

Filozofija i društvo, godište XXVI, broj 1
Izdaje Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381 11 2646242
institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Petar Bojanić Beograd; Miran Božović Ljubljana; David Chandler London;
Igor Cubarov Moskva; Mario de Caro Roma; Ana Dimiskovska Skopje;
Aleksandar Fatić Beograd; Markus Gabriel Bonn; Christoph Hubig
Darmstadt; Kornelia Ičin Beograd; Dejan Jović Zagreb; Jean François
Kervegan Paris; Cornelia Klinger Wien; Nicholas Onuf Miami; Snježana
Prijic-Samardžija Rijeka; Luca Taddio Udine; Ilija Vujačić Beograd; Alenka
Zupančić Ljubljana

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Ana Birešev, IFDT; Jan Müller, Darmstadt Universität; Maurizio Ferraris,
Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino; Peter
Klepec, Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Slobodan Perović,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu; Mirjana Radojičić, IFDT; Jelena
Vasiljević, IFDT

Urednik izdavačke delatnosti

Predrag Krstić

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief

Rastko Jovanov

Zamenik urednika

Marjan Ivković

Sekretari redakcije

Srđan Prodanović, Biljana Albahari

Dizajn: Milica Milojević

Lektura: Edvard Đorđević

Grafička obrada: Nina Popov

Štampa: Colograf, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke
i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštampavati, u celini
ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Pun tekst brojeva Filozofije i društva može se naći na sledećim adresama:

www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html

www.doiserbia.nb.rs

www.ceeol.com

www.komunikacija.org.rs

<http://obavezni.digital.nb.rs/izdavac/institut-za-filozofiju>

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO

broj 1, 2015.
godište XXVI

Beograd 2015.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

KANT I ROMANTIZAM | Priredio / Edited by Predrag Krstić |

KANT AND ROMANTICISM

- 3 Reč priređivača
Editor's Preface
- 5 Aleksandar Molnar
Kant i iskušenja fantazije
Kant and the Temptations of Phantasy
- 27 Igor Cvejić
Kantov zaokret u shvatanju osećaja: kritički odgovor na osećajnost osamnaestog veka
Kant's Turn in the Account of Feeling:
Critical Response to the XVIII Century Sentimentalism
- 47 Dragan Prole
Kant i romantičarska ontologija
Kant and the Romantic Ontology
- 69 Stanko Vlaški
Transcendentalna filozofija u perspektivama romantičarske fragmentarnosti
Transcendental Philosophy Within Perspectives of the Romantic Fragmentariness
- 88 Predrag Krstić
Neželjeno roditeljstvo: romantizam i Kant
Unwanted Parenthood: Romanticism and Kant

REČNIK TEHNOLOGIJE – 33 GODINE POSLE | Priredili / Edited by Dušan Bošković, Aleksandar Petrović |

THE DICTIONARY OF TECHNOLOGY – 33 YEARS AFTER

- 111 Reč priređivača
Editor's Preface
- 115 Miloš Knežević
Razjasnica tehnoujdurmi: Misloslovljenje o Rečniku tehnologije
Clarification for the Techno-Conspiracy: Cognitive Mindedness of the *Dictionary of Technology*
- 139 Tamara Stojanović Đorđević
Pedagogija Dečaka: Rečnik tehnologije kao fenomenologija ciklusa bez istorije
Pedagogy of Boys: *Dictionary of Technology* as Phenomenology of Cycles Without a History

STUDIJE I ČLANCI

STUDIES AND ARTICLES

- 159 Mladen Dolar
Mimesis i ideologija: od Platona do Altisera i dalje
Mimesis and Ideology – from Plato to Althusser

- 179 Wayne Cristaudo
Speech, Time and Suffering: Rosenstock-Huessy's Post-Goethean, Post-Christian Sociology
Govor, vreme i patnja: Rozenštok-Hisijeva postgeteovska, posthrišćanska sociologija
- 205 Nikola Dedić
Film i skepticizam. Kavelova „korekcija“ poststrukturalističke filozofije umetnosti
Film and Skepticism. Cavell's „Correction“ of Poststructuralist Philosophy of Arts
- 226 Strahinja Đorđević
McTaggartov paradoks i njegove posledice
McTaggart's Paradox and Its Consequences

INTERVIEWS

INTERVJUI

- 245 Marjan Ivković, Srđan Prodanović, Bojana Simeunović and Jelena Lončar
Interview With Alessandro Ferrara: Political Liberalism and Democracy as a Global Horizon
Intervju sa Alesandrom Ferara: politički liberalizam i demokratija kao globalni horizont

IZ RADA INSTITUTA

FROM THE ACTIVITIES OF THE INSTITUTE

- 263 Dušan Bošković
Pregled tribinâ i konferencijâ
Presentations and Conferences
- 276 Biljana Albahari i Zorica Nedeljkov Srbinoski
Rad biblioteke Instituta za filozofiju i društvenu teoriju
The Work of the Institute's Library
- 283 Submission Instructions
Uputstvo za autore

KANT I ROMANTIZAM I
KANT AND ROMANTICISM
Priredio / Edited by Predrag Krstić

Kant i romantizam

Na prvi pogled, čini se da je teško i zamisliti uzorniji protivprimer romantičarskoj razbarušenosti od Kantovog rigoroznog formalizma, kao što je teško predstaviti oštrije izražene polove epistemičkog investiranja u naučnost i u umetnost od onih koje su svojim delima posvedočili Kant i romantičari. A opet, pri brižljivijem pogledu ispostavlja se da takvo jednoznačno suprotstavljanje ni istorijski ni sadržinski ne odgovara onom misaonom razvoju koji se zbivao s kraja osamnaestog i početka devetnaestog veka. Moglo bi se štaviše reći da je ono pre jedna naknadna prigodna (re)konstrukcija koja poriče ili previđa brojne osetljive momente, nijansirana prelamanja i razuđene tokove koji karakterišu pre svega romantičarsku recepciju Kanta i one nalaze koji bi mogli potkrepiti drugačije artikulacije njihovog odnosa od „binarne opozicije“. Namera temata je da rasvetli neke od tih uticaja i isticaja i njihova posredovanja.

3

S jedne strane, prilozi u njemu ukazuju na izvesna Kantova dvojenja i odstupanja pred nadirućom jenskom školom romantizma, koja ne dopuštaju da se njegovo učenje, pokojem njegovom slovu uprkos, bez ostatka i dalje svrstava u antiromantička ili takva da nema nikakvih dodirnih tačaka s njom. S druge strane, neposredno ili manje izričito bavljenje Kantom Fridriha Šlegela, Novalisa i drugih predstavnika ranog književnog romantizma, kao i njegovog filozofskog nastavka ili potkrepljenja koje se osniva na Fihteovom, Šelingovom, pa i Hegelovom i Šlajermaherovom razumevanju Kanta, nesumnjivo ukazuje na, najblaže rečeno, ambivalentnost njihovog držanja prema njegovoj „kritičkoj filozofiji“. Izvesno je, čini se, jedino da „kantizam“ u svim tim strujanjima predstavlja tačku oslonca, bilo da se ona nasleđuje i nadgrađuje ili joj se, neretko i istovremeno, opire. Izlaganje načina njene reinterpretacije i prekonfiguracije, njenog produženja ili napuštanja, koju verujemo da prilozi u ovom bloku zasnovano i inspirativno nude, možda bi moglo, i s one strane samorazumevanja prve generacije Kantovih čitalaca, signalizirati ne samo bogatstvo smerova i račvanja misli koje su iznikle u tom jamačno najburnijem razdoblju filozofije i duhovnog stvaralaštva uopšte, nego i onaj njihov otvoreni ili, češće, podzemni istorijski vidokrug i delokrug koji je instruktivan i za savremenost.

Aleksandar Molnar

Kant i iskušenja fantazije

Apstrakt U članku se autor koncentriše na filozofske napore Imanuela Kanta da se uhvati u koštac sa fantazijom i njenim proizvodima poput romana (Romane). Iako je Kant bio jedan od prvih kritičara ranih nemačkih romantičarskih pokušaja emancipacije snage fantazije od dominacije (raz)uma, ni on nije bio sposoban da se opre iskušenju da fantaziji dodeli važnu ulogu u spoznajnim aktivnostima čoveka. Naposljetku, fantazija se pokazala kao krucijalna ne samo u Kantovoj koncepciji estetizovanog prirodnog poretka stvari (zato što vodi čoveka ka tome da prirodu shvati kao lepu kao i da započne „pesničko sanjarenje“ o prirodi), nego i u njegovoj koncepciji božanskog poretka stvari u imanenciji po završetku istorije (zato što omogućava čoveku izvesnost dolaska carstva Božjeg na zemlji).

Gljučne reči: Kant, romantika, roman, fantazija, um, razum, priroda, Bog

5

U pismu Žan-Leonoru le Galoa de Grimarestu (Jean-Léonor Le Gallois de Grimarest), napisanom 4. juna 1712. u Hanoveru, Gotfrid Vilhelm Lajbnic (Gottfried Wilhelm Leibniz) je svoj osvrt na Sen-Pjerov (Saint-Pierre) mirovni projekt (u njegovoj prvoj, netom objavljenoj verziji)¹ završio poluozbiljnim kontraprojektom (da se papa postavi za predsednika evropske arbitraže koju je predložio Sen-Pjer) i šaljivim komentaron: „To je projekt koji bi se dao sprovesti baš onako lako kao i projekt gospodina opata de Sen-Pjera, ali pošto je dozvoljeno da se pišu romani, zašto bismo nalazili nešto loše u fikciji koja nas podseća na zlatno doba“ (Leibniz 2011: 219). Na ovaj način, Lajbnic je u žanr romana svrstao ne samo Sen-Pjerov projekt i svoj *ad hoc* kontraprojekt, nego i sve svoje ranije projekte (upor. Foerster 1967: 183), a prvenstveno „Egipatsko-Madagaskarski plan“. Zanimljivo je pri tome što se Lajbnic nije zadovoljio samo ovim „žanrovskim“ određenjem, nego je osetio potrebu da referiše i na jedan pravi „podžanr“: fikciju koja evocira zlatno doba i projektuje ga u budućnost – možda čak i na sam kraj istorije. Svrstavanjem svih mirovnih projekata u ovaj „podžanr“, Lajbnic je želeo da kaže da oni nemaju nikakve veze sa ozbiljnom filozofijom (o politici da se i ne govori), nego ih pre treba tretirati kao lepu književnost, koja ima jednu prevashodno psihološku funkciju u tome što zadovoljava jednu važnu potrebu čoveka – potrebu da fantazira o zlatnom dobu, koje nije prohujalo jednom zauvek, nego se može vratiti u budućnosti.

1 O Sen-Pjerovom mirovnom planu upor. Molnar 2014a: 332–338.

6

Sedamdeset dve godine kasnije, na jednom mestu „Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskograđanskog stanja“ Imanuel Kant (Immanuel Kant) je zapisao da se o nameri providenja da kroz prirodu usmerava tok svetskih događaja ka odgovarajućem eshatonu (što je bio predmet izučavanja svakog filozofskog hilijazma, uključujući tu i onog Sen-Pjerovog i Rusoovog [Rousseau]) može napisati ne samo „roman (*Roman*)“, nego i cela „istorija (*Geschichte*)“ (Kant 1998f: 48). Da li je Kant mogao imati neka saznanja o tome da je stari Lajbnic Sen-Pjerov (baš kao i svaki drugi) mirovni projekt svrstao u „žanr“ romana teško je reći. U svakom slučaju, ne postoje nikakve indicije o tome. Međutim, Kantov iskaz je sročten kao da zaista predstavlja odgovor na Lajbnicovu (dis)kvalifikaciju iz pisma Grimarestu: ako se i može reći da su *neki* mirovni projekti napisani kao romani, drugi to nikada nisu bili, nego su uvek predstavljali manje ili više uspele filozofske varijacije na teološko-hilijastičke teme o istoriji čovečanstva (ili barem Evrope). Kant je, drugim rečima, filozofski rehabilitovao jedan deo mirovnih projekata nakon što ih je Lajbnic jednostavno otprio u koš književnosti. Glavni razlog za to bila je očigledno Kantova namera da se ozbiljnije pozabavi izgradnjom jedne ambicioznije filozofije istorije, koja je u Lajbnicovom sistemu upadljivo nedostajala. S druge strane, međutim, teško je prevideti i to da su Kantove predstave o romanu bile neuporedivo negativnije od Lajbnicovih, zbog čega je i poređenje sa romanima bilo ravno bezostatnoj pokudi: rudimentarni znaci senzitivnosti za ono što je „romantično“, koje je Lajbnic pokazivao početkom osamnaestog veka, kod Kanta su, na kraju istog veka i u *svetlu već sasvim evidentnog uspona romantike*, upadljivo nedostajali.

Elementi kritike fantazije

Kant je imao malo simpatija za najnovija kretanja u domenu „romantičnog“ i svakako se nije mogao pridružiti Šilerovim (Schiller) nastojanjima da se u romanima prepozna „lepa, uzvišena fikcija“ ili Geteovim (Goethe) pohvalama na račun „fantazije za istinu realnog“ (upor. o tome više: Molnar 2014a: 186 i dalje). Jer, za Kanta je „romantično“ bilo pre svega, baš kao i za Tomasa Bejlja (Thomas Bailey) jedan vek ranije, rasadnik neistina, kompilacija beznačajnih plodova fantazije, područje jednog trivijalnog književnog žanra, kojeg nisu mogle da produhove ni maštarije o zlatnom dobu. Zato je distanciranje od mirovnih projekata koji su plod isključivo fantazije za Kanta imalo značaj omeđavanja granica unutar kojih (raz)um može da se kreće spoznajući zakonitosti istorijskih zbivanja i razmatrajući načine na koje bi providenje moglo da (na kraju istorije) doprinese moralizaciji celokupne prirode (ili, tačnije, čovečanstva). Fantazija je u tom

kontekstu bila opasna i trebalo ju je brižljivo udaljiti izvan domena striktno filozofskog (samo)propitivanja (raz)uma jer su njeni plodovi mogli da budu samo izvor „obmana“, a sve „obmane“ su delovale pogubno po moral. Kada je 1790, u *Kritici moći rasuđivanja* („Opšta primedba uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“), pisao o „obmani pomoću fantazije“, Kant ju je optuživao da dušu čini „mekom“ i „slabom“. U tom kontekstu Kant je ponovo pomenuo i romane: „Romani [...] koji se doduše (premda neispravno) poigravaju s takozvanim plemenitim čuvstvima, ali koji u stvari čine srce suvim i neosetljivim za strogi propis dužnosti, nesposobnim za svako poštovanje dostojanstva čovečnosti u našoj osobi i prava ljudi (koje je nešto drugo nego njihovo blaženstvo) i, uopšte, za sva čvrsta načela [...] ne slažu se čak ni s onim što bi se moglo ubrojiti u lepotu, a još manje s onim što bi se moglo ubrojiti u uzvišenost duše“ (Kant 1998e: 364).

Posmatrani u ovom svetlu, romani kroz koje se fantazija bavila mirovnim projektima vršili su poguban uticaj na striktno filozofske napore uma da realno sagleda mogućnosti za realizaciju moralnih ideala. Za razliku od Lajbnica, koji je realno osećao potrebu za pretvaranjem nemačkog srednjeg veka u zlatno doba (koje bi se u budućnosti možda i dalo obnoviti) i nije bio (niti je, s obzirom na to kada je živio, mogao biti) *a priori* zatvoren za romantičarske doprinose fantazije, Kant je u svakom znaku jačanja fantazije video samo realni nazadak: svako fantaziranje činilo je „srce suvim i neosetljivim za strogi propis dužnosti“ i prizivalo je proizvoljne sadržaje u eshatološka razmatranja, koja su bila smisaona samo dotle dok su bila fokusirana na perspektivu moralizovanja prirode, odnosno čovečanstva u celini. A sve to je naposljetku imalo još najpogubnije dejstvo na ponašanje ljudi: pošto im je romantična fantazija potkopavala smisao „za sva čvrsta načela“, oni nisu više bili u stanju da razlikuju dobro od zla. Štaviše, u ovom svom obračunu sa romanima i drugim plodovima fantazije Kant je išao tako daleko da im je osporio i estetičku vrednost: iz narušenog smisla „za sva čvrsta načela“ proizlazila je i njihova nemogućnost da domaše lepo i, pogotovo, uzvišeno.

Da bi se shvatio ovako neobičan i nepokolebljivo negativan stav prema romanima i drugim plodovima fantazije mora se uzeti u obzir činjenica da je Kantova *Kritika moći rasuđivanja* predstavljala svojevrstan vrhunac Kantove involviranosti u spor o panteizmu, u kojem su Vicenman (Wizenmann) i Herder (Herder) učinili važne korake u potpunom oslobođenju fantazije i podvrgavanju razuma pod njenu vlast. To je bio upravo onaj ishod od kojeg je Kant još od 1759. godine (otkada je zajedno sa prijateljem Johanom Kristofom Berensom [Johann Christoph Behrens] pokušavao sa „spasi dušu“ njihovog zajedničkog prijatelja Johana Georga Hamana [Jo-

hann Georg Hamann]) strahovao kao od povratka zanesenjaštva na velika vrata u filozofiju. Cela Kantova filozofija trebalo je da osujeti zaključak prema kojem je Bog svet stvorio takvim da bude samo delimično pristupačan (raz)umu (degradiranom na puki „zdrav razum“), *ali je zato čoveku dao fantaziju uz pomoć koje on ipak može spoznati svet*. Ovaj zaključak – bilo (u Vicenmanovoj varijanti) da je Bog u svet koji je stvorio uvrstio „čuda“, koja se razlikuju od zakonomerne „građe“ i koja se, da bi se u njih uopšte verovalo, moraju prihvatiti uz pomoć fantazije, bilo (u Herderovoj varijanti) da je Bog i same zakone učinio čudesnim i, u njihovoj celovitosti, vidljivim samo iz perspektive „čudovišnog leta“ fantazije – dovodio je, prema Kantu, filozofiju u ogromnu opasnost da u celosti isklizne u zanesenjaštvo i da potkopa upravo onu tekovinu koja joj je omogućila samostalno postojanje, na kakvoj-takvoj distanci od teologije – da razmatra prirodne i istorijske uslove za *zakonitu* moralizaciju celokupnog čovečanstva. Međutim, nova shvatanja, koja su već obrazovala srž romantike, nisu samo slabila poziciju filozofije u odnosu na teologiju (u hrišćanskoj tradiciji), već su potkopavala temelje obema disciplinama, pošto je plima zanesenjaštva, samo ako bi se fantaziji dopustila puna sloboda, mogla da potopi i samu Bibliju i na taj način onu univerzalnu, umnu religiju, do koje je Kantu bilo jedino stalo, ostavi bez ikakvog iole stabilnijeg oslonca.

Naravno, ne bi trebalo preuveličavati objektivne razlike koje su postojale između Kanta, na jednoj strani, i Hamana, Vicensmana i Herdera, na drugoj. Niko od njih četvorice – pa čak ni sumnjama najpodložniji i inovacijama najskloniji Herder (Beiser 2011: 129) – nije bio voljan da stavlja temeljne dogme hrišćanstva pod znak pitanja i da ide predaleko u intervencijama u hrišćansku tradiciju (na šta ih je mamilo porazno stanje u kojem se ona nalazila nakon bespoštednih kritika prosvetitelja na Zapadu). Učenja potonje trojice, međutim, relativizovala su teološki fundiranu hilijastičku nadu u trijumf dobra nad zlom u celom svetu, na kraju istorije, u nekoj nesagledivoj budućnosti, pa time i sam način Božjeg delovanja (putem providenja tokom istorije i direktnom intervencijom na kraju istorije) u ovom svetu. Dok se Kant ograničavao na to da hilijastički koncipira svojevrstnu dijalektiku moralnog i prirodnog determinizma – sa paradoksalnim isticanjem potonjeg (zbog prisustva providenja u njemu), koji je u *Religiji u granicama samog uma* relativizovan artikulacijom nade („žudnje“) u direktnu Božju intervenciju u ovosvetska dešavanja – Haman, Vicensman i Herder su Božje manifestacije prepoznavali takoreći svugde u svetu, a njegova izabrana stvorenja smatrali sposobnim da te manifestacije na odgovarajući način razumeju samo ako se više ne samopoimaju kao isključivo (raz)umna bića, nego i kao *fantazirajuća bića*. Da bi spoznao svet, onako

kako ga je Bog stvorio i delao onako kako to Bog od njega zahteva, čovek je po Hamanu, Vicenmanu i Herderu morao da prevaziđe svoju (raz)umnu prirodu i da razbudi svoju fantaziju. A to je onda, *in ultima linea*, značilo da *romantizuje* Boga, prirodu, svoju istoriju, pa na kraju krajeva, i sebe samog.

Njih trojica se nisu mnogo opterećivali konačnim ishodom buđenja fantazije zato što su *verovali* da ona, u krajnjem ishodu, neće biti u stanju da ugrozi temeljne dogme hrišćanstva, zapisane u Bibliji. Štaviše, oni su od fantazije očekivali da razbudi postojeći umrtvljeni svet, da inspiriše ljude da u sebi i u svetu koji ih okružuje otkriju nove horizonte i da učvrsti sve one religiozne i moralne veze, čije su labavljenje pripisivali destruktivnom dejstvu prosvetiteljstva. Za razliku od Lajbnica, oni u romanima i drugim plodovima fantazije nisu videli samo psihološko sredstvo zadovoljavanja potrebe ljudi da od srednjeg veka stvaraju neko davno prohujalo zlatno doba i veruju da se ono može vratiti; upravo suprotno, oni su u njima prepoznali sam način na koji ljudi spoznaju svet u kojem žive i zahteve koje Bog pred njih postavlja (strogo uzev, čak je i za razumevanje biblijskog teksta bilo neophodno angažovati fantaziju). Stojeći na pragu romantizacije celog sveta, oni su u fantaziji videli pre saveznika tradicionalne hrišćanske vere, koju je sve više ugrožavao agresivni i netrpeljivi (raz) um, nego njenog potencijalnog razoritelja. Kant je, obrnuto, veran tradiciji prosvetiteljske kritike religioznog zanesenjaštva i fanatizma, bio ubeđen da od fantazije preta najveća opasnost i filozofiji i teologiji i da joj se zato mora u startu suprotstaviti. No, Kant je paralelno sa svojim krstaškim ratom protiv fantazije umeo da joj daje i izvesne, ne tako male koncesije, odakle će poteći i njegovi doprinosi usponu romantike.

Kantovo vajkanje u *Kritici moći rasuđivanja* da „obmana pomoću fantazije“ dušu čini „mekom“, „slabom“ i, uopšte, nesposobnom za prihvatanje moralnih dužnosti predstavlja svojevrсни eho argumentacije iznete u *Kritici praktičkog uma*. U drugoj kritici Kant je fantaziju pominjao isključivo u negativnom kontekstu, kao „način mišljenja“ podstaknut patološkim (a ne moralnim) pobudama duše kojoj nisu potrebne „ni mamuze ni dizgine“ (Kant 1998d: 207). Ulazak fantazije u sferu morala bio je krajnje opasan pošto je osujećivao um u spoznaji „objektivnih“ zakona slobode i vraćao ga u sferu subjektivnosti i proizvoljnosti, u kojoj nikakav moral nije mogao da uhvati korena. Metod čistog uma koji ove zakone može da učini subjektivno praktičkim samo uz pomoć čiste predstave dužnosti, tvrdio je ovde Kant, ne samo što nije nikakvo „fantaziranje“ (Kant 1998d: 289; upor. i Kant 1998d: 242–243), nego je, upravo suprotno, od krucijalnog značaja za moralno delanje, pošto u njegovom odsustvu, ljudi (deca pogotovo) postaju „fantasti“ i preferiraju „dirljiva, bolećiva osećanja ili dalekosežne, nadmeno

preterane zahteve, koji srce čine pre uvenulim nego snažnim“ (Kant 1998d: 294). Dakle, da bi se uopšte moglo moralno delati, potrebno je da se u umu onoga koji dela stvori, prvo, čista predstava dužnosti, da zatim postane subjektivno razumljiva kao pokretač konkretnog delanja i da, naposljetku, dobije podršku „snažnog srca“ kako ne bi bila suzbijena preprekama koje će joj se u realnosti naći na putu. Fantazija je pogubna jer sve to čini neostvarivim: ona delatnika sputava subjektivizmom, koji u startu isključuje mogućnost da se spoznaju objektivni zakoni slobode, a srce dugoročno čini isuviše slabim za hvatanje u koštac sa svim problemima koje realizacija morala nužno povlači za sobom.

10

Iako je svoj stav prema fantaziji ublažio u *Kritici moći rasuđivanja*, ovaj argument je, praktično neokrnjen, Kant preneo u nju iz *Kritike praktičkog uma* i zapravo ga je pri tom još i modifikovao, tako da čini oštricu njegove kritike romantike. Optužba iz „Opšte primedbe uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“ na račun fantazije da romanima obmanjuje „meke ali istovremeno slabe duše“, stvarajući pometnju u njihovim afektima, predstavljala je Kantovo najoštrije suprotstavljanje pobedonosnoj romantici u celoj *Kritici moći rasuđivanja*. Nešto kasnije, u istoj toj „Opštoj primedbi uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“, Kant se pozabavio još jednom manifestacijom ove „meke ali istovremeno slabe duše“, kojoj je romantika izlazila u susret: posebnim oblikom mizantropije koji je u sebi obuhvatao „sklonost ka povlačenju, fantastičnu želju da se živi na izmeštenom posedu u prirodi [*Landsitze*] ili pak (kod mladih ljudi) sanjano blaženstvo da se život sa svojom malom porodicom provede u zemlji koja je ostalom svetu nepoznata, koje tako dobro umeju da iskoriste romanopisci i pesnici robinzonijada. Neistinitost, nezahvalnost, nepravednost, detinjastost ciljeva koje smatramo važnim i dobrim, ali u čijem ostvarenju ljudi jedni drugima čine sva zamisliva zla, stoje u suprotnosti sa idejom onoga što bi oni mogli da budu kada bi samo hteli, i u toj meri se sudaraju sa živom željom da gledaju bolje na ljude da se odricanje od svih društvenih radosti čini malom žrtvom, samo kako se ljudi ne bi mrzeli pošto ih se ne može voleti“ (Kant 1998e: 367–368). Ovdje su moralne štete koje su ostajale iza „romana“ i „robinzonijada“ bile još veće: preneglašavajući zla koje donosi život u društvu, oni su doprinosili nestanku ljubavi među ljudima i podsticali one najzgroženije među njima na osamljivanje i povlačenje u netaknutu prirodu, gde su „odricanjem od svih društvenih radosti“ plaćali svoju rastuću nesposobnost da vole svoje bližnje (barem one izvan porodičnog kruga).

Za Kantovu kritiku fantazije možda su ipak najznačajniji paragrafi 29–30 iz *Antropologije u pragmatičkom smislu*, koji bi se zaista mogli tumačiti

i kao istinski obračun sa u međuvremenu osnaženom romantikom. Prvo što je Kant u paragrafu 29 napisao bilo je da uobrazilja nije tako produktivna kao što se to obično misli (a pogotovo kada se oni njeni sadržaji koje preuzima i dalje razrađuje fantazija hvale i preценjuju), jer ne može da predstavi umno biće drugačije nego kao čoveka. To je bio očigledan udar na zablude romantičara da će se, umesto umom, Bogu približiti neposredno uobraziljom i fantazijom: sve što se na ovaj drugi način može postići, opominjao je Kant, bilo je da će se ostati unutar čovekovog obzorja, ali sa lažnim ubeđenjem da se stupilo na tle božanskog. Međutim, u svemu ostalom, Kant je morao da prizna opasno veliku i po zdrav razum ugrožavajuću snagu uobrazilje, koja kod nekih ljudi postaje „bogatija i plodonosnija u predstavama od čula“, pogotovo ako je pokreću strasti („žudnja“ pomešana sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva). Ona već sama po sebi može da zavarava naša čula (na primer, iako nam čula govore da stojimo na čvrstom tlu, uobrazilja iz pogleda u ponor tako plastično dočarava predstavu pada da se na kraju javlja vrtoglavica koja zbilja može da vodi padu), da iskrivljuje našu percepciju (prema Helvecijusu [Helvetius], dama koja je kroz teleskop ugledala dve senke na mesecu uzviknula je da one pripadaju dvoma zaljubljenima, dok ju je sveštenik odmah korigovao tvrdeći da one mora da pripadaju dvama zvoncima mesne crkve), pa čak i da pokreće na oponašanje onoga što se percipira (na primer, nekada pogled na čoveka koji je dobio epileptički napad stvara kompulzivni pritisak kod posmatrača na oponašanje njegovih pokreta). Ipak, uobrazilja postaje najsnažnija kada njome potpuno ovlada fantazija – kada ona inicira „besciljnu igru produktivne uobrazilje“ – koja ide u rasponu od bezazlenih dečijih lagarija, preko neobuzdane potrebe za preterivanjem kod odraslih, pa sve do želje da se u stvarnosti vidi ono čega u njoj nema, što se najčešće dešava prilikom poetskog ophođenja sa samim sobom, nakon čega se ono što je u unutrašnjosti doživljeno projektuje u spoljašnost putem analogija. „Ova bolest, kao dejstvo poetske uobrazilje, neizlečiva je [...]. Noć je [poetsku uobrazilju] oživljava i uznosi je iznad svog istinskog predmeta: onako kako mesec u večernje vreme stvara veliku figuru na nebu, koja za svetlog dana može da izgleda samo kao beznačajni oblacić. Ona začarava onoga koji je aktivan u tišini i pri prigušenom svetlu noći ili koji se spori sa obrazovanim protivnikom ili koji, šetkajući se zatvoren u svojoj sobi, gradi kule u oblacima“ (Kant 1998g: 483). Destruktivno dejstvo fantazije dostiže kulminaciju u dva poroka: u razuzdanosti (*effenis*) i u iskvarenosti (*perversa*). „Razuzdana fantazija još se i može pokoriti [...]; ona je rasipna zbog svog bogatstva; ali iskvarena fantazija približava se ludilu, u kojem se fantazija u potpunosti igra sa čovekom, dok nesrećnik više nema nikakvu vlast nad svojim predstavama“ (Kant 1998g: 485).

12

Celo ovo izlaganje iz *Antropologije u pragmatičkom smislu* trebalo je jasno da ukaže na opasnosti koje prete uobrazilji, kao neosporno važnoj moći duha, ako izgubi čvrste veze sa rasuđivanjem, odnosno razumom, i ako dopusti da njome ovlada fantazija. Uobrazilja je tako pretvorena u istinsko bojno polje na kojem se sukobljavaju rasuđivanje, odnosno razum, koji uz pomoć „pojmovne sheme“ subjekta vodi u manje ili više istinite spoznaje spoljnog sveta (božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije), i fantazija, koja svojim užarenim sjajem subjekta toliko zabljesne da se on okrene netransparentnom bavljenju samim sobom, a zadovoljenje svojih najdubljih poriva počne da uz pomoć analogija projektuje u spoljni svet, pa na kraju i u samog Boga. Izgubi li razum bitku u uobrazilji i otme li se fantazija kontroli, započinje napredovanje – prvo ka razuzdanoj fantaziji, zatim ka iskvarenoj fantaziji i naposljetku ka čistom ludilu. Taj pogubni put praćen je paradoksalnim uzdizanjem žudnje koja je podvrgnuta jedino subjektivnim (empirijskim) zakonima *zadovoljstva i nezadovoljstva*: pošto Božjom kao jedino odgovarajućom svetlošću obasjani (raz)um više ne može da održava kopču sa realnošću spoljnog sveta i Boga, svako zadovoljenje mračnih poriva – Kant se ne odlučuje bez razloga za noć kao pravo vreme za razobrućenje zaslepljujuće sjajne fantazije – prerasta u dominantni empirijsko-duhovni impuls, koji, uz pomoć analogija, čoveka pokreće da na iskrivljeni način predstavlja i spoljni svet (božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije) i samog Boga. Na taj način Kant je – uz sve teološke rezerve – nagovestio uspon Frojdove (Freud) psihoanalize jedan vek kasnije i počeo da priprema teren za proučavanje romantičarskog senzibiliteta na osnovu odgovarajuće psiho(pato)loške dinamike.

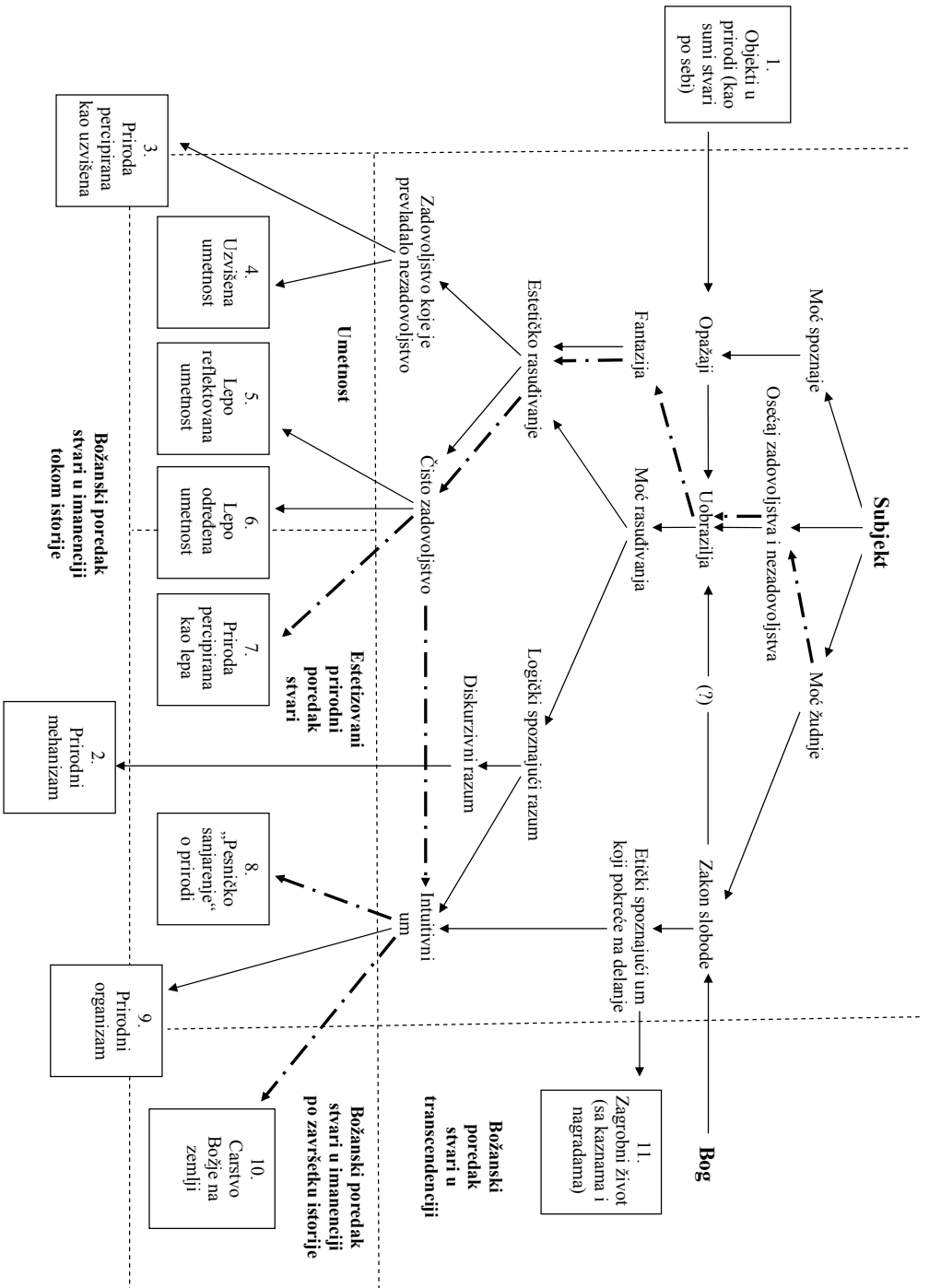
Ka jednoj estetici fantazije

Uprkos svemu što je do sada rečeno, nije moguće izvesti zaključak da je Kant imao apriorno negativan stav prema fantaziji. To dokazuju tri mesta iz *Kritike moći rasuđivanja* na kojima se fantazija tretira kao estetički važna moć duha. Prvo, u paragrafu 16 Kant je pominjao muzičku fantaziju kao primer bespojmovne i bespredmetne, te otuda „slobodne lepote“ (Kant 1998e: 310). Isti primer Kant je upotrebio već u *Kritici čistog uma* da bi objasnio kako predstava o nekom predmetu ne mora biti jasna da bi postojala svest o razlici između tog i drugih predmeta, odnosno između samih (manje ili više jasnih) predstava: kao i predstave o pravu i pravdi, tako su i predstave koje vode muzičko fantaziranje svedočile o tome da um može da operiše sa vrlo diferenciranim i u isto vreme veoma malo razgovetnim predstavama (Kant 1998b: 351). U paragrafu 47 *Kritike*

moći rasuđivanja nalazi se opreka između razmišljanja prema pravilima i pesničke umetnosti: „Njutn je sve svoje korake, koje je imao načiniti od prvih elemenata geometrije sve do svojih velikih i dubokih izuma, mogao prikazati jasno i otvoreno za oponašanje ne samo samome sebi, nego i svakome drugome; ali nijedan Homer ili Viland (Wieland) ne može pokazati kako se njegove fantazijom bogate, ali mislima pune ideje javljaju i prepliću u njegovoj glavi, zato što on to ni sam ne zna, pa tome ne može ni drugoga da pouči“ (Kant 1998e: 408). Naposljetku, paragraf 51 donosi opis likovne umetnosti koji ima šire estetičke implikacije: „duh umetnika uz pomoć ovih oblika daje telesni izraz onome što je i kako je zamišljao i čini da sama stvar istovremeno mimički govori: jedna uobičajena igra fantazije koja beživotnim stvarima, saobrazno njihovoj formi, pripisuje jedan duh koji onda iz njih progovara“ (Kant 1998e: 426).

Sva ova mesta govore da je (muzička, pesnička i likovna) umetnost polje na kojem se potpuno legitimno može ispoljavati fantazija kao estetički najbitnija moć duha: ona se ne mora hvatati nikakvih (a pogotovo ne jasno određenih) predmeta (muzika), a ako i dopre do njih može njihove predstave povezivati na način koji je posve neuobičajen za same te predmete, kako se javljaju u prirodi (poezija), pa čak im i davati da „progovore“ jezikom samog duha (slikarstvo). Sve u svemu, fantazija se iz perspektive *Kritike moći rasuđivanja* ukazivala kao jedna sasvim specifična, autohtona, pa i autonomna moć duha, koja se ne može svesti ni na razum, ni na um, ni na moć rasuđivanja (pa, na kraju krajeva, ni na uobrazilju), jer ima punu slobodu da predstave kojima operiše emancipuje kako od predmeta u prirodi, tako i od (raz)umskih procedura, i onda ih podvrgne obradi na sasvim spontan, nepredvidljiv i samom tom duhu netransparentan način. Ali, ako je Kant bio potpuno jasan u svom stavu da je fantazija opasna ako se umeša u logički *modus operandi* (raz)uma, ostalo je otvoreno pitanje čime sve rezultira uticaj fantazije na moć estetičkog rasuđivanja (sumarni prikaz tih rezultata izložen je u Grafikonu 1).

U *Kritici čistog uma* Kant je tvrdio da je moć rasuđivanja jedna čisto logička moć duha kojom on supsumira predstave nekog objekta pod pojam razuma. Ova moć je utoliko „prirodna“ što se više pokazuje kao „jedan naročiti talenat koji se nipošto ne može izučavati već samo upražnjavati. Otuda je moć rasuđivanja specifičnost takozvane zdrave pameti [*Mutterwitz*], čiji nedostatak ne može da nadoknadi nikakva škola“ (Kant 1998b: 184). Da bi se moglo rasuđivati, neophodno je da postoji transcendentna „pojmovna shema“, koja, s jedne strane, omogućava „transcendentno i nužno jedinstvo apercepcije“ (i sprečava da se apercepcija raspe



u jednu „rapsodiju“), a s druge strane, predstave dobijene apercepcijom prevodi u „shemate“ podobne za nošenje značenja i, samim tim, za dalju pojmovnu obradu. Osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva sa tim nisu imali ništa – s obzirom na to da ih je Kant na nekoliko mesta *Kritike čistog uma* apostrofirao kao empirijske koncepte koji su za celokupnu transcendentnu filozofiju irelevantni – čime je i razmatranje estetičke komponente rasuđivanja gubilo smisao.

Kritika moći rasuđivanja donela je jednu mnogo širu koncepciju moći rasuđivanja. Pre svega, ova moć je dobila mnogo širi opseg postupanja: postala je moć da se svako „posebno“ (koje nije moralo biti nužno neki konkretan objekt) misli kao sadržano u nekom „opštem“ (koje nije moralo nužno da bude neki pojam razuma, nego je moglo da bude i bilo koje drugo „pravilo, princip, zakon“) (Kant 1998e: 251). Štaviše, moć rasuđivanja je mogla da postupa čak i ako nije raspolagala tim „opštim“, nego je tek trebalo da ga „pronađe“ (odnosno, ako je osećala – subjektivnu! – potrebu za njim): nasuprot određujućoj moći rasuđivanja, koja već zna šta joj je „opšte“, reflektirajuća moć rasuđivanja postupa tako što pretpostavlja postojanje „nekog razuma (premda ne našeg)“ koji je „dao“ sve „opšte zakone“ polazeći od „principa jedinstva raznolikoga“ u celokupnoj prirodi (Kant 1998e: 252–253). Razlikovanje između ljudskog i „nekog“ drugog, višeg (božanskog) razuma, koje je impliciralo neinteligibilnost sveta za ljudski razum (barem u pogledu prirodne teleologije) a da ljudsku moć rasuđivanja ipak nije sprečavalo da postupa *kao da* inteligibilnost postoji (za božanski razum), suočilo je celu Kantovu filozofiju sa imperativom rekonceptualizacije. U samoj *Kritici moći rasuđivanja* Kant je učinio prvi korak ka toj rekonceptualizaciji tako što je svoju filozofiju podelio na prirodnu (koja se temelji na principima razumske spoznaje prirode i „prirodnim pojmovima“) i moralnu (koja se temelji na principima umnog zakonodavstva i na „pojmu slobode“) (Kant 1998e: 242). Svaka od dveju grana filozofije trebalo je da ima ne samo svoje zakone kauzaliteta, nego i zakone svrhovitosti: „prirodnoj svrhovitosti“, kojom se bavi prirodna filozofija, odgovarala je „praktička svrhovitost“, koja se zasniva na metafizičkom principu slobodne volje i koja je čoveku empirijski data kao „žudnja“ (Kant 1998e: 254). U *Religiji u granicama samog uma* Kant će ovo razlikovanje unekoliko relativizovati zaključkom da će „praktička svrhovitost“ u budućnosti dobiti prevagu nad „prirodnom svrhovitošću“ i, zaslugom direktne božanske intervencije, dovesti do uspostavljanja carstva Božjeg na zemlji kao etičke republike. Božanski poredak stvari u imanenciji bio je jednako pristupačan i ljudskom razumu (preko zakona kauzaliteta) i umu (preko zakona slobode) samo dok

se nije uzimala u obzir njegova teleološka dimenzija; a tada je „prirodna svrhovitost“ uzimala pred „praktičkom“. Zato je oslabila potreba da se u „prirodnoj filozofiji“ ide onako daleko kao u „praktičkoj filozofiji“: mirne duše mogla se konstatovati nepotpuna inteligibilnost sveta (koja, naravno, ne vodi osporavanju postojanja božanskog poretka u imanenciji tokom istorije), a „praktičkoj filozofiji“ prepustiti bavljenje pitanjem uspostavljanja etičke republike kao ultimativne „praktičke svrshodnosti“ (koja se onda pokazuje i kao ultimativna „prirodna svrhovitost“) i samog srca božanskog poretka stvari u imanenciji nakon završetka istorije. U spisu *Religija u granicama samog uma* Kant nije dao svoj poslednji odgovor na ovo pitanje, tako da će novi spisi doneti nove priloge raspravljanju načina uspostavljanja etičke republike (upor. Molnar 2014a: 427–435; Molnar 2014b).

16

U Kantovoj poznoj filozofiji *principi* moći rasuđivanja su prestali da čine poseban deo te filozofije i prebačeni su u domen prirodne filozofije (kao principi razuma) ili moralne filozofije (kao principi uma). Time međutim nije iscrpljena celokupna problematika moći rasuđivanja, pošto je njen preostali (treći) segment transferisan u estetiku, gde je, kao sud ukusa, u potpunosti oslobođen logičkih imperativa „pojmovne sheme“ i podvrgnut isključivo *empirijskim zakonima* zadovoljstva i nezadovoljstva (Kant 1998e: 297). Kant je ovde još postupao u duhu prosvetiteljske estetike kao filozofske discipline koja je, držeći se etimologije grčke reči *aisthesis*, trebalo da se bavi mogućnostima čulne spoznaje. Međutim, pošto je estetički sud ukusa pretendovao na opšte važenje – čime je svakoga ko ga donosi obavezivao na doličnu ozbiljnost (Gay 1996: 517) – ali izvan odgovarajućih procedura (raz)uma, to je stvorena mogućnost da se u njega probiju sadržaji fantazije, koje je pokretala snaga strasti (osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva), koji su lako mogli da dobiju razmere razuzdanosti i iskvarenosti i koji su na ovaj način ostali ne samo bez kontrolne instance, nego su još mogli da računaju i na mogućnost *dosledno kontrafaktičkog estetičkog poopštavanja*. Štaviše, u sprezi sa nesputanim i nekontrolisanim sudovima ukusa, sadržaji fantazije su mogli dugoročno da sabotiraju uobrazilju i (logičku) moć rasuđivanja u ispunjavanju uloga koje im je Kant namenio u *Kritici čistog uma* – naime da budu posredničke moći duha zadužene za stvaranje, održavanje i širenje „pojmovne sheme“, bez koje su i razum i um izgubljeni.

Položaj uobrazilje se u *Kritici moći rasuđivanja* značajno promenio i postao daleko kompleksniji nego što je to bio slučaj u *Kritici čistog uma*, a jedna od glavnih promena odnosila se na njeno otvaranje za obradu sadržaja koji nastaju iz sadejstva žudnje i osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva i

završavaju u fantaziji, kao novoj moći duha čije se delovanje više nije moglo tako lako otpisivati kao čista logička opstrukcija (kao što je pogotovo bio slučaj u *Kritici praktičkog uma*). U kontekstu *Kritike čistog uma*, koja fantaziju nije ni problematizovala, uobrazilja uopšte nije bila osposobljena da ima posla sa njom, dok je *Kritika moći rasuđivanja* morala da se suoči sa otvorenim kanalom među njima i da problematizuje sadržaje koji su se tim kanalom kretali i koje je uobrazilja bila *primorana da šalje fantaziji, budući da za logičke procedure rasuđivanja uopšte nisu bili upripodobljeni*. I upravo je pitanje otvaranja uobrazilje prema fantaziji Kant pokušao da načne u „Opštoj primedbi uz prvi odsek analitike“. Uobrazilja, tvrdio je na ovom mestu, može biti preokupirana time da na odgovarajući način shvati (*auffaßt*) neki predmet koji se nalazi u prirodi ili da ga uzme kao povod za poetsku obradu (*zu dichten Anlaß bekommt*). U ovom drugom slučaju, uobrazilja ima posla s „pravim fantazijama, kojima se duh zabavlja tako što kontinuirano pobuđuje raznolikost na koju oko nailazi; kao kada gleda promenljive oblike vatre u kaminu ili žuborećeg potoka, od kojih nijedno nije nikakva lepota, ali ipak imaju draži za uobrazilju jer omogućavaju njenu slobodnu igru“ (Kant 1998e: 328).

17

Jednom kada je uobrazilji omogućeno da stvara predstave koje neće postati deo „pojmovne sheme“ nego će, rukovođene žudnjom u službi osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva, biti stavljene na raspolaganje fantaziji kako bi se ona njima „slobodno igrala“, „pojmovna shema“, rigidno ustrojena u *Kritici čistog uma* kao jedino receptivna za svetlost Božju, počinjala je da bude porozna i to se moglo odraziti ne samo na moć rasuđivanja, nego i na (raz)um. Pošto je uobrazilja neprestano izložena iskušenju da meša dve vrste predstava, moć rasuđivanja nikada ne može biti načisto sa time da li operiše sa „shematima“ koji su zaista podobni da postanu delovi principa (raz)uma ili se radi samo o predstavama koje se podvrgavaju empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva (koje nameće „žudnja“ oslobođena „apatične“ vladavine moralnog zakona). Na kraju krajeva, sa najvećim problemima se suočava (raz)um kada treba da razluči spoznaju objekata od *empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva podvrgnute žudnje* da se dođe do njoj saobražene spoznaje. Ako se dobro pogleda, (raz)um nema nijedan razlog da *i samo carstvo Božje na zemlji ne uvrsti među produkte fantazije (pisaca Biblije i njenih tumača), kao jedne u nizu fantastičnih žudnji, koja je proizašla iz jedne specifične dinamike empirijskih zakona zadovoljstva i nezadovoljstva mnogobrojnih generacija „pravednika“ kojima je hrišćanska vera opijala (raz)um predstavama ultimativne pravde – na onom, ali i na ovom svetu*. Takav zaključak Kant je mogao, ako već ne da ospori, a ono da neutralizuje argumentom

da se radi o regulativnoj ideji sa velikom mobilizujućom snagom (koju dobija iz umom spoznatih moralnih zakona) – i to ne samo u budućnosti (kada bude kucnuo čas njenog ozbiljenja), nego i u sadašnjosti, dok se Božja intervencija još očekuje i kontemplatira. Ali, na taj način bi spor o istinitosti ideje carstva Božjeg na zemlji prerastao u spor o njenoj sposobnosti da, na zadovoljstvo pravednika, iz sebe same proizvede svoju realnost (u kategorijama Isaije Berlina [Isaiah Berlin] govoreći, da je „stvori“). Drugim rečima, u pravi romantičarski spor.

18

Problem „fantastičnih žudnji“ Kant je otvorio u paragrafu 3 *Kritike moći rasuđivanja*. Tu je on apostrofirao promenu do koje dolazi u principu kauzaliteta ako se pod uzrokom više ne shvata predstava predmeta koji realno postoji nego predstava predmeta za kojim se pod uticajem fantazije žudi. „Nezavisno od toga da li smo u takvim fantastičnim žudnjama odmah svesni da su naše predstave o tome da budemo *uzrok* njihovih predmeta nedostatne (ili čak nedostojne), njihov odnos, kao uzrok, skupa sa predstavom njegovog *kauzaliteta*, ipak je sadržan u svakoj želji i postaje prevashodno vidljiv kada želja preraste u afekt, tj. *čežnju*. Jer oni time što proširuju i suše srce, iscrpljujući tako snage, dokazuju da se te snage uvek iznova napinju, ali s obzirom na nemogućnost dovode do toga da duša uvek iznova pada u iznemoglost“ (Kant 1998e: 250). Ovde je Kant pomenio pojam koji će doći u samo središte romantičarske estetike i filozofije uopšte: *čežnja*. Čežnja postaje afektivni uzrok, koji traži realizaciju onoga što je samo fantastično i ne može biti realizovano. Kada se uspostavi kauzalitet čežnje, čovek koji mu podleže više ne može da izbegne usud „proširivanja i sušenja srca“: on uvek iznova „napinje“ sve svoje snage da bi realizovao fantastičnu žudnju, ali ih naposletku samo „iscrpljuje“, da bi na kraju završio u „iznemoglosti“. Time je produbljena i proširena Kantova kritika „načina mišljenja“ podstaknutog patološkim (a ne moralnim) pobudama duše, izložena u *Kritici praktičkog uma*. Ako je u drugoj kritici ukazivao na opasnosti koje su duši pretile od ulaska fantazije u sferu morala (onemogućavanje uma u spoznaji „objektivnih“ zakona slobode, u formiranju čistih predstava dužnosti i u izlasku izvan potpuno amoralne sfere subjektivnosti i proizvoljnosti), u trećoj kritici Kant je nastavio traganje za izvorom problema i pronašao ga je u mehanizmu koji pokreće „žudnja“ u službi osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva, koji u pogonu drži uobrazilja, i koji u njegovim dejstvima usmerava fantazija.

Naravno, i u *Kritici moći rasuđivanja* najveća opasnost od razmahivanja fantazije pretila je moralu, odnosno umu u čijoj se ingerenciji on nalazi. Um, kojem je Kant, shodno u ovoj kritici sprovedenoj logici Platonove trodeobe moći *duše*, namenio ulogu da volju („žudnju“) stavlja pod zapovest

zakona slobode, imao je posredno i zadatak da ne dozvoli da ona potpadne pod suverenu vlast poriva, odnosno osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva (upor. Frank 1989: 62–63). Logika je bila jasna: da bi mogao da pokreće delanje kojim se realizuju zakoni slobode u ovom svetu (u božanskom poretku stvari u imanenciji tokom istorije), um je morao da se ravna samo prema istinskoj slobodi, čiji je tvorac (zakonodavac) sam Bog, i da bude ravnodušan prema zadovoljstvu koje donosi neka *fantastična* predstava slobode u jednom estetizovanom prirodnom poretku. Sa sličnom opasnošću od isključivanja u domen „fantastičnog“ suočavao se i razum: kao što ga je fantastičnim činilo svako projektovanje u spoljašnji svet predstava koje su imale poreklo u fantaziji i koje su bile podvrgnute isključivo empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva, tako ga je moć rasuđivanja opominjala da postaje fantastičan čim prestane da uzima u obzir prirodnu teleologiju.² A to je onda otvaralo problem razlikovanja prirodne od estetičke teleologije: razlikovanja između prirodnih svrha koje su pristupačne samo božanskom razumu, prirodnih svrha koje je u stanju da shvati i ljudski (raz)um i subjektivnih svrha koje naprosto donose zadovoljstvo. Ljudski (raz)um morao je da se bori na sva tri fronta: i sa iskušenjem da ne prizna je nikakve svrhe (nego samo mehaničke kauzalnosti), i sa iskušenjem da se identifikuje sa božanskim razumom (intuitivnim umom) i da umišlja da je spoznao prirodne svrhe koje su mu objektivno nepristupačne, i sa iskušenjem da se zadovoljava samo sa subjektivnim svrhama. U prvom i trećem slučaju, ljudski (raz)um je očigledno upadao u zamke fantazije i nije mogao da čini ono što je realno ležalo u njegovoj moći kako bi realizovao zakone slobode u konstelaciji spoznatih prirodnih zakona, dok je u drugom slučaju njegova pozicija postajala najprekarnija: kao intuitivni um on je stupao na tle dijalektike fantazije, koja ga je mogla dovesti i do carstva Božjeg na zemlji i do najbezbožnijeg „fanatizma“ (karakterističnog ne samo za mnogobrojna zastranjivanja u istoriji hrišćanske crkve, nego i za obećanja novonastajuće romantike).

19

Podozrenje prema romanima, a samim tim i prema usložnjavanju korpusa značenja „romantičnog“ na kraju osamnaestog veka, poticala je iz ovog Kantovog straha od razmahivanja fantazije, koja se onda odražava na moć rasuđivanja, u vidu destabilizacije uobrazilje, buđenja (beskrajne!) čežnje i, na posletku, iscrpljivanja u delanju koje bi vodilo zatiranju zakona slobode

2 Shodno paragrafu 78, „isključivanje teleološkog principa ili sleđenje običnog mehanizma i tamo gde za umno istraživanje mogućnosti prirodnih formi, kroz njihove uzroke, svrhovitost neporecivo upućuje na jednu drugu vrstu kauzaliteta, um mora učiniti taman toliko fantastičnim i izgubljenim u opsenama prirodnih moći, koje se uopšte ne daju zamisliti, koliko bi ga zanesenjačkim načinio i jedan običan teleološki način objašnjenja koji se ne bi osvrtao na prirodne mehanizme“ (Kant 1998e: 530).

umesto njegovoj konačnoj istorijskoj pobedi (na kraju istorije). Međutim, Kant je i ovde, kao i u mnogo čemu drugom, bio nedosledan, a objašnjenje za svoju nedoslednost tražio je u nekim višim „namerama“ prirode i providenja. Tako na drugom mestu *Kritike moći rasuđivanja* nalazimo Kantovo antropološko-teleološko objašnjenje funkcionalnosti molitvi i praznoverja kao izraza „fantastičnih žudnji“ (ili „svesno praznih žudnji“): pošto bi delanje samo onda kada ga pokreće uverenje u „dostatnost naše moći za proizvođenje nekog objekta“ bilo retko, priroda je čovekovu dušu tako uredila da su u njoj aktivne i ovakve „svesno prazne žudnje“. „Jer, mi obično upoznajemo svoje snage samo tek na taj način što ih okušavamo. Ta varka u praznim željama je dakle samo posledica dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“ (Kant 1998e: 250). Neizrečena, ali logična konsekvencija tog argumenta bila je da je i sama fantazija „posledica dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“, pošto i ona služi istom cilju: „upoznavanju svojih snaga“ kroz „okušavanje“. Dalje, zašto bi značenjima bogato „romantično“ bilo na bilo koji način inferiornije u odnosu na molitve i praznoverje? Iz perspektive „dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“ moglo se zaključiti upravo suprotno: kroz „romantično“ je fantazija proširivala mogućnosti za „okušavanje“ vlastitih snaga koje bi joj ostale zaprečene da joj stoje na raspolaganju samo molitve i praznoverja. Na kraju krajeva, zar „romantično“ ne bi moglo da domaši i ispreplete se sa samom predstavom carstva Božjeg koja je upravo u celosti stajala u znaku „upoznavanja čovekovih moralnih snaga“? Kant nije izvukao taj zaključak ali ga je svojim načinom razmišljanja učinio neizbežnim, a romantičari su taj poslednji korak učinili – varirajući, naravno, samu predstavu carstva Božjeg na zemlji – bilo u (opravdanom!) uverenju da otklanjaju samo jednu bezrazložnu protivrečnost u Kantovoj filozofiji, bilo u želji da se uopšte više i ne opterećuju Kantom.

