Valt Vitman, zahtijeva razmatranje korijena ljudskog samoprezira i izgradnje zdravijeg odnosa spram ljudskog tijela. Drugo poglavlje je, nadalje, raspravljalo, u Milovom duhu, da zdravo društvo treba da se usprotivi tendencijama ka podložnosti autoritetu i grupnom pritisku koje su zajedničke svim ljudskim bićima.

Skica razvoja, koja je predstavljena u drugom poglavlju, jasno je ukazala da poštovanje nije javna emocija koja je potrebna dobrom društvu, ili bar nije jedina. Poštovanje samo po sebi je hladno i

inertno, nedovoljno za prevazilaženje loših tendencija koje vode ljudska bića da tiranišu jedni druge. Zgražanje poriče fundamentalno ljudsko dostojanstvo grupama ljudi, predstavljajući ih kao životinje. Posljedično, poštovanje zasnovano na ideji ljudskog dostojanstva pokazao se nemoćnim da uključi sve građane kao jednake ukoliko nije podržano imaginativnim uključivanjem u živote drugih i unutrašnjim razumijevanjem njihove pune i jednake čovječnosti. Imaginativnu empatiju, pak, mogu imati i sadisti. Tip imaginativnog angažmana koje je društvu potrebno, tvrdili smo u drugom poglavlju, podržan je ljubavlju. Ljubav je, stoga, bitna za pravdu – posebno kada je pravda nepotpuna i objekt težnje (kao u svim stvarnim nacijama), čak i u ostvarenim društvima ljudskih bića, kada bi postojala.

Ali ako se složimo da je ljubav bitna za pravdu, mi i dalje nemamo uvid u to *kako* je ona bitna, kako pristojno društvo može urediti, u skladu sa liberalnom slobodom, da poziva građane da imaju emocionalna iskustva onog tipa koji teorija zamišlja. Treće poglavlje se stoga okreće istoriji, sa daljim teorijskim argumentima, pokazujući raznolikost načina na koje bi ova idealna teorija mogla biti ili jeste bila stvarna. Kroz detaljno promišljanje kulture patriotizma, upotrebe javnih festivala jednako komične kao i tragične vrste, kao i niza javnih strategija za uklanjanje štetnih emocija, vidjeli smo različite načine na koje se može pristupiti našim problemima, i vidjeli smo kako moćni oni mogu biti u promovisanju emocionalnog iskustva, u okviru

konteksta zaštite slobode.

Iz primjera datih u trećem poglavlju mogli smo naučiti najmanje tri uopštene lekcije. Prvo, potvrđen je naš predosjećaj da dobar prijedlog za kultivaciju javnih emocija mora voditi računa o njihovom mjestu, vremenu i specifičnoj kulturi različitih građana kojima se imaju namjeru obraćati. Jedan od načina sagledanja ovoga jeste razmatranje odnosa između dva „heroja“ ove knjige, Mohande Gandija i Martina Lutera Kinga Mlađeg. King je imitirao Gandija i veoma pažljivo izučavao njegovu karijeru. Ali on nije koristio iste strategije niti istu vrstu predstavljanja samog sebe. On je shvatio da se neke veoma uopštene gandijevske norme mogu realizovati u američkom kontekstu, ali samo kroz usvajanje nekih veoma američkih i ne-gandijevskih modela retoričkog samopredstavljanja. U takvom prosuđivanju, opet je slijedio Gandija; jer je Gandi, koji je veliki dio svog života proveo van Indije, gledao Indiju i sa jedne i sa druge strane, i kao uključen i kao razdvojen od nje. Posljedično, vidio je da dobra strategija za Indiju mora biti veoma osjetljiva na brojne indijske tradicije i kulture. Isto vrijedi i za sve naše prijedloge za javnu retoriku i javnu umjetnost: oni moraju biti smješteni u svoj prostor i svoje vrijeme, iako parkovi i spomenici, možda i govori takođe, moraju uzeti u obzir i budućnost baš kao i sadašnje vrijeme. U onoj mjeri u kojoj su umjetnici međunarodnog statusa i prebivališta uključeni (na primjer, Frenk Ger i Aniš Kapur u parku Milenijum), izuzetno je važno da njihov rad koordiniše neko ko stvarno poznaje grad i naciju.

Jedan zanimljiv aspekt ovog kontekstualizma jeste pitanje cinizma. Neke nacije su spremne na pozivanje na snažne javne emocije, ali u drugim su događaji učinili da se narod zgražava nad javnom sferom. Vijetnamski rat je učinio da čitava jedna generacija Amerikanaca zazire od pozivanja na patriotske emocije. Umjetnik koji bi htio ujediniti takve ljude mora da se nosi s tim, kao što je Maja Lin to tako briljantno učinila, stvarajući umjetničko djelo koje na prvu apeluje na ličnu tugu i otuđenu kritičku refleksiju, oba stajališta koja su ostala poslije rata i kroz ta iskustva, vodi ljude ka iskustvu pomirenja i zajedničke tuge.

Upravo sam aludirala na Vitmenov izazov da se stvori manje odvratn i zdraviji odnos sa tijelom. Drugi opšti uvid u stvari koje su pred nama se nalazi tu. Od samog početka prvog poglavlja istraživali smo opasnost koju predstavljaju rigidne rodne uloge za mogućnosti društvene saradnje, a u drugom poglavlju smo tvrdili da su neke veoma uobičajene (naročito muške) koncepcije roda povezane sa „projektovanim zgražavanjem“ i društvenim raslojavanjem. Kroz normativnu analizu emocija u cijeloj knjizi, a naročito u primjerima razmatranim u trećem poglavlju, provlači se poziv za manje rigidnim promišljanjem muškosti i ženskosti. Kerubino kao muškarac sa ženskim glasom, Gandijeva androgina majčinska ličnost, Vitmenova kreacija poetske ličnosti koja izražava emocije žena, homoseksualaca i rasnih manjina – sve to nas tjera da kreativno i fleksibilno promišljamo o sopstvu i njegovom utjelovljenju, ne odbacujući tradicio-

nalnije načine bivanja muškarcem ili ženom, već shvatajući da je kultura bogatija kada se ove tradicije izazivaju i dopunjavaju.

Treći opšti uvid iz trećeg poglavlja je da politička ljubav jeste i treba biti polimorfna. Ljubav roditelja prema djeci, drugarska ljubav i romantična ljubav su sve sposobne za inspirisanje javne kulture na različite načine i ne treba da nas čudi ili razočara ukoliko različite grupe građana na isti javni govor ili umjetničko djelo reaguju na različite emotivne načine. Navijačica može misliti o igračima svog obožavanog tima kao o svojoj djeci, kojima se ponosi i koje želi zaštititi; drugačiji obožavalac se može identifikovati sa sportistima i zamišljati da je jedan od njih, voleći ono što oni vole; treći obožavalac može imati romantičan odnos prema sportistima; četvrti ih može smatrati prijateljima ili drugovima. Ovi stavovi će prirodno varirati sa godinama, rodom i ličnošću. Ima li šta bolje od ovih različitosti unutar nacije – a opet sve su to forme ljubavi, i sve efikasne, na različite načine, za podsticanje kooperativnog i nesebičnog ponašanja. Za ljubavi koje podstiču dobro ponašanje veće su šanse da imaju neke zajedničke karakteristike: brigu za voljenog kao cilj radije nego kao sredstvo; poštovanje ljudskog dostojanstva voljenog; spremnost za ograničavanje sopstvenih sebičnih želja u korist voljenog. A mnoge vrste i slučajevi ljubavi mogu imati ove karakteristike, kao što smo vidjeli od samog početka: Kerubinova ljubav prema grofici je veoma različita od prijateljske ljubavi grofice i Suzane, a obje su različite od uzajamne romantične

ljubavi do koje Figaro i Suzana dolaze na kraju opere. Sve one su, međutim, altruistične, i sve odbijaju opsesivnu potragu za ličnim statusom i čašću u korist uzajamnosti i ranjivosti.

Ukratko, iako ciljevi i ideali društva koje zamišljamo postavljaju ograničenja emocijama koje bi trebalo ohrabrivati da građani osjećaju, oni dopuštaju i aktivno ohrabruju različite građane da nastanjuju javnu sferu na različite načine, na način koji najbolje odgovara godinama, rodu, ciljevima, vrijednostima i ličnosti svake osobe. Čak i većina normativnih radova imaju ovakvu vrstu prostora. Spomenik veteranima vijetnamskog rata poziva na jedan tip pažljivog i kontemplativnog držanja i bilo bi neprimjereno na tom mjestu poskakivati i igrati se kao što se to čini u Krovn fontani Millennium parka. Emocije koje posjetioци imaju, odgovarajući na pravi način naspram djela, uključuju lično žaljenje, zajedničko ili nacionalno žaljenje, nepristrasnu kontemplaciju, lično samoispitivanje i bez sumnje mnoge druge. Političke emocije su stvarne emocije stvarnih ljudi; budući da su ljudi heterogeni, da imaju različita mišljenja, istorije i karaktere, od njih se može očekivati da vole, tuguju, smiju se i teže za pravdom na specifičan i ličan način – posebno ako je njihova sloboda izražavanja zaštićena i vrijednovana, kao što je to slučaj ovdje. Neki od njih jednostavno neće voljeti Kerubina ili poželjeti da slijede njegovu blagost; radije će htjeti igrati bejzbol ili kriket. Čak i tad oni mogu naći sopstvene načine da poštuju i uzajamno djeluju. Kerubino i njegovi potomci (Bauli, Volt Vitmen)

jesu sugestivne ideje, ne diktatorski program.

To je put koji smo proputovali. Nekoliko opštih teorijskih pitanja, ipak, još uvijek zahtijeva iscrpniji komentar.

II. Idealno i Stvarno

Otpočeli smo sa političkim idejama, zamišljajući naciju koja je napravila neka ozbiljna obećanja vezana za slobodu i dobrobit svih građana. Međutim, naši primjeri su izvučeni iz historije i stoga iz manjkave stvarnosti stvarnih nacija. Da li mi, onda, razvijamo „idealnu teoriju“ ili se bavimo ljudima i institucijama kakvim oni zaista jesu? Ova dihotomija, prilično česta u filozofiji, jeste prejednostavna i obmanjujuća. Ideali su stvarni: oni usmjeravaju naša stremljenja, naše planove, naše pravne procese. Ustavi su idealni dokumenti u smislu da nisu uvijek savršeno provedeni, a takođe i u smislu da oni uglavnom utjelovljuju najdublje težnje nacije. Ali su takođe i realni, stvarajući osnovu za pravnu akciju kada prava koja garantuju nisu omogućena pojedincu ili grupi. „Sloboda govora“, „sloboda vjeroispovjesti“, kao i „jednakost pred zakonom“ su uzvišeni ideali, a ipak omogućavaju osnovu za djelovanje i suđenje u stvarnom svijetu, za obrazovanje stvarnih ljudi i za napredak ka ublažavanju društvenih problema.

Ideal je stvaran na drugačiji način: ukoliko je to dobar ideal, on priznaje ljudski život onakvim kakav jeste i izražava osjećaj stvarnih ljudi. Stvarni ljudi su tjelesni i potrebiti; oni imaju brojne ljud-

ske slabosti i vrline; oni su, prosto, ljudska bića, ni mašine niti anđeli. Ko može reći kakav ustav bi nacija anđela stvorila? Ko može reći koji ustav bi najbolje odgovarao naciji slonova ili tigrova ili kitova? Nacija koju mi zamišljamo je nacija ljudskih bića i za ljudska bića (mada u kompleksnom odnosu sa drugim vrstama), a njen ustav je dobar samo u onoj mjeri u kojoj uključuje razumijevanje ljudskog života onakvim kakav on jeste. (Džon Rols je ovo jasno razumio i stoga projekt, iako fokusiran na težnje više nego na dostignutu pravdu, veoma blizak njegovom i dopunjava ga).

Ideal je, dakle, stvaran. U isto vrijeme, stvarno takođe sadrži idealno. Stvarni ljudi teže nečemu. Oni zamišljaju mogućnosti bolje od svijeta koji poznaju i oni ih pokušavaju realizovati. Povremeno njihova potraga za idealom može zastraniti, jer pokušavaju prevladati granice same ljudskosti. Vidjeli smo da mnogo poteškoća po politički život dolazi iz takve vrste težnje ka odbacivanju sebe. Ali nemaju sve težnje za idejom ovaj loš i kontra-produktivni karakter. Ljudi koji teže za ovosvjetskom pravdom obično teže ka dalekim ciljevima – uglavnom teoretskim – i oni ih pokreću. To je veliki dio ljudske stvarnosti, tako da bilo koji politički mislilac koji odbacuje idealističku teoriju odbacuje veliki dio stvarnosti.

Naš projekat se tiče baš takvih stvarnih ideala i stvarnih stremljenja. Motivisan je teškoćama postizanja i stabilizacije uzvišenih ciljeva, ali razumije ove ciljeve kao dijelove stvarne ljudske politike. Emocije na kojima počiva su stvarne ljudske emo-

cije, a njegova psihologija je neidealna i realistička ljudska psihologija. Poput Linkolnovih, Kingovih i Nehruovih govora, on prikazuje težak zadatak i lijep, daleki cilj – ali na načine napravljene da pokrenu stvarne ljude, koji su pokrenuti (realističnim) idealnim slikama njih samih i njihovog svijeta, isto kao i komedijom stvarnih tijela i njihove idiosinkrazije. Dakle, on nije udaljen od stvarnog svijeta, i potpuno je primjereno to što njegovi primjeri dolaze iz stvarne politike, mada iz one vrste politike u kojoj vođe pokušavaju da učine stvari mnogo boljima nego što su to prije bile, ispravljajući duboke probleme i krećući se naprijed ka novim postignućima.

Da to kažemo na drugačiji način, svaka ljubav ima aspekte idealnog, tako i politička ljubav ništa manje nego roditeljska ili lična ljubav. Kada volimo ljude, želimo biti dobri prema njima, a to obično znači biti bolji nego što uglavnom jesmo. Lična ljubav, kao i politička ljubav, ugrožena je tjeskobom, djelimičnošću i narcizmom, tako da ljubav podrazumijeva stalnu borbu. Svakako da postoje mnogi načini na koje ideali mogu deformisati ljubav – ukoliko je, na primjer, nečija ljubav prema djetetu uslovljena time da dijete nema mana koje su tipične za djecu, ili ukoliko je ljubav prema odraslom uslovljena time da je ta osoba na neki način nadljudska, anđeoska ili idealna. Na taj način ideali često mogu ugroziti stvarnost ili izražavati odbijanje stvarnosti. Usloviti ljubav na ideji da ljudi nisu ljudi i da nisu smrtni, loše je. Željati produžiti životni vijek i smatrati da je smrt tragedija je ljud-

ski. (Tragični festivali nas podsjećaju na konačnost i duboku tugu smrti; oni ne izražavaju odbijanje ovog osnovnog dijela ljudskosti.) Ideali koje zamišljamo su usidreni u stvarnosti ljudskog tijela i ljudske psihologije, tako da oni jednostavno odražavaju neporecivu činjenicu da ljudska bića žele napredak, ljepotu i dobrotu. Bilo koja slika stvarnosti koja izostavlja strijemljenje prema nečemu boljem vodi ružnom i nepotrebnom obliku cinizma u političkom životu, jednako kao i u ljubavi među odraslima ili u ljubavi između roditelja i djece.

Ovo nije cinična knjiga, ali jeste realistična. Pokušala je da se suoči direktno sa problemima koje nam stvarna ljudska psihologija pokazuje, a njeni „heroji“ su stvarni ljudi, ne snovi. Martin Luter King Mlađi, Džavaharlal Nehru, Mohandas Gandi, Abraham Linkoln, Frenklin Delano Ruzvelt – ovi ljudi se sigurno mogu nazvati sanjarima i to je djelimično tačno. Svi su su, međutim, bili vrlo strateški i vješti lideri koji su pretvorili snove u stvarnosti na kojoj se može raditi, djelimično koristeći ljepotu ideala kako bi motivisali stvarne ljude. Poput njih, ova knjiga se ne pretvara da smo već dosegli obećanu zemlju: to je knjiga pokreta i borbe, ukorijenjena u istoriji, ali istorija sadrži iznenađujuće primjere produktivnog sanjarenja, od rađanja Sjedinjenih Američkih Država i indijske demokratije do širokog raspona borbi protiv predrasuda i mržnje. Stoga nema potrebe izvinjavati se zbog činjenice da su divni snovi centralni za ovu knjigu i nema nijednog razloga, izuzev ružnog cinizma koji nije adekvatan kompleksnosti same istorije, misliti da

ljepota znači nestvarno. Zaista, ova knjiga dijelom govori o tome da je stvarno mnogo ljepše od uzvišenog nestvarnog.

III. Pojedinačno i Opšte

Kroz ovu čitavu knjigu, posebno u trećem poglavlju, nosili smo se sa problemom kojeg svako pozivanje na ljubav u kontekstu politike čini jasnim: kako uravnotežiti ljubavi svojstven partikularizam i parcijalnost sa potrebom da se stvori održiva politika koja je pravedna prema svima. Ukoliko su čisto apstraktni i od principa zavisni osjećaji suviše mlaki i ispražnjeni od motivišućeg sadržaja, o čemu smo raspravljali, i ako dublji i mnogo snažniji altruizam ima svoje korijene u ličnoj, pojedinačnoj ljubavi i oblikovan je njome, onda moramo dobro promisliti o tome kako ova ljubav može podržati pravdu, ne rušiti je (Rols je ostavio ovaj projekat nerazrađenim i zato smatram da moj projekat dopunjuje njegov).

Jedna važna činjenica o koncepciji političke emocije koju ovde branimo jeste da ona nije totalizujuća: ona ostavlja prostor građanima da imaju pojedinačne veze sa ljudima i ciljevima koje vole, u onom dijelu njihovih života koji se odvijaju van politike, pod bilo kojim oblikom pogleda na život koji je njima blizak, budući da društvo koje ja zamišljam ima oblik političkog liberalizma. Političko je u tom smislu usko, tek djelić onoga o čemu bi ljudi trebalo da brinu.

Mi smo tvrdili da političko takođe treba biti partikularno, u smislu da se oslanja na Baule i njihov

način pristupanja opštim idealima kroz duboku ličnu povezanost. U procesu razvoja, djeca uče da vole simbolične surogate svojih nacija prije nego što razumiju njihove apstraktne ideale, a pojedinačno ih vodi ka opštem, ali i odrasli takođe, kroz tragične i komične festivale koje ima dobro društvo, vođeni su, kao na onom dugačkom mostu u Milenium parku, od pojedinačnih iskustava sreće ili tuge ka opštijim i obuhvatnijim osjećajima. Tragedija i komedija same po sebi stvaraju mnogo takvih mostova. Politička ljubav postoji u nestabilnim oscilacijama između pojedinačnog i opšteg, u kojem pojedinačno nije nikad odbačeno, već se vidi na način koji promovise obuhvatnost i u kojem opšte postaje motivaciono snažno kroz svoju vezu sa pojedinačnim simbolima, pjesmama i skulpturama. Emocije zavisne od principa, poput onih koje je zamišljao Rols, tako se dosežu putem koji ih vezuje sa pojedinačnom imaginacijom i ličnom ljubavlju, a ti duboki korijeni nastavljaju prožimati principe čak i kada su smo ih dostigli.

Opasnosti pristrasnosti svojstvene pojedinačnim emocijama se suzbijaju vladavinom zakona i jakom kritičkom kulturom, a takođe su i pod kontrolom specifičnog načina na koji se politički ideali pojedinačno ostvaruju. Neka umjetnička djela nadahnjuju nas da uvidimo zajedničke ljudske nevolje i da dopremo do onih koji nisu poput nas, a ta djela spadaju među ona koje će mudro društvo cijeniti najviše. Kako se slažem sa Rolsom u vrjednovanju osjećanja usmjerenih na osnovne političke obaveze, posvetila sam naročitu pažnju ovim „mostovima“ i

umjetničkim djelima koja ih stvaraju.

IV. Građanska kultura i „politički liberalizam“

Društvo koje smo zamislili je heterogeno. Ono sadrži različite religije, različite etničke, rasne i seksualne grupe, kao i širok raspon političkih stavova. Poštovanje ove heterogenosti, na čemu smo insistirali, zahtijeva praktikovanje politike u duhu rolsovskog „političkog liberalizma“, a ne građenje institucija ili oblika javne kulture oko jedne dominantne grupe i njenih ideja.²⁸ Ova obaveza je otvorila mnoga teška pitanja: Kako može javna kultura nacije koja odbacuje sve religijske i ideološke ustanove imati dovoljno supstancije i teksture da bude sposobna za onu vrstu poezije, retorike i umjetnosti koja pokreće stvarne ljude?