No, Kant je romantičarima bio važan kao inspiracija u još jednom, možda čak i važnijem pogledu: u pogledu transfera metafizičkih ambicija u umetnost. Metafizičku tradiciju bavljenja Bogom i prirodom, zaključno sa Lajbnicom i Volfom (Wolff), Kant je smatrao mrtvom zato što je bila empirijski neutemeljena, vodeći u zanesenjaštvo, za koje je – pogrešno, odmah se mora reći! – verovao da se može izbeći koncipiranjem moralno-teološki besprekorno uređenog sveta (Koslowski 2001: 184). Zabluda je postajala jasnija što je više Kant insistirao na tome da „zanesenjačka vizija“ – koja nužno pokreće zahtev za „poetizacijom filozofije“ – znači smrt svake filozofije i da filozofija mora biti „prozaična“ (Kant 1998c: 396), a da sam nije uspevaio da ostane na tlu filozofske „proze“, okrećući se sve više od čistih ideja uma ka estetičkim idejama. Estetičke ideje su za Kanta bile simboličke predstave ideja uma, čiji broj interpretacija – upravo zato što

su simboličke – mora biti beskonačan.³ Najbitnija estetička ideja u Kantovom učenju je bila ideja Boga kao neimara i vladara u carstvu Božjem na zemlji (shvaćenog kao konačna svrha prirode kao organske celine), koja je doduše pomenuta već u *Kritici čistog uma*, ali koja je u spisima iz devedesetih godina toliko razvila svoj simbolički potencijal da je već mogla biti u potpunosti poetizovana. Kao što je i Hans Blumenberg (Hans Blumenberg) primetio, u žaru borbe kako protiv deizma, tako i protiv antropomorfizma, Kantu je promaklo da je i sâm Boga počeo da poima ne više „prozaično“, nego „simbolično“, kao u paragrafu 59 *Kritike moći rasuđivanja*, koji govori o „simbolima“ u smislu metafora kao predstava koje sa onim što je mišljeno imaju zajedničku samo formu refleksije, dok su sadržinski različite (Blumenberg 1998: 11–12). Ako je Kant u *Antropologiji u pragmatičkom smislu* kritikovao u suštini poetske pokušaje da se do Boga stigne uz pomoć fantazije, pošto se tako ne može iskoračiti izvan horizonta onoga što je ljudsko, onda su tom sudu potpadale i sve one Kantove – sa godinama sve češće – problematizacije Boga koje su izlazile izvan onoga što je moglo da pretenduje na to da bude ideja uma i zakoračivale u domen estetičke ideje Boga. A u *Kritici moći rasuđivanja* estetička ideja Boga je proširena i na jedinstvo prirode kao organske celine koja je imala simboličko-metaforički pandan u umetničkom delu koje stvara genije i za koju je važila prezumpcija da ju je Bog stvorio sa nekom svrhom – svrhom koja će u *Religiji u granicama samog uma* biti izjednačena sa izgradnjom carstva Božjeg na zemlji.

21

Verovatno ništa u Kantovom delu nije izvršilo veći uticaj na razvoj romantike od ove metafore, koja je otvarala ogromne mogućnosti dalje razrade u sva četiri pravca: i u pravcu Boga, i u pravcu prirode, i u pravcu genija, i u pravcu umetnosti. Kant je, naravno, insistirao na tome da se „svrhovitost prirode u njenoj različitosti“ može uzdići u transcendentalni princip moći rasuđivanja (koji bi dopustio da se prave kontingentne paralele između prirodnog „organizma“ i umetničkog dela) tek pod uslovom da se odvoji od (i dalje deklaratorno nespoznatljivog) realnog postojanja Bogom predodređenog jedinstva prirode (božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije). Međutim, najkasnije od *Religije u granicama samog uma* bilo je sasvim jasno da ni sam Kant nije verovao u nespoznatljivost krajnje svrhe prirodnog organizma i da je, u svetlosti

3 Estetička ideja je predstava koju moć rasuđivanja uzima u obradu iako nije adekvatna nijednom konkretnom pojmu, uvrštenom u „pojmovnu shemu“, i koju samim tim nijedan jezik ne može da u potpunosti i razumljivo izrazi. Obrnuto, ideja uma je pojam kojem nije adekvatan nijedan opažaj. Estetičke ideje su predstave koje uobrazilja stavlja na raspolaganje moći rasuđivanja tako da se ne mogu izložiti, a ideje uma su pojmovi uma koji se ne mogu demonstrirati (Ulrichs 2011: 313–314).

narativa o carstvu Božjem na zemlji, svoj rekurs na genija i umetničko delo iz *Kritike moći rasuđivanja* bio voljan da uzdigne na nivo mnogo viši od obične metafore. Kant naime u ovim spisima (i ne samo u njima) nije uspeo da izbegne opasnost da Boga koji prirodu stvara sa određenom moralnom svrhom (uspostavljanja carstva Božjeg na zemlji) ne tretira upravo kao estetičku ideju i interpretira je u ključu Boga kao tvorca produktivne prirode (*natura naturans*) koju – a ne tek obične prirodne objekte (*natura naturata*) – u umetničkim delima reprodukuje genije (Ulrichs 2011: 313). Drugim rečima, posegne li se jednom za metaforom koja omogućava da se iz umetničkog dela iščita prirodni „organizam“, onda se ne može izbeći logički zaključak da je genije prava slika Božja. Tom *estetizovanom idejom* Boga i njenom (prvom) *umetničkom interpretacijom* Kant je značajno doprineo širenju romantičarskog ubeđenja da su klasični metafizički problemi nerešivi na tlu filozofije (kao ni teologije), ali da odgovore na njih treba tražiti dalje, na tlu umetnosti, i to nakon odbacivanja svih nepotrebnih sakrivanja iza niže vrednih metafora („simbola“): umetnost je otkrivala jedini preostali nedezaugvisani pristup prirodi, koja je dalje vodila Bogu („apsolutu“) i konačnoj svrsi koju je on namenio svom „umetničkom delu“. Igram sudbine, ovaj Kantov doprinos prvo je primećen u onom umetničkom žanru koji je Kant ponajviše nipodaštavao: u romanu. U filozofskom romanu kasnog prosvetiteljstva, naime, već je došlo do paradoksalnog nadovezivanja na Kantovu kritičku filozofiju, time što je kritika uma prihvaćena kao kritika *spekulativnog* uma i što je prihvaćena jedna naturalistička teorija racionalnosti, koja neki „drugi um“ nastoji da veže za „svakodnevni svet života“ i utemelji je u „nečem duboko iracionalnom“ (Ulrichs 2011: 31, 73).

Kantov ambivalentni odnos prema romantici u sferi estetike može se najbolje razumeti ako se pođe od toga da je njegov cilj bio prezervacija trodeobnog božanskog poretka stvari, onako kako je osmišljen u hrišćanstvu. Sve što je to ugrožavalo za Kanta je bilo neprihvatljivo: u rasponu od ateizacije do estetizacije prirodnog poretka. Spor o panteizmu je uverljivo pokazao da je druga opasnost u Prusiji bila mnogo opipljivija i neposrednija, a zbivanja na pruskoj filozofskoj sceni u devedesetim godinama osamnaestog veka će to uverljivo i potvrditi. *Kritika moći rasuđivanja* mora se posmatrati upravo u tom ključu: ona je bila iskren i pošten pokušaj da se spreči estetizacija prirodnog poretka tako što će se uspostaviti čvrste granice između umetnosti (unutar koje je potpuno legitimno ispoljavanje fantazije i njome rukovođene „teleologije“) i svakog od tri božanska poretka stvari. Međutim, Kant u tom svom postignuću ne samo da nije uspeo, nego je čak i dao dva ključna podsticaja daljem razmahivanju romantike.

Prvi je bilo odlučno odbijanje da se božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije redukuje na prirodni mehanizam (to jest na zakone kauzaliteta), čime su ostale pukotine u koje je mogao da prodre ne samo intuitivni um, nego i estetičko rasuđivanje. Božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije je svojom beskonačnošću u ljudima budio strah, iz kojeg se dalje razvijalo nezadovoljstvo, koje je inspirisalo „svakojake ideje“ (Kant 1998e: 330), iz kojih je, naposljetku, ponovo vrebala opasnost estetizacije (koja donosi sasvim neosnovano, pa čak i opasno subjektivno zadovoljstvo). Da bi prevladala ovaj potencijalni izvor haosa, uobrazilja je bila prinuđena da, uz pomoć ali i u neprekidnoj borbi protiv fantazije, proizvodi predstavu jednog apsoluta koji ne sme ostati samo beskonačan (Kant 1998e: 340 i dalje), nego mora biti i uzvišen – utoliko što je u stanju da osećanje nezadovoljstva u čoveku pretvori u osećanje najvećeg zadovoljstva jačanjem ne samo njegove otvorenosti da u moralu prepozna jedini kanal komunikacije sa Bogom, nego i njegove vere u smisaonost celog božanskog poretka koja jedina može da odlučujuće utiče na njegovu spremnost da dela „saobrazno volji“ tog Boga (Kant 1998e: 352).⁴ Zato je upravo ovo osećanje uzvišenosti bilo najznačajniji izvor transformacije ideja uma u estetičke ideje i, samim tim, revizije božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije tako da u njemu ipak postane moguće povezivanje morala sa nekom ovosvetskom motivacijom: sa zadovoljstvom proizašlim iz jednog čisto empirijskog zakona do kojeg (raz)um ne može da dopre, ali estetička moć rasuđivanja može. Iako osećanje uzvišenosti nije trebalo da ima ikakve veze sa estetizovanim prirodnim poretkom kojem je u centru stajala pogubna sklonost uma da „pesnički sanjari“ (Kant 1998e: 529) – štaviše trebalo je da osigura božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije od opasnosti estetizacije – ono nije moglo da prikrije svoje uporište u umetnosti (kao logična posledica metafore božanskog poretka stvari kao umetničkog dela) i ukazivalo je na to da božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije nije u stanju da se u potpunosti razgraniči prema umetnosti, pa, štaviše, da nije u stanju ni da realizuje zakon slobode bez jedne, u suštini hibridne religiozno-umetničke predstave uzvišenoga i njoj primerenog osećanja zadovoljstva.

Drugi Kantov podsticaj daljem razvoju romantike sastojao se u spekulacijama o dometima samog intuitivnog uma, koji je čoveku principijelno bio nedostupan („preblještav“), iako mu je neprestano bacao odbleske na pravu i konačnu ovozemaljsku svrhu koja će biti savršeno usklađiva

4 Rudimentarno razlikovanje estetičkog i moralnog pojma uzvišenog nalazimo već u prvoj verziji spisa *Razmatranja o osećanju lepog i uzvišenog* (1764), gde je Kant tvrdio: „U moralnim stvarima jedino je istinska vrlina uzvišena“ (Kant 1998a: 833).

sa zakonom slobode, a koja će u međuvremenu omogućiti „izvesnost“ postojanja prirodnog organizma. Kant je tokom celog svog života pokušavao da u providenju prepozna delatnu silu božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije, koja upućuje na jednu takvu „izvesnost“ postojanja prirodnog organizma, ali se u spisu *Religija u granicama samog uma* odlučio da ode korak dalje i da teorijski koncipira božanski poredak stvari u imanenciji *nakon završetka istorije*, u kojem bi se kompletiranje prirodnog organizma i empirijski zbilo – i to ponajviše zahvaljujući direktnoj Božjoj intervenciji (a ne na osnovu samo onoga što delatne sile unutar prirodnog organizma mogu da postignu).

24

Ključna dilema koju je spis *Religija u granicama samog uma* povlačio sobom glasila je – na koji je um Kant mislio. To u svakom slučaju nije mogao biti onaj etički spoznajući um, koji, shodno svim trima kritikama, za svoje postupanje u skladu sa zakonom slobode može da računa na nagrade u zagrobnom životu,⁵ već samo intuitivni um – ali intuitivni um koji se ne zadovoljava varljivim znacima providenja u istoriji, nego etičko postupanje ljudi (u sadašnjosti) povezuje sa neposrednom Božjom intervencijom u ovosvetska zbivanja (u budućnosti), otvarajući time perspektivu trećeg božanskog poretka stvari, shvaćenog kao konačna svrha etičke republike ili carstva Božjeg na zemlji. Kantov trodeobni božanski poredak stvari (u imanenciji tokom istorije, u imanenciji po završetku istorije i u transcencenciji), onako kako se ukazivao iz spisa *Religija u granicama samog uma*, predstavljao je upravo ono što je Kant u *Kritici moći rasuđivanja* kritikovao kao neovlašćeno prisvajanje intuitivnog uma (romantičarski zanesenih) ljudi: nagoveštavao je konture prirodnog organizma, o kojem realno nije postojala nikakva „izvesnost“, izlazeći u susret „čežnji“ da se okonča osećanje nezadovoljstva (koje, kako je Kant dobro primetio, inspiriše „svakojake ideje“) prouzrokovano neizvesnošću konačne ovozemaljske svrhe i postigne zadovoljstvo nečim „fantastičnim“ što je božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije nužno izlagalo opasnostima estetizacije.

To je imalo i svoje reperkusije po koncepciju „praktičke svrsishodnosti“. Iako je u spisu *Religija u granicama samog uma* samo lapidarno izneo ideju da će sam Bog, direktnom intervencijom u ovosvetska zbivanja, realizovati svrhu prirodnog organizma (onako kako ju je prvobitno i zamislio) u carstvu Božjem na zemlji, Kant je u narednim godinama, emancipujući se od Fridrihovog uticaja i dospevajući pod sve snažniji uticaj „uzvišenih“ zbivanja tokom Francuske revolucije i naleta teološko-hilijastičkog raspoloženja (upor. Molnar 2012), počeo da se podrobnije bavi

5 O kontroverzama vezanim za ovu „računicu“ upor. Molnar 2013.

ulogom koju ljudi treba da odigraju kako bi pripremili istorijsku scenu za Božji nastup. Tada je stvarno došlo do izražaja Kantovo novo ubeđenje da se i u modernim ljudima može probuditi vera u smisaonost celog božanskog poretka stvari koja će odlučujuće oblikovati njihovu spremnost da delaju „saobrazno volji“ Boga. Francuska revolucija bila je za Kanta ravna čudu: ona je u njemu učvršćivala uverenje o ispravnosti „praktičke svrsishodnosti“ i otpočinjanju onog prirodno-istorijskog zakonomernog procesa, koji će se završiti uspostavljanjem carstva Božjeg na zemlji, u kojem je, ako ne presudna, a ono svakako ključna uloga ostavljena ljudima, koji su je morali prvo spoznati da bi je uopšte mogli odigrati. U spoznavanje tog procesa Kant se uključio razrađivanjem svoje teorije republikanizma – prvenstveno u domenu političke republike i njenog odnosa prema etičkoj republici – i smanjivanjem jaza između teološko-hilijastičke pozicije, zauzete u *Religiji u granicama samog uma*, i aktuelnih svetskoistorijskih događanja. Na tom planu, ispostaviće se, Kant će dati svoj najveći doprinos razvoju romantike: razradiće dalje Rusoov romantičarski republikanizam i postaviće temelje za njegovu implementaciju u prusku pravnu i političku misao. Jer, da bi pred svojim očima mogao da ugleda kako se, kroz Francusku revoluciju i stvaranje prve političke republike, realizuje svrha celokupne prirode (uspostavljanje etičke republike), i Kant će morati da svoju teoriju stavi u službu one žudnje za koju je sam pisao da je podvrgnuta jedino subjektivnim (empirijskim) zakonima *zadovoljstva i nezadovoljstva*: u mraku koji je vrlo brzo stvorio revolucionarni kaos i Kant je svoje oči okretao ka zaslepljujućem sjaju svoje religiozne fantazije i pokušavao da ono što je video u njenom svetlu prepozna kao realno dešavanje u spoljnom svetu – u onom božanskom poretku stvari u imanenciji koji se približavao tački svoje unutrašnje transformacije, tački moralnog proboja, tački okončanja istorije.

25

Literatura

- Beiser, Frederick C. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans (1998), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foerster, Rolf Hellmut (1967), *Europa. Geschichte einer politischen Idee*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gay, Peter (1996), *The Enlightenment. Volume 2: The Science of Freedom*, New York, London: W. W. Norton & co.
- Kant, Immanuel (1998a), „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, u: *Werke in sechs Bänden*, knj. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kant, Immanuel (1998b), „Kritik der reinen Vernunft“, u: *ibid.*, knj. 2.
- Kant, Immanuel (1998c), „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, u: *ibid.*, knj. 3.
- Kant, Immanuel (1998d), „Kritik der praktischen Vernunft“, u: *ibid.*, knj. 4.
- Kant, Immanuel (1998e), „Kritik der Urteilskraft“, u: *ibid.*, knj. 5.
- Kant, Immanuel (1998f), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“, u: *ibid.*, knj. 6.
- Kant, Immanuel (1998g), „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, u: *ibid.*
- Kosłowski, Peter (2001), *Philosophie der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2001), „Observations on the Abbé de St Pierre (1715)“, u: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Molnar, Aleksandar (2012), „Boundaries of Enlightened Absolutism: Kant and Frederick the Great“, *Serbian Political Thought* 5 (1): 5–23.
- Molnar, Aleksandar (2013), „Kant i iskušenja pragmatizma“, *Treći program Radio Beograda* 158: 140–166.
- Molnar, Aleksandar (2014a), *Regeneracija, romantika, republika. Fantastični uspon romantičarskog republikanizma u 18. veku*, Novi Sad: Visio Mundi Academic Media Group.
- Molnar, Aleksandar (2014b), „Kantov romantičarski republikanizam“, u: Tonči Kursar i Ana Matan (ur.), *Demokracija u 21. stoleću*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 206–222.
- Ulrichs, Lars-Thade (2011), *Die Andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin: Akademie Verlag.

Aleksandar Molnar

Kant and the Temptations of Phantasy

Abstract

In the article the author concentrates on Immanuel Kant's philosophical musings on phantasy and its artistic products such as novels (*Romane*). Although Kant was one of the first critics of the early German romanticist endeavors to emancipate the force of phantasy from the domination of the mind/reason, he was also incapable to resist the temptation to give phantasy important role in the cognitive activities of man. Ultimately, phantasy was crucial in Kant's concept of aestheticised natural order of things (because it leads man to perceive nature as beautiful as well as to begin „poetic daydreaming“ about nature), but also in his concept of divine worldly order of things after the end of history (because it enables men to be certain about coming of God's kingdom on Earth).

Keywords: Kant, romanticism, novel, phantasy, mind, reason, nature, God

Igor Cvejić

Kantov zaokret u shvatanju osećaja: kritički odgovor na osećajnost osamnaestog veka

Apstrakt U prvoj polovini osamnaestog veka nemačku filozofiju je obeležavao racionalizam. U njegovoj drugoj polovini pojavila se jedna nova tendencija koja je, u većoj meri orijentisana na oblast estetike i s osloncem u neposrednom osećaju, vodila ka ranom romantizmu. Namera ovog rada je da pokaže osnovna obeležja Kantovog odgovora na ovu tendenciju. On se, međutim, mora shvatiti unutar Kantove transcendentalne filozofije i tripartitne podele osnovnih moći duše. Učenjem o osećaju, kao posebnoj moći duše i principu svrhovitosti, kao jednom apriornom principu za ovu moć, Kant je razvio sopstvenu poziciju.

Gljučne reči: Kant, osećaj, tactus, osnovno čulo, osnovne moći duše, svrhovitost

27

Ponizili smo osećaj [čulo dodira (*tactus*), *Gefühl*] imenom najgrubljeg čula. Njega najmanje obrazujemo, pošto vid i sluh držimo za jasnija i duši bliža čula, i olakšana nam je muka da preko njih dođemo do pojmova. Mi smo ga potpuno isključili iz umetnosti lepog i osudili da nam pruža samo nerazumljive metafore. Uprkos tome, estetika, prema svom imenu, treba da bude filozofija osećaja.

(Herder, *Kritische Wäldchen*)¹

Nemačku filozofiju prve polovine osamnaestog veka obeležila je racionalistička škola Lajbnica (Leibniz) i Wolfa (Wolff) i postepeno buđenje prosvetiteljstva, koje je kulminiralo dolaskom na tron Fridriha (Friedrich) II. U drugoj polovini osamnaestog ona se, međutim, sve više okreće problemima estetike i usmerava protiv tendencija prosvetiteljstva. To će kulminirati u pokretu *Sturm und Drang* i ranom romantizmu.

Sturm und Drang je književni revolucionarni pokret sedamdesetih i ranih osamdesetih godina osamnaestog veka. Nedvosmisleno usmeren protiv prosvetiteljskog racionalizma, ovaj pokret je naglašeno zagovarao okretanje „nazad ka prirodi“, ka geniju kao stvaraocu, preorijentaciju prema onom izvornom, to jest osećaju (Strobel 2011: 11–35). Iako je Gete (Goethe) poricao pripadnost ovom pokretu, središnji književni lik njegovih

1 Herder 1993: 294.

protagonista bio je njegov Verter. Može se reći da je njihovu literarnu aktivnost podržavala jedna paralelna filozofska potpora, oličena pre svega u Herderu (Herder) i Jakobiju (Jakobi), koji će takođe značajno uticati na rani romantizam².

Kant (Kant) nije bio mnogo zainteresovan za sam literarni pokret, ali svakako jeste za razvojne puteve svog nekadašnjeg učenika, Herdera, i stalnog dopisnika Jakobija. Oni su posredovali njegovo upoznavanje sa osnovnim filozofskim idejama koje su stajale u pozadini *Sturm und Drang*-a. Kantov odgovor Jakobiju bio je jednoznačan: u kraćem tekstu „Šta znači orijentisati se u mišljenju“ on odbacuje „entuzijizam“ (*Schwärmerei*) koji mu pripisuje. Sa Herderom i *Sturm und Drangom*, prema Džonu Zamitou (*John H. Zammito*), Kant je pak u *Kritici moći suđenja* u stalnom dijalogu (Zammito 1992). Ovaj momenat ćemo pokušati da osvetlimo na Kantovom shvatanju osećaja (*Gefühl*), koje on razvija pre svega u *Kritici moći suđenja*.

28

Pritom, nećemo pokušati da ukrstimo argumente Herdera i Kanta, već da ukažemo na isti problemski okvir. Taj okvir se lako može prevideti ukoliko zanemarimo Kantovo shvatanje osećaja, na osnovu koga nam tek postaje jasan. Ključni deo našeg razmatranja predstavljaće analiza „estetske predstave svrhovitosti“. Dve teze koje ćemo u ovom radu braniti su: (1) da je ona postavljena u kontekstualnom okviru problema pokreta *Sturm und Drang* i (2) da je Kant, tek na osnovu svog sopstvenog razumevanja osećaja, uvrštava u transcendentalnu filozofiju. Na tom putu se neizbežno moramo osvrnuti na problematičnost Kantovog izvođenja ove predstave.

Estetskom predstavom svrhovitosti Kant, s jedne strane, daje pravo *Sturm und Drang*-u, kao i kasnije ranom romantizmu, nasuprot racionalizmu: jedan od osnovnih modusa odnosa prirode i čoveka je estetski, a ne razumom (u užem smislu) vođen. Načinom izvođenja ove predstave, naprotiv, Kant protiv *Sturm und Drang*-a, a u skladu sa prosvetiteljstvom, izlaže njen osnovni princip pod autoritetom uma. Ovakvim smeštanjem predstave svrhovitosti Kant je ostao između magije entuzijazma, opažajnosti empirizma i logike racionalizma, odbacujući istovremeno svaku od ovih krajnosti. Ključnu korekciju Kantove filozofije kojom je ovakva postavka bila omogućena predstavlja razlikovanje osnovnih (nesvodivih) moći duše.

2 Pre svega je Herderovo razmatranje osećaja uticalo na Novalisa (*Georg Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg – Novalis*). O tome videti bogata istraživanja Manfreda Franka (Manfred Frank) u delu *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (Frank 2008), kao i u kraćim tekstovima od kojih je najuputniji „*Selbstgefühl und Grundsinn*“ (Frank 2007: 218–235), takođe u knjizi *Selbstgefühl* (Frank 2002). Za značaj Herdera za rani romantizam pogledati i Berlin 1999.

I „Was ist aber ein Gefühl?“

„Šta je pak osećaj?“, Kant postavlja ovo pitanje i odgovora: „to je nešto što je teško odrediti.“ (V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 244). Ovakav Kantov stav ne treba da nas čudi. U svoje vreme Kant je bio suočen, s jedne strane, sa školom racionalista koja je, oslanjajući se na učenje Kristijana Volfa, termin „osećaj“ koristila u smislu „tamnog osećaja“ (*dunkle Gefühl*), a s druge strane, sa učenjem Pjetra Verija (Pietro Verri), koji je smatrao da se osećaj ne može objasniti sam po sebi, već tek putem svog uticaja (Verri 1777). Upravo u tom duhu Kant u Prvom uvodu *Kritike moći suđenja* piše:

Pošto se lako vidi da zadovoljstvo i nezadovoljstvo, pošto ne predstavljaju nikakve vrste saznanja, sami za sebe apsolutno ne mogu da se objasne, te je potrebno da se osete, a ne uvide: da se stoga oni samo nedovoljno mogu objasniti posredstvom uticaja koji jedna predstava ima posredstvom toga osećaja na delotvornost duševnih sila. (EEKU, AA 20: 232).

Međutim, pokazaćemo da je uprkos ovakvom stavu, Kantov doprinos filozofiji osećaja veoma značajan, i da se artikuliše upravo nasuprot racionalističkoj školi.

29

a) Kratka istorijsko-semantička analiza

Sam termin je, posebno onako kako ga Kant upotrebljava, u nemačkom akademskom jeziku vrlo mlad. Prvi put je zabeležen u rečniku iz 1648. godine, gde znači „peto čulo“, čulo dodira, i – u nešto širem značenju – oset čitavog tela³. Isto značenje nalazimo i kod Volfa (Wolf 1741: §221), Baumgartena (Baumgarten 1783: §397) i Majera (Meier 1755–9: §533) – latinski termin koji paralelno koriste je *tactus*⁴. U narodnom i pesničkom jeziku ovo čulo je često povezivano sa zadovoljstvom, kao čulo koje (u dodiru sa okolinom, pa prema tome i Bogom) donosi zadovoljstvo (up. Mayer 2012). S razvojem nemačkog racionalizma ono je uglavnom karakterisano kao *dunkle Gefühl* (nejasni osećaj) (Mendelssohn 2000: 22). U religioznom jeziku termin dobija značenje onoga „neizrecivog, ali ipak nesumnjivog“ (Mayer 2012). Tek u drugoj polovini osamnaestog veka termin *Gefühl* se i u akademskom jeziku dovodi u vezu sa zadovoljstvom i određenom formom izvesnosti, ponajviše prevodima sa francuskog (*sentiment*)⁵ i engleskog (Engelen

3 Up. Mayer 2012; kod Kanta, takođe, kao *sensus vagus* (up. V-Anth/ Busolt, AA 25: 1451, 1499).

4 Termin *tactus* kod Tome Akvinskog (Thomas Aquinas) je širokog značenja: obuhvata na primer osećaj celog tela, čulo dodira, ono „imati takta“, te zadovoljstvo i nezadovoljstvo kao *tactus secundum* (up. Schütz, internet).

5 Zapravo, kao prevod francuskog termina *sentiment* Tomas Abt (Thomas Abbt) je uveo jedan novi termin, *Empfindniss* (Abbt 1772: 114–115), koji se ustalio narednih dekada, ali je zatim nestao.

2007: 7). Posebno mesto u takvom ustanovljenju pojma, svakako, zauzima Lesingov (Lessing) prevod Hačisonovog (Hutcheson) pojma moralnog čula (*moral sense*) izrazom *Moralische Gefühl*⁶.

Neophodno je obratiti pažnju da izvorno značenje ovog termina nije istovetno sa današnjom upotrebom termina „emocija“, kao neke vrste unutrašnje reakcije. „Osećaj“ je primarno čulno percipiranje spoljašnjeg sveta (čulo dodira). Značenje se, takođe, ne podudara ni sa današnjim engleskim terminom *feeling*, jer se ne radi o prostoj telesnoj promeni našeg stanje ili o njenom percipiranju: „osećaj ima perceptivni karakter koji uključuje svest, i od početka je shvaćen kao jedna vrsta nepropozicijalnog saznanja“ (Mayer 2012: 293).

30

Istovremeno, osećaj nije prosto čulo dodira u današnjem smislu te reči, već ima jednu posebnu karakteristiku prostiranja kroz čitavo telo: nasuprot fiksiranog čula u pojedinom organu, kakvi su vid, sluh, miris i ukus, on je *sensus vagus*, vitalno čulo. Nagoveštaj takvog razumevanja nalazimo i u Majerovoj *Metafizici*: „*Osećaj* je moć kojom predstavljamo one materijalne slike koje proizvodi telo odgovarajućim kretanjem. Od prethodna četiri čula osećaj je različit po tome što pobuđuje čitavo naše telo, gde god su nervi“ (Meier 1755–9: §533).

Takav uput nalazimo i u Geteovom *Faustu*. Faust se obraća Greti objašnjavajući veru preko osećaja koji nastaje pri posmatranju prirode:

Ispuni srce tim, nek se preliiva,
pa kad cela budeš u osećaju blagoslovena
[wenn du ganz in dem Gefühle selig bist],
nazovi ovo kako hoćeš,
zovi to: sreća: Srce! Ljubav! Bog!
Ja nemam za to imena!
Osećaj je sve [Gefühl ist alles];
ime je šum i dim
što omagljuje nebesko žarenje čisto.⁷

Ovi stihovi se ne smeju razumeti kao da je sve, pa i „saznanje“ Boga, u emotivnoj reakciji. Govoreći Greti o veri, Faust ovde zapravo kaže da je

6 Ovaj izraz označava čulnu sposobnost da osetimo zadovoljstvo u višoj moći predstavljanja. Sam Hačison koristi isti termin za čula uopšte kao i za ovu sposobnost (*moral sense, sense for beauty...*) (Franz Hutcheson, *Sittenlehre der Vernunft*, Leipzig, 1756; up. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, London, 1755). Prethodni prevodi Šaftsberija ne koriste ovaj termin (*Moral sense = Moralische Empfindung*) (Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, Berlin, 1747). Komentare o samom prevodu i Lesingovom slobodnom umetničkom stilu pri prevođenju ovog dela, pogledati u Nisbet 2008: 225.

7 Prilagođeni prevod Branimira Živojinovića (Gete 2011: 170).

sve u osećanju sveta, u tome da budemo čulno „ispunjeni“ svetom. Pri tome, osećaj predstavlja jedan odnos sveta i subjekta u njemu, odnos koji subjektu kao jedno kvazi (nepropozicionalno, neizrecivo, ali nesumnjivo) saznanje predstavlja svet, u njegovoj saglasnosti sa subjektom.⁸

Isti motiv, razumevanja prirode preko ljubavi, nalazimo i u Klingerovoj (Klinger) tragediji *Sturm und Drang*, prema kojoj je taj pravac i dobio ime:

A sve je to tako umreženo i povezano sa ljubavlju. Budi mi zdravo, da hujanje drveća, mehuranje izvora, žuborenje potoka opet razumeš [*versteht*]! Da ti je sav govor prirode razgovetan [*deutlich*]. (Strobel 2011: 84)

b) Osećaj kao osnovno čulo (*Grundsinn*)

Filozofsko učenje koje je insistiralo na ovoj specifičnoj karakteristici čulnosti formulisano je u tezu da je osećaj osnovno čulo. Njen najveći zagovornik bio je Herder. Prema njegovom shvatanju, osećaj nije „najgrublje“ čulo, već naprotiv, ono čulo koje stoji u osnovi svih čula – „svim čulima u osnovi leži osećaj“ (Herder 1772: 94) – i koje samo u sebi sadrži jedan „svet finih bogatih pojmova“ (Herder 1993: 296). Kasnije slično učenje nalazimo i kod Novalisa. On osećaj smatra „organom za shvatanje bitka u njegovoj radikalnoj pre-pojmovnosti“ (up. Frank 2007: 220), zbog čega je i „[f]ilozofija izvorno osećaj“ (Novalis 2003: 13).⁹

Učenje o osećaju kao osnovnom čulu nalazimo i u Kantovim predavanjima iz ranih sedamdesetih godina. Moguće je čak da je Herder upravo sa Kantovih predavanja preuzeo neke temeljne motive svog novog učenje. Kant tada objašnjava čulo dodira, kao jedno specifično, od drugih različito čulo, na sledeći način: „[č]ulo osećaja prostire se duž celog nervnog sistema, pa prema tome imamo samo četiri čula, od kojih svako ima svoju posebnu organizaciju“ (V-Anth/Collins, AA 24: 43). Temeljna razlika osećaja (*tactus*) u odnosu na druga čula sastoji se u tome što je „jedino čulo kojim neposredno predstavljamo objekte“ (V-Anth/Parrow, AA 24: 273), odnosno jedino čulo koje se neposredno odnosi na materiju, kojim spoznajemo supstanciju. Argumentacija u prilog ovakvog viđenja osećaja počivala je na uverenju da, dok ostala čula materiju moraju predstavljati posredstvom prostora, vremena ili nečeg drugog, ovo čulo ima neposredni odnos sa materijom:

Jedino čulo kojim neposredno predstavljamo objekte je osećaj ili *tactus*, sva ostala su posredna. Predmete ne osećamo [*empfindet*] drugačije

⁸ Za detaljnu analizu uporediti Mayer 2012.

⁹ Treba, ipak, napomenuti da se kod Novalisa susreću dva različita shvatanja osećaja: osim što je organ za razumevanje bitka, on je i samo-osećaj u refleksiji (za Novalisovo kompleksno shvatanje osećaja uporediti Novalis 2003: 13–18, 21, 31).

nego preko nekih posrednika između predmeta i naših organa. Tako, na primer, osećamo sluhom samo kretanje vazduha koji je predmet proizveo [...]. (V-Anth/Parrow, AA 24: 273)

Nešto kasnije Kant iznosi ovaj argument još eksplicitnije:

Gledanjem saznam predmete i određujem ih. Vid nam prikazuje oblike stvari u prostoru i deli prostor. Dakle, osećajem saznam supstanciju, sluhom delim vreme, a vidom prostor. Supstancija, prostor i vreme su, pak, tri dela spoljašnjih predmeta. (V-Anth/ Fried, AA 24: 495)

32

Uprkos ovoj fundamentalnosti osećaja kao čula dodira, Kant svakako nije delio Herderovu fascinaciju njime i ubrzo napušta neke osnovne elemente ovakve postavke. Sama argumentacija je, čini se, od početka bila problematična utoliko što se u jednom pojmu istovremeno mešalo čulo dodira kao jedno pojedinačno čulo sa nečim što se proteže celim nervnim sistemom. Sem toga, Kant je u svojim predavanjima, a i još ranije u *Razmatranjima o lepom i uzvišenom*¹⁰, koristio ovaj termin, takođe, da bi označio receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Već u drugoj polovini sedamdesetih godina Kant počinje jasno da razdvaja osećaj od čula dodira, koje kao pojedinačni organ svoje nervne završetke ima pre svega na vrhovima prstiju. Za čulo dodira sada nalazi novi termin – *Fühlen* (V-Anth/ Fried, AA 24: 495) – da bi na kraju za njega zadržao samo reč *Betastung* (Anth, AA 07: 154).

c) Osećaj kao vitalno čulo (*sensus vagus*)

Da bi jasno razdvojio osećaj od čula dodira Kant isprva koristi razliku organskog i vitalnog čula. Prvi put ovu razliku nalazimo u predavanjima sa kraja sedamdesetih godina (u takozvanoj Antropologiji *Pillau*), gde je vitalno čulo označeno kao jedan „pounutrašnji osećaj“ (*inwendige Gefühl*) (V-Anth/ Pillau, AA 24: 742). To nikako ne treba pomešati sa unutrašnjim čulom, to jest sa onim kako nas naše misli aficiraju (Anth, AA 07: 153). Vitalno čulo pripada spoljašnjim čulima, ali za razliku od organskog, nije vezano za jedan organ i ne odnosi se na promene objekta:

Čula se dele na:

- A. Spoljašnja, kako je naše telo aficirano. Stoga što su različiti organi oseta u telu, ima i različitih spoljašnjih čula
 - a) Vitalno čulo (*sensus vagus*) koje se prostire celim nervnim sistemom i celim telom, na primer jeza koja se prostire svim nervima

¹⁰ Ovo delo počinje rečenicom: „Različiti oseti zadovoljenja i nezadovoljenja ne odnose se toliko na svojstva spoljašnjih stvari koje te osete izazivaju, koliko na sopstvene osećaje svakog čoveka da pri tome bude dotaknut zadovoljstvom ili nezadovoljstvom“ (GSE, AA 02: 207).

- b) Organsko čulo (*sensus fixus*) koje je ograničeno organom i osećom koji je tim organom zadobijen. Uopšteno kada nas objekt aficira (V-Anth/Busolt, AA 24: 1452)¹¹

Za potrebe ovog rada najbitniji je Kantov pokušaj da vitalno čulo neposredno poveže sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva. Prvi korak u tom argumentu je povezivanje vitalnog čula sa telesnim unapređenjem ili sa preprekom životu: „[v]italno čulo načelno znači da radimo sve što unapređuje život našeg tela i odbijamo ono što mu može biti prepreka“ (V-Anth/ Pillau, AA 24: 742). U drugom koraku Kant ukazuje da to može biti samo zadovoljstvo i nezadovoljstvo: „[č]ulo vitalnog oseta je jedno jedino, i ono je tamo gde smo našim celokupnim životom aficirani zadovoljenjem i bolom“ (V-Anth/ Mensch, AA 24: 905).

Ovo čulo je, dakle, poput drugih čula, jedan receptivitet, samo ne za predstave predmeta: „osećaj nije ništa drugo do receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo“ (V-Anth/ Pillau, AA 24: 787).

33

d) Racionalistički pogled na osećaj i zadovoljstvo i nezadovoljstvo

Za školu inspirisanu Volfom i Lajbnicom, koju ovde nazivamo racionalističkom, osećaj je primarno označavao čulo dodira. Za onu upotrebu ovog termina koja se odnosila na religijska ili estetska iskustva, kakvu nalazimo recimo u navedenom primeru Geteovog *Fausta*, kasni racionalisti su upotrebljavali termin „*dunkle Gefühl*“ (Mendelssohn 2000: 22), nejasni, odnosno tamni osećaj, u značenju predstave koju ne možemo jasno da razlikujemo od drugih (*perceptio obscura*), odnosno predstave koje nismo svesni.¹²

Zadovoljstvo i nezadovoljstvo, s druge strane, integrisano je u racionalističku teoriju. Počevši od Dekartove (Descartes) definicije zadovoljstva – „kreporna su sva delanja naše duše koja nam pribavljaju kakvo savršenstvo, a naše celokupno zadovoljstvo sastoji se samo u unutrašnjem osvedočenju da smo ga ostvarili“ (Dekart 2010: 61) – zadovoljstvo se i kod Lajbnica (Leibniz 1980: 279) i zatim Volfa (Wolff 1741: §404), Baumgartena (Baumgarten 1783: §482) i Majera (Meier 1755-9: §651), određivalo preko pojma savršenstva. Prelomna tačka bilo je Volfovo redukovanje moći duše na jednu jedinu, moć predstavljanja (*vis representaiva universa*) (Wolff 1741: §744). Nećemo detaljnije ulaziti u Volfov argument. Dovoljno je reći da se u osnovi sastojao u tvrđenju da, pošto je duša jednostavna

11 Slično je u *Antropologiji* (Anth, AA 07: 154) koju je priredio Kant.

12 Svesni, u Lajbnic-Volfskom smislu shvatanja svesti kao apercepcije (Wolff 1741: §731).

supstancija, ona može imati samo jednu silu; ukoliko bi imala više sila, morala bi biti deljiva. Ta jedna sila je potencijalno shvaćena kao moć, moć da sebi predstavljamo svet ili da saznajemo. Na taj način je i problem zadovoljstva pripao problemu saznanja, preciznije, problemu saznanja savršenstva (ili uvida u njega), a time su i intenzitet, jasnost i trajnost zadovoljstva takođe potpali pod oblast saznanja savršenstva (Baumgarten 1783: §485; Meier 1755–9: §658–659). Izvesni pomak u ovakvom shvatanju načinio je Baumgarten svojom teorijom čulnog saznanja (estetikom). Taj je pomak, međutim, doneo tek toliko da i u samoj čulnosti, preko čulnosti kao *analogon rationis*, može da se odredi (ekstenzivna) jasnost savršenstva u opažanju (up. Baeumler 1967: 319–320, 188–197). Rezultat je bilo učenje o estetskim istinama (*veritas aesthetica*), odnosno o lepom kao čulnom (estetskom) pojavljivanju savršenstva (Baumgarten 1783: §488). Međutim, i dalje se radilo jedino o moći saznanja.

34

U drugoj polovini osamnaestog veka postepeno su počele da se pojavljuju teorije koje su bar delimično pridavale posebno mesto zadovoljstvu i nezadovoljstvu i odvajale ih od paradigme saznanja u koju ih je uvukao racionalizam. Tako je Sulzer (Sulzer) tvrdio da moramo razlikovati sposobnost da imamo ideje od sposobnosti da ih osetimo (*empfinden*), kao oseće prijatnog i neprijatnog (Sulzer 1762: 14), ali je, pozivajući se na Volfa, obe sposobnosti pripisivao jednoj moći duše. Mendelson (Mendelssohn) je u svojim kasnim radovima, uz vrlo šturo obrazloženje, tvrdio da moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva (ili moć prihvatanja i neprihvatanja) moramo razlikovati od moći žudnje i saznanja (Mendelssohn 1929: 59), ali je zadovoljstvo i nezadovoljstvo i dalje određivao merom saznanja savršenstva. Tetens (Tetens) je imao prilično razvijenu, mada ne i dovoljno sistematsku i artikulisanu, teoriju o osećanju (*Empfindiss*) (Tetens 1777: 186–189), ali i kod njega ono pripada jednoj jedinjoj moći duše, moći predstavljanja (uporediti Beck 1969: 416).¹³

II Kant o moći osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva

Osnovni argument kojim se Kant suprotstavio Volfovom shvatanju da je moć duše jedna jedinstvena, ne potiče toliko iz Kantovog shvatanja saznanja, osećaja ili etike, koliko iz Kantove rane, uslovno rečeno, fizike. Podela osnovnih, nesvodivih moći duše, Kantu je omogućila da u, tako reći, odvojenim sferama razmatra saznanje predmeta, etiku i, kao što ćemo u daljem toku rada videti, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

¹³ Za razlikovanje osnovnih moći svakako treba pomenuti i značaj Kruzijusa (Crusius) koji je volju razlikovao od moći saznanja (Crusius 1766: §427), ali ovakvu razliku nije pravio u kontekstu zadovoljstva i nezadovoljstva.

a) Kantovo shvatanje supstancije i sile.
 Metafizički dokaz mogućnosti postojanja
 različitih osnovnih moći duše

U pogledu mogućnosti da duša nema samo jednu moć, Kant je imao nešto što njegovi prethodnici nisu: drugačije shvatanje supstancije, sile i razloga. To su upravo problemi o kojima Kant piše u svojim najranijim radovima: spis *Misli o istinskoj proceni životnih sila* iz 1747. godine pokušava da probije srednji put između Dekartovog i Lajbnicovog shvatanja sile; *Promocija* iz 1755. godine sadrži opširna razmatranja o supstanciji, sili i razlogu; a središnji problem *Fizičke monadologije* iz 1757. godine je problem sile, supstancije i interakcija supstancija.

Nećemo detaljno ispitivati ova Kantova razmatranja, već ćemo pomoću argumenata koje je Kant kasnije koristio u predavanjima iz metafizike pokušati da pokažemo na koji način se odvijalo pobijanje Volfvog stano-
 ništa. Volf je supstanciju shvatao kao „ono što u sebi sadrži izvor svojih promena“ (Wolff 1741: §114), a „izvor promena“ kao silu (Wolff 1741: §115). Praktični zaključak koji Volf iznosi, uzimajući u obzir da je duša jednostavna supstancija, jeste da duša u sebi sadrži samo jedan izvor promena, odnosno samo jednu silu.

Kant supstanciju definiše drugačije: „supstancija je ono što postoji iako nije određeno nekom drugom stvari“ (V-Met/Dohna, AA 28: 638). Akcidencije, naprotiv, „ono što ne postoji ako nije određeno nekom drugom stvari“ (Ibid). Sila je za Kanta „samo odnos supstancije sa akcidencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije akcidencije“ (V-Met/Dohna, AA 28: 639), odnosno „samo predikat odnosa supstancije“ (Ibid)¹⁴. I ovde dolazimo do presudne razlike. Nasuprot Volfu, Kant silu ne shvata kao izvor (*Quelle*) promena, nego kao odnos – „sila nije stvarni razlog, nego stepen supstancije“ (V-Met/Dohna, AA 28: 671). Metafizičko pitanje ovime je premešteno: pitanje koliko osnovnih sila ima duša nije pitanje o izvoru, nego o odnosima supstancije sa akcidencijama; prema tome „ne kažemo da je duša sila, nego da ima silu“ (V-Met/Mrong, AA 28: 771).

b) Empirijsko izvođenje osnovnih moći duše
 u predavanjima iz metafizike

To što postoji mogućnost da ima više moći duše ne znači, naravno, i da ih ima. S obzirom na to da, prema Kantu, ne možemo imati objektivno

14 Kantovo shvatanje supstancije i sile smatra se sličnom onom koje je zastupao Ruđer Bošković. Upporediti o tome predgovor Josipa Talange u Kant 2000.

saznanje (kao ni intelektualni opažaj) o osnovnim moćima¹⁵, samo iskustvom možemo primetiti da su akcidencije raznolike. Iz te specifične raznolikosti akcidencije (na primer, osećaj ili saznanje) Kant u predavanjima iz metafizike, konkretno iz empirijske psihologije, izvodi tripartitnu strukturu osnovnih moći duše. S obzirom na uverenje da prema akcidencijama uopšteno možemo imati dvostruka određenja – (1) određenja predstava, i (2) određenja odnosa (*Bezug*) – Kant izvodi tri osnovne moći duše: (1) moć predstavljanja ili saznanja, (2) moć objektivnog kauzaliteta predstava (moć žudnje) i (3) moć subjektivnog kauzaliteta predstava (moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva) (V-Met/Dohna, AA 28: 672).

36

Svako od ovih moći duše (*facultas*, spontanitet) odgovara određena sposobnost (*Fähigkeit*, receptivitet). Moć je mogućnost delanja, sposobnost je mogućnost trpljenja. Pod delanjem se ovde podrazumeva da supstancija (duša) sadrži razlog određenja akcidencija, a pod trpnjom da je uzrok promene akcidencija u drugoj supstanciji (V-Met/Schön, AA 28: 542). Receptivitet, prema Kantu, može postojati samo na osnovu njemu odgovarajuće moći. Razlog tome je Kantovo shvatanje da nema trpnje bez aktivnosti, odnosno, da svaka supstancija mora još nekako određivati svoje akcidencije da bi njena promena bila trpnja (V-Met/Schön, AA 28: 543).

Na taj način Kant, dakle, posebno razmatra i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Njeno možda najeksplicitnije obrazloženje Kant nudi u jednom od kasnijih predavanja iz metafizike koja je držao za vreme pisanja *Kritike moći suđenja*, a koja su poznata kao *Metaphysik Dohna*:¹⁶

Drugi deo empirijske psihologije, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, još nije odgovarajuće obrađen. Volf je hteo sve da izvede iz moći saznanja i definisao je zadovoljstvo kao akt (*actus*) moći saznanja. On je takođe i moć žudnje nazvao igrom predstava, dakle i u tom slučaju modifikacijom moći saznanja. Ovde se veruje da se postiže jedinstvo principa. (To je uvek maksima uma, on to subjektivno čini osnovnim stavom, objektivno to nije osnovni stav o jedinstvu principa.) Međutim, to je ovde nemoguće. Volf je do toga došao uvođenjem pogrešne definicije supstancije, po kojoj bi, dakle, sve sile morale biti izvedene iz jedne osnovne sile, koju je on nazvao *vis representativa*. – Međutim, sila nije ništa drugo do odnos akcidencija prema supstanciji. (V-Met/Dohna, AA 28: 674–675)

U prethodnom delu rada smo već videli razliku između Kantovog i Volfovog shvatanja supstancije i sile, kao i to kako Volfova škola zadovoljstvo

15 Jedan koristan tekst na tu temu, a kao kritiku Hajdegera (Heidegger), napisao je Henrich (Henrich 1994).

16 Takođe, Kant isti zaključak, bez jasnijeg objašnjenja, navodi u *Kritici moći suđenja* (EEKU, AA 20: 206).

i nezadovoljstvo izvodi kao saznanje savršenstva. Kant zatim nastavlja sa objašnjenjem šta je to tako posebno u osećaju zadovoljstva i nezadovoljstvo što ne može biti svedeno na saznanje (niti na nerazgovetno saznanje):

zadovoljstvo je [...] osnovno svojstvo (osnovna sposobnost, ako je čulno; osnovna moć, ako je intelektualno) – koje se ne može ni na šta redukovati, dakle, takođe ne ni na moć saznanja. Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje). Kausalitet predstava je:

- 1) Subjektivan – one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe
 - 2) Objektivan – kada postanu uzroci za proizvođenje objekta
- Concensus* sa subjektivnim kausalitetom predstava je osećaj zadovoljstva – slaganje sa objektivnim kausalitetom predstava je moć žudnje. (Ibid)

U ovom paragrafu je uočljiva ključna razlika Kantovog shvatanja u odnosu na njegove prethodnike: osećaj se ne odnosi na predstavu, ukoliko ona pripada saznanju, već ukoliko ima kausalitet da samu sebe proizvede, to jest održi. U nastavku teksta, pokušaćemo da pokažemo nešto što se lako previđa: značaj tog preokreta za celokupno Kantovo shvatanje osećaja, a pre svega za mogućnost estetske predstave svrhovitosti.

37

c) Sistematsko izlaganje osnovnih moći duše u *Kritici moći suđenja*

Uprkos tome što je verovao da se osnovne moći duše ne mogu redukovati na jednu, i Kant je smatrao da se mora doći do jedinstva, ali ne do jedne osnovne moći, već do jedinstva principa. U okviru transcendentalne filozofije, moći duše su uslovljene onim apriornim principima koji im leže u osnovi. Drugačije rečeno, moć se izvodi kao mogućnost da se akcidence odrede na osnovu principa nezavisnih od iskustva (spoljašnjih uzroka promena). Ti principi pripadaju trima „višim“ moćima saznanja: razumu, moći suđenja i umu. Paralelno sa ove tri moći saznanje postoje tri osnovne moći duše, za koje ove sadrže principe *a priori*: razum za moć saznanja, um za moć htenja i moć suđenja za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Mora se imati u vidu da je Kant ovo izlaganje, za razliku od onog u predavanjima iz empirijske psihologije, smatrao sistematskim (EEKU, AA 20: 241), odnosno da je ovim izvođenje osnovnih moći duše izvršeno iz pojma *a priori* o sistemu uma, i da je time čitav sistem kritičke filozofije zaokružen.

Princip moći suđenja je princip svrhovitosti, ali njega ne treba shvatiti samo u logičkoj upotrebi. Stoga Kant prelazi na pitanje kako je moguć princip za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva ili kako je moguća estetska predstava svrhovitosti.

III Estetska predstava svrhovitosti

Estetska predstava svrhovitosti o kojoj Kant govori u *Kritici moći suđenja* ima dve bitne karakteristike koje Kanta odvajaju, kako od racionalističke pozicije, tako i od pozicije koja je osećaj uzimala za osnovno najneposrednije čulo. Kao što smo videli, racionalistička škola je zadovoljstvo tumačila kao saznanje savršenstva. I upravo to je ono što Kant ovde eksplicitno odbacuje (EEKU, AA 20: 226). Objektivna predstava svrhovitosti (savršenstvo), zahteva pojam u odnosu na koji se predstava saznaje kao savršena. Kod Kanta, ukoliko je predstava svrhovitosti estetska, ona se izražava u osećaju koji nije nikakvo saznanje predmeta. Međutim, po sopstvenom svedočenju, Kant je „već mislio“ da je jedan princip za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva sasvim nemoguć (Br, AA 10: 214). Drugačije shvatanje estetike, koje kod Kanta najjasnije možemo naći u Prvom uvodu za *Kritiku moći suđenja*, nije više pristupalo osećaju kao neposrednom taktilnom čulu, kako je to Herder još uvek činio, već kao onome čemu prethodi prosuđivanje (*Beurtheilung*) predmeta. Zbog toga je u principu za prosuđivanje predmeta Kant i mogao da postavi princip za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

38

a) Gajerovo shvatanje kauzaliteta predstava

Pre nego što pređemo na Gajerovu interpretaciju Kantovog shvatanja osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, moramo da navedemo jednu bitnu distinkciju na kojoj Kant insistira u trećem paragrafu *Kritike moći suđenja*. Radi se o distinkciji između oseta (*Empfindung*) i osećaja. Na tom mestu stoji:

Kada se jedna odredba osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva naziva osetom, onda taj izraz znači nešto sasvim drugo nego kada predstavu neke stvari (dobijenu preko čula kao neki receptivitet koji spada u saznanje) nazivam osetom. Jer, u ovome drugome slučaju se predstava odnosi na objekat, dok se u onom prvom slučaju odnosi jedino na subjekat i ne stoji u službi apsolutno nikakvog saznanja, čak ni onog saznanja kojim subjekat *upoznaje* sama sebe. [...] i da se ne bismo izlagali stalnoj opasnosti da budemo pogrešno shvaćeni, mi ćemo ono što uvek mora da ostane subjektivno i što apsolutno nije u stanju da sačinjava predstavu nekog predmeta označavati uobičajenim imenom osećaj. (KU, AA 05: 206)

Detaljnija analiza svih problema u vezi sa ovom razlikom zahtevala bi opširnije razmatranje¹⁷. Zadovoljićemo se ovom prilikom pokušajem objašnjenja nevolja sa Gajerovom interpretacijom i ponudom drugačijeg

17 Za kritiku Gajera po ovom pitanju uporediti pre svega Zuckert 2007: 236–253.

objašnjenja. U najkraćem, Gajer smatra da je ova distinkcija nepotrebna, irelevantna i u suprotnosti sa petim paragrafom. Ona je nepotrebna u kontekstu razlikovanja različitih vrsta dopadanja (u prijatnom, lepom i dobrom, što je tema trećeg paragrafa), jer je Kant tu razliku izveo iz različitosti predstava koje uzrokuju osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. To se najbolje vidi u petom paragrafu, koji protivreči ovom paragrafu: treći paragraf ne naznačava odnos različitih predstava prema osećaju, nego cilja na to da moramo razlikovati same osećaje (Guyer 1997: 153).¹⁸ Iz istog razloga ova distinkcija je irelevantna i konfuzna: umesto da nam ponudi različitost osećaja, Kant nam daje, kako Gajer kaže, „razliku između dve vrste oseta“ (Guyer 1997: 152), odnosno između objektivnog oseta i osećaja kao subjektivnog oseta. Nakon ovih zaključaka Gajer nastavlja sinonimno da koristi termine oseta i osećaja.

U pozadini se nalazi Gajerovo kauzalno razumevanje osećaja kod Kanta. Pod kauzalnom teorijom emocija ili osećaja uopšteno se podrazumeva da je „emocionalno stanje *uzrokovano* određenim mislima o objektu“ (Aquila 1975: 346). U ovom slučaju, prema Gajerovoj interpretaciji, to znači da je osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva uzrokovan nekom drugom predstavom (osetom ili pojmom) i sledi odatle kao posledica. Predstavićemo to i shematski (na slici slovo V označava predstavu (*Vorstellung*), a E oset (*Empfindung*), pošto je prema Gajeru osećaj zapravo oset):

39

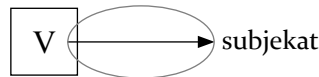


U prethodnom izlaganju Kantovog shvatanja osećaja videli smo da kauzalitet igra zaista presudnu ulogu: predstave se posmatraju kao uzroci. To nam govori i definicija zadovoljstva i nezadovoljstva iz paragrafa deset *Kritike moći suđenja*, prema kojoj je zadovoljstvo: „[s]vest kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekt *održi* u tom stanju“ (KU, AA 05: 220). Međutim, postoje određeni problemi sa primenom kauzalne teorije, kakvu nalazimo kod Gajera.¹⁹ Prvi problem je što se teško može reći da se radi o jednoj novoj predstavi, odnosno osetu, kao posledici, jer, podsetimo, o osećaju zadovoljstva Kant govori u kontekstu subjektivnog kauzaliteta, kada su predstave uzroci koji „proizvođe sebe same“. Prema tome, čini se da Kantov jezik kauzaliteta u ovom

¹⁸ Prema Gajeru, sam osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva je jednosvrstan (Guyer 1997: 103–105). Za kritiku Gajera pogledati Zuckert 2007: 236–253.

¹⁹ Za kritike Gajerove „kauzalne“ pozicije uporediti pre svega Aquila 1979; Zuckert 2007; Ginsborg 1991.

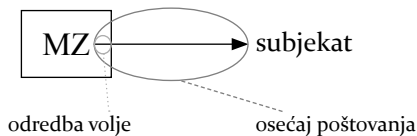
slučaju ne govori o odnosu dve predstave, nego samo o kauzalitetu jedne. Argument postaje još snažniji ukoliko navedemo i dodatnu tezu iz metafizike *Dohna*, prema kojoj je zadovoljstvo „jedna predstava koja proizvodi *conatum* za održanje njenog *statum representativum*“ (V-Met/Dohna, AA 28: 675), dakle ne posledica neke predstave, nego pre svojstvo te iste predstave da ima kauzalitet u pogledu na stanje subjekta (da se u tom stanju održi). U tom smislu osećaj i oset su drugačiji prema vrsti. Kant zaista koristi tu terminologiju kada o osećaju govori kao o onome što je u (*in*), pri (*bei*) ili na (*an*) nekoj predstavi. Takvu interpretaciju bismo onda mogli predstaviti na sledeći način:



40

osećaj zadovoljstva/nezadovoljstva

Drugi problem se sastoji u sledećem: čak i ukoliko Gajerova interpretacija važi, da li ona važi i za osećaj poštovanja i osećaj dopadanja u lepom? Naime, paragraf dvanaest *Kritike moći suđenja*, na koji se Gajer poziva, zaista počinje tezom koja nas vodi ka „kauzalnoj teoriji“ osećaja: „[a]psolutno je nemoguće da *a priori* utvrdimo vezu osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva kao dejstva/posledice (*Wirkung*) sa ma kojom predstavom (osetom ili pojmom) kao njenim uzrokom; jer, to bi bio kauzalni odnos koji se (među predmetima iskustva) uvek može saznati samo *a posteriori* i posredstvom samog iskustva“ (KU, AA 05: 221–222). Nastavak paragrafa dvanaest govori o dva izuzetka. Prvi je osećaj poštovanja. Specifičnost osećaja poštovanja je što smo pri njegovom objašnjenju mogli da se pozovemo na kauzalitet slobode, to jest na odredbu volje (kao kauzaliteta) moralnim zakonom. Prema tome, Kant nastavlja: „duševno stanje neke ma čime određene volje jeste već po sebi osećaj zadovoljstva i sa njim je identično, što, dakle, znači da ne proizlazi iz njega kao posledica [...]“ (KU, AA 05: 222). To bismo mogli na sledeći način predstaviti:



Gajer, međutim, i u ovom slučaju pokušava da odbrani svoj stav, tumačeći „duševno stanje“ kao svest koja je prouzrokovana odredbom volje. Taj argument teško može biti ubedljiv. Pre svega, malo je verovatno da bi Kant, ukoliko je to zaista želeo da kaže, samo par rečenica nakon što

je naveo primer da zadovoljstvo izvodimo kao posledicu, tvrdio da osećaj poštovanja ne proizlazi kao posledica, a da pri tome misli da i u tom slučaju važi odnos uzroka i posledice. Uz to, u nastavku paragrafa nema nijednog drugog argumenta koji bi potvrdio Gajerovu tezu.

Smatramo da stvari mogu postati mnogo jasnije ako bliže odredimo šta Kant ovde podrazumeva pod kauzalitetom. Kauzalitet kod Kanta je svakako jedan kompleksan pojam kojim se naširoko bavi, kao objektivnim kauzalitetom u drugoj analogiji iskustva, i kao kauzalitetom slobode u *Kritici praktičkog uma*. Međutim, jedna opšta definicija iz predavanja iz metafizike ovde može biti od velike pomoći. Prema toj definiciji kauzalitet je: „odredba nekog uzroka na osnovu koje ovaj postaje uzrok, ili odredba odnosa neke stvari kao uzroka sa nekom određenom posledicom“ (V-Met/Mrong, AA 28: 893). Gajer koristi samo drugi deo ove disjunktivne definicije (Guyer 1997: 96), pri čemu osećaj posmatra kao posledicu. Za Kantovu etiku, međutim, pre svega je bitan prvi deo ove definicije. Pitanja etike primarno su vezana za razlog (*Grund*) neke radnje – a ne za uzrok (KU, AA 05: 195). Kant želi da pokaže da odredbeni razlog (*Bestimmungsgrund*) slobodne volje leži u čistoj formi moralnog zakona. Dakle primarno etičko pitanje jeste na koji način je moralni zakon odredbeni razlog odredbe neke predstave kao (svrhovitog) uzroka (to jest volje), dok pitanje o posledicama ove odredbe (u iskustvu) spada pod tehničko-pragmatičko razmatranje (KU, AA 05: 172). Upravo ova posebna sfera etičkog Kantu omogućuje da kada govori o osećaju poštovanja ne koristi kauzalitet u smislu odnosa uzroka i posledice, pa ni empirijske svesti subjekta kao posledice, već mu je dovoljno da izvede odredbu volje prema moralnom zakonu. U sledećem odeljku pokušaćemo da pojasnimo ovaj problem obrađujući ga preko relacija svrha, posebno ukazujući kako nam je taj primer značajan za shvatanje estetske predstave svrhovitosti.

41

b) Kauzalitet u estetskoj predstavi svrhovitosti

Paragraf dvanaest nas navodi na to da će situacija sa dopadanjem u lepom biti slična onoj sa osećajem poštovanja. Želimo da naglasimo da u trećem momentu suda ukusa pojam odredbenog razloga (*Bestimmungsgrund*), takođe, ima centralno mesto.²⁰ Pre nego što pređemo na razmatranje estetske predstave svrhovitosti, pokušaćemo da predstavimo Kantovo shvatanje relacija svrha.

²⁰ Sledeći Kruzijusa, Kant uvodi pojam odredbenog razloga još u tekstu svoje *Promocije*, namesto Lajbnicovog pojma dovoljnog razloga (PND, AA 01: 391f). U kasnijim radovima ovaj pojam koristi kao *terminus tehnicus*.

Paragraf deset nam ukazuje na različite načine na koje možemo govoriti o odredbenom razlogu u relacijama svrha. Kant svrhu definiše kao: „predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta, realni razlog (*reale Grund*) njegove mogućnosti“ (KU, AA 05: 220). Svrhovitost je, pak, „kauzalitet jednog pojma u pogledu njegovog objekta“ (Ibid). Prvo Kantovo objašnjenje odnosi se na to kako neki predmet, objektivno, saznajemo kao svrhu. U tom slučaju, kaže Kant, „predstava posledice jeste ovde odredbeni razlog njenog uzroka i prethodi njenom uzroku“ (Ibid)²¹. Uzmimo jedan klasičan primer: šetamo se plažom pustog ostrva i nalazimo savršeno podešen sat; dakle predstava tog sata kao posledice (svrhe) je, kao *ratio cognoscendi*, odredbeni razlog da pretpostavimo neki pojam (sata) kao uzrok postojanja (realni razlog) ovog sata.

42

U drugom delu paragrafa, Kant nešto drugačije razmatra moć žudnje i odredbu volje. Moć žudnje jeste ukoliko je određiva prema predstavama svrha (pojmovima) volja. Utoliko, kada pretpostavimo da je neka stvar (u našem klasičnom primeru sat) određena kao svrha, pretpostavljamo da postoji neki kauzalitet svrha, to jest volja, čiji razlog leži u nekom pravilu (Ibid).

Svrhovitost bez svrhe bi onda bio onaj slučaj u kome je forma predmeta, radnje ili stanja tako uređena da možemo da je objasnimo samo ako pretpostavimo svrhu kao uzrok u nekoj volji, ali je opažamo (u refleksiji) bez pretpostavke svrhe kao uzroka, dakle prema čistoj formi kauzaliteta. Ključan argument o povezanosti ovakve svrhovitosti sa osećajem zadovoljstva Kant iznosi u paragrafu dvanaest:

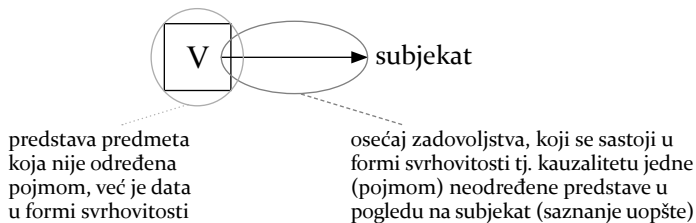
Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivnih moći saznanja pri predstavi preko koje neki predmet biva dat jeste samo zadovoljstvo, jer ona [svest] u svakom estetskom sudu sadrži neki odredbeni razlog subjektivne delatnosti u pogledu podsticanja njegovih moći saznanja, dakle neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit) u pogledu saznanja uopšte [...]. (KU, AA 05: 222)

Pojam odredbenog razloga u navedenom citatu još jednom igra centralno mesto. Odredbeni razlog u ovom slučaju ima funkciju odredbe jednog kauzaliteta prema svrhama (to jest svrhovitosti) ili, kako Kant navodi, unutrašnjeg kauzaliteta koji se sastoji u unapređenju naših saznajnih moći (uobrazilje i razuma). Međutim, jedna vrlo bitna karakteristika ovog estetskog odredbenog razloga je što nema odredbe uzroka, dakle

21 Kant još u tekstu *Promocije* koristi i radikalizuje razliku između razloga mogućnosti (*ratio essendi*) i razloga da nešto jeste, ili razloga saznanja (*ratio cognoscendi*) (PND, AA 01: 391f).

samog odredbenog razloga za jednu odredbu, ne i pojma svrhe kao uzroka. Utoliko se radi o pojmu formi svrhovitosti.

Dakle, jedno subjektivno stanje igre uobrazilje i razuma, koje je sa osećajem zadovoljstva identično upravo zbog toga što je samo po sebi svrhovito za naše saznanje uopšte (prema principima moći suđenja), u sebi sadrži jedan odredbeni razlog za kauzalitet prema svrhama (formu svrhovitosti), ali ne i odredbu uzroka (pojmom o objektu kao predstavi svrhe), već osećaj izriče samo subjektivnu formalnu svrhovitost objekta (KU, AA 05: 190) prema našem stanju. To se da predstaviti na sledeći način:



43

Prema ovoj šemi vidimo da osećaj ne izražava niti svojstva objekta, niti svojstva subjekta, već jednu međusobnu usklađenost u kauzalitetu između objekta i naših saznanjnih moći, dakle svrhovitost.

IV Zaključak

Videli smo na početku ovog rada da je u periodu koji neposredno prethodi Kantu postojala izvesna glorifikacija osećaja, kao taktilnog čula, koje je u Herderovoj filozofiji predstavljeno kao osnovno čulo. Istovremeno, u umetničkim pokretima, kakav je *Sturm und Drang*, teklo je suprotstavljavanje prosvetiteljstvu preko jednog na saznanje nesvodivog faktora odnosa sa prirodom, ili stvaralačkog genija. Dalji razvoj ovog pravca vodio je ka ranom romantizmu, oličenom pre svega u Novalisu. Nasuprot principa Fihteove i Rajnholdove filozofije, kod Novalisa je osećaj osnovni izvor filozofije. S druge strane, filozofija nemačkog racionalizma je pokušala da sve probleme „čulnosti“ redukuje na problem saznanja sveta, utoliko što je i ono iracionalno pokušala da pretvori u vid saznanja (Baeumler 1967).

Kant je izabrao treći put. On je sačuvao jedno posebno mesto u svojoj filozofiji za osećaj. Osećaj je tu u potpunosti odvojen od saznanja stvari, kao i od htenja. U skladu sa opštim ciljem transcendentalne filozofije, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva pokazuje se kao jedna posebna osnovna nesvodiva moć duše, koja svoj *a priori* princip ima u principu

moći suđenja. Međutim, Kant osećaj nije odvojio samo od saznanja, već ga je (bar u slučaju dopadanja u lepom, kao i u slučaju osećaja poštovanja) u potpunosti odvojio i od taktalnog čula. Tako ovaj osećaj – koji na jedan opštevažeci ali nesaznajni način izriče odnos predmeta prirode, ili čak prirode same, prema nama – nije bio zasnovan na neposrednom odnosu sa supstancijom (ili bitkom u Novalisovom slučaju), niti na šestom čulu, kako je to tvrdio Dibo (Dubos) (up. Baeumler 1967: 51), već na principu moći suđenja.

Literatura

Korišćene skraćenice Kantovih dela

AA	Akademie – Ausgabe
Anth	Antropologie im pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Briefe (AA 10–13)
EEKU	Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft (AA 20)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidation (AA 01)
V-Anth/Busolt	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
V-Anth/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA25)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde (AA 25)
V-Anth/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)
V-Anth/Parow	Vorlesungen Wintersemester 1772/1772 Parow (AA 25)
V-Anth/Pillau	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Met/Dohna	Metaphysik Dohna (AA 28)
V-Met/Mron	Metaphysik Mrongovius (AA 29)
V-Met-L₁/Pölitz	Metaphysik L ₁ (Pölitz) (AA 28)
V-Met/Shön	Metaphysik von Shön, Ontologie (AA 28)

Prema izdanju: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

Abbt, Thomas (1771), *Vermischte Werke*. Bd. 1, Berlin: Nicolai.

Aquila, Richard E. (1979), „A New Look at Kant's Aesthetic Judgement“, *Kant Studien* 70 (1): 17–34.

Aquila, Richard E. (1975), „Causes and Constituents of Occurrent Emotions“, *The Philosophical Quarterly* 25 (110): 346–349.

- Baeumler, Alfred (1967), *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1783), *Metaphysik*, Halle: Hamerdische Buchhandlung.
- Berlin, Isaiah (1999), *The Roots of Romanticism*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Crusius, Christian August (1766), *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig: Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung.
- Dekart, Rene (2010), *Prepiska između Dekarta i Elizabete*, Beograd: Službeni glasnik.
- Engelen, Eva-Maria (2007), *Gefühle*, Stuttgart: Phillip Reclam.
- Frank, Manfred (2007), *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002), *Selbstgefühl, Eine Historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York: SUNY Press.
- Gete, Johan Wolfgang (2011), *Faust*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Ginsborg, Hannah (1991), „On the Key to Kant’s Critique of Taste“, *Pacific Philosophical Quarterly* 72: 290–313.
- Guyer, Paul (1997), *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, Dieter (1994), „The Unity of Subjectivity“, u Dieter Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant’s Philosophy*, Harvard (Masachusetts)/London: Harvard University Press, str. 17–54.
- Herder, Johann Gottfried (1772) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin: Christian Friedrich Boss.
- Herder, Johann Gottfried (1993), *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*, Frankfurt a. M.: Deutscher Klasiker Verlag.
- Kant, Immanuel (1991), *Kritika moći sudenja*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Immanuel (2000), *Latinska djela*, Zagreb: Biblioteka Scopus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980), *Izabrani spisi*, Zagreb: Naprijed.
- Mayer, Verena (2012), „Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie“, u Sabrina Ebbersmayer (prir.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, Berlin/Boston: de Gruyter, str. 291–311.
- Meier, Georg Friedrich (1755–9), *Metaphysik im 4. Theile*, Halle: Johann Justis Gebauer.
- Mendelssohn, Moses (1929), *Morgenstunden*, Berlin: Akademie Verlag.
- Mendelssohn, Moses (2000), „Pisma o osećajima“, u: *Opera selecta III*, Zagreb: Demetra.
- Nisbet, Hugh Barr (2008), *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Novalis (2003), *Fichte Studies*, Cambridge/New York ...: Cambridge University Press.
- Schütz, Ludwig, „Thomas – Lexikon“, Dostupno na: <http://www.corpusthomisticum.org/tlt.html> (pristupljeno 14.2.2015).
- Strobel, Jochen (2011), *Strurm und Drang. Das große Lesebuch*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sulzer, Johann Georg (1762), *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Berlin: Nicolai.

- Tetens, Johannes Nikolaus (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich.
- Verri, Pietro (1777), *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Leipzig: Weygand.
- Beck, Lewis White (1969), *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wolff, Christian (1741), *Vernunfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, Halle im Magdeburgischen: Renger.
- Zammito, John H. (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zuckert, Rachel (2007), *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgement*. New York: Cambridge University Press.

Igor Cvejić

46

Kant's Turn in the Account of Feeling: Critical Response to the XVIII Century Sentimentalism

Rationalism marked the first half of XVIII century German philosophy. Yet, in the second half of the century a new tendency – which based its orientation towards aesthetics on immediate feeling – emerged and ultimately paved the way to German romanticism. This paper aims to show the main features of Kant's response to this new tendency. However, this response must be understood in terms of Kant's transcendental philosophy and his tripartite division of irreducible faculties of the mind. I will argue that the development of Kant's position was based on his account of the Feeling as a separate faculty of the mind, and the principle of purposiveness as an apriori principle for this faculty.

Keywords: Kant, feeling, *tactus*, irreducible faculties of the mind, purposiveness

Dragan Prole

Kant i romantičarska ontologija

Apstrakt *U prvom delu rada autor prikazuje posebnosti romantičarskog shvatanja subjektivnosti. Na osnovu pretpostavke da je čovek tek neznatni deo onoga što bi mogao da bude, romantičari ističu imperativ beskonačne subjektivnosti. Odustajući od podele među filozofskim disciplinama, romantičari traže jedinstvo duha u povesti. Odnos između Kanta i romantizma najpre se razmatra na osnovu pojmova anarhije i nomadskog duha, koji Kant na početku predgovora prvom izdanju Kritike čistog uma ističe kao simptome krize metafizike. Ono što je za Kanta izvor krize romantičari prisvajaju kao konstitutivne momente subjektivnosti koja raskida sa svakom supstancijom. Nastojeći da izradi skicu ontologije postajanja, Fridrih Šlegel evocira Platonov pojam ontos on, ali ga više ne dovodi u vezu sa objektivnim bićem nego sa procesom ostvarivanja individuiranog ideala. Autor zaključuje da je ontologija postajanja kod romantičara ujedno i metafizika subjektivnosti kojoj je iznad svega stalo do izvornosti, samosvojnosti i originalnosti, do integracije Kantovog pojma dinamički uzvišenog usred filozofskog govora o istinskom biću.*

47

Ključne reči: ontologija, romantizam, nomadski duh, ironija, uzvišeno

Pojam sistema je talac dogmatizma

Protivnici konačne subjektivnosti i osporavaoci autonomije teorijskog saznanja na prvi pogled nemaju ništa zajedničko sa težnjama transcendentne filozofije da za metafiziku konačno izbori status nauke. Zagovornike jedinstva duha i oponente disciplinarnе specijalizacije teško bismo mogli da svrstamo u isti tabor s misliocem arhitektoničkog plana čistog uma koji treba da bude strogo razvijen iz principa. Ipak, u vremenu uobličavanja jenskog romantizma presudnu reč je vodilo upravo izjašnjavanje za i protiv Kantovog (Kant) kritičkog filozofskog sistema. Nasuprot uvreženoj predstavi koja insistira na nepomirljivoj razlici između Kantove filozofske strogosti i romantičarske literarne razbarušenosti, romantičari su smatrali svojom obavezom da žestoko odgovore na napade usmerene protiv Kantove filozofije. Pri tom su se njihove reakcije događale u ambijentu u kojem se među samim pristalicama kenigsberškog filozofa odbrana transcendentne filozofije nije svodila na interpretativnu potvrdu dostignutih misaonih rezultata, nego je uključivala i pitanja vezana za njeno unapređivanje. Izvanredno bogatstvo delatne povesti transcendentne filozofije počiva na ovoj neobičnoj konstelaciji, u kojoj odbrana vlastitih filozofskih načela kod njenih pristalica nije u isti mah značila i bespogovorno afirmisanje pozicije njenog utemeljivača.

Odbraniti transcendentalnu poziciju po pravilu je značilo otići korak dalje, a on je uključivao kako kritički napor prevladavanja uočenih nedostataka, tako i potragu za „subjektom koji se više ne tematizuje u svakidašnjoj nego samo u *alternativnoj* pojmovnoj formi“ (Henrich 1996: 105). Saglasnost u stvarima filozofije tu se više nije ispoljavala u monotonij jednojdušnosti, nego u izuzetno rafiniranim oblicima diferenciranja. Ujedno se mogla uočiti i zajednička tendencija ka monističkom filozofskom programu, u čijim osnovama je bio upisan „alternativan“ pojam znanja u odnosu na Kantov, pojam čije važenje će se odnositi i na transcendentni, a ne tek na javni svet. Primera radi, Rajnholdovo (Reinhold) pristajanje uz kritičku poziciju označilo je i početak preinačavanja triju kritika u vidu *elementarne filozofije*, u kojoj će biti ostvaren znatno veći stepen jedinstva filozofskog sistema, lišen Kantovih dihotomija i ostalih uočenih boljki. Fihteova (Fichte) borba za principe *učenja o nauci* nije ustuknula ni nakon Kantovog odbijanja intelektualne intuicije, uz obrazloženje da njegova filozofija nema nameru da sledi *slovo*, nego isključivo *duh* Kantove filozofije.

Otuda nije neobično ni da su jenski slušaoci Fihteovih predavanja izgradili odnos prema Kantu za koji bi se moglo reći sve drugo, samo ne da pristaje da se kreće u koordinatama filozofskog mišljenja koje su naznačene u skladu sa zamisljivim utemeljivača kritičke filozofije. Romantičarski čitaoci Kanta stali su bez ostatka uz ideju transcendentalne filozofije, ali im ni jednog trenutka nije palo na pamet da se svrstaju uz „Kantologiju“, kojom gospodare „slepi poštovaoci velikog čoveka“ (Schleiermacher 1969: 122). Ovaj Šlajermaherov komentar iz recenzije Kantove *Antropologije* rečito svedoči o ambivalentnosti romantičarskog odnosa prema kenigsberškom filozofu. Kant je neosporno veliki filozof, ali se njegova veličina ne može potvrditi ukoliko celokupnu svoju pažnju iscrpimo u naporima da razumemo i da korektno interpretiramo njegovo filozofsko delo. Kao da poštovanje Kanta nije iziskivalo tek strpljivo istraživanje i temeljno prisvajanje njegovog složenog opusa, nego i energično praćenje misaonih tendencija koje su bile podstaknute Kantovim mišljenjem, a vodili su putanjama koje transcendentalnoj filozofiji isprva nisu bile ni bliske, niti prihvatljive.

Kantova filozofija za romantičare nije bila toliko značajna po sebi, nego po onome što je podstakla i što je omogućila. O tome rečito svedoče i reakcije Fridriha Šlegela (Friedrich Schlegel) na delo Šarla Vijera (*Charles Villers*) *Kantova filozofija ili fundamentalni principi transcendentalne filozofije*, izdatog u Mecu 1801. Vijerova korektna interpretacija Kanta i njegovo strpljivo objašnjavanje osnovnih ideja, kao i gotovo celokupnog pojmovnika transcendentalne filozofije, nisu naišli na Šlegelovo odobravanje,

nego su izazvali čuđenje i nevericu. Umesto da pohvali francuskog mislioca koji je filozofskoj publici obezbedio izuzetno čitljiv, obrazložen i pristupačan kompendijum još za Kantovog života, mladi romantičar protestuje zbog toga što se tumačenje Kanta zadržalo samo na Kantu. Podsetimo li na fragment *Ateneuma* koji izričito osporava „imanentnu“ interpretaciju Kantove filozofije: „Ortodoksni među kantovcima uzalud traže princip svoje filozofije kod Kanta“ (Schlegel i Schlegel 1969a: 157), postaće nam jasno da ključ transcendentalne filozofije romantičari nisu tražili u delima kenigsberškog mislioca. Napokon, Fridrih Šlegel ne propušta da prokomentariše čime je izazvana odbojnost prema Vijerovom delu: „ne spadam u one koji su striktno prisvojili Kantov sistem“, da bi u zaključku svog teksta otkrio sve svoje karte, osporavajući Vijerov podnaslov, odnosno njegov kapacitet da zaista položi račune o *principima transcendentalne filozofije*: „ništa nije toliko udaljeno od transcendentalne filozofije kao duh sistema, ili kako se on naziva kod nas, dogmatizma ... možemo se čuditi izboru gospodina Vijera. – Sme li se ignorisati sve što je učinjeno nakon Kanta?“ (Schlegel 1963a: 542–543).

49

Sažeto iskazani, romantičarski prigovori Kantu su usmereni protiv njegovog navodnog *dogmatizma i skepticizma*. Utemeljivač kritičke filozofije verovatno nije mogao ni da sanja da će njegovi nazivi za prve dve etape istorijskog razvoja filozofije biti upotrebljeni kao ključne reči prigovora poslatih na adresu transcendentalne filozofije. Dakako, oba pojma su kod romantičara dobila novo ruho. Značenje dogmatizma više se nije odnosilo na nelegitimnu dispoziciju misaonog obuhvata natčulne stvarnosti. Umesto da označava neograničeno poverenje uma u samoga sebe, *dogmatizam* koji ima na umu Fridrih Šlegel nužna je *posledica filozofskog uzdanja u konačne istine i konačne spoznaje*. Nevolja s dogmatizmom više se ne sastoji u „transcendentnom, a time i potpuno praznom“ (Kant 2004: 68) znanju, nego u svojevrsnom rascepu koji filozofija konačnosti uvodi između sveta empirije i sveta teorije.

Nameru Kantove filozofije Šlegel prepoznaje u suspenziji teorijske upotrebe uma. Ukazujući na potpunu tematsku promašenost sve tri Volfove (Wolff) *metaphysica specialis*, na psihološki paralogizam, kosmološke antinomije i nemogućnost ontološkog, kosmološkog i fiziko-teološkog dokaza Boga, Kant je, prema Šlegelovom tumačenju, „otkrio kraj metafizike“ (Schlegel 1963a: 280). Kraj metafizike svodi se na izgon uma izvan polja teorijske filozofije, kojoj preostaje da se posveti isključivo iskustveno datom svetu. Romantičarski pojam idealizma se temelji na osporavanju teze da izvan granica iskustva ostaje mesta samo za moralnu izvesnost. Kantov dogmatizam se u tome ispostavlja i kao *skepticizam*, koji prema

Šlegelu može da bude nadmašen jedino filozofijom koja polazi od beskonačnosti, a ne od konačnosti. Takva filozofija suštinu umske delatnosti ne vidi u teorijskim restrikcijama, jer se njen osnovni zadatak i ne sastoji u ispitivanju granica nego u neprekidnom „poricanju granica uma“ (Schlegel 1963b: 96).

50

Naredni razlog zbog kojeg su Kantu upućivane optužbe za skepticizam i dogmatizam krije se u strogosti njegovog filozofskog sistema. Premda je od Dekartove (Descartes) *Rasprave o metodi*, pa sve do Volfvog ideala opšte metafizike kao stroge demonstrativne nauke, novovekovnim pojmom metafizike dominirala volja za osiguravanjem filozofskog pojma nauke koji bi svojim važenjem nadmašio i prirodne nauke, kraj osamnaestog veka u tom pogledu donosi značajne promene. Sa Kantovim kritičkim projektom prestala je dominacija uverenja da filozofija ima spoznajne mogućnosti da prevaziđe prirodne nauke. Rušeći racionalni optimizam apriornih *umnih misli*, otelovljen u vladajućoj školskoj metafizici Volfa i Baumgartena (Baumgarten), Kant je ukazao da je naučnost prirodnih nauka van svake sumnje, a da metafizici *tek predstoji* da legitimise pravu meru svoje naučnosti. S druge strane, pojava romantičara označila je ozbiljnu krizu osnovanosti takve legitimacije, naročito kada se ona demonstrira posredstvom filozofskog sistema.

Koliko god da nam se isprva čini neobična, polazišna poetička teza Vackenrodera (Wackenroder) glasila je da je praznoverje daleko bolje od vere u sistem. Prema njegovom mišljenju, systemska strogost nema tek teorijske predznake, jer se nužno prenosi i na emotivnu stranu ljudskog postojanja. Zastupati neki sistem je otuda značilo bezdušno prisiljavati čoveka na pravila i na propise, a time i na „razumsku netolerantnost“ (Wackenroder 1964: 49), čiji učinci bi se mogli uporediti sa totalnom dehumanizacijom.

Romantičarska borba za slobodu izraza, za neuslovljenost umetničkog stvaranja i filozofskog mišljenja neprekidno je nastojala da iskoračuje povrh svega utvrđenog i normiranog, pri čemu joj je malo šta delovalo mrskije od Kantove transcendentalne strategije koja je brižljivo vodila računa o relaciji između *questio facti* i *questio juris*. Karl Šmit (Carl Schmitt) će s pravom tvrditi da je „legimitet apsolutno neromantična kategorija“, tako da u obavezi da se polože računi, u razmatranju prava da se nešto čini ili ne čini, možemo da prepoznamo idealnotipski eksponent „antiromantičke tiranije“ (Schmitt 1968: 172). U tom duhu će se Žan Paul (Jean Paul) pozvati na Platonovu „svetsku ironiju“, slobodnu poput plamena, koja „pevajući i igrajući lebdi nad celokupnim znanjem, a ne samo nad pukim zabludama“ (Paul s.a.: 165-166).

Da ironija doista bdi nad svim oblicima znanja naročito je pokazao Šlegelov pojam filozofije, ali ništa manje ni njegova kritika Kanta. Prema istaknutoj romantičarskoj definiciji, filozofija je *eksperiment koji uvek iznova započinje* (Schlegel 1963b: 3), i to zbog toga što je reč o znanju koje se tiče celokupnog čoveka. Naime, ono što se odnosi na celokupnog čoveka nikada ne zastaje kod zatečenog lika, a ono ljudsko nikada ne posmatra kao dovršeno. Neophodni preduslov celovite ljudskosti sastoji se u razvijanju *čežnje za beskonačnim*. Iskazujući u ovom motivu nesvakidašnju saglasnost sa Hegelom (Hegel), koji će u predavanjima iz *Filozofije religije* skrenuti pažnju da je religijski osećaj nepoverljiv prema konačnom (Hegel 1840: 17), Fridrih Šlegel će par decenija ranije nepoverenje prema konačnom prepoznati kao osnovni motiv filozofskog mišljenja. Sve što je konačno samo je privid koji se mora ukinuti. Čovek je tek druga reč za „odblesak beskonačnog“, za konačno uobličenje beskonačnosti koja je istupila iz sebe. Na tragu Šlegelovih inicijalnih refleksija o beskonačnom, Šatobrijan (Chateaubriand) će znatno kasnije izjaviti da „čovek nema potrebe da putuje da bi se uvećao: sa sobom on nosi beskonačnost“ (Chateaubriand 1973 : 1012). Francuski mislilac nije tražio beskonačnost nigde drugde do u sučeljavanju s dubokim zaboravom nas samih, u uspešnom razračunavanju s našom duhovnom tromašću i nepokretnošću. Doći do svesti o sebi za romantičare ne znači utvrditi *ja mislim* koje mora moći da prati sve predstave, jer čak i empirijska samosvest za njih ima smisla tek ukoliko označava buđenje svesti o našoj vlastitoj beskonačnosti.

51

U svojim predavanjima iz metafizike, koja je držao u Oberžanvilu 1806/1807, Fridrih Šlegel osnovni zadatak prve filozofije dovodi u vezu sa izlaganjem borbe između konačnog i beskonačnog. Pritom, slično Novalisovom ranom fragmentu prema kojem ono najviše nije najsloženije i najdalje, nego „najrazumljivije, najbliže i najneizbežnije“ (Novalis 1965a: 417), i prema Šlegelu ono konačno zadaje više teškoća od beskonačnog. Sve što je konačno on asocira sa mrtvim, beživotnim, ukočenim, sputavajućim. Nasuprot konačnostima se ne isprečuje ništa drugo do sama ideja života: „U ideji života, progresivnog kretanja – beskonačno i konačno se mešaju – svaka razlika iščezava“ (Schlegel 1963c: 387).

Izvor svih ontoloških nevolja prema romantičarima proističe iz konstrukcije pojma supstancije kao himere koja mora biti odbačena kao lažna apstrakcija statičnosti i stabilnosti. Biti filozofski živ, za romantičare je podrazumevalo nadmašivanje Kantovog dogmatizma i skepticizma u eksperimentalnoj prirodi filozofskog znanja. Eksperiment je u filozofiji nužan zbog toga što znanje koje je po sebi beskonačno izmiče svakom pokušaju definisanja, a beskonačna stvarnost koju ono iskazuje nije dostupna

čulnom obuhvatu i nalazi se s one strane svakog iskustva. Utoliko je za romantičare svako poricanje transcendencije bilo nužno žigosati kao skepticizam: „Oni su shvatili da je moderni čovek platio enormnu cenu za svoju slobodu i samosvest. Činilo se da kriticizam ima čisto negativnu moć, kao da može jedino da potkopa uverenja i da vodi ka ponoru skepticizma“ (Beiser 1992: 230).

Kako biti za Kanta a ne izdati Fihtea?

Pored toga, bespogovorno slediti Kanta za romantičare bi nesumnjivo značilo izdati Fihtea. Imamo li u vidu da slavni 216. fragment *Ateneuma* kao oslonce romantičarskog mišljenja navodi Francusku revoluciju, Geteovog *Vilhelma Majstera* i Fihteovo *Učenje o nauci*, postaće nam jasno da je romantičarsko priznanje merodavnosti Fihteove filozofije nužno moralo da se odrazi i na njihov odnos prema Kantu. Priznanje odati jenskom profesoru imalo je obavezujuću snagu, jer se uvažavanje Kantove pozicije prevashodno isprva odnosilo na njenu relevantnost za poziciju *Učenja o nauci*. Shodno tome, romantičarski stav prema Kantu nije se razvijao u direktnoj komunikaciji, niti je bio omogućen strpljivim i nepristrasnim studiranjem kritičkih spisa, budući da su romantičarske refleksije Kantove filozofije brižljivo pazile da ne ispuste iz vida dostignuća Fihteove filozofije. Takva vrsta obaveznosti u filozofiji po pravilu proizvodi i izvesnu nesamostalnost, odnosno nelagodu koja je i te kako čitljiva kod Fridriha Šlegela: „Trebalo li moja filozofija da se priključi idealizmu kao Fihte Kantu?“ (Schlegel 1963a: 354).

Kantovski koreni romantizma

Izuzetno teške optužbe koje su romantičari izneli na Kantov račun ne bi smele da nas zavaraju u pogledu njihove privrženosti transcendentalnoj filozofiji. Koliko god paradoksalno da deluju, romantičarske primedbe Kantu su upućene za ljubav „višeg“ lika transcendentalne filozofije. Premda će otvoreno osporavati gotovo sve uporišne stubove Kantovog kritičkog projekta, romantičarima neće pasti na pamet da odobre kritičke reakcije koje su računale sa opovrgavanjem i porazom transcendentalne filozofije. Štaviše, bezrezervno osporavanje Kanta za romantičare se kosilo s elementarnim naložima zdravog razuma: „Ono malo spisa, koji postoje protiv Kantove filozofije najznačajniji su dokumenti o istoriji bolesti zdravog ljudskog razuma“ (Schlegel i Schlegel 1969a: 110). Među pomenutim spisima, najznačajniji je svakako dvotomna Herderova (Herder) *Metakritika*, protiv koje je Bernardi (Bernardi) argumentovao sličnom logikom, koju će docnije Šlegel upotrebiti prilikom svog osporavanja Vijerove monografije

čija namera je bila da tumači Kantovu filozofiju. Naime, recenzentu Herderove *Metakritike* je bilo neshvatljivo kako autor dela, koje u potpunosti ignoriše Fihtea i Šelunga (Schelling), uopšte misli da će uspeti da prokrči prohodan put za razumevanje Kantovog kritičkog projekta. Svaki interpretativni gest koji, poput Herderovog, ključeve koji otvaraju transcendentnu filozofiju želi da pronade u Kantovom glavnom delu ujedno odaje i besmislen, sujetan pokušaj da se tako dubokomisleno delo poput *Kritike čistog uma* shvati vlastitim snagama. Interpretator Kanta koji ne želi da čuje za Fihtea i Šelunga, u Bernardijevim očima deluje kao dečak koji šeširrom lovi leptira, a kojem je prašina koju je podigao jedini kriterijum ulova (Schlegel i Schlegel 1969b: 222).

Ipak, Fridrih Šlegel je izričito tvrdio da je Kant „svuda zastao na pola puta“ (Schlegel 1963a: 59). Takva tvrdnja nije predstavljala plod samostalnih istraživanja kojima se posrećilo da nastave tamo gde je Kant stao i da dođu do neosporivih uvida koji bi opravdali i potvrdili izvorne motive transcendentalne filozofije. Naprotiv, samopouzdanje s kojim dvadesetšestogodišnji Fridrih Šlegel presuđuje Kantovom kritičkom triptihu pozajmljeno je iz duha vremena, odnosno predstavlja izvesni eho u kojem su bili sabrani zaključci interpretacija Rajnholda, Salomona Majmona (Salomon Maimon), Šulcea (Schulze) i Fihtea. Njihov zajednički imenitelj se rukovodio idejom da Kantovom sistemu zapravo nedostaje istinska sistematičnost. Usvajajući Kantov pojam sistema kao pretpostavku konstitucije filozofskog saznanja: „sistematsko jedinstvo je ono što obično saznanje tek čini naukom“ (Kant 1969: 695 [A 832/B 860]), interpretatori triju kritika su se saglasili u prigovoru da saznanjima do kojih je došla Kantova filozofija očevidno nedostaje jedinstveni princip. Dovođenje ambicija transcendentalne filozofije otuda je bilo poistovećeno sa otkrićem višeg stepena jedinstva u kojem bi se objedinili princip *Kritike čistog uma* vezan za jedinstvo samosvesti, princip *Kritike praktičkog uma* za slobodu, kao i princip *Kritike moći suđenja* koji se krije u reflektivnoj moći suđenja.

Kantovo navodno „zastajanje“ će se u romantičarskom slučaju ispostaviti kao više nego pouzdana vodilja. Naime, osvrnemo li se na Kantov vlastiti pokušaj uspostavljanja sistemskog jedinstva, pažnja će nam se svakako usmeriti ka trećoj kritici. Budući da je ona imala zadatak da prebrodi jaz između teorijskog i praktičkog uma, odnosno između prirode i slobode, najpre je neophodno da odredimo karakter rascepa koji je utvrđen među njima. Priroda je za Kanta celina pojava koje sačinjavaju objekte mogućeg iskustva. Te pojave sačinjavaju jedinstven sklop u kojem dominiraju pravila i koji je određen zakonima. Tim zakonima, dakako, ne gospodari sloboda, za njih nije nadležna umska volja, već gvozdена nužnost. S druge

strane, pojave su kod Kanta međusobno povezane posredstvom kategorija, među kojima vodeću reč ima kategorija uzročnosti. Upravo *uzročnost iz slobode* predstavlja diskrimen, zahvaljujući kojem se delatnost praktičkog uma ne oblikuje pomoću spoljašnjih pojava, već je vođena autonomnim zahtevima uma. Za razliku od prirodnih zakona, zakoni slobode „započinju sami od sebe“, odbijajući da se povinuju datom stanju stvari i da odrede svoje delanje spram empirijskog poretka. Mogućnost objekta u stvarima ljudske slobode zavisi od naše volje, a ne od zatečenih datosti. Most između slobode i prirode za Kanta postaje zamisliv ukoliko se pojave prirode obrade „kao da“ su stvorene zahvaljujući slobodi. Prirodni fenomeni mogu biti pomireni sa slobodom ukoliko se najpre uobličie kao umetnička dela. Šilerov (Schiller) pojam *slobode u pojavi* ciljao je upravo na takvu vrstu spona u kojoj prirodna pojavnost nije određena nužnim zakonima, već je oblikovana slobodnim stvaralačkim delanjem.

54

Jedinstvo duha i beskonačnost subjekta

Ideal jenskog romantizma bio je vezan za ponovno ujedinjenje umetnosti i nauke, istorije i religije. U doba kada je prosvetiteljska racionalnost nalagala naučnu specijalizaciju i konstituciju novih disciplina, romantičari su tragali za objedinjavanjem celokupnog znanja. Takvo nastojanje podrazumevalo je daleko fleksibilniji pojam nauke od onog koji je tada gospodario univerzitetskim katedrama. Strogost pojma naučnosti, sazdanog pre svega s obzirom na matematiku i prirodne nauke, morala je da ustupke i da svoje mesto ustupi drugačijim znanjima. Umesto atributa „objektivnosti“, sasvim neutralnog spram ljudskih stvari, sada će na dnevni red doći znanja koja će usavršivati subjektivnost. Celokupno ljudsko iskustvo je, prema romantičarima, iziskivalo obogaćivanje romantičarskim sredstvima koja su imperativno nalagala ljubav, prijateljstvo, iskrenost, vic, ironiju, novi pojam umetnosti, religioznosti. Romantičarske predstave o subjektivnosti polazile su od pretpostavke beskrajnog duhovnog sveta, od nemerljive unutrašnjosti čiji je empirijsko ja tek jedan neznatni deo.

Pojam subjekta jenskog romantizma počiva na pretpostavci da smo mi tek mali, jedva prepoznatljivi fragment onoga što bismo mogli da budemo, budući da je „svaki individuum nova reč za univerzum“ (Schlegel 1963b: 101). Preuzimajući Lajbnicov motiv individuacije posredstvom *repraesentatio mundi*, odnosno tezu da se pojedinačnost svakog bića sastoji u načinu na koji ono predstavlja svet, romantičari su istakli svoje nezadovoljstvo spram ideje apsolutne istine i apsolutnog znanja. Ustanovljenje apsolutne istine značilo bi i dovršeni posao duha, prestanak duhovnih aktivnosti, kraj umetnosti i nauke. Izjašnjavajući se beskompromisno za relativnost spoznaje,

romantičari ipak nisu nastojali da indirektno podrže Kantovu restrikciju naučnih saznanja na područje iskustva. Naprotiv, dokazivanje nemogućnosti apsolutnog saznanja kod njih je ujedno bilo motivisano i borbom za principijelnu beskonačnost saznatljivog. Ipak, princip teorije radi teorije romantičarima nikada nije bio blizak, a dovršeno saznanje dovršenog sveta nije bilo prihvatljivo prevashodno zbog ništavnosti našeg praktičkog čina koja iz toga proističe. Jedinstvo duha u svetu neprekidnog postajanja postaje moguće tek iz praktičke perspektive, određenije rečeno iz perspektive kolektivnog subjekta koji se konstituiše kao jedinstvena povest. Prisvajanje Kantovog primata praktičkog uma romantičari su nastojali da sprovedu u delo posredstvom subjektivnosti za koju nije bilo mesta u transcendentalnoj arhitektonici uma.

Povest: tačka sjedinjenja empirije i nauke

55

Jedan od markantnih momenata vezan za jenski romantizam dogodio se 1795, kada je objavljen Kantov tekst *Ka večnom miru*, ali se iste godine u Nithamerovom (*Niethammer*) *Filozofskom žurnalu* pojavila recenzija Kondorseovog (Condorcet) dela *Nacrt istorijskog pregleda napretka ljudskog duha* koju je potpisao dvadesettrogodišnji Fridrih Šlegel. Prilikom da upozna nemačku publiku sa delom jednog od najznačajnijih revolucionara i filozofa istorije mladi autor nije iskoristio tako što je ključne Kondorseove ideje doveo u vezu sa bogatom tradicijom osamnaestovekovnog mišljenja istorije u Francuskoj. Recenzent ništa ne govori o novim filozofskim tendencijama koje stižu s Monteskejom (Montesquieu), Volterom (Voltaire), Tirgoom (Turgot), Didroom (Diderot). Nema ni reči o bogatoj građi i uporednim studijama zahvaljujući kojima su se čitaoci pomenutih autora mogli upoznati s obiljem etnološkog i istorijskog materijala. Naprotiv, mladi Šlegel nalazi za shodno da zameri Kondorseu da s građom postupa poput običnog francuskog epigona Džona Loka (John Locke). Povezivanje francuskog filozofa istorije i engleskog empiričara privlači dodatnu pažnju, jer je istovetnu primedbu Šlegel uputio Kantovom pojmu čulnosti iz *Kritike čistog uma* (Schlegel 1963c: 424). Rečju, kada se radi o oblicima čulnosti, uprkos transcendentalnoj estetici i njenom učenju o apriornim intuicijama, Kant je na stanovištu Džona Loka, slično kao i Kondorse kada je reč o pojmovnom uređivanju istorijske građe. Umesto obrađivanja slučajne empirijske pojavnosti Šlegel upućuje na sasvim drugačiju vrstu filozofskog promišljanja istorije. U njoj se na prvom mestu ustanovljuju nužnosti i traga se za zakonitostima. Ključan problem sa neveštim i površnim uređivanjem empirijskih podataka u stvarima univerzalne istorije bi, prema Kondorseovom recenzentu, mogao biti rešen tek ukoliko joj se

posreći da dobije svoga Isaka Njutna (Isaac Newton). Romantičarsko prizivanje Njutna koji ovaj put promišlja povest, a ne prirodu, bilo je načisto da nju treba misliti na principu koji nije empirijski nego je pojmovan, što znači da je usmeren na pitanje unutrašnjeg razvoja: „Sukcesivna podela je utemeljena na pogrešnom principu. *Epohe* naučne povesti čovečanstva moraju biti određene prema nužnim stepenima unutrašnjeg razvoja, a ne prema srećnim spoljašnjim povodima, i čudnovatim spoljašnjim revolucijama koje slede iz njih“ (Schlegel 2007: 6).

56

Nesvakidašnja misaona smelost kojom je mladi Šlegel tumačio ključno delo francuskog autoriteta nije se zadržala samo na fenomenima vezanim za problem filozofije istorije. Naprotiv, svojom tezom iz 1798. da *filozofija nije ništa drugo do istorija filozofije*, pod uslovom da se istorija pravilno razume (Schlegel 1963a: 137), Fridrih Šlegel je otvorio vrata istorizovanom mišljenju svih filozofskih disciplina, kao i principijelnom shvatanju filozofskog mišljenja kao povesno određenog. Kada se filozofija misli povesno, onda se prevashodni naglasak stavlja na „nužni unutrašnji razvoj“, prema kojem se ispostavlja da bi se kritički projekt transcendentalne filozofije dogodio i da se Kant nikada nije rodio, kao što bi Učenje o nauci nužno nastalo i bez Fihtea.

Ostaje za žaljenje što se romantičarsko poistovećivanje filozofije i njene istorije okončalo tek na inovativnoj dijagnozi, te stoga nije imalo za rezultat obuhvatno studiranje pojma filozofije posredstvom istraživanja njene istorije. Neprekidna dinamika subjektivnosti na kojoj su romantičari insistirali na planu pojedinačnih biografija se ispoljavala u nepredvidljivom prelaženju s jedne ideje na drugu, u praćenju heterogenih i međusobno nepovezanih intuicija i, napokon, u poverenju u zgusnutu formu fragmenta kao osnovnog sredstva filozofskog mišljenja. Cena njihove „čežnje za beskonačnim“ bila je plaćena manjkavošću konačnih likova romantičarskog izraza. S jedne strane, pomenutoj čežnji treba zahvaliti za neosporno bogatstvo najrazličitijih projekata, ali se ona mora označiti i kao odgovorna za njihovu načelnu nedovršenost i nedorečenost.

Estetička anarhija i kriza metafizike

Otkriće povesti doprinelo je da se odlučujući motiv romantičara ispostavi u raskrinkavanju svakog konačnog ili osamostaljenog lika subjektivnosti kao prividnog i time nedostojnog, lažnog. Svrha denuncijacije konačnosti bila je vezana za romantičarski san o emancipaciji, o oslobađanju ljudskosti koje je moguće provesti tek nakon uvida da umetnost i filozofija, s jedne strane, te religija i istorija, s druge, predstavljaju izraz stvaralačkih

moći ljudskog duha. Kao takve, one zaslužuju da budu tretirane na jedinstven način, iz čega je proistekao jedan od strateških ciljeva romantizma koji će ostati aktuelan do današnjih dana. Naime, nema sumnje da se koreni Diltajevog (Dilthey) programa *duhovnih nauka* (Behler 1966: 59-60) kriju upravo u sklonosti romantičara da u prvi plan stave bliskosti među ključnim ispoljavanjima subjektivnosti, a da sasvim u pozadinu potisnu disciplinarne posebnosti i logiku diversifikacije među naučnim disciplinama.

Pojam duhovnih nauka romantičarima bi bio blizak i zbog toga što presudna čovekova briga, prema njihovom mišljenju, više nije bila vezana za teorijska dostignuća, nego za najveću moguću meru *razvijanja vlastite ličnosti* (Garnier 1962: 54). Ideju celovitog čoveka Diltaj nije morao da preuzima od Rudolfa Hajma (Rudolf Haym); mogao ju je prisvojiti i na osnovu studiranja Šlajermahera i njegovih romantičarskih prijatelja. Kako god, stavljanje u prvi plan celovite ljudskosti, a ne samo umnosti, impliciralo je da filozofski interes mora znatno više da povede računa o svim onim delatnostima koje potpomažu oplemenjivanju subjektivnosti. Otuda je pažnja filozofa više nego ikada bila usmerena ka umetnostima, jezicima, narodnim predanjima, istorijskom nasleđu. Umesto da bude nastavljen *spor među fakultetima*, koji je započeo Kant, romantičari predlažu suprotnu strategiju. Čitav univerzitet bi prema njima trebalo da bude jedan jedinstveni institut, a „najviši zadatak obrazovanja je da se domognemo svoga transcendentnog sopstva“ (Novalis 1965a: 425). Sa romantizmom filozofija odustaje od borbe sa ostalim naukama duha za institucionalni status i prestiž, ujedno shvatajući da mora da odustane od samoproglašene izvrsnosti i da omogući ravnopravni status umetnostima i srodnim disciplinama. Duh je jedan, bili su uvereni romantičari, što onda znači da postoji kapilarna povezanost među onim izrazima subjektivnosti koji se isprva čine sasvim heterogeni, suprotstavljeni, nesvodivi jedni na druge.

Filozofija isprva započinje kao teorijska potraga za jedinstvom sveta. U literaturi odavno vlada konsenzus da Helderlinov (Hölderlin) *hen kai pan* nesumnjivo stoji u središtu romantičarskog shvatanja teorijske filozofije. Međutim, da bi pronašli traženo jedinstvo, romantičari su bili prinuđeni da napuste teorijski stav, da nagnaju teorijsku spekulaciju da „izađe iz same sebe“ i da pređe u praktičku ravan „života“, u kojoj je tek moguće obuhvatiti svetsku celinu. Teorija svoju vlastitu eksplikaciju dostiže tek u životnoj empiriji, a medij posredovanja među njima nije ništa drugo nego povest.

Posledice romantičarskog objedinjavanja teorije i empirije u mediju povesti naglašeno su ambivalentne. S jedne strane, romantizmu valja priznati

značajne zasluge za konstituciju refleksivno-istorijskog proučavanja pojedinih disciplina duha, koje će Hegel u predavanjima iz filozofije povesti imenovati kao *pojmovna povest*. Uzgred, korak koji je omogućio neutralizaciju nasleđene suprotnosti između povesnog i sistemskog obično pripisujemo upravo Hegelu, ali istini za volju treba priznati da ga je prvi načinio Fridrih Šlegel. Ideje da se sistemsko i povesno mišljenje ne isključuju, te da je i te kako moguće povesno razvijanje sistema, kao i dosledno shvatanje same povesti kao kritičkog sistema, kod njega beležimo već 1798 (Schlegel 1963a: 85–86).

58

S druge strane, sklonost ka međusobnom disciplinarnom „prelivanju“ – zahvaljujući kojoj su romantičari s lakoćom prepoznavali poeziju u nauci, a nauku u poeziji, filozofiju su tretirali kao umetnost da bi je učinili dostupnom kritici¹, tražili su ono božansko u istoriji, istorizujući ujedno i religiju – imala je za rezultat pojam *estetičke anarhije*. Doduše, funkcija njenog uvođenja pravdana je potrebnom da se sučeljavanje s dogmatizmom i borba protiv jednostranosti uobliče tako što će se interdiciplinarne međe učiniti krajnje poroznim: „Sistem estetičke anarhije služi barem dezorganizaciji despotizma jednostranih teorija“ (Schlegel 1979: 264). Paradoks romantičarskog poziva na *anarhiju* počiva na drastičnoj promeni vrednosnog predznaka, to jest na težnji da se termin koji je tradicionalno označavao nered i izostanak racionalnosti prevede u nit vodilju filozofske delatnosti.

Pojam anarhije se kod Kanta pojavljuje na samom početku predgovora prvom izdanju *Kritike čistog uma*, s ciljem da ilustruje aktuelnu krizu metafizike. Umesto da predstavlja vodilju čovečanstva i da ponudi poredak u kojem će umnost voditi odlučujuću reč i predstavljati *Gerichtshof*, to jest *sudište* koje donosi presude nezrelosti, neracionalnosti, samovolji i despotizmu, metafizika se zapravo svela na *Kampfplatz*, na *bojno polje* na kojem se odvijaju beskrajne prepirke uma sa samim sobom. Skandal anarhije dodatno pospešuje filozofski skepticizam, budući da ona stvara izvrstan ambijent za pojavu mišljenja čija svrha nije da stvara novo, nego da dovodi u pitanje postojeće. Pojava skeptički nastrojenih filozofa je za Kanta nesumnjivo vezana za gest uma koji ne dopušta dogmatizmu da se spokojno

1 Danas zvuči apsurdno teza da kritički pristup filozofiji iziskuje da se ona tretira kao umetnost. Međutim, imamo li u vidu Baumgartenov pojam kritike, prema kojem je ona veština prosuđivanja i veština oblikovanja ukusa (Baumgarten 1757: 220 [§ 607]) biće nam jasno da se i pojam moći suđenja i pojam ukusa vezuju za Kantovu treću kritiku. Da bi se pojam kritike iz svog izvornog umetničkog ambijenta preneo na refleksiju filozofije, prema romantičarima je bilo neophodno da se filozofija razmatra poput umetnosti, to jest da sud ukusa i refleksivna moć suđenja pronađu polje svoje primene u okvirima pojedinačnih filozofskih sistema.

odomaći, ali je s druge strane saodgovorna za nastanak „jedne vrste nomada“ koja dodatno uzdrma „tlo svakoj postojećoj građevini“ (Kant 1996: 11 [A VIII]). Skepticizam živi od rada drugih, a prepušten sam sebi označava tek seobu uma od jedne lažne spoznaje do druge. Skeptički duh je tu da uzdrma postojeće izvesnosti, njegov cilj je da postavi neprijatna pitanja i da ukaže na nedoslednosti. Time se skepticizam ispostavlja kao saradnik u stvaranju anarhije, zbog čega mu prema Kantovom mišljenju nipošto ne treba dozvoliti da postane poslednja reč filozofskog mišljenja.

Sudimo li o romantizmu iz Kantove perspektive, možda ništa ne ilustruje bolje ideju „romantizovanja sveta“ od figure *nomadskog duha* koji se s njim naselio u filozofiji. Motiv za afirmativnu promociju pojma anarhije Šlegel je crpeo iz etimologije grčke reči koja označava izostanak počela, odsustvo vodećeg principa iz kojeg se može razjasniti uređenost celine. Lišena načela je upravo romantičarska ironija, čiju logiku možemo da shvatimo ukoliko u njoj prepoznamo jedinstvo nomadskog i skeptičkog momenta. Anarhija je za romantičara bliska nomadskom duhu, koji ne pristaje da se trajno nastani, kao što romantičarima ne pada na pamet da bilo koju određenost prihvate kao supstancijalnu, neupitnu i trajnu. U sadejstvu s ironijom, anarhija donosi ideju *deapsolutizacije*², skeptičke presude svakoj vrsti apsoluta, donesene na osnovu uverenja da se *iza modernog principa zla lako može prepoznati konačnost koja sebe stavlja kao apsolutnu*. Romantičarski svet je utoliko totalan, ali nije apsolutan. Nije potrebno dodatno napominjati koliko snažnu delatnu povest je u dvadesetom veku imala najava nomadskog duha, čiji presudni zadatak je ironična deapsolutizacija. Krenemo li u potragu za istorijskim idejnim klicama oko kojih su stasavali avangardni pokreti i postmoderne filozofije često ćemo s dobrim razlozima zastati kod romantičara.

59

Ipak, nevolja s anarhijom započinje čim shvatimo da se borba protiv jednostranosti lako pretvara u konstrukciju višeznačnosti čiji smisao više nije moguće kontrolisati. Kada erupcija znakova začinje najbeznačajnijim povodom, onda je veoma teško sprečiti da se ideja *beskonačnog romana* ne izobličí u najbanalniji vid nepovezanog, samovoljnog nizanjanja slika

2 Smatramo da u svojoj poznatoj studiji o romantizmu Isaija Berlin (Isaiah Berlin) preteruje kada tvrdi da romantičari žele da „unište“ pravila, zakone, umetničke kanone i slično, jer im time imputira militantni duh avangardista. Umesto retorike poništavanja i uništenja, koja se kod romantičara prevashodno shvatala kao samoodnos, to jest odnos prema vlastitim učincima, mnogo je prikladnije istaći njihova nastojanja da *deapsolutizuju važenja pravila, zakona, umetničkih kanona*. Štaviše, čini se da ideja deapsolutizacije znatno više ide u prilog zaključka Berlinove knjige od pukog „uništenja“: „Rezultat romantizma je liberalizam, tolerancija, obzirnost i uvažavanje nesavršenosti života, neki stupanj povećanog racionalnog samorazumevanja“ (Berlin 2012: 155).

prema diktatu asocijacije ideja (Hegel 1987: 187). Povinovanje takvom diktatu bilo je neobično drago romantičarskim dvadesetovekovnim naslednicima, nadrealistima, ali ni takvo nasleđe nije u stanju da odbrani romantizam od prigovora da postuliranje radikalne kontingencije ne može biti dobar balans protiv jednostranosti, jer je i sâm sklono podleganju krajnjoj proizvoljnosti. Tražiti „jedno kod drugog“ počesto znači i ne pronaći ništa, ili zateći tek ono što je tragalac sam unapred ostavio. Ironija možda i ne bi bila toliko provokativan romantičarski pronalazak da se ne odnosi povratno i na idejne domete njenih promotera. Anticipaciju prigovora protiv romantizma možda najuverljivije ispisuje Fridrih Šlegel, i to imajući u vidu nikog drugog do Kanta: „Ono što se ne može saopštiti, još se pravilno ne zna“ (Schlegel 1963a: 59).

60

Možda je izostanak odgovarajućeg znanja odgovoran što jedinstvo duha kod romantičara ipak nije poprimilo naučne, nego umetničke atribute. Novalisovo uverenje da je umetnik transcendentalan, svedoči nam da mišljenje „čistog uma“, kao i strogo provedeni diskurzivni postupci, kod romantičara više nemaju pravo na postojanje. Diskurzivni mislilac za romantičara je sirovi sholastičar kojem je promaklo da uoči da teorijski stav nema autonomiju, nego je prepleten sa praktičkim i poietičkim svrhama. Štaviše, ni priroda saznanja nije čisto teorijska, jer se ne odvija u distanciranom odnosu između subjekta i objekta. O romantičarskom pojmu znanja nema govora ukoliko on ujedno ne označava i ukidanje distance između saznavućeg i saznatog. Tako je i Novalisovo uverenje da „saznajemo samo ukoliko ujedno ostvarujemo“ (Novalis 1965b: 386) počivalo na neobičnoj moći „duhovne mimike“, čija svrha je da ono transcendentno prisvoji i da ga transformiše u konstitutivni momenat vlastite duhovnosti. Daleko od svakog površnog podražavanja, duhovna mimika predstavlja drugo ime za aktiviranje beskonačnih likova subjektivnosti zahvaljujući kojem postaje moguće da umetnik sebe transformiše u sve ono „što vidi i što želi da bude“ (Novalis s.a.: 383). Štaviše, ideja duhovne mimike se ne ograničava samo na individualni umetnikov egoizam, nego se prenosi i u odnos pojedinca prema zajednici.

Transcendentalno Ja Šlegel nije mislio kao lično, nego kao transcendentnalno Mi, a poreklo i ishodište njegove istoričnosti je bez oklevanja prepoznao u ontologiji. Ističući da „Povest proističe iz ontologije i vraća se u nju“ (Schlegel 1963a: 350), Šlegel je skicirao projekat romantičarske ontologije prema kojem ono što je transcendentno treba da postane immanentno. Novootkrivena bliskost povesnog i ontološkog bila je moguća tek zahvaljujući otkriću da su i jedno i drugo konstitutivni momenti jedinstvene strukture refleksije. *Ding an sich, ens in genere*, bivstvovanje,

ti najviši ontološki pojmovi više nemaju veze s nečim „objektivnim“, jer su tek proizvodi naše refleksije i produktivne moći uobrazilje, drugim rečima moći koje začinjemo izlaskom iz sebe, a okončavamo povratkom u sopstvo. Moderna razdvojenost i jaz između uslovljenog i neuslovljenog, celine i dela, imanentnog i transcendentnog, kod romantičara je razrešena mišljenjem bivstvovanja *qua* životnosti, odnosno odbacivanjem ideje da ima bilo kakvog bivstvovanja izvan samog života. Bivstvovanje je time postalo druga reč za beskonačnu subjektivnost postajanja. Zbog toga će pojam romantizma do današnjih dana poput senke pratiti prigovori da bivstvovanje svedeno na život nužno implicira i njegovu redukciju na puku slučajnost. Tako ni savremeni interpretatori povesti ontologije ne propuštaju da konstatuju da bivstvovanje svedeno na sirovo postojanje nije ništa drugo do životna kontingencija (Brague 2011: 44). Daleko pre filozofije egzistencijalizma, neprikosnoveni romantičarski uzor Fihte će svoje jenske studente poučavati: „Celokupno bivstvovanje je životno, nema drugog bivstvovanja osim života“ (Janke 1970: IX).