Politički liberalizam zahtijeva od javne kulture da bude i fokusirana i površna: fokusirana u tome da ne komentariše svaki pojedini aspekt ljudskog života, već jedino one od najviše važnosti za politiku (uključujući, međutim, osnovna društvena i ekonomska prava); površna, u smislu da se ne određuje prema metafizičkim pitanjima, kao što je vječni život ili priroda duše. Ona mora biti takva da vremenom postane objekat „preklapajućeg konsenzusa“ među različitim razumnim pogledima na život koje društvo sadrži. Mi sigurno ne trebamo pokazati da preklapajući konsenzus trenutno postoji: niti Rolsova niti moja koncepcija to

28 Vidi moju raspravu o političkom liberalizmu u petom poglavlju. Takođe Nusbaum (2011b).

ne zahtijevaju. Međutim, trebamo pokazati da bi se tokom vremena mogla razviti, a da bismo to pokazali, trebamo pokazati da zamišljena javna kultura ne stvara hijerarhiju religija ili drugih pogleda na život, te da ne umanjuje niti marginalizuje ikoga na račun drugih.

Ovo je uistinu izazovno ograničenje, ali ne ugrožava naš projekat. Rezonantni simboli ponekad dolaze iz religijske tradicije, ali oni mogu biti uvedeni u opšti društveni jezik na način da ne budu isključujući, ukoliko se ne promovišu kao povezane sa snažnim pluralizmom. Zato King izvlači veliki dio svog imaginarijuma iz proroka (kao i iz Šekspira i popularne muzike); on međutim koristi te reference kao jednu vrstu građanske poezije i veoma jasno pokazuje da gleda u budućnosti koja uključuje svakoga na osnovu jednakosti. Gandi na sličan način koristi hinduistički simbolizam, ali ga okružuje pažljivim ritualnim gestovima koji naglašavaju jednakost muslimana i hrišćana. Drugi primjeri u trećem poglavlju – Central park, Milenium park, spomenik vijetnamskim veteranima i mnogi drugi – nemaju čak ni naznaku institucionalnosti. Na taj način nas politički liberalizam podsjeća da ostavimo budni kada su u pitanju problemi pluralizma i opasnosti hijerarhije i ustanova, ali ne osuđuje javnu kulturu na trivijalnost ili ćutanje. U jednu ruku, projekat koji je pokušao u ovoj knjizi je od vidne pomoći ciljevima političkog liberalizma, jer uvijek iznova pokazuje kako se stvarni ljudi mnogih različitih religija i drugih identiteta mogu ujediniti oko zajedničkih vrijednosti uz pomoć umjetnosti

i simbola. Poezija, muzika i umjetnost su veliki ujedinitelji: one čine da ljudi izađu iz samih sebe i stvore zajednicu. Kada se ljudi smiju zajedno, bilo karikaturama Bila Moldina ili odrazima sopstvenih tijela u zakrivljenim površinama skulpture Cloud Gate Aniša Kapura, oni dijele nešto što nisu dijelili ranije, a njihove razlike postaju manje. Dijeljena tuga – bilo na poljima Getizburga ili na spomeniku vijetnamskim veteranima – ima slično ujedinjavajuću, čak iscjeljujuću snagu. Pjesme nacionalnog ponosa i težnje imaju sličan kapacitet da iskuju i ponovo skuju nacionalni identitet. „*Jana Gana Mana*“ eksplicitno govori da se Indijci iz različitih regija i različitih religija okupljaju oko zajedničkih političkih ideala, a brojni primjeri javne umjetnosti i retorike to isto čine implicitno. Kako ideja *e pluri-bus unum* ikad može biti stvarna? Umjetnost pruža veliki dio odgovora. Njihova privlačnost poziva stvarne ljude da se ujedine onda kada bi bez javne poezije mogli ostati razdvojeni.

V. Sadržaj i sloboda

Pozvati, ne prisiliti. Društvo koje ova knjiga zamišlja, kao i njena čitava argumentacija, mnogo polaže u kritičku slobodu. Za očekivati je da će neki ljudi ići na spomenik vijetnamskim veteranima, dok će drugi stajati po strani, da će neki ljudi mrziti ili kritikovati umjetnička djela Milenium parka dok će za druge ona biti nadahnjujuća i razigrana, da će neki misliti da su Kingovi govori izlizani klišeji kojima je istekao rok trajanja dok će drugi nast-

viti tražiti inspiraciju u njima. Takvo neslaganje je u stvari dio ideala. Kao što smo vidjeli, stvarni javni umjetnici imaju mnogo načina dramatizovanja dostojanstva i ljepote kritičkog duha. Zaista, oni često pomažu društvu da očuva taj duh jakim u kriznim vremenima, predstavljajući ga u privlačnom poetskom svjetlu. Činjenica da je Indija veoma uspješno demokratsko društvo, u kojem je kritička stvarnost realna, duguje to Gandhijevom izboru Tagorine pjesme „*Ekla Cholo Re*“ za himnu pokreta za slobodu. Izbor knjige *Ubiti pticu rugalicu* kao prve knjige čitane u programu „Jedan Čikago, jedna knjiga“ podsjeća sve da je spremnost za rizikovanje neslaganja suštinska vrijednost američke javne kulture, neophodna za rješavanje društvenih problema.

Ali zar društvo ne ugrožava kritičku slobodu svaki put kada traži od građana da imaju jaka osjećanja jedne vrste više nego druge? Svakako ne. Najprije, kao što sam upravo rekla, kritički duh po sebi jeste stvar prema kojoj je važno graditi emocionalnu vezu, tražeći od ljudi da vode računa o njemu i da se bore da uklanjaju prepreke na putu njegovog dostizanja. Kako je kritička sloboda uvijek u opasnosti, dobra je ideja odgajati djecu da misle o Atikusu Finču kao heroju ili da pjevaju „*Ekla Cholo Re*“.

Drugo, jednostavno je pogrešno misliti da pozivanje na jake emocije mora biti prinudno. Sve zavisi od toga šta će biti s osobom koja odbija taj poziv, i stoga jaka zaštita sloboda govora, okupljanja i religije mora biti ključni dio institucionalne

pozadine ovog projekta. Istaknuti dio ove zaštite, kao što smo vidjeli u osmom poglavlju, mora biti zaštita mladih ljudi koji iznose svoja neslaganja u školama, u kojima će pritisak vršnjaka vrlo vjerovatno vršiti prinudu čak i kada zakon to ne čini. Podučavanje patriotizmu u školama poziva, ali mi smo slobodni da se pobunimo.

Najvažnije, jednostavno je pogrešno misliti da bi društvo koje štiti kritički duh trebalo biti neutralno ili nezainteresovano kada su u pitanju njegove sopstvene najvažnije vrijednosti. Svako dobro društvo ima definisane ideje toga šta je dobro i loše: na primjer, da je rasizam loš, a međusobno poštovanje dobro. Ne postoji ništa neliberalno u tim definicijama, sve dok je sloboda govora onih koji se s tim ne slažu zaštićena. Sloboda neslaganja nije ugrožena strastvenom retorikom usmjerenom na društvu najvrijednije ciljeve i strijmljenja; oni koji se ne slažu su slobodni da osporavaju ove ciljeve. Međutim, nema ništa neliberalno u društvu koje se jako trudi da ostvari svoje ciljeve, oslanjajući se na svaku emotivnu podršku koju može dobiti. Bilo bi prosto bizarno pretpostaviti da je Martin Luter King Mlađi bio protiv slobode govora zato što se strastveno suprostavljao rasizmu i nije postavljao prorasističke argumente na ravne časti sa svojim antirasističkim argumentima. Bilo bi jednako bizarno pretpostaviti da zahtjev da djeca na nekoj svečanosti slušaju Kingov govor, a da na isti dan ne slušaju, sa jednakim entuzijazmom, govore rasističkih fanatika, predstavlja neliberalnu kontrolu uma.

Što se tiče javnih umjetničkih djela, spomenika

i parkova, za njih je čak nemoguće da budu emocionalno neutralni: oni moraju biti organizovani na jedan način prije nego na neki drugi i ukoliko imaju bilo kakav emocionalni uticaj, on mora biti nekog određenog tipa. Tako da ukoliko im se približite, sebe činite ranjivim pozivu koji vam oni nude. Čak ni ovo, ipak, nije oblik paternalizma kojem bi se nešto moglo prigovoriti, jer on ne uklanja kritiku ili izbor. Kao što je priča o spomeniku Ruzveltu pokazala, kritika često može čak i preoblikovati sam rad; samo vrijeme će pokazati. Poziv koji park ili spomenik nude, jesu u najgorem slučaju, poput „gurkanja“ opisanog u „libertarijanskom paternalizmu“ Ričarda Talera i Kes Sanstajna: ono postavlja zadane opcije, ali vas ne sprečava da činite, govorite ili mislite drugačije.²⁹ Većina ljudi koja prolazi kroz spomenik vijetnamskim veteranima osjetiće da su im emocije probuđene na neki specifičan način. Tako ga je umjetnik osmislio, ali uvijek možemo jednostavno ne otići tamo, ili otići tamo pripremljeni protiv poziva samog djela. Javna umetnička djela treba da postave zadate opcije; jedina alternativa ovome jeste nemati nikakvu javnu umjetnost uopšte ili imati samo umjetnost tako nevjerovatno prosječnu da ne saopštava ništa.

Kada umjetnost nije prosječna, malo je vjerovatno da će nametnuti uspavani konformizam i homogenost. Kada posmatramo totalitarne režime koji su pokušavali nametnuti vlastitu viziju kroz umjetnost, uvijek pronalazimo lošu umjetnost: sovjetski realizam i njegovi mnogi dosadni rođaci.

29 Pogledati Thaler i Sunstein (2009).

Stvarni umjetnici su oni koji izražavaju svoje neslaganje, poput Tagoreovih impulsivnih Baula. Ova knjiga se od početka stavila na stranu nepredvidljivog i idiosinkrističkog u umjetnosti: sa Crown fontanom i Cloud Gate-om, sa Tagoreovom Baulima inspirisanom poezijom. Kontova želja da kontroliše umjetnike i da im propiše sadržaj bila je pogrešna.

Ukratko, nema ničeg loše kada nacija zauzme stav, uključujući i emocionalni stav i stav ožvirljen umjetnošću. Nacije trebaju zastupati nešto, u stvari, mnogo toga. Trebaju saopštavati tu viziju na mnoge načine. Jedina stvar koja bi ugrozila slobodu bilo bi suzbijanje različitih stavova.

VI. Intrinzično i instrumentalno

Moramo se upitati, *na koji način* je ljubav bitna za pravdu? Da li su javne emocije koje smo zamišljali prosto instrumenti, oruđa koja pravedno društvo koristi da bi postiglo svoje ciljeve i stabilizovalo ih kad su jednom postignuti? Ili su one, onakve kakve su u stvarim životima građana, dio cilja kojem društvo teži? Da to kažemo na drugačiji način: ukoliko bismo jednom dosegнули naše političke ciljeve i pouzdano vjerovali da će biti stabilni u budućnosti, ne bismo li izgubili dalju potrebu za političkom ljubavlju? Iako je naš argument bio da stabilnost nije moguća bez emocionalnog uključivanja koje sadrži partikularističke jednako kao i elemente zavisne od principa, ipak trebamo postaviti ovo pitanje, zbog toga što seže u samu suštinu onoga za čim tragamo. Da li želimo nešto što je

prosto veoma korisno, kao što je švajcarski vojnički nož (a pretpostavimo da ne postoji nijedan drugi alat koji bi mogao obavljati razne važne operacije kao što to može ovaj nož), ili je u pitanju nešto sa svojom sopstvenom karakterističnom vrijednošću i ljepotom, bez čega bi naši javni životi bili nepotpuni? Na kraju *Figara*, hor govori da je „jedino ljubav“ učinila da njihov dan okonča u sreći. Da li je ljubav poput ljestvi koje se mogu odbaciti jednom kada je sreća dostignuta? Ili je ona dio bilo koje (javne) sreće koju mi treba da priznamo kao takvu?

Veliki dio tradicionalne rasprave o „građanskoj religiji“ je po ovom pitanju nejasan. Macini, na primjer, zamišlja patriotizam na načine koji sugerišu instrumentalne koncepcije, čak koristeći metafore oruđa (to je „poluga“), iako on ne poriče da patriotske emocije mogu takođe biti i dio dobrog društva kada je jednom dostignuto. Istraživanje Daniela Batsona o saosjećanju, kojem smo se često okretali da bismo osvijetlili pitanjima motivacije, vrednuje emocionalno iskustvo u onoj mjeri u kojoj ono promovise altruističko ponašanje, a ne do mjere koja vodi do parcijalnog i neujednačenog, iako, kao Macini, Batson ne poriče da bi mogla postojati vrsta saosjećanja koja je dijelom i dio dobre osobe, bez koje bi osoba koja se ponaša veoma altruistično mogla biti smatrana nepotpunom. Džon Stjuart Mil i Rabindranat Tagore, naša dva primarna teoretska vodiča, jako su skloni davanju emocijama više intrinzične uloge, iako oba takođe priznaju njihovu korisnost. Milova „religija čovječanstva“ nije samo korisno oruđe za pomirenje individualne i opšte

koristi; ona je, kako on snažno naglašava, primjeren način odnošenja sa drugima, a njegova *Autobiografija* insistira na važnosti emocionalnog razvoja za smislen život. Tagorin prezir prema mrtvilu i njegova očigledna ljubav prema bogatstvu emocija ostavlja malo sumnje da bi on smatrao svako društvo koje je dostiglo distributivne ciljeve bez unutrašnjeg proživljavanja ne samo nemogućim, već i veoma neprivlačnim. Rolsov tretman političkih emocija u *Teoriji pravde* snažno naglašava intrinzičnu koncepciju: emocije ljubavi i zahvalnosti koje on opisuje su vrijedni dijelovi ideala građanina. U *Političkom liberalizmu*, međutim, čini se da ovu svoju tvrdnju stavlja u zagradu i ne nudi nikakav argument koji se tiče toga.

Šta ova knjiga govori? Pitanje političkog liberalizma čini ovo pitanje više teškim nego lakim. Ukoliko želimo političku koncepciju koja u konačnici može postati objekat preklapajućeg koncenzusa među ljudima koji imaju mnogo različitih religioznih i sekularnih pogleda na život, bolje bi bilo da je labavija u nekim stvarima, da ne pravi mnogo kontroverznih tvrdnji o tome šta je to zaista bitno u životu. Kada stupimo na sporni teren emocija kao što su saosjećanje i ljubav, kada govorimo o tragičnoj tugi i komičnoj proslavi, lakše nam je privući sve ukoliko kažemo da su ovi oblici javnih rituala, kao i emocije koje oni njeguju poput švajcarskog vojničkog noža, korisne za završavanje posla, ali ne nužno vrijedne po sebi i za sebe. Što se tiče dubljih pitanja, svaka osoba mora procijeniti za sebe, u skladu sa svojom viđenjem. Postoji mnogo dokaza

da su javne emocije kao oruđe korisne i da su nisu suviše sve dok je stabilnost problem sa kojim se treba nositi, što u stvari znači, dok god nacije vode pogrešiva ljudska bića, a sasvim sigurno u nacijama gdje je težnja za pravdom još uvijek nepotpuna. Lako je biti u iskušenju i odustati dok smo u prednosti, govoreći nešto nevažno i nekontroverzno radije nego nešto duboko i mnogo izazovnije.

Da li je, međutim, izazovnije kada mislimo na neidealna društva raspravljajući o težnji ka pravdi? Veoma često ljudi nisu uopšte zadovoljni svojom nacijom onakvom kakva jeste, a opet vezani su za nju duboko u svojim srcima. To je vrsta ljubavi koju je ova knjiga pokušala opisati, prihvatajući nesavršenost u težnji za pravdom. Baš kao što lična ljubav i prijateljstvo jesu najbolji ukoliko su usmjereni ne na idealne slike osobe, već, umjesto toga, na cijelu osobu sa njenim manama i greškama (ne naravno bez kritikovanja i raspravljanja), takođe i ljubav prema gradu ili zemlji: ona nam ulazi pod kožu, nepokolebana nesavršenošću i stoga omogućuje različitim ljudima, od kojih je većina nezadovoljna stvarnošću, ali na mnogo različitih i neusklađenih načina, da prigrle jedni druge i stupe u zajedničku budućnost. Sad vidimo nešto što možda nije bilo očigledno ranije: zahtjev za ljubav koji ispostavlja ovaj projekat ne samo da ne pojačava zahtjeve koje nameće politička koncepcija čineći dostizanje „preklapajućeg konsenzusa“ težim, već ih u stvari ublažava, zamišljajući emocije koje ne pretpostavljaju potpunu složnost između principa i institucija, niti čak saglasnost da nemaju većih propusta. Baš

kao što dvoje ljudi mogu biti prijatelji ili čak ljubavnici i onda kada su njihove religije, njihovi politički pogledi i njihovi krajnji životni ciljevi različiti, isto tako i građani u društvu koje zamišljamo, ili bar velika većina njih, mogu imati heterogena iskustva koja smo opisali – ili bar neka od tih iskustava, makar povremeno. Dakle ono što mi pitamo, kada pitamo da li ove emocije imaju intrinzičnu vrijednost, ne ugrožava politički liberalizam koliko se na prvi pogled činilo.

Šta zapravo mi pitamo? Postavimo pitanje ovako. Pretpostavimo da smo imali društvo liberalnih nudilovskih zombija: ljudi rade sve altruistične stvari koje bismo željeli i održavaju nacionalne institucije istim akcijama koje bi mogle biti urađene iz stvarnog osjećaja, jedino što oni zapravo ne osjećaju baš ništa. Oni su samo ljuštore ljudi, nemaju nikave osjećaje. Kaže se, u filmovima tog žanra, da zombiji odaju svoju neljudskost time što su nesposobni da cijene muziku, posebno džez, koji zahtijeva otvorenost za improvizaciju i eroticizam koje bi i Vitmen i Tagore prepoznali kao znakove strastvenog građanina. U našem eksperimentu stvari su učinjene komplikovanijim činjenicom da se moramo složiti da ovi ljudi možda mogu osjećati mnogo stvari u svojim ličnim životima, oni nisu potpuni zombiji, već je njihov opseg građanskih emocija tek puka forma i predstava, i nemaju ih u stvarnim osjećajima.

Sada naravno najprije želimo reći da pristup koji smo zauzeli u ovoj knjizi ne zahtijeva stvarne osjećaje sve vrijeme. On samo želi da dovoljan broj

ljudi osjeća u dovoljnoj mjeri, tokom dovoljno vremena, čak i da nije potrebno da to bude neka precizna mjera. Ali očekivati je da neki, čak mnogi ljudi neće biti dotaknuti spomenik vijetnamskim veteranima, nikada neće uživati u izletima u Millennium parku, i tako dalje. Neki ljudi su više nalik zombijima (samo se kreću) nego drugi, naročito u svojim građanskim životima. Čak i emocionalni ljudi su promjenjivi, ponekad djelimično ispunjeni mrtvilom i nepažnjom. Štaviše, postoji mnogo vrsta ljubavi i mi stoga zamišljamo porodicu osjećaja, ne samo jedan.

Dalje možemo reći da takav zombijeovski koncept javnih emocija ne može funkcionisati. Nije neophodno postići intrinzičnu vrijednost da bismo imali jake razloge da želimo kulturu u kojoj ljudi samo izvode pokrete koji izgledaju kao briga za drugog. Ono što drži ljude zajedno mora biti realnije od toga ili će moć ličnog interesa prevladati. Stoga je naše pitanje više teorijsko nego praktično.

Ipak, ono se čini bitnim. Ideali su starni. Čak i ako ih i ne dostignemo, oni usmjeravaju našu potragu. Stoga, koji je ideal našeg dobrog građanina? Da li zamišljamo dobrog građanina kao nepogrešivo ispravno djelujućeg zombija ili kao nekoga ko zaista posjeduje ljubav? Pitanje o ličnoj vrlini koje je Ajris Mardok davno postavila takođe ima važnost za politički život. Mardok je zamislila svekrvu, M, koja ne voli svoju snahu, D.³⁰ Ona smatra D drskom, vulgarnom i iritantnom. Kako je veoma dobro vaspitana, M sakriva ove osjećaje i

30 Murdoch (1970, pp. 17–23).

osude, te Mardok utvrđuje da je ovo skrivanje potpuno uspješno: što se tiče vanjskog ponašanja, M se ponaša kao da zaista voli D. U svom srcu nema ljubavi. Ipak, shvatajući da su njene osude uzrokovane nezavidnim činjenicama o njoj samoj (klasne predrasude, lična zavist), ona sebi postavlja zadatak da posmatra D „pravedno i s ljubavlju“, tako da vremenom stekne stavove koje je tako uspješno glumila.

Njena tvrdnja, koju podržavam, jeste da ovaj unutrašnji moralni napor dovodi do promjene: M je bila aktivna, učinila je nešto moralno vrijedno, čak i ako ništa u vanjskom postupanju nije drugačije. Isti taj kontrast imam na umu i u slučaju politike. U jednom slučaju, građani bi mogli biti poput praznih automata, bez ikakvih osjećaja, ili bi mogli, kao i rana M, biti savjesni i samokontrolisani, osjećajući loše stvari ali čineći dobre. Nasuprot ovome je slika građana koji su emocionalno živi, koji stvarno djeluju jedan na drugoga putem političke ljubavi, ili makar ponekad i makar u nekim slučajevima. Ustvrđimo, rasprave radi, da su prazne alternative stabilne i da uspješno motivišu altruistične akcije, iako je to malo vjerovatno.

Murdoch uvjerljivo tvrdi da je M sa bogatim unutrašnjim životom imaginacije i emotivnog truda poželjnija od savjesne M, jer je bila moralno aktivna, pokušavajući da vidi D jasno i bez predrasuda. Možemo zamisliti mnogo sličnih slučajeva: na primjer, rasisti koji se ponašaju besprije-korno nasuprot rasistima koji se iskreno trude da vide svijet na manje pristrasan način, čak i ako to

ne uspiju u potpunosti. Čini se jasno da je i u slučaju građanina, građanin koji zaista osjeća ljubav drugih veoma različit od savjesnog građanina koji samo poštuje zakon, na način koji je od značaja u našoj analizi. Građani koji osjećaju ljubav će vrlo vjerovatno biti bogatijeg djelovanja, čak i ako to nije slučaj i ako bi na neki način savjestan građanin uspio uraditi sve iste stvari, mi se ipak trebamo poštovati i preferirati građanina čija mašta i emocije su živo usmjereni na stanje nacije i drugih građana. Kao politički cilj kojem treba težiti, tagoreovski/vitmanovski/mocartovski građanin je prosto mnogo privlačniji od inertnog savjesnog građanina.

Bilo bi začuđujuće ukoliko bismo (u stvari mislim, ukoliko bih ja) smatrali drugačije. Poslije toliko saosjećajne diskusije o ljubavi, mašti i samilosti, da li je zaista vjerovatno da bi ova knjiga zaključila da su ovi dijelovi ličnosti tek puka oruđa koja bi ljudi koji su zadovoljni svojom unutrašnjom prazinom mogli koristiti za svoje ograničene ciljeve, onda kada bi njihovi ciljevi bili zasigurno dostignuti? Ipak, iako ovaj zaključak može izgledati kao predrasuda, argument Mardokove je čvrst: unutrašnji svijet je bitan normativnom procjenjivanju i važan je za naš koncept onoga kakvi bismo trebali biti kao građani, čak i onda kad to ne čini nikakvu razliku za konkretno ponašanje. U našim drugim značajnim ulogama u životu mi ovo spremno odobravamo, slažući se s tim da je imaginativna M bolja od savjesne M, da je roditelj koji stvarno voli bolji od roditelja koji samo sve čini ispravno, da je rasistički kolega koji se bori

da prevaziđe rasistička gledišta i reakcije nadmoćniji naspram onoga koji samo djeluje bez greške. Zašto bismo onda pretpostavili da je u jednoj od najvažnijih uloga u našem životu, ulozi građanina, potrebno da budemo samo prazna ljuštura? Takvu sliku prosto ne prihvatamo kao privlačan cilj. Zaista, veliki uspjeh filma *Invazija tjelokradica* kao političkog horora, bilo da mu je meta komunizam ili Makartizam ili oboje, svjedoči o uzbunjenosti i nelagodi sa kojim razmišljamo o građaninu koji je postao prazna ljuštura. To takođe potvrđuje i naše prihvatanje čudnovate i nepredvidive ljudskosti građanina koji stvarno osjeća i zamišlja, u filmu, građanina koji reaguju na muziku.

U mjeri u kojoj smo postiđeni idejom politike vođene emocijama (a Amerikanci će vjerovatnije biti postiđeni od Indijaca, ili građana u mnogim drugim djelovima svijeta), to je dijelom tako zbog nasljedstva postvijetnamskog cinizma i otuđenja koje sam već pominjala, koje je ostavilo svoj trag na svim građanima jedne generacije, bar u određenoj mjeri. U Sjedinjenim Državama takođe postoje i druge forme otuđenja i cinizma, posebno među rasnim manjinama koje osjećaju kako im politika nudi malo nade. Ali ovo otuđenje, koje je u našoj istoriji povremeno dovodilo do veoma strastvenih politika neslaganja (i pokret za građanska prava i pokret protiv Vijetnamskog rata su takvi slučajevi) nije kulturno univerzalno. Sve dok je otuđenje prisutno u datom društvu, javni umjetnici i govornici treba, kao što smo rekli, da uzmu u obzir, stvarajući javna umjetnička djela poput spomenika vijetnam-

skim veteranima, koja poštuju kritički i introspektivni stav i nalaze fantastične načine da oko tog stava stvore zajednicu.

Reći će, vrlo često, da je zahtjev za ljubavlju iznesen u ovoj knjizi težak i nerealističan zadatak, s obzirom na trenutno stanje politike u manje-više svim državama. Razmislite šta ovaj prigovor zaista kaže da, onaj koji prigovara vjerovatno misli da nacije trebaju tehničku kalkulaciju: ekonomsku misao, vojnu misao, dobro korištenje kompjuterske nauke i tehnologije. Dakle, nacije trebaju te stvari, ali ne trebaju srce? Potrebna im je stručnost, ali im ne trebaju svakodnevne emocije, saosjećajnost, suze i smijeh, koje tražimo od nas samih kao roditelja, ljubavnika i prijatelja, ili zadivljenost sa kojom posmatramo ljepotu? Ukoliko su nacije takve, zaista bismo mogli željeti živjeti drugdje.

Govoreći o svojoj zamišljenoj republici, još uvijek ne u potpunosti ostvarenoj, Volt Vitmen je napisao da je „Amerika samo ti i ja“. Ni mi ne bismo trebali težiti ičem manjem.

Prevod: Ana Galić

Alan Badju

Biti mlad, danas: smisao i besmisao³¹

Počnimo sa stvarnim činjenicama: ja imam 79 godina. Zašto bih onda pobogu trebalo da zamaram sebe govoreći o omladini? I zašto bih, da dodam, trebalo da brinem o pričanju o tome mladim ljudima? Zar nisu oni, kao mladi ljudi, ti koji treba da govore o sopstvenom iskustvu? Da li sam ja ovdje da dajem lekcije iz mudrosti, kao starac koji zna životne opasnosti i podučava mlade da budu oprezni, ne dižu glas i da jednostavno ostave svijet ovakvim kakav jeste.

Možda ćete vidjeti, ili se nadam da hoćete, da je upravo suprotno, da govorim omladini o tome šta život ima da ponudi, o tome zašto je apsolutno neophodno mijenjati svijet, o tome zašto se, upravo zbog toga, mora rizikovati.

Počću veoma daleko, ali ipak sa poznatom epizodom iz filozofije. Sokrat, otac svih filozofa, osuđen je na smrt na osnovu optužbi da „kvari omladinu“. Prvi pisani utisak o filozofiji bio je u formi veoma ozbiljne optužbe: filozof kvari omladinu. Dakle, ako bih usvojio taj pogled, jednostavno bih rekao: moj cilj je da pokvarim omladinu.

Šta je značilo „kvariti“, uključujući i umove sudija koji su osudili Sokrata na smrt na osnovu optužbi da kvari omladinu? To nije mogla biti „pokvarenost“ u smislu da se odnosi na novac. To nije bio „skandal“ u smislu skandala o kojima

31 Izvor: Alain Badiou. (2017). „To be young, today: sense and nonsense” u *True Life*. Malden, MA: Polity Press. 1–49.

čitate u novinama danas, gdje su se ljudi obogatili iskorištavajući svoje pozicije u državnoj ili nekoj drugoj instituciji. To sigurno nije bilo ono za šta su sudije optužile Sokrata. Naprotiv, ne zaboravimo da je jedna od kritika koju je Sokrat upućivao svojim protivnicima, takozvanim sofistima, bila upravo ta da uzimaju novac. On je, s druge strane, kvario omladinu besplatno, da tako kažemo, svojim revolucionarnim podukama, dok su sofisti bili lijepo plaćeni za poduke koje su držali, a koje su podučavale oportunistima. Dakle, „kvarenje omladine“ u Sokratovom slučaju sasvim sigurno nije bila stvar novca.

Niti je bila stvar moralne korupcije, a kamoli jedna od onih vrsta seksualnih skandala o kojima takođe čitate u novinama. Naprotiv, Sokrat, ili Platon prepričavajući – ili izmišljajući? – Sokratovo gledište, imao je naročito uzvišeno shvatanje ljubavi, shvatanje koje nije razdvajalo ljubav od seksa već ju je postepeno odvajalo od njega zbog neke vrste subjektivnog uskrsnuća. Sasvim sigurno, ovo uskrsnuće je moglo, čak i trebalo, otpočeti kontaktom sa lijepim tijelima. Ali takav se kontakt ne bi mogao svesti na puko seksualno uzbuđenje, jer je predstavljao materijalnu osnovu za pristup onome što je Sokrat nazvao idejom Lijepog. Tako je ljubav na kraju bila rođenje novog mišljenja, koje je proizašlo ne samo iz seksa već iz nečega što bi se moglo nazvati seksualna ljubav-podvrgnuta-mišljenju i ova mislena ljubav je bila dio intelektualne i duhovne samoizgradnje.

Na kraju, kvarenje omladine od strane filozofa

nije stvar novca niti zadovoljstva. Može li to onda biti stvar korupcije putem moći? Seks, novac i moć su svojevrsno trojstvo, trojstvo korupcije. Reći da je Sokrat kvario omladinu značilo bi reći da je on iskorištavanjem svoga zavodljivog govora zadobijao moć. Filozof je navodno koristio omladinu da bi sticao moć ili autoritet. Mladi su služili njegovoj ambiciji. Navodno je omladina kvarena tako što je njihova naivnost ugrađivana u ono što bismo nazvali, zajedno sa Ničeom, voljom za moć. Ali još jednom bih rekao: „*Au contraire!*“ Sokrat je, onako kako ga je Platon vidio, eksplicitno osuđivao koruptivnu prirodu moći. Moć je ta koja kvari, ne filozof. U Platonovom radu prisutna je oštra kritika tiranije, želje za moći, koja ne može biti bolja i koja predstavlja konačnu riječ po tom pitanju. Postoji čak i suprotno ubjeđenje: ono čime filozof može doprinijeti politici nije uopšte volja za moć, nego nezainteresovanost.

Tako da vidite da završavamo sa koncepcijom filozofije kojoj je potpuno strana ambicija i takmičenje za moć.

U vezi s tim, volio bih vam pročitati pasus iz Platonove *Države* u jednom prilično neobičnom prevodu koji sam ja načinio. Možete ga naći, ako želite, u štampanom izdanju. Na naslovnici stoji sljedeća informacija: „Alan Badju“ (autorovo ime), i ispod toga, „Platonova Država“ (naslov knjige). Tako da nije jasno ko je napisao knjigu: Platon? Badju? Ili možda Sokrat, za koga je rečeno da nikada ništa nije napisao? To je arogantan naslov, priznajem. Ali rezultat je možda življa knjiga,

pristupačnija mladoj osobi nego što bi to striktan prevod Platonovog teksta mogao biti. Ono što ću vam pročitati predstavlja mjesto kada Platon sebi postavlja sljedeće pitanje: Koji je tačno odnos između moći i filozofije, između političke moći i filozofije? Tada možemo razumjeti značaj koji pripisuje nezainteresovanosti u politici.

Sokrat vodi razgovor sa dva sagovornika, dva mlada čovjeka zapravo, što znači da se ne udaljavamo od teme. U Platonovoj originalnoj verziji oni su dva mladića, Glaukon i Adeimant. U mojoj, očigledno mnogo modernijoj verziji, to su mladić, Glaukon, i djevojka, Amanta. Računati djevojke po istoj osnovi kao i mladiće, najmanje je što možete učiniti, ukoliko govorite o mladim ljudima, ili govorite njima. Evo dijaloga:

“Sokrat: Ukoliko bismo mogli doći do mnogo boljeg života za one na koje je došao red da budu odgovorni za određenu podjelu moći od strane onoga koji im je ponudio tu moć, onda bismo imali potencijal za pravu političku zajednicu, zato što su onda jedini ljudi koji će doći do vlasti oni kojima se bogatstvo ne mjeri u novcu nego radije onim što je potrebno za sreću: pravi život, pun uzvišenih misli. Ukoliko pak ljudi gladni ličnog preimućstva, ljudi koji su sigurni da moć uvijek favorizuje postojanje i uvećavanje privatne svojine, jurišaju u javne poslove, onda nikakva istinska politička zajednica ne bi bila moguća. Takvi ljudi se uvijek žestoko bore jedni s drugima oko moći, vode rat te vrste, miješajući privatne strasti i javnu moć, uništavajući ne

samo rivale za čelne pozicije nego i zemlju kao cjelinu.

Glaukon: Kakav užasan prizor!

Sokrat: Ali reci mi, znaš li bilo koji život koji podstiče nepoštovanje vlasti i države?

Amanta: Naravno! Život pravog filozofa, život Sokratov!

Sokrat [oduševljeno]: Nemojmo se zanositi. Pretpostavimo da ljudi koji su zaljubljeni u vlast ne bi trebalo ni da budu na vlasti, jer ukoliko bi bili, imali bismo samo rat između kandidata za tu vlast. Zbog toga je neophodno, za tu ogromnu masu ljudi koju ja nedvojbeno zovem filozofima, da se posvete, svaki pojedinačno, čuvanju političke zajednice: nesebični ljudi, koji su instiktivno svjesni onoga što javna služba može biti, ali koji znaju da postoje mnoge druge nagrade pored onih koje možete dobiti zauzimanjem službenih položaja i da postoji život mnogo bolji od života političkih vođa.

Amanta [romoreći]: Pravi život.

Sokrat: Pravi život. Koji nikad nije odsutan. Ili nikad u potpunosti.³²

Eto ga, predmet filozofije je pravi život. Šta je pravi život? To je jedino pitanje kojim se bavi filozof. Tako da, ukoliko postoji kvarenje omladine, to nije zbog novca, zadovoljstva ili vlasti nego da bismo pokazali mladima da postoji nešto bolje nego sve te stvari: pravi život. Nešto vrijedno, nešto zbog

32 Alain Badiou, *Plato's Republic*, tr. Susan Spitzer (New York: Columbia University Press, 2012), 321.

čega vrijedi živjeti, što daleko nadmašuje novac, zadovoljstvo i moć.

„Pravi život“ je, ne zaboravimo, Remboova (Rimbaud) fraza. Postojao je pravi pjesnik mladosti: Rembo. Neko ko je stvarao poeziju iz svog čitavog životnog iskustva kao da je početak. On je bio taj koji je, u trenutku očajanja, srceparajuće napisao: „Pravi život je odsutan“.

Čemu nas filozofija uči, ili u svakom slučaju pokušava da nas nauči, jeste to da iako pravi život nije uvijek prisutan, on nije nikad u potpunosti ni odsutan. To da je pravi život prisutan do određene mjere jeste ono što filozof pokušava da pokaže. I on kvari omladinu time što pokušava da im pokaže da postoji lažni život, protraćen život, život shvaćen i življen kao žestoka borba za vlast i novac. Život koji je na svaki mogući način sveden na čisto i jednostavno zadovoljenje neposrednih impulsa.

U osnovi, govori Sokrat – i ja ga samo pratim za sada – da bismo dostigli pravi život, treba da se borimo protiv predrasuda, unaprijed zamišljenih ideja, slijepe poslušnosti, proizvoljnih običaja i nesputanog takmičenja. U suštini, pokvariti omladinu znači samo jednu stvar: pokušati osigurati mlade ljude da ne idu već ucrtanim putevima, da nisu osuđeni da samo sprovode društvene običaje, da mogu stvoriti nešto novo, predložiti drugačiji pravac u odnosu na pravi život.

Kada je sve rečeno i učinjeno, mislim da je početna tačka Sokratovo vjerovanje da mladi ljudi imaju dva unutrašnja neprijatelja. Upravo ti unutrašnji neprijatelji im prijete da ih okrenu od pravog

života i od prepoznavanja potencijala za pravi život u njima samima.

Prvi neprijatelj se može nazvati strast za trenutnim životom, za zabavom, zadovoljstvom, trenutkom, neka pjesma ili slično, flert, džoint ili neka glupa igra. Sve to postoji; Sokrat to ne pokušava poreći. Kada se u nama toga nakupi, kada se dovede do krajnosti, kada ta strast proizvodi život koji se živi od danas do sutra, život zavisan od neposrednosti vremena, život u kojem je budućnost nevidljiva ili po bilo kojem mjerilu potpuno nejasna, onda je ono što dobijete neka vrsta nihilizma, neka vrsta koncepcije života bez jedinstvenog značenja – život bez značenja i stoga nesposoban da ide dalje kao pravi život. Ono što se zove „životom“ u tom slučaju je period vremena podijeljen na više ili manje dobre i više ili manje loše momente. Na kraju, posjedovanje što više dovoljno dobrih momenata – to i samo to – sve je čemu se može nadati od života.

Na kraju, ova zamisao lomi ideju samog života, razbija je, i zbog toga je ova vizija života i vizija smrti. Ovo je temeljna ideja koju je eksplicitno iznio Platon: kada je život predmet vremenske neposrednosti, raspada se sam od sebe, rasipa, nije više prepoznatljiv samom sebi, nije više vezan za stabilan smisao. Koristeći Frojdovu i psihoanalitičku terminologiju, koju Platon često predosjeća na mnogo načina, mogli bismo reći da je ova vizija života ona u kojoj je životni nagon tajno prožet nagonom smrti. Na nesvjesnom nivou, smrt preuzima život, potkopavajući i odvajajući ga od njegovog potencijalnog smisla. Ovo je prvi unutrašnji

neprijatelj mladih ljudi, jer oni neminovno prolaze kroz ovo iskustvo. Moraju proći slamajuće iskustvo smrtonosne moći neposrednog. Cilj filozofije nije opovrgnuti ovo živo iskustvo unutrašnje smrti nego prevazići ga.

S druge strane, druga unutrašnja prijetnja za mladu osobu naizgled je obrnuta: strast za uspjehom, ideja da se postane neko bogat, moćan i dobro pozicioniran. Ne ideja prepuštanja sebe neposrednom životu, nego, nasuprot tome, zadobijanje dobre pozicije u postojećem društvenom poretku. Život tada postaje zbir taktika za dobro situiranje, čak i ako to znači da morate biti bolji od svih drugih u prepuštanju postojećem poretku da biste u njemu mogli uspjeti. To nije režim trenutnog zadovoljavanja želje; nego dobro zamišljenog, vrlo efektivnog plana. Vaše dobro obrazovanje započinje već u vrtiću, nakon čega idete u neku od najboljih, pažljivo odabranih srednjih škola. Završavate u srednjoj školi poput Henri IV ili Luis-le-Grand naročito – u kojoj sam ja sam, sasvim slučajno, maturirao. Potom nastavljate, ako je moguće, istim putem: *grandes écoles*³³, upravni odbori, visoke finansije, mas-mediji, vladina ministarstva, trgovinski odbori, startapi koji na berzi vrijede milione i tako dalje.