61

Romantičarsko priznanje konstitutivne uloge *učenja o nauci* ipak ne podrazumeva da se pozicije Fihteove filozofije neizostavno moraju utvrditi kao isključiva optika koja u potpunosti diriguje romantičarskim razumevanjem Kanta. Premda prilikom artikulacije romantičarskog odjeka Kantove filozofije nije preporučljivo osloniti se na predstavu o nepristrasnom čitanju Kantovih *Kritika*, isto tako se čini sporno ispostaviti Fihteovo delo kao nezaobilazni medijum koji oblikuje i usmerava romantičarski govor o Kantu. Umesto toga, smatramo da je produktivnije staviti u prvi plan složene relacije između Kanta i Fihtea, jer se tek njihovim obuhvatanjem mogu razaznati misaoni motivi koji su podstakli posebnosti romantičarskog pevanja i mišljenja. Rečju, za poimanje romantičarske ontologije nije dovoljno fokusirati se na Kantov govor o *bivstvovanju*, niti imati u vidu isključivo posebnosti Fihteovog pojma *stavljanja*. Potrebno je imati u vidu i jedno i drugo, uključujući i napetost koja postoji među njima.

Apsolutno i relativno stavljanje

Drugi paragraf Kantovog prekritičkog spisa pod naslovom *Jedini mogući dokaz za postojanje Boga* govori o bivstvovanju kao „potpuno jednostavnom“ pojmu. Taj jednostavni pojam Kant određuje kao *istovetan pojmu stavljanja*. Radi razjašnjenja pojma bivstvovanja uvodi razliku između *apsolutnog i relativnog stavljanja*. Postojanje (*Dasein*) određeno je kao „apsolutno stavljanje stvari“ (Kant 1960: 632). Za razliku od apsolutnog stavljanja, puko relativno (*bloss beziehungsweise*) stavljanje ne podrazumeva postojanje, nego tek povezanost između neke stvari i njene karakteristike.

Relativno stavljanje bi moglo da se objasni kao povezivanje u nekom sudu. Kada tvrdimo da je nešto takvo i takvo, nužno se služimo formom stava *A je B*, ali pri tom ne govorimo ništa o tome da li *A* stvarno postoji ili ne. Primera radi, možemo da tvrdimo da je transcendentalno *Ja* slobodno i spontano, ali to još uvek ne implicira i da takvo *Ja* zaista postoji. S druge strane, kada uvedemo kategoriju postojanja i kažemo da *Ja* postoji, onda ono biva apsolutno stavljeno, bez daljnjih određenja, tako da za njega ne možemo da kažemo da li jeste ili nije transcendentalno.

Zahvaljujući relativnom stavljanju mi upoznajemo stvari, a to činimo tako što učimo kakva svojstva imaju. Zbog toga će Kant u *Kritici čistog uma* u poglavlju *O transcendentalnom idealu* naglasiti da je „prapojam“ zapravo najbogatiji pojam, jer „misli celinu svih mogućih predikata uopšte“ (Kant 1996: 516 [A 573/B 601]). Ovo preplitanje *jednostavnog* i *bogatog* u pojmu bivstvovanja Manfredu Zomeru (Manfred Sommer) će poslužiti kao argument za uspostavljanje „dubinske“ povezanosti između Kanta i platoničke tradicije: „i u tradiciji platonizma je uvek iznova pokušavano da pojam koji je viši na skali opštosti ne bude označen kao apstraktniji usled izostavljenih obeležja, nego kao konkretniji, posredstvom integracije različitih obeležja ... Ukoliko su sve specifične razlike već sadržane u pojmu roda, a sve posebno u opštem, onda put 'na dole' jeste put siromašenja: obeležja se moraju izostaviti da bi se došlo do specifičnijeg pojma“ (Sommer 1995: 50).

S druge strane, bivstvovanje kao apsolutno stavljanje ne doprinosi da o onome što je stavljeno nešto sadržinski saznamo, osim toga da ono postoji. Ono govori da *A* prosto postoji samo po sebi i time nam sugerise da apsolutno stavljanje, ili postojanje, ono što je stavljeno bez daljnjeg egzistira i da ga kao takvog valja razlikovati od relativno stavljenog o kojem znamo da je takvo i takvo, ali ne znamo da li postoji. Bivstvovanje kao najviši i najjednostavniji pojam ujedno „nije realan predikat ili određenje bilo koje stvari“ (Kant 1960: 630). Ističući da pojam bivstvovanja nije realan pojam, Kant nam skreće pažnju da je reč o pojmu koji nije ni sadržinski, ni „materijalno“ određen. *Bivstvovanje je kod njega pojam funkcije, a ona se može označiti kao formalna, odnosno sintetička*. Zahvaljujući formalnom povezivanju moguća je integracija različitih osobina koje se ujedinjuju u viši oblik identiteta. Relativnom, odnosno predikativnom bivstvovanju otuda treba da zahvalimo svoj kapacitet da pojmove povezujemo u sudove. Bez predikativnog bivstvovanja ostalo bi upitno na osnovu čega sinteza dobija moć povezivanja heterogenog, povezivanja kojeg smo retko svesni a „bez kojeg uopšte ne bismo imali spoznaju“ (Kant 1996: 117 [A 78/B103]).

Za razliku od Aristotela koji je insistirao na različitim načinima govora o biću kao biću, Kant daje bivstvovanju jedinstveni smisao utoliko što razliku

između egzistencijalnog i predikativnog bivstvovanja okuplja pod pojam stavljanja. Taj pojam je kod Fihtea preuzeo primat, ali tako što je najpre doveden u vezu sa spontanošću, odnosno samodelatnošću subjekta: „*Stavljanje samog sebe i bivstvovanje [...] su potpuno jednaki*“ (Fichte 1965: 260). Premda Kant nije bio sklon povezivanju stavljanja i spontanosti svesti, Fihte je insistirao da izolovano od delatnosti duha bivstvovanje nužno ostaje negativno određenje, istovetno pukom Ne-Ja. Pomerajući značenje intelektualne intuicije sa neposredne svesti o stvari po sebi na neposrednu svest o izvornoj duhovnoj delatnosti, Fihte sjedinjuje pojam bivstvovanja i pojam subjekta u neprikosnoveni izvor celokupne realnosti. Umesto Kantovog „Ja mislim“, princip samosvesti kod Fihtea postaje „Ja jesam“, iz kojeg u demonstrativnom lancu dokaza valja izvesti celokupan obim filozofskog znanja. Takva demonstracija se kod Fihtea ne orijentiše spram demarkacione linije između saznatljivog i nesaznatljivog: „*istinski karakter ljudskog duha je da bude delatnost za koju beskonačnost nije data, nego zadata [...] ta delatnost je tendencija ka beskonačnom*“ (Léon 1922: 393).

63

Fihteov korak koji sledi „duh“ Kantove filozofije zapravo je prelaz iz kritičke u apsolutnu formu transcendentalne filozofije. Takav korak bi bio nezamisliv bez intervencije, prema kojoj se celokupan pojam bivstvovanja odnosi na apsolutno stavljanje Ja. Kritičko pitanje o „uslovima mogućnosti“, o opsegu i o granicama saznanja nema smisla tamo gde je saznavajući subjekt mišljen kao lanac delatnosti posredstvom kojih se osvedočujemo u beskonačnu moć produkcije koja ne može da bude iscrpljena ni u jednom svom produktu. Štaviše, stavljanje je samodelatnost, „najviša realnost“, „bivstvovanje naprosto“, delatni subjekt stavljen bez daljnjeg i kao takav, princip kojim se nadmašuje svaka forma i svako pojedinačno biće. Motivi za iskorak iz relativnog u apsolutno stavljanje vezani su za poimanje bivstvovanja s one strane kritičkih restrikcija.

Ukoliko je bivstvovanje neuslovljeno, onda za njega ne važe uslovi saznatljivosti, nego se tek ono sâmo ispostavlja kao uslov, nenadmašni temelj koji ontološki prethodi razlici između saznatljivog i nesaznatljivog. Ako u preduslove slobode delanja i duha spada i pretpostavka da nema apsolutne istine, onda se odlučujuće pitanje u vezi s postajanjem, tom nenadmašnom ontološkom kategorijom romantizma, svodi na dilemu da li *postajanje* proističe iz čistog delanja, ili je njegov izvor u nekom *postojanju*, koje se ispostavlja kao ontološki apriori svakog delanja. Iz te perspektive postaje razumljivo zbog čega se poenta *Atheismus-Streit-a* za romantičare nije ticala pitanja o postojanju Boga, niti o filozofskom izjašnjanju za ili protiv vladajuće religije. Poenta spora nije bila vezana za teološko, nego ontološko pitanje, jer se zapravo radilo o tome šta shvatamo kao postojeće. Fihteova

teza je išla u prilog romantičarskog preplitanja beskonačnog i konačnog, budući da je prema njemu upravo „čisto delanje Izvorno i Prvo, iz kojeg proističe postojanje“ (Schlegel, 1963a: 523 [„Für Fichte. An die Deutschen“]).

Solidarnost dijalektike, kritike i ironije

Rešenje problema jedinstva Kantovog sistema i za romantičare se poma-
ljalo zahvaljujući dragocenoj moći umetnosti da objedini prirodu i slobodu u natčulnom supstratu koji „sedinjuje polove napetosti na ravnopravan način“ (Frank 1997: 51). Za razliku od Rajnholda i Fihtea, romantičarska potraga za istinskim načelom celokupne filozofije završila je *primatom estetičkog uma*. Umesto da se opredeljuju između Rajnholdovog *stava svesti* i Fihteovog jedinstva slobode i samosvesti u spontanom aktu *stavljanja*, romantičari su se opredelili za kapacitet estetike da postane „filozofija o celokupnom čoveku“ (Schlegel 1963a: 207). Sledstveno tome, dokle god modernošću vladaju rascepi, međusobno suprotstavljene, nepomirene strane, to treba shvatiti kao pouzdan signal da se filozofija još uvek nije probila do estetike. Estetički imperativ implicira nov oblik umnosti u kojoj formalni, materijalni i univerzalni aspekti saznavne moći više nisu međusobno razdvojeni, već predstavljaju nepodeljeno jedinstvo subjektivnosti u kojoj poetičko stvaranje u sebi obuhvata i teorijsko saznanje i praktičko delanje. Tek takvo jedinstvo nudi jemstvo *realizacije mogućeg kao nečega što je ujedno i stvarno i nužno*.

Reč je o jedinstvu koje je na delu prilikom svakog, više ili manje nespretnog, Šlegelovog evociranja Platonovog pojma *ontos on*. Podsticaj i inspiracija koje je Fridrih Šlegel tražio kod antičkog filozofa nisu se odlikovali Šlajermaherovom disciplinom i naučnom skrupuloznošću. Za razliku od Šlajermahera, Šlegel neće prevoditi Platona, niti će doprineti ukupnoj klasifikaciji dela antičkih filozofa. Za njega će biti dovoljno da *ontos on* istakne kao najviši pojam, ali ne u smislu ontološke, nego estetičke piramide, u kojoj je počasno mesto rezervisano za ono što je u isti mah i primitivno i neuslovljeno, odnosno klasično u novom smislu koji više neće ni da čuje za večnost i dugo trajanje.

Ključ interpretativnog manevra zahvaljujući kojem će *ontos on* postati estetička lozinka koja više ne boluje od Platonove „apstrakcije“ Šlegel će načiniti zahvaljujući Kantovom zapažanju iz disertacije da se „maksimalna savršenost sada zove ideal, dok ju je Platon zvao ideja“³. Naime, tek kada u prvom planu istaknemo da je nekadašnja *ontologija ideja* u modernosti postala *ontologija ideala*, biće nam shvatljivo na osnovu čega će

3 „Maximum perfectionis vocatur nunc temporis Ideale, Platoni idea“ (Kant 1958: 40).

u predavanjima o metafizici Šlegel moći tako odvažno da tvrdi da epoha kritike ne započinje s Kantom, nego već s Platonom (Schlegel 1963c: 412). Osnov za detekciju početka „doba kritike“ u antici Šlegel će pronaći tako što će pojam savršenstva izvesti iz teze da se radi o dovršenju individue u skladu s vlastitim idealom.

Platonova ideja kod Šlegela postaje proces ostvarivanja individuiranog ideala, obrazac *izvornosti*, *samosvojnosti* i *originalnosti*, što je kod njega isto-
vetno pojmovima *klasično*, *primitivno*, *ontos on*. Platonovo „bičevito biće“ s romantizmom je poprimilo auru *bića-za-nas*, odnosno svega onoga što proističe iz delatnosti subjektivnosti. *Ontos on* nije i ne može biti objekt. Budući da izvan stvaralačke delatnosti „duhovnog bića“ nema govora o objektu, Šlegelova eksperimentalna ontologija najviši status dodeljuje radu subjektivnosti koja svemu nepotpunom daje potpuni oblik, čineći da sve konačno bude upućeno ka vlastitoj beskonačnosti, ka idealu. Kritikovati utoliko znači dovršiti, pri čemu dovršenje ne podrazumeva okončanje, nego ukidanje svake konačne forme i time uspostavljanje dinamike u kojoj se ova neobična dijalektika konačnog i beskonačnog zapravo svodi na nezauzavljivi i neprekidni iskorak konačnosti iz same sebe. Ključni medijum kritike otuda nije ništa drugo, do *romantičarska ironija*. Zbog toga bi se filozofska težina koja je kod Platona bila rezervisana za *dijalektiku*, kod Kanta za *kritiku*, kod Šlegela neizostavno morala pripisati *ironiji*. Zbog toga ne treba da zbunjuje isprva neshvatljiva podudarnost, koja se ispostavlja u srodnosti Kantovog načina govora o metafizici i Šlegelovog panegirika ironiji. U sličnom duhu, u kojem je Kant pisao Mozesu Mendelsonu (Moses Mendelssohn) da od metafizike očekuje istinsku i trajnu dobrobit za celokupno čovečanstvo (Kant 1922: 70), Šlegel lakonski tvrdi: „U stvari je ironija najviše dobro i središte ljudskosti“ (Schlegel 1963a: 280).

65

Nasuprot filozofiji načela Rajnhold-Fihteovog tipa, Šlegel „ne misli ne-uslovljeno kao princip i *telos* izvan uslovljenog, nego kao totalitet sebe-uslovljavajućeg“ (Arndt i Zovko 2007: XVI). Ono što sebe uslovljava, za romantičare nije ništa drugo do umetnička produkcija. Razlika između nužnog, mogućeg i slučajnog za nju se ispostavlja kao apstraktna i neodrživa. U ovoj romantičarskoj reakciji, koja dovodi u pitanje opravdanost saznavno-teorijskog razlikovanja pojedinih *postulata empirijskog mišljenja* (Kant 1996: 248–253), događa se pomak koji pitanje relacije između mogućeg, nužnog i stvarnog ne dovodi u vezu s različitim načinima saglasnosti s uslovima mogućnosti iskustva. Znatno pre Hajdegera, Fridrih Šlegel će pitanje postulata empirijskog mišljenja sagledati kao ontološko pitanje. U „izvesnim određenjima bivstvovanja po njima samima“, koji je u svojoj knjizi *Pitanje o stvari* i u tekstu *Kantova teza o bivstvovanju*

Hajdeger (Heidegger) doveo u vezu s mogućnošću, nužnošću i stvarnošću, Šlegel je pojmió „apsolutni identitet“, a ne razliku.

Estetička anarhija u kojoj se međusobno prelivaju filozofija, istorija, umetnost i religija u sebe je u potpunosti uvukla i modalitete bivstvovanja. Eksperimentalni karakter filozofskog znanja ide ruku pod ruku sa moći ironije da ne zastane pred bilo čim nužnim ili stvarnim, da ga iz bilo kojeg razloga posmatra kao više i obaveznije od puke mogućnosti. Moć ironije nije nigde drugde do u moći negiranja svega onoga što za sebe drži da je zaokružilo svoj oblik, i da je zauzelo svoje određeno mesto u postojećem poretku. Nomadski duh ironije krije se u romantičarskom zahtevu da onom neodređenom pridamo daleko viši status od svega određenog. Sve što je dovršeno i fiksirano na ovom svetu prosto priziva romantičarsku ironiju, poziva na negaciju, odnosno na proces tokom kojeg će u sučeljavanju sa „dostojanstvom nepoznatog“ iznova dobiti svoje mesto i svoju određenost, ali tek da bi iskusilo novi preobražaj, odnosno novu intervenciju ironije.

66

Moderni prosvetiteljski *credo* da je sve beskonačno usavršivo kod romantičara će se razviti u ontologiju postajanja, čiji osnovni agens, ironija, ničemu neće dozvoliti da predahne i da uživa u postignutom i ostvarenom. Romantičarska ontologija postajanja bez sumnje u sebi odaje nemir modernosti koju ne razumevamo na osnovu postojećih bića, nego tragamo za delanjima koja ta bića stvaraju, romantičarski rečeno za *tendencijama*⁴. Zapitamo li se u čemu se sastoji romantičarski doprinos *metafizički subjektivnosti*, kako glasi Hegelova formulacija iz Jenske *real-filozofije* (Hegel 1971; prevod: Hegel 2006), prepoznaćemo ga u jednostavnoj pouci da je subjekt, posmatran u svojim elementarnim dimenzijama, daleko uzvišeniji od onoga što mi faktički jesmo. Važenje Šlegelove ocene da je od Kanta opšteprihvaćeno samo ono što je već karakterisalo duh vremena (Schlegel 1963a: 64) moglo bi se proširiti i na poziciju romantizma u savremenosti. Ukoliko je savremenost u sebe integrisala romantizam koji je već pripadao duhu vremena, onda ga u tom duhu ima daleko više nego što mislimo.

Literatura

- Arndt, Andreas i Jure Zovko (2007), „Einleitung“, u F. Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie (1895–1805)*, Hamburg: F. Meiner.
 Baumgarten, Alexandre Gottlieb (1757), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: Impensis C. H. Hemmerde.
 Behler, Ernst (1996), *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

4 O značaju romantičarskog pojma tendencije u: Prole 2013: 233–272.

- Beiser, Frederic C. (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Berlin, Isaija (2012), *Koreni romantizma*, preveo B. Gligorić, Beograd: Službeni glasnik.
- Brague, Rémi (2011), *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris: Seuil.
- Chateaubriand, François René de (1973), *Mémoires d'outre tombe II*, Paris: Le Livre du poche.
- Fichte, Johann Gottlieb (1965), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke I/2*, R. Lauth i H. Jacob (Hg.) Stuttgart, Bad Cannstatt: F. Frommann.
- Frank, Manfred (1997), *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Garnier, Pierre (1962), *Novalis*, Paris: P. Seghers.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840)², *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin: Duncker&Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804/05)*, u Jenaer Systementwürfe II, H. P. Horstmann i J. H. Trede, Hamburg: F. Meiner, str. 154–178.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06)*, u Jenaer Systementwürfe III, H. P. Horstmann (Hg.), Hamburg: F. Meiner.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (2006), „Metafizika“, preveo D. Prole, *Arhe* 5–6: 428–442.
- Henrich, Dieter (1996), „Vergegenwärtigung des Idealismus“, *Merkur* 50 (2): 104–114.
- Janke, Wolfgang (1970), *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Imanuel (2004), *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, preveo D. Đurić, Novi Sad: Svetovi.
- Kant, Immanuel (1922), *Briefwechsel Band I 1747–1788*, Akademie Ausgabe Band X, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1958), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, u Schriften zur Metaphysik und Logik, Wiesbaden: Insel.
- Kant, Immanuel (1960), „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, u *Vorkritische Schriften*, Wiesbaden: Insel.
- Kant, Immanuel (1996)², *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Hg.), Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Léon, Xavier (1922), *Fichte et son temps I. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris: Armand Colin.
- Novalis (1965a), *Blütenstaub*, u Schriften II. Das philosophische Werk I, R. Samuel (Hg.), Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (1965b), „Kant- und Eschenmayer-Studien“, u: *Schriften II. Das philosophische Werk I*, R. Samuel (Hg.), Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (s.a.), „Vermischte Fragmente“, u: *Werke in einem Band*, W. von Scholtz (Hg.), Stuttgart: W. Hädecke.
- Paul, Jean (s.a.), *Vorschule der Ästhetik*, Berlin: G. Hempel.
- Prole, Dragan (2013), *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Schlegel, August Wilhelm i Friedrich Schlegel (1969a), *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd I, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schlegel, August Wilhelm i Friedrich Schlegel (1969b), *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd III, 2, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schlegel, Friedrich (1963a), *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, Kritische Ausgabe Bd. XVIII, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1963b), *Transzendentalphilosophie*, Kritische Ausgabe Bd. XII, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1963c), *Metaphysique*, u Kritische Ausgabe Band XIII, Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1979), *Über das Studium der griechischen Poesie*, u Kritische Ausgabe Band I, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (2007), „Über die Fortschritte des menschlichen Geistes. Condorcet-Rezension“, u *Schriften zur kritischen Philosophie (1795–1805)*, Hamburg: F. Meiner.
- 68 Schleiermacher, Friedrich (1969), „Anthropologie von Immanuel Kant“, u *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd II, 2, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt, Carl (1968)³, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker&Humblot.
- Sommer, Manfred (1995), *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich (1964), *Herzenergieungen eines kunstliebenden Klosterbruder*, Stuttgart: Reclam.

Dragan Prole

Kant and the Romantic Ontology

Abstract

In the first part of the paper, the author displays the specificities of the romantic concept of subjectivity. Based on the assumption that the Man is but a minute part of what he might be, the romantics emphasize on the imperative of infinite subjectivity. Giving up on the division of philosophical disciplines, the romantics request a unity of spirit in history. The relationship between Kant and romanticism is mostly deliberated under the auspices of the terms of anarchy and the nomadic spirit, which are pointed out by Kant in the beginning of the foreword to the first edition of the Critique of Pure Reason as the symptoms of the crisis of metaphysics. What Kant sees as a crisis, the romantics embrace as constitutive moments of subjectivity which aspire to soften the modern rifts by breaking up with all substance. Trying to develop a sketch of the ontology of existence, Friedrich Schlegel evokes Plato's term *ontos on*, but ties it with the process of establishing the individual ideal, as opposed to the former link with the objective being. The author concludes that the ontology of existence with romantics is at the same time the metaphysics of subjectivity which cares mostly about originality, selfness and authenticity, about the integration of Kant's term of dynamically sublime in the midst of the philosophical speech about the true being.

Keywords: Ontology, Romanticism, Irony, Nomadic Spirit, Sublime

Stanko Vlaški

Transcendentalna filozofija u perspektivama romantičarske fragmentarnosti

Apstrakt *Odnos jenskih romantičara prema Kantovoj kritičkoj filozofiji može biti posmatran i iz ugla romantičarske teorije fragmenta. Autor zastupa stav da je u filozofskim refleksijama Fridriha Šlegela i Novalisa fragmentarnost imala transcendentalni karakter, zbog čega su jenski romantičari došli u priliku da na inovativan način pristupe imanentnim napetostima Kantovog filozofskog projekta. Među njima se po značaju ističu problemi promišljanja odnosa sistematičnosti i delimičnosti saznanja, kao i onoga teorijskog i praktičkog u čoveku. Značaj Fihteove verzije kritičkog idealizma za romantičare autor pokušava da vrednuje s obzirom na ključnu romantičarsku nameru da teorijom fragmenta istorizuju transcendentalnu filozofiju. Zaključni redovi se osvrću na novije interpretacije romantičarskog fragmenta koje su sklone da zanemare tu nameru.*

Ključne reči: *Šlegel, Novalis, Kant, Fihte, fragment, fragmentarnost, dijalektika, transcendentalnost, povest*

69

Forma paradoksalnog

Za Kanta (Kant) i za jenske romantičare paradoksalnost ima metodološki smisao, premda taj smisao nastupa sa različitim predznakom. Uvid u antinomičnost pokušaja ljudskog uma da sam sobom iznedri metafizičko saznanje, kenigzberškog mislioca je odveo do tvrdnje da se regija onoga fizičkog na koherentan način može prekoračivati samo u sferi moralnog delanja i da kroz delanje, a ne kroz teorijsko saznanje čovek aktualizuje ono što ga primarno čini čovekom. U podvrgavanju moralnom zakonu čovek samom sebi jeste zakonodavna instanca, ali on zbog toga ipak ne polaže pravo na realizaciju svojih htenja u pojavnom svetu. Svet pojavnog, neizmiren sa čovekom kao moralnim bićem, produžava da postoji u lancima uzročno-posledičnih veza i sobom obuhvata čoveka kao pripadnika čulnog, a ne samo noumenalnog sveta. Interiorizacija protivrečnosti i lažnih zaključaka u kantovskom pojmu uma tako je uslovila stalnu unutrašnju protivrečnost u Kantovom poimanju čoveka.

Blisko docnijem Hegelovom (Hegel) kritičkom komentaru kojim se napominje da antinomije postoje svuda i da Kant pokazuje bespotrebnu nežnost prema stvarima time što ih pošteduje protivrečnosti (Hegel 1983: 454), predvodnik jenske romantike, kao filozofski najprovokativnije verzije romantizma, Fridrih Šlegel (Friedrich Schlegel) naglašava da reflektovanje antinomijskog karaktera ljudskog uma nije trebalo da Kanta odvrati od

težnje za zbiljskim transcendiranjem konačnosti, nego je trebalo da ga primora na napuštanje logičkog *zakona protivrečnosti*. Prema Šlegelu bi *svaki* logički zaključak imao da počne nekom paradoksalnošću (Šlegel 1999: 141). Bard jenskog romantizma Fridrih fon Hardenberg – Novalis (Friedrich von Hardenberg – Novalis) postavlja pitanje da li bi najviši princip znanja trebalo da „po zadatku koji nam postavlja sadrži i najviši paradoks?“ (Novalis 2010: 342). Protivrečje se u romantizmu hoće kao presudni konstituens i ljudske svesti, ali i ljudskog sveta!

70

Ne mogu onda mnogo da začude teškoće sa kojima se suočavaju nastojanja interpretatora da ponude definiciju pojma romantizma. Polovi između kojih romantizam locira Isaija Berlin (Isaiah Berlin) sasvim su paradigmatični: „To je, ukratko, jedinstvo i mnogostrukost. To je vernost pojedinačnom [...] ali i misteriozna primamljivost neodređenosti obrisa [...] To je snaga i slabost, individualizam i kolektivizam, čistoća i pokvarenost, revolucija i reakcija, mir i rat, ljubav prema životu i ljubav prema smrti“ (Berlin 2012: 33). Romantizam je tu mišljen kao samosvesni permanentni paradoks.

Zbog toga se ne može najpregnantnijim pristupom u čitanju romantičarske lektire smatrati sintetizujuća virtuoznost koja bi htela da pokaže da je samorazumevanje jenskog romantizma u sebe uključivalo stalno izmirivanje postojećih napetosti. To nije ni ležerno teorijsko konstatovanje zatečenog stanja, jer romantičari već na antropološkom nivou tvrde da je svaki čovek „samo parče samoga sebe“ (Šlegel 1999: 128) i da bi čovek, kao savršen, morao u isti mah da živi „na više mesta i u više ljudi“ (Novalis 2010: 390). U nemogućnosti da se ostvari takva savršenost, ljudska ispoljavanja su delimična i ona se teorijski mogu artikulirati samo u formi koja važi za prvu asocijaciju na delimičnost, a to jesu fragmenti. Redukcija pojavnosti kojom počinje svaka filozofija za romantičare je manifestacija tako karakterisane ljudskosti. Iako fragment kao literarna forma jeste ostao upamćen kao medij prezentnosti romantizma, on uprkos tome nije zaštićen od romantičarske paradoksijske: sa istom ubedljivošću će Fridrih Šlegel tvrditi da formu filozofije – kao duhovne aktivnosti koja ispoljava tendenciju ka onome apsolutnom – predstavlja apsolutno jedinstvo (Schlegel 1997: 243) i to da nju čine fragmenti (Šlegel 1999: 128). Naše izlaganje će se posvetiti pitanju o načinu na koji pojmove apsolutnog jedinstva i fragmenta promišljaju romantičari, ali i projektu romantičarske *fragmentarnosti* koji romantičare kako neposredno, tako i posredno sučeljava sa kantovskim transcendentalnim nasleđem.

Činjenica da su do danas Fridrih Šlegel i Novalis ostali personifikacije pojma fragmenta u romantizmu obezbeđuje tek spoljašnji razlog za objedinjeno

tematizovanje njihovih gledišta o fragmentu i fragmentarnosti i njihovom odnosu prema Kantovom kritičkom idealizmu. Nešto je dublji osnov za takvo pristupanje položen u podatak da su Šlegel i Novalis – uz Avgusta Vilhelma Šlegela (August Wilhelm Schlegel) i Šlajermahera (*Schleiermacher*) – zajedničkim snagama pisali romantičarsko glasilo *Ateneum* (*Athenäum*), koje je izlazilo od 1798. do 1800. godine. Čak i letimičan pogled na sadržaj priloga iz ovog lista dovoljan je da potvrdi da je Kant česta inspiracija filozofima romantizma. Ipak, u poznatom 216. *Ateneum*-fragmentu, kojim Fridrih Šlegel čini specifičan omaž duhovnim i povesnim pojavama za koje se do današnjih dana smatra da su izvršile najveći uticaj na ranu nemačku romantiku, izostaje referenca na Kantovu transcendentálnu filozofiju. Francuska revolucija, Fihteovo (Fichte) učenje o nauci (*Wissenschaftslehre*) i Geteov (Goethe) roman *Godine učenja Vilhelma Majstera* prepoznati su kao najveće *tendencije* epohe. Na nešto drugačiji način to ponavlja i jedan iz grupe Šlegelovih fragmenata koja je ponela simboličan naziv *Filozofske godine učenja*, i to uz dodatnu opasku da su sve tri ipak samo tendencije „bez temeljne izvedbe“ (Ibid: 124). Površna recepcija i osporavanje 216. fragmenta *Ateneuma* primorale su Šlegela da ogleđom *O nerazumljivosti*, kojim je stavljena tačka na ovaj časopis, markira elemente koji su odgovorni za pogrešno razumevanje njegove sopstvene pozicije. Oni su naročito važni za istraživanje romantičarskog držanja prema ideji transcendentálne filozofije. Glavna opasnost tu je, prema Šlegelu, skrivena u potencijalno pogrešnom shvatanju reči *tendencija*, iz koga bi zatim usledio ne manje pogrešan zaključak da je Fihteovo učenje o nauci kod njega posmatrano samo kao „privremeni pokušaj, poput [Kantove] *Kritike čistoga uma*“, a koji bi sam Šlegel bolje izveo iz sklonosti da ga najzad dovrši (Schlegel 2006: 174). Naše istraživanje će zbog toga morati određenu pažnju da posveti i osvetljenju romantičarskog ugla gledanja na Fihteovo držanje prema Kantu. Pomoć na tom zadatku delom će obezbediti i objašnjenje značenja reči *tendencija* na onome što Šlegel naziva „dijalektom *fragmenata*“ (Ibid: 175). Finale rada biće usredsređeno na smisao koji romantičarska fragmentarnost i ideja *zajedničkog pisanja* poprimaju u novijim diskusijama, a koji se ponekad pokušava graditi nezavisno od transcendentálnih motiva tih ideja.

71

Transcendentálna fragmentarnost

Kantov stav da psihološke, kosmološke i teološke ideje, kao čisti umni pojmovi, izražavaju određenje uma kao „principa sistemskog jedinstva upotrebe razuma“ (Kant 2005: 100) ima indirektno implikacije po razumevanje razloga zbog kojih je fragment postao dominantnom pisanom

formom u romantizmu. Apsolutna celina iskustva kao apsolutna celina razumskog saznanja za kenigzberškog filozofa nije moguća – samim tim što čula ne isporučuju opažaje takve celovitosti na koje bi se primenjivali čisti pojmovi razuma, odnosno kategorije. Misaoni pokušaji koji žele da zanemare odsustvo takvog opažaja završavaju u protivrečnostima, dok je ubeđenje u mogućnost raspolaganja opažajem koji ne bi bio čulan za Kanta oslonac zanesenjaštva¹, a ne kamen na kojem bi se temeljila naučnost filozofije. Ipak, ideja celine saznanja, koja se manifestuje kroz sistem čistih pojmova uma, *reguliše* iskustveno saznanje utoliko što ona jeste „uopšte ono što jedino i može saznanju da pribavi posebnu vrstu jedinstva, to jest jedinstva sistema, bez kojeg jedinstva naše saznanje jeste samo nešto fragmentarno“ (Ibid: 99–100).

72

Romantičarski *fragmentarni* prilozi ostavljaju mogućnost da se odnos zahteva za jedinstvom sistema i onoga fragmentarnog misli na drugačiji način.

U uvodu u svoja jenska predavanja o transcendentalnoj filozofiji iz 1800. godine Šlegel raskida tipiziranu povezanost pojma jedinstva i pojma sistema. Romantičar tu napominje da forma filozofije jeste apsolutno jedinstvo, ali ono *nije* jedinstvo sistema. Prema Šlegelu, čim se nešto uspostavi kao sistem, ono gubi pravo da ga se imenuje apsolutnim, pa bi se apsolutno jedinstvo pre moglo izraziti kao „haos sistemâ“ (Schlegel 1997: 243).

Šlegel na ovom mestu o sistemu govori u množini zato što za jenskog romantičara i najsavršeniji sistem može biti samo *aproksimacija* – i to čak ne ideala filozofije uopšte, već jedino nekog od mogućih pojedinačnih ideala (Ibid: 248). Sistem koji smatra da zaista jeste sistem upravo je time samo fragment! Na sličnom talasu Šlegel zaposeda tle sa kojeg može da saopšti da je za duh „podjednako smrtonosno da ima sistem i da ga nema“, ali i da se mora naći način da se povežu te dve krajnosti (Šlegel 1999: 30).

1 Termin *Schwärmerei* Berlin koristi za prikazivanje Kantovog raspoloženja prema romantizmu, i to kao ključnu reči potonjeg interpretativnog obrasca koji je počivao na oštrom suprotstavljanju Kanta i romantičarskog antiprosvetiteljskog misticizma (Berlin 2012: 81). Ovu reč (koja na našem jeziku može da označava „zanesenjaštvo“, „sanjarstvo“ ali i „fanatizam“) Kant naročito koristi u delu *Religija unutar granica samog uma*, gde se ona dovodi u vezu sa filozofsko-teološkim koncepcijama koje počivaju na uverenju u tobožnju mogućnost neposrednog unutrašnjeg dodira sa transcendentom (Kant 1990: 48). U spisu *Spor između fakulteta* Kant je sasvim jasan u pogledu onoga što razume kao misticizam: „Tvrđnja da mi osećamo neposredni božanski uticaj kao takav jeste samoprotivrečna, jer ideja boga leži jedino u umu“ (Kant 1979: 104–105). Ova opaska bi se na romantičare mogla odnositi pre svega posredstvom Kantovog prosuđivanja takozvane filozofije vere i osećaja njegovog mlađeg savremenika Jakobija (Jacobi). Jakobi nesumnjivo jeste slovio za jedno od vrela romantičarskog nadahnuća, ali to nipošto nije bio na jednoznačan način. Tako je, primerice, u Šlegelovoj recenziji Jakobijevog *Voldemara* na delu kritičko karakterisanje Jakobija kao suštinski antimodernog autora (Schlegel 2006: 67–95).

Novalis u svojim *Kant-studijama* već u Kantovom govoru o *Kritici čistoga uma* kao o „traktatu metode“, a ne „sistemu same nauke“ (Kant 2003: 44) prepoznaje ono čime se kritička filozofija izdigla iznad stanovišta sistema (Novalis 2001: 331) i čime je zauzela metafizofsku poziciju.² Takve impulse *prve Kritike* preuzima i Fridrih Šlegel.³ Romantičarska teorija fragmentarnosti metodološki je poziv na konstantno prevazilaženje dualizma sistematičnosti i teorije, ali i dualiteta onoga subjektivnog i onoga objektivnog koji je za Kanta još uvek veoma značajan.

Samo je delimično opravdano govoriti o tome da romantičarski pogled na fragmentarnost sveta znači i *ontologizaciju* fragmenta. Romantičari tu ne padaju na lestvice pretkantovske metafizike jer pitanje o fragmentu ne nude kao zamenu za pitanost o *biću kao biću* tradicionalne metafizike, gde bi jedini novum eventualno predstavljao supstancijalizaciju delimičnosti. Fragment kod Šlegela i Novalisa nije nešto što se zatiče samo kao statični objektivitet. Čak i kada je reč o fragmentima antičke kulture, Šlegel napominje da su oni fragmentima *postali* (Šlegel 1999: 27) dok je Novalis još određeniji: „Sa klasičnom literaturom je kao sa antikom; ona nam zapravo nije data, – ona ne postoji – nego tek mi trebamo da je proizvedemo“ (Novalis 2010: 436). Fragmentarnost svake ljudske objektivacije je *delatnost* subjektiviteta.

U istom fragmentu Novalis pravi indikativno poređenje: antika i poznavanje antike nastaju u isti mah, baš kao što je slučaj i sa prirodom i spoznajom prirode. Ta komparacija sa jedne strane osvetljava romantičarski otklon od klasicističke apsolutizacije antičke kulture, ali je sa druge strane direktna referenca na kantovski pojam prirode. Misliti prirodu transcendentno za Kanta znači pitati *po čemu* ona jeste to što jeste, da bi se potom odgovorilo da priroda u materijalnom smislu jeste moguća zahvaljujući karakteru naše čulnosti. U formalnom smislu ona je za Kanta moguća posredstvom karaktera ljudskog razuma (Kant 2005: 69), čije su funkcije potpuno iscrpljene njegovim kategorijalnim aparatom (Kant 2003: 99). Ljudsko saznanje u prirodi pronalazi samo ono što je u nju stavio sam ljudski um, ali strukture te delatnosti subjektiviteta moguće je misliti kao poopštive i nužne, a ne kao puko proizvoljne.

2 Tom sudu treba prići oprezno, jer je pripisavanje „filozofije filozofije“ Kantu usmereno i protiv ocene drugog velikog transcendentalnog filozofa, Fihtea, da Kenigzberžanin nije bio konsekvantan utoliko što njegova kritika za predmet nije uzela filozofsko mišljenje (Fihte 1976: 6).

3 Milan-Zajbert (*Millan-Zaibert*) u knjizi *Fridrih Šlegel i pojava romantičarske filozofije* činjenicu da je Šlegel bio među malobrojnim Kantovim savremenikima koji su izbegli opasnost dogmatizacije *Kritike čistoga uma* i prozreli njenu metodološku suštinu objašnjava antifundacionalizmom (*antifoundationalism*) Šlegelove filozofske misli (Millan-Zaibert 2007: 121).

Delatnost subjektiviteta koja stoji u osnovi fragmentarnosti sveta ni kod romantičara nije samo neobavezno ispoljavanje neposrednog partikulariteta kome je omogućeno konzumiranje svega, pa tako i „antike“ prilagođene svom ukusu. Novalis je u tom pogledu sasvim jasan: ljudskom intelektu ne može biti shvatljivo ništa osim onoga *nepotpunog* (Novalis 2010: 362). Nepotpunost se nameće kao transcendentalna struktura koja uslovljava sopstvene predmete. Kantovski rečeno: fragmentiranost predmeta ljudskog iskustva uslovljena je fragmentarnom formacijom samog ljudskog iskustva! Fragmentarnost je kod romantičara mišljena s obzirom na kantovsku ideju transcendentalne filozofije. No, specifičnost u romantičarskom razumevanju onoga transcendentalnog se ogleda u tome što ni uvidi u fragmentarnost nisu ponuđeni kao konačni uvidi u prirodu ljudskog duha, niti je u njihovom zaleđu sačuvana mirujuća posebična celovitost stvari. To obelodanjuje lucidna Šlegelova opaska kojom on primećuje da u Kantovom „rodoslovu prapojmova“ nerado gleda na „izostanak kategorije Skoro“ koja je „delovala isto tako mnogo, i isto tako mnogo pokvarila, kao bilo koja druga kategorija“ (Šlegel 1999: 15). Takvo „upotpunjenje“ transcendentalne filozofije nju bi dovelo do apsurdna, i toga je Šlegel u ovom hermetičnom iskazu svestan. Taj fragment postaje neproziran ukoliko se iz vida izgubi Šlegelovo veličanje *duhovitosti* kao „logičke druževnosti“ (Ibid: 56). Ono što smo skloni da nazovemo transcendentalnom fragmentarnošću kod ovog romantičara je čak nazvano *istinskom transcendentalnom bufonerijom*⁴. Ona može sačuvati senzibilitet za ono *drugачije* koji, prema Novalisu, često izostaje u *patološkim* oblicima filozofije: „Apsolutan nagon ka savršenstvu i potpunosti je bolestan čim se pokaže razarački i neprijateljski prema onome što je nesavršeno, nepotpuno“ (Novalis 2010: 338).

Ako u Kantovoj transcendentalnoj logici nije bilo mesta za protivrečja, a antinomične strukture su izmeštene u sferu interesovanja transcendentalne dijalektike kao logike privida, *ironijska* logika romantičarske „bufonerije“ počiva na zahtevu da se prevlada tradicionalna logika neprotivrečnosti. Kod Novalisa je uništenje stava protivrečnosti „možda najviši zadatak više logike“ (Ibid: 343), dok Šlegel ističe da „sklonost ka apsolutnome“ zahteva da se samom sebi stalno mora protivrečiti i povezivati „suprotstavljene ekstreme“ (Šlegel 1999: 23), zbog čega i on utvrđuje da je stav protivrečnosti doživeo „neumitnu propast“. Sve to ne navodi romantičare da proglase puku provizornost *Kritike čistoga uma* i da na taj način primene hermeneutičko geslo boljeg razumevanja autora – u ovom

4 Kreveljenjem, šegačenjem – od italijanskog *bufo*.

slučaju Kanta – nego što je on samog sebe razumeo. Načelo koje su Kant⁵ i Fihte⁶ eksplicirali pre filozofskih hermeneutičara⁷, koji za svog preteču uzimaju Šlajermahera, kod Šlegela je poistovetivo sa *kritičkim* aktom. Osobena transcendentalnost onoga fragmentarnog donosi, međutim, *istorizaciju* ideje kritike (up. Schlegel 2006: 195), pa tako i istorizaciju načela „boljeg razumevanja“ i mogućnost kritikovanja same kritike. To je, između ostalog, suprotstavljeno decidno iznetom stavu Vilhelma Diltaja da „stvaranje transcendentalne metode predstavlja smrt istorije, jer ona upravo isključuje mogućnost da čovek u date stvarnosti prodre pomoću plodnih istorijskih pojmova“ (Diltaj 1980: 344). Romantičarski fragment istovremeno *jeste* izraz onoga transcendentalnog i onoga istorijskog, ali to još uvek u dovoljnoj meri ne osvetljava specifični značaj načela „boljeg razumevanja“ za ovaj aspekt filozofije romantizma.

Za razliku od šlajermaherovske hermeneutičke tradicije, ali i Kanta i Fihtea, koji su spremni da stave znak jednakosti između istinskog razumevanja i „boljeg“ razumevanja, kod Šlegela „bolje“ razumevanje nije vrhunac interpretativnog ophođenja ni sa autorovim namerama, niti sa delom koje se tumači. Šlegel, ne bez ironije, saopštava da je za razumevanje nekoga neophodno najpre „biti pametniji od njega, potom jednako pametan i onda također jednako glup“ i da „nije dovoljno da se smisao jednoga konfuznoga djela bolje razumije nego što ga je autor razumio“, nego da se moraju saznati i *principi konfuzije* (Schlegel 2006: 165).⁸ Beler (Behler) to sažima tezom da za Šlegela bolje razumevanje „nastupa samo od sebe“ i da je ono „spontan, neposredan i lakši čin“, dok je istinsko razumevanje „složeniji zadatak koji nikad neće biti u potpunosti izvršen“

75

5 Povodom davanja smernica za tumačenje Platonove praktičke filozofije i platonovskog shvatanja ideje, Kant u *Kritici čistoga uma* beleži: „Hoću samo da primetim da nije ništa neobično, kako u običnom govoru tako i u spisima, da se jedan pisac na osnovu upoređivanja onih misli koje izražava o svom predmetu može, štaviše, bolje razumeti nego što je on razumeo samoga sebe“ (Kant 2003: 206).

6 U čuvenim jenskim *Predavanjima o određenju naučnika* iz 1794. godine Fihte antinomijama Rusoovih (Rousseau) teza o prirodnom stanju pristupa uz obećanje da će sve protivrečnosti biti razrešene: „Mi ćemo Rusoa bolje razumeti nego što je on samog sebe razumeo, i naći ćemo ga u potpunoj saglasnosti s njim samim i sa nama“ (Fihte 1979: 185).

7 Filozofija romantizma je predmet interesovanja filozofske hermeneutike još od Diltajevog (Dilthey) spisa *Šlajermaherov hermeneutički sistem u raspravi sa starijom protestantskom hermeneutikom* iz 1860. godine (Dilthey 1996). Pored konciznog pregleda povesti hermeneutike Grondena (Grondin), u kojem su i romantičarski prilozhi hermeneutici pronašli svoje mesto (Gronden 2010), čitaoca se može uputiti i na instruktivnu studiju Jura Zovka pod naslovom *Šlegelova hermeneutika* (Zovko 1997).

8 Istu ideju na nešto drugačiji način formuliše i 401. *Ateneum*-fragment: „Da bi čovek razumeo nekoga ko sam sebe samo upola razume, mora ga najpre razumeti sasvim i bolje nego on sam, ali onda takođe samo upola onoliko i upravo onako koliko on razume samog sebe“ (Šlegel 1999: 92).

(Behler 1993: 280). Transcendentalna fragmentarnost ponovo do apsurda dovodi jedno filozofsko načelo, jer povesno osvešćenom razumevanju raskrivanje *nerazumevanja* kao činioca razumevajućih akata postaje glavni cilj! U gnoseološkom pojmovnom registru to tvrdi i Novalis: „Saznanje [*die Erkenntniss*] je sredstvo da se ponovo stigne do neznanja“ (Novalis 1968: 302). Sa druge strane, poslednji fragment *Ateneuma* „O nerazumljivosti“ spas „zavičajnih“ odrednica, poput porodice i nacije, sa novom ironijom vidi upravo u nerazumljivosti i naglašava da će biti „jako tjeskobno kada cijeli svijet jednom bude u svoj ozbiljnosti posve razumljen“ (Schlegel 2006: 179–180). To nije uputno shvatiti kao konfrontiranje Novalisovom određenju filozofije kao „tuge za zavičajem“ i kao „nagona da se svugde bude kao kod kuće“ (Novalis 2010: 24).

76

Nagon da se „svugde bude kao kod kuće“ naliče je Novalisovog imperativa *romantizacije sveta* kao njegovog *kvalitativnog potenciranja*: tako što se prostome pridaje „uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome beskonačan privid“, ali i unižavanjem onoga što već slovi za uzvišeno, nepoznato, mistično i beskonačno (Ibid: 465). Dobrodošlo je zapažanje da je Kantova filozofija umnogome doprinela ovom procesu, i to pogotovo onom njegovom aspektu koji poziva na demistifikaciju mistifikovanih entiteta, poput onih kojima se bavila tradicija metafizike,⁹ ali je iz Novalisovog ugla doprinos kenigzberškog filozofa bio sholastički *jednostran* (Novalis 2001: 337). Romantičarski „zavičaj“ ono je *beskonačno* od kojeg je Kant odvrtao čoveka u svemu osim u moralnom činjenju. Za Šlegela je to beskonačno takođe fikcija, ali apsolutno nužna i to upravo kao fikcija, jer naše Ja karakteriše *tendencija* ka pristupu tome beskonačnom (Schlegel 1997: 247). Romantičarski fragment – kao i romantičarska poezija – jeste ispoljavanje takve težnje i zbog toga ne može biti viđen isključivo kao ono delimično koje treba razumovati polazeći od celovitosti kojoj pripada, to jest kao konačni izraz nečega po sebi postojećeg i beskonačnog. Fragment je istovremeno i ono konačno i ono beskonačno, i deo i celina: „Fragment mora, poput malog umetničkog dela, da bude sasvim odvojen od okolnog sveta i dovršen sam u sebi, kao jež“ (Šlegel 1999: 53).

Ovim slikovitim izrazom Šlegel stavlja do znanja da će „bodljikava“ spoljašnjost fragmenta njegovu samodovoljnost čuvati samo tako što će „bosti“ one koje pokušaju da ih *obuhvate* i naruše tu autarhičnost, ali će ona na taj način ujedno i motivisati – ili ako se hoće: „podbadati“ – nove, kreativnije pokušaje. Ono što čuva fragmentarnost fragmenta čovekova je delatnost kojom se tu fragmentarnost hoće narušiti i obuhvatiti sistemskom

9 Detaljnije o tome u Kneller 2007: 20–37

mišlju! Tu se romantičari u izvesnoj meri pokazuju kao bliskiji Fihteu i njegovom viđenju ljudske težnje za apsolutnim identitetom¹⁰, premda ne i u zaključcima poput onog u kojem je Šlegel spreman da sebe nazove „fragmentarnim sistematičarem“ (Schlegel 2006: 166), a Novalis da fragmentom (!) saopšti kako „ideja celine mora *potpuno* vladati“ (Novalis 2010: 437) svakim delom koje se (u najširem smislu) može smatrati estetskim.

Dijalektička priroda romantičarskog fragmenta zbog toga ne može biti ni shvaćena, niti iscrpljena teorijskim znanjem, a utehu zbog toga što se mi „nikada nećemo moći sasvim shvatiti“ Novalis traži u tome što ćemo hteti i moći nešto „daleko više nego da se shvatimo“ (Ibid: 372). Fragment time deli sudbinu romantičarskog pesništva. Reči Avgusta Šlegela iz *Ateneuma* da je srećna okolnost to što „poezija isto tako malo čeka teoriju koliko i vrlina moral“ (Šlegel 1999: 25) parafraza su kantovske teze o primatu praktičkog uma. Dijalektika romantičarske fragmentarnosti stavljena je pak u službu primata čovekove *poietičke* moći.¹¹

77

Dijalektika fragmentarnosti

Totalno aktiviranje svih čovekovih moći, njihovo objedinjavanje u čovekovo stvaralačko ispoljavanje i artistsičko *stavljanje* sveta, u romantizmu je omogućeno vizijom poezije koja je spremna da obuhvati svaku ljudsku manifestaciju – „od najvećega sustava koji u sebi sadrži više sustava i sustave umjetnosti, pa sve do uzdaha, cjelova što ga dijete u svom pjesništvu izdiše u neumjetnički pjev“ (Schlegel 2006: 143). Novalis saopštava da je poezija „ono što je zaista i apsolutno realno“ i da – prema proporciji „što poetskije, to istinitije“ – ona predstavlja *jezgro* njegove filozofije (Novalis 2010: 417). Isceliteljsku moć poezije i njenu sposobnost da leči rane kao razderotine koje je ostavio analitički razum u vidu dualizma svesti i sveta, onoga idealnog i onoga realnog, imaće i fragment romantičara kao medijum kojim se prema Šlegelovom 22. fragmentu *Ateneuma* istorizuje pojam transcendentnog u progresivnom povezivanju, ali i u *odvajanju* idealiteta i realiteta. Zahtev za istorizacijom tu mora biti strog prema svakom prizvuku dovršenosti. Novalis na istom tragu centralno pitanje

10 „Čim duh postane svjestan da je [težnja] konačna, on je nužno opet proširuje, ali čim postavi pitanje: je li pak beskonačna? postaje ona upravo tim pitanjem konačna; i tako dalje u beskonačno“ (Fichte 1974: 202).

11 Romantičarska motivisanost Kantovim poimanjem umetnosti *genija* iz *Kritike moći suđenja* ostaće izvan fokusa našeg istraživanja. O romantičarskom čitanju Kantove teze da genijalni umetnik stvara svoje delo poput prirode, to jest bez znanja o tome „kako se u njemu stiču ideje potrebne za tu tvorevinu“ ili o tome kako bi druge poučio takvom stvaranju (Kant 2004: 148) detaljno u predavanjima Manfreda Franka (Manfred Frank) *Uvod u ranoromantičarsku estetiku* (Frank 1989: naročito 41–103).

transcendentalne filozofije o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* pre-
tumačuje u pitanost „Da li je filozofija umetnost? Postoji li veština pronalaženja bez datih činjenica, apsolutna veština pronalaženja?“ (Ibid: 344).

Ovde se može spomenuti da Kantovo pitanje nije bilo „da li su mogući sintetički sudovi *a priori*“ kako ga prenosi Novalis, već *kako* su oni mogući. Um je za Kanta spontano počeo „iznova“ i „od prvih osnova“ u matematici i modernoj prirodnoj nauci i nije „antifundacionalistički“ na romantičarski način. Upoređujući filozofski metod sa *ritmom* u kojem se filozofiju intonira, Novalis tvrdi da je zapravo Fihte bio taj koji je *pronašao* istinski, transcendentalni ritam filozofije. Iako pronalazač „možda nije najspretniji i najpromišljeniji umetnik na svome instrumentu“, Hardenbergu ostaje da se nada da je „verovatno da postoje i da će postojati ljudi koji će *fihtizirati* kudikamo bolje od Fihtea“, odnosno *fihtizirati na artistski način* (Ibid: 347). Svrnjivanje ovog uvida, Novalisovog pojma romantizovanja kao kvalitativnog potenciranja i Šlegelovog komentara o Fihteu kao „Kantu na drugi stepen“ (Šlegel 1999: 66), nudi mogućnost da se Fihte shvati kao *romantizovanog Kanta*.

78

Brojnost verzija Fihteovog *Wissenschaftslehre*-a jednim delom je i rezultat filozofove potrebe da se čitaocu ne kaže sve, već da se terminima i formulacijama koje su strane iole uobičajenijem govoru pokuša iznuditi čitaocu stvaralački doprinos i istinsko filozofiranje. Zbog toga Fihte može da zabeleži: „Ima više nesporazumaka koje ja zacijelo predviđam i kojima sam mogao doskočiti s nekoliko riječi. Ja, međutim, ni tih nekoliko riječi nisam rekao, jer bih htio potpomoći samostalno mišljenje“ (Fichte 1974: 39). To je, prema Fihteu, bio jedini način na koji se filozofija mogla realizovati kao *pedagoška* delatnost koja bi zaista *obrazovala* individuum, a ujedno i jedina opcija pri osmišljavanju filozofirajućeg nastavnika jednog pravog univerzitetskog udžbenika.¹² Pojam *Tathandlung*-a važio je za jednu od intrigantnijih kovanica i njime je mišljena osnova svake svesti, kao delatnost samosvesti čije je delo u svakom trenutku postavljanje i postavljenost i empirijske subjektivnosti i onoga od Ja različitog. Za Fihtea „Ja postavlja samoga sebe i on jest samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe (...) on je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja; ono djelatno i ono što se djelatnošću proizvodi“ (Ibid: 46).

I pored činjenice da se filozofija romantizma razvija mahom izvan akademskih okvira filozofije, romantičarski fragment svojom strukturom hoće da prihvati *obrazovni* impuls fihteanskog pojmovnika. Kao i kod

12 O pojmu *učenja* kao konstanti Fihteovog filozofskog pregalaštva opširnije u Dimić 2014: 33–57.

Fihteovog pojma „delotvorne radnje“, radnja/činjenje koje se pokušava „prizvati“ kroz fragmentarnost i kojom fragmentarnost „postaje“, nadređena je teorijskom polaganju računa o samom pojmu fragmenta kao činjenici, to jest delu. Zbog toga je prihvatljiva Bubnerova (Bubner) sugestija da se fragmentarno izlaganje romantičara pojavljuje kao „svojevrsni pandan Fihteovom *Učenju o nauci*“ (Bubner 2003: 193), jer ono izbegava „utemeljiteljsku“ retoriku filozofije kao nauke koja je tipična za Fihtea, a na Novalisovom primeru svesno – možda i ironično – zagovara *bolje* „fihtiziranje“ od Fihtea samog. To se dalje može objašnjavati Šlegelovom tvrdnjom da u *dijalektu fragmenata* nema mesta za „prve osnove“ niti za univerzalne forme filozofiranja. Označavanje Fihteovog *Wissenschaftslehre* jednom od tri velike tendencije doba opravdano je sada doprinosom filozofa rasvetljavanju da i sama reč „tendencija“ u dijalektu fragmenata znači „sve je sada samo tendencija, razdoblje je razdoblje tendencija“. Ukoliko se pojam tendencije proizvoljno zameni terminom „činilac“, kao što to čini Isaija Berlin (Berlin 2012: 105) ali i niz komentatora koji se u govornoj ili pismenoj formi neobavezno odnose prema 216. fragmentu *Ateneuma*, jasno je da se zamagljuje programski smisao ove Šlegelove formulacije. Fihtev doprinos njenom uobličanju leži upravo u pojmu tendencije kao *težnje za određivanjem* (Fichte 1974: 195) koja istovremeno i snažno podstiče izmirenje Ja i Ne-ja i reflektuje nemogućnost takvog izmirenja (up. Prole 2013: 235). Implicitnu tematsku diferencijaciju sadržaja fragmenta o „tri tendencije“ donosi reski Novalisov pasaż koji Getea izuzima iz ovog okvira: „Kod njega [Getea] je sve delanje – kao što je kod drugih sve samo tendencija. On čini nešto stvarnim, dok drugi čine nešto samo mogućnim ili nužnim. Svi smo mi mogućni i nužni stvaraoci – ali koliko malo smo stvarni“ (Novalis 2010: 435). Ovakva favorizacija ukazuje na poziv na umetničko objektiviranje ljudske subjektivnosti koje bi nadilazilo razliku onoga teorijskog i onoga praktičkog.

Fragmentu jenskih romantičara – kao „malom umetničkom delu“ – sa druge se strane ne može „doskočiti“ ni pitanjem da li iza leđa filozofske javnosti pokušavaju da prokrijumčare fragment kao „istinsku formu univerzalne filozofije“. Jedan od učesnika *dijaloga* skiciranog 259. fragmentom *Ateneuma* povodom pitanja istinske forme filozofije lakonski saopštava da je forma „ionako nevažna“. Ta opaska nije ono što bi se trebalo tretirati kao suvišno u brojnim interpretativnim glorifikacijama romantičarskog fragmenta, nego je reč o uzajamnom prožimanju fragmenta i dijaloškog vida filozofiranja, u kojoj je Ja romantičara spremno i da svoje empirijske manifestacije razlikuje od sebe i da u „trajnom nutarnjem razgovoru sa samim sobom“ (Schlegel 2006: 250) prema sebi bude ironično.

Ako se dosadašnje izlaganje bavilo istraživanjem kantovskih i fihteovskih podsticaja u formiranju romantičkog „dijalekta fragmenata“ i njegove dijalektičnosti, treća inspiracija za romantičku dijalektiku fragmentarnog je stigla od Platona. Povodom značaja „grčkog imena dijalektike“, Šlegel govori o dijalektici kao o *pravoj* umetnosti, a ne prividu kao kod Kanta – o umetnosti da se saopšti istina, o umetnosti kako istinu „govoriti, zajednički tražiti, opovrgnuti i dosegnuti“ (Ibid: 163). Platonovi dijalozi zaslužni su za romantičarsko naglašavanje *dijaloške* prirode dijalektike, dok je prema Novalisu i samo mišljenje – dijalog!

80

Kao što mišljenje pokazuje svoju dijalogičku prirodu, za očekivati je i da fragment kao aktualizacija mišljenja takođe oličava dijalog, premda je i ovde posredi uzajamno odnošenje. Prema Šlegelovom 77. fragmentu *Ateneuma* i sam dijalog je „lanac ili venac fragmenata“. Platonova filozofija u svom dijaloškom medijumu (i to naročito u ranim Platonovim delima) istovremeno je potvrda permanentne fragmentarnosti filozofiranja koje se ne može dovršiti oktroisanjem sistema, kao što je i „filozofiranje u stalnom procesu“ kojim se nudi suštinski prikaz „zajedničkoga samo-promišljanja“ (Ibid: 237).