U osnovi, kada ste mladi, suočeni ste, često nesvjesno, sa dva moguća životna pravca, koji se

33 *Grandes Ecoles* su visokoobrazovne ustanove u Francuskoj, smještene izvan glavnog javnog univerzitetskog sistema – studenti koji diplomiraju na *Grande Ecoles* često dominiraju kako privatnim tako i javnim sektorima francuskog društva.

ponekad preklapaju i kontradiktorni su. Mogao bih sumirati ova dva iskušenja ovako: ili strast za sagorijevanjem vašeg života ili strast za njegovim izgrađivanjem. Sagorijevanje označava nihilistički kult trenutnog, koji, usput rečeno, može lako biti kult čistog revolta, ustanka, neposlušnosti, pobune, novih i zasljepljujućih, ali kratkotrajnih oblika kolektivnog života, kao što su zauzimanja javnih trgova na nekoliko sedmica. Kao što vidimo i što znamo, nema trajnijeg efekta, nema konstrukcije, nema organizovane kontrole vremena u bilo čemu navedenom. Marširate pod sloganom „Bez budućnosti“. Ako biste, nasuprot, vi orijentisali svoj život prema budućem ispunjenju, uspjehu, novcu, socijalnom statusu, dobro plaćenju karijeri, mirnom porodičnom životu i odmorima na ostrvima Južnog mora, rezultat bi bio konzervativan kult postojeće vladajuće strukture, pošto ćete urediti svoj život unutar nje na najbolji mogući način.

Ovo su dvije alternative koje su uvijek prisutne u jednostavnoj činjenici bivanja mladim, u započinjanju i stoga orijentaciji života: sagorjeti ili graditi. Ili oboje, ali činjenje i jednog i drugog nije tako jednostavno. To bi značilo graditi vatru, a vatra gori i suklja, vatra svijetli, zagrijava i osvjetljava trenutke života. Ipak, ona uništava više nego što izgrađuje.

Zbog ovih dviju suprotstavljenih strasti postoje – dugo vremena, ne samo sad – tako suprotstavljena mišljenja o omladini. Vrlo različita mišljenja, u rasponu od ideje da je mladost najljepše životno doba do ideje da je to najgore razdoblje u životu.

Objee ove verzije su uvijek postojale u literaturi.

Postoji zaista nešto svojstveno samo omladini, bez obzira na historijsku epohu, a ja smatram da je upravo to ovaj konflikt između strasti, sa dvije osnovne strasti: žudnjom za životom ispunjenim njegovim vlastitim intenzitetom i žudnjom prema životu koji gradiš kamen po kamen kako bi imao udobnu kuću u gradu.

Dopustite mi da vam navedem nekoliko ovih mišljenja. Uzmimo, na primjer, dva stiha iz Igo-ove (Hugo) *Legende o dobima*, iz poznate pjesme „Usnuli Boaz“:

“Naša jutra trijumfalno sviću u mladosti
Dan iz mraka dolazi kao pobjeda...”³⁴

Mladost je trijumf, kaže Igo, štaviše prizivajući, diskretno i snažno, jutra vođenja ljubavi, senzualne pobjede.

Uzmimo sad Pola Nizana (Paul Nizan) i početak njegove knjige *Aden Arabie*: „Imao sam dvadeset, neću dozvoliti nikome da kaže da su to najbolje godine vašeg života.”³⁵

Mladost, govori nam Nizan, ni u kom slučaju nije najbolje razdoblje života. Dakle, da li je mladost trijumf, trijumf života? Ili nesigurno i bolno vrijeme, jer je to konfliktno doba, doba konfuzije?

Ovaj sukob u svojoj svojoj sili može se pronaći kod mного pisaca, posebno pjesnika. To je možda,

34 *Selected Poems of Victor Hugo: A Bilingual Edition*, tr. E. H. Blackmore and A. M. Blackmore (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 339.

35 Paul Nizan, *Aden Arabie*, tr. Joan Pinkham (New York: Columbia University Press, 1987), 59.

na primjer, centralna tema Remboovog cjelokupnog opusa. Rembo je zanimljiv jer je, ponavljam, veliki pjesnik mladosti. On je mladost otjelovljena u poeziji. Rembo zastupa oba mišljenja; on govori obje stvari istovremeno: omladina je prelijepa figura i mladost je figura koja mora biti potpuno ostavljena prošlosti. Uporedimo dva potpuno suprotna gledišta autobiografske prozne pjesme *Boravak u paklu*.

Na početku pjesme, u prvoj rečenici, nalazimo:

“Nekada, ako se dobro sećam, moj život je bio gozba na kojoj su se sva srca otvarala, na kojoj su sva vina tekla.”³⁶

Ovo „nekada“ odnosi se na sedamnaestogodišnjeg Remboa, kako ga je vidio dvadesetogodišnji Rembo. Dakle, riječ je o životu konzumiranom brzinom munje, čiji početak pjesnik vidi kao vrijeme gozbi, ljubavi i opijanja.

Kasnije, pri kraju teksta, reći će, kao da je starac koji se s tugom sjeća sada već iščezlih mirnih dana mladosti:

“Nisam li *jednom* imao jednu ljupku, junačku, basnoslovnu mladost, koju bi trebalo ispisati po zlatnim listovima ...!” („Jutro“)

Rembo ovog dirljivog lamenta, taj nostalgичni starac kojem je jedva dvadeset, već je uhvaćen u drugu strast, razumno građenje života, te piše sljedeće, što predstavlja odricanje od smrtonosne

36 Artur Rembo. *Boravak u paklu*. preveo Nikola Bertolino, Beograd: Kultura, 1968.

moći nagona, narcističkog samoodnosa i stalnog nemorala:

“Ja! ja koji sam se proglasio žrecom ili anđelom, oslobođenim svakog morala, ja sam vraćen na zemlju da tražim neku dužnost, da prigrlim hrpavu stvarnost!” („Zbogom“)

I na samom kraju, ova se tema vraća, povezana sa odricanjem od same poezije:

“Samo bez himni; treba držati korak. Okrutna noći! Osušena krv isparava se na mom licu, a ja iza sebe nemam ništa osim ovog užasnog stabalca...” Duhovna borba isto je tako surova kao bitka ljudi; ali zadovoljstvo viđenja pravde pripada samo Bogu.

Međutim, to je bdenje. Primimo u sebe sve pritoke snage i stvarne nežnosti. I u zoru, naoružani žarkim strpljenjem, ući ćemo u sjajne gradove.

Vidite: na početku je strast za životom plamtjela, bio je to plahoviti heroizam, poezija i gozbe; a na kraju, nema više himni, što znači: nema više pjesama. Nastaje preobražaj u grubu dužnost nužnosti dobro izgrađenog života. Ono što je potrebno, nasuprot onome što je prevladavalo u njegovoj proćerdanoj mladosti, jeste strpljenje, revnosno strpljenje. U samo tri godine, Rembo je prošao cjelokupan spektar koji mladosti dvije staze imaju: potpuna vladavina trenutnosti i njenih zadovoljstava ili strogo strpljenje koje je tražilo dužnost da se uspije. Bio je putujući pjesnik, a postaće kolonijalni trgovac oružjem.

Sada ću se posvetiti pitanju koje, istinu govo-

reći, pitam mlade ljude najmanje onoliko koliko i samog sebe. Kako omladinu procijeniti danas? Kad znamo da su iskazana dijametralno suprotstavljena mišljenja, šta ćemo reći danas? Šta će biti rezultat upoređivanja dva kontradiktorna pojma koja konstituišu mladost? Na koju stranu bi vaga preteгла?

Postoje pozitivne osobine za koje se čini da karakterišu današnju omladinu i koje ju moraju činiti različitom u odnosu na prethodne generacije. Zaista, moglo bi se tvrditi da, zbog različitih razloga, mladi ljudi danas imaju veću slobodu djelovanja nego u prošlosti, jednako da potroše svoje živote, kao i da ih izgrade. Jednostavno rečeno, čini se kao da je najznačajnija osobina, barem u našem svijetu, poznatijem kao Zapad, to da je omladina slobodnija.

Prije svega, omladina je ta koja nije više podvrgnuta surovoj inicijaciji. Obredi inicijacije, koji su često bili surovi, nisu više nametnuti kako bi označili prelazak iz mladosti u zrelo doba. Takva inicijacija je postojala mnogo vijekova i bila je veoma bitan dio ljudske istorije. Tokom desetina hiljada godina postojanja čovjeka, sisara, nepernatog dvonošca, uvijek su postojali obredi inicijacije – specifični društveno utvrđeni prelazi iz mladog u zrelo doba. Mogli su to biti tjelesna obilježavanja, zahtjevni fizički i moralni testovi ili aktivnosti koje su prije bile zabranjene, a dopuštene poslije. Sve ove stvari su značile da je pojam „mlada osoba“ označavao „nekoga ko još nije prošao inicijaciju“. Postojala je ograničavajuća, negativna definicija omladine. „Biti mlad“ značilo je prije svega „još

ne biti odrastao“.

Mislim da su takva shvatanja, takvi simbolički običaji, trajali sve do ne tako davno. Pretpostavimo na trenutak da su moje godine, iako pozamašne, beznačajne kad se uporede sa cjelokupnom historijom postojanja ljudske životinje. Stoga mogu reći da sam ne tako davno bio mlad. Pa ipak, potpuno je jasno da je, još tokom moje mladosti, postojao obred inicijacije za muškarce, u obliku vojne službe. Postojao je i za žene, brak. Mladić je smatran odraslim kada bi odslužio vojsku, a djevojka kada bi se udala. Danas ova dva preostala ostatka inicijacije nisu ništa više do sjećanja naših djedova i baka. Stoga se može reći da omladina nema problem sa inicijacijom.

Druga osobina koju bih naglasio jeste da se manje, daleko manje, vrijednosti daje starijoj dobi. U tradicionalnom društvu, stariji su uvijek bili oni koji su upravljali; bili su vrijedni po sebi, naravno nauštrb mladih. Mudrost je bila na strani dugog iskustva, starijeg doba. Sada je ta vrijednost nestala u korist svoje suprotnosti: vrednovanja mladosti. To je ono što se naziva „kult mladosti“. Kult mladosti je izvrtanje drevnog kulta mudrih staraca. Mislim to na teoretskom, ili radije ideološkom, nivou, jer je moć još uvijek uglavnom koncentrisana u rukama odraslih i čak starijih. Kult mladosti, kao ideologija, kao predmet komercijalizacije, prožima društvo koje mlade uzima kao svoj uzor. Kao što je Platon, štaviše, previdio za demokratska društva, imamo utisak da su stari ti koji žele da ostanu mladi po svaku cijenu, prije nego da mladi žele postati odra-

sli. Kult mladih je sklonost da se što je moguće više držimo mladosti, najprije tjelesno, prije nego da se mudrost starosti uzima kao nešto superiorno. Zbog toga je „ostajanje u formi“ imperativ starenja. Stalni džoging i tenis, fitness, plastična hirurgija, šta god je potrebno. Moraš biti mlad i ostati mlad. Starci u trenerkama trče po parkovima, mjereći usput krvni pritisak. Dakle, postoji ozbiljan problem za one koji stare, za one koji, čak i kad *jesu* otišli trčati u park, moraju ostariti i umrijeti, drugim riječima, za sve. To je druga stvar.

Takođe, mogu postojati, barem na površini, manje unutrašnje razlike, manje klasne razlike – budimo otvoreni – među omladinom samom. Ne morate ići previše u prošlost da biste to vidjeli. Uzmite u obzir da je, kad sam ja bio mlad, samo otprilike 10 posto date starosne grupe polagalo *bac* [završni rad u srednjoj školi]. Danas, samo nekoliko decenija kasnije, polaže ga 60 do 70 posto njih. U mojoj mladosti, pravi obrazovni jaz nas je razdvajao od djece koja nisu polagala *bac*, ili čak – a oni su bili velika većina – od onih koji nisu pohađali srednju školu, djece koja su napuštala školovanje u dobi od oko 11 ili 12 godina, što se zvalo *certificat d'études*, što je značilo da znate čitati i pisati, da znateračunati, i da možete postati radnik u velikim gradovima. Takođe ste znali i da su naši preci bili Gali, tako da ste mogli umrijeti za svoju zemlju u rovovima Prvog svjetskog rata, ili čak umrijeti (govorim o 1954–62, praktično juče) loveći „turbanaše“ u Alžiru, u planinama Aures. Ova dvostruka sudbina – radničke klase i vojske – bila je

dovoljna za 90 posto mladića. Ostali, elita, njih 10 posto, nastavljali su svoje obrazovanje još barem sedam godina i tako se peli stepenicama društvenog ugleda.

U prošlim danima koji se u stvari podudaraju sa onima moje mladosti, činilo se kao da postoje dva različita društva unutar društva, ili u svakom slučaju, dvije različite vrste mladosti. Mladost onih kojima je obrazovanje trajalo dugo bila je drugačiji svijet od mladosti onih čije obrazovanje nije trajalo dugo, a koji su bili u ogromnoj većini.

Moguće je da danas ovaj klasni jaz između različitih vrsta mladosti, koji je očigledno manje vidljiv, ipak nastavlja da postoji u drugim oblicima, uključujući, naročito, porijeklo, mjesto prebivališta, običaje, religiju i čak habituse kao što su odjeća, potrošnja i koncepcija neposrednog života. To je vjerovatno dublji – manje naglašen, manje formalan, manje uočljiv – jaz. Ipak, i to je nešto drugo.

Uzimajući u obzir sve što sam spomenuo, možemo reći da biti mlad više nije stvar društvene demarkacije između mladih i odraslih pod maskom inicijacije, te je tranzicija iz mladog u odraslo doba stoga lakša. Takođe, možemo reći da je omladina homogenija po pitanju svojih obreda i običaja – njene „kulture“, jednom rječju. Na kraju, možemo reći da se duhovni kult starijeg doba preokrenuo u materijalistički kult vječne mladosti.

Da sumiramo, moglo bi se reći da danas nije tako loše biti mlad, u stvari to je sreća. Bilo je gore ranije; bilo je ograničavajuće. Moglo bi se reći da su odlike današnje mladosti uveliko one nove slo-

bode i da su mladi stoga sretni što su mladi, dok je nesreća biti star. Vjetar se okrenuo.

Pa, ipak nije sve tako jednostavno.

Za početak, činjenica da nema inicijacije je mač sa dvije oštrice. S druge strane, to stavlja mlade pred neku vrstu beskonačne adolescencije, dakle pred nemogućnost nošenja sa strastima koje sam spomenuo, kontrolisanja tih strasti, a ovo zauzvrat vodi u ono što se može nazvati (ista stvar, samo na drugi način) podjetinjavanje odraslih. Infantilizaciju. Mladi mogu ostati mladi beskonačno jer ne postoji specifično razgraničenje, što znači da je zrelo doba ujedno i stalni i djelimični produžetak djetinjstva. Za ovu infatilizaciju odraslih se može reći da je direktno povezana sa uticajem tržišta, jer je život, u našem društvu, u određenom smislu mogućnost za kupovinu. Kupovinu čega? Igračaka, u konačnici, velikih igračaka, stvari koje volimo i kojima impresioniramo druge ljude. Savremeno društvo nam naređuje da kupujemo te stvari, da želimo biti u mogućnosti da ih koliko je moguće više nakupujemo. Sad, ideja kupovine stvari, igranja sa novim stvarima – novim automobilima, brendiranom obućom, ogromnim televizorima, apartmanima sa pogledom na jug, pozlaćenim pametnim telefonima, odmorima u Hrvatskoj, imitacijama persijskih ćilima, svim takvim stvarima – tipična je za dječije ili tinejdžerske želje. Kada to postane i dio odraslih, čak i djelimično, više ne postoji nikakva simbolička granica između bivanja mladim i bivanja odraslim. To je neka vrsta laganog kontinuiteta. Odrastao postaje neko ko je malo sposobniji

od mlade osobe da priušti kupovinu velikih igračaka. Razlika je više kvantitativna nego kvalitativna. Dakle, između adolescencije mladih i opšteg i infantilizujućeg prepuštanja zakonu kupovine, sa predmetima koji se pojavljuju kao šljašteća roba na globalnoj pijaci, ishod je svojevrsna izgubljenost mladih. U vrijeme kada je postojala inicijacija, omladina je bila statična, sada je prepuštena sebi; ne zna koje su joj granice i ograničenja. Istovremeno je i odvojena i nerazlučiva od zrelog doba, a ovo stanje izgubljenosti bih nazvao dezorijentisanošću.

Šta je sa drugim argumentom u korist omladine, naime sa činjenicom da se starija dob više ne cijeni? Ovo je značajno uvećalo strah od omladine koja se drži sopstvene ekskluzivne vrijednosti kao svoje sjenke. Ovaj strah od mladih, radničke omladine posebno, veoma je tipičan za naše društvo I ne postoji ništa više što bi napravilo kontratežu. U prošlosti je postojao strah od mladih u smislu da su starci trebali posjedovati i kontrolisati mudrost stečenu od starijih generacija, nametati identitet i njegove granice. Danas imamo nešto mnogo zloslutnije, a to je strah od dezorijentacije mladih. Ljudi se boje omladine jer nisu sigurni šta je ona ili šta je sposobna da bude, jer je to svojstveno svijetu odraslih i u isto vrijeme, nije mu svojstveno; to je drugost bez bivanja drugim. Sam broj represivnih zakona, policijskih akcija, neozbiljnih istraga i procedura eksplicitno usmjerenih da se nose sa strahom od mladih, veoma je značajan simptom. Potrebno ga je procijeniti, a mladi su ti koji treba da procjenjuju. Žive u društvu koje veliča mladost

i istovremeno je se plaši, u to nema sumnje. Kao rezultat balansiranja između ovo dvoje, naše društvo ne uspijeva da se nosi sa problemom sopstvene omladine. Ili, preciznije, veoma veliki dio omladine se u našim gradovima smatra velikim problemom. Kada, kao što je danas slučaj, društvo nije sposobno da obezbijedi posao za ove mlade ljude, problemi postaju veoma ozbiljni, jer je biti zaposlen označavalo u neku ruku zadnju vrstu inicijacije. Činilo se kao da tada počinje život odraslih. Čak i ovo se javlja mnogo kasnije – veoma kasno – ovih dana. Ono što preostaje je omladina smještena u stambene blokove kao dezorijentisana, opasna klasa.

Što se tiče trećeg argumenta, naime da postoji manja kulturna ili obrazovna razlika između mladih srednje klase i radničke klase nego što je postojala prije 50 godina, važno je razumjeti da su se, kao što sam pomenuo, pojavile druge razlike. Razlike u porijeklu, identitetu, odjeći, mjestu prebivališta, religiji, i tako dalje. Rekao bih da je otvoren jaz unutar naizgled nepodijeljene omladine. Ranije, do 1980-ih, i poslije toga, omladina se dijelila na dvoje. Mladi koji su bili predodređeni za visoko rangirane pozicije su rano razdvajani od onih koji je trebalo da ostanu radnici ili poljoprivrednici. Postojala su dva svijeta. Sada svijet izgleda više kao jedan svijet. Ideja da unutar ovog jednog svijeta postoje ozbiljne, nepremostive razlike, polako zauzima svoje mjesto. Studentske demonstracije postaju potpuno odvojene od nasilnih protesta mladih u stambenim blokovima. Iako se to kategorično negira kada su škole u pitanju, podjela omladine se

vidi u dezorijentaciji i nepovjerenju.

Nazovimo „svijetom tradicije“ drevni svijet izričite autoritarne kontrole društvene grupe nad mladima: kodirani, regulisani, simbolički oblik autoriteta koji je blisko nadzirao sve što je u vezi sa aktivnostima i osnovnim pravima mladića i, čak u većoj mjeri, djevojaka. Mislim da se sa sigurnošću može reći da očigledne nove slobode mladih ljudi dokazuju da više nismo u tradicionalnom svijetu. Isto tako je jasno da to što više nismo u njemu rađa nove probleme, od kojih je većina još nerazriješena – koji se tiču mladih koliko i starih. Prvi su prepušteni izgubljenosti i izazivaju strah, potonji su podcijenjeni i smješteni u institucije, sa jedinom sudbinom da umru „u miru“.