Pol de Man (Paul de Man) napominje da je sokratska ironija u romantičarskom viđenju dijaloga posmatrana kao odnos „u okviru svesti između dva subjekta“ koji ipak nije „intersubjektivni odnos“ (Man 1975: 265). Za razliku od rasprostranjenog prigovora upućivanog Platonu da je dijaloško filozofiranje samo paravan za njegov monolog, skloniji smo da tvrdimo da su ideje zajedničkog traženja istine, zajedničkog samo-promišljanja, pa i zajedničkog *pisanja* za romantičare nešto više od simuliranja intersubjektivnih relacija. One upotpunjuju Šlegelovo odlučno naglašavanje smisla za fragmente kao „transcendentalnog sastojka historijskoga duha“ (Schlegel 2006: 136). O čemu je bliže reč?

Šlegel *filozofskim prijateljstvom* naziva saopštavanje misli koje se „izmenjuje između apsolutnoga razumijevanja i apsolutnoga nerazumijevanja“ i smatra ga uporedivim sa životom mislećeg čoveka koji nije – slično kao kod Novalisa – ništa drugo „nego stalno nutarnje sufilozofiranje“ (Ibid: 133). „Filozofsko prijateljstvo“ nije reduktibilno na introspektivni akt, jer ni sama introspekcija nije u svom punom smislu samo „introspektivna“: prema Šlegelu, *istorijska* samospoznaja je jedina moguća samospoznaja i ona u svojoj povesnosti ostaje nedovršenom. Sufilozofiranje empirijskog i čistog Ja sufilozofiranje je čoveka i povesnog sveta, pošto je i povest *filozofija u postajanju* (Ibid: 155). Isto važi i za sufilozofiranje sa filozofskim tekstom u kome je očitovana fragmentarnost, zbog čega je Šlegelu i Šlajermaheru bila važna

obnova platonovskog uzora filozofiranja.¹³ Na osnovu toga se može zaključiti da je fragmentarnost kao medij romantizma posredstvom relativizacije monopola nad autorstvom nužno vodila ka redefinisaniu pojma subjekta, kako ga se mislilo od Dekarta (Descartes), pa do Kanta i Fichtea. *Ja* je romantičarskom fragmentarnošću dopustilo sopstvenu stvaralačku kolektivizaciju, *Ja* se tu iskazuje kao ono „mi“ (up. Kangrga 2010: 173). U tom smislu, povest nemačkog idealizma zaista postaje povest „napredujuće de-subjektivacije kantovskog nasleđa“ (Beiser 2002: 6).

Vek pre Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche), romantičarima je jasno da subjekt filozofije kao imanentno fragmentarne – ukoliko fragmentarnost nastupa dosledno i sistematično (!) – nije moguć drugačije osim kao *mnoštvo* (up. Niče 2003: 216). Za razliku od Ničeeve slike velikog helenskog mislioca, *romantizovani* Platon je prototip takvog artističkog filozofiranja i to ne samo zbog upućivanja sokratovskog *logosa* na *druge* (*dia-logos*) savremenike, već i zbog toga što je izlaganje filozofskog teksta kao dijaloga delatnost *sintetičkog*, a ne analitičkog pisca. Potonji, prema Šlegelu, kalkuliše sa čitaocem u njegovom apstraktnom bivstvovanju, dok se za pomoć u karakterizaciji sintetičkog pisca Šlegel ponovo obraća Kantu, i to njegovom etičkom učenju: sintetički pisac tako „konstruira i stvara sebi čitatelja kakav bi on trebao biti“, ne poima ga kao „mirnoga i mrtvoga, nego živoga i spremna na protudjelovanje“ i „ne želi djelovati na njega s nekim učinkom, nego stupa s njim u sveti odnos najbliskije sufilozofije i supoezije“ (Schlegel 2006: 131). Upotreba pojma „treba“ predstavlja romantičarski tribut kantovskoj kritičkoj filozofiji, dok njegovo vođenje izvan uskih okvira kantovske etike ukazuje takođe i na romantičarsko nezadovoljstvo time što kod Kanta taj pojam ostaje samo večni oponent onoga što *jeste*.

Nije neophodno „kvalitativno potencirati“ međuljudske odnose unutar jenskog kruga romantičara, niti „nisko *Ja* identifikovati sa boljim *Ja*“ da bi se pronašlo zbiljsko uporište za teze o sufilozofiji, supoeziji i zajedničkom pisanju uopšte. Primera radi, Novalis je sa Fridrihom Šlegelom podelio autorstvo zbirke fragmenata *Blütenstaub* iz 1798. godine, dok su u drugim slučajevima među romantičarima čitaoci ili slušaoci postajali akterima realizovanja ideja koje bi u konzervativnijim krugovima samo ćutke ispraćali. Kada Novalis s obzirom na „veštinu zajedničkog filozofiranja“ govori da sama mogućnost filozofije počiva na mogućnosti „da se misli uistinu zajednički“ (Novalis 2010: 336), na umu ima nešto daleko

13 Diltajeva beleška povodom Šlajermaherove recepcije Platona vrlo je instruktivna: „Filozofija je još uvek deo zavičajnog života i u potpunosti srasta sa društvenim odnosima među prijateljima. Ona je u prvom redu dijalog, živa komunikacija, a samo na drugom mestu pismeno izlaganje“ (Dilthey 1996: 122).

značajnije od petparačkih slika koje se tradicionalno vezuju uz vizije romantičarskih „komuna“. O pluralizaciji subjektivnosti kod Novalisa je u istom fragmentu zaključivano na sledeći način: „Ako je moguće zajedničko mišljenje, onda je moguća zajednička volja, moguće je ostvarenje velikih novih ideja“. Ono nije ograničeno na kratki period izlaženja *Ate-neuma*, kao ni na bilo koju drugu determinisanu povесnu deonicu. Romantički *projekat* – koji je i sam „fragment iz budućnosti“ – relativizuje subjektivnost autora svake povесne objektivacije i deli je sa drugima da bi se dosegao sinergijski efekat u potvrđivanju povесne, stvaralačke snage ljudskog duha kao socijalnog, poveznog principa.

Postmoderni epilog

82

Romantičarski fragment od interpretatora ne očekuje ni hvaljenu „objektivnost“ ili „neutralnost“, niti priznaje samoproglasi „individualizam“ u njegovom čitanju. Elementarna korektnost u tumačenju ipak nalaže da se makar dodirne mogućnost još jednog obrta koji je u odgovaranju na pitanje o autorstvu onoga fragmentarnog – pa i o transcendentalnoj subjektivnosti uopšte – izveo Novalis.

Usred našeg govora o dijaloškoj, komunikativnoj prirodi romantičarskog fragmenta, treba se osvrnuti na simptomatičnu činjenicu da Hardenberg u isto tako fragmentarnom tekstu, ali ispod naslova *Monoloji*, piše da su govorenje i pisanje „zapravo nešto budalasto“, a da je pravi razgovor „puka igra rečima“: „Trebalo se samo čuditi toj smešnoj zabludi što ljudi misle – da govore radi stvari. Niko ne zna za ono što je upravo svojstveno jeziku: da se on brine samo o sebi samome“ (Ibid: 327). Romantički stvaralac tu pripada fragmentu kao svom delu, jer se apsolut romantičarskog fragmentarnog sveta ovde ne pojavljuje ni kao povest, ni kao ideja humaniteta, niti kao obogotvorena priroda, nego kao *jezik*. Fragmentarna medijacija kao govorno kretanje između najrazličitijih opozicija pre razdvaja, nego što donosi mogućnost svesne sinteze.¹⁴ Pitanje o ironičkom raspoloženju *Monologa* ne ugrožava mogućnost da su iz ove vizure svi dijalozi – između učesnika u razgovoru, između autora i čitalaca, između autora i teksta, između teksta i čitalaca, ili između čoveka i njegovog povесnog sveta uopšte – zapravo neteleološki monoloji jezika, a da je potraga za razumevanjem nerazumevanog i nerazumljivog naličje toga što jezik niti razume

14 Uporedi reči koje o Ničeovom „fragmentarnom pismu“ beleži Moris Blanso (Maurice Blanchot): „Govor fragmenta ne povezuje jedno sa drugim, pre ih razdvaja, on je onoliko dugo koliko govori, i koliko govoreći – čuti, pokretna poderotina vremena koja zadržava, u beskonačnosti jednu od druge, dve figure ka kojima se okreće znanje“ (Blanso 2004: 188).

sebe, niti to želi.¹⁵ To se može tvrditi pogotovo s obzirom na ono što je od Novalisovih projekata aktuelno u današnjoj filozofiji: ona jednim od glavnih razloga zbog kojih je Novalis dospao u žižu skorašnje pažnje proglašava njegovu pitanost o subjektivnosti „koja već uključuje pitanja povezana sa „subverzijom subjekta“ (Bowie 2003: 88), pri čemu se ne insistira na kantovskom i fihteovskom zaleđu takvih momenata.

Romantičarski fragment je tokom poslednjih decenija upravo i nastavio da se konstituiše u skrivenijoj ili otvorenoj težnji brojnih autora da izvedu makar i fiktivnu genealogiju takozvane *filozofije postmoderne*. Fragmentarnost o kojoj su govorili i kojom su pisali romantičari u svom polemisanju sa modernom filozofijom subjektivnosti, poput one Kantove i Fihteove, tu predstavlja određeni kontinuitet sa modernom u pokušaju njenog prevladavanja, premda je reč o dijalektici uz koju postmodernisti ne bi pristajali. U naporima da se koncepcija fragmentarnog, poput one koju su ostvarivali Šlegel i Novalis, uskladi sa takvim zahtevom, njihov fragment je sve više fragmentiran, pri čemu se na margine istorijskih relikata odbacivalo sve ono što je romantizmu bilo „oprostivo“ kao plaćanje tributa vremenu u kojem je ovaj duhovni pokret dostigao svoj vrhunac. Broj recentnih publikacija koje su posvećene tim pitanjima premašuje broj onih koje propituju transcendentalno nasleđe romantičarske fragmentarnosti. Fragmentarno *lebdenje* između oprečnih filozofskih pozicija svojom bezbrižnošću, prema Zafranskom (Safranski), u mnogo čemu „anticipira kasniju postmodernu“, sa razlikom skrivenom u tome što se romantičari *igraju* „osećajući da još mnogo toga imaju pred sobom, a postmoderna je verovala da najveći deo već ima za sobom“ (Zafranski 2011: 97). Horn (Horne) stavlja znak jednakosti između onoga što je romantičarska fragmentarnost krajem osamnaestog veka donela kao moderno i onoga što se od druge polovine dvadesetog veka u liotarovskom (Lyotard) pojmu „postmodernog stanja“ smatra objavom kraja „velikih priča“ (Horne 1997: 289). Prihvatljivost romantičarskog „idealizma bez apsoluta“ kod Rajan (Rajan) se ogleda i u mogućnosti osvetljavanja paralele u odnošenju romantizma spram Fihteove, Šelingove (Schelling) i Hegelove filozofije i postmodernog odnosa prema epohi moderne (Rajan i Plotnitsky 2004: 2). Slične poteze povlači i Gaš (Gasche). On međutim postmodernoj teoriji, u odnosu na romantizam, odriče dijalektički karakter fragmentarnosti (Gasche 1991: XXI), dok za Bubnera Šlegelov fragment *O nerazumljivosti* „jasno

15 Prema navodu iz Novalisovog fragmentarnog romana *Učenici u Saisu*, „Čovek ne razume jezik zato što jezik sam sebe ne razume, ne želi da razume; pravi sanskrit je govorio da bi govorio; zato što je govorenje njegovo zadovoljstvo i njegova suština“ (Novalis 2010: 123).

anticipira čitavu teoriju dekonstruktivističke škole od Deride do Mana“ (Bubner 2003: 199). Takav stav deli i Pinkerd (Pinkard 2002: 163–164).

Ako između Novalisove apsolutizacije jezika u *Monolozima* i njegove tvrdnje da jezik uopšte nije „pravi medijum prikazivanja“ ni filozofije ni umetnosti (Novalis 2010: 338) interpretacija krene putem „monologa“ jezika, i romantička i postmoderna apsolutizacija fragmenta kao jezičko-literarnog medijuma, umesto apsolutizacije komunikativnog akta, može biti sagledana kao *poništenje* istinske artističke medijacije smisla između autora, dela i čitaoca. To je teza koju zastupa Bernstin (Bernstein 2006: 143–172).

Fridrih Šlegel je i te kako bio svestan činjenice da je u modernom literarnom mediju fragmentarnost, kao izraz *postajanja* povesnog sveta koji poziva na aktiviranje ljudskih poetičkih moći, pre „zamađljena, potiskivana, zbunjivana i zavođena“ nego li pobuđivana. Pronalazak štamparije i pojava trgovine knjigom – kao trgovanje „golemim mnoštvom, posve loših i apsolutno bezvrijednih spisa“ (Schlegel 2006: 210). – igrali su važnu ulogu u takvom razvoju događaja. I pored toga, Šlegelov 125. *Ateneum*-fragment donosi nadu da će jednom „možda započeti nova epoha znanosti i umjetnosti kad sufilozofija i supoezija postanu općenite i nerazdvojne; da više neće biti neobično, ako obostrano nadopunjujuće naravi počnu stvarati zajednička djela“.

Ako se ne izgubi iz vida da je romantičarsko reflektovanje fragmentarnosti i „zajedničkog pisanja“ koje ono inicira odraz težnje za *obrazovanjem* čoveka kao stvaraoca povesnog sveta¹⁶, zajedničko pisanje može biti razmotreno i kao simbol i kao prva objektivacija zajedničkog, sveobuhvatnog povesnog delanja koje principijelno nije bilo moguće sagledati iz vizure kantovskog kritičkog idealizma. Usmeravanje fragmentarnog medijuma ka individualnosti i originalnosti čitaoca romantičarskog fragmenta i romantičarske poezije kao *univerzalne* umetnosti, u svojoj apstraktnosti je postalo propustljivo za partikularizam, a svako tumačenje je dobilo svoje konstitutivno pravo kao sa-dejstvujuće u životu teksta. Potpuno fragmentarnim karakterom postmodernih (naročito elektronskih) medija i fragmentarnošću informacija koje ti mediji posreduju, u pervertiranom obliku se izlazi u susret kako romantičarskoj ideji „zajedničkog stvaranja“ i Šlegelovom nadanju, tako i savremenom konzumerizmu gde su sadržaji valorizovani isključivo

16 Način na koji Bejzer karakteriše romantizam blizak je gornjoj tezi: „Romantičari su insistirali na autonomiji umetnosti ne uprkos, već upravo zbog njihovih moralnih i političkih svrha“ (Beiser 2003: 41). Blanšo o romantizmu takođe govori kao o „političkom ulogu“ (Blanchot 1983: 163).

masovnošću „publike“ koju se na najrazličitije načine pokušava animirati da „dovrši“ fragmentirani sadržaj.

Može se biti još radikalniji i tvrditi da romantizam ne samo što je nesvesno doprineo ovakvoj situaciji, već da je ove prilike potpuno samosvesno anticipirao. Argumentovanje u prilog toj tvrdnji trebalo bi ponovo da se obrati Novalisu. Jedan od njegovih dijaloških zapisa iznosi uvek aktuelan prigovor da bi sasvim drugačije stajale stvari kada bi svi ti sadržaji „ispunjavali negde neku prazninu“ i predstavljali „sistematsku kariku u lancu obrazovanja“. Pitanje da li je „ljudskoj sudbini“, ili „prirodi čovečanstva“ potrebno da „najpre posećuje naše slušaonice kako bi saznala šta je to sistem?“ (Novalis 2010: 314) izaziva još veću nelagodu.

Literatura

- Behler, Ernst (1993), *German Romantic Literary Theory*, Cambridge. New York: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2003), *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Berlin, Isaija (2012), *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik (prevod B. Gligorić).
- Bernstein, Jay M. (2006), „Poesy and the Arbitrariness of the Sign. Notes for a critique of Jena Romanticism“, u N. Kompridis, *Philosophical Romanticism*, London, New York: Routledge, str. 143–172.
- Blanchot, Maurice (1983), „The Athenaeum“, u *Studies in Romanticism* 22 (2): 163–172.
- Blaško, Moris (2004), „Niče i fragmentarno pismo“, u *Gradac – Časopis za književnost, umetnost i kulturu* 152–153: 183–198 (prevod: I. Velimirac).
- Bowie, Andrew (2003), *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press.
- Bubner, Rüdiger (2003), *The Innovations of Idealism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Diltaj, Vilhelm (1980), *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ (prevod: D. Guteša).
- Dilthey, Wilhelm (1996), „Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics“, u *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Vol. IV, New Jersey: Princeton University Press, str. 33–227.
- Dimić, Zoran (2014), „Filozofija kao učenje“, u D. Basta (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihte (1814–2014)*, Beograd: Dosije Studio, str. 33–57.
- Fichte, J. G. (1974), *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed (prevod: V. D. Zonenfeld).
- Fihte, J. G. (1976), *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ (izbor i prevod: D. Basta).
- Fihte, J. G. (1979), *Zatvorena trgovačka država; Pet predavanja o određenju naučnika*, Beograd: Nolit (prevod: D. Basta).

- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gasche, Rodolphe (1991), „Ideality in Fragmentation“, u F. Schlegel (1991), *Philosophical Fragments*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, str. vii–xxxii.
- Gronden, Žan (2010), *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad: Akademaska knjiga (prevod: E. Peruničić).
- Hegel, G. V. F. (1983), *Istorija filozofije III*, Beograd: BIGZ (prevod: N. M. Popović).
- Horne, H (1997), „The Early Romantic Fragment and Incompleteness“, u J. Schulte-Sasse (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Mineapolis, London: University of Minnesota Press, str. 289–313.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kant, Immanuel (1979), *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten* (bilingual edition), New York: Abaris Books.
- Kant, Imanuel (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ (prevod: A. Buha).
- Kant, Imanuel (2003), *Kritika čistoga uma*, Beograd: Dereta (prevod: N. Popović).
- Kant, Imanuel (2004), *Kritika moći sudjenja*, Beograd: Dereta (prevod: N. Popović).
- Kant, Imanuel (2005), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Plato (prevod: B. Zec).
- Kneller, Jane (2007), *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Man, Pol de (1975), *Problemi moderne kritike*, Beograd: Nolit (prevod: G. B. Todorović i B. Jelić).
- Millan-Zaibert, Elizabeth (2007), *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Niče, Fridrih (2003), *Volja za moć*, Beograd: Dereta (prevod: D. Stojanović).
- Novalis (2010), *Izabrana dela*, Beograd: Nolit (preveo i prepevao: B. Živojinović).
- Novalis (1968), *Schriften. Dritter Band (Das philosophische Werk II)*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (2001), „Kant Studies (1797)“, *The Philosophical Forum* 32 (4): 323–338.
- Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Prole, Dragan (2013), *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Rajan, Tilottama i Arkady Plotnitsky (ed.) (2004), *Idealism without Absolutes: Philosophy and the Romantic Culture*, Albany: State University of New York Press.
- Schlegel, Friedrich (1997), „Introduction to the Transcendental Philosophy (1800)“, u J. Schulte-Sasse (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Mineapolis, London: University of Minnesota Press, str. 240–267.
- Schlegel, Friedrich (2006), *Kritike i fragmenti*, Zagreb: Naklada Jurčić.
- Šlegel, Fridrih (1999), *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World (preveo: D. Stojanović).
- Zafranski, Ridiger (2011), *Romantizam – jedna nemačka afera*, Novi Sad: Adresa (prevod: M. Avramović).
- Zovko, Jure (1997), *Schlegelova hermeneutika*, Zagreb: Globus (prevod: Ž. Pavić).

Stanko Vlaški

Transcendental Philosophy Within Perspectives
of the Romantic Fragmentariness

Abstract

The relation of Jena romantics to Kant's transcendental philosophy could be considered from the point of view of the romantic theory of the fragment. The author claims that fragmentariness had a transcendental character in the philosophical reflections of Friedrich Schlegel and Novalis. That is the reason that they have acquired the opportunity of approaching to the immanent tension of Kant's philosophical project. The problem of reflection of relation between systematicity and incompleteness of knowledge and of man's theoretical and practical side is among the most important. The author tries to evaluate the importance of Fichte's version of critical idealism for romantics, considering the crucial romantics' intention of historization of transcendental idealism with the help of the fragment. Final chapter refers to recent interpretations of the romantic fragment which tend to ignore this intention.

Keywords: Schlegel, Novalis, Kant, Fichte, fragment, fragmentariness, dialectic, transcendentality, history

Predrag Krstić

Neželjeno roditeljstvo: romantizam i Kant

Apstrakt *Preko romantičarske recepcije Kanta, autor rada nastoji da prikaže odnos romantizma i prosvetiteljstva. U prvom delu rekonstruišu se društveni uslovi koji su kreirali čudnu putanju preobražaja delova Kantovog učenja u romantičarske tradicionalne. Drugi deo rada prati teorijsku preadaptaciju Kantove misli kod Fihtea i izričito odstupanje od nje kod Novalisa i Šlegela. Treći deo izlaže ključne momente romantičarske kritike prosvetiteljskog uma, a četvrti njene nejednoznačne praktičkopolitičke učinke. U zaključku se sugerše da romantizam iskušava i svedoči prekoračivanje granica iste one slobode za koju je Kant smatrao da je se biva dostojnim tek ukoliko se koristi zakonito i svrhovito.*

Ključne reči: *Kant, prosvetiteljstvo, romantizam, sloboda, racionalnost, Francuska revolucija*

88

U metafori poroda uobičajeno je da se romantizam vidi kao buntovno, ničim sputanoj slobodi sklono dete prosvetiteljstva. Romantičari nisu „deca-izdanci“, nisu unapred zamislive i manje ili više skladne izvedenice roditeljske „genetike“, kao kada kažemo da prosvetiteljski projekt ima utilitarizam i kontraktualizam kao svoju jednako legitimnu „liberalnu“ decu (Bufacchi 1999: 205–206). Oni pre spadaju u onu decu koju roditelji ne prepoznaju lako i ne priznaju rado, sumnjaju čak da su možda „nezakonita“, ako ne i „podmetnuta“. Romantizam je jedno takvo „problematično“ i, svakako, nestašno dete (Hit & Boreham 2003: 7, 11). Kao svi talentovani potomci, i on je manje biološka regeneracija a više istorijska mutacija roditelja.

Sticaj okolnosti

Utvrđivanje očinstva romantizma u svakom slučaju ne može da previdi Kantov (Kant) teorijski DNK. On se može detektovati u romantičarskom vezivanju njegovih ideja za „metafizički teror“ u filozofiji ili za epistemološko „paljenje fitilja“ romantičarske revolucije (Hit & Boreham 2003: 27, 50, 28–29). Manje paušalno bi se moglo reći da je, na Kantovom tragu i možda protiv njega, sa Fihteom (Fichte), Šelingom (Schelling) i Šilerom (Schiller) došlo do „romansiranja samstva“ (Solomon 1988: 44). Kantovim mladim i sve brojnijim sledbenicima je, prema ovoj već standardnoj interpretaciji, smetala pre svega izvesna „šizofrenost“ njegove filozofije koja je razdelila ljudski život u tri nepomirljiva odeljka: svet saznanja,

svet postupanja i svet osećanja i estetskog suđenja. Njihova odvojenost nije mogla biti prihvatljiva za mislioce čiji su ključni koncepti postali sinteza i jedinstvo. Kantova treća *Kritika* je, doduše, ukazivala na mogućnost okupljanja prethodno razdeljenih „stvarnosti“, pa su njegovi neposredni naslednici razvili njene nagoveštaje i pretvorili jednu tobož isparcelisanu filozofiju u jedinstveni „sistem“.¹

Moglo bi se reći i da postoji izvesna ironija u toj nesumnjivoj ne antagonizovanosti, nego upućenosti romantizma na Kantovu filozofiju, u činjenici da se „ocem-osnivačem romantizma“ smatra duboko racionalni, egzaktni Kant, koji je „mrzeo romantizam“ i gnušao se svakog oblika ekstravagancije, fantaziranja, svih vidova *Schwärmereia*, preterivanja, misticizma, neodređenosti, zbrke.² Isaija Berlin (Isaiah Berlin) krivca što se Kant može smatrati rodonačelnikom onog uzora nenaučnosti i rapsodičnosti koje je prezirao pronalazi u njegovoj moralnoj filozofiji. I sam „opijen“ idejom slobode, on je navodno bio opsednut unutrašnjim moralnim životom čoveka, u koji je instalirao urođenu slobodu kao odredbenu karakteristiku koja ga razlikuje od svega drugog u prirodi i pretpostavku njegovog moralnog postupanja. Pravila morala se više ne pronalaze nego prave, ne otkrivaju nego izumevaju, nalik umetničkom stvaralaštvu – jedna „kvazi-estetička konkluzija“ koju Berlin priznaje da Kant ne povlači, „ali nas pomera prema njoj“: „On veruje u univerzalni racionalni kriterijum koji važi za sve ljude: ali teza o jeziku unutrašnjeg glasa može upućivati i u drugom smeru“ (Berlin 2002: 60). U begu od spoljašnjih uslovljenosti, od heteronomije i determinizma koji bi mogli potrti slobodu i odgovornost, Kant je vrednosti preselio u „unutrašnjost“ (Berlin 2006: 81–86). Na taj način je, ispostaviće se, postavio osnovu za jedno etičko uverenje koje moral smatra aktivnošću (a ne više delotvornom primenom teorijskih saznanja koja su prethodno otkrila istinu te oblasti), a ideju autonomije rastegao izvan ma čega što je prethodno mišljeno u evropskoj misli – „osim možda u reifikovanoj i negativnoj hrišćanskoj slici Satane“ (Izenberg 1992: 309) – tako da ona sada znači: „postupate onako kako postupate zato što je to vaša volja; vi postupate – postupate, ne postupa se vama“ (Berlin 2002: 61).

Iako još ne romantičar, i Kant je bio bundžija: „Pobunio se protiv svega – protiv tradicije, neporecivih principa, kraljeva, vlade, roditelja, svih autoriteta koji su prihvaćeni jednostavno zato što su autoriteti“ (Berlin

1 Da već Kantova moralna filozofija i njegovo razumevanje prosvetiteljstva nisu predstavljali doprinos društvenoj fragmentaciji nego odgovor na njenu prisutnost videti Baumeister 1999.

2 Berlin 2006: 81; Berlin 1973: 107.

2006: 88–89). Njegova filozofija je „čvrsto zasnovana na antiautoritarnom principu“ i žestoko se jedi na svaki paternalizam koji odgovara od samoodređenja, zrelosti, odlučnosti i odgovornosti: „Čovek je odgovoran za vlastita dela. Ako odustane od ove odgovornosti ili ako je isuviše nezreo da je shvati, onda je *pro tanto* varvarin ili dete. Civilizacija je zrelost, zrelost je samoodređenje – biti određen racionalnim razmatranjima, a ne nečim nad čime nemamo kontrolu, posebno odlukama drugih ljudi“ (Berlin 2006: 83). To još razložno ali beskompromisno afirmisanje autonomije, prema Berlinu, ipak znači potvrđivanje „prvenstva volje“. Iako po svojoj veri u univerzalno dobro i moć ljudi da razumom dođu do istovetnih zaključaka Kant i dalje pripada prosvećenosti osamnaestog veka, po svojoj „glavnoj tvrdnji“ da je „jedina stvar koju vredi posedovati volja lišena okova“ on sudbinski najavljuje i omogućuje njemu doduše još nepredvidljive „revolucionarne i razorne posledice“ (Berlin 2006: 87–91). Nešto što je počelo s pojmom autonomne ličnosti koja strepi da ne bude porobljena i želi apsolutnu slobodu u kojoj se pokorava samo unutrašnjem radu svoje savesti završilo se, kao kod zrelog Fihtea, sa životom kao umetnošću, kao oblikovanjem, kao samokreacijom „organskog“ procesa, bilo da je on pojedinačni ili, po „čuvenoj i fatalnoj analogiji“, nacionalni (Berlin 2002: 70). Naglasak se pomerio sa razuma na volju i stvorio jedan pojam slobode čiji sadržaj više nije „nemešanje“ ili „dopuštanja svakom čoveku da ima svoj izbor“, već „autoekspresija“, „moć“, „osvajanje“, „nametanje sebe medijumu“, „uklanjanje prepreka“ – u teoriji razumevanjem, u materijalnom životu sticanjem, a u politici osvajanjem (Berlin 2002: 71).³

Sloboda se odvezala od protokola samozakonodavstva i, u otklonu od svih zakona, zastupala svoje najneotuđivije lično pravo da postavi svet.

3 Berlin bi to nazvao nemačkim smislom slobode, nasuprot anglo-francuskom. Potonji dopušta svakom čoveku vlastito zaštićeno polje, mali ali nedodirljivi vakuum unutar kojeg može da čini šta želi. Sloboda je tu jedan temeljno „negativan koncept“: „neuplitanje“, individualna sloboda pojedinca čiju zaštitu od nedobrovoljnog upliva drugih pojedinaca valja ustanoviti i zajamčiti (Berlin 2002: 50–53). Nemcima se pak činilo da „sloboda znači slobodu od gvozdene nužnosti univerzuma – ne toliko od slabih ili budalastih ličnosti ili od pogrešnog društvenog menadžmenta, koliko od strogih zakona spoljnog sveta“. To „nemačko“ viđenje slobode se međutim (još) ne suprotstavlja „francuskom“ frontalno, već isprva neopazuje sa „ekstremnim liberalizmom Kanta“, njegovim poštovanjem ljudske prirode i njenih svetih prava i, „u čudnoj i direktnoj liniji“, Fihtevim poistovećenjem slobode sa samopostavljanjem, sa nametanjem volje drugima, sa uklanjanjem prepreka željama i, konačno, sa rasipanjem svih materijalnih stvari pred pobjedničkom nacijom koja maršira ne bi li odgovorila na unutrašnji zahtev transcendentnog uma. Ta dva pojma slobode predstavljaju, zaključuje Berlin, „dva nepomirljiva viđenja života, liberalni i autoritarni, otvoreni i zatvoreni, a činjenica da je reč 'sloboda' bila istovremeno autentični centralni simbol u oba viđenja značajna je i zloslutna“ (Berlin 2002: 73; Berlin 1992: 200–259; uporediti Nisbet 1980: 268–269; Žmegač 1986: 86–90).

Prema Berlinu, politička situacija osamnaestog veka je kriva za to opasno nemačko investiranje u „metafizički“ proširen pojam slobode. Kada se živi u „žalosnim okolnostima“, teče ova sociopsihološka rekonstrukcija,⁴ malo je stvari koje uopšte mogu da se urade, pa je reakcija na takvu situaciju koja se često javlja u istoriji, „zaključavanje u privatni svet“ i, u teorijskoj advokaturi, ona „doktrina nedodirljivosti unutrašnjeg života“ u kojoj „misa o slobode“ postaje praktično neostvarljiv ali žučeni „ideal“. U begu od dva neprijatelja – neumoljivih prirodnih zakona koji vladaju materijom i arbitrarne vlasti slabića, hirova sudbine i nesrećnih okolnosti – Berlin veruje da su se „Nemci“ odlučili za doduše „vrlo sublimni“ vid doktrine kiselog grožđa: „Ako ne mogu da dobijem ono što želim, onda možda lišavajući sebe same želje mogu da učinim život srećnim. Evidentno je da neću biti srećan polazući nadu da ću dobiti ono što mi moćne ličnosti ili neprijateljske okolnosti neće dozvoliti da imam. Ali možda ću ubijanjem u sebi želje za ovim stvarima dostići ono najbolje što mogu u ovoj dolini suza: spokojstvo i smirenost kao zamenu za posedovanje stvari koje želim. To je bilo raspoloženje u kojem su, kada su opadali grčki gradovi-države, argumentisali stoici i epikurejci. To je bilo raspoloženje u prvom veku nove ere u kojem su rimski stoici tog perioda, kao i rani hrišćani, propovedali svoje velike svetkovine. To je zapravo istina koja postaje posebno živa za Nemce osamnaestog veka“ (Berlin 2002: 54).⁵ Kao izdanak takvog okruženja uvek se javlja doktrina koja ispoveda da „zadovoljenje i umrtvljivanje želje izlaze na istu stvar“, ali je ovog puta to izuzetno sofisticirana

91

4 Uporediti Berlin 2006: 140–141; Izenberg 1992: 309.

5 Uporediti Berlin 2006: 44–80. Tu istinu naročito boji, svakako na presudan način kada je reč o odnosu prosvetiteljstva i romantizma, komšijskog etalon. Prosvetiteljstvo je bilo internacionalno po obimu i kosmopolitsko po pretenziji, ali je bilo „francusko“ i eventualno „englesko“ u recepciji još uvek relativno feudalne „Nemačke“ osamnaestog veka. Engleska i Francuska su imale sigurna kraljevstva, a Nemačka još nije ni postala nacija. Engleski i francuski su već bili priznati jezici filozofije i književnosti, dok su se nemački pisci još uvek borili da se njihov jezik prizna kao legitimno sredstvo učenog izražavanja. Prosvetitelji su spekulisali o značenju „univerzalne istorije“, a Nemci su bili zabrinuti za vlastitu. „Nemački odgovor“ onda zvuči sasvim razložno i očekivano: „mržnja prema intelektu i, povrh svega, snažna mržnja prema Francuskoj, perikama, svilenim čarapama, salonima, korupciji, generalima, carevima, svim velikim i sjajnim figurama ovog sveta koji su jednostavno inkarnacija bogatstva, pokvarenosti i davola. To je prirodna reakcija pobožnog i poniženog stanovništva. To je poseban oblik anti-kulture, antiintelektualizma i ksenofobije, kojem su Nemci u tom trenutku bili naročito skloni. To je provincijalizam koji su neki nemački mislioci negovali i obožavali u osamnaestom veku i protiv kojeg su se Gete i Šiler borili čitavog svog života“ (Berlin 2006: 52–53). Drugim rečima, na „prosvetiteljski imperijalizam“ reaguje se „buntovnim romantizmom“, „pozivom na pobunu protiv strane hegemonije“ i stavljanjem tačke na „umornu ali nametljivu vladavinu čistog uma“. U tom smislu, „romantizam jeste bio antiprosvetiteljstvo, ali je bio i deo istog onog urbanog mentaliteta srednje klase koji je sačinjavao jezgro francuskog i engleskog prosvetiteljstva – bez svoje političke mogućnosti“ (Solomon 1988: 46–47).

doktrina unutrašnjeg „samstva“, koje više nije izloženo nikakvoj invaziji „drugog“ i može bezbedno da se upusti u „heteronomni“ svet. Kantovu kritičku filozofiju Berlin vidi kao početak tog puta, koji je duboko uticao na „Fihtea, sve nemačke romantičke filozofe i evropsku svest uopšte“ (Berlin 2002: 57).

Rekonstrukcija začeca

92

Odgovarajući na primedbu da se, prema čuvenoj Jakobijevoj (Jacobi) formulaciji, bez pretpostavke stvari po sebi ne može pristupiti Kantovom svetonazoru, a da se ipak s njom ne može ostati unutar njega,⁶ Fihte, kao što je poznato, svojim *Wissenschaftslehre* smjera da upotpuni *Kritiku čistog uma*. „Drugim uvodom u učenje o nauci“ se, međutim, već izričito suprotstavlja Kantu, makar utoliko što smatra da postoji „intelektualni opažaj“ (Fichte 1971a: 469–488, 459). Fihte se slaže da on ne može biti pojmovno formulisan i logički dokazan, čak priznaje da se ne može ni saopštiti – ali se može iskusiti. On u tom kontekstu manje nagovara a više podstiče čitaoca da sledi njegova uputstva i u sebi reprodukuje iskustvo podležuce samosvesti, one Kantove čiste apercepcije koja sada postaje neposredna, spontana svest kojom subjekt misli sebe (Kant 1968a: 131–132; Fichte 1971a: 463). Uprkos prerrefleksivnom statusu, tu delatnost karakteriše upravo ona neupitna nužnost koja se zahteva od oslonišne tačke čitave filozofije (Fichte 1971a: 466). Sama spekulacija navodi na zaključak da recipročna „Ja–Ne–Ja“ struktura empirijske samosvesti mora biti rezultat delatnosti koju je postulirao apsolutni subjekt koji sadrži svu stvarnost i koji se, na kraju krajeva, i ne sastoji ni u čemu drugom do u slobodnom samo(po)stavljanju, u nekoj vrsti neograničene emanacije čiste delatnosti, u posvemašnjoj „produktivnoj uobrazilji“ (Fichte 1971b: 215). Subjekt je tako objašnjen kao čista sloboda spontane delatnosti. Praktični i teorijski domeni filozofije, sistematski odvojeni kod Kanta, ujedinjeni su sada u korenu, a etički zadatak subjekta je da prevlada rascep empirijske i apsolutne slobode. „Apsolutni subjektivizam“ slavi bezuslovnu slobodu ličnosti u svetu kontingentne nužnosti i, činilo se i Fihteu i Šelingu neko vreme, do krajnje tačke razvija filozofiju u revolucionarno doba.⁷

6 Uporediti Wood 2005: 32, 73; Rockmore 2007: 172; Henrich 2009: 76.

7 Šiler takvu filozofiju naziva „subjektivnim spinozizmom“, a Novalis (Novalis) nominuje Fihtea za članstvo u (po uzoru na izvršni organ vlasti završnog perioda Francuske revolucije izmišljenom) „direktorijumu“ filozofije u Nemačkoj kao čuvara ustava. Fihteova filozofija se namah učinila autentičnim reprezentom revolucionarnog ostvarenja slobode u teorijskoj i praktičkoj sferi. Njen književni ekvivalent je bio Ge-teov roman *Godine učenja Vilhelma Majstera*, paradigma *Bildungsromana* i umetničko-psihološke obrade individualnog razvoja, odrastanja samstva, „samoobrazovanja“:

Odnos prema Kantu i Fihteu vremenom postaje presudan za opredeljenje između prosvetiteljskog klasicizma i romantizma. Gete (Goethe) i Šiler su intenzivno izučavali Kanta⁸ – i obojica na kraju za račun njegovih kolebanja odbacila Fihteovo *Wissenschaftslehre* kao hipertrofiranu verziju zdravorazumske subjektivnosti. Fridrih Šlegel (Friedrich Schlegel), Novalis i drugi rani romantičari, naprotiv, Fihtea su zbog apsolutne suverenosti subjekta smatrali neupitnim filozofskim prvakom i na njegovom tragu formulisali vlastiti program filozofije umetnosti, koji Fihte nije stigao da napiše. Istovremeno, međutim, tim potezom oni odbacuju Fihteovo rešenje problema zasnivanja apsolutne subjektivnosti u refleksiji i proširuju, radikalizuju i redefinišu Šilerovo „estetsko iskustvo“. Osnov subjektivnosti može se samo pesnički opaziti: samo umetnički diskurs (re)prezentuje izgubljeni temelj subjektivnosti u fenomenalnom svetu, pa i on samo kao samosvesnu, eksperimentalnu, ironičnu, samorelativizujuću konstrukciju. Taj gest je Novalis prvo nazvao *fichtisiren*, a kasnije *romantisiren* (Novalis 1967: 77). Njime se, međutim, konačno napuštaju i Kant i Fihte, čitava nemačka „sistemska“ škola mišljenja, a nova, romantička misao sada sebi dozvoljava jedino, Novalisovim opet rečima, „sistematičnost bez sistema“ fragmenata (Saul 2002: 70–71).

93

Intuitivno stvaralaštvo smenjuje racionalno rezonovanje teorije saznanja, a intelektualni opažaj postaje „kategorički imperativ“ romantičke epistemologije. Suštinska aktivnost intelekta je poetička, kao što Novalis drugde tvrdi, i sastoji se u pretvaranju stvari u reči, u pravljenju metafora, u preobražavanju drugosti u vlastitost, u vraćanju sveta kući.⁹ Kantovo oprezno priznanje subjektivnih izvora saznanja je dramatično zaoštreno: aprioristički eksperimenti i domišljanja fantazije su bolji način postizanja uvida nego ozbiljna prirodnonaučna metodologija posmatranja i eksperimenta. Nasuprot nauci, Novalis postavlja *Poesie* i, o istom trošku i u karakterističnoj slici, napada i Kantove „oštre vrhove čistog uma“ i Fihteovu „strašnu spiralu apstrakcije“. Jezgrom vlastite filozofije smatra tek istinsku i apsolutnu stvarnost poezije: „Što poetskije, to istinitije“ (Novalis 1967: 69). Posao je filozofije završen kada je

„Čini se da Fihteova filozofija autorefleksivno sažima čitavu filozofiju. Geteov roman izgleda kao delo umetnosti koje autorefleksivno sažima sve umetnosti – i na neki način upotpunjava Fihtea“ (Saul 2002: 65).

8 Za Geteov pristup dvojici filozofskih velikana videti Molnár 1996. Gete je 1794. nominovao Fihtea na univerzitetu u Jeni, ali je većina njegovih kopija Fihteovih dela ostala neodrezena (Molnár 1993: 19). Ako je suditi po čestom pominjanju *Selbstthätigkeit* u *Ästhetische Erziehung* (Schiller 1879: šesto, sedmo, jedanaesto, četrnaesto, dvadeseto, dvadeset drugo, dvadeset treće, dvadeset peto i dvadeset sedmo pismo), Šiler je Fihtea čitao pažljivije od Getea.

9 Novalis 1967: 61; uporediti Frank 1989: 7–24; Bowie 1997: 65–89.

njeno zakonodavstvo pripremilo svet za uticaj ideja. Zadatak je sada pesništva, koje je ključ i za filozofiju, da ostvari te ideje.¹⁰

„Tamo gde filozofija prestaje, poezija mora da počne“ (Šlegel 1999d: 111, fragment 48). Tekstovi romantičara trebalo je da u jednom inkarniranom „apsolutnom pesništvu“ ostvare i projekt filozofije ili da, kao *Symphilosophie* ili *Sympoesie*, prožete jedno drugim predstavljaju samo jedinstvo umetnosti, nauke i filozofije.¹¹ U tom smislu pesništvo je postalo kult a, u jednom osetljivom i na doduše veoma samosvojan način podražavajućem odnosu prema mitologiji i religiji, kult pesništva je počeo da utelovljuje epohalni nemački postrevolucionarni odgovor na francusku religiju razuma, odnosno kriptopolitički odgovor na Revoluciju.¹²

Odrastanje

94

Epoha, naime, ima svoje „tendencije“ i Šlegel nalazi da su tri najveće: Francuska revolucija, Fihteovo *Učenje o nauci* i Geteove *Godine učenja Vilhelma Majstera*. U jednom fragmentu gde pominje tu trijadu on kontranapadom brani takav spoj društvenog, filozofskog i književnog, primećujući da onaj kome on izgleda neprikladan, „kome nijedna revolucija koja nije bučna i materijalna ne može da izgleda važna, taj se još nije uzdigao do visokog, šireg stanovišta istorije čovečanstva“ (Šlegel 1999c: 54, fragment 216),¹³ a u drugom priznaje da su to „ipak samo tendencije, bez temeljne izvedbe“ (Šlegel 1999e: 124, fragment II 662). U svakom slučaju, čini se da Francuska revolucija u toj trijadi predstavlja onaj trenutak „prelaska prosvetiteljske teorije u praksu“ koji, ne bez izvesnog rivalstva, obeležavaju Fihteove refleksije u filozofskom a *Wilhelm Meisters Lehrjahre* u književnom diskursu, preuzimajući i nastavljajući Kantovu potragu za subjektom kao ključem samorazumevanja čovečanstva – u epohi Revolucije (Saul 2002: 65, 57–58).

Ontogenetskom evolucijom tumačeći istorijsku filogenezu, moglo bi se čak onda ispostaviti da ranoromantička deca prosvetiteljstva afirmišu vlastitu generacijsku nedozrelost kao sazrevanje samog prosvetiteljstva. Upadljivo je, naime, da je evropski romantizam u svojim počecima bio generacijska stvar. Oko 1770. godine rođeni su svi rani romantički pisci: Vordsvort (Wordsworth), Kolridž (Coleridge) i Sauti (Southey) u Engleskoj,

10 Uporediti Schelling 1986: 291; Saul 2002: 76, 82.

11 Šlegel 1999a: 20, fragment 115; Šlegel 1999b: 23, fragment 20; Šlegel 1999d: 109, fragment 32; Šlegel 1999d: 107, fragment 12; Šlegel 1999d: 122, fragment 156.

12 Uporediti Šlegel 1999d: 109, fragment 34; Šlegel 1999d: 116, fragment 96.

13 Uporediti Oesterreich 2005; Stojanović 1999: 307–309.

Šatobrijan (Chateaubriand) i Konstan (Constant) u Francuskoj, Šlajermaher (Schleiermacher), braća Šlegel, Novalis, Tik (Tieck), Vakenroder (Wackenroder) i Helderlin (Hölderlin) u Nemačkoj. U vreme izbijanja Francuske revolucije oni su bili u kasnim „adolescentnim“ godinama, što će reći i usred borbi za porodičnu, seksualnu, profesionalnu i intelektualnu nezavisnost. Spočetka možda i ravnodušni ili umereno neprijateljski raspoloženi prema njoj, vremenom će postati njene vatrene pristalice. Odatle proističu tumačenja da je mlađa generacija nemačkih umetnika i mislilaca, uspostavljajući analogiju između ličnog iskustva i događanja svetske istorije, stala uz Revoluciju s prevashodno psiholoških razloga. Generacijska pobuna rođenih oko 1770. se od drugih jednako potresnih pobuna tog tipa razlikuje, međutim, barem onim presudnim uticajem na evropsku misao koji je njenim pripadnicima omogućila identifikacija vlastite krize sa istorijskom krizom evropske kulture i povezivanjem mogućnosti njenog poželjnog razrešenja sa nadama u kolektivnu transformaciju koje je pobudila Francuska revolucija. Sami romantičari su bili svesni svog generacijskog identiteta i, u nastojanju da legitimišu sopstveni bunt, nisu prezali od toga da mladost uoče kao faktor Revolucije. Novalis je u „savremenim sukobima oko oblika vlasti“ prepoznao „sukob oko toga da li je nadmoćno zrelo doba ili cvet mladosti“, a samu Revoluciju je branio od optužbi da je pošast po analogiji sa stupnjem adolescentnog razvoja: „Većina posmatrača Francuske revolucije... javila je da je ona po život opasna zarazna bolest. Oni međutim nisu zašli iza simptoma i pobrkali su ih... Najpametniji oponenti insistirali su na kastraciji. Oni su ispravno primetili da ta navodna bolest nije bila ništa drugo do početak krize puberteta“ (prema Izenberg 1992: 51).¹⁴

95

Pobuna romantizma može biti, kao i kada je reč o prosvetiteljstvu protiv kojeg ustaje, metafizička ili socijalna, bunt protiv odnosa u društvu ili uopšte protiv čovekovog položaja u svetu, kao što može imati karakter utopijske ili konzervativne revolucije. Ali na izvoru, a ponekad i na kraju, uvek je kardinalno, zaoštreno, na život i smrt, odbijanje mirenja sa stvarnošću, jedna borba koja se i okončava tragičkim porazom u neravnopravnom sukobu sa onom težinom autoriteta i tradicije koji je koncentrisan u savremenim institucijama koje su represivne već stoga što normiraju.¹⁵ Novost je samo da se u takve institucije sada smešta i prosvetiteljstvo: njegov intelektualistički oslobodilački poziv ili poziv na privođenje razumu prelazi na stranu porobljivača, sameren jednom totalnom voljom za totalnom samoafirmacijom.

14 Uporediti Samuel 1925: 66; Toews 1980: 63; za ograničeni domet „generacijskih tumačenja“: Izenberg 1992: 52–53; Gillis 1974: 8–9.

15 Videti Berlin 2006: 144–145; Janjion 1976: 228–229.

Njtn (Newton) i Lok (Locke), sveci (ranog) prosvetiteljstva, međaši moderne nauke čija su se postignuća smatrala nesumnjivim jemstvom opravdanosti vere u društveni progres, optužuju se sada za nastojanje da u kavez utamniče slobodni duh i iscrpu sav život iz njega. „Umetnost je drvo života, / nauka je drvo / smrti“ (Blake 1826–1827: stihovi 100–102), piše Viljem Blejk (William Blake) u svojim zabeleškama uz *Laaokon*, pre svega protiv dvojice slavni zemljaka, ali i protiv francuskih „rezonera“, protiv režima uređenog i urednog sveta uopšte. Samoostvarenje je postalo presudno u poretku koji mu nije ostavio prostor: izuzetnost, vlastita posebnost, pa gotovo ma kakva da je. Klasicističke vrednosti roditelja su samo roditeljske vrednosti. Romantizam ne samo da ne bi da ih (na)sledi, nego ni da ih zameni ma kojim drugim skupom ponuđenih vrednosti. On bi da ospori samo traganje za vrednostima ukoliko ono podrazumeva da bi one mogle biti negde pronađene a ne tek proizvedene, ukoliko se otkrivaju a ne stvaraju delatnim činom uvek jedinstvenog stvaraoca. Time bunt prerasta u nepomirljivi prkos i romantizam otvoreno odbacuje „centralnu tezu prosvetiteljstva prema kojoj ono što je istinito, ispravno, dobro ili lepo, može biti pokazano da važi za sve ljude valjanom primenom objektivnih metoda“ (Berlin 1973: 109).

Sa romantizmom će se tako um prosvetitelja po prvi put suočiti sa svojom kliničkom slikom, prema kojoj je racionalizacija sveta konsekvencija patologije jednog apstraktnog analitičkog duha. On bi, u skladu s imenom, da sve razloži, rasturi, demontira, atomizuje, jer sve vidi kao sklop, kao izvedenu sintezu. Ako je taj vivisekcijski pristup dao rezultate u hemiji, ako je i pomogao da se poruši preživela ideološka tvrđava božanske milosti, on je takođe rastočio i ljudski duh i državu. Prvi je sveo na mehanički ansambl sastavljen od elementarnih čulnih utisaka i predstava, na kompleksnu mašinu podložnu preciznom rastavljanju, a drugu na spoljašnje delovanje individualizovanih monada bez istinskog odnosa i zajedništva, na slepo operisanje funkcionalnih šrafova aparature pravno organizovanog građanskog društva. Pred furioznim naletom hipertrofirane intelektualnosti prosvetiteljstva stradali su kreativni i osećajni potencijali čoveka, čulnost, spontanost i svaka individualnost.¹⁶ Kao što je sve transcendentno iščezlo

¹⁶ „Individualnost“ sada nastupa nasuprot „individualizmu“, kao nekoj vrsti „ideologije“ pojedinaca, koji se mogu svesti i unifikovati s obzirom na podrazumevane univerzalne aspiracije (videti Simmel 1950: 78, 80–82; Meinecke 1957: 425; uporediti Lukes 1973: 17–22). Time su nemački romantičari načinili odlučujuću i „paradoksalan“ korak od ideje suverene lične individualnosti – od onog pojma individue pod kojim je Fridrih Šlegel podrazumevao „neprekidno postajanje u nedovršenom svetu“ (Schlegel 1964: 42; uporediti Nassar 2013: 98 i dalje) – do njenog proširenja i preobražaja u ideju nad-individualne, kolektivne, nacionalne ili državne „ličnosti“ (Izenberg 1992: 5–6).

pod tiranijom prirodnonaučnog logosa, tako je i individualna sloboda utrula ispod opštosti zakona. Hladni, isprazni, formalni, apstraktni, avetinjski razum prosvetiteljstva, taj, rečima Franca Šuberta (Franz Schubert), „ružni kostur bez mesa i krvi“ (prema Peri 2000: 240), izlazi na zao glas, kao uzurpator složenosti i dubine ljudskog iskustva. Samosvojnost nesvodive ličnosti pretpostavlja se autonomiji uma, a analitičkoj racionalnosti prosvetiteljstva suprotstavljaju se nepatvorene emocije i imaginacija. Poezija, umetnost uopšte, nadređuju se nauci i filozofiji, a racionalna analiza i geometrijsko proračunavanje ustupaju mesto neposrednijem obraćanju srcu i intuitivnom prodoru u dubine života.

Radije se sada zaziva ono tajanstveno, primitivno, elementarnije i snažnije od razuma, koje nakon prosvetiteljstva i protiv njega valja galvanizovati. Poetski duh se preseljava svuda, i u religiju, filozofiju, istoriju, nauku, „običan život“. Čvrsta namera je, makar isprva, bila da se svet „poetizuje“, a ne politizuje. „Poetizovanje“ sveta se drugačije kaže „romantizovanje“.¹⁷ Slaveći poeziju kao „izraz imaginacije“, Šeli (Shelley 1821: §342) promovise pesnike u „nepriзнate zakonodavce sveta“. Dvadeset tri godine ranije Šlegel je već dao i antipolitička uputstva za ponašanje takvih zakonodavaca: „Umetnik isto tako malo sme hteti da vlada kao i da služi. On može samo da obrazuje, ništa do da obrazuje, dakle da za državu čini samo to da obrazuje vladare i sluge, da uzdiže političare i ekonomе do umetnika“ (Šlegel 1999d: 112, fragment 54). Ili, ako ni od toga nema vajde, makar da čuva i zastupa čovečnost u svetu koji joj nije naklonjen, da „poveže strahću i znanjem čitavo carstvo ljudskog društva, onako kako se ono rasprostire duž čitave zemlje i svog vremena“, kao što u svom Predgovoru *Lirskim baladama* kaže Vordsvort (Wordsworth 1802).

Ali postojao je i jedan drugačiji i ofanzivniji politički ekvivalent „antiracionalističkog“ intelektualnog senzibiliteta, koji je najavio Šilerov prvi komad, *Razbojnici* (Šiler 1966). Osam godina pre Francuske revolucije u njemu su, zapravo, iznete postrevolucionarne dileme ostvarenja prevratničkih ideala. Vođa razbojničke družine Karl Mur bori se za slobodu i organizuje pobunu protiv vlasti. Kantova ideja autonomnog morala pretače se u (razbojničku) praksu. Revolucionarno nasilje izaziva posledice

17 „Svet mora biti romantizovan. Tako će se opet pronaći prvobitan smisao. Romantizovanje nije ništa drugo do kvalitativno potenciranje. U toj operaciji se nisko Ja identifikuje sa boljim Ja. Ova operacija je još sasvim nepoznata. Na taj način što prostome pridajem uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome dostojanstvo nepoznatoga, konačnome beskonačan privid, ja ga romantizujem. – Obrnuta je ova operacija u odnosu na ono što je uzvišeno, nepoznato, mistično, beskonačno – to se ovakvim povezivanjem logaritmiše, dobija poznat izraz“, sasvim specifikuje zahtev za poetizovanjem Novalis (Novalis 1967: 77).

koje ne pošteđuju doduše nijedan deo starog sistema, ali vode potpunom moralnom relativizmu. Karl Mur ne može da spreči da se pobuna protiv racionalne organizacije sveta ne završi u zločinu, smrti, kao što nije mogao da spreči ni njeno izbijanje. Već na premijeri, međutim, kraj u kojem se on dvoji ovacijama je previđan za volju golog bunta. Dve decenije kasnije, 1792, vođe Francuske revolucije postupaju kao i publika na predstavi i, skupa sa Džoržom Vašingtonom (George Washington) i Pestalocijem (Pestalozzi), na zasedanju Narodne skupštine proglašavaju Šilera počasnim građaninom Francuske.¹⁸

Činovi i učinci

98

Prema uobičajenom psihopolitičkom objašnjenju, „motivacija“ romantizma se obično pronalazila u izneveravanju prethodno investiranih nada u jedno regenerisano, slobodno i harmonično čovečanstvo. Posle početne euforije sledi razočarenje projektom koji se mogao izopačiti u jakobinsku isključivost, razuzdanost sankilota, teror, masovna pogubljenja, regicid i objavu revolucionarnog rata. A onda je, 1799. godine, državnim udarom na scenu stupio i Napoleon i svojom imperijalnom politikom većini ranih romantičara poslužio kao dokaz konačnog stečaja prosvetiteljske vizije uređenja društva.¹⁹ U tom smislu romantizam ne samo da ne bi bio logički nastavak politike prosvetiteljstva drugim sredstvima, pa čak ni njegovo potiskivanje za račun drugačije politike, već bi signalizirao raskid sa svakom politikom.

Vazda politička arbitraža filozofskog učinka to nije propustila da osudi kao pobačaj. Sekularni politički ideali poetizovanjem moraju da se „prevedu u neistorijske vizije večne moći imaginacije i njenog sjedinjenja sa bezvremenom prirodom“ (McGann 1983: 26). Romantička preokupacija idejom estetičke revolucije, ukoliko, predstavlja premeštanje izvorne zaokupljenosti političkom revolucijom u kulturnu sferu (Brinkmann 1974: 172). Izmešten, sadržaj romantičkog dela postaje „lažna svest“: investiranje u imaginaciju je samoobmana koja skriva neuspeh ili odbijanje romantičara da se bave „stvarnim“ – što će reći društvenim i političkim – pitanjima kojima su se nekada bavili (McGann 1983: 91). To objašnjenje romantičkog odbega od revolucionarnog cilja u umetnost zbog nezadovoljstva nasiljem

18 Karthaus 1989: 211; Alt 2009: 12–15; Hit & Boreham 2003: 44.

19 Bilo je, međutim, neke perverzne privlačnosti ili neprijatnog srodstva Napoleoneve sudbine i slike čoveka koju su sami romantičari zagovarali: on je bio „pustolov, 'kreator' istorije i arhetip genija“, otelotvorenje istorijske promene i simbol „romantičarskih ideala 'titanskog', 'prometejskog' dostignuća pojedinca i nacija“ (Hit & Boreham 2003: 49–63; uporediti Berlin 2002: 66–67; Berlin 2006: 99–111).

Revolucije nije, međutim, već ni „personalno“ ubedljivo. Sa izuzetkom Avgusta Šlegela (August Schlegel), rani romantičari su ne samo pozdravili Francusku revoluciju kao osvit novog doba, oduševljavali se krahom *ancien régimea* i radovali se najavi epohe bez privilegija, tlačenja i nepravde, nego su, poput Novalisa, Šelinga, Šlajermahera i Fridriha Šlegela, afirmisali ideale slobode, jednakosti i bratstva, bili uvereni i uveravali da istinska čovečnost može biti ostvarena samo u republici i – za razliku od mnogih svojih sunarodnika i uvrežene zablude istoričara ideja – ostali njeni simpatizeri i posle revolucionarnih masakara, egzekucije kralja ili čak i vladavine terora (Beiser 1992: 228–267).