Stoga mi dopustite da predložim militantnu ideju. Bilo bi veoma razumno organizovati velike demonstracije za ujedinjenje mladih i starih, usmjerene protiv današnjih odraslih. Najbuntovniji ispod 30 godina i najčvršći preko 60, protiv dobro ukotvljenih 40-godišnjaka i 50-godišnjaka. Mladi ljudi bi rekli da im je dosta plutanja, dezorijentisanosti i beskonačnog nedostatka bilo kakvog znaka njihovog pozitivnog postojanja. Takođe bi rekli i da je pogrešno da se odrasli pretvaraju da su vječno mladi. Stari bi rekli da im je dosta plaćanja za obezvrjeđivanje, oduzimanje njihove tradicionalne uloge mudrih staraca, stavljanje u zapećak, slanje u staračke domove gdje su ostavljeni da umru uz potpunu društvenu nevidljivost. Ovakve udružene demonstracije bi bile nešto potpuno novo i veoma važno! Sasvim slučajno, putujući po svijetu, vidio

sam dosta konferencija, mnogo situacija, gdje je publika bila sastavljena od malog jezgra starih veterana, staraca koji su poput mene preživjeli velike bitke šezdesetih i sedamdesetih, i mnogih mladih ljudi koji su došli da vide da li je filozof imao šta da kaže o orijentaciji u njihovim životima i mogućnosti za pravi život. Širom svijeta video sam obrise ujedinjenja o kojem vam govorim. Baš kao u igri trule kobile, izgleda da mladi danas treba da preskoče dominantnu starosnu grupu, one koji imaju ugrubo između 36 i 65, da bi se povezali s malim jezgrom grupe starih pobunjenika, nepomirenih sa sudbinom, alijanse dezorijentisane omladine i starih životnih veterana. Zajedno, zahtijevali bismo da put pravog života bude otvoren.

Dok čekamo da se ove veličanstvene demonstracije dogode, rekao bih da su mladi ljudi na ivici novog svijeta, svijeta koji neće više biti stari svijet tradicije. Nije svaka generacija na ivici novog svijeta; to je situacija svojstvena mladim ljudima o kojima ovdje govorim. Živite u doba kriza u društvima koja sa sebe stresaju i uništavaju zadnje ostatke tradicije. Mi ne možemo znati koja je pozitivna strana ove destrukcije ili negacije. Znamo da to nedvojbeno vodi u neku vrstu slobode. Sloboda je iznad svake odsutnosti pojedinih tabua. To je negativna, potrošačka sloboda, osuđena na konstantno mijenjanje roba, mode i mišljenja. Ona ne utire pravac novoj ideji pravog života. U isto vrijeme, kad su u pitanju mladi, stvara dezorijentaciju i strah, i nije jasno kako će se društvo nositi sa tim zbog toga što nudi jedino lažni život takmičenja i

materijalnog uspjeha. Određivanje šta bi kreativna, pozitivna sloboda mogla biti, biće zadatak novog svijeta koji dolazi.

Zapravo, problem na koji svi treba da obratimo pažnju jeste ovo: modernost je napuštanje tradicije. To je kraj starog svijeta kasti, plemstva, nasljednih monarhija, religioznih dužnosti, inicijacija mladih, pokoravanja žena, rigidnog, formalnog, utvrđenog, simbolički oštrog razdvajanja nekoliko moćnih od mase prezrenih, težaka, radnika i migranata. Ništa ne može preokrenuti ovaj neodoljivi pokret, koji je bez sumnje započeo na Zapadu tokom renesanse; ideološki utvrđen u prosvjetiteljstvu osamnaestog vijeka; otad utjelovljen u neviđenom razvoju proizvodnih tehnologija i stalnih usavršavanja sredstava računanja, kruženja i komunikacije; i podvrgnut, od devetnaestog vijeka naovamo, političkoj borbi između globalizujućeg kapitalizma i kolektivista, komunističke ideje, sa svojim eksperimentima, groznim promašajima i stalnim rekonstrukcijama. Borba koja se, još uvijek, tiče oblika i posljedica modernosti, i koja je smatrana odustajanjem od tradicije. Možda najupečatljivija tačka, i u svakom slučaju ona na koju ćemo se ovde fokusirati, jeste da ovo napuštanje svijeta tradicije – taj istinski tornado koji obuzima čovječanstvo, koji je u jedva tri vijeka pomeo oblike organizovanja koji su trajali hiljadama godina – stvara subjektivnu krizu, čije uzroke i opseg vidimo danas i čiji su najvidljiviji aspekti ekstremne i narastuće teškoće sa kojima se sreću mladi ljudi u potrazi za svojim mjestom u novom svijetu.

To je ono što je prava kriza. Svi danas govore o „krizi“. Ljudi ponekad misle da je to kriza modernog finansijskog kapitalizma. Nije! Nipošto! Kapitalizam se brzo širi preko čitavog svijeta, a njegov prirodni način razvoja je uvijek uključivao krize i ratove, sredstva koliko brutalna toliko i neophodna za oblikovanje formi konkurencije i konsolidovanja pozicija pobjednika – onih koji su uspjeli, dovodeći do bankrota sve ostale, koncentrišući u svojim sopstvenim rukama najveću moguću količinu dostupnog kapitala.

Razmotrimo trenutnu situaciju. Kao što je Mao Cedung govorio, uvijek treba „imati brojeve na umu“. Danas, 10% svjetske populacije posjeduje 86% dostupnog kapitala. Njih 1% posjeduje 46% tog kapitala. A 50% svjetske populacije posjeduje upravo ništa, 0 %. Lako je vidjeti zašto 10% onih koji posjeduju praktično sve ne žele biti povezani sa onima koji nemaju ništa, ili čak sa onima manje bogatim koji sa njima dijele mrvice preostalih 14%. Štaviše, mnogi od onih koji dijele tih 14% ugrubo su podijeljeni između pasivne ozlojeđenosti i žarke želje za zadržavanjem onog što imaju, naročito podrškom koju daju, u čemu rasizam i nacionalizam imaju svoju ulogu, do bezbrojnih represivnih prepreka postavljenih užasnoj „prijetnji“ koju vide u tih 50% koji nemaju ništa.

To znači da je navodno ujedinjujući slogan pokreta *Occupy Wall Street*, „Mi smo 99%“, bio potpuno besmislen. Učesnici pokreta, puni dobre volje koja je za svaku pohvalu, vjerovatno su bili većinom mladi iz porodica negdje „u sredini“, ni

zaista siromašni niti pretjerano bogati, jednom rječju – srednja klasa koja je isticala da voli demokratiju, da je stub demokratije. Istina je da je bogati Zapad pun ljudi iz „sredine“, srednje klase, koja se, iako nije u tih 1% bogate elite niti u 10% dobrostojećih vlasnika imovine, ipak plaši 50% potpuno siromašnih, i, držeći se tih sitnih 14% resursa koje dijele među sobom, pružaju globalnom kapitalizmu trupe sitnoburžoaskih pristaša bez kojih „demokratska“ oaza ne bi imala šanse da opstane. Daleko od toga da budu „99%“, čak i simbolički, hrabri mladi ljudi pokreta *Occupy Wall Street* su okupili, čak i unutar vlastite grupe, tek mali broj ljudi, čija sudbina je bila da nestanu.

Ukoliko, naravno, nisu iskovali veoma jaku vezu sa stvarnim masama onih koji nemaju ništa, ili ne baš puno, i ukoliko nisu sklopili politički savez između ljudi u tih 14%, intelektualaca posebno, i onih u 50%. Takva politička strategija je izvodiva: pokušana je, sa relativno značajnim lokalnim uspjehom, u Francuskoj u šezdesetim i sedamdesetim pod zastavom maoizma; u SAD-u, tokom istog perioda, sa manje buke, od strane pokreta *Weathermen*; i prije nekoliko godina od strane pokreta *Occupy*, ne na Vol Stritu, već u Tunisu i Kairu, čak i u Oklandu, gdje su postojali bar počeci stvarnog povezivanja sa lučkim radnicima. Sve, apsolutno sve, zavisi od stvarnog oživljavanja ovog saveza i njegovog političkog organizovanja na svjetskom nivou.

Ipak, u veoma lošem stanju takvog pokreta, objektivnim, opipljivim rezultatima napuštanja

tradicije – budući da se pojavljuju unutar globalizovanog kapitalističkog formalizma – upravo je ono o čemu govorim: manjinska oligarhija nameće zakon ogromnoj većini ljudi koji jedva preživljavaju, kao i pozapadnjačenim – tj. podjarmljenim i oslabljenim – srednjim klasama.

Ali šta se onda dešava na društvenom i subjektivnom nivou? Marks je 1848. godine pružio sjajan opis, koji je istinitiji danas nego što je to bio u njegovo vrijeme. Citiraću odlomak iz ovog starog teksta koji je ostao nevjerovatno mlad:

Gde god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose. Ona je nemilosrdno pocepala šarolike izukrštane feudalne veze koje su čoveka vezivale za njegovog prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čoveka i čoveka nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezosećajnog „plaćanja u gotovu“. Ona je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila tihu jezu pobožnog sanjarenja, viteško oduševljenje, malograđansku setu. Ona je lično dostojanstvo rastvorila u prometnoj vrednosti i na mesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila *jednu* besavesnu slobodu trgovine. Ona je, jednom reči, na mesto eksploatacije prikrivene religioznim i političkim iluzijama stavila otvorenu, bezobraznu, direktnu, suvoparnu eksploataciju.

Buržoazija je sa svih dotadašnjih dostojanstvenih profesija, na koje ce gledalo sa strahopoštovanjem, skinula svetiteljski oreol. Ona je lekara,

pravnika, sveštenika, pesnika i naučnika pretvorila u svoje plaćene najamne radnike. Buržoazija je sa porodičnog odnosa zderala dirljivi sentimentalni veo i svela ga na čisto novčani odnos. (...) Ona rastvara sve čvrste, zarđale odnose sa svima starinskim pretstavama i shvatanjima koji ih prate, svi novi odnosi zastarevaju pre no što mogu da očvrstu. Sve što je staleško i ustajalo isparava, sve što je sveto skrnavi se, i ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima.³⁷

Ono što Marks ovdje opisuje jeste kako je odbacivanje tradicije u stvari najavilo gigantsku krizu ljudske simboličke organizacije. Zaista, tokom milenijuma, razlike svojstvene ljudskom životu su kodifikovane i simbolizovane u obliku hijerarhije. Najvažnije dihotomije, kao što su mladi i stari, žene i muškarci, slabi i moćni, moja grupa i druge grupe, stranci i sunarodnici, jeretici i vjernici, prostaci i plemići, grad i selo, intelektualci i fizički radnici, svi su raspoređeni – u jeziku, u mitologijama, u ideologijama, u vladajućoj religijskoj etici – strukturom poretka koja je svakom dodjeljivala mjesto u preklapajućem hijerarhijskom sistemu. Tako je plemkinja bila inferiorna u odnosu na svog muža ali superiorna u odnosu na prostog čovjeka; bogati buržuj se morao klanjati vojvodi, ali njegove sluge su se morale klanjati njemu. Slično tome, skvo iz bilo kog indijanskog plemena je bila skoro ništavna

37 Карл Маркс и Фридрих Енгелс. *Комунистички манифест*. Предео Моша Пијаде. Београд: Борба, 1945. 34– 5.

u poređenju sa ratnikom iz njenog sopstvenog plemena, ali je bila maltene sve kada se poredi sa zatvorenikom iz drugog plemena, za koga bi često odlučivala koju metodu mučenja bi primjenjivali. Ili siromašni katolički vjernik koji je bio nevažan u odnosu na biskupa, ali je mogao smatrati sebe odabranim u poređenju sa protestantskim jeretikom, baš kao što je sin slobodnog čovjeka bio u potpunosti zavisian od svog oca, ali je kao sopstvenog slugu mogao imati crnca, oca velike porodice. Cjelokupna tradicionalna simbolizacija je tako bila bazirana na strukturi poretka koji je ljudima određivao pozicije, a time i odnose između tih pozicija. Napuštanje tradicije, onako kako je postignuto u kapitalizmu kao opštem sistemu proizvodnje, razmjene i na kraju pozicija u društvu – ove potonje su svedene na dominantni oblik suprotstavljenosti kapitala i rada, profita i ličnog dohotka – u stvari nije dovelo do bilo kakve stvarne simbolizacije, već jedino do nemilosrdne, proizvoljne slobodne igre ekonomije, neutralnosti, do simbolične vladavine onoga što je Marks tako brilijantno nazvao „ledena voda egoističke kalkulacije“. Napuštanje hijerarhijski uređenog svijeta tradicije nije ponudilo nehijerarhijsku simbolizaciju, nego samo nasilno ograničenje pod jarmom ekonomije, praćeno pravilima kalkulacije, podvrgnuto apetitima nekolicine. Rezultat je istorijska kriza simbolizacije, u kojoj su današnji mladi ljudi dezorijentisani.

Kada je u pitanju ova kriza, koja, pod izgovorom neutralne slobode, nije ponudila ništa osim novca kao univerzalnog referenta, imamo dvije različite

alternative – obje apsolutno reakcionarne, po mom mišljenju, i nedovoljne za stvarne subjektivne probleme sa kojim se čovječanstvo, a njegova omladina posebno, suočava.

Prva je beskrajna odbrana kapitalizma i njegovih ispraznih „sloboda“, koja je potkopana samom sterilnom neutralnošću tržišne determinacije. Nazovimo ovu alternativu pozivanjem na ono što nazivam „žudnja za Zapadom“, ili tvrdnjom da ne postoji, niti može postojati, ništa bolje od liberalnog, „demokratskog“ modela našeg društva, ovdje u Francuskoj i u svim drugim državama istog tipa. Kao što je Paskal Brukner (Pascal Bruckner) prilično tašto naslovio jedan od svojih nedavnih članaka, „Zapadni način života nije za raspravu“.³⁸

Druga alternativa jeste reaktivna želja za povratkom tradicionalnoj – to jest hijerarhijskoj – simbolizaciji. Ova želja je često prikrivena pod maskom nekog religioznog narativa, bilo da su to u pitanju protestantske sekte SAD-a, reakcionarni islamizam Bliskog istoka ili povratak ritualnom judaizmu u Evropi. Ali ona se takođe može pojavljivati kao nacionalistička hijerarhija (Živjeli „rođeni“ Francuzi! Živjelo veliko rusko pravoslavlje!), čist i prost rasizam (islamofobija kolonijalnog porijekla ili povratak antisemitizma), ili, na kraju krajeva, u atomističkom individualizmu (Gore ja, dolje svi ostali!).

Po mom mišljenju, obje ove alternative su ekstremno opasne slijepe ulice, a narastuća krvava

38 „Le mode de vie occidental n’est pas négociable“, *Libération*, 15. februar 2015.

suprotstavljenost među njima gura čovječanstvo u beskrajn krug ratova. Ovo je sav problem lažnih protivvrječja koja sprečavaju slobodnu igru pravog protivvrječja.

Ova istinska kontradikcija, koja nam mora biti vodič za misao i za akciju suprotstavlja dvije vizije neizbježnog napuštanja hijerarhizovane simboličke tradicije: simboličku viziju zapadnog kapitalizma, koja proizvodi monstruozne nejednakosti i patogenu dezorijentaciju i viziju poznatu kao „komunizam“, koja je još od vremena Marksa i njegovih savremenika predlagala stvaranje simbolizacije jednakosti. Nakon privremene istorijske propasti državnog „komunizma“ u SSSR-u i Kini, ova fundamentalna kontradikcija savremenog svijeta pomračena je lažnom kontradikcijom u odnosu na napuštanje tradicije između zapadnjačke neutralne, sterilne, čiste negativnosti koja uništava stare simboličke hijerarhije u korist stvarnih hijerarhija prikrivenih monetarnom neutralnošću i fašističke reakcije koja zagovara, sa spektakularnim nasiljem koje je sračunato da zamaskira njenu stvarnu nemoć, povratak starim hijerarhijama. Ova kontradikcija posebno je lažna po tome što, iako prijete njenim mrtvim tijelom, vođe i oni koji zaista profitiraju od reakcionarnog fašizma ni u kom slučaju ne vjeruju u mrtvog boga – boga koji je, u starom svijetu, istovremeno bio vrhunac, garant i temelj hijerarhizovanog simboličkog poretka. Oni u stvari pripadaju istom svijetu kao i velike zapadne finansijske grupacije: i jedni i drugi se slažu da nije moguć nijedan način globalne organizacije društava osim koncentrisanog, grabe-

žljivog kapitalizma. Nijedna ne nudi čovječanstvu nešto novo u smislu simbolizma. Jedino gdje se ne slažu jeste u tome na koji način procjenjuju društveni kapacitet, kapacitet za kolektivnu organizaciju, „ledenu vodu egoističke računice“. Što se tiče naših zapadnih gospodara, to je sve što je čovječanstvu neophodno, da sa svojom super bogatom elitom i njenim ogromnim plebejskim masama, ide dalje. Novac će služiti kao neopipljivi simbol. Što se reakcionara svih vrsta tiče, moramo se vratiti starom moralu i božanski utemeljenim hijerarhijama, ili će, na duže staze, doći do ozbiljnih građanskih nemira koji će ugroziti sam sistem.

Ova rasprava prvenstveno služi interesima obje strane, ma kako se ogorčenim sukob među njima činio. Zahvaljujući njihovoj kontroli medija, sukob zaokuplja pažnju javnosti i tako sprečava nadolaznje jedinog sveobuhvatnog uvjerenja koje može spasiti čovječanstvo od katastrofe. Ovo uvjerenje – koje ponekad zovem „komunističkom idejom“ – smatra da, nakon što neizbježno napuštanje tradicije bude prihvaćeno, u samom procesu toga napuštanja, moramo raditi na stvaranju simbolizacije jednakosti koja će voditi, kodifikovati i oblikovati miroljubivu subjektivnu osnovu za kolektivizaciju resursa, efektivnu eliminaciju nejednakosti, priznavanje razlika sa jednakim subjektivnim pravima, i, na kraju, do ukidanja posebnih entiteta državnog tipa. Upravo u kontekstu ove potrebe za egalitarnom simbolizacijom, mogu se vratiti temi mladih, koji su zajedno sa starima među prvima koji će osjetiti vladavinu lažne kontradikcije.

Vi mladi ljudi ste uronjeni u dvojne efekte stvarnog napuštanja tradicije i imaginarne dimenzije lažnog protivriječja. Vi ste u isto vrijeme, vjerujem, na rubu novog svijeta, svijeta egalitarne simbolizacije. To nije jednostavan posao: dosad su sve društvene simbolizacije bile hijerarhijske. Tako da sebe treba da posvetite potpuno novom zadatku: stvaranju nove simbolizacije suprotstavljene razaranju simboličkog u ledenoj vodi kapitalističkog računa i reaktivnog fašizma. Upravo zato dužni ste paziti (i ovo je najteži dio) na ono što se dešava, na ono što se događa mladim ljudima – vječna adolescencija, nezaposlenost, razlike utemeljene na nečijem porijeklu i uvjerenjima, dezorijentacija života – ali i na nove veze među polovima, sa odraslima, sa starijima i sa mladim ljudima širom svijeta... Imate sve to, a takođe imate i znakove onoga što bi se moglo desiti, što bi moglo doprinijeti građenju budućnosti sposobne da bude simbolizovana. Ovi znakovi su često nejasni i skriveni, ali filozofi imaju dužnost da budu pažljivi ne samo prema onome što se dešava, već i prema onome što ih, prema njihovom iskustvu, pogađa kao najneobičnije, jedinstveno, izuzetno: kao znak koji pokazuje na ono što dolazi radije nego na ono što samo jeste.

Ne postoji ništa važnije za bilo koga, posebno za mlade ljude, nego paziti na znakove da bi se nešto drugačije od onoga što se dešava moglo desiti. Naći ćete ove znakove ako pažljivo posmatrate i metodički raspravljate o svemu što se događa u svijetu. Možete ih pronaći i u vašim životnim iskustvima, u onome što je u njima izuzetno i jedinstveno. Rečeno

drugačije, postoji ono za šta ste sposobni – graditi vaš život koristeći vlastite sposobnosti – ali postoji takođe i ono za šta još ne znate da ste sposobni, što je u stvari najvažnija stvar, stvar najviše vezana za buduću egalitarnu simbolizaciju – naime, ono što otkrivete nailazeći na nešto što je bilo nepredvidljivo. Na primjer, kada se zaljubite zauvijek. Tada shvatite da ste sposobni za stvari za koje niste znali da ste sposobni, da ste imali dosada nepoznat kapacitet, uključujući stvaranje simbola. Ovo otkrivanje, da ste sposobni za mnogo više nego što ste mislili da jeste, takođe se može pojaviti kada postanete dio pokreta za novu ideju kolektivnog života; kada osjetite prve titraje umjetničkog poziva jer ste bili duboko pogođeni knjigom, muzičkim komadom ili slikom; ili kada ste privučeni novim naučnim problemima. U svim ovim slučajevima otkrivete u sebi kapacitet kojeg niste bili svjesni.

Možemo reći da postoji ono što možete sagraditi, ali da postoji i ono što vas tjera da odete; postoji ono što vas tjera da se skrasite, ali postoji takođe i vaš kapacitet za lutanje, za let. Oboje postoje istovremeno. Smirivanju se može protiviti neka vrsta lutanja koja nije više nihilistička, već vođena potraga koja vam pomaže da nađete pravi život, novi simbol.

Ova zadnja tačka, koja se odnosi na opoziciju sa kojom sam počeo kada sam govorio o sagorijevanju nečijeg života ili njegovom izgrađivanju, jeste nešto što, svjesno ili nesvjesno, konstituše subjektivnost mladih ljudi. Rekao bih da se treba uspostaviti veza između ovo dvoje. Postoji ono

što želite izgraditi, za šta ste sposobni, ali takođe postoje znakovi onoga što vas tjera da odete, da idete iznad onoga za šta ste sposobni da uradite, izgradite, da se smjestite. Moć odlaska. Građenje i odlaženje. Nema kontradikcije među njima. Biti u stanju odustati od onoga što gradite jer vas je nešto drugo prizvalo u pravi život. Pravi život, danas, van tržišne neutralnosti i van drevnih, zastarjelih hijerarhijskih ideja.

Što se tiče svega ovoga, dopustiću pjesniku da ima posljednju riječ, zbog toga što, kada je riječ o pitanju odlaska, premještanja, sebe-iskorjenjivanja i novopronađenih simbola, pjesnici su vješti u pronalženju novog jezika. Poezija, u ovom smislu, jeste fiksiranje vječne mladosti u jeziku. Koristiću pasaž s kraja poeme Sen-Džon Persa (Saint-John Perse), pjesnika iz perioda od 1920-ih do 1950-ih, koja se zove „Anabasis“. Riječ *anabasis* na grčkom znači „vratiti se idući nazad“. To je lutanje koje se vraća, ili ide nazad, ka teško dostupnim destinacijama. Zbog toga je ovo metafora za omladinu.

Anabasis je naziv grčke knjige koja priča priču o borbi plaćenika u građanskom ratu u Persiji. Autor knjige je Ksenofon, koji je bio jedan od oficira tim plaćenicima. Već tada je bilo plaćenika, baš kao što ih ima i danas u svim ratovima Afrike ili Srednjeg istoka, ili čak i u srednjoj Evropi. Oni su ljudi kojih se mnogo ne tiče šta se dešava na političkom nivou. Obavljaju svoj brutalan posao kao vojnici za platu svog poslodavca. U slučaju Ksenofonove knjige, persijski poslodavac je ubijen u velikoj bici, svi ostali persijski vojnici su raspušteni, a grčki pla-

ćenici su ostavljeni u sred Persije – današnje Turške – i, sa nepokolebljivom odlučnošću, odlučuju da se vrate kući, ka sjeveru. Potpuno su izgubljeni i moraju da se upute domu. To je suština. Vi ste napušteni, dezorijentisani, a ipak mislite da možete ići naprijed ka onom što možete biti, ka onome što jeste vaša autentična priroda. Subjekt koji vi jeste nikad ne može biti ostvaren samo izgradnjom čvrste kuće. Stara kuća je tek tradicija, a lutanje kojeg se poduhvatate joj daje novu potvrdu. Tada imate novu simbolizaciju svog vlastitog mjesta. Istinska kuća je nešto čemu se možete vratiti onda kada vas avantura misli i djela natjera da je ostavite i skoro zaboravite na nju. Kuća u kojoj ostajete zauvijek je samo dobrovoljni zatvor. Kada se nešto važno desi u životu, to je uvijek poput odlaska, raskorjenjivanje usmjereno prema onome što je za vas pravi život. Anabasis je ideja da ste dezorijentisani, ali da ćete krenuti prema sebi, naći pravog sebe unutar ove dezorijentacije i ovog odvajanja, i zajedno sa cjelokupnim čovječanstvom, stvarati stadijume egalitarne simbolizacije.

Postoji prelijepa scena iz Ksenofonovog *Anabasisa*. Plaćenici su Grci, dakle mornari. Kako se kreću nazad ka sjeveru, ponovo nailaze na more. Vratili su se nazad, ali su se i popeli gore: eto ih, na vrhu planine, i vide more. I svi zajedno viču „*Thalassa! Thalassa!*“, „More! More!“ . Ponovo su simbolizovali svoje staro mornarsko sopstvo. Omladina je takođe takva; mora da bude: anabasis prema okeanu svijeta.

U današnje vrijeme, zbog toga što imaju slobodu

i mogućnosti, mladi ljudi više nisu vezani tradicijom. Šta bi trebalo uraditi sa ovom slobodom, sa ovom novom mogućnošću lutanja? Morate saznati za šta ste sposobni u smislu kreativnog, intenzivnog pravog života. Trebate se vratiti svojim sopstvenim sposobnostima. Tu ćete biti spremni za novu egalitarnu simbolizaciju. To je veza između konstrukcije i njene suprotnosti. Njena metafora, za grčke plaćenike, jeste najednom otkrivena veza između farmera, vojnika i mornara. To je krik koji izražava šta su izgubili u zemaljskoj avanturi života i iznova pronašli, ne u smislu pukog povratka ili ponavljanja, već u smislu njegovog intenzivnog, novog značenja: „*Thalassa! More!*“³⁹. More se preobrazilo u simbol ne starih uslova nego novog egalitarnog dijeljenja nevjerovatnog iskustva. U istom smislu je i zaključak Sen-Džon Persove poeme „Anabasis“: “preko i iznad radnji ljudi na zemlji, mnoga znamenja na putu, mnogo sjemena na putu, i ispod nenaraslog lijepog vremena, u jednom velikom udisaju zemlje, čitave pernate žetve...! o časa noći kada ženska zvijezda, čista i obećana u nebeskim visinama... Oranica snova! Ko govori o građenju? – Vidio sam zemlju podijeljenu na nepregledne prostore a moja misao nije nesmotrenost vodiča?”³⁹

Dakle, da li je biti mlad danas prednost ili mana? Svijet će se morati da mijenja ukoliko misli da poželi dobrodošlicu novoj omladini u svijet oslobođen tradicije. Nova zemlja će takođe biti „oranica

39 „Anabasis,” tr. T.S. Eliot in *Selected Poems of Saint-John Perse*, ed. Mary Ann Caws (New York: New Directions, 1982), 43.

snova“ svih mladih ljudi koji će stvarati – koji već stvaraju – novo mišljenje, nove sisteme simbolizacije koje novi svijet treba. Građenje je nesumnjivo neophodno; utemeljenje je neophodno. Svijet je prostran, a na njegovoj skali mišljenje mora opažati i djelovati. Mogu se samo nadati, za sve vas, da smirivanje, pronalaženje posla, karijera, nije vaš najveći prioritet, već radije pravo mišljenje koje jeste sestra snu. Razmišljanje o odlasku, istinsko mišljenje uvijek promjenjivog okeana svijeta. Egzaktno i nomadsko mišljenje, egzaktno mišljenje jer je nomadsko, mornarsko mišljenje. Neka svako bude u mogućnosti da kaže: „Vidio sam zemlju podijeljenu na nepregledne prostore, a moja misao nije nesmotrenost vodiča?”

Sa engleskog prevela: Ana Galić

Mauricio Feraris

Realitizam

Postmoderni napad na realnost

Od postmodernizma do populizma

Postmodernizam je ušao u filozofiju kraćom knjigom (od 109. stranica) francuskog filozofa Jean-François Lyotarda, pod naslovom *Postmoderno stanje*, objavljenom u septembru 1979. godine¹. Ona se bavi krajem ideologija, odnosno, kako Lyotard to naziva „velikih priča“: prosvjetiteljstva, idealizma, marksizma. Ove priče su izandale; ljudi su prestali vjerovati u njih; prestale su pokretati svijest ljudi i opravdavati znanje i naučno istraživanje. To je bila kriza, ali (očigledno) je iskušena bez tragedija, daleko od drama i giljotina modernizma, u dobu koje nije moglo predvidjeti šta će se naredno desiti od Balkana do Srednjeg Istoka, od Avganistana do Menhetna. Lakoća sa kojim se širila pandemija je zavisilo ne samo od nečega nejasno nazvanog „duhom vremena“ već upravo od činjenice da je postmodernizam sa sobom nosio kosmopolitsku gomilu predaka:² engleskog historičara Arnolda Toynbeeja, koji je govorio o tome u četrdesetima; njemačkog antropologa Arnolda Gehlena, koji je teoretizirao o „post-teoriji“ u pedesetima; američkog novelistu Kurta Vonneguta, koji je miješao crni humor i naučnu fantastiku u šezdesetima; američkog arhitektu Roberta Venturija, koji je ponovo vratio lasvegaški Dizni stil na početku sedamdesetih. Na samom početku, u tridesetima, postojala je čak

i španska književna kritika Frederika de Onisa, koji je tim imenom nazvao pjesnički trend.

Najmanji zajednički imenilac svih ovih preteča leži na kraju ideje o napretku: projekciji ka beskonačnoj i neodređenoj budućnosti koju slijedi uzmičanje. Možda je budućnost već ovdje, i suma je svih prošlosti: imamo veliku budućnost iza nas. Ipak, na specifičnom polju filozofije, našli smo jedinstven element, kojeg ćemo se stalno laćati u ovoj knjizi. S obzirom na to da, u filozofiji (i u znanju uopšte), napredak zahtijeva uzdanje u istinu, postmoderno nepouzdanje u napredak podrazumijevalo je usvajanje ideje – koja nalazi svoj paradigmatičan izraz kod Nietzschea – da istina može biti zla, a iluzija dobra i da je to sudbina modernog svijeta. Suština stvari se ne nalazi mnogo u tvrdnji „Bog je mrtav“ (kao što je Hegel tvrdio prije Nićea), već prije u rećenici „ne postoje ćinjenice, jedino interpretacije“³, jer je stvarni svijet postao prića. Prića koja se ponavlja, saglasno kružnom karakteru vjećnog povratka umjesto linearnog, postajući univerzalna istorija u vidu napretka civilizacije.

Dosad sam spomenuo iskljućivo filozofske ideje. Pa ipak, za razliku od ostalih smjerova i sekti, i beskrajno više od Platonovog pokućaja u Sirakuzi – ali i više od marksizma – postmodernizam je našao punu politićku i drućstvenu relizaciju. Proteklih nekoliko godina, u stvari, naućile su nas gorku istinu. Odnosno, uspostavljen je primat interpretacije u odnosu na ćinjenice i prevazilaženja mita o objektivnosti, ali to nije emancipatorne efekte kakve su profesori proricali. „Stvarni svijet“ nikada nije

postao „priča“; nije nastalo oslobođenje od pritiska stvarnosti – koja je jednostavno previše monolitna, zbijena, zapovjednička, niti je došlo do porasta i dekonstrukcije perspektiva za koje se činilo da se umnožavaju, u društvenom svijetu, rasta i radikalne liberalizacije TV kanala (kao što se to vjerovalo sedamdesetih). Stvarni život je sigurno postao priča, ili radije, kao što ćemo pokazati, postao je rijaliti šou; ali ishod je bila medijski populizam, naime, sistem u kojem (ukoliko neko ima toliku moć) neko može učiniti da ljudi povjeruju u bilo šta. U vijestima i talk show-ima svjedočili smo carstvu „nema činjenica, samo tumačenja“ koje je, što je nažalost činjenica, a ne interpretacija, pokazalo svoje istinsko značenje: „argument najjačeg uvijek je najbolji“.

Stoga, sada se suočavamo sa neobičnim okolnostima. Postmodernizam uzmiče, i u filozofskom i u ideološkom smislu, ne zato što je promašio svoje ciljeve, već naprotiv, upravo zato što ih pogađa tako dobro. Masovan fenomen i ja bih rekao, glavni uzrok preokreta, bilo je upravo ovo potpuno i izopačeno shvatanje koje je, kako se čini, blizu da implo-dira. Postmodernističke snove realizovali su populisti, i na prelazu iz sna u javu, zaista smo shvatili šta je to zapravo predstavljalo. Znači, šteta nije došla direktno od postmodernizma, koji je većinom bio pokretan hvale vrijednim emancipatornim aspiracijama, već od populizma, koji se okoristio moćnom (iako uglavnom nesvjesnom) ideološkom podrškom postmodernizmu. Ovo je imalo posljedice koje su snažno uticale ne samo na manje ili više velike

elite koje su bile zainteresovane za filozofiju, nego najprije na masu ljudi koji nikad nisu čuli za postmodernizam i koji su podlegli efektima medijskog populizma, uključujući u prvom redu ubjeđenje da je u pitanju sistem bez mogućih alternativa.

Zbog ovog razloga vrijedi baciti pogled izbliza na ovako shvaćenu, a potom i srušenu, utopiju vraćajući se na one tri ključne tačke u kojima ja predlažem da sumiramo postmoderni *koiné*. Prvo, *ironizaciju*, prema kojoj ozbiljno shvatanje teorije predstavlja oblik dogmatizma, i zbog toga trebamo zadržati ironičan odmak u odnosu na naše izjave – predstavljeno tipografski izvrnutim zarezima⁴ i čak fizički pomoću mrdanja prstiju kako bi označili navode u usmenom govoru. Drugo, *desublimaciju*, naime, ideja da želja sama predstavlja oblik emancipacije, jer su razum i intelekt oblici dominacije, te da se oslobođenje mora pronaći u emocijama i tijelu, koji su revolucionarni *per se*.⁵ I, prije svega, *deobjektifikaciju*, to jest, pretpostavku – čiju ćemo katastrofalnu važnost pokazati u knjizi – da ne postoje činjenice već samo intepretacije, kao i njene posljedice po kojoj bi prijateljska solidarnost trebala prevladati nad indiferentnom i nasilnom objektivnošću.⁶

Ironizacija

Postmodernizam označava ulazak navodnih znaka u filozofiju: realnost postaje „realnost“, istina „istina“, objektivnost „objektivnost“, pravda „pravda“, rod „rod“, i tako dalje. U osnovi ovog

novog stavljanja svijeta pod navodnike leži teza prema kojoj su „velike priče“ (strogo pod navodnim znacima) modernizma ili, još gore, drevnog objektivizma bile uzrokom najgorih vrsta dogmatizma.⁷ Umjesto da se bude fanatikom bolje je pretvoriti se u „ironične teoretičare“ koji suspenduju imperativnost bilo koje svoje izjave, gledajući u činjenicama, normama i zakonima zlo *per se*. (Roland Bart je dobro predstavio duh vremena kada je, samo se upola šaleći, rekao da je jezik „jednostavno fašistički“⁸, jer posjeduje semantiku, sintaksu i gramatiku.) Znak navoda, u svojim tipografskim varijacijama, označava distanciranje koje takođe može jasno ukazivati na leksičku aproksimaciju, odnosno nemarnost, ili stvarni navod što je u stvari parazitizam:⁹ postoji stvarnost koju izgrađuju drugi, a mi, kao dekonstruktori, ga ironizujemo misleći da smo time obavili svoj posao.

Stavljanje pod navodnike je, u stvari, gest sličan Husserlovom *epoché*, odricanju od donošenja sudova, ostavljanja po strani egzistencije objekata koji se istražuju kako bi ih se ugrabilo u njihovim fenomenalnim dimenzijama. U poređenju sa stavljanjem u zagrade, stavljanje pod navodnike je veoma drugačija strategija. Nešto što je kod Husserla bila filozofska vježba pretvara se u protokol *političke korektnosti* kojim se proglašava da će onaj koji se usudi ukloniti znake navoda činiti neprihvatljivo nasilje ili biti dječije naivan, tvrdeći da se odnosi kao stvarnom prema nečemu što je, u najboljem slučaju, tek ‘stvarno’ ili „stvarno“.¹⁰ Ova teza, koja implicitno pretvara u fanatika – mada s

punim pravom – svakoga ko povjeruje da posjeduje neki oblik istine, ometala je (bar u namjerama) napredak u filozofiji, pretvarajući je u programatski parazitsku doktrinu koja se poziva na nauku za svaku tvrdnju o istini i realnosti, ograničavajući sebe na navodilačko označavanje. Ukoliko se onda sa neba teorije spustimo u stvarnu realizaciju „ironične teorije“, kao zauvijek djelimično prilijepljenu uz naše tvrdnje i vjerovanja, posljedice ironizacije se mogu intuitivno naslutiti postavljanjem pitanja sebi samima, na primjer, šta bi to mogao biti „ironični postmoderni svjedok“ na sudu gdje, umjesto „jednaka pravda po zakonu“, stoji napisano „ne postoje činjenice, samo intepretacije“. Ostavljajući eksperimente na stranu i okrenući se stvarnim događajima, kako malo ironizacija podrazumijeva emancipaciju umnogome je demonstrirano zloupotrebom smijeha, zabavom i farsom u medijskom populizmu, kojim se potvrdila etološka hipoteza da facijalna ekspresija smijeha predstavlja nasljedstvo čina pokazivanja zuba – koji, kod životinja, pretходи agresiji.

Ali od čega zavisi postmoderna naklonost ka ironiji? U knjizi koja je bila veoma bitna za postmodernizam, *Razlika i ponavljanje*,¹¹ Gilles Deleuze je tvrdio da se za filozofiju mora učiniti isto što je i Duchamp učinio za umjetnost i predlaže „filozofski bradatog“ Hegela baš kao što je Duchamp nacrtao brkove i bradu na *Mona Lizi*. U svojoj recenziji, Foucault je otišao čak i dalje (kasnije je to povukao *in extremis*, kao što ćemo vidjeti u poglavlju 4) potvrđujući da misao treba postati maskarada.¹²

Pogledavši izbliza, ironični nagon demonstrira da postmodernizam ima drevno srce. Baš kao što i zvijezda koja je davno eksplodirala još isijava svoju svjetlost, kada je postmodernizam stupio u filozofiju, krajem sedamdesetih, taj krug se privodio kraju – krug koji je svoje ishodište imao u Nietzscheovom očajničkom radikalizmu, u pobuni protiv sistematske filozofije i u brojnim talasima filozofskih avangardi koje su nadolazile jedna za drugom u dvadesetom vijeku, pa čak i prije toga (kao što ćemo vidjeti opsežno u poglavlju 2), u Kantovoj kopernikanskoj revoluciji¹³ (koja je zapravo bila ptolomejska revolucija, pošto je smjestila čovjeka u središte svemira kao konstruktora konceptualnih svjetova). U ovom smislu, postmodernizam nije bio filozofsko smeće. Bio je ishod kulturalnog zaokreta koji se uveliko poklopio sa modernizmom, tačnije, prevlašću konceptualnih šema nad spoljašnjim svijetom. To objašnjava pribjegavanje navodnicima kao oruđa distanciranja: nikad nemamo posla sa stvarima po sebi već uvijek i samo sa posredovanim, iskrivljenim, nepravilnim fenomenima koje se zato može staviti među navodne znake. Ipak, ono što posebno karakteriše postmodernizam u odnosu na svoje pretke i prethodnike jeste to što je u pitanju programatski parazitski pokret. U umjetnosti postoji tradicija vrijedna poštovanja a vi nacrtate brkove na to, ili uzmete pisoar ili kutiju za sapun i proglasite ih djelima umjetnosti. U filozofiji uzmete Platona i kažete da je bio antifeminista, ili za TV seriju kažete da sadrži više filozofije nego Schopenhauerova misao. Opštije govoreći (završavajući

tendenciju koja je već bila vrlo dobro predstavljena u filozofiji dvadesetog vijeka), proglašavate da je filozofija mrtva, i da se, u najboljem slučaju, sastoji od takve vrste govora ili žanrovskih pisanja koji nemaju nikakve veze sa istinom ili napretkom.