Od kantovske inspiracije do neprepoznavanja udaljena, diskontinuirana, „militantna“ i vizija binarnog suprotstavljanja nemačkog romantizma s kraja osamnaestog veka, kao samosvesne reakcije, antiteze i konačnog „napada na prosvetiteljstvo“ (Solomon 1988: 12), međutim, sledeća dva veka je bila u toj meri uvrežena da je postala opšte mesto. Racionalizmu, individualizmu i liberalizmu prosvetiteljstva, prema ovom zavodljivom pojednostavljenju, jednoznačno se suprotstavio antiracionalizam, komunitarizam i konzervativizam romantizma. Prelazak sa prosvetiteljstva na romantizam obeležen je onda raskidima: raskidom sa instancom uma za račun umetničke mašte; raskidom sa individualizmom za račun ideala zajednice u kojoj je pojedinac podređen kolektivu; raskidom sa liberalnim vrednostima prosvetiteljstva za račun kontrarevolucionarne restauracije i čak, kao u slučaju Šlegela, Tika i Novalisa, preobraćenja u rimokatoličku veru.²⁰ Takvo razumevanje oštrog reza između prosvetiteljstva i romantizma ustupa, međutim, u poslednjih pola veka mesto složenijim, ambivalentnijim i istovremeno produktivnijim viđenjima njihovog odnosa, koja radije naglašavaju kontinuitet romantizma sa prosvetiteljstvom.²¹

99

Tek negde 1798. godine romantičari su počeli naglašeno kritički da se osvrću na Revoluciju – i to ne (toliko) zbog njenih metoda, već više zbog uverenja da je ona odgovorna za onaj egoizam, materijalizam i utilitarizam modernog građanskog društva koji su i inače zdušno napadali, te za makar potencijalnu opasnost od vladavine ološa – kao korektiv sugerišući demokratskoj republici određeni stepen vladavine obrazovane elite. U tom smislu se pokazuje da je, makar kada je reč o ranom romantizmu, ne samo apsurdno govoriti o „romantičkom konzervativizmu“, nego da su

20 Kao primer takvih interpretacija „političkog romantizma“ uzimaju se Schmitt 1925: 79–84; Droz 1966: 19–49; Reiss 1955: 3. Uporediti, takođe, Heine 1976: 30–31; Kaiser 1999; na pažljiviji način i Zafranski 2011: 126–141.

21 Videti, na primer, Segeberg 1977; Rasch 1979; Schanze 1976; Mederer 1987; Pikulik 1992: 20–25; Beiser 1996: 317, a pre svega i jamačno najživopisnije Christensen 2000.

romantičari bili „odaniji liberalnim i progresivnim idealima nego mnogi *Aufklärer*“, koji su se i u poslednjoj deceniji osamnaestog veka još uvek držali svoje vere u prosvetenu monarhiju i suprotstavljali idejama Revolucije.²² U svakom slučaju, ako su se neko vreme neki romantičari i udaljili od radikalne politike, kao što upozorava Izenberg (Izenberg 1992: 13–14), oni nikada nisu prestali da pripisuju sebi i svojim tvorevinama istorijsku misiju.²³ Depolitizacija za račun imaginacije, ako je ikada zaista i bilo i ako je iz nekih samorazumljivih razloga loše da je bude, svakako nije mogla da ostane bez političkih odjeka.²⁴

100

Načelno važi da je pokret vremenom postajao sve konzervativniji, sve više kolektivistički i antiracionalistički nastrojen, ali se pri takvoj oceni pre svega ima u vidu *Spätromantik*.²⁵ Razočarana projektovanjem budućnosti, nestašna deca se vremena zaista smiruju u izmaštanim svetovima prošlosti, posle zabludelog stranstvanja nalazeći sebi biološke roditelje: „Služili smo majci zemlji, / A nedavno i svetlu sunca služili smo, / Ne znajući to; al Otac, / Koji nad svima vlada, voli / Najviše da o čvrstome slovu / Staramo se, a dobro tumačimo / Postojeće. Tome sledi nemački pev“ (Helderlin 1969: 101, završni stihovi pesme „Patmos“). Kada je Napoleon kao imperijalistički baštinik Revolucije potukao prusku vojsku kod Jene 1806. i okupirao nemačke zemlje, optimizam i kosmopolitizam, dotad karakteristični za najbolje izdanke književne i filozofske produkcije Nemaca, napadno su preinačeni u konzervativnije interesovanje ne više za pojedinca ili svet, nego za društvo ili naciju. Šlegelove epohalne tendencije su se raspale: *Vilhelm Majster* je zaboravljen, Francuska revolucija obrnula vrednosni predznak, a *Učenje o nauci* je sam autor preobrazio u *Govore nemačkoj naciji*, misiju suverenog subjekta menjajući za istorijsku i kulturnu misiju suverene nacije (Fichte 1971c). Sa Šubertom, Klajstom (Kleist) i Hofmanom (Hoffmann), zamisao estetskog čula kao rešenja podeljenosti kantovskog suverenog subjekta odlazi u prošlost, a umesto uma koji metodično saznaje nastupa interesovanje za njegova abnormalna

22 Beiser 1996: 318–320; Beiser 1992: 264–265; uporediti Beiser 1987; Beiser 2005.

23 Uporediti Gilbertson 1985; da Šlegelova lutanja i paradoksi sigurno nikada nisu bili samo depolitizovana artistika: Izenberg 1992: 64–66; u blažoj formi i Berlin 2006: 119–122; da su, naprotiv, i Šlegelovi politički izlivi zapravo napuštanje političkih osnova estetike za račun apsolutizacije književnosti videti Bohrer 1983: 53–60; Bräutigam 1986: 55–70.

24 Uporediti Berlin 2006: 134–135; Von Henty 2001: 30; Izenberg 1992: 96–106, 135–137.

25 Romantizam se obično deli u tri razdoblja: rana ili jenska romantika, od 1797. do 1802; visoka, kasnija, mlađa ili hajdelberška romantika, do 1815, karakteristična po tome što se odvijala pod stranom okupacijom ili dominacijom; i kasna, pozna romantika, do 1830. godine, koja nastupa sa restauracijom (Kluckhohn 1953: 8–9; Kostić 1987: 90–103).

i patološka stanja i neortodoksne načine saznanja.²⁶ U neposrednije političkom smislu, poetizovani svet je na kraju svoju pobunu zaista utopio u idealizovanje istorije, glorifikaciju duše naroda, evociranje drevnih običaja, predanja, zazivanje rodnog tla, maternjeg jezika i njegove melodije, epskih vremena, arhaične kulture i, uopšte, u duh autarhičnog etniciteta i svega što su prosvetitelji mislili da su prognali u vremena primitivizma, varvarstva, praznoverja i mitologije.

No ni u jednoj fazi odgovor romantizma na prosvetiteljstvo nije bio potpuno odbijanje, već laviranje između njegove kritike i nastavljanja. Ako je u poslednjem periodu preteгла kritika, za formativni period, rani romantizam, to izvesno ne važi.²⁷ U Berlinu kasnog osamnaestog veka, kada su mladi romantičari oblikovali svoje stavove, prosvetiteljstvo je još uvek bilo vladajuća „ideologija“ i stoga neizbežna referentna tačka. Ukoliko su počeci romantizma uopšte bili reakcija na *Aufklärung*, on, prema Bejzeru, ne treba niukoliko da se smatra potpunim raskidom s njim, niti njegovom antitezom: rani romantičari nikada nisu oponirali prosvetiteljstvu kao celini, a povremene oštre kritike nekih njegovih aspekata kompenzovali su identifikacijom s njim u drugim aspektima. Posebno su dva možda najtemeljnija ideala prosvetiteljstva – radikalna kritika i *Bildung* – našla u romantičarima ne protivnike, nego svoje lojalne nastavljače u časnoj nameri da razreše onu krizu u koju je zbog njihove napetosti s kraja osamnaestog veka zapao *Aufklärung*. Ostvarenje te namere, međutim, nije moglo da ne transformiše i samo prosvetiteljstvo (Beiser 1996: 318–319).

101

Nasuprot novijim insistiranjima Manfreda Franka (Manfred Frank),²⁸ Bejzer rani romantizam sagledava kao prevashodno estetički pokret za

26 Najupečatljiviji primer je Hofmanov prvi roman *Die Elixire des Teufels* iz 1814–1815. godine (Hofman 2005; uporediti Saul 2002: 89–91).

27 Rani romantizam se proteže ili do 1802. godine, kada nastaju sukobi među njegovim pripadnicima, ili do smrti njegovog najznačajnijeg pesnika, Novalisa, 1801. godine. Novalis umire ubrzo posle svog 29. rođendana, u Vajsenfelcu. Poslednji broj časopisa *Athenäum* izlazi 1800. godine i donosi, gotovo proročki, Novalisove *Himne noći*: noć je tu „kraljica sveta“, koja vlada bez konca i kraja, a bogovi su se povukli u nju iz svetlosti u kojoj su prebivali (Novalis 1983).

28 Moglo bi se reći da je zahvaljujući savremenim istraživanjima Franka rehabilitovan doprinos romantizma filozofiji. Frank smatra da se ogrešujemo o njega ukoliko ga shvatimo samo kao književni pokret. Zajedničku karakteristiku mišljenja ranih romantičara on nalazi u (epistemološkom) „antifundacionalizmu“, u sumnji koja se tiče prvih principa filozofije (za kratak pregled okvira čitave zapitanosti videti Franks 2005). Taj romantički skepticizam u pogledu mogućnosti filozofije osnovane na prvim principima nastoji da ponudi alternativu i Kantovom i Fihteovom transcendentalnom idealizmu i da na taj način redefiniše ciljeve i metode same filozofije: „Skepticizam ranog nemačkog romantizma se usmerio upravo protiv programa apsolutnog utemeljenja [Kanta, Jakobija, Rajnholda, Fihte]. Prema romantičarima, naše saznanje je smešteno u infinitivnu progresiju i nema čvrsto, apsolutno utemeljenje“ (Frank 2004: 33–34). To insistiranje

preporod nemačke umetnosti i oslobađanje od stega jalovog i izveštačenog klasicizma osamnaestog veka. To zaista objašnjava značaj koji su romantičari pridavali umetnosti i bezostatno, mada ne jednoznačno, investiranje u njen emancipatorski društveni potencijal.²⁹ Nju su, međutim, smatrali ne samo načinom oživljenja Nemačke nego i sredstvom ostvarenja ideala prosvetiteljstva koji, reklo bi se, ne zamenjuje nego dopunjuje Francusku revoluciju. Zapravo slično Kantu (Kant 1968c: 84), entuzijastički usvajajući republikanske ideje Revolucije, njeni romantički nemački posmatrači su odbili njenu praksu i nisu postali revolucionari: nisu verovali ni u izvodljivost ni u poželjnost prevrata u rodnoj zemlji. Poučeni francuskim iskustvom i zabrinuti zbog mogućnosti nepovratnog bezvlašća, insistirali su na postepenim, evolutivnim promenama – i tek tu, čini se, leži razlika od većine francuskih prosvetitelja i Kanta – „odozdo“. Smatrali su da narod treba oboružati razboritošću i vrlinom pre nego što se pristupi radikalnim političkim promenama, pa su bili skloni da mu ponude pripremu putem moralnog, političkog i estetičkog obrazovanja koje bi proširilo uticaj i ubrzalo napredak prosvetćenosti. Neuporedivo više od prosvetitelja, romantičari su stoga isticali važnost estetskog *Bildunga* za društvene i političke reforme. Oni su zapravo preuzeli Šilerovu dijagnozu političkog problema i njegovu terapiju putem obrazovanja – čije bi jezgro predstavljalo estetičko vaspitanje – kao preduslov društvene promene i trajnog republikanskog ustava, skupa sa uverenjem da jedino umetnost može da ujedini podeljene moći čoveka, obezbedi model vrline i inspiriše ljude na delatnost.³⁰ Prema ovom razumevanju bi se ispostavilo da je navodni „estetizam“ ranih romantičara bio samo „strategija društvene i političke reforme“, a da su njihovi ciljevi ostali verni prosvetćenosti: obrazovanje javnosti, usavršavanje i razvoj njenih moralnih, intelektualnih i estetičkih moći. Romantičari su, moglo bi se štaviše zaključiti, u tom pogledu bili „*Aufkläreri* poslednje decenije osamnaestog veka“, prosvetitelji

Franka na korenu romantizma u „antifundacionalizmu“ i neophodnosti da se tek pomoću njega odredi odnos romantičara prema savremeniciima oštro ga suprotstavlja pokušajima „ukorenjivanja“ romantizma u ovoj ili onoj (volji za) „neposrednosti“ (uporediti Berlin 2006: 148–149): „Oni koje nazivam ‘*Frühromantik*’ dele isti cilj i određenje sa [Hegelovim] projektom apsolutnog idealizma. Ali u delima ranih nemačkih romantičara, ‘apsolutno znanje’ je zamenjeno apsolutnim ‘ne-znanjem’, a rezultat je skeptički osnov filozofiranja“ (Frank 2004: 56).

29 Videti, na primer, Schleiermacher 1958; Novalis 2008.

30 Videti Schiller 1879. Prema Lavdžoju (Lovejoy), teoriju romantizma nije oblikovao tek Šlegel, nego je ona bila, takoreći, „nusprodukt“ prevladavajućeg klasicizma ranih godina poslednje decenije devetnaestog veka, a najvažniji tekst u preobraćenju Šlegela iz klasicizma u romantizam bio je Šilerov esej „O naivnom i sentimentalnom pesništvu“, koji je već ponudio „romantičko“ opravdanje „duhovne situacije vremena“ i misije modernih pesnika (videti Lovejoy 1960b; Lovejoy 1960a: 203; Schiller 1795–1796).

postrevolucionarnog doba, koji su se od ranije generacije razlikovali samo po razočarenju u prosveteni apsolutizam (Beiser 1996: 322).

Verom u umetnost, ukratko, romantičari su odgovorili na krizu samog prosvetiteljstva: *Bildung* mora da se prepusti stvaralačkoj moći umetnosti, a ne više razornoj snazi čistog uma. U skladu sa Kantovom kritikom koja određuje granice uma, i rani romantičari su bili skloni da ograniče njegovu ulogu na „negativni“ zadatak borbe protiv predrasuda, dogmatizma i sujeverja. Za ostalo su delegirali imaginaciju. Takav je program, međutim, i dalje krio jednu „duboku ambivalenciju“ koja je odražavala „nesigurnost romantičara u pogledu moći uma“: da li je estetsko obrazovanje predstavljalo zamenu ili podršku autoritetu uma? Stav ranih romantičara prema umu, izbor ili neizbor strane u toj ambivalenciji, (p)ostaje odlučujući za procenu njihovog odnosa prema prosvetćenosti i, naročito, Kantu: ako su smerali da umetnošću zamene um, onda su zaista prestupili preko granica prosvetiteljstva; ako su smerali samo da podrže um umetnošću i snabdeju njegove principe podsticajem, što ima makar jednako osnova da se tvrdi, onda su delovali i dalje unutar granica i štaviše na tragu *Aufklärunga*. Nevolja je što upravo tu njihovi tekstovi postaju višesmisleni i podložni suprotstavljenim tumačenjima. Sve i da nisu depotencirali već utvrdili i obogatili moći uma, teško ih je potpuno svrstati u prosvetitelje postrevolucionarnog doba, a još teže u njihove nepomirljive protivnike (Beiser 1996: 326–327).

103

Opomena i presuda

„Prijatelji ljudskog roda i onoga što mu je najsvetije! Prihvatite ono što vam se posle brižljivog i iskrenog ispitivanja učini najverodostojnijim, bilo da su to činjenice ili razlozi uma; jedino ne lišavajte um onoga što ga čini najvišim dobrom na Zemlji: povlastice, naime, da je poslednje merilo istine! U protivnom ćete postati nedostojni te slobode, zasigurno ćete je i izgubiti i još i tu nesreću navući na vrat vašim nevinim sledbenicima koji bi inače bili naklonjeni da se svojom slobodom služe zakonito, a time i svrhovito s obzirom na najveće dobro sveta“ (Kant 1968b: 146–147).³¹

Ovo Kantovo upozorenje – upućeno doduše ranije Jakobiju i Mendelsonu (Mendelssohn) i njihovim sledbenicima u kontroverzi oko panteizma – za romantizam, ako ga i uzima u obzir, svakako više ne predstavlja obavezujući nalog. Sloboda više nije jedino umom zajamčena, pa se i poziv na njeno korišćenje „zakonito“ i „svrhovito s obzirom na najveće dobro sveta“, pre može videti kao njena apriorna opstrukcija. Umesto određivanja uslova i

31 Uporediti Kant 1968b: 144; Neiman 1994: 7.

granica, presudno postaje praktično pitanje mogućnosti njenog neposrednog instaliranja i manifestovanja. Sloboda se ispitivala, probala, kušala, testirale se njene granice kroz čitav osamnaesti vek. „Eksperimentisanje“ njome počelo je galantnim svetkovinama a završilo se devizom „Sloboda ili smrt“ na ratnim trobojkama i uspostavljanjem „vladavine slobode“. Na kraju tog „kretanja slobode [koja se] ubrzava, rasprskava i širi u tragičnom varničanju“, oštro i nametljivo je postavljen „zahtev za neograničenom slobodom“ (Starobinski 2009: 17–18). Nasleđujući (i) u tom pogledu roditeljski narativ prosvetiteljstva, dovršavajući njegove nedorečenosti, krivotvoreći ga ili osporavajući, romantičko potomstvo je taj zahtev tragički ostvarivalo i agonijski svedočilo.

Literatura

104

- Alt, Peter-André (2009), *Schiller and Politics: Perspectives of an Aesthetic Enlightenment*, Utrecht: Reeks Burgerhartlezingen Werkgroep 18e Eeuw.
- Baumeister, Andrea (1999), „Kant: The Arch-Enlightener“, u Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 50–65.
- Beiser, Frederick (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (1996), „Early Romanticism and the Aufklärung“, u James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 317–329.
- Beiser, Frederick (2005), „The Enlightenment and Idealism“, u Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Berlin, Isaiah (1973), „The Counter-Enlightenment“, u Philip Wiener (prir.), *Dictionary of the History of Ideas*, tom 2, New York: Scribner, str. 100–112.
- Berlin, Isaiah (2002), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, Beograd: Nolit.
- Berlin, Isaija (2006), *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik.
- Blake, William (1926–1827), „Laocoön“, *Wikisource*, dostupno na internet adresi: [http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_\(Blake\)](http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_(Blake)) (pristupljeno 12. maja 2011).
- Bohrer, Karl Heinz (1983), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bowie, Andrew (1997), *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*, London: Routledge.
- Bräutigam, Bernd (1986), *Leben wie im Roman: Untersuchungen zum ästhetischen Imperativ im Frühwerk Friedrich Schlegels (1794–1800)*, Paderborn: Schöningh.
- Brinkmann, Richard (1974), „Deutsche Frühromantik und Französische Revolution“, u Richard Brinmann et al. (prir.), *Deutsche Literatur und Französische Revolution: sieben Studien*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, str. 172–189.

- Bufacchi, Vittorio (1999), „The Enlightenment, Contractualism and the Moral Polity“, u Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 204–224.
- Christensen, Jerome (2000), *Romanticism at the End of History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Droz, Jacques (1966), *Le romantisme allemand et l'etat: resistance et collaboration dans l'Allemagne napoleonnienne*, Paris: Payot.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971a [1797]), „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben“, *Fichtes Werke*, tom 1, Berlin: Walter de Gruyter, str. 451–518.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971b [1794]), „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer“, *Fichtes Werke*, tom I, Berlin: Walter de Gruyter, str. 83–328.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971c [1808]), „Reden an die deutsche Nation“, *Fichtes Werke*, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter, str. 257–516.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2004), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York: State University of New York Press.
- Franks, Paul (2005), „All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon“, u Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 95–116.
- Gilbertson, Philip (1985), „Boundaries and the Self in Romanticism“, u James Pipkin (prir.), *English and German Romanticism: Cross-Currents and Controversies*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, str. 143–153.
- Gillis, John (1974), *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations, 1770–Present*, New York: Academic Press.
- Heine, Heinrich (1976 [1835]), *Romantische Schule: Kritische Ausgabe*, Stuttgart: Reclam.
- Helderlin, Fridrih (1969), *Odabrana dela*, Beograd: Nolit.
- Henrich, Dieter (2009), *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hit, Dankan & Džudi Boreham (2003), *Romantizam za početnike*, Beograd: Hinaki.
- Hofman, E. T. A. (2005 [1815]), *Đavolji eliksir*, Beograd: Okean.
- Izenberg, Gerald (1992), *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787–1802*, Ewing: Princeton University Press.
- Janjion, Marija (1976), *Romantizam. Revolucija. Marksizam*, Beograd: Nolit.
- Kaiser, David (1999), *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, West Nyack: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1968a [1781]), *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b [1786]), „Was heisst: sich im Denken orientiren?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 133–147.
- Kant, Immanuel (1968c [1798]), *Der Streit der Facultäten*, Kants gesammelten Schriften, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter.
- Karthus, Ulrich (1989), „Schiller und die Französische Revolution“, *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 32: 210–239.
- Kluckhohn, Paul (1953), *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen: Niemeyer.

- Kostić, Strahinja (1987), „Nemačka romantika“, u Zoran Konstantinović, Ivan Pudić, Dragoslava Perišić, Katalin Kovačević, Zoran Žiletić, Mirko Križman, Dušan Ludvik, Miloš Dorđević, Strahinja Kostić, *Njemačka književnost*, tom 2, Sarajevo: „Svjetlost“, str. 77–111.
- Lovejoy, Arthur (1960a), „The Meaning of ‘Romantic’ in Early-German Romanticism“, u Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 183–206.
- Lovejoy, Arthur (1960b), „Schiller and the Genesis of German Romanticism“, u Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 207–227.
- Lukes, Steven (1973), *Individualism*, New York: Harper & Row.
- McGann, J. J. (1983), *The Romantic Ideology: A Critical Investigation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mederer, Wolfgang (1987), *Romantik als Aufklärung der Aufklärung?*, New York: Lang.
- Meinecke, Friedrich (1957), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Friedrich Meinecke: Werke, tom 1, Munich: R. Oldenbourg.
- Molnár, Géza von (1993), *Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Molnár, Géza von (1996), „Goethe and Critical Philosophy: The *Wissenschaftslehre* as Supplement to his Kant-Studies“, u Clifford Bernd, Ingeborg Henderson & Winder McConnell (prir.), *Romanticism and Beyond. A Festschrift for John F. Fetzer*, New York: Peter Lang, str. 57–77.
- Nassar, Dalia (2013), *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, Chicago: University of Chicago Press.
- Neiman, Susan (1994), *The Unity of Reason: Rereading Kant*, New York: Oxford University Press.
- Nisbet, Robert (1980), *History of the Idea of Progress*, London: Heinemann.
- Novalis (1967), „Fragmenti“, u Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod, str. 61–77.
- Novalis (1983 [1800]), *Hymnen an die Nacht*, Projekt Gutenberg-DE, dostupno na internet adresi: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/5237/> (pristupljeno 1. jula 2010).
- Novalis (2008), *Intimni dnevnik*, Beograd: Službeni glasnik.
- Peri, Marvin (2000), *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd: Clio.
- Pikulik, Lothar (1992), *Frühromantik: Epoche–Werke–Wirkung*, München: Beck.
- Rasch, Wolfdieterich (1979), „Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung“, u Ernst Ribbat (prir.), *Romantik: ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Königstein: Athenäum, str. 7–22.
- Reiss, Hans (1955), *Political Thought of the German Romantics, 1793–1815*, Oxford: Blackwell.
- Rockmore, Tom (2007), *Kant and Idealism*, New Haven: Yale University Press.
- Samuel, Richard (1925), *Die poetische Staatsund Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, Frankfurt am Main: Diesterweg, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Die_poetische_Staats_und_Geschichtsauffa.html?id=LSkRAAAAMAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 12. marta 2009).
- Saul, Nicholas (2002), „The Pursuit of the Subject: Literature as Critic and Perfector of Philosophy 1790–1830“, u Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 57–101.

- Schanze, Helmut (1976), *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel and Novalis*, Nuremberg: H. Carl.
- Schiller, Friedrich (1795–1796), „Über naive und sentimentalische Dichtung“, *Werke – Philosophische Schriften*, dostupno na internet adresi: <http://www.kuehnle-online.de/literatur/schiller/werke/phil/nsdichtung/> (pristupljeno 9. maja 2008).
- Schiller, Friedrich (1879 [1801]), *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, Schillers Sämmtliche Werke, tom 4, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, str. 558–634, Projekt Gutenberg – DE, dostupno na internet adresi: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/> (pristupljeno 3. maja 2009).
- Šiler, Fridrih (1966 [1781]), *Razbojnici / Spletka i ljubav*, Sarajevo: Svjetlost.
- Schlegel, Friedrich von (1964 [1800-1801]), *Jenaer Vorlesungen zur Transzendentalphilosophie*, u: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, tom 12, München: F. Schöningh.
- Šlegel, Fridrih (1999a), „Fragmenti Liceum“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World, str. 5–22.
- Šlegel, Fridrih (1999b), „Polenov prah“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World, str. 23.
- Šlegel, Fridrih (1999c), „Fragmenti Ateneum“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter, str. 24–105.
- Šlegel, Fridrih (1999d), „Fragmenti Ideje“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World str 106–122.
- Šlegel, Fridrih (1999e), „Filozofske godine učenja“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter str. 123–141.
- Schleiermacher, Friedrich (1958 [1799]), *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, New York: Harper & Row.
- Schmitt, Carl (1925), *Politische Romantik*, Munich: Duncker & Humblot.
- Segeberg, Harro (1977), „Deutsche Literatur und Französische Revolution. Zum Verhältnis von Weimarer Klassik, Frühromantik und Spätaufklärung“, u Carl Otto Conrady (prir.), *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik*, Stuttgart: Reclam, str. 243–266.
- Shelley, Percy Bysshe (1821), *Defence of Poetry*, Representative Poetry Online, dostupno na internet adresi: <http://rpo.library.utoronto.ca/content/defence-poetry-part-first-1821> (pristupljeno 12. februara 2010).
- Simmel, Georg (1950), „Fundamental Problems of Sociology (Individual and Society)“, u: K. H. Wolff (prir.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: The Free Press, str. 1–84.
- Solomon, Robert (1988), *Continental Philosophy since 1750. The Rise and Fall of the Self, A History of Western Philosophy*, tom 7, Oxford: Oxford University Press.
- Starobinski, Žan (2009), „Otkrivanje slobode: 1770–1780“, u Žan Starobinski, *Otkrivanje slobode: 1770–1780 / 1789: znamenja razuma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 5–198.
- Toews, John (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Hendy, Andrew (2001), *Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wood, Allen (2005), *Kant*, Malden: Blackwell.
- Wordsworth, William (1802), „Preface to the Lyrical Ballads“, dostupno na internet adresi: <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/lbprose.html#preface> (pristupljeno 23. januara 2010).

Zafranski, Ridiger (2011), *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Novi Sad: Adresa.
Žmegač, Viktor (1986), „Razvoj romantičarskog pokreta“, u: Viktor Žmegač
(prir.), *Njemačka književnost*, Zagreb: SNL, str. 86–106.

Predrag Krstić

Unwanted Parenthood: Romanticism and Kant

Summary

Over the Romantic reception of Kant, the author attempts to show a relationship between the Romanticism and the Enlightenment. First part of the paper reconstructs the social conditions that created the strange path of transformation of parts of Kant's teachings in the romantic motifs. The second part follows the theoretical precomposition of Kant's thought in Fichte and expressly deviation from it in Novalis and Schlegel. Third section presents the key moments of the Romantic critique of the Enlightenment mind, and fourth its ambiguous practical-political effects. In conclusion, it is suggested that Romanticism tested and testified the transcending of limits of the very freedom for which Kant believed that man becomes worthy of only if it is used in a lawful and purposeful manner.

Keywords: Romanticism, Enlightenment, Kant, freedom, rationality, French Revolution

REČNIK TEHNOLOGIJE – 33 GODINE POSLE
THE DICTIONARY OF TECHNOLOGY – 33 YEARS AFTER

II

Priredili / Edited by
Dušan Bošković
Aleksandar Petrović

Reč priređivača

Ovim tematskim nizom tekstova želimo da damo obol ponovnom čitanju *Rečnika tehnologije* koji se pre 33 godine našao u žiži javne pažnje. Razlog za to nikako nije memorijalne prirode. Naša namera vođena je neposrednim uvidom da su problemi koje je *Rečnik* pokrenuo živi i da smo po svojoj prilici toliko duboko zagazili u njihovu maticu da čak i ne vidimo obalu na koju bismo izašli. Za ovakav stav našli smo čini se tri sasvim dobra razloga. Prvi je da *Rečnik tehnologije*, objavljen 1981. godine kao posebno izdanje univerzitetskog časopisa *Vidici*, sve samo ne običan spis. Već izgledom, rukom pisanim i iluminisanim tekstom on jasno iskazuje otpor i nezadovoljstvo povlačeći oštru liniju razdvajanja od intelektualne produkcije svog vremena. Jednoj socijalističkoj Jugoslaviji sasvim je neprimereno i teško razumljivo da se neki spis, toliko vekova posle Gutenberga, kao u inat sveopštem „napretku“, pojavi u formi iluminisanog rukopisa. Ako je već izabrao takvu formu, onda je još čudnije da se ne bavi teologijom ili nekim tradicionalnim znanjem, već tehnologijom kao ovlašćenim „prevoznikom“ modernosti: on je rečnik *tehnologije*, ali bez vere, nade i ljubavi prema tehnološkim sklopovima. Sve te nespojive odlike *Rečnika* zbunjuju i postavljaju pitanje o čemu je reč, iz kakvih idejnih izvora dolazi takav odlučan napor da se vizija vremena izmesti izvan tehnologike. Kada se otvori 28 njegovih stranica neuobičajeno velikog formata čitalac se suočava sa 161 odrednicom koje se mahom ne mogu neposredno, bez uvida da bit tehnologije nije nešto mehaničko, dovesti u vezu s pojavama kojima smo okruženi. Tehnologija je shvaćena kao celokupnost ljudskog istorijskog iskustva u sinergiji proizvodnje oblika umetnošću (τέχνη) i umom (λόγος). Takvom prečicom, kratkim spajanjem tehne i logosa istorija se pomera ka novoj stvarnosti koja nije data u „*commodis humanis inservire*“, „*the happiness of mankind*“ „*the endowment of human life with inventions and riches*“ što programski zacrtava još Frensis Bekon (Bacon), već u proizvodnji dvojnika koji će u naspramnosti sveta svrgnuti neponovljivost života i redukovati čoveka na kognitivno Ja, što je, prema *Rečniku*, glavni cilj tehnološkog projekta. Kao rezultat takvog uvida *Rečnik* odlučno, tonom objave, traži „*razbijanje ogledala*“ kao jedini mogući odgovor na tehnološku zamku.

Rečnik je svoju kritiku tehnologije izveo bez kompromisa, s visokim stepenom prodornosti u više nivoa doslednosti, ne ustežući se da usred socijalnog optimizma odbaci utopijske umišljaje. To je, smatramo, već više nego dovoljno da se ponovo promisli njegov misaoni okvir. *Rečnik* svakako ima i teorijsku i političku težinu jer je pregnuo da se izađe izvan

poznatog repertoara ideoloških tema i da na obzoru društvene i lične slobode otvori pitanje posthumanih ishoda tehnologije. On vidi tehnologiju kao jednu u nizu istorijskih utopija čije ostvarenje će biti plaćeno mnogo dubljim padom nego što su to bili krahanje ideoloških fantazama.

Nedvosmislena programska namera sadržana u ovakvom poduhvatu bila je da podigne nivo javne osetljivost spram istorijskog hoda tehnologije. Međutim, *Rečnik* nije uspeo u tome. Naišao je na ideološku kritiku koja nije registrovala problem tehnologije i koja je tradicionalno smatrala da se odnosi moći presudno određuju u humanoj sferi. Javno obrazovanje u to vreme bilo je marksističko i nije moglo da prepozna tehnologiju kao telos istorijskog kretanja, već je smatralo da je reč o sredstvu koje može da se koristi prema potrebama čoveka. Pitanje tehnologije skinuto je s dnevnog reda vladajućeg pogleda na svet, pitanja koja je *Rečnik* postavio shvaćena su kao lažna uzbuna i svedena na ideološke probleme socijalističkog poretka.

112

Drugi razlog koji opravda naš pothvat i privlači pažnju je nespecifičnost odrednica koje nisu samo teorijski „kritičke“, već obuhvataju široki raspon od kontrakulturalnog diskursa, preko pojmovnog iskaza do arhetipske simbolike. Izvesno je da *Rečnik* ima mnogo čitanja, jer povezivanje pojmova i simbola u agregate daje različite, često neočekivane perspektive gledanja na stvari. Tu čudnu raznolikost uravnotežuje njihova stroga struktura – *etimologija* zasnovana na znanju klasičnih i modernih jezika, *značenje* gde se izdvaja bitno, *tumačenje* s hermeneutičkim zaokruženjem, obuhvatna literatura *primera* iz filozofije i književnosti, kao i *sinonimi* koji iznutra povezuju odrednice. Iza toga očito stoji veliki teorijski rad, ali i pokušaj igre, bekstvo od oveštalog akademskog diskursa.

Rečnik iskače iz zadatih ideoloških i akademskih formi da bi bolje mogao da oseti i izrazi duh vremena. Dobar deo teorijskog uspeha leži upravo u osetljivosti na duh vremena i prepoznavanju tokova skrivenih vladajućim mnenjima. Dela koja to uspevaju nipošto ne moraju pripadati vladajućoj kulturi niti su to dela koja različitim povodima nazivamo „poznatim“. Glavna čar u misaonom naporu upravo leži u traženju „nepoznatog“ koje se ovde otkriva jer kroz *Rečnik* dobro vidimo vreme izgubljene ravnoteže kraja XX veka. Tada se na Zapadu, nošen širenjem tehnologije, iznad horizonta osnažen diže novi gramzivi korporativni kapitalizam koji tradicionalnu državnu zajednicu gura u stranu, dok se u Jugoslaviji titovski poredak podzida da se ne bi srušio, već da bi se slom dogodilo s zadržkom koja će bezuslovno umrtviti, preneseno i doslovno, društvene energije. Zavodljivost tehnologije i njenog obećanja Istok već psihološki pravi

mentalnom kolonijom, da bi potom narodi koji su tražili više potrošnih dobara, a ne više slobode postali i politička kolonija.

Treći razlog zbog koje se danas osvrćemo na *Rečnik tehnologije* je etičke prirode. On je vrlo brzo po objavljivanju postao predmet ideološke denuncijacije, a potom i političkog napada. Njegova pojava, kao i niz pratećih projekata, inventivnih i tačnih civilizacijskih, društvenih i političkih uvida i predikcija, pre svega o raspadu Jugoslavije (kojima je prethodio ozbiljan teorijski rad, objavljen 1980. u zborniku *Tehnologija*, prvom ove vrste u nas, kao i rad na konceptima Dečaci – Idoli, u okviru koga je snimljena prva ploča u nezavisnoj produkciji u Jugoslaviji, Porodice bistrih potoka, Satirsko – gerilskog pozorišta, negacije institucije, političke arhitekture i stambenog pitanja, studija sistema...) suštinski je zabrinula političku elitu tog vremena koja je početkom 1982. oštro reagovala objavljivanjem *Analize ideološke orijentacije časopisa Vidici i lista Student* čiji gotovo jedini predmet pažnje jeste *Rečnik*. Nju je napisala grupa anonimnih autora iza kojih su stajali partijski i državni forumi i institucije. Analiza je mesecima pripremana u pravoj konspiraciji u konsultacijama s prvom postavom srpskih ideološko – političkih korifeja.

113

Glavni mediji su više od dva meseca donosili napade na pisce *Rečnika tehnologije* i časopis *Vidici* koji ga je objavio. Bilo je to pravo medijsko bombardovanje. Međutim, te snage, i pored svih napora, nisu bile kadre da formulišu neku plodnu poziciju koja bi se suočila s vremenom koje dolazi. Kritika *Rečnika* nije donela nikakav valjani program koji bi omogućio da mrtvo telo obožavanog vođe ne povuče sve za sobom pod zemlju, već je društvena energija rasipana na odbranu preživelih koncepata. Sva ova beda naše istorije potiče od ograničenih, sebičnih, palih duhova koji slepo izdaju život.

Jednom reči, kritičko tematizovanje tehnologije u svetu njene idolatrije, drugi jezik i drugačiji pogled na svet, sudbina teksta i njegovih autora, žestina njihovog teorijskog i političkog osporavanja, rečitost potom nastalog ćutanja, društvena i civilizacijska pomeranja proteklih decenija predstavljaju plodno polazište za razmišljanje o aktuelnosti *Rečnika* kao čina čiste, jezgrovite pobune iskazane „šiframa“ o nadolasku plime velike tehnološke neslobode. Ovaj tematski dodatak pripremljen je kao izvod iz skupa *Rečnik tehnologije 33 godine posle* koji je 12. i 13. novembra održan u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Izlaganja se mogu pogledati na adresi <https://www.youtube.com/watch?v=6zm3tQ7DLIs>, a svi materijali sa skupa biće u izdanju Instituta objavljeni u posebnoj zborniku radova. Relevantni dokumenti kao i sam *Rečnik tehnologije* dostupni su na adresi <http://recniktehnologije.wordpress.com/category/recnik/>.

Miloš Knežević

Razjasnica tehnoujdurmi

Misloslovljenje o Rečniku tehnologije

Apstrakt Razmatrajući prirodu i istorijski usud Rečnika tehnologije i Analize ideološke orijentacije Rečnika tehnologije autor niže zapažanja o preosetljivom vremenu ranog posttitoizma, naraslim bojaznima i sve dubljim brigama državno-partijskog aparata za sudbinu poretka posle odlaska vladara. Rečnik nije shvaćen samo kao postmoderni literarni, odnosno leksikografski poduhvat, već i kao simbolički važan događaj koji je imao kulturne i političke implikacije. Ocrtane su razlike alternativne kritičke i forumske svesti mladih intelektualaca na univerzitetu. Pažnja je posvećena pojmovniku, rečniku, erudiciji, političkom žargonu i tipovima diskursa povodom stvaranja političkih slučajeva u kulturi. Osvetljena je i forumska tehnika pretvaranja kulturne pojave u politički inkriminisan slučaj, a nisu mimoideni ni profili aktera uključenih u događaje oko Rečnika tehnologije.

115

Ključne reči: časopis Vidici, list Student, Rečnik tehnologije, Analiza Rečnika tehnologije, Univerzitet u Beogradu, studentska kontrakultura, kulturna politika, sukobi u kulturi, kulturna istorija

„Tehnologija. gr. *τεχνη* – osnov oblika kao rada, i *λογος* – osnov oblika kao mišljenja. Božanstvena komedija. Tehnologija je proizvodnja oblika: umskih oblika (*λογος*) mišljenjem, a tehničkih oblika (*τεχνη*) radom. Tehnologija proizvodi i istinu i lepotu. Ona je način na koji se kretanje pretvara u oblik, što treba nazvati istorijom: otvaranje mnoštva medija za Zenonov put. Tehno+logija je ukinuta u živom identitetu ostvarenog logosa (reč) i ostvarene tehnike (telo) – Hrist. Potpuno ostvarenje tehnologije dato je u identitetu uma, istorije i rada (Hegel, Marks), tada se ona nužno konkretizuje.“

Rečnik tehnologije, časopis Vidici

Rečnik tehnologije objavljen je juna meseca 1981. godine, kao tematska sveska br. 1–2, časopisa Vidici za tekuću 1981. godinu.¹ *Rečnik tehnologije* (u daljem tekstu *Rečnik*) ima 161 odrednicu na ukupno 28 strana velikog formata što mu, prema standardnim leksikografskim merilima, daje tek uslovni rečnički karakter. Iako je naslovljen kao *Rečnik*, pre bi se

1 Ovaj rad je nastao kao rezultat delatnosti na naučnom projektu br. 179009 koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

moglo reći da se radi o pažljivo promišljenom izboru relevantnih pojmova unutar šireg sklopa poimanja savremenog sveta grupe autora okupljenih oko redakcija časopisa *Vidici* i lista *Student*.

116 Mada je označen kao *Rečnik* taj u to vreme neobični časopisni produkt mogao bi se, bez veće greške, nazvati i antologijom ili hrestomatijom smisljeno i svrhovito odabranih fragmenata. U prvom sloju fragmenti su, u stvari, prepisi i odlomci iz raznorodne literature, dok se u drugom i ne manje značajnom sloju, ukazuju autocitati koji upućuju na ideje, pojmove, određenja i tumačenja iz prethodnih tematski orijentisanih brojeva časopisa *Vidici*. Otuda je *Rečnik tehnologije* koliko autoreferentan, samostalan i u određenom smislu originalan, toliko i referentan, zapravo, oslonjen na one prepoznate topose u filozofiji, teologiji, antropologiji, psihologiji, sociologiji, književnosti, umetnosti i nauci, koji u najvećoj meri odgovaraju argumentativnim ciljevima i kreativnim zamislima autora.

Pretenzije autora *Rečnika tehnologije*, uostalom, nisu bile da u širokom kvantitativnom obuhvatu pojmovnog, tj. rečničkog materijala bez ostatka elaboriraju početnu zamisao. Jači je utisak da je naziv *Rečnik tehnologije* odabran više kao formalni izraz koji upućuje na prethodni misaoni rad autora i redakcije. Reč je odabiru i oblikovanju odrednica koji omogućuju kretanje semantičkim zavijucima i prečicama do temeljnih uporišta kritike tehnologije, koja su razasuta u nekoliko brojeva časopisa i prevedenim tekstovima i knjigama.

1. Rečito i rečničko u *Rečniku tehnologije*?

Rečnik tehnologije je u mnogo čemu bio anticipacija izvesnih postmodernističkih postupaka i stanovišta koja su se, posle početne zbunjenosti i neshvatanja, kasnije uvrežila kao uobičajena u filozofskoj, književnoj i umetničkoj produkciji. Čak i ukoliko bi *Rečnik tehnologije* bio ponovo štampan u kritičkom izdanju, skoro je sigurno da bi i u ponovljenoj percepciji ispoljio naročitu misaonu i artifičijelnu svežinu proto-post-modernog pregnuća, kao delo koje je nastalo nešto pre prvih eksplicitnih impulsa postmoderne u raznim oblastima ovdašnje duhovnosti.

Misaoni oslonac u kritičkom konceptualizovanju tehnologije autori *Rečnika* su potražili među onim misliocima iz evropske duhovne baštine, koji su lucidnim pristupom otkrivali stvarne domete ali i značajna ograničenja tehnike u ljudskom svetu. Među navedenim autorima su: Platon, Aristotel,

Heraklit, Demokrit, Empedokle, Zenon, Vergilije, Toma Akvinski, Dante, Šekspir, Dekart, Luter, Paskal, Volter, Kant, Fihte, Gete, Hegel, Blejk, A. Smit, Marks, Kjerkegor, Bahofen, Niče, Kropotkin, Dostojevski, Tolstoj, Šestov, Špengler, Berđajev, Poenkare, Haksli, Prust, Maler, Po, Bulgakov, Frojd, Maljevič, Kafka, Breht, Justin Popović, Čajkanović, Bloh, Horkhajmer, Hajdeger, Buber, Tilih, Bašlar, Grejvs, Hajsenberg, Kolakovski, Akselos, Negri, Bazalja, i dr. Odista impozantan spisak citiranih autora!

Na ovom mestu je takođe važno razabrati uticaje koje su primili i koje su u tekst *Rečnika tehnologije* potom inkorporisali njegovi autori. Sinkretički karakter *Rečnika* onemogućuje nabranje doslovno svih pravaca, pokreta i škola mišljenja, čiji se trag uočava u njegovim odrednicama. Nije reč samo o mladalačkom, višestrukome i kompozitnom uticaju, već i o ukrštanju i variranju modernog i postmodernog senzibiliteta, čak i bez dovoljno formirane svesti o književnom i teorijskom obliku u kome je iskazan. Prepoznavanje dvostrukog toka, zrelog modernizma i pomaljućeg postmodernizma, u neobičnoj literarnoj formi, važno je zarad boljeg razumevanja obeležja događaja *Rečnika*.

117

Tek tada je moguće odrediti u kojoj meri su autori imali u vidu i uključivali iskustvo avangardnih, retroavangardnih i neoavangardnih pokreta u Evropi i u nas. Reč je, dabome, o provokativnim i angažovanim umetničkim praksama: dadaizmu, futurizmu, konstruktivizmu, suprematizmu, nadrealizmu, zenitizmu, sumatizmu, medijali... U domenu filozofije i društvene teorije reč je o: platonizmu, marksizmu, anarhizmu, ničéanskom perspektivizmu, tolstojevskoj etici, filozofiji života i kulture, psihoanalizi, personalizmu, egzistencijalizmu, hajdegerijanskoj hermeneutici, antipsihijatriji, strukturalizmu, ekologizmu, itd.

Zanimljivo je da se među uočljivim uticajima kao i citiranim delima i autorima u *Rečniku* ne nalaze filozofi grupe Praksis beogradskog kruga koji su snažno obeležavali misaonu scenu prethodnih dvadesetak godina. U filozofskoj dimenziji ciklusa radova o tehnologiji, jednostavno rečeno, nije uspostavljen misaoni kontinuitet sa filozofijom prakse niti saradnja sa praksisovcima. Izostanak vidljivog uticaja je pomalo neobičan s obzirom na to da je jedan broj autora iz saradničkog kruga *Vidika* i *Studenta* poticao iz redova studenata filozofije, sociologije, prava, književnosti. Očigledno da je među autorima ciklusa o tehnologiji (u daljem tekstu, skraćeno: tehnološki ciklus)² u časopisu i listu postojala misaona

² Videti, na primer: *Tehnologija*, tematsko izdanje časopisa *Vidici*, br. 5–6, Beograd, 1980. ili: *Negacija institucije. Corpus Franka Bazalje*, časopis *Vidici*, br. 5, 1981.

i kritička težnja emancipacije čiji su vidovi ispoljavanja bili drugačiji od levičarskih filozofskih i socijalnih stanovišta praksisovaca i bespoštedne kritike svega postojećeg.

118

Rečnik tehnologije iz 1981. godine, kao i tehnološki ciklus u celini (1979–1982), po svojim intencijama i sadržaju nisu spadali u levičarsku i marksističku kritičku tradiciju najuticajnijih vidova. On se nije uklapao ni u građansku i liberalnu kritiku nacionalne politike partijske države, već je bio nešto drugo, odnosno treće. Biće da je inspiracija autora *Rečnika* poticala iz pomalo vakuumirane postpraksisovske situacije, lišene alternativnog marksizma i „marksizma sa ljudskim licem“, u kojoj su se tokom prethodne decenije (1971–1981) bez svoje krivice obreli studenti, filozofi i sociolozi mlađe generacije. Oni su, naime, ostali bez svojih najupućenijih i u socijalnoj i političkoj sferi najangažovanijih profesora. Bili su prepušteni njihovim katedarskim naslednicima koji su se, sa mnogo više obzira i prilježnosti, okrenuli filozofskoj prošlosti i izvorima evropskog mišljenja, naročito antičkoj filozofiji.

Očigledno da autori *Rečnika tehnologije* nisu bili pod neposrednim uticajem praksisovaca. Razlika između mladih ljudi okupljenih oko *Vidika* i starijih filozofa praksis orijentacije bila je u tome što su praksisovci, kao i etablirani „meki“ i „tvrđi“ marksisti, sebe i druge uveravali da će Jugoslavija da opstane kao revolucionarni pokret i pravedni poredak političke zajednice, dokle autori *Rečnika* nisu.³ Oni su, naime, kroz čitav niz odrednica, pojmova i kategorija ukazivali na to da slom poretka nailazi da se, što iz nesmotrenosti što zbog obnevidelosti, može dogoditi društvena apokalipsa.⁴ Iz zvanične sfere osumnjičeni i optuženi da su negativisti i nihilisti, katastrofičari i apokaliptičari, autori *Rečnika* su posle tačno deset godina mogli samo bespomoćno da se osvedoče kako ih tadašnji orni antikrizni optimisti i antiapokaliptičari, raspirivanjem krize uvode u jednu neljudsku katastrofu.

Rečnik tehnologije je objavljen u osetljivom vremenu kada su počele da se raspršuju iluzije o dovršetku i „zaživljavanju“ barokno prenormiranog

3 Videti: Knežević Miloš, „Politička praksa grupe Praksis. Praksis filozofija pred paradoksom tranzicije“, zbornik radova *Filozofija prakse*, str. 385–422, Dom omladine Beograda, Beograd, 2011.

4 U *Rečniku* se apokalipsa određuje ovako: „... Apokalipsi prethode (atom prestanak kretanja), apsolut (sagledavanje oblika istorije, tj. istorije kao oblika), i sablast (u tehnologiji udvojeni svet). Sama apokalipsa je voljom razbijeni oblik i odglašavanje ličnosti u čijem iskustvu po-stojanja su potpuno završeni samosvest i zlo. Istorija i zlo postaju za ličnost kontingentni jer su potpuno okušani i dovršeni u tehnologiji. Istorija prestaje da bude ljudska potreba.“ Videti: *Rečnik tehnologije*, časopis *Vidici*, br. 1–2, Beograd 1981, str. 2.

sistema. Sve upadljivija je, naime, bila nedoumica oko perspektiva revolucionarnog političkog projekta bez vođstva istorijskih kreatora, i sve slabije moći „organizovanih snaga“ podeljenog kompartijskog subjekta revolucije „koja teče“. Sve više se otvaralo pitanje stvarnih mogućnosti kontinuiteta projekta samoupravljanja u promenjenoj istorijskog situaciji. U tom interludijumu između institucionalno neutralisanih i novim okolnostima već anahronizovanih praksisovaca, i još neproisteklog filozofskog pluralizma najznačajnijih pravaca i škola mišljenja, dogodio se jedan, reklo bi se, nedovoljno protumačeni misaoni povratak. Bio je to „povratak kući“, nagonsko vraćanje izvornoj filozofiji u njenoj plodnoj tradiciji. Upravo to, ta obimna retrospekcija zanemarenog i propuštenog; introspekcija u prećutano uz podsećanje na ono najbolje što je zaboravljeno iz neprevaziđene misaone baštine – oseća se u originalnim priložima autora *Rečnika tehnologije*, ali i u prevodnom izboru relevantnih autora i dela u tehnološkom ciklusu.

119

Ma koliko izgledalo čudno, autori *Rečnika tehnologije* i ciklusa radova o tehnologiji, bili su odvojeni od do tada dominantnih struja antititoističke i antikardeljističke opozicije na levlci, ali i raznovrsnih nacionalno nadahnutih kritičara i opozicionara na, uslovno rečeno, desnici. To je, donekle izazivalo zbunjenost, praćenu nesigurnošću jasnog kvalifikovanja i klasifikovanja autora *Rečnika* u „pretince“ ideoloških inkriminacija.⁵ Autori *Rečnika* nisu, naime, bili priklonjeni ni jednima ni drugima, ni trećima, što upućuje na dvostruki zaključak: prvo, da su imali izvorne pobude koje se nisu uklapale u kritičke intencije i svetonazore pomenutih znatno starijih struja, i drugo, da su shodno svojoj pretežno filozofskoj i antropološkoj vokaciji smatrali dovoljnim meditativni nivo, kome direktni, uobičajeni medijski i forumski politički angažman tipa, naprosto, nije bio potreban.

Politički motivisani filozofi, nekadašnji praksisovci i ličnosti iz disident-ske grupe na Pravnom fakultetu, po završetku uzrelog i poznog posttitoizma (1985–1987–1991), uključili su se u opozicioni politički život i formirali prve političke grupe, pokrete i stranke. Vlast filozofa u Srbiji nije, međutim, predugo trajala, ukupno osam godina (2000–2008).⁶

5 Videti, na primer čuvenu publikaciju: „Idejna borba u kulturi i umjetnosti“, savjetovanje, časopis *Naše teme*, br. 7–8. str. 1093–1251, Zagreb, 1984. *Rečnik tehnologije* se, recimo, verovatno s dobrim razlogom ne pominje u opsežnom katalogu politički inkriminiranih slučajeva u kulturi.

6 O tome detaljnije: Knežević Miloš, „Filozofija kao politička sudbina. Srpska filozofija ili filozofija u Srbiji“, *Filozofija i društvo*, str. 253–279, br. XXV, Univerzitet u Beograd, Institut za filozofiju društvenu teoriju, Beograd, 2004. Tekst urađen na osnovu okruglog stola održanog 23. aprila 2003. pod naslovom „Politika i filozofija – moderni raskol“.

2. „Vreme pre vremena“ *Rečnika* i „dan posle“ *Analize*

Objava *Rečnika tehnologije* u leto 1981. godine, posle šest meseci, tačnije u januaru 1982. godine, izazvala je jednu, samo na izgled istovrsnu, pojavu u vidu analize *Rečnika tehnologije*.⁷ I dok je *Rečnik* bio autorski plod redovne časopisne produkcije, analiza *Rečnika tehnologije* (u daljem tekstu, skraćeno: *Analiza*) bila je okasnela forumska reakcija na tu produkciju. Bitne razlike su, sigurno, bili svesni kako autori *Rečnika* tako i sastavljači *Analize*. Polja ponicanja i oblikovanja dva na izgled blizanačka produkta bila su uveliko različita: jedno polje rada je pripadalo kulturi i nauci, debatnim krugovima, redakcijama, dizajnerskim studijima, glasilima, izdavaštvu, dok je drugo polje rada pripadalo politici, aktivistima i funkcionerima, forumima, radnim grupama, savetima, predsedništvima, komisijama, komitetima. Mada su se dodirivala, katkad i prožimala, ta dva polja rada su među studentima ipak doživljavana kao nepodudarni saveti u kojima važe drugačija generativna i konstitutivna merila.

120

Autori *Rečnika* sasvim sigurno nisu težili forumskoj afirmaciji svojih ideja, to je bilo suštinski neuklopljivo u njihov kritički nastup. S druge strane sastavljači *Analize* se, verovatno, nisu zadovoljavali samo „pomoćnim“, „saradničkim“, „stručnim“ i „savetničkim“ radom u crvotočnoj pozadini ideoloških zbivanja. „Analitičari“ (nazovimo ih tako), verovatno su imali znatnije i zvaničnije ambicije, recimo generalno teorijske, ko zna, možda čak i kao budući omladinski i partijski ideolozi. Poželeli su da u naglašenijoj ulozi povodom jednog događaja u studentskoj kulturi glamurozno izađu na političku, a ne na kulturnu scenu. Kako god, upravo događaj, to jest oslučavanje *Rečnika* upućuje na činjenicu da su „analitičari“ u prvoj fazi odabrali zaklonjenu putanju primarno političke, a potom i intelektualne afirmacije u političkim forumima, a ne u studentskoj, univerzitetskoj i široj kulturnoj javnosti. Nepodudaranje polja rada u oblasti delovanja studentske kulture i studentske politike, kao i različitost krajnjih učinaka odabranog kulturnog i političkog nastupa – bez obzira na mladalaštvo sučeljenih strana – valja imati u vidu pri razmatranju pojave *Rečnika* i *Analize*.

7 Tačan naslov analize *Rečnika tehnologije* glasi: „Analiza ideološke orijentacije časopisa ‘Vidici’ i lista ‘Student’“. Kao umnoženi forumski materijal od 15 obeleženih stranica, *Analiza* nije sadržala potpise autora, organizaciju koja je podstakla, naručila ili donela, niti datum objavljivanja i stavljanja u forumski i medijski opticaj. Po tim svojstvima ona je, u stvari, bila ambivalentan radni materijal, ili tekst, svejedno. S jedne strane, težilo se unutarforumskoj primeni u raspravi i osudi *Rečnika*, pa se na osnovu takve težnje *Analiza* mogla smatrati internim, polupoverljivim materijalom. S druge strane, pretenzije *Analize*, naročito posle medijskih prikaza, prevazilazile su nejavne unutarforumske okvire postajući pri tom deo javnog kulturnog i političkog života.

Shodno ocrtanim razlikama kulturnog i političkog polja ponicanja i oblikovanja, intencija autora *Rečnika tehnologije* svakako nije bila da napišu politički program ili deklariraju nekakav polit-kulturni manifest. Daleko od takve želje, njihova autentična intencija je bila primarno kulturalna, filozofska i antropološka, a ne politička. Potencijalna političnost *Rečnika* mogla je biti „prepoznata“, „otkrivena“ i, najzad, osuđena, samo iz polja forumske politike a ne iz polja univerzitetske kulture, što se i dogodilo.

Detekcija i interpretacija protivrečnosti krizne prirode društvene situacije, kod jednih i drugih se, takođe, veoma razlikovala. Autori *Rečnika* su nastojali da se misaono odrede prema vladajućem društvenom i političkom projektu koji su, u tom času, smatrali ne samo nerealnim nego i manipulativno utopičnim. Išli su dotle da utopičnost poretka nisu smatrali samo romantičnim i bezazlenim nastojanjem, nego i licemernim i opasnim, predodređenim za autodestrukciju i propast. Doduše, autori *Rečnika* su bili uvereni da se čitav Zapad, u kome je uz Ameriku ključno mesto i ulogu imala Evropa, obreo na istorijskoj stranputici koja će se neminovno završiti krahom. Budući krah je, dabome, povezivan sa tehnologijom.⁸

121

Anticipativna dimenzija odrednica *Rečnika tehnologije* se pokazala kao istorijski tačna, jer je društvo i politička zajednica – za koju je samo manjina slutila da nema perspektivu – odista krahiralo u tragičnom građanskom, verskom i teritorijalnom ratu, posle samo desetak godina. Separatna politika u posttitoističkom razdoblju, koja je ishodila u međusobnim sukobima republika, eskalirala je u rat u čijem ishodu je bilo razdvojeno i podeljeno doslovno sve što je ranije možda bilo zajedničko. Takvu sudbinu doživeo je i nekadašnji jugoslovenski kulturni prostor, i on je podeljen.⁹

Biblijska i apokaliptička intonacija nekih odrednica u *Rečniku* navela je (skriveno) sastavljače *Analize* i „diskutante“ na najvišim partijskim telima na sumnju u „neprijateljsko delovanje“ i nihilizam njegovih autora. Tako je, recimo, jedan od najviših funkcionera i prvak jedne od protitoističkih struja u srpskoj politici tog doba, Dragoslav Marković kazao sledeće: „Da pođem i ja od pomenute diskusije o *Vidicima* i *Studentu*. Posle dugog

⁸ U *Rečniku tehnologije* se to stanje određuje ovim rečima: „Njeno konkretizovanje u predmetnutom svetu dovršava Zapadnu istoriju kao raspadanje, udvajanje. Udvojeni svet biva razbijen kada je volja tu. Tehnologija se delatno ostvaruje kao univerzalni posrednik, analiza ličnosti i života, svake čvrstine za po-stojanje, kao lagano klizanje u ništa, kao stvaranje naspramnog sveta ogledala koje je isto (istinito), ali nije živo. Tehnologija je sve ono što nije ličnost.“ „Gubljenje sveta može se nazvati tehnologijom.“ (*Vidici*, 5–6, 1980, *Tehnologija ili kraj nauke*).“ *Rečnik tehnologije*, časopis *Vidici*, br. 1–2, 1981, str. 24.