Moglo bi mi se prigovoriti da svodim teze postmodernizma, a najviše njegovu glavnu tezu: „Ne postoje činjenice, jedino intepretacije“, na karikaturu. Ipak, u konačnoj analizi, ovo je temeljni osobina postmodernizma, pod uslovom da smo u iskušenju da se upitamo: *šta ako teze suštinski sastoje upravo od svoje sopstvene karikature?* Ako se – u skladu sa Duchampovim duhom – one sastoje isključivo u pražnjenju od bilo kog argumenta pretvaranjem mišljenja u maskaradu? Sa ove tačke gledišta, geneza slabog mišljenja (*Pensiero debole*)¹⁴ – o kojoj se osjećam naročito pozvanim da govorim, budući da sam bio njen dio i svjedok – čini se paradigmatičnom. Učenjaci različitih orijentacija i generacija okupili su se pod efektivnim i zvučnim nazivom, ali on nije istinski nikoga ograničavao. Ono što je bilo prezentovano nije bila teorija, već ustvari antologija sa ponekim valjanim prijedlozima koji su ipak bili izuzetno neusaglašeni. Ona uspijeva oslikati duh vremena, koji je bio predstavljen nestrpljenjem prema staroj akademskoj stagnaciji i prema napretku medija u javnoj sferi. Ova savršena usklađenost nije ograničena samo na nacionalno polje, već određuje međunarodni uspjeh istoimene knjige, tako da malo po malo sama debata o *Slaboj misli* vodi do ubjeđenja da postoji tako nešto kao „slaba misao“ – naime, prepoznatljiv teoret-

ski nukleus, ili bar „slaba misao“, nalet duha vremena. Intimno ironičan aspekt prijedloga postao bi još više očigledan da je na knjizi stajala vrpca s natpisom „Ceci n'est pas une théorie“⁴⁰. Ipak, baš kao i smijeh, ironija nije samo odmak i nenasilje. U stvari, specifična teorija ironije slabe misli, kao što je prije navedeno,¹⁵ iznova je uvela karakteristike dugog perioda italijanske filozofije: sumnju prema nauci i tehnologiji, tradicionalizmu, idealizmu. To jest, sumnju prema realizmu (i ideje napretka u filozofiji) na koju se gledalo kao na kažnjivu grešku u odnosu prema uzletima mišljenja. Idealni neprijatelj slabe misli, dakle, nije bio onaj koji je imenovan (naime, dogmatizam) već radije prosvjetiteljstvo, odnosno, tvrdnja da je moguće rasuđivati sopstvenim umom, kao što ćemo bolje vidjeti u posljednjem poglavlju ove knjige. De Maistre opisuje protestantski duh kao: „duh cjepidlačenja, na smrt željan da bude u pravu – sasvim prirodno, zaista, za svakog disidenta, ali za katolika potpuno neobjašnjiv“.¹⁶ Retrospektivno, slaba misao pokazuje povratak katoličke polemike usmjeren protiv *slobodnih mislilaca*, protiv onih koji iznose apsurdne tvrdnje da su u pravu. Istovremeno, prisutan je duboki skepticizam i radikalno nepovjerenje u čovječanstvo, za koje se smatra da mu je potrebno spasenje i iskupljenje, kao i da je nesposobno slijediti Rusoov princip koji je koristio Kant kao epigraf za svoje djelo o prosvjetiteljstvu:¹⁷ „Probudi se, moj

40 Franc.: „Ovo nije teorija“. Aluzija na djelo belgijskog nadrealističkog slikara Renéa Magrittea *Obmana slike* (*La trahison des images*). (prim. prev.)

prijatelju, i ostavi djetinjarije iza sebe!“

Upravo u takvoj antiprosvjetiteljskoj klimi – uz saučesništvo ironije i znakova navoda – dolazi do nesporazuma u kojem desničarski mislioci postaju ljevičarski ideolozi, sa simetrično invertiranim fenomenom po kojem je rok muzika (prvobitno razumljena kao ljevičarska) takođe lako prihvaćena od strane krajnje desnice. Slučaj Heideggera kao antimetafizički otpornog, čije je organsko pripadništvo nacizmu često zaboravljeno ili podcijenjeno, jeste paradigmatično u tom smislu. Dopustite mi da ponudim jedan primjer od mnoštva mogućih. Otvarajući svoj doprinos brošuri *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna* [Filozofski razlog i religiozna vjera u postmodernoj eri],¹⁸ Vatimo piše da je Heidegger „takođe napravio seriju ‘političkih grešaka’, poput naklonjenosti nacizmu.“ Sad, moglo bi se zapitati zašto je Heideggerova naklonjenost nacizmu politička greška među znacima navoda, kao da je u pitanju slaba greška, možda čak ne greška uopšte već tek „glupost“ – *eine Dummheit*, kako je Heidegger opisao svoje naklonjenost nacizmu u intervjuu za *Spiegel* 1966.¹⁹ Do odstranjenja njegovog nacizma dolazi iz više razloga, od kojih su neki nesumnjivo stvar slučaja ili zabune: na primjer, činjenica da je Heideggerova filozofija prihvaćena u Francuskoj, takođe od strane ljudi veoma bliskih ljevici, te da su ljudi uopšteno bili voljni vjerovati Heideggerovoj slici o vezi s nacizmom koju je on sam ponudio u svoju odbranu.

Među brojnim denacifikacionim strategijama,²⁰ u svakom slučaju, nijedna se ne može mjeriti sa

plastičnim dokazom *a priori* odrješenja (u kojem, još jednom, znaci navoda igraju centralnu ulogu) poput onog koji se može naći u uredničkim zabilješkama italijanskog izdanja Hajdegerovih *Političkih spisa* koje se odnose na završnu riječ govora datiranog 17. maja 1933 gdje je Heidegger pisao: „našem velikom vođi Adolfu Hitleru njemački Sieg Heil“. Urednički komentar glasi: “ Danas se izraz ‘Ski Heil’ još upotrebljava – bez ikakve političke konotacije – smučari na taj način žele sreću jedan drugom i dobru vožnju.²¹ Ali, ostavljajući folklor po strani, ono što se nije uočavalo (i prozrokovalo djelimično o Heideggerovim ideološkim tendencijama) bilo jeste to da je Heideggerova misao u cjelini bila hiper-hijerarhična, i da pozivanje na nihilizam i volju za moć, baš kao i insistiranje na Odluci i odbacivanju tradicionalnog pojma „istine“ konstituiše duboko i neoportunističko priklanjanje uz Führerprinzip⁴¹.

Osuda istine i objektiviteta kao formi nasilja i posljedično pozivanje na ironičnu popularnu teoriju na taj način uzdiže na rang heroja (sa nesumnjivo objektivnom ironijom) filozofa koji je nesumnjivo popularan ali sasvim lišen ironije i veoma uvjeren u sebe i svoju sopstvenu „sudbinskost“.

Desublimacija

Dijalektika koja sebe manifestuje u ironizaciji na jelu je i u ideji da žudnja može sačinjavati emancipativni element *per se*. Ukoliko je hajdegerizam

41 Firerov princip (prim. prev.)

desničarski pokret koji je usvojila ljevica, sa revolucijom žudnje vidimo pokret koji je – bar u 60-im i 70-im – primarno bio lijevo orijentisan, ali se pretvorio u *instrumentum regni* desnice. U stvari, istorija populizama naučila nas je kako je moguće da se razviju politike koje su i žudeće i reakcionarne istovremeno – na kraju krajeva, koje su slične sa bitnim prethodnicima tokom *ancien régime*, poput na primjer, francuske aristokratije predstavljene u Lakloovim *Liasons dangereuses* i cenzurisane od jakobinaca. Zbog toga imamo razloga vjerovati da je, u svom povratku ka desnici, revolucija žudnje otkrila svoje izvorne korijene. Naravno, Nietzscheovo pozivanje na tijelo i njegove „velike razloge“, ili kritika morala kao represivne i odbojne strukture, moglo se predstavljati, bar neko vrijeme, kao ljevičarsko. Ipak, ovi elementi su kod Nietzschea formirani u okviru teorizacije (koja pokreće njegovu čitavu misao) dionizijske revolucije, u kojoj je „tragični čovjek“, kao antiteza racionalnom čovjeku predstavljenom u Sokratu, prvi od svih žudećih ljudi.²² Priznavanje političke uloge tijela, koje je dio teoretskog horizonta radikalne ljevice dvadesetog vijeka, pronalazi svoju potpunu realizaciju, ali opet na obrnut način: tu imamo tijelo vođe koje postaje izraženi politički element.²³ Sad, čak i bez pozivanja na Nietzschea, bilo bi dovoljno pročitati Wagnerovu *Umjetnost i revoluciju*²⁴ – Wagnerov djelo koje čini se anticipira Marcusea – da bi se shvatilo da bi se mogla postići revolucija žudnje, ali da bi ona i dalje bila konzervativna revolucija, budući da se žudnja, za razliku od razuma, odnosi

na arhaično, djetinjsko i majčinsko.

Naročito se u populizmu konzervativna revolucija manifestuje kroz mehanizam koji su već opsežno proučavali Horkheimer i Adorno:²⁵ „represivnu desublimaciju“. Kralj dopušta seksualnu slobodu narodu, a u zamjenu za sebe zadržava ne samo seksualnu slobodu koju je dao drugima nego i sve ostale vrste sloboda koje uzima kao svoje ekskluzivno pravo. Zaplet između tijela i žudnje prati (u skladu sa anti-sokratizmom dionizijske revolucije) difuzni antiintelektualizam, koji njeguje poistovjećivanje naroda i kralja što čini fundamentalnu osobinu populizma. Drugim riječima, tamo gdje se u osvit postmodernizma govorilo o mogućnosti revolucije žudnje, dolazi do restauracija žudnje, u smislu da se žudnja potvrdila kao element društvene kontrole. I nije slučajno što je Foucaultova promjena mišljenja koja će ga odvesti da zauzme antitetičnu poziciju u odnosu prema postmodernizmu započela upravo od pitanja emanipativnosti žudnje: četiri godine nakon *Anti-Edipa*, u kojem su 1972. godine Deleuze i Guatarri reafirmisali vezu između žudnje i revolucije, Foucault je objavio *Volju za znanjem*²⁶, prvi tom nedovršene *Istorije seksualnosti*, koji zamjenjuje paradigmativne žudnje tezom po kojoj je seks u prvom redu instrument kontrole i uspostavljanja autoriteta, to jeste, prva i fundamentalna manifestacija „biopolitike“ – što će biti u središtu budućih Foucaultovih razmišljanja.

Još jedan aspekt represivne desublimacije je autoritativna upotreba Nietzscheove kritike morala.

Pod ovim vidom, otkrivamo su relativizam, koji su teoretizovali progresivci, a osporavali konzervativci, zapravo više zastupali ovi potonji, u skladu sa paradoksim a odnosa postmodernizam-populizam kojima se bavimo. Uzmimo, na primjer, hiper-relativistički argument „šta nije u redu s tim?“ koji je često korišten kao standardni odgovor kritikama povezanosti seksa i moći. Sada, u „šta nije u redu s tim?“ pojavljuje se dispozitiv koji pogađa u srce fundamentalne kategorije prosvjetiteljstva: to jeste, u javno mnjenje, koje je rođeno upravo kao mjesto gdje bi se kritika moći mogla biti sredstvo kontrole i garancija ljudskih prava. Habermas²⁷ je već opisao transformaciju javnog mnjenja, u svijetu medija, od mjesta debate do mjesta manipulacije mišljenjima od strane vlasnika masovnih medija. „Šta nije u redu s tim?“ definiše treće stanje: naime, činjenicu da je svaka preživjela kritička instanca javnog mnjenja *a priori* ispražnjena kroz kategoriju „moralizma“. Stoga, „šta nije u redu s tim“ se pokazuje kao nevjerojatno efikasan instrument gušenja neslaganja i dostiže svoje savršenstvo kada kritiku svodi na trač. Ovdje se, takođe, nalazi zanimljiv mehanizam. U stvari, s jedne strane, harizmatična personalizacija moći vodi činjenici da je sva pažnja usmjerena na vođu, njegovu sferu i njegova ponašanja. To nije tako zbog odluke javnog mnjenja već zbog namjernog političkog izbora tipičnog za medijski populizam. S druge strane, recipročno, svaka kritika i neslaganje sada se mogu svesti na trač, a javno mišljenje se vraća u svoju predprosvjetiteljsku fazu: na ozlojeđeni trač o lošoj odjeći komšija i porocima moćnika.

Deobjektifikacija

Ukoliko, ipak, pogledamo šta je to dovoljan razlog i politički motiv za ironizaciju i desublimaciju pronalazimo deobjektifikaciju: to jeste, ideju da su objektivnost, realnost i istina loša stvar i da je neznanje čak dobra stvar. Takođe, u ovom slučaju, postmodernizam okuplja najmanje tri orijentacije od velike kulturne važnosti.

Najprije, Nietzscheovsku tradiciju koja nudi više varijacija teze prema kojoj je istina ništa do li antička metafora, naime, vrsta mita ili manifestacija volje za moć; Da znanje ne posjeduje autonomnu emancipativnu vrijednost već radije konstituiše instrument dominacije ili obmane, i, mnogo radikalnije, da ne postoji takva stvar poput „istine“ već jedino odnos sila i borbi.²⁸ Stoga, nestanak razlike između mita i *logosa*, ili između stvarnog svijeta i pričinskog svijeta, proizvodi drugi efekat: povratak mitu, koji je tradicionalno bio desničarska baština, biva oporavljen Nietzscheovsko-Heideggerovskom ljevicom, kroz projekat „nove mitologije“.²⁹ Element koji je daleko najviše bio prisutan (budući da uključuje veliki dio analitičke filozofije XX vijeka) bio je onaj koji je proglasio, radikalizacijom Kanta, da ne postoji pristup svijetu osim posredstvom (što je, u postmodernizmu, radikalizovano i postaje konstrukcija) konceptualnih šema i predstava.

Imamo pravu studiju slučaja o izopačenim efektima deobjektifikacije. Sredinom 70-ih godina epistemolog Paul K. Feyerabend tvrdio je da ne postoji privilegovana naučna metoda, jer u konfrontaciji

između različitih naučnih teorija postoji nemjerljivo veliki broj suprotstavljenih pogleda na svijet. U ovom okviru, nije toliko očigledno da je Galileo bio u pravu; ako hoćete, Bellarmine je imao sva prava da osudi Galileovu doktrinu, koja bi imala negativne posljedice po društvo koje je svoj temelj pronalazilo u crkvi.³⁰ Očigledno je da je, takvom konstatacijom, Feyerabend želio odbaciti isključivo pozitivističku koncepciju fizike, naime, ideju da se znanje sastoji od pukog prikupljanja podataka kojima nije potrebno tumačenje ili konceptualne šeme i ne zaboravimo da je kontekst u kojem je izrazio svoju poziciju namjerno bio provokativan, budući da je bilo *pars destruens* djela *Za ili protiv metode*, knjige planirane zajedno sa Imre Lakatosom i objavljene posthumno 1999. godine. Ishod je bio taj da je, dvadeset godina kasnije, Feyerabendov argument iskoristio, u svoj svojoj ozbiljnosti, Benedikt XVI u cilju da kaže da epistemolozi sami govore da Galileo nije potpuno u pravu, a prije svega da artikuliše diskurs po kojem ljudsko znanje vodi u antinomije (poput onog koje postavlja Galilea protiv Bellarminea), i da se rješenje jedino može pronaći u superiornom obliku racionalnosti.³¹

Ovo je postmodernistička dijalektika na djelu. Deobjektifikacija, iako formulisana sa emancipativnim namjerama, pretvara se u delegimitizaciju ljudskog znanja i poziva na transcendentni temelj. Tako da se, u jednu ruku, filozofi postmoderne drže skepticizma i nemaju konačan razlog da opravdaju Kopernikovu nadmoć u odnosu na Ptolomeja ili Pasterovu u odnosu na Asklepija, zato što postoje,

bilo kako bilo, konfrontacije između konceptualnih šema, budući da ne postoji „vanjska“ stvarnost. U drugu ruku, iza izjednačavanja stvari u svijetu i nadilaženja ništavnosti naučenih rasprava, otvara se prostor za transcendenciju. Naglašavajući „koliko duboka je sumnja u sebe modernog doba, nauke i tehnologije danas“, pomenuti papa lako vraća reputaciju koju je crkva izgubila kada je njen svjetonazor u pitanje dovela nauka. Jednom kada je završio sa odbranom, mogao je krenuti dalje u napad predlažući *Weltanschauung*⁴² koji je sada dvostruko opravdan, kao *legitiman* pogled na svijet kao i bilo koji drugi i time neodbaciv i kao *istinitiji* pogled na svijet, jer je zasnovan „svojom upisanošću u višu razumnost“ čime je bolji u poređenju na relativističke poglede na svijet.

Područje gdje je skepticizam i oproštaj s istinom pokazao svoju najagresivniju stranu jeste politika.³² Tu je postmoderna deobjektifikacija bila, uzorno, temeljna filozofija Bushove vladavine, koja je teoretisala da je stvarnost prosto vjerovanje u „zajednice zasnovane na stvarnosti“, to jest, nesvjesne ljude koji ne znaju kako stvari funkcionišu. Ovakva praksa je pronašla svoj najkoncizniji izraz u odgovoru jednog Bushovog savjetnika novinaru Ronu Suskindu: „Mi smo sada carstvo, i kada djelujemo, mi stvaramo svoju sopstvenu stvarnost. I dok vi proučavate tu stvarnost, razborito, kao što hoćete, mi ćemo djelovati ponovo, stvarajući druge nove stvarnosti, koje takođe možete izučavati.“³³ Arogantna apsurdnost, naravno. Ipak, osam godina prije

42 Svjetonazor (prim. prev)

toga filozof i sociolog Jean Baudrillard je tvrdio da Zalivski rat nije ništa do li TV fikcija,³⁴ igrajući (poput Feyerabenda) ulogu korisnog skeptika u korist cilja koji sigurno nije njegov lični.

Od realitizma do realizma

Završni ishod udružene akcije ironizacije, desublimacije i deobjektifikacije mogao bi se nazvati „realitizam“:³⁵ potpuno kontingentno ime (jer se odnosi na Tv rijaliti šou) , koje obuhvata sadržaj toga „umnogome izgubljenog svijeta“³⁶ u kojem su postmoderni mislioci vidjeli svijetlu stranu doba. Bilo kakva autoritativnost stvarnog je odreknuta i na njeno mjesto postavljena je kvazi-stvarnost sa snažnim elementima fikcije, koja počiva na tri fundamentalna mehanizma. Prvi je *uporednost*, na primjer u TV programima u kojima izvještaj o atomskoj fisiji može biti praćen ili najavljen izvještajem o vaskrsnuću. Drugi je *dramatizacija*: uzmete nešto stvarno i uradite dramu o tome sa glumcima, pretvarajući to u komad polufikcije. Treći možemo nazvati *snovizacija*: šta je život u riality showu? San ili stvarnost? Ovom strategijom, potpuno ostvareni postmodernizam se pokazuje kao nasilni i invertirani utopizam. Umjesto priznavanja stvarnog i zamišljanja drugačijeg svijeta koji bi ostvario umjesto njega, postmodernizam smatra da je stvarno priča i pretpostavlja da je ovo jedino moguće oslobođenje: pošto ne postoji ništa za ostvariti, i konačno, ne postoji ništa ni za zamišljati, stvar je vjerovanja da je stvarnost kao san, bezopa-

sna i ispunjavajuća. Očigledno, ova tri postupka se mogu kombinovati sa velikim posljedicama, iskorištavanjem efekta stvarnosti koji potiče iz televizijskog medijuma, a posebno od vijesti i reportaža („mora biti istina, TV je tako rekao“). Tukidid je već stavio u usta istorijskih likova diskurse koje je uveliko on stvorio, ali u društvu komunikacije i snimanja izgleda da je nastala promjena u statusu, zahvaljujući količini materijala online. Ukupni efekat je takav da zamagljuje granice ne samo između stvarnosti i fikcije nego i između nauke, religije i praznovjerja.

Kao takav, realitizam nije stoga jednostavan postmoderni proizvod. On ima drevno srce, staro koliko i ljudska želja za iluzijom, kao i sklonost ka mistifikaciji i njenoj udobnost. Dakle, realitizam se pojavljuje u našem umu u djetinjstvu, kada se pitamo da li su stvari oko nas stvarne ili sanjamo, razvija se u pričama kroz koje se nadamo da možemo promijeniti svijet. *Per se*, realitizam je tek varijanta solipsizma: to jeste, ideje da vanjski svijet ne postoji, da je puka predstava, možda čak nama na raspolaganju. Isprva se to čini kao trenutak velikog oslobođenja: težina stvarnog podignuta je i mi možemo biti stvaraoci svog sopstvenog svijeta. Nietzsche je vidio u tome najljepše oslobođenje, „bahanalije slobodnih duhova“, ali teško se s tim složiti. Ako nema vanjskog svijeta, ako nema razlike između stvarnosti i predstave, tada će prevladavajuće raspoloženje biti melanholija ili radije ono što možemo definisati kao bipolarni sindrom koji oscilira između osjećaja svemoći i osjećanja

besmislenosti svega. Na kraju, osjećamo se usamljenima. Vanjski svijet ne postoji; mi jednostavno sanjamo svoj san ili čak nečiji tuđi: programiran i gotovo potrošen. U XVIII vijeku, škotski filozof Thomas Rajd objašnjava ovo sa mirnom ironijom. Ako je sve predstava, onda „sav moj univerzum, tijela i duhovi, sunce, mjesec, zvijezde i zemlja, prijatelji i odnosi, sve stvari bez izuzetka, za koje sam smatrao da imaju trajnu egzistenciju, bez obzira mislio ja o njima ili ne, nestaju u trenu.“³⁷ Tada se san pretvara u noćnu moru, kao u *Trumanovom šou*.