⁹ O tome: Knežević Miloš, „Multikulturalizam u vremenu kulturnih deoba. Održiva kultura – održiva država“, časopis *Naš trag*, br. 3–4, jul, 2004, Velika Plana.

vremena prvi put se pojavila jedna grupa mladih ljudi, komunista, koja se suprotstavila jednoj razarajućoj nihilističkoj tendenciji koja dominira u tim redakcijama. Čak, članovi ovog CK i neki drugi članovi Saveza, koji su pokazali vrlo veliko razumevanje, mesecima, za krajnosti mladosti, tražeći toleranciju i tolerantnost prema nekim ekscesima koji kod nekih mladih ljudi dolaze, buzdovanom i netolerantno su se suprotstavili i osudili kao staljinistički, kao dogmatski napad...“ (Marković 1982: 28/2)¹⁰

122

Čak i bez ovog zapažanja o „krajnostima mladosti“, više nego iskusnog političara Draže Markovića, zatamnjene emocije u odrednicama *Rečnika* nisu odisale preteranim optimizmom, štaviše, duboko raskrivajućom skepsom navodile su na stanovišta drugačija od onih u oficijelnoj politici. Poređenje razmera slučaja *Rečnika* sa nekim drugim slučajevima iz istog vremena (1980–1985)¹¹, upućuje na zaključak da je u nastanku slučaja doprinela izvesna provokativnost koja je superponirana sa preosetljivom nakostrešenošću partijskog establišmenta. Pojava *Rečnika tehnologije*, kao prinosa minulog rada tehnološkog ciklusa *Vidika* i *Studenta*, spada u pred-protopluralni period uzdrnavanja političkih struktura i pojačanih borbi interesnih grupa.

U tom „vremenu pre vremena“, kriznom preludijumu onoga što će se tek dogoditi, poredak moći u sistemu vlasti se iz dana u dan suočavao sa sve većim teškoćama u održanju kontinuiteta. Na naraslu mladalačku svest o prirodi društvenih poremećaja odgovor političkih činilaca bio je nesrazmerno asimetričan. U prekoračenju nužne odbrane naglašavano je da su oni koji ukazuju na poremećaje, i sami poremećeni jer umišljaju ono čega nema. A nema, tobože, tako dramatične krize na koju ukazuju autori *Rečnika* i priloga. Ako ipak ima nekih elemenata krize u sprovođenju „zacrtnog“, onda su to upravo oni „krizomani“ i „krizolozi“ koji na krizu ukazuju i o njoj razmišljaju. To je bilo vrtoglavo ideološko vrzino kolo u kome se, na žalost, sporadično cupka i danas u drugačijim okolnostima tranzicije.

3. Prve godine posle Tita – problem periodizovanja

Da bi se razumela pojava *Rečnika tehnologije* neophodno je jasnije ocrtati konture vremena u kome je nastao. Usredsređenje na filozofske, antropološke, psihološke i političke aspekte tehnologije kao društvenog

10 U nastavku Marković zaključuje: „Dozvoljavam da je i tu bilo krajnosti, ti mladi ljudi koji su se tim razarajućim tendencijama suprotstavili, mislim da je to signal da mi treba u SK i šire *da se objasnimo*.“ (Čuveno „da se objasnimo“, kurziv M. K.)

11 Videti: Arsić Marinko Ivkov, *Krivična estetika. Progon intelektualaca u komunističkoj Srbiji*, Novi Sad – Beograd, 2003.

fenomena u redakcijama *Vidika* i *Studenta* događalo se u završnici Titovog života, godini njegove smrti i godinama koje su usledile. Pokazalo se, naime, da je delikatno vreme u kome su se *Vidici* i *Student* kritički usmerili na fenomen tehnologije (ostvarenjem radova i prevoda iz tehnološkog ciklusa) odredilo sudbinu njihovih pregnuća. Naše respektovanje odnosa makro-vremena u nizu događanja i mikro-vremena pojedinačnog događaja u tom nizu, lišeno je patetičnih memorijalnih namera i bilo kakvog preterivanja u razumevanju značaja pojave *Rečnika tehnologije*. Ono je, zapravo, oslonjeno na konkretno uviđanje da je opši duh posttitovskog vremena uticao na posebni duh konkretnog događaja *Rečnika*.

U tome nije reč samo o sadašnjoj potrebi što preciznijeg opisa hronotopa tematizovanog slučaja *Rečnika* i *Analize Rečnika* – i opis je neophodan, svakako! – nego i o pomnom razabiranjju hronopolitičkih dimenzija odnosa kulture i politike u tom vremenu. Potrebno je, naime, iscrtavanje izvesne karte vremena, celovito shvatanje trodecenijske prošlosti, omogućeno prepoznavanjem kontinuiteta, ali i vremenskih deonica raznih sadržaja i različito nadenutih imena. To je hronopolitički kalendaru u kome postaje jasnije šta je čemu prethodilo, a šta posledičilo, šta je mogući uzrok a šta posledica, konačno, ko je obeležio i čime isečke vremena tri protekle dekade, posebno u prvoj „petoletki“ posle Tita.

123

U historiografiji i politikologiji postignut je konsenzus da je časom smrti apsolutnog vladara maja 1980. godine otpočeo posttitoistički period ovdašnje istorije. To saznanje bazirano je na osećaju i iskustvu da je prethodno vreme titoizma, ne samo po znatnoj dužini trajanja nego i po mnogo čemu drugom, označavalo samosvojnu epohu u odnosu na razdoblja koja su jedna za drugim usledila. U najširem vremenskom određenju, koje kao osnovno merilo uzima kraj Titove epohe, i današnji trenutak spada u posttitoizam. U praktičnom istorijskom smislu takvo određenje je u međuvremenu odbačeno, pa se kao posttitoističko razdoblje određuje samo kao vreme od 1980. do 1991. eventualno 1995. godine. To je bilo vreme u kome je posle Titove smrti još uvek živela protitovska Jugoslavija. Posle 1995. godine smatra se da više nije.¹²

U određenju hronotopa pojave *Rečnika tehnologije* značajno je pomenuti i dve dodirne vremenske sekvence: pozni titoizam 1975–1980. i uzreli posttitoizam, 1985–1987, na koji se nadovezao pozni posttitoizam 1987–1991. godine. Period uzrelog posttitoizma ispunila je prva etapa Miloševićevog

12 O tome detaljno: Knežević Miloš, „Košmarni snovi neotitoizma. Skica za jednu fenomenologiju titoizma i posttitoizma“, str. 11–35, zbornik, *Kako sahraniti Broza. Tito i Srbi. Knjiga druga*, priredio Vladimir Dimitrijević, Catena mundi – Dveri, Beograd, 2013.

razdoblja koje trajalo znatno duže, čak trinaest godina, od 1987. do 2000. godine.¹³ Shvaćen kontekstualno i hronički, *Rečnik tehnologije* je pojava iz vremena ranog posttitoizma (sredina 1981), koje je u svemu prethodilo mnogo izrazitijem Miloševićevom razdoblju.¹⁴

Pređena trijadna podela posttitoističkih perioda na početni, srednji ili uzreli, i, najzad, pozni ili završni, očigledno zahteva i dodatno određenje onog početnog koji je tekao od 1980. do 1985. godine, koji može biti nazvan i određen kao *rani posttitoizam*. Odrednica post-titoizam je u naponu Miloševićevog razdoblja potisnuta i napuštena, jer je Milošević svojom kratkotrajnom polu-harizmarhijom u prezidencijalističkom obliku težio da zameni i nadoknadi posttitoističku lidersku prazninu. („Posle Tita Sloba!“) On je osvajački smer okupljene interesne grupe preobrazio u snažnu partijsku frakciju koje se po pobjedi na Osmoj sednici pretvorila u čvrsti klan na (bračno-porođičnoj) državnoj vlasti.¹⁵

124

Iz rečenog ishodi da vreme posttitoizma ne sledi i ne teče od prvog dana posle kraja Titovog života do dana današnjeg (1980–2014), osim u hronopolitičkim apsolutizovanjima jugonostalgičarskog i neotitoističkog tipa. Realno gledano, posttitoistički kao važan post-period ili „vreme posle“, znatno je kraći od celokupnog vremena proteklog od Titove smrti. Rani posttitoizam je zanemareni i neistraženi period kulturnog i političkog života u Srbiji i Jugoslaviji neposredno po nestanku harizmarhije.

Ispostavilo se da pojava *Rečnika* nije bila registrovana u primarnim kulturnim koordinatama već kao politički fenomen sa shodnim političkim implikacijama. *Rečnik tehnologije* je u jednoj političkoj godini, jedne prepolitizovane decenije usiljeno pretvoren u politički incident. Sve što se dešavalo sa *Rečnikom tehnologije*, od juna 1981. do marta 1982. smešteno je u politički prostor aberiranog pluralizma liderskog, interesnog i klanovskog tipa. Uticaji struja i proto-klanova, kako je pomenuto, opazali su se i u političkom životu na Univerzitetu.

Tadašnji Univerzitet u Beogradu je bio još uvek važno mesto, ne samo naučnog i obrazovnog sistema nego i političke konstitucije i legitimizovanja,

13 O tome: Knežević Miloš, „Miloševićevo razdoblje. Izgubljeni prostori – prošla vremena“, *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje 1, (2001), „Srbija posle Miloševića“, str. 125–147, Beograd, 2001.

14 Videti: Antić Slobodan, *Zarobljena zemlja. Srbija za vlade Slobodana Miloševića*, Otkrovenje, Beograd, 2002.

15 O tome: Petrović Zoran Piroćanac, *Nomenclatura Serbica 1982–2013. Elite, entropijski model političke klase i kontinuitet srpske nomenklature*, glava „Četvrti Klan Srbije: Slobodan Milošević i Mirjana Marković“, str. 103–149, Institut za političke studije, Beograd, 2012.

kako se tada govorilo, „epohalnog“ socioekonomskog i političkog projekta samoupravljanja. Iako je bilo rivalstva, pa čak i konflikta, na Univerzitetu su oni isprva bili zaklonjeni verbalnim zastorima konceptualnog i kursnog jedinstva u prividno homogenom obliku. Univerzitet se u vremenu pojave *Rečnika* još uvek čvrsto držao titovske partijske linije. Ta linija je, blago rečeno, u Srbiji bila autokritička prema nacionalnom pitanju i odnosa prema manjinama, ali i projugoslovenska, sa nasleđenom kompleksom samokrivica i tobožnje nužnosti koncesija zarad tada već narušenog jugoslovenskog jedinstva.

Jedina zvanično moguća politika i ideologija bila je revolucionarna, levičarska i komunistička i ogledala se u marksizmu, titoizmu i kardeležizmu. Druge eksplicitne, ideološke i teorijske alternative u društvenim naukama bile su u zoni inkriminacije kao disidentske i opozicione, protivničke i neprijateljske. Mogao se doduše, u izvesnoj meri kombinovati elastični marksizam sa drugim nemarksističkim pristupima – sa obaveznim marksističkim ili marksološkim prefiksom – ali je ideološka prevaga u svakom slučaju temeljena na usvojenom revolucionarnom svetonazoru.

125

U tom kontekstu morala je da iznenadi u *Rečniku* data nesvakidašnja antiautoritarna kritika pojave i pojma „društva“.¹⁶ Pojam *društvo* je inače teorijski neporočan, malo ko se usuđivao da ga tumači kao neautentičnu pojavu i manipulativan pojam. Pojam *društva*, *društvenog* i *društvenosti* (socijetalnosti) bio je jedan je od ključnih i omiljenih pojmova proliferovane kardeljističke vizije. Teleologija odumiranja države povezivana je sa „podruštvljavanjem politike“. Pojam društva je postao jedan od temeljnih eshatoloških pojmova u doktrini samoupravljanja.

Mora biti da je ljudima zaduženim za praćenje ideja i obuzdavanje „idejnih zastranjivanja“ iz nadležnih delova establišmenta, „antidruštvena“ aroma apokaliptičarenja izgledala odista strašno, jer je uzdrmavala temelje njihove nomenklaturne egzistencije. Na svaki nagoveštaj mogućnosti

16 U odrednici *društvo* u *Rečniku tehnologije* zabeleženo je sledeće: „Društvo – slov. *drugi*, lat. *alius* – podrugogačenje, posredovanje, indulgencija. Medijum u kome se ličnost ostvaruje kao Dečak. Posredovanje Dečaka jednih drugima u nekom idolu. Dečaci mogu da opstanu samo jedni u drugima: u mnoštvu: u društvu: u drugom, nikad u sebi. Do stvarnosti se može stići samo ako se ukine društvo, carstvo samih odnosa, u ličnosti kao jednom koje je savladalo društvo: iskustvo usamljenosti. Problemi društva nisu i problemi ličnosti, u razvoju oblika društva može se pratiti (kao i u svim medijumima) kretanje istorije. Namesto stvarne zajednice suočeni smo sa društvom, prividnom zajednicom, a njegovo preoblikovanje i menjanje nameće nam se kao glavni istorijski zadatak.“ Videti: *Rečnik tehnologije*, časopis *Vidici*, br. 1–2, Beograd 1981, str. 6.

sloma društvenog sistema oni su reagovali energično, ali nervozno, što je donekle bilo očekivano ako ne i prirodno u završnim stadijumima jed-noumlja. Međutim, ukoliko je među autorima „tehnološke“ produkcije *Vidika* i *Studenta* bilo izvesnih mesijanskih tonova, oni su ishodili iz mladalačkih strasti kritičkog dokučivanja skrivenih istina poretka moći. Nije bilo interesa za prisvajanje moći ulaskom u njene praktikantske kancelarije i holove, nego jedne druge vrste moći – moći saznanja praktičnog uma politike.

4. Raskrivanje apokrifa i politička negacija

126

Mada su međusobno uslovljene pojave koje spadaju u isti vremenski isečak razdoblja ranog posttitoizma (1981–1982), *Rečnik* i *Analiza* svakako nisu pojave istog reda i iste vrste. Iako je *Rečnik* tek dejstvom *Analize* pre-rastao u tipičan politički „slučaj“, njegova autorska pojava je svakako prethodna i posebna, a u naročitoj intelektualnoj genezi nezavisna od stavova i autorstva kasnije *Analize*. Autori *Rečnika* su, i ne poznajući svoje buduće kritičare, naime, duže vreme težili na autonomnom konceptualizovanju svojih kritičkih stavova, dok su pisci *Analize* ispoljili tek *ad hoc* reakciju povodom pojave *Rečnika*.¹⁷

Da nije bilo *Rečnika tehnologije* svakako ne bi bilo ni *Analize* niti „analitičara“, mada se sa lakoćom može pretpostaviti da bi u obilju suprotnosti ondašnjeg vremena pravoverna kritička energija univerzitetskih mladunaca već pronašla neki drugi propusni kanal za plasman u prizemlje i nadgradnju sveta politike. Možda bi se pisci *Analize* okupili oko nekog dugog „slučaja“, ili stvorili neki novi „slučaj“, može biti u istom, suženom, proširenom i izmenjenom sastavu?¹⁸ Spekulacijama ove vrste može se podastri samo činjenični materijal da su se „analitičari“ okupili (ili bili okupljeni), ni pre ni kasnije nego upravo povodom objavljivanja *Rečnika tehnologije*. Odatle se čini da je pojava *Rečnika* za njih bila, pre svega, ne/spretno i ne/sretno iskorišćeni povod za zapaženi nastup u smutnom vremenu. Današnjim medijskim žargonom iskazano bila je to zgodno iskrsla prilika za „ličnu promociju“, samopreporučivanje unutarpartijskim krugovima

17 Imajući u vidu doživljaj i verovatne namere sastavljača *Analize Rečnika* to je bio reaktivni prevodilački čin: prevođenja širem partijskom auditorijumu nerazumljivog na razumljiv govor; premeštanje nemarksističkih sadržaja u polje marksističkog razumevanja, i; svođenje nejasnih i neprihvatljivih mesta u *Rečniku* na pojednostavljeni nivo forumskeg političkog rasuđivanja „za ili protiv“.

18 U ovom času na osnovu informacija objavljenih u medijima manje više je usaglašeno da su sastavljači, tj. pisci *Analize* bili: Slaviša Aleksić, Vladan Alimpijević, Slobodan Antonić, Branko Gligorić, Goran Gnus, Petar Damjanović, Aleksandar Denda, Vuk Žugić, Aleksandar Jerkov, Ratko Knežević, Žarko Čigoja.

nadležnim za kadrove i kadriranje, izbor i kooptiranje političkog podmlatka na Univerzitetu.

Izvorne pobude i izvedeni motivi autora *Rečnika* i pisaca *Analize* nisu bile iste, štaviše veoma su se razlikovale. *Analiza* nije usledila *Rečniku* kao dobrohotni pojmovni komentar odrednica i podrška na planu izloženih ideja i kritike ideologije. *Analiza* je po krajnjim interpretativnim namerama bila nešto sasvim drugo. Dok je *Rečnik tehnologije* bio autorsko i, u izvesnom smislu, završno časopisno postignuće, *Analiza* je bila kvazi-autorski indukovani kolektivno sastavljeni forumski materijal. Nije, naime, odabrana otvorena intelektualna debata unutar postojeće časopisne produkcije, raznomišljeničkih razgovora u institucijama kulture na BU, ili pristup poznat pod nazivom „knjigom na knjigu“, nego „dešifrujući“ komentar sadržaja, u stvari „analitičarska“ kritika u vidu otprva internog materijala „specijalne namene“ i političke osude.¹⁹

127

Dok su autori *Rečnika tehnologije* u celokupnoj produkciji časopisa i *Rečniku*, kao minijaturnoj sintezi sopstvenih teorijskih, odnosno filozofskih stanovišta u razvoju, na matrici intelektualne autonomije nastojali na kulturalnoj i filozofskoj dimenziji, sastavljači *Analize* su u tom naporu prepoznali nešto drugo, već i na prvi pogled nedovoljno jasno, zapravo zamućeno, skriveno i maskirano. „Analitičari“ su bili uvereni da je hermetičnost *Rečnika tehnologije* samo pogodno političko sredstvo ostrašćenih „leksikografa“ za ostvarenje nekih vlasno profanih i nehermetičnih ciljeva. Dok su autori *Rečnika tehnologije* oblikovanjem i verbalnom ekspresijom, te nizanem i sprezanem bitnih odrednica-pojmova za razumevanje slike sveta nastojali da relativizuju privide u životnom okruženju, dotle su sastavljači *Analize* hteli da sa dogmatskog stanovišta ukažu na providnost i prividnost ključnih težnji autora *Rečnika*.

Ni temeljni porivi saznanja, u obliku posrednog i neposrednog političkog razotkrivanja, kod jedne i druge grupe angažovanih autora i sastavljača nisu bili isti. Autori *Rečnika* su nastojali na raskrivanju apokrifne stvarnosti socijalističkog samoupravljanja, zasute brojnim ideološkim i ideokratskim prividima. Tvorci *Analize* su, sa druge strane, tu stvarnost doživljavali kao po sebi autentičnu, pa su energiju raskrinkavanja žustro usmerili na autore *Rečnika*. U pitanju je bila nejednaka razmena pojmovnih

19 Kao relativizovanje iznetog suda, da nije bilo baš nijednog poziva na dijalog, može se navesti zvanični poziv redakcijama *Vidika* i *Studenta*, upućen od tri komisije (SSO Beograda, UK SSO, SSRN Beograda) dana 10. februara 1982. Naziv savetovanja na koje pozvane redakcije (zakazanog 16. februara iste godine) nisu došle, bio je forumski standardan: „Ideološka orijentacija glasila UK SSO Beograda“.

moneta privida i stvarnosti, pri čemu je strana koja zastupala tobožnju stvarnost bila povlašćena jer je imala nesrazmernu podršku političke moći i moćnika.

Autorima *Rečnika* se aktuelna ideologija, a time implicitno i politika u sistemskom i proceduralnom iskazu, ukazivala kao ogledajući sastavak ogledalne prividnosti. Njihova težnja je odatle bila razgrtanje privida putem poimanja dubljih razloga, a onda i razumevanja celokupne situacije u kojoj su prividi zadobijali omamljujuću političku telesnost, kao da jesu stvarni a ne tek puke virtuelne konstrukcije i priviđenja. Osećaj da autori *Rečnika* poseduju svoje reči i vlastiti rečnik izazivao je nervozu među „analitičarima“ i forumskim *ad hoc* lingvistima. Nije bio prvi put da se ažurni zastupnici polit-lingvističkog pravorečja i „korektnog govora“ bave leksikografijom.²⁰

128

Alternativni pojmovni i rečnički pristup ozvaničenim himerama u političkom životu je, mora biti, jako uznemirio one mlade ljude koji su, iz raznih razloga, bili uvereni u suprotno, u stvarnu stvarnost moći ideoloških privida. Osećali su da je upravo politika a ne nešto drugo – recimo mudrost, saznanje ili um – užareno mesto stvarno korisne moći. U njihovim analitičkim umovima *Rečnik tehnologije*, i pored sve „zakukuljenosti“ i „zamumuljenosti“, verovatno je izgledao kao opasno drugačija i samo na izgled hermetična verzija „naše stvarnosti“. Ličio im je, zapravo, na eksplozivnu ideološku subverziju onome što se označavalo kao sistem.

Analiza je stoga sadržala teorijski agresivno vrednovanje i procenu kontekstualne političnosti, političkih implikacija i efekata sadržaja *Rečnika*. To početno vrednovanje i procenjivanje nije težilo kogeneracijskoj afirmaciji nego korenskom sasecanju i suzbijanju tzv. negativnih pojava u kulturi. U stvari, *Analiza* je sadržala političku negaciju i (dis)kvalifikaciju *Rečnika tehnologije*, časopisa *Vidici* i lista *Student* u celini, i njegovih poznatih autora pojedinačno. Među mladim ljudima u studentskoj kulturi i studentskim forumima povučena je odsečna razlika i uspostavljena frontalna granica sa obeležjima raspucane političke suprotstavljenosti.

20 O tome da i rečnici mogu ideološki da zasmetaju, videti: Lopušina Marko, *Crna knjiga. Cenzura u Srbiji 1945–2015*, glava „Slučaj Moskovljević“, str. 81–83, Prometej, Novi Sad, 2015; zatim, *Šuvarava Bela knjiga. Dokumenti vremena*, nedeljnik *Intervju*, specijalno izdanje, br. 11, 10. maj, Beograd, 1989. Takođe: *Bela knjiga – 1984. Obračun sa „kulturnom kontrarevolucijom“ u SFRJ*, sudske zabrane 1966. godine. Kao prva 1966. godine, na str. 260, navodi se zabrana *Rečnika savremenog srpskohrvatskog jezika* lingviste i leksikografa Miloša Moskovljevića. Rečnik je, prema cenzorskim rečima tadašnjeg partijskog ideologa u medijima Mirka Tepavca, pojedinim odredbama mogao da izazove „uznemirenje građana“. Ceo tiraž *Rečnika* je po presudi uništen.

Pisci *Analize* autore *Rečnika* nisu doživljavali kao generacijske sapripadnike, niti kao kolegijalne sličnomišljenike i saborce za „istu“, „našu“ ili „zajedničku stvar“, nego kao raznomišljenike, dakle, ne samo kao svoje lične nego i kao sistemske protivnike. Oni se nisu poistovećivali sa svojim vršnjacima već kao „starmali“ sa ustanovama vlasti. Odnos prema vlasti bio je koliko merilo toliko i pobuda njihovog tumačenja. Sa tog polazišta su se pisci *Analize* – kao više nego pažljivi čitaoci *Rečnika* i njegovi kritičari – identifikovali sa ulogom čuvara sistema. Oni su pravoverno branili sistem od jeretika koji su na ivici ambisa tražili preispitivanje „Titovog puta“. U takvoj figuri elementarnih značenja i stanovišta „za ili protiv“, autori *Rečnika* su određeni kao otvoreni protivnici sistema.

Bio je to rizičan manevar diskvalifikovanja i hostilizovanja unutar polja političke kulture. Kasniji događaji pokazaće da se, i pored uloženog „analitičkog“ truda u odbrani sistema koji je uveliko bio u kriznom poniranju, potiranje kreativne energije autora *Rečnika tehnologije* nije do kraja uspeo. Sećanja učesnika i posmatrača tog događaja su, i pored svega, istrajala, a onda „jubilarno“ reaktivirana, mada uz znatne nejasnoće ko je koga predstavljao, na šta je zapravo ciljao, šta je i u kom pravcu radio, i šta je na posletku hteo? Nejasnoće u vidu mladalačke, ali duboke etičke brazgotine su, ipak, u međuvremenu pretraživale i ostale do danas.

129

5. Prekasna odbrana pretposlednjih dana

Sada je vidljivo da je, pored autora *Rečnika tehnologije*, u neminovnom istorijskom obrtu prepoznavanja potrebno bez jeda i zlobe analizirati, makar i ovlašno, onovremene pisce *Analize*. „Analitičari“ se bumerang-efektom dugog leta, u korenito drugačijim povесnim uslovima, podvrgavaju onome što su u svoje vreme činili „leksikografima“, autorima *Rečnika*. I ne samo da autori *Rečnika* mogu naknadno da analiziraju sastavljače *Analize*, nego to u obrnutom postupku tumačenja mogu da urade i drugi zainteresovani za sporna mesta iz skorije kulturne istorije.

Prošlost je, shodno stajnoj tački preseka mesta i vremena tumača, oduvek bila predmet višestrukih tumačenja. Iluzornost napora zasnivanja ekskluzivnog prava na jedino i jedinstveno tumačenje politički kreiranog slučaja *Rečnika tehnologije* bila je osetna već tokom forumskih rasprava i medijskih prikaza njegove pojave, a nekmoli danas kada je preko glava ovdašnjeg sveta pretureno toliko događaja koji su u svemu nadmašili naivna očekivanja potpune i nepromenljive interpretacije. Privilegovanog subjekta u procesu i rezultatu takve interpretacije, naprosto, nema niti je u odnosu na ovdašnju noviju prošlost može biti.

Uzmimo, sasvim očekivano, da je i *Rečnik tehnologije*, po literarnom i umetničkom obliku, ali i po teorijskoj i filozofskoj sadržini, tumačenje *sui generis*. Iskazano starom i lepom rečju Đorđa Markovića Kodera *Rečnik tehnologije* jeste *razjasnica* onoga što je u pojavnom i misaonom svetu pretpostavljeno kao nejasno i neobjašnjeno. I kao što je Koder sastavio razjasnicu za svoj sada već čuveni ep *Romoranka*, isto tako je *Rečnik tehnologije* bio, makar i delimična, razjasnica misaonih napora nadarenih autora okupljenih oko časopisa *Vidici* i lista *Student*. U *Rečniku* se, uostalom, može pronaći i nešto drugačije formulisana odrednica pojma „analiza“ koja glasi: „Analiza, gr. *Ἀνάλυσις* – raz-laganje, razbijanje, gubljenje celine, sablažnjavanje života. Konkretno ostvarenje tehnologije: raz-bivanje svake celine za po-stojanje: svođenje stvari na njihove elemente: stihijnost života. Tehnologija je kadra da ukroti stihije, da elemente složi u celinu, ali ta celina nije, niti može biti živa. Ona je ogledalo, udvojeni svet, enciklopedija, razum. Frankenštajn. Analiza je potpuno rastvaranje neke stvari i raspodela njenih delova u neki poredak.“ (*Rečnik tehnologije* 1981: 1)

Usiljeno politički nadodata i ideološki zabrinuto nadneta nad pojavom *Rečnika*, *Analiza Rečnika*, takođe, sadrži modifikovanu pretenziju razjašnjenja, ali ne primarnog predmeta onovremene stvarnosti, nego misaonog pokušaja da se ta stvarnost razume na naročiti način u obliku *Rečnika*. I u *Analizi Rečnika* impliciran je pojam analitičkog i analize, kao: informativnog, dešifrujućeg, otključavajućeg, raščitavajućeg, prevodilačkog, tumačećeg.²¹ Čini se da su podjednako izazovne i moć i nemoć tumačenja. Jedni, dakle, ispisuju odrednice *Rečnika* da bi objasnili svoj stav o tehnologiji. Drugi, pak, sastavljaju *Analizu* u kojoj tumače *Rečnik* kao tumačenje i autore kao tumače *Rečnika*. Treći iz medija, već tada prividno ekvidistantni i nadmoćni, u istu ravan stavljaju i jedne i druge. Četvrti tek posle dugog vremena, uvažavajući dela i autore u onovremenim prilikama, nastoje da protumače i razumeju ono šta se stvarno dogodilo. I svi sve kao da razjašnjavaju. Autori *Rečnika* razjašnjavaju stvarnost na koju su odrednice upućene. Za sastavljače *Analize Rečnika*, *Analiza* je njihova politička razjasnica. Slično je i sa ostalim „razjašnjivačima“. Onima iz foruma potrebna je zapisnička forumska razjasnica po uhodanom obrascu „moramo da se objasnimo!“ Medijska razjasnica insistira na onom elementarnom: ko, gde, kada, čime, kako, zbog čega? Razjasnice se ukrštaju i prožimaju da bi naposljetku izašlo kako u pogledu *Rečnika tehnologije* do danas skoro ništa nije razjašnjeno.

21 Videti: radni materijal „Analiza ideološke orijentacije časopisa ‘Vidici’ i lista ‘Student’“, str. 1, bez imena autora, godine izdanja, mesta izdanja i izdavača. <https://recniktehno-logije.wordpress.com/category/analiza-recnika/> (pristupljeno 15. januara 2015).

Zato nije na odmet vratiti se kontekstu, odnosno hronotopu dešavanja. *Rečnik tehnologije* je kao stvarni događaj potrebno sagledati u segmentarnom kontekstu kulture Univerziteta u Beogradu koja se najsnažnije očitovala kroz studentska glasila i kulturne institucije. Kada se danas razmišlja o izdanju *Rečnika tehnologije* korisno je imati u vidu čitavu tematsku produkciju *Vidika* i *Studenta*, jer su se u njima ideje bitne za ovo razmatranje kontinuirano ukazivale i uobličavale tokom nekoliko godina, a ne jednokratno i izolovano u nekom utilitarnom hipu. Intertekstualni i holistički pristup problematizovanom fenomenu *Rečnika tehnologije* je koristan, čemu su inače do danas ostali skloni i poneki njegov autor.

Postavlja se, međutim, pitanje šta je ispoljeno kao toliko problematično u fenomenu koji predmetnut sadašnjoj rasudnoj moći još uvek zainteresovanih tumača? Da li je problematično autorsko stanovište tvorca *Rečnika tehnologije*, ili kritički sudovi sastavljača *Analize*, ili su, pak, problematične rasude i osude članova nadležnih političkih foruma i političkih funkcionera? Ima li još aktera tumačenja koji, sagledano iz savremenog rakursa, mogu biti podvrgnuti analitičkom problematizovanju? Možda među takve spadaju medijski poslenici, novinari, kolumnisti i komentatori, oposleni oko predstavljanja slučaja *Rečnik* javnosti? Mogu li im se pridružiti i stručni saradnici različitih nivoa u gromadnoj piramidi vlasti? Na primer, vispreniji saradnici u stručnom aparatu partijskih komiteta, soc-saveza, omladine, studenata, delegirani i pridruženi članovi izdavačkih, posmatračkih i kontrolnih saveta? Ne spadaju li svi oni u nedopričanu priču o *Rečniku* i *Analizi*?

131

Šta su svi oni zapravo hteli da ispričaju i protumače i šta su time što su (u)činili postigli? Ono što je u onom vremenu možda i bilo samorazumljivo, u ovom vremenu, posle prohujale trećine veka, više nije toliko razgovetno da ne bi izazvalo brojne nedoumice. Kako god, možda su poneki „analitičari“ iznenađeni analizom njihove *Analize*, a možda im je savršeno svejedno jer su uvereni da je to dovoljno duboko pokopano.

Ono što je branjeno i neodbranjeno kasnije može da izgleda i kao neodbranljivo. Pesnik je zavapio „Što ga brani kad ga ne odbrani?“ Naslov najboljeg albuma „Idola“, u *Vidicima* preobraženih iz „Dečaka“, glasi „Odbrana i poslednji dani“. Odista, kako je i zašto posle pojave *Rečnika* nastala *Analiza*? Ko se i zašta zalagao netom po okončanju harizmarhije i dani-ma što uslediše? O čemu se mislilo i šta preporučivalo, ne među umornim i malaksalim političkim korifejima veteranske gerontokratije, nego među mlađanim političkim potomcima, poletnim junošama i debitanti-ma? Šta su tada očekivali arivisti: dugovečnost poretka moći, ili njegovu

skoru propast? Ili se čak ni tako sročena nedoumica tada nije mogla izustiti?! Kako god, među mladim ljudima, studentima Univerziteta, mišljenja su bila podeljena, ako ne u odsečnim dilemama, ono svakako u raznim kolicinama uverenja i prosumnjalosti u perspektivu aktuelnog poretka moći.

Članovi redakcije i urednici *Vidika* i *Studenta* su se skrivenim ideološkim čistuncima pomaljali u konturama otpadnika i krivovernika.²² S druge strane uočenih „prodora malograđanštine“ i „idejnih zastranjivanja“, bili su „mladi komunisti“ (važna instruktivna opaska Draže Markovića), čija je strasna odbrana „pravog puta“ bila privezana dobitnim i nagradnim nadama za već klimave stubove poretka. Njeno ozračje ticalo se obećanja ulaska u krugove nižih instanci moći. Pravovernici – „analitičari“ i krivovernici – „leksikografi“ suočili su se, dabome, u oplićalaj i zamuljenoj ideološkoj bari Univerziteta.

132

U času pojave i *Rečnika tehnologije* i *Analize Rečnika tehnologije* možda nije bio najveći problem kako obeležiti „ispravno“ a kako „pogrešno shvatanje“ u svetu ideja i ideologija, jer se praktično sve još uvek sameravalo rečima i delima prvoboraca i tvoraca sistema. Problem je nastao nešto kasnije i, uzgred rečeno, traje do danas, a tiče se smisla angažovanog reformizma i dogmatskog konzervativizma, odnosa ortodoksije i heterodoksije, sa stanovišta onoga što je usledilo: iznenađujućih istorijskih posledica sloma federalnog državnog i samoupravnog socioekonomskog poretka. Za bolje razumevanje univerzitetskih i forumskih razmera tadašnjeg problematizovanja *Rečnika tehnologije* putem *Analize* bitan je i momenat dešavanja i smer javne konverzije. Otrprva zbunjujuća pojava *Rečnika* je pojavom *Analize* iz kulturne sfere premeštena, tačnije gurnuta u političku sferu, čime je od prvenstveno kulturnog pretvorena u izrazito politički fenomen. Politizovanjem proglašenog slučaja *Vidika* počeli su da se primenjuju drugačiji kontrolni i inhibitorni postupci.

Delovanjem na osnovu *Analize*, početkom 1982. godine aktivirane su sve organizacije u sistemu kulturne politike (ili politike u kulturi) na Univerzitetu i u društvu, počevši od redakcija, preko izdavačkih saveta, do soc-saveza, gradskog komiteta partije Beograda i CKSK Srbije, glavnih medija, dnevnika, nedeljnika, TV-a i sl. Značajnu ulogu odigrao je i savet *Vidika* koji je, koliko je mogao, ublažavao oštricu napada i pružao izvestan

22 Glavni „krivovernici“ u redakciji *Vidika* bili su Slavica Stojanović, Aleksandar Saša Petrović i Slobodan Škerović. Oni su bili okruženi prstenom manje ili više posvećenih saradnika kao što su Živojin Stojković, Miodrag Šurjanac, Ljiljana Milojević, Miodrag Milojević, Lepa Mladenović, Vladan Živojinov, Tomislav Longinović, Svetislav Bulatović, Stela Stojić, Nikola Kostadinović, Dragan Papić, Svetislav Basara, Zoran Petrović...

otpor.²³ Kako god, od „slučajnog“ komarca napravljen je slučaj slonovskih razmera, od omladinskog i studentskog zapleta iz kulture, nastala je provokativna politička priča u razmerama „dela protiv naroda i države“ kako u svom naslovu već donosi jedan tiražni dnevni list.

Da je pojava *Rečnika*, prema mišljenjima nekih ljudi iz tadašnjeg partijskog aparata, bila politički neprovokativna i beznačajna, onda to pitanje ne bi bilo stavljeno na dnevni red nijednog organa.²⁴ Ovakvo, na pojavu *Rečnika* lančano je reagovala, možda samo u vlastitim uverenjima, još uvek onipotentna partija, ali ne samo ona nego i druge nadležne organizacije u piramidalnoj strukturi političkog sistema socijalističkog samoupravljanja. Sve one su se, uzastopno i naizmenično oglašavale u političkoj debati, zapravo osudi *Rečnika tehnologije*.²⁵ Manje više unisono oglašavanje delova političke strukture prilikom pojave *Rečnika* ukazalo je na hiperpolitičnost atmosfere u kulturi, odnosno politizovanje kulture u univerzitetskom segmentu njenog kreiranja.

133

Političnost i politizovanje su, međutim, doživljavani dvojako: s jedne strane nastojalo se na „depolitizovanju kulture“ u matrici njene samobitnosti i autonomije, dok se, s druge strane, težilo održanju političkog, partijskog kursa u kulturi i društvenim naukama. Prvo „depolitizovanje“ pretpostavljalo je politiku kao negativitet i zlo, dok je drugo imalo u vidu pozitivnu „politizaciju“, u stvari, ono što se nazivalo partijnošću u kulturi. U kolokvijalnoj upotrebi bio je uobičajeno negativno određen izraz „politizovanje“ onoga što, prema uverenjima, nije trebalo da bude politizovano i političko jer je po svojoj suštini nešto svakako drugo a možda i bolje. Najređe je bilo izvorno razumevanje politike i političkog, ne samo kao zajedničkog nego i *zajedničkog* (izraz M. K.) kakvo su naveli autori *Rečnika*.²⁶

23 U sastavu saveta časopisa *Vidici* u delikatnom vremenu bili su: Miroslav Pečujlić, Zoran Vidaković, Vladimir Milanović, Žarana Papić, Rade Bulatović, Slavica Stojanović, Aleksandar Petrović, Boro Mišeljić, Gordana Ranitović, Stevo Šumonja, Aca Divac.

24 Da nije bilo tako, zar bi se *Rečnikom tehnologije* u tom času bavili Dragoslav Marković, Tihomir Vlaškalić, Dobrivoje Vidić, Miloško Drulović, Ratko Butulija, Momčilo Baljak, i dr.

25 Među partijskim aktivistima i funkcionerima raznih političkih nivoa, koji su ili konsultovani ili se oglašavali povodom slučaja *Rečnika tehnologije*, bili su i: Jovo Jarić, Slobodan Jovanović, Savo Kržavac, Živorad Đorđević, Nebojša Dragosavac, Slobodan Palalić, Grujica Spasović, M. Unković i mnogi drugi.

26 U *Rečniku* se „političnost“ određuje u skladu sa starogrčkom tradicijom, afirmativno: „Političnost, što se tiče zajedničkog života, volja za život baš ovde i baš sada. Političnost treba razdvojiti od ideološkičnosti koja je njena naspramnost. Prava političnost je negacija ideološkičnosti... Biti političan znači svedočiti protiv idola volje (Pilata) i idola života (Kajafa): postati ličnost i stati uz bok volje i života. Političnost je presudnost postojanja: način ličnosti. Svi tehnolozi su nepolitični: mlaki...“ Videti: *Rečnik tehnologije*, časopis *Vidici*, br. 1–2, Beograd 1981, str. 18.

Sistem je odreagovao pomalo odloženim protivnapadom na one koje su sistemlije prepoznale i odredile kao napadače na sopstvene temelje. Odbranu sistema su inicirali u tom času odlučno prosistemski raspoloženi mladi „analitičari“, koji su svoju misiju čuvanja – ne bilo kog nego konkretnog sistema kardeljizma i titoizma u srpskoj sredini – shvatili upravo tako, kao zaštitu poretka od svojih vršnjaka koji ga rečima i *Rečnikom* ugrožavaju i podrivaju. Oni su, u većoj ili manjoj meri, odista bili uvereni da brane faktičnost i preskripcije zadatog sistema od tekstualno maskiranih remetilaca i kvariša. Skora budućnost je pokazala da se sistem koji su branili ukvario i obreo u autodestruktivnoj krizi i mimo njihovih želja da bude odbranjen i održan.

6. Zaključak u otključanom sećanju

134

Posle minule trećine veka (čak 33 godine od događaja) *Rečnik tehnologije* je potrebno razumeti kao završni proizvod teorijskih i „projektnih“ napora redakcija i saradničkih krugova *Vidika* i *Studenta*, usredsređenih na kritičko propitivanje rđavih učinaka tehnologije. Filozofski i antropološki rakurs sagledavanja ishodio je nadahnutim poimanjem složene i često neshvaćene civilizacijske pojave tehnologije, koje je u mnogo čemu odstupalo od kritike tehnokratije i tehnokrata u duhu „tvrdog“ i „mekog“ marksizma. Primarno duhovno i kulturalno pregnuće autora *Rečnika tehnologije* je pojavom radnog materijala *Analize ideološke orijentacije Rečnika* formatizovano u forumski politički slučaj. Taj „rečnički“ slučaj, svojim tadašnjim i potonjim obrascem, nije ukazao samo na razrađene mehanizme partijskog nadzora i suzbijanja „negativnih pojava u kulturi“, nego i na jalovost interventnog političkog monizma u medijima i širem kulturnom kontekstu.

U usiljenom opredeljenju „za ili protiv“ nije se ispoljila samo osetna motivaciona nego i oštra konceptualna razlika autora *Rečnika tehnologije* i sastavljača *Analize*. Pobude su bile u osnovi različite. Dok su autori *Rečnika* nastojali da kritičkim i alternativnim, najčešće metaforičkim i alegorijskim uvidima shvate upadljivo kriznu situaciju, sastavljači *Analize* su želeli da odbrane sve bleđe ocrtanu ideološku liniju. Oni su polazili od eska-ovskih preporuka i obaveznih „pravaca razvoja“ već temeljnog uzdrmanog kardeljizma i branili krhko stanje na „idejnom frontu“ od onoga što su doživeli kao napad na poredak ili sistem, svejedno.

Unutargeneracijska različitost i suprotstavljenost bila je ključno obeležje kreiranog „slučaja“ *Rečnik tehnologije*. Ono u šta su u tom vremenu verovali ili sumnjali mladi ljudi autori *Rečnika*, i drugih tekstova iz „tehnološkog

ciklusa“, u tom času nisu verovali i sumnjali pisci *Analize Rečnika*. Na čas su se sućelili duboka sumnja u postojeći red stvari i neupitna vera u nepobitnost poretka. Vreme će potom pokazati da je među učesnicima u slučaju *Rečnika* i *Analize* („leksikografima“ i „analitičarima“) došlo do brojnih promena i odustajanja od tadašnjih stavova i uverenja.

Odatle je, osim pobude preciznijeg opisa događaja oko *Rečnika tehnologije*, osetna i potreba retrospektivne i introspektivne autokorekcije ranijeg „tvrdog“ međuodnosa „pravoverja“ i „zastranjivanja“. To je potrebno tim više što su poneki privremeni „ortodoksi“, agilni kripto-akteri pomenutog „slučaja“ doživeli naglašenu evoluciju pa i izrazite intelektualne i ideološke preobražaje u pravcu sve otvorenijih i zrelijih pluralnih i prodemokratskih stanovišta. To je najrečitije potvrđeno prisustvom nekih od njih na skupu *Rečnik tehnologije – 33 godine posle* za koje je trebalo imati ličnu hrabrost introspektivne konfesije.

135

Panoramskim sagledavanjem niza kasnijih dramatičnih događaja pokazće se, takođe, da je politički formatizovani slučaj *Rečnika tehnologije* bio samo jedan od, koliko kuriozitetnih toliko hermetičnih, kamičaka u mozaiku tegobnog povratka kulturnog i političkog pluralizma u Srbiji. Izvesno da je bilo važnih i možda presudnijih događaja u periodu ranog posttitoizma (1980–1985) – kako u jugoslovenskoj i srpskoj ekonomiji i politici, tako i u kulturi, pogotovu u književnosti – ali iz toga nikako ne sledi minorizovanje, brisanje ili obesmišljavanje „slučaja“ *Rečnik tehnologije*, jer se arbitrarno procenjivanje ovog po svemu izvornog spisa očito ne bi moglo osloniti na dovoljno uverljive argumente.

Možemo se upitati da li su ideje izložene i obrazložene u odrednicama *Rečnika tehnologije* i časopisnoj produkciji *Vidika* i *Studenta* posedovale u tom vremenu misaonu privlačnost dovoljnu za sličnomišljeničko i sledbeničko nadživljavanje forumsko-analitičkog udara? Odgovor je relativno jednostavan – u tom času nisu! Iako su pisci *Rečnika tehnologije* bili nadareni i nadahnuti mladi ljudi u čije iskrene namere razumevanja zapretenog odnosa privida i stvarnosti, ni onda kao ni sada, nije trebalo sumnjati, teško je bilo očekivati da mladi ljudi, razbacani po fakultetima i okupljeni u redakcijama univerzitetskih glasila, u tom uzrasnom času i s obzirom na stepen erudicije i iskustva, imaju u potpunosti izgrađeno stanovište alternativno vladajućem poretku.

Zapitajmo se, naposletku, šta je u stvari bio *Rečnik tehnologije* u sadržinskom pogledu, u meri u kojoj rečnički odabir u nizu odrednica izražavao suštinu rečnika? Da li je *Rečnik tehnologije* bio samo jedna umešno

sastavljena kompilacija i prijemčiva eklektička smeša, ili je bilo reči o konzistentnom teorijskom stanovištu više srodnih autora? Možda su „analitičari“ i forumi „dekoderski“ preцениli domete i „poruke“ *Rečnika*? Možda su *Rečnik tehnologije* revnosni čitači doživeli preozbiljno i isuviše dramatski; kao goropadnu opasnost po poredak koji su, uzgred rečeno, i sami (ne)svesno otpočeli da urušavaju iznutra sopstvenim pravovernim subverzijama?

136

Kome je, uostalom, mogla da zasmeta oslobađajuća misao o nailazećem virtuelnom svetu, njena humana i antiautoritarna nota, pažljivi naturalizam, smotreni ekologizam i ekocentrizam, futuristička kritika tehnologije i tehnokratije, očajnički neoludizam, pametni povratak starogrčkim uzorima, jednako mudra analiza otuđenja i postvarenja, razotkrivanje projekcije Dečaka, Idola, razbijanje Ogledala, težnja ka oličenju i oblikovanju Volje, nastanak Ličnosti...? Ukoliko je u izloženom i podrazumevanom i bilo izvesne pometenosti i nejasnosti, one su izvirale iz nedovoljno racionalizovanih intuicija i nepotpuno iščitanih mesta u literaturi. Ali to je svakako manje važno od nesrazmernih političkih reakcija na jedan pretežno filozofski i kulturalni čin kakav je bio *Rečnik*. Činjenica da *Rečnik tehnologije* nije bio dovoljno poznat generacijama koje su usledile ukazuje da su njegovi autori i producenti, u tom času i na duži rok, odista efikasno neutralisani.

Pitanje da li je to autorsko neutralisanje s polucenzorskom aromom tada uopšte bilo potrebno, u diskutabilnom je domenu razmatranja ovdašnje još uvek nerazgovetne polit-kulturne prošlosti. Prepornost neumesno oštih kriptopolitičkih i forumskih reakcija na pojavu *Rečnika tehnologije* ojačana je tim više što je sledećih nekoliko godina brutalno jasno pokazalo u kom pravcu se kreće politička zajednica Srbije i Jugoslavije, čiji utopični poredak je propitivan u *Rečniku* i brojnim člancima u *Vidicima* i *Studentu*. Ta zajednica je, kao što je opštepoznato, odbranom neodbranjivih ideoloških principa zapala u nezaustavljivu i fatalnu krizu koja je na kraju ishodila njenim kombativnim uklanjanjem s istorijske scene.

Naposletku, ali ne i najmanje važno, rekonstruisanje i memorisanje slučajeva u kulturi iz perioda ranog posttitoizma (1980–1985), nije stvar samo precizne hronološke evidencije, prisećanja i zapisa iz slojevite kulturne istorije, ili otkrića iz domena arheologije ideja ovdašnjeg protopluralizma. Autor je uveren da produkcija časopisa *Vidici*, lista *Student*, kao i posebno „manuskriptno“ izdanje *Rečnika tehnologije* predstavljaju ukupni kulturni sadržaj čija strukturna obeležja produžene svežine, naročito u razumevanju tehnoloških aspekata otuđenja i postvarenja, nisu ni dan-danas izgubila na ideacijskoj i teorijskoj aktuelnosti.

Literatura

- Antonić, Slobodan et al., (1982) „Analiza ideološke orijentacije časopisa *Vidici* i lista *Student*“, (internet) dostupno na: <https://recniktehnologije.wordpress.com/category/analiza-recnika/> (pristupljeno 1. februara 2015).
- Antonić, Slobodan (2002), *Zarobljena zemlja. Srbija za vlade Slobodana Miloševića*, Beograd: Otkrovenje.
- Arsić Ivkov, Marinko (2003), *Krivična estetika. Progon intelektualaca u komunističkoj Srbiji*, Novi Sad – Beograd: A-Z Book.
- Bazalja; Franko (1981), *Negacija institucije, Vidici* 5.
- Marković, Dragoslav (1982) Diskusija na Predsedništvu CK SK Srbije, Stenografske beleške na zajedničkoj sednici CK SK Srbije i Predsedništva RK SSRN Srbije. Arhivski materijal dostupan na <https://recniktehnologije.wordpress.com/category/dokumenti/> (pristupljeno 1. februara 2015).
- Nikolić, Kosta, Cvetković Srđan, Tripković, Đoko (prir.) (2010), *Bela knjiga-1984. Obračun sa „kulturnom kontrarevolucijom“ u SFRJ*, Beograd: Službeni glasnik, Institut za savremenu istoriju.
- „Idejna borba u kulturi i umjetnosti“ (1984), *Naše teme* 7–8: 1093–1251, Zagreb.
- Lopušina, Marko (2015), *Crna knjiga. Cenzura u Srbiji 1945–2015*, Novi Sad: Prometej.
- Knežević, Miloš (2001), „Miloševićovo razdoblje. Izgubljeni prostori – prošla vremena“, *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje 1:125–147.
- Knežević, Miloš (2002), „Intelektualci u razdoblju tranzicije“, u J. Trkulja (prir.), *Kikindski dijalozi*, Kikinda: Skupština opštine Kikinda i Narodna biblioteka „Jovan Popović“: str. 253–307.
- Knežević, Miloš (2004), „Filozofija kao politička sudbina. Srpska filozofija ili filozofija u Srbiji“, *Filozofija i društvo XXV*: 253–279.
- Knežević, Miloš (2011), „Politička praksa grupe Praksis. Praksis filozofija pred paradoksom tranzicije“, u N. Daković (prir.), *Filozofija prakse*, Beograd: Dom omladine, str. 385–422.
- Knežević, Miloš (2013), „Košmarni snovi neotitoizma. Skica za jednu fenomenologiju titoizma i posttitoizma“, u: V. Dimitrijević (prir.), *Kako sahraniti Broza. Tito i Srbi. Knjiga druga*, Beograd: Catena mundi – Dveri , str. 11–35.
- Petrović, Aleksandar (1980), „Tehnologija ili kraj nauke“, *Tehnologija – Vidici* 5–6: 9–15.
- Petrović, Aleksandar et al. (1981), *Rečnik tehnologije*, Beograd: Vidici.
- Petrović Piroćanac, Zoran (2012), *Nomenclatura Serbica 1982–2013. Elite, Entropijski model političke klase i kontinuitet srpske nomenklature*, Beograd: Institut za političke studije.
- „Šuvarova bela knjiga. Dokumenti vremena“ (1989), *Intervju*, br. 11, 10. maj, Beograd, 1–100.

Miloš Knežević

Clarifia for the Techno-Conspiracy
Cognitive Mindedness of the Dictionary of Technology

Abstract

Conceptual production of the journal *Vidici* (*Horizons*), particularly its thematic issue *The Dictionary of Technology*, represents the cultural content that preserves the sparkle in understanding the technological aspects of

social and mental alienation and reification. Even today it has not lost its ideological and theoretical relevance. It allows more accurate interpretation and a better understanding of the ideological trends as well as political and cultural events at the University of Belgrade in the first years after the death of Josip Broz Tito. Time period which is marked as an early post-Titoism (1980–1983) has been explored poorly, and many interesting and significant events from the past were suppressed by the subsequent dramatic historical events. Special actuality of the *Dictionary* has been given by the harsh ideological criticism exposed in the form of the *Analysis of the Dictionary of Technology* that appeared as anonym material used by political forums and mainstream media to controvert and ban the *Dictionary*. While the authors of the *Dictionary*, based on metaphorical and allegorical insights, tried to get insight into the forthcoming crisis of the Yugoslav society, composers of *Analysis* wanted to defend blindly ideologically outlined stripe.

Keywords: Journal *Vidici*, *Dictionary of Technology*, *Analysis of the Dictionary of Technology*, University of Belgrade, students' counterculture, cultural policy, conflicts in culture, cultural history

Tamara Stojanović Đorđević

Pedagogija Dečaka

Rečnik tehnologije kao fenomenologija ciklusa bez istorije

Apstrakt Autor u ovom radu sagledava pedagošku interpretaciju i doprinos Rečnika tehnologije spram kritičke i revolucionarne pedagogije Paula Freirea i njegovih sledbenika Anri Žirua i Pitera Meklarena. Ono što omogućava uporedno razmišljanje o Rečniku tehnologije i Pedagogiji potlačenih, najpoznatijem delu Paula Freirea, jeste jasan napor oba dela usmeren protiv dehumanizacije i pretvaranja pedagoškog procesa u tehnologiju. Freire obrazovni proces vidi kao simulakrum bankarskog sistema dok ga Rečnik tehnologije veoma blisko, ali opštije sagledava kao prevlast privida bez obzira na to ko i koga ugnjetava. Privid bi postojao čak i u svetu bez odnosa nadmoći, jer se razrešenjem tlačenja nećemo osloboditi istorije.

Glavne reči: Rečnik tehnologije, Paulo Freire, Klod Levi Stros, revolucionarna pedagogija, istorija, Dečaci, dehumanizacija, ogledalo

139

Dobro je što je sada pokrenuto pitanje *Rečnika tehnologije* jer danas možemo bolje da razumemo ono što je pre 33 godine dobrim delom bilo skriveno.¹ I pored toga nije lako shvatiti *Rečnik*, a da se ne zapadne u površnost nekog ideološkog diskursa što se već dogodilo odmah po njegovom objavljivanju. Takvo čitanje „na prvu loptu“ pokazalo se kao potpuni promašaj, jer nije bilo u stanju da vidi zašto *Rečnik* toliko insistira na kritici tehnologije upozoravajući na bezlični postroj koji na naše oči postaje sve ono što mi više nismo i ne možemo. Sada su sa tehnologije već sasvim skinute maske ljudskosti, ili bolje rečeno uljudnosti. Klod Levi Stros (Claude Lévi-Strauss) kao najznačajnije što je nestalo iz sveta vidi pristojnost.

„Gospodine, u vaš (zavetni) kovčeg bih stavio svedočanstva o poslednjim 'primitivnim' društvima koja izumiru, primerke biljnih i životinjskih vrsta koje će čovek uskoro uništiti, uzorke vazduha i vode još nezagađene industrijskim otpadom, ilustracije i zapise o mestima koje će civilna ili vojna postrojenja uskoro opustošiti. Dvadeset i pet pregrada ne bi bilo dovoljno! Ali, kada bismo pokušali predvideti šta od književne i umetničke produkcije iz poslednjih 20 godina zaslužuje da bude sačuvano, sigurno bismo pogrešili. A skretati pažnju našim dalekim potomcima na teorije i naučnu opremu koje će oni smatrati

1 Ovaj rad je deo istraživanja koja se izvode na projektu 178018 Društvene krize i savremena srpska književnost i kultura: nacionalni, regionalni, evropski i globalni okvir koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

zastarelim, bilo bi oholo i besmisleno. Zato je bolje ostaviti im svedočanstva o tolikim stvarima koje oni, zbog naših grehova i grehova naših nastavljača, nikada neće upoznati: čistoću elemenata, raznolikost bića, ljupkost prirode i pristojnost ljudi“ (Levi Stros 1988: 264–265).²

140

Nepristojnost tehnologije je beskrajna, drska, arogantna, podsmešljiva – ne osvrćući se ona besprizorno proizvodi sve šta može ne pitajući se da li treba. Svet opsednut slikama razaranja i propasti vapi za novom pedagogijom pristojnosti koja neće proizvoditi dekonstrukciju pod vidom ideologije ili tehnologije „oslobođenja“. Krajem šezdesetih godina prošlog veka kada se po evro-američkoj transverzali razlio talas pokreta usmerenih društvenom oslobođenju, činilo se da će se pokreću dalekosežne promene. Međutim, već generacija koja izlazi na intelektualnu scenu krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina prozire da je reč o odglumljenoj katarzi koja je učvrstila poredak neslobode. Kao odgovor na tu „revoluciju u pokušaju“ počele su se ređati tehnološke „revolucije“ koje su prizivale prosveteni optimizam „savladavanja prirode“ i nudile konkretne rezultate tehnološkog dejstva. Na žalost, njihov cilj nije bila odbrana ili poboljšanje života, već konzerviranje postojećih društvenih odnosa. Tehnološka revolucija bila je represivni odgovor na mogućnost dostizanja novih društvenih sloboda. Kada sagledamo istorijske ishode protagonista proizvodnje oslobodilačkih privida u Evropi, koji su se transformisali u promotere vojnih intervencija i obojenih revolucija, vidimo da je dignitet tog pokreta najvećim delom urušen.

U talasu koji se razbio pod bedemima tehnološke revolucije, ipak se izdvajaju neki pokušaji koji nisu imali u vidu instant političke promene, već su nameravali da korenitije utiču na sam postupak obrazovanja svesti što je, u dužim vremenskim rasponima, ključ svake promene. Reč je pre svega o „mikro-revoluciji“ kritičke pedagogije koja se širi od dela brazilskog autora Paula Freirea (Paulo Freire) *Pedagogija potlačenih*, prvi put objavljenog 1968. na portugalskom (*Pedagogia do Oprimido*).³ Iako napisano na obodu vladajućih kultura, ovo delo je ostvarilo veliki uticaj jer je napustilo mehaniku pedagogije zatvorenih prozora. Oslonjeno na duh

2 Ovo je odgovor na pitanje novinara časopisa *Le Figaro Litterature* da navede događaje, otkrića, pronalaskе, knjige, slike iz poslednjih dvadeset godina, koji bi se kao svedočanstvo o našoj epohi zatvorili u dvadeset pet pregrada jednog kovčega, koji bi bio zakopan i koji bi arheolozi pronašli godine 3000.