Šta uraditi? Postmodernisti nisu bili slijepi za Golema kojeg su napravili ili barem filozofski odobrili, upravo zato što je , u nastanku njihovog stava, postojala iskrena emancipativna želja a ne projekat dominacije i mistifikacije. Ali većinom su primijenjivali Wagnerovu strategiju po kojoj „jedino ono oružje koje pravi ranu može i da je zaliječi“³⁸ rečenica koja je skoro jednako rizična kao i Helderlinova „gdje raste opasnost, raste i ono spasonosno“. Šta je poslije svega (dozvolite da primjetimo) temeljni princip magične misli, po kojoj se slično sličnim liječi. Ako se pažljivije osmotri, bez obzira na njegovo insistiranje na ironiji i iluziji, ispostavlja se da je postmodernizam magični anti-realizam: doktrina koja pripisuje duhu neospornu vlast nad svijetom. U sukobu sa ovim duhom, na prelazu vijeka, realizam je došao u prvi plan. Bila je to stvar ponovne legitimizacije; u filozofiji, politici i svakodnevnom životu, ideje koja je, na vrhuncu postmodernizma, smatrana filozofskom naivnošću kao i manifestacijom političkog konzervativizma,

uzimajući da je pozivanje na stvarnost, u vremenu još uvijek vezanom za fatalni slogan „svu moć mašti“, izgledala poput želje da se ne mijenja ništa i da se svijet prihvati onakvim kakav jeste. Trideset godina istorije naučilo nas je suprotno.

Kao što sam pomenuo u prologu, ono što nazivam „novi realizam“ je stoga zajedničko ime za transformaciju koja je zahvatila savremenu filozofsku kulturu i koja se razvijala u mnogim pravcima. Najprije, kraj jezičkog obrata je i snažnija realistička inklinacija filozofa koji su, iako se nisu držali postmodernističkih pozicija, bili su osjetljiviji za razloge konstruktivizma i oblikujuću ulogu konceptualnih šema na iskustvo. Uzmimo naprimjer prelaz od „unutrašnjeg realizma“ do „zdravorazumskog realizma“,³⁹ Hilarija Putnama ili tvrdnju o važnosti iskustva u odnosu na konceptualne šeme Umberta Eka,⁴⁰ ili pak razvoj „spekulativnog realizma“ mlađih generacija filozofa.⁴¹ Drugi način na koji se pojavio zaokret jeste povratak percepciji, što je tradicionalno zanemarivano od strane filozofskog trancendentalizma kulminirajući u postmodernizmu. Tipično, činjenica da se estetika vratila da bude razmotrena ne kao filozofija iluzije već kao filozofija percepcije⁴² otkrila je novu otvorenost prema vanjskom svijetu, naime, stvarnom koje leži iza konceptualnih šema i koje je nezavisno od njih – baš kao što nam je nemoguće da ispravimo optičke iluzije ili promijenimo boju objekata koji nas okružuju pukom refleksijom. Treći značajan element realističke transformacije je onaj koji bih nazvao ontološki okret, naime, činjenica da je i u

analitičkoj i u kontinentalnoj filozofiji primjetno sve veće vraćanje ontologije kao nauke o biću⁴³ i mnoštvu objekata, koje, sa društvenog gledišta, konstituiše istraživačko područje koje nije nužno podređeno prirodnoj nauci. Sa povratkom ontologije, stoga, dolazi do prevazilaženja preovladavajućeg filozofskog stava još od Kanta, koji je ontologiji rekao zbogom tvrdnjom da se filozofija treba prestati baviti predmetima (koji su sada obuhvaćeni naukom) i odustati od „ponosnog imena ontologije“ da bi samo istraživala, pod „skromnim nazivom analitike čistog razumijevanja“⁴⁴ uslove mogućnosti saznanja ovih predmeta (naime, mora se postaviti za ili protiv nauke) .

Stoga, ovo je grubo skiciran portret savremene filozofije, koji je, čini se, duboko promijenjen u odnosu na situaciju koju još uvijek pronalazimo na kraju prošlog vijeka. Ipak, kako sam naslutio u prologu, ono što ću predložiti u sljedeća tri poglavlja jeste moj lični koncept realizma koji sam razvio u posljednjih 20 godina. Sumirao sam to u tri ključne riječi: ontologija, kritizizam, prosvjetiteljstvo, koje su reakcije na odgovarajuće zablude postmodernizma; zabluda bivanja-znanja, zabluda utvrđivanja-prihvatanja, i zabluda znanja-moći.

Ontologija jednostavno znači: svijet ima svoje sopstvene zakone i nameće ih, naime, nije poslušna kolonija na kojoj treba provoditi konstruktivne akcije konceptualnih šema. Grešku koju su postmodernistički mislioci napravili ovdje zasluga je zabluda bivanja-znanja, to jeste, konfuzije između ontologije i epistemologije: između onoga što jeste

i onoga što znamo o onome što jeste. Jasno je da ukoliko bih htio *znati* da je voda H₂O trebam jezik, šeme i kategorije. Ali da voda *jeste* H₂O potpuno je nezavisno od bilo kojeg mog znanja – toliko da je voda bila H₂O čak i prije nastanka hemije, kao što bi i dalje bila kada bismo svi nestali sa zemlje. Uglavnom, za nenaučnu spoznaju, voda je vlažna i vatra gori bez obzira da li ja to znam ili ne, nezavisno od jezika, šema, i kategorija. U određenoj tački, nešto nam se opire. To je ono što ja zovem „nepromjenjivost“: suštinski dio karaktera stvarnog. Ovo svakako može biti ograničenje ali istovremeno pruža nam oslonac koji nam dopušta da razlikujemo snove od stvarnosti i nauku od magije. Stoga sam poglavlje posvećeno ontologiji naslovio „Realizam“.

Kriticizam, onda, znači ovo. Sa onim što ja definišem kao „zabluda utvrđivanja-prihvatanja“, postmodernisti su pretpostavili da se doznati stvarnost sastoji u prihvatanju postojećeg stanja stvari i da, obrnuto (iako sa logičkom prazninom), irealizam jeste emancipativan *per se*. Ipak, jasno je da nije tako. Realizam je premisa kriticizma, dok irealizam jeste jedno sa pristajanjem, priča koju pričamo djeci kako bi mogla zaspati. Baudelaire je primjetio da je kicoš mogao govoriti masi jedino da bi joj se rugao,⁴⁵ a kamo li irealist, nesposoban da, po svojoj sopstvenoj teoriji, utvrdi da li *stvarno* transformiše sebe i svijet ili, obrnuto, samo zamišlja ili sanja o činjenju nečeg sličnog. S druge strane, realist ima šansu da kritikuje (ukoliko to želi) i transformiše (ako može) putem istog onog banalnog

razloga zbog kojeg je dijagnoza premisa terapiji. A uzimajući da je bilo kakva dekonstrukcija koja je cilj sama sebi neodgovorna, odlučio sam da treće poglavlje naslovim „Rekonstrukcija“.

Na kraju, stižemo do *prosvjetiteljstva*. Skorija historija je potvrdila Habermasovu dijagnozu od prije trideset godina da postmodernizam predstavlja dio talasa antiprosvjetiteljstva⁴⁶ koji pronalazi svoj legitimitet u onome što definišem kao „zabluda znanje-moć“, prema kojoj se iza bilo koje forme znanja krije moć označena kao negativna. Kao posljedica, umjesto pretežnog povezivanja sebe sa emancipacijom, znanje postaje instrument porobljavanja. Ovo antiprosvjetiteljstvo jeste mračo srce modernosti: naime, odbijanje ideje napretka i vjerovanja u povezanost između znanja i emancipacije kod velikih mislilaca kao što su de Maistre, Donoso

Cortés, Niče, koje je sažeto u Baudelaireovoj ideji po kojoj je „prijesto i oltar“ revolucionarna maksima.⁴⁷ Oni ti za koje se čini da je postmodernističko-populistički protok vremena pokazao da su u pravu. Sad, u cilju izlaska iz ove duboke nejasnoće i zadobijanja „Emancipacije“ po kojem je nazvano posljednje poglavlje, biće neophodno pribjeći prosvjetiteljstvu, koje je, kao što je to Kant rekao, „sapere aude!“ i označava „čovjekovo pojavljivanje iz samonametnute nezrelosti.“⁴⁸ Prosvjetiteljstvo, danas, i dalje zahtijeva vjeru u čovječanstvo, koje nije pala vrsta u potrebi za iskupljenjem, već životinjska vrsta koja evoluirala i koja je, u svom napredovanju, obdarena razumom.

[Izvornik: „Realitism. The Postmodern Attack on Reality“. Prvo poglavlje knjige: Ferraris, Maurizio. (2014). *Manifesto of New Realism*. Albany: SUNY Press. pp.1-21.]

Napomene:

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [1979]).

2. Za porijeklo i razvoj postmodernizma čitaocem upućujem na analize koje sam iznio u *Tracce: Nichilismo moderno postmoderno* (Milan: Mimesis, 2006 [1983]), sa novim pogovorom, „Postmoderno vent’anni dopo“, 165–171.

3. „Protiv pozitivizma, koji zastaje kod fenomena da »postoje samo činjenice«, hteo bih reći: ne, baš činjenice ne postoje, nego samo tumačenja činjenica. Mi ne možemo utvrditi nijedan fakt »po sebi«: možda je besmislica hteti tako što. »Sve je subjektivno«, kažete vi: ali i to je već tumačenje. »Subjekt« nije ništa dano, nego nešto maštom nadometnuto, iza fakta potureno. — Je li najzad nužno staviti tumačenje iza tumačenja? I to je već fantazija, hipoteza. Ukoliko reč »saznanje« uopšte ima smisla, svet je dostupan saznanju: ali se on može tumačiti drukče, svet nema nikakva određena smisla iza sebe, nego bezbroj smislova. To je »perspektivizam«. Naše potrebe tumače nam svet; naši nagoni i njihovo za i protiv. Svaki nagon je neka vrsta vlastoljublja, svaki ima svoju tačku gledišta, koju želi nametnuti svima ostalim nagonima kao zakon.“ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*

(New York: Vintage Books, 1967), §481.

4. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

5. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 [1972]).

6. Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?* (1984), in Michael Krausz, ed., *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989).

7. Ovo su dvije najčešće pretpostavke dva temeljna teksta filozofskog postmodernizma, naime, već pomenutog *Postmodernog stanja* Lyotarda i *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richarda Rortyja (Princeton: Princeton University Press, 1979).

8. Roland Barthes, *Leçon* (Paris: Éditions du Seuil, 1978).

9. Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing" (1978), in Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 90–109.

10. Ipak, ironija je, u retorici, aluzijski postupak koji stvarne podatke svodi na izrugivanje, kroz mistifikaciju: u stvari, i u starogrčkom (*eironéia*) i u latinskom (*simulatio*), termini su označavali izraz sa značenjem „fikcija“, „prevara“.

11. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1995 [1968]).

12. U *Theatrum Philosophicum*, recenzija *Razlike i ponavljanja* se izvorno pojavila u „Critique“ i kasnije je bila objavljena kao predgovor za itali-

jansko izdanje.

13. Analizirao sam ovaj aspekt u *Goodbye Kant! What Still Stands of the "Critique of Pure Reason"* koju je na engleski preveo Richard Davies (Albany: State University of New York Press, 2013).

14. Gianni Vattimo i Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole* (Milan: Feltrinelli, 1983); engleski prevod: *Weak Thought*, prevod i uvod napisao Peter Carravetta (Albany: State University of New York Press, 2012).

15. Carlo Augusto Viano, *Va' pensiero: Il carattere della filosofia italiana contemporanea* (Turin: Einaudi, 1985).

16. Joseph Marie comte de Maistre, *The Pope: Considered in His Relations with the Church, Temporal Sovereignities, Separated Churches, and the Cause of Civilization* (London: C. Dolman, 1850), 79.

17. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"* (London: Penguin, 2010).

18. Dario Antiseri and Gianni Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008).

19. Martin Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten," *Spiegel* 30 (May 1976): 193–219, prevod na engleski: William Richardson "Only a God Can Save Us," in Thomas Sheehan, ed., *Heidegger: The Man and the Thinker* (Chicago: Precedent, 1981), 45–67.

20. U ovoj prevladavajućoj verziji, adhezija nacizmu predstavljena je kao „jedna od onih stvari“, koja je bile gotove već 1934 (potpuno u

saglasju sa Heideggerovom samoodbranom), a Heideggerovi tekstovi koji su kružili među ljevičarima sigurno nisu bili Rektorski govor, već kako se čini više neškodljivi tekstovi u kojima je on tvrdio da je jezik kuća bitka i da pjesnički stanuje čovjek. Naravno, i tu je bilo uznemirujućih dijelova, na primjer, na kursu o Nietzscheu iz 1940. godine, postoji pohvala tekućeg *Blitzkriega* ili, pak u intervjuu za *Spiegel*, teza prema kojoj bi Shoah (Holokaust) trebalo postaviti na isti nivo kao i mehanizovanost poljoprivrede.

21. Martin Heidegger, *Scritti politici* (1933–1936) (Casale Monferrato: Piemme, 1998), 329.

22. „Da, prijatelji moji, vjerujte sa mnom u dionizijski život i ponovno rođenje tragedije. Vrijeme sokratovog čovjeka je prošlo: okrunite se bršljanom, uzmite u ruke tirsos, i ne čudite se ukoliko se tigrovi i panteri poklone ulizivački pred vaše noge. Usudite se sada biti tragičan čovjek, jer on je taj koji će se spasti! Vi ćete pratiti Dionizijevu svečanu procesiju iz Indije u Grčku! Opremite se zbog teških sukoba, ali ipak vjerujte u čudesa svoga boga!“ Friedrich Nietzsche, “The Birth of Tragedy,” u: *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (London: George Allen & Unwin, 1923), 157.

23. Marco Belpoliti, *Il corpo del capo* (Parma: Guanda, 2009).

24. Richard Wagner, *Art and Revolution* (Whitefish, MO: Kessinger, 2010 [1849]).

25. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (Stanford: Stanford University Press, 2002 [1947]).

26. Michel Foucault, *The Will to Knowledge* (London: Penguin, 1991 [1976]).
27. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: MIT Press, 1991 [1962]).
28. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (Harmondsworth: Penguin, 1984), 87–90.
29. Manfred Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).
30. Paul K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), 206: „Crkva je u Galilejevo doba više vjerovala razum nego sam Galilej, i takođe je uzimala u obzir etičke i društvene posljedice Galilejevog učenja. Njena presuda protiv Galileja bila je racionalna i pravedna, a revizionizam se može pravdati samo motivima političkog oportunitizma.“
31. Joseph Ratzinger, *A Turning Point for Europe?* (San Francisco: Ignatius Press, 2010), 101–105.
32. Ova teza, koju sam predstavio u “Dal postmoderno al populismo,” u *Alfabeto2 2* (September 2010) i u *Ricostruire la decostruzione: Cinque saggi a partire da Jacques Derrida* (Milan: Bompiani, 2010), se takođe može naći u Valerio Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset* (Turin: Einaudi, 2011) i u Mario Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato* (Milan: Mimesis, 2011).
33. Ron Suskind, “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush,” *New York Times Maga-*

zine (17. oktobar 2004).

34. Jean Baudrillard, *Art and Artefact* (London: Sage, 1997).

35. Maurizio Ferraris, "Benvenuti nel realitysmo," *La Repubblica* (29 January 2011), na koji se ovde dijelom pozivam.

36. Richard Rorty, "The World Well Lost," *Journal of Philosophy* 69, 19 (1972): 649–665. Štaviše, naslov Rortyjevog članka je uzet iz kratke naučno-fantastične priče Theodorea Sturgeona.

37. Thomas Reid, *The Works of Thomas Reid*, vol.1 (Charlestown: Samuel Etheridge, 1813), 169.

38. Što Žižek ponavlja dvaput u *Living in the End Times* (London: Verso, 2010). Vidi moju diskusiju "Il segno di Žižek," *Alfalibri*, dodatak *Alfabeta2* 12 (September 2011): 2–3.

39. Preokret od metafizičkog realizma u unutrašnji realizam (koji je mnogo više otvoren relativizmu) desio se kod Putnama upravo u godinama postmodernizma, to jest, između *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978) i *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); nove realističke perspektive se mogu vidjeti u *Renewing Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Za sjajan primjer Putnamovog puta kroz realizam, vidjeti: Mario De Caro, "Il lungo viaggio di Hilary Putnam: Realismo metafisico, antirealismo e realismo naturale," *Lingua e stile* 4 (1996): 527–545.

40. Umberto Eco, *Kant e l'ornitorinco* (Milan: Bompiani, 1997), a i ranije: Umberto Eco, *I limiti*

dell'interpretazione (Milan: Bompiani, 1990).

41. Vidi: Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris: Seuil, 2006); Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (London: Palgrave Macmillan, 2007); Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism* (New York, London: Continuum, 2011), Markus Gabriel, *Il senso dell'esistenza: Disegno di un'ontologia iperrealista* (Rome: Carrocci, 2012). Takođe: Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, eds., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011).

42. Upućujem čitaoca na moju *Estetica razionale* (Milan: Raffaello Cortina, 2011 [1997]); ali za potpunu analizu, pogledaj Paolo D'Angelo, *Estetica* (Rome and Bari: Laterza, 2011).

43. Velika rasprava o tom prelazu može se naći u mojoj uređenoj zbirci *Storia dell'ontologia* (Milan: Bompiani, 2008).

44. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781–1787) (Edinburgh: Henry G. Bohn, 1855), A 247/B 303.

45. Charles Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, XIII: “Vous figurez-vous un Dandy parlant au peuple, excepté pour le bafouer?”

46. Jürgen Habermas, “Die Moderne/ein unvollendetes Projekt,” in *Kleine Politische Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 444–464.

47. Charles Baudelaire, *Fusées*, II.

48. Kant, *An Answer to the Question: “What Is Enlightenment?”* §1.

VI – Literatura

- Badiou, A. (2017) *The true life*. Malden USA: Polity Press
- Bostrom, N, Cirkovic, M. M, (2008) *Global Catastrophic risks*, United Kingdom: Oxford University Press
- Bostrom, N. (2017) *Budućnost ljudske evolucije*, Filozofski godišnjak, godina X, br. 10, Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske, 155-179.
- Bostrom, N. Rouč, R., (2017) *Etička pitanja u poboljšanju čovjeka*, Filozofski godišnjak, godina X, br. 10, Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske, 179-217.
- Velš, V. (2010) *Naša postmoderna moderna*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Stojana Jovanovića
- Golubović, A., Angelovski, L. (2017) *Metodika nastave filozofije*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci
- Descartes, R. (1998) *Meditacije o prvoj filozofiji*. Beograd: Plato
- Žižek, S. (2006) *Škakljivi subjekt*. Sarajevo: Šahinpašić
- Kahn, C.H. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: (Indianapolis/Cambridge 1994)
- Mumford, L., (1934) *Technics and civilisation*, London: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD
- Nussbaum, M. C. (2013) *Political emotions/Why love matters for justice*. London/England: Cambridge Massachusetts/The Belknap press of Harvard University Press
- Platon (2006) *DELA*, DERETA, Beograd
- Platon (2002) *Država*, BIGZ, Beograd
- Ferraris, M. (2014) *The Manifesto of New Realism*.

USA/ State University of New York: Suny Press
Hajdeger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed
Hajdeger, Martin (2003) *Putni znakovi*, PLATO,
Beograd

VII – Kratka bilješka o autoru

Ana Galić (Gradiška, 1983), profesor filozofije i sociologije. Prevodilac i autor radova iz područja filozofije, kao i književnih proznih radova. Predsjednik Udruženja za promovisanje kulture i mišljenja Sofia. Živi i radi u Banjoj Luci.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

1

ГАЛИЋ, Ана, 1983-

A šta to znači - misliti? : Kratki vodič za sve ljubitelje mudrosti /
Ana Galić. - Banja Luka : Udruženje Sofia, 2019 (Banja Luka : Grafid). -
149 стр. ; 20 cm

Тираж 200. - Kratka bilješka o autoru: стр. 149. - Напомене и
библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 147-148.

ISBN 978-99976-779-1-4

COBISS.RS-ID 8410904