3 Nekom čudnom sinhronizacijom iste godine kada i Freirova *Pedagogija* pojavljuje se prvo delo peruansko – američkog antropologa Karlosa Kastanede, *Učenje Don Huana*, koje takođe donosi novu, oslobodilačku pedagogiju. Međutim, ono pripada drugoj paradigmi o kojoj se rado ne govori u akademskoj sredini, ali koja se može razmatrati u kontekstu *Rečnika* zbog niza pojmova povezanih s takvom vrstom antropologije i pedagogije. To bi, naravno, zahtevalo posebnu raspravu.

vremena ono se založilo za oslobađanje učenika i njihovo samosvesno učestvovanje u nastavnom toku. Freire se zalagao da se nastavi borba za obrazovanje kao sredstva oslobodilačkog praksisa. Njegova teorijska dostignuća u Pedagogiji obespravljenih imala su uticaja na naučni rad u oblasti sociologije, antropologije, pismenosti, ekologije, medicine, psihoterapije, filozofije, pedagogije, kritičke teorije društva, muzeologije, istorije, žurnalistike i pozorišta. Njegov doprinos ogleda se u tome što je pomogao osnivanje novog istraživačkog pristupa, poznatog kao participativno istraživanje.

„*Kritička pedagogija* predstavlja dijalektički i dijaloški proces koji vodi do reciprocne razmene učitelja i učenika – razmene koja se angažuje na zadatku preformulisanja, refunkcionisanja i ponovnog postavljanja pitanja o razumevanju same sebe, dijalektičkog isticanja strukturalnih i relacionih dimenzija znanja i njegovih razgranatih dimenzija moći/znanja. U osnovi kritičke pedagogije je ubeđenje da je u demokratskom društvu obrazovanje od suštinskog značaja, te da nijedno demokratsko društvo ne može opstati bez jake kulturne baze oblikovane obrazovnom praksom koja obezbeđuje uslove u kojima građani izrastaju u svesne, kritički nastrojene i dobro obaveštene jedinke, sposobne da donose moralne sudove i ponašaju se na društveno odgovoran način, pri čemu se, gledano sa aspekta etike i politike, naglašava važnost kritičke analize i moralnog prosuđivanja. Time se omogućava da se preispitaju opšteprihvaćene pretpostavke, razmotre pitanja ličnog i društvenog delovanja, kao i novih zahteva i mogućnosti demokratskog uređenja“ (Žiru 2013: 90).

141

Freire je napravio iskorak u pedagogiji idejom o *revolucionarnoj pedagogiji* čija je suština u novom odnosu nastavnika, učenika i društva. „Ona suprotstavlja odnose moći/znanja njihovim sopstvenim unutrašnjim kontradikcijama; iz tako snažno i često neizdrživog sukoba, umesto epistemološkog razrešenja na višem nivou, rađa se privremeni pogled na novo društvo oslobođeno ropstva prošlosti, vizija u kojoj prošlost odjekuje u sadašnjosti, istovremeno i zvan i pored sveta. To se događa na mestu na kome subjekat shvata da se nalazi u svetu i da mu je podređen, ali se kreće kroz njega uz moć da ga ektopijski imenuje tako da skrivene poruke mogu biti otkrivene u slučajnostima svakodnevice“ (Meklar 2013: 291).

O suštini pedagogije Paula Freirea (kritičke i revolucionarne) ima više napisa u pedagoškoj literaturi. Mišljenja o tome nisu u saglasju, iako se Freire jasno zalagao za bolji položaj radnika u kapitalizmu kroz njihovo kvalitetnije obrazovanje. Kao blisko suštini treba videti mišljenje Pitera Meklarena (Peter McLaren): „Freireovska pedagogija je priča o borbi za kritičku svest tumačena u odnosu na jake dijalektičke kontradikcije kapitalizma koje postoje između produktivnog rada i kapitala i između

proizvodnje i razmene i njihove istorijske povezanosti razvoja. Bez obzira na lične, epistemološke, ontološke i moralne puteve koje izaberemo kao obrazovni radnici, u nekom trenutku moramo da stanemo licem u lice sa sirovom realnošću kapitalističkih društvenih odnosa, kako u lokalnom tako i u globalnom kontekstu. Ne možemo da ignorišemo te odnose, ako ćemo da se uključimo u revolucionarni obrazovni praksis nije dovoljno da oplakujemo patnju i nevolju obespravljenih, već moramo da tražimo načine da ih transformišemo“ (Meklar: 297).

Naša namera je da spram revolucionarne pedagogije, koja je i danas živa u delima Freirovih nastavljača, sagledamo moguću pedagošku interpretaciju *Rečnika tehnologije* i da u tom kontekstu pokušamo da vrednujemo njegov doprinos.

142

Rečnik po duhu i slovu, kao i vremenu nastanka nesumnjivo pripada „novom talasu“ skeptičnog pogleda na „oslobodilačke“ energije šezdesetih koje jenjavaju zauzimajući hijeratične guru-poze u društvenom sistemu. On nastaje kao međuigra između vremena političkih i vremena tehnoloških revolucija, između sedamdesetih i devedesetih, i kao takav prirodno nije naišao na razumevanje ni jednih ni drugih. Ono što omogućava uporedno razmišljanje o *Rečniku tehnologije* i *Pedagogiji potlačenih* jeste jasan napor oba dela usmeren protiv dehumanizacije i pretvaranja pedagoškog procesa u tehnologiju. Freire obrazovni proces vidi kao simulakrum bankarskog sistema dok ga *Rečnik* veoma blisko, ali opštije sagledava kao prevlast privida bez obzira na to ko i koga ugnjetava. Privid bi postojao čak i u svetu bez odnosa nadmoći, jer se razrešavanjem tlačenja nećemo osloboditi istorije.

Tri su osnovna koncepta na kojima počiva naše pedagoško čitanje *Rečnika tehnologije*. To su tehnologija i istorija i ogledalo. Tehnologija je proizvodnja oblika, istorija otuđenje života u oblik, a ogledalo pretvaranje ličnosti u oblik. *Rečnik* donosi neposredno, „kratko spojeno“ povezivanje ovih koncepta – on ih vidi kao sinonime. Ako se poigramo, mogli bismo reći da je istorija tehnologija ogledala ili je tehnologija ogledalo istorije. Autori *Analize* dešifrovali su koncept ogledala kao „društveno – politički sistem“, što možda nije daleko od istine ako ogledalo shvatimo kao Bekonove (Bacon) idole ili Platonove (Πλάτων) odraze u pećini.⁴

4 Vidi: *Analiza ideološke orijentacije Vidika i Studenta*. Prvi put, s promenjenim naslovom, objavljena u romanu Svetislava Basare, *Fama o biciklistima*. Na skupu *Rečnik tehnologije – 33 godine posle* utvrđeno je da je inicijalni autor Slobodan Antonić. Integralna verzija *Analize* na <https://recniktehnologije.wordpress.com/>. Pristupljeno 15. januara 2015.

Ogledalo je tehnologija privida, savršena opsena. U tom kontekstu tehnologija je proizvodnja oblika – kretanja koje se, kako uviđa *Rečnik*, sudara sa sobom da bi u stalnim protivrečnostima proizveo nestvarnost. „Kretanje i oblik su jedno koje se dvostruko pokazuje: kao priroda i kao tehnologija. Uspostaviti ovu razliku znači istorijski misliti... Iz toga ne treba zaključiti da su priroda i tehnologija isto, već da je njihov identitet ostvarenje istorije“ (Petrović 1982: 9). Tehnolozi prenose oblike iza glava nesvesnih gledalaca spram svetla da bi tako bacali razigrane senke na zid na kome se zbiva predstava istorije. To je tehnologija čiji posao je obezbeđivanje prevlasti privida. Po lapidarnoj prirodi *Rečnika* pred nama se tako u sinergiji tri koncepta nalazi dovršen ceo „sistem“. Ogledalo je osnovno načelo, tehnologija praktična proizvodnja oblika koja se služi „mašinom“ ogledala, a istorija je zaslon na kome se sve to događa. Teško da bi se sa samo tri odrednice mogla bolje izraziti priroda stvarnosti.

143

„Freire jasno kaže da uspeh obrazovnih i kulturnih procesa čiji je cilj oslobođenje nije u tome što oslobađaju ljude okova, već što ih kolektivno pripremaju da se sami oslobode“ (Meklar 2013: 278). Freire od učenika traži da postanu svesni svoje nedovršenosti (neuljudnosti) i da u potrazi za upotpunjavanjem (povezanošću) napuste strah od slobode na čemu počiva klasična škola. „Ugnjeteni, koji su se poistovetili sa slikom ugnjetača, i usvojili njegove smernice, puni su straha od slobode“ (Freire 1993: 45). Već u tom početnom uvidu jasna je njegova filozofska lektira koja nije samo marksistička već se neposredno nastavlja i na filozofiju egzistencije. Rekli bismo da je za njega poistovećenje sa slikom suština pedagoškog nadgledanja svesti. To nas opet neposredno upućuje *Rečniku*, pre svega konceptu ogledala koje „ekonomijom privida“ upravlja slikama – oblicima da bi ovladalo stvarnošću.

Rečnik je zaista pisan posebnim jezikom, „ezopovskim“ kako već tvrde njegovi prvi forumski kritičari, i po tome se razlikuje od racionalnog Freireovog teksta. Naša ideja je da je jedan od njegovih ključeva nesumnjivo pedagoški jer *Rečnik* u ovim „ezopovskim“ konceptima uspeva da opštije shvati pedagoški proces nego što to može racionalistički diskurs. Oni zaista na prvi pogled zbunjuju jer traže povezanije i „uljudnije“, netehnološko čitanje, ali, s druge strane, imaju veću moć prodiranja u materiju problema. To je kritička pedagogija u najboljem izdanju jer govori jezikom mogućnosti koji se ne stvrđnjava u dogmatiku „oslobođenja“, nego simboličkim asocijacijama formira likvidno jezgro celovitog obrazovanja. To jezgro nije centrirano ni prema kojoj ideologiji, već se može „prenositi“ u različite kontekste, zato što je metafora, a ne dogma. Inače,

danas je očigledno da je racionalističko obrazovanje u rasulu, jer prvo nema povezanosti među konceptima koji se proučavaju, a potom nema uljudnosti između nastavnika i učenika. Sve je to jedna kultura nepovezanosti koju će potop Interneta zbrisati.

Čitanjem *Rečnika* neka dobro skrivena značenja evropske pedagogije izbijaju na površinu. On ne koristi konvencionalnu pedagošku terminologiju, ali, s druge strane, donosi vetar svežih ideja. To se posebno vidi u konceptu Dečaka. Ja koje misli da postoji, ili kome se, bolje rečeno, čini da postoji jer misli, koje je svojim meditacijama oktroisao Rene Dekart (René Descartes), uprkos svim nadama Prosvetiteljstva, nije uspelo da u proteklih nekoliko vekova odgaji Dečake tako da postanu subjekti. Ono je pretrpelo neuspeh jer se pre čini da je stvorilo robote. Dečaci su se pretvorili u Tehnologe čiji glavni zadatak *jeste* da misle (jer oni su prosvেćenici) da bi menjali svet. Ali iako su pokrenuli promene, oni nisu njihov subjekt, jer se promene otimaju njihovim zamislima. Oni ne vladaju, već se nevoljno klizaju na pokretnoj traci istorije. Da bi prividno ovladao promenama, Dečak neprestano zamišlja kraj istorije, ali koji se obavezno pretvara u neku sledeću priču. U toj nemoći, dobro prikrivenoj retorikom svemoćne gordosti, on podleže opsenama ogledala prema kome se neprekidno odmerava i podešava. Svet izvan ogledala (pećine) njemu nije zanimljiv, a, Platon to dobro uočava, on ne veruje i da postoji.

144

Prema etimologiji navedenoj u *Rečniku* latinska reč *proles* je etimološki izvor termina proleter, dete istorije. Ono žudi da se oslobodi, da prevaziđe istoriju, ali je sve dublje zaglibljeno u njoj, jer Dečak – proleter nikada neće izaći iz vlastite nezrelosti. Iako Imanuel Kant (Immanuel Kant) tvrdi da je Prosvetiteljstvo izlazak čoveka iz vlastite nezrelosti, oslobođanje od struktura koje su upravljale njegovim životom, izgleda da je upravo tehnologija struktura nad strukturama, najveća nezrelost do koje je dovelo upravo Prosvetiteljstvo. Problem s filozofima prosvেćenosti je da su širili lažne nade i da su sva njihova uzdanja u zrelost razuma završila u iracionalnom glibu privida. Verovatno je tome doprinelo slivanje bogatstva iz osvojenih kolonija tokom Doba otkrića koje je dobrim delom uslovlilo javljanje nereálnih perspektiva, pomutilo razum i dovelo do gubljenja mere čovekovih mogućnosti.

Za razliku od Freirea *Rečnik* ne govori o kapitalizmu i nejednakosti u ogoljenim terminima ideologije oslobođenja. On simbolično opisuje Dečake, proletere koji hoće da odrastu tako što će proizvesti mnoštvo oblika privida, menjajući slobodu za njenu formu, sliku slobode. Boreći se protiv ugnjetača preuzeli su njegovu sliku. *Rečnik* je napisan kao pedagoški

spis da bi pomogao deci da odrastu i da zaustavi transformaciju Dečaka u Tehnologa. Jedini način je da im se pruži pravo obrazovanje, širina prostora koji im daje mogućnost da odu u šumu pojmova, simbola, metafora i tu se sretnu sa slikom svog straha i da prođu kroz to. Sa kritičkom pedagogijom Freira *Rečnik* se razilazi i u tumačenju pojma istorije. Freire kaže: „Dehumanizacija koja ne određuje samo one kojima je oduzeta humanost, već takođe (mada na drugačiji način) i one koji su je oduzeli, jeste izobličjenje pozvanosti da se potpunije postane human. To izobličjenje događa se unutar istorije; ali ono nije poziv istorije. Zaista, priznati dehumanizaciju kao poziv istorije vodilo bi cinizmu ili krajnjem očajanju. Borba za humanizaciju, za emancipaciju rada, prevazilaženje otuđenja, za potvrđivanje čoveka i žene, bila bi beznačajna. Ta borba moguća je jedino jer dehumanizacija, mada konkretan istorijski čin, nije predodređena sudbina već ishod nepravednog poretka koji izaziva nasilje ugnjetaca koje u povratku dehumanizuje ugnjetene“ (Freire 1993: 26).

145

Freire vidi da je istorija prostor u kome se odvija dehumanizacija, bolje rečeno neuljudnost i nedoraslost, ali on pokušava da spase istoriju govoreći da ona nužno ne mora biti nečovečna. On nema strah od slobode, ali ima strah od života izvan istorije. Život izvan istorije ostaje za njega samo cinizam i očaj. Čini se da je zaista potreban veliki optimizam kada se tako, posle svega, pokušava da se spase istorija. Freire vidi izobličjenje istorije, ali ne i da je svaka proizvodnja oblika izobličjenje i da se unutar istorije nikada neće dogoditi transformacija Dečaka u Ličnost. Njemu problem zadaju njegovi glavni pojmovi, ugnjetac i ugnjeteni, jer mu se čini da će prevazilaženjem te opreke biti ukinuto otuđenje i da će Dečaci, oni koji su ugnjeteni i oni koji ugnjetavaju, naći razrešenje svog sukoba u pravednom poretku. To je već naravno teologija, a ne sociologija, jer u sociologiji nismo do sada videli ni jedan pravedni poredak – on je rezervisan samo za teologiju. Marksizam pre svega i jeste teologija pravednog poretka u igri potreba i mogućnosti. Prema Freireu, mi bismo zapali u cinizam verujući da će istorija u bilo kakvom poretku uvek proizvoditi Dečake. Šta god da radimo, istorija dehumanizuje – za njega je to očajanje. Međutim, ne vidimo iz perspektive *Rečnika* zašto bi pojam istorije bio obavezan. Većina kultura ga uostalom nije ni imala, a one koje su ga imale nisu ga tumačile na prosvetljen način koji Freire neupitno prihvata. *Rečnik* se oslobađa uzdanja u pojam istorije, koga vidi kao sam izvor neslobode, suprotno hegelijanskoj ideji da će istorijsko napredovanje ostvariti slobodu. Samim tim on odustaje od potrage za pravednim poretkom koji je suštinska apologija istorije. Freire ne vidi da traganje za pravednim poretkom zapravo proizvodi istoriju. Istorija nije posledica

dijalektike ugnjetavanja, ona je njen uzrok. Listom svi ideolozi oslobođenja zamenjuju uzrok s posledicom. Ali da bi se to uvidelo, trebalo je proučiti *Rečnik tehnologije*.

Kako shvatiti tu veliku zamenu teze o kojoj govori *Rečnik*? On smatra da Ja-mišljenje ne prethodi delanju, ono nije njegov uzrok, jer Ličnost deluje iz neistorije, iz pustinje, iz samosvesti, lišena biografije i otuda spremna za slobodu. To, naravno, mora da izazove reakciju prosvetiteljske kulture koja svima, osim sebi, oduzima pravo na istoriju (da bi sam tako postala zarobljenik istorije) čineći ih tek stanicom na putu ka prosvetenom racionalizmu. Ali istorija je samo privid povezanosti, zamotana u plašt vremena ona ređa oblike u muzej isušenih sećanja. Svestan toga Levi Stros piše „Nisu još zadovoljni, a nisu ni svesni da vas uništavaju, moraju vašim senkama da utole svoj ljudožderski žal za istorijom koja vas je već savladala“ (Levis Stros 1960: 40). Istorija guta ljude i umesto njih ostavlja samo Dečake i Tehnologe.

146

Rečnik je mogao da se probije do ovako produbljene pedagogije iz jednog suštinskog razloga – on nema vidljivog autora, odnosno nema svoje Ja. On je otvoreno anti-dekartovski spis, jer smatra da je Ego-centričnost temelj i neuljudnosti i nepovezanosti sveta. Istorija počinje da se stvara tek kada se Ja izdvoji iz sveta i počne da se smatra subjektom. Poslednja dela koja nisu imala svoje Ja nastala su u Srednjem veku i to je možda razlog zašto *Rečnik* nosi ruho starog rukopisa. Autori nisu u prvom planu tako da je već i po tome reč o slobodnoj asocijaciji kojoj istorijski kopirajt nije bitan. Već i na toj ravni vidi se značaj *Rečnika* koji oslobađa misao od istorijskih sila, ne dopušta da čitalac bude pod vlašću istorije, njenog toka i njenih opsena. S druge strane, Dečaci su nešto što traži istoriju kao medij svog razvoja, kao zid na kome će ostaviti svoj potpis uljuljkani u tok književne priče ili ideološkog traktata. Dečaci žele da se razviju tako što u istoriji postati Tehnolozi koji će rešiti sve tajne, od „tajne prirode“ do „tajne istorije“. Dečaci misle, oni imaju svoje Ja, ali ono opstaje kao subjekt ukoliko njihova igra ostaje zauvek zatvorena u istoriji.

Dekartovo Ja koje misli okušava se kao subjekt, ali da li je ono slobodno? Nije ni jedno ni drugo, ono je jednostavno ravnodušno prema slobodi. Njemu je dovoljno što misli. Teško je onda bilo kojim pedagoškim sredstvima naterati to Ja da se obrazuje za slobodu. Prosto nema smisla postaviti pitanje slobode spram Ja koje misli i u tome nalazi svoje postojanje. To uvek završava u ćorsokaku, a cela istorija prosvetene filozofije nam svedoči o tome. Subjekt se ne može osloboditi jer se iscrpeo u mišljenju. A ako ne misli, već deluje bez zadatog misaonog okvira, on za

egocentričare nije subjekt jer nema temelj: delovanje za njih nije moguće, a da prethodno postojanje nije izvedeno iz mišljenja. Marksovo Ja koje hoće da menja svet na osnovu raskrinkavanja „tajne istorije“ je kao pokušaj da se čovek natera da leti da bi brže stigao, iako on ne može da leti, već u tom pokušaju leta samo dublje pada. Let u komunizam završio se zato padom u kapitalizam.

Freire sledeći Marksa (Marx) govori o subjektima koji u revolucionarnoj akciji treba da promene stvarnost. Koju stvarnost? Šta je stvarnost? Stvarnost odnosa potlačenih i zavlašćenih? A šta je subjekt? Da li je to Ja koje misli, ili su to proleter i koji snuju prevrat, ili su to kapitalisti koji ugnjetavaju? Ništa od svega toga nije subjekt, ni kada ugnjetava ni kada je ugnjetavan, jer su svi jednako robovi svojih privida. I privida nad prividima – tehnologije. Sve to nije stvarnost, već istorija, jer tehnologija ne vodi ka postojanju, već na suprotnu stranu. Freire pada u zamku novovekovnih egocentričnih filozofija kojima se čini da je stvarnost nešto što je neraskidivo povezano sa subjektom koji je dat kao Ja u ljudima. „Nema istorijske stvarnosti koja nije humana. Nema istorije bez humanosti, i nema istorije za ljudska bića; ima samo istorije humaniteta koju stvaraju ljudi i koja povratno stvara njih. To je kada većini nije dato da učestvuju u istoriji kao Subjekti i kada postaju podvlašćeni i otuđeni“ (Freire 1993: 111). Za Freirea stvarnost je istorija, nešto što je dato na volju ljudima. Njegova obećana zemlja je učestvovanje u istoriji. On ne vidi stvarnost, ljudsku stvarnost izvan istorije iako smo u toku istorije mogli da vidimo sve osim uljudnosti. Dok se bori protiv pedagoške lažne svesti, izmiče mu da prava pedagogija počinje tek s ukidanjem pojma istorije, glavnog izvora lažne svesti, starmalog čeda prosvetiteljske pedagogije.

Zato on i ne shvata dobro tehnologiju. Ona je za njega dualistički refleks istorije. „I nehumani ugnjetači i revolucionarni humanizam jednako koriste nauku. Nauka i tehnologija u službi prvih koristi se da bi svodila ugnjetene na status ‘stvari’; u službi potonjih ona služi da bi unapredila humanizam. Ugnjeteni moraju da postanu Subjekti potonjeg procesa da se na njih više ne bi gledalo kao na puke objekte naučnog zanimanja“ (Freire 1993: 114). Kakva iluzija, zabluda velikog pedagoga. On je pustio vuka u tor sa jaganjcima samo zato što vuk zna da na sebe navuče jagnjeće runo. On nije prepoznao suštinsko otuđenje, izvor egzistencijalnog cinizma, tehnologiju, prema kojoj svaki ljudski ugnjetač izgleda kao nimfa s harfom. Kakvu pedagogiju možemo očekivati pred zahtevima tehnologije? Nije više reč o otuđenju, već o demontiranju prirode čoveka na sastavne delove. To stara konzervativna, a ni nova revolucionarna pedagogija

jednako nisu u stanju da shvate. Zato *Rečnik tehnologije* danas izgleda kao najodlučniji pedagoški doprinos kraja prošlog i, evo, početka ovog veka.

Kome je namenjen takav *Rečnik*? Pre svega Dečacima izgubljenim u lavi-rintima prosvjećivanja koje treba da obrazuje za život u svetu izvan privida tehnologije i istorijskog ispunjenja. Zatvoreni u pećinama Ja-refleksije Dečaci imaju neurozu školovanja gde su predmeti bez podmeta, odvojeni jedni od drugih u rasutim delovima koje kao da ništa ne povezuje osim neprozirnog vela istorije bačenog preko sveta. Zato se oni međusobno ne čuju i ne vide, već se sporazumevaju uz pomoć univerzalnog prevodioca koji je tehnologija. Tehnologija prevodi sve činjenice sveta na jezik Dečaka koji oni mogu da razumeju ne pitajući se da li je prevod tačan.

148

Kada je Dekart u *Meditacijama* otkrio Ja kao subjekt, ono je ubrzo postalo univerzalni prevodilac i zauzelo apsolutističku pozu – Ja sam istorija. Drugim rečima, istorija („učiteljica života“) je tautologija vladajućeg Ja. Učitelj misli, kaže Freire, dakle on jedini postoji. Dečaci se trude da preuzmu njegov subjektivitet i da se tako probiju do postojanja. Ali između učitelja i Dečaka je istorija koja *uvek* vodi na slepi put. Hegel (Hegel) s izvesnom dozom čuđenja, jer ne odgovara njegovom optimizmu napredovanja Duha, uočava, upoređujući tokove Francuske revolucije sa antičkom Grčkom, da ono čemu istorija uči jeste da subjekti nikada nisu ništa iz nje naučili i da nikada nisu postupali prema poukama koje su se mogle iz nje izvući. Istorija otuda nije smisleni uvod u samopoznavanje, već samo ornament narcisoidne pedagogije koja zna sve, sve „tajne“ koje „demistifikuje“, a zbunjenom učeniku ne dopušta da dođe do daha i do reči i da napravi smisleni korak napred. S druge strane, u *Rečniku* između odrednica povezanih sinonimima čitalac ima dovoljno vremena da se zamisli, da udahne svež vazduh nesputane misli, da iznova kružno poveže rastrojeni svet i da to kretanje iskoristi kao vozilo koje će reči – sinonime voditi jednu prema drugoj. To je više nego dovoljno za novu pedagogiju sinonima koja bi Dečake, proletere koji su postali tehnolozi, navela da prestanu da naduvavaju oblike, već umesto toga da ih povezuju. *Rečnik* je upravo škola povezanosti. To je i najviše što pedagogija može da učini u istoriji. Povezivanje, preslikavanje, reklo bi se „strujno kolo“ simbola i pojmova je bitna posebnost *Rečnika*. On nije ugodan za čitanje, zahteva misaoni napor čitaoca koga ne nosi struja „razvoja“ neke istorije, opisana u romanu ili traktatu, već on sam mora da se „učitava“, da premošćuje, povezuje i stvara tok koji mu po prirodi stvari autor romana ili traktata (pro)daju. I na taj način *Rečnik* iskazuje napor da se oslobodi istorije, njenih slapova i da čitaoca suoči s neistorijskom situacijom čitanja. To je

već sasvim drugo obrazovanje čitaoca koji mora da se „probudi“, a ne da se uspavljuje slušajući žubor autorovih misli.

Ako bi po načelima *Rečnika* pedagogija bila ustrojena ciklično kao fenomenologija preslikavanja, i snoliko, bez racionalističke cenzure, njen domašaj bio bi mnogo veći od Ego-centrične prosvetiteljske tehnologije. Struktura odrednice u *Rečniku* može da se shvati i kao struktura moguće pedagogije – polazi se od etimologije, istorije, prelazi se preko značenja i tumačenja, ali se znanje, obrazovanje uspostavlja tek u ciklusu sinonima koji mire odvojena značenja i daju mogućnost da se iza privida razvoja i suprotnosti prepozna identitet. Obrazovni mehur upravo se stvara u sve napetijoj razlici stvarnosti i narcisoidnog racionalizma koji, često bez bilo ikakvog pokrića, proizvodi nove informacije. One se glumeći znanje, „društvo znanja“, nameću kao izraz i tumačenje stvarnosti, dok se zapravo trude da je pokore. U tom cilju sistem obrazovanja proizvodi, kao u industriji, nove edukativne alate koji dalje generišu nove generacije alata, a da niko više mnogo ne brine šta se zapravo proizvodi, tako da se brzo naduvava mehur koji može da raznese ceo sistem obrazovanja. Taj mehur danas se sasvim jasno vidi kao Internet.

149

Racionalistička pedagogija veruje kada pokaže, izloži istoriju, kada izvede obred racionalističke demistifikacije događaja, izvuče njihovu racionalnu suštinu, napravi od njih beli hleb bez mekinja i klica, da je rekla sve i time obrazovala Dečaka. Ali ništa pogrešnije od toga. Ona je njega uvela samo u racionalni teatar, u obred apstrahovanja stvarnog života i svođenja na dogmu. Ali nešto bitno ostaje izvan tog teatra. A šta je to bitno? Ništa manje i ništa više nego život u svojim neuhvatljivim promenama i preslikavanjima koji teče između svih racionalističkih pedagoških zamki koje su mu postavljene. Život se ne kreće kroz dedukciju i indukciju, već kroz sinonime od koji svaki u sebi nosi skrivenu celinu i snagu da prepozna drugog. Racionalistički smo rešili tajnu istorije, nabrojali smo sve njene godine i događaje, ali smo izgubili život. Život je cena ovladavanja istorijom. Prava pedagogija je spremnost da se ta cena ne plati i da se istorijski tok uravnoteži ciklusima sinonima.

U tom kontekstu Dečaci treba da dođu do iskustva posvećenog kruženja sinonima, koje ima prošlost, proteklo vreme, ali ne i istoriju, jer istorija je traktat što ima početak i kraj dok je *Rečnik* nešto što kruži bez prestanka. Takva pedagogija nije šuplji oblik u koje se pakuje mišljenje, već „ruke u testu“ koje zahvataju punoću prisustva. Pedagogija *Rečnika* je jezik koji se kreće na neomeđenom polju pročitanih i učitanih zamisli i odrednica koje se oštro ne graniče kao u kakvom klasičnom *Rečniku*, već

sadejstvuju. *Rečnik* nesumnjivo jeste tekst, ali je više sredina, kao što je voda sredina ili je vazduh sredina u kojoj se događa život. U *Rečnik* treba da se zaroni, da se u njegovoj sredini diše da bi se otkrilo kakva forma života tu opstaje. On je očito posebna konfiguracija lingvističkog terena kojoj ne odgovara ni jedan nama poznati *Rečnik*. Razlika je u tome što su rečnici ili empirijski, preslikavaju značenja bez odnosa prema smislu, ili se služe *Rečnikom* kao spoljašnjom formom svoje priče. *Rečnik tehnologije* se razlikuje od takvih pokušaja – u ovom slučaju forma *Rečnika* je izabrana jer sadrži u sebi najmanje istorije. On ne gomila podatke i pojmove, već traži da ih sagledamo upućene jedne na druge. Druge literarne upotrebe *Rečnika* oslanjaju se na tok, vreme, evoluciju priče nastojeći da na taj način prikažu povezanost stvari. Tako je i u *Hazarskom rečniku*, koji se pojavio prvi posle *Rečnika tehnologije*, a samo ovlaš usvojio formu *Rečnika* kao estetsku, čulnu formu, dok zapravo čitaoca pritiska svojom pričom i daje značenja samo kao funkciju istorije.

Cilj *Rečnika*, s druge strane, jeste da iza značenja uspostavi veze – ne kroz priču, ne kroz evoluciju toka, već kroz identitet, kroz sinonime koji otpočinju čudno preslikavanje i kruženje produbljujući tako misaoni prostor i dajući mu neočekivanu Ne-Ja dubinu. Čini se da on tone sam u sebe da bi se iz mnoštva sinonima rodila misao identiteta suprotnosti, nevidljivi ključ svakog smisla. *Rečnik* uspostavlja veze, metafore, povezuje slično i suprotno, i pomaže tako jeziku da pronađe svet. Prateći kruženja sinonima vidimo kako se ocrtavaju pojmovna jezgra oko kojih se okupljaju ostali pojmovi i reči i stvaraju saznajni čvorovi koji privlače pojmove koji kruže. Nema hijerarhije, nema objašnjenja saznajnog izbora zašto nekih pojmova ima, a nekih nema, odrednice samo nastupaju. Kada tako neko vreme čitamo *Rečnik*, horizontalno kroz iteracije sinonima, postaje nam jasno zašto je on svoju misao zapisivao na taj način, zašto nije traktat, dnevnik, manifest, memorandum... Što je tekst bliži rečniku, svedenom, ogoljenom značenju, bez opravdanja i tumačenja, tada se lakše pamte veze, utisci, ideje jer nisu pretovareni pričom, apologijom, evolucijom... Ukoliko tekst pada pod neki pripovedački obrazac, on ima manje praznine u sebi, njegove reči postaju splepljene kao neki tonovi kompozicije koja nije modulirana dužinom pauze.

Osnovna ideja *Rečnika* je da istina reči ne leži u pojmovima, već u njihovim odnosima. Ti odnosi nisu ni deduktivni, povezani logikom, ni induktivni, povezani iskustvom, već sinonimni. Jeres *Rečnika* u prosveteljenom svetu mogla bi se nazvati sinonimijom. Ona znači da se neophodna povezanost reči i jezika uspostavlja time što svaka reč ima svoj sinonim,

i što se fluid takvog *Rečnika* svetlucavo preliva u reci koja se ne zaustavlja ni na jednom posebnom značenju sve dok ne dođe do svoje suprotnosti, do pola, odakle se ponovo vraća ka ravnotežnoj tački smisla. Ako je tako, onda nam nisu potrebne forme prostora i vremena da bi povezale svet, već su dovoljni sinonimi koji to čine istovremeno u vremenu, ali i u identitetu van vremena. Jezik kontemplira samog sebe ne u značenjima već u sinonimima koji su u svakom trenutku isti i različiti. Nijedna reč nema značenje sama po sebi već samo u odnosu prema vlastitim sinonimima.

Tako u *Rečniku* vidimo epistemologiju identiteta koja buši informatički mehur, ne dopušta mu da se naduva. Povežemo li dve stvari, dve reči, dve ideje, mehur ne može da se širi, jer nastaje kada stvari beže jedna od druge, uz neizbežni alibi „informisanosti“. *Rečnik* deluje kao spreg sila, kao čvor koji se ne može preseći mačem, već drži na okupu pojmove jedne moguće nove pedagogije. Pogledajmo primer kruženja sinonima: dečak – tehnologija života – analiza – razum – inkvizicija – nauka – sat – napredak – prosvetiteljstvo – amneza – istorija – kretanje – tehnologija – Zapad – ogledalo... Tako se može čitati jedna „simbolička strategija“ iz skupova međusobno povezanih značenja koja kao da se neprekidno menjaju čuvajući identitet u različitim kontekstima u kojima mogu biti shvaćena. To su kao neke „ukrštene reči“. Razlike značenja reči, gledane tako, predstavljaju površne razlike, spoljašnjost *Rečnika*. Reči su metafore, prenosnici koji se preporučaju kroz svoje sinonime da bi se zavrtele oko praznine smisla, oko procesora koji postavlja mogućnost jezičkog izraza. Sinonimi su i neka vrsta asocijacija o čemu govori Frojd (Freud) kao o jednoj od suština psihoanalize. Asocijacije raskrivaju podsvest i daju mogućnost necenzurisanog pogleda u stvarno zbivanje. Tako i *Rečnik* sinonimima koji se povezuju u asocijacije daje mogućnost da se zaviri u civilizacijsku podsvest i da se u toj igri nazre skriveni smisao.

151

Ispod poluspuštenih trepavica može se čitati i ono što inicijalno nije napisano u *Rečniku*, ali što je virtuelno prisutno u beskonačnom ciklusu koji on pokreće. Čak bi se moglo čitati zatvorenih očiju, jer jednom pokrenuta energija sinonima preslikava se u nove oblike, nove reči i kao uranoboros izvodi sama sebe. U tom smislu *Rečnik* je blizak snovima koji ne trpe cenzuru – ima nečeg snolikog već i u njegovom izgledu, a posebno što se između odrednica može intuitivno osetiti prisustvo sna iz koga je nastao. Snovi su povezani iako ih razum, da bi uspostavio svoju hegemoniju, naziva nepovezanim. Isti taj razum koji je iskidao ovaj svet na nepovezane delove, na predmete kojima se u ime „istorijskih ciljeva“ bave nadležni specijalisti.

Rečnik prodire u snoliki oblik života tako da njegove ideje ne moraju da se vide samo kao pojmovi, već i kao pukotine kroz koje prosijava život. Deo oslobodilačkih mogućnosti *Rečnika* leži i u tome što se ne zaustavlja na pojmovima, već se služi i metaforama, simbolima, slikama – svim onim što snu stoji na raspolaganju. Prosvetiteljstvo ima neurozu simbola, koje želi da izbegne jer nisu egzaktni. Tako ubija dušu svake stvari koja govori kroz slike i simbole. Za razliku od raspričanog *Hazarskog rečnika*, koji ostaje rasparčan u istoriji i istorijskim problemima, u *Rečniku* skoro na svakom mestu možemo da osetimo dah drugog sveta, nečega neodređeno neistorijskog, neke Ne-Ja stvarnosti koja nije proizvod mišljenja, već daleko dubljeg preslikavanja. *Rečnik* je na licu mesta, on nije istorijski oklevao da sačeka nešto, već je neistorijski uvek sada i ovde glasnik potisnutog sećanja.

152 Levi Stros govori da „sve dok smo tu i sve dok svet bude postojao, postojace i ona krhka barka koja nas povezuje s nedostižnim i koja će nam pokazivati put suprotan putu našeg ropstva“ (Levi Stros 1999: 330). *Rečnik* je ta barka, jer ima jednu dimenziju više od istorije, ima u sebi nešto nadistorijsko i nedostižno. On jeste tekst, ali to je dvodimenzionalni odraz njegove trodimenzionalnosti. Neposvećeni čitalac, Dečak, razume *Rečnik* kao što bi stanovnik dvodimenzionalnog sveta razumeo biće tri dimenzije. On vidi samo otisak i veruje da je to stvarnost. Problem s Dečacima nije što su izloženi ugnjetavanju, već što im je oduzeta treća dimenzija: volja. Pedagogija nikoga ne može da obrazuje, ni od koga da napravi subjekt, istorijski subjekt, koliko god da daje dobro obrazovanje i pravednu sliku sveta, ako Dečak nije doneo odluku da odraste. Bez odluke Dečak, ma koliko mislio na sebe, ostaje to što jeste i neminovno se preslikava u Tehnologa čak i ako retorički prihvati ideologiju oslobođenja, stanovište subjekta ili ličnosti. Volja se teško može uliti znanjem, a bez volje on nije sposoban da dođe do odlučene (na latinskom *absolutus*) stvarnosti, ne može da prevlada Tehnologa u sebi. On ima strast za ispunjenjem, ali i žudnju za njegovim odlaganjem. Bez volje, bez odluke Dečak teži da bude Tehnolog. Dečaci veruju da će kao subjekti moći da preobraze stvarnost, ali samo proizvode istoriju kao točak koji se vrti stojeći u mestu.

Drugim rečima, *Rečnik tehnologije* se bori protiv Tehnologa i tehnologije kao oblika odsustva odluke, kao istrajavanja u zabludi koja se pojavljuje kao narušavanje prirodnog reda. Dečaci savladavaju prirodu jer su nezreli za suočenje sa sobom, oni odlažu prepoznavanje do trenutka kada sve bude nestalo u tehnologiji. Dečaci misle, oni su subjekti, ali oni su bezvoljni, ne mogu da donesu odluku jer ih mori žudnja za istorijom.

Ideja *Rečnika* u ovom kontekstu čini se da je jednostavna. Dečaci u sadašnjem trenutku mogu da postanu ličnosti, a da nisu otkrili cilj istorije. Ali oni se nepogrešivo otkrivaju upravo po tome što govore o smislu i cilju istorije. Prepiru se o tome i tako otuđuju vreme odlažući trenutak ličnog ostvarenja. Pedagoško rešenje te situacije je da Dečaci postanu ličnosti bez gubljenja vremena na otkrivanju smisla istorije ili opravdanja tehnologije kroz trijumf nad prirodom.

Za razliku od pedagogije prosvetećenosti, ovo je pedagogija posvećenosti. Usmerena je prema Dečacima, proleterima, deci istorije, koja sanjaju da odrastu kao tehnolozi. Umesto prividne transformacije Dečaka koji od deteta istorije postaje otac istorije, a jednako zarobljen istorijom, ova pedagogija malim koracima prilazi najvažnijem cilju, oslobođenju Ja koje misli od istorije. Ideja *Rečnika* je da kruženju nije potreban Ja-pokretač već se ono odvija samo po sebi – veštački impulsi ideologija oslobođenja dovode samo do prividnih promena. Revolucionarna pedagogija vidi da je Dečacima oduzet subjektivitet, njihovo Ja nije uspostavljeno, ali kada se Dečacima vrati njihovo Ja u tome takođe nema razrešenja jer će Dečaci postati Tehnolozi koji će oduzimati subjektivitet onima koji dolaze. Kapitalisti su prigrabili obrazovanje – to je razlog da revolucionarna pedagogija otpočne akciju, ali ona je kratkog daha jer niko neće sprečiti Dečake da postanu Tehnolozi. Takva revolucija je ideja nepotpunog ciklusa, zaustavljenog kretanja, uverenje da Dečaci neće preći u svoju suprotnost. *Rečnik*, nasuprot tome, dopušta beskrajni ciklus gde sve stalno kruži i ne zaustavlja se ni u jednom postignutom stanju, bilo ono i raj na Zemlji. Revolucija je ipak ideja prosvetećenosti, da će Dečaci u promenjenom kontekstu, zvao se on i komunistam, racionalno uvideti da ne treba kao Kafkin (*Kafka*) Gregor Samsa da postanu kapitalističke bubašvabe. Tu je advokat Dečaka, Karlo Marks naravno skroz promašio, jer on je dete prosvetećenosti i neograničene vere u razum. On nije svestan snage fantazma koji se neće zaustaviti ni na jednoj granici ma kakvo zadovoljenje prema potrebama ona nudila. Jer on je mnogo više advokat, kao i njegov otac, nego pedagog. Svakome je jasno da ako na osnovu nekog obećanja tražiš od nekoga da nešto učini ili dela u nekom pravcu, tu nema ni traga moralnosti. A do nje Marksu i nije uopšte stalo. On ne obrazuje Dečake, već ih koristi i žrtvuje za slavu svoje ideologije. Kao na davnim inkvizitorskim lomačama *ad maiorem dei gloriam* vatra se diže do neba, svet se menja, da bi se ubrzo zaboravilo zašto je sve to počelo, a sva energija bacila na usavršavanje inkvizitorskog postupka.

Zadatak pedagogije je da se oslobodi ideologija, makar one donosile danajske darove oslobođenja, da zagasi lomače i omogući Dečacima da se

izraze bez prevodioca i posrednika, kroz simbolički pomak, kratak asocijativni spoj, hodanje po tragovima koje je smisao ostavio u sinonimima. Takva škola bila bi prelazak iz jednog egzistencijalnog nivoa u drugi, neka vrsta kulta prelaska, inicijacije. To je neophodno jer za razliku od svih kultura koje su imale kultove inicijacije, prosvetljena kultura je oduzeta od njih i pokušala da ih zameni racionalizovanjem svesti u instrument za posmatranje, tumačenje i nadgledanje. Pedagogija, nasuprot tome, treba da predoči drugu ravan neprevodivog, nenaspramnog života i omogućujući saobraćaj drugim jezikom u kome reči nisu posvađana, već ciklično harmonizovana značenja. Ta pedagogija upućuje na cikluse u kojima je celina uvek nešto više od pukog zbira delova. Ona treba da vrati nereflektovanu prisutnost u kojoj ljudi nisu odvojeni Ja-subjekti već se izjednačavaju sa svetom, postaju njegovi sinonimi. Kada se dođe do sinonima sveta i čoveka tada nestaje istorije. Verovatno je zbog toga i napisan *Rečnik*, kao neka vrsta ciklične inicijacije u kojoj učeći gramatiku ciklusa Dečak postaje ličnost.

Rečnik tehnologije nema neku preinstalisanu, teorijski korektnu stvarnost već se svaki put otkriva iz nekog novog ugla. On nije serviran i spreman za upotrebu, gotov i zaslađen do bljutavosti. Čitalac igra ulogu lovca, ide za tragovima koje su zveri smisla ostavile, traži svoj plen i kada ga uhvati, bar za trenutak, ciklična pedagogija povezanosti je ostvarila svoju nameru. On je naučio, jer je prešao put, sam, svojim umom i zna da postoji izlaz koji ga neće odvesti ni u komunizam ni u globalizam, već do njega samog. To bi se terminima *Rečnika* nazvalo razbijanje ogledala, delotvorno razotkrivanje ograničenja tehnološke tranzicije stvarnosti u zrcalo zaborava.

Literatura

- Freire, Paulo (1993), *Pedagogy of the Oppressed*, London: Penguin.
 Freire, Paulo (1994), *Pedagogy of Hope*, New York: Continuum.
 Levi Stros, Klod (1999), *Tužni tropi*, Beograd: ZBV.
 Levi Stros, Klod (1988), *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Školska knjiga.
 Mayo, Peter (2004), *Liberating Praxis: Freire's Legacy for Radical Education and Politics*, New York: Praeger.
 Meklaren, Piter (2013), *Če Gevara, Paulo Freire i pedagogija revolucije*, Beograd: Eduka.
 Meklaren, Peter (2014), „I reforma i revolucija“, *Zenit* 14: 88–98.
 Miller, George David (1982), *Negotiating Toward Truth: The Extinction of Teachers and Students*, Editions Rodopi, Amsterdam: Atlanta.
 Petrović, Aleksandar (1980), „Otkrovenje ogledala“, *Vidici* 8: 9–15.
 Petrović, Aleksandar et al. (1981), *Rečnik tehnologije*, Beograd: *Vidici* 1–2.
<https://recniktehnologije.wordpress.com> (pristupljeno 15. januara 2015).

- Stojanović Đorđević, Tamara (2011), *Škola, temeljna znanja o prošlosti, aktuelnostima i perspektivama razvoja*, Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet.
- Wolf, Eric (1982), *Europe and the People Without History*, University of California Press.
- Wolf, Eric (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press.
- Žiru, Anri (2013), *O kritičkoj pedagogiji*, Beograd: Eduka.

Tamara Stojanović Đorđević

Pedagogy of Boys

Dictionary of Technology as Phenomenology of Cycles Without a History

Abstract

The author examines the pedagogical interpretation and contribution of the *Dictionary of Technology* (published in 1981) and critical revolutionary pedagogy of Paulo Freire and his followers, Henry Giroux and Peter McLaren. A comparative reflection on the *Dictionary of Technology* and *Pedagogy of the Oppressed*, Paulo Freire most renowned book, is possible due to the clear effort of both works directed against the dehumanization and conversion of the pedagogical process into technology. Freire educational process sees as a simulacrum of the banking system while the *Dictionary of Technology* very closely, but more generally sees it as the predominance of illusion, no matter who is oppressed by whom. The illusion would exist even in a world without a relationship of dominance, because the dismissal of oppression will not liberate us from the history.

Keywords: Dictionary of Technology, Paulo Freire, Claude Levi-Strauss, the revolutionary pedagogy, history, kids, dehumanization, mirror

STUDIJE I ČLANCI
STUDIES AND ARTICLES

III

Mladen Dolar

Mimezis i ideologija: od Platona do Altisera i dalje

Apstrakt *U trenutku kada se nešto imitira, ono se lepi, ono obeležava i samog imitatora; ne postoji nevinna imitacija. Imitacija nužno utiče na onog koji imitira, po dobru ili (češće) po zlu, a pravljenje jednostavne kopije nečega nužno utiče na original. To je možda najkraći način da se opiše Platonovo bavljenje prirodom mimezisa u Državi. Cilj ovog članka je da se ponudi sažet prikaz pogleda na čudesne magične moći mimezisa i nastojanja da im se suprotstavi. Budući da je tema obimna, rad će se usredsrediti na nekoliko perspektiva: ot-počće pozorišnom parabolom Svetog Genezija, koja će voditi do Paskala i Altiserove teorije ideologije, ne bi li se onda ispitali načini na koje je moderna pokušala da se oslobodi mimezisa (Brechtova začudnost, femininost kao mimezis Irigare, Badjuovo antimimetičko držanje, Frojdovo objašnjenje magije i Lakanovo objašnjenje uživanja). Šta je ono stvarno mimetičke čarolije koje ima tako široko razgranate estetičke i političke posledice? Rad predlaže odbranu mimezisa i tvrdi da modernost, potiskujući tradicionalnu umetnost u prošlost mimezisa i predstavljajući, u svojoj srži održava porećeno jezgro mimezisa.*

Ključne reći: *mimezis, ideologija, modernist, Platon, Paskal, Altiser, Badju*

159

Dozvolite mi da započnem jednom pričom koja je istinita bez obzira na svoju istinitosnu vrednost kao legende.¹ Ta izuzetno začuđujuća priča mogla bi poslužiti kao dobra polazna tačka kada je reć o problemu mimezisa i ideologije, kao i o neobićnoj vezi Platona (Πλάτων) i Altisera (Althusser).

Naime, u samom hrišćanstvu, nasuprot očekivanjima i uprkos tome što je ono glumu i pozorište smatralo izuzetno sumnjivim zanimanjem, izvorom grešnih slasti i upitnih vrednosti, postoji svetac zaštitnik glumaca. Iako su glumce i glumu osuđivali i takvi autoriteti poput Svetog Avgustina (Augustinus) i Svetog Tome Akvinskog (*Thomas Aquinas*), postoji jedan glumac koji ne samo da je bio vredan iskupljenja nego i posvećenja. Njegovo ime je Genezije (Genesius), a njegov praznik se u katolićkoj crkvi slavi 25. avgusta. Kako je Genezije postao dostojan posvećenja, svetac zaštitnik kome glumci predaju svoju dušu (ukoliko je imaju)?²

Godina je 303. posle Hrista, mesto je Rim. To doba poznato je kao doba velikog progona – poslednjeg, najvećeg i najkrvavijeg progona hrišćana

1 Ovaj ćlanak predstavlja autorizovanu i ponešto izmenjenu verziju teksta iznetog na predavanju koje sam odrćao 3. oktobra 2014. godine na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

2 Oslanjam se uglavnom na odlično izdanje Źan Rutrua (Jean Rotrou 1999), kao i na Egginton 2003.

u Rimskom carstvu, tek pred 313. godinu, kada se progoni zaustavljaju i nakon čega će, posle nekoliko decenija, hrišćanstvo postati zvanična religija carstva. Međutim, na početku ovog krvavog talasa, koji započinje u ranom četvrtom veku i koji će odneti na hiljade života, korišćena su sva sredstva kako bi se sprečila hrišćanska napast. Jedno od jačih oružja antihrišćanske propagande bilo je pozorište, skromna preteča masovnih medija. Car Dioklecijan zatražio je da se izradi pozorišni komad čija bi namera bila da prikaže prezrivo ponašanje hrišćana, da izvrne javnom ruglu njihova neracionalna uverenja i rituale, te da što življe pokaže kako će završiti oni koji slede njihovu veroispovest. Delo se završavalo pozorišnim mučenjem i pogubljenjem hrišćana na sceni, bez sumnje na opštu radost publike.

160

Genezije je bio skromni glumac koji je u tom scenario trebalo da igra ulogu hrišćanskog zlikovca i da se na kraju podvrgne zasluženju kazni. Ali, kako se delo razvijalo – tako kaže legenda – tokom igranja hrišćanskih obreda i ispovedanja hrišćanske vere, bez sumnje uz puno uživanje svojstveno dobrom glumcu, mladi glumac, koji je bio paganin i verovao u rimska božanstva, odjednom se i sâm preobratio u hrišćanina. Ono što je igrao najednom se pretvorilo u polje otkrovenja; prihvatio je pravu religiju i toliko se uživio u svoju ulogu da je napustio onaj svoj prošli život pun greha koji je u retrospektivi sada izgledao samo kao gluma i pozorišni privid. Stoga je prestao da glumi i pronašao istinu u onome što je trebalo da bude samo puka uloga. Čitav prethodni život sada se činio pozorištem, dok se ono što je trebalo da bude tek puki pozorišni komad sada činilo poljem istine. I po završetku dela Genezije je nastavio da propoveda hrišćanstvo: ono što je isprva delovalo samo kao incident sada je preraslo u veliki zločin, upravo onaj zločin protiv kojeg je delo i napisano. Činilo se da pozorišna propaganda nije uspela i da je izazivala preobraćenje umesto osude. Genezija su potom odveli Dioklecijanu, sa kojim je ušao u žestoku raspravu. Preteći nevoljama, Dioklecijan je Genezija ucenio da se odrekne vere – što je ovaj hrabro odbio. Posledice su bile mučenje i stradanje upravo na onoj pozornici na kojoj je do malopre igrao hrišćanina čije je mučenje i smrt morao da odglumi. Stvarnost je sustigla delo. Poslednja scena se odigrala u stvarnosti, kao istinsko mučenje, dok se je prethodno delo u retrospektivi izgledalo kao priprema za pravo mučeništvo. Genezije je nakon toga zaista postao hrišćanski svetac i mučenik, koji se poštuje sve do dana današnjeg. „Katoličko udruženje britanskih glumaca smatra ga svojim zaštitnikom, a svetište Svetog Genezija u Rimokatoličkoj crkvi na Menhetnu predstavlja duhovno obeležje glumačke zajednice grada... Postoji Genezijski teatar u Sidneju...“

(„Genesis of Rome“, internet) Svedočanstva o ovoj priči postoje još od četvrtog veka i, premda je teško razlučiti šta je u njoj tačno a šta ne, incident je postao izuzetno popularan, a ubrzo nakon uklanjanja anateme sa hrišćanstva u čast Genezija podignuta je i crkva u Rimu.

Ovaj se događaj očigledno može lako obrnuti s obzirom na njegovu propagandnu vrednost. Ono što je trebalo da posluži kao vid antihrišćanske propagande lako se moglo koristiti i kao propaganda za hrišćanstvo: izvodeći čitav događaj kao prikaz preobraćenja u pozorištu bi se pokazala nadmoć prave religije. Otuda je zapravo iznenađujuće što je hrišćanstvu trebalo više od hiljadu godina da dođe do te proste ideje i da napravi pozorišni komad posvećen Genezijevoj mučenosti. Razlog je ipak jednostavan: da bi se na pozornici ispričala njegova priča potreban je metapozorišni izum „pozorišta unutar pozorišta“, dela unutar dela. Pozornica bi morala da se udvostruči kako bi se ispričala njegova priča; moralo bi postojati izvođenje izvođenja predstave pred carevim dvorom. Ovaj izum, međutim, nije mogao nastati sve do modernih vremena, ukratko, sve do scene mišolovka u *Hamletu*.³ Tek posle nje Genezija je bilo moguće izvesti na pozornici. Usledilo je nekoliko dela koja se bave njegovom sudbinom, među kojima su najbitnija dva: *Lo fingido verdadero*, *Pravi uljez*, Lope de Vega (1608, štampano 1621) i *Le véritable Saint Genest*, *Pravi Sveti Genezije*, Žana Rutrua (1646).⁴

161

Žan Rutru (1609–1650) je bio čovek velikog talenta, ali je imao tu nesreću da je živio u sedamnaestovekovnoj Francuskoj, u jednom od velikih zlatnih doba pozorišta, u kojem su pored prisustva velikih zvezda poput Molijera (Molière), Korneja (Corneille) i Rasina (Racine), sve manje zvezde ostale zamračene i padale u zaborav. Njegovo delo o Geneziju je bez sumnje najuspešniji prikaz legende i svojevremeno je imalo znatnog uspeha. Insistiram na Rutrujevom prikazu ove legende iz jednog prostog razloga, naime, zbog njegovog mogućeg i čak verovatnog uticaja na Paskala (Pascal), koji je ga je zasigurno morao poznavati. Sada razmotrite ove čuvene Paskalove reči:

3 Tehnički, metapozorište, pozorište unutar pozorišta, staro je koliko i samo pozorište. Njegovo začecje pronalazi se već u onom grčkom horu koji zastupa publiku koja posmatra i komentariše delo na pozornici: time je obezbeđena tačka gledišta stvarnoj publici koja sedi unutar pozorišta. Grčka pozornica je utoliko udvostručena od samog početka. U srednjovekovnom pozorištu postojao je uređaj zvani „raj“ pomoću kojeg se, opet udvostručavajući pozornicu, njen deo otvarao kako bi se smrtnicima unutar i izvan pozornice predstavio Edenski vrt. – Sasvim zaoštreno, mogla bi se predložiti teza da ne postoji pozorište bez metapozorišta i da se ovo udvostručavanje nalazi u samom srcu teatralnosti.

4 Usput, moram istaći najznačajniju kasniju referencu, Sartrov esej o Žanu Ženeu (Jean Genet), *Saint Genet, comédien et martyre*, objavljen 1952. godine. To je jedna od najvećih apologija Ženea, a naslov je očita referenca na priču o Svetom Geneziju.

Pratite put kojim su pošli oni [nevernici koji traže veru]: oni su glumili kao da veruju, pili su svetu vodicu, pričestili se i tako dalje. Sasvim prirodno to će vas okrenuti veri [nateraće vas da poverujete] i pretvorice vas u životinju/glupost/mehanizam [*cela vous abêtira*]. (Pascal 2000: 680)

162

To je čuveni Paskalov savet nevernicima: ukoliko ne verujete, glumite kao da verujete, sledite obrede, glumite svoju veru, pretvorite se u mašinu i vera će vam sama doći. Pretvorite se u Genezija koji izvodi religiozne rituale na pozornici, u automaton koji mehanički i bez razumevanja izgovara napamet naučen tekst, tekst koji je napisao drugi, koji je nametnut i koji se jednostavno ponavlja. Postoji „automat koji nehotice pobuđuje duh [*l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense*]“ (Pascal 2000: 661). – Savet zbunjuje jer Genezija ne posmatra kao jedinstveno čudo iznenadnog prosvetljenja božanskom istinom, nego kao model koji treba slediti, kao mehanizam koji će bez greške proizvoditi čuda; kao mašinu za čuda.

Tako se, jednim smelim potezom, nalazimo usred teorije ideologije, kakvu je izložio Luj Altiser nadovezujući se na Paskala:

Povrh svega, Paskalovoj defanzivnoj „dijalektici“ dugujemo divnu formulu koja će nam omogućiti da obrnemo redosled pojmovne šeme ideologije. Ni manje ni više, Paskal kaže: „kleknite, pomerajte svoje usne kao u molitvi, i poverovaćete“. On otuda skandalozno izvrće poredak stvari, donoseći, poput Hrista, ne mir nego mač... (Althusser 2008: 42-43)

Od hrišćanskog preobraćenja do marksističke teorije ideologije, *il n'y a qu'un pas*, samo je jedan korak. Ispod njega vrebava Genezije: utoliko što opisuje mehanizam pomoću kojeg se prihvata bilo koja ideologija (i pomoću kojeg se postaje subjekt), utoliko smo svi mi Genezije. Subjekt ideologije je Genezije.

Tako se, jednim smelim potezom, nalazimo usred problema mimezisa. Onaj koji glumi postaje ono što glumi, a sama gluma, kao čista spoljašnjost, ima tu moć da oblikuje glumca, da ga zarazi; njen spoljašnji mehanizam ima moć da mu obuzme srce. Onaj koji imitira, imitiranjem postaje ono što imitira. Priča ima moć parabole koja prevazilazi okvire hrišćanstva. U njoj ima nečega vrtoglavog što spaja prirodu pozorišta, njegovu čudesnu magičnu moć, prirodu društvene stvarnosti, prirodu mimezisa, prirodu naših uverenja, unutrašnjeg ubeđenja i spoljašnjeg automatizma, prirodu umetnosti.

Naravno da ima nečeg problematičnog ili ironičnog u tome da neko koristi tu predstavu kako bi pokazao nadmoć hrišćanstva. Da li gluma deluje

na ovaj način samo kada pobuđuje neko navodno pravo uverenje? Ipak ima mnogo slučajeva, još od začetka pozorišta, u kojima je gluma izazivala razne vrste ponašanja, pogotovo ona grešna, i to je bio jedan od glavnih razloga za različite anateme koje su bačene na pozorište i na glumu, od Platona preko hrišćanstva do Rusoa. Uzgred, da li isti način preobraćenja važi i za islam? Da li se postaje ateista tako što se glumi ateista? Ne rizikuje li onda onaj koji glumi zlikovca da i sam postane zlikovac? Ako glumi bolest, da li se i sam razboljeva? Svako pozorište je puno anegdota o glumcima koji ne mogu da izađu iz svojih uloga i koji nastavljaju da glume te uloge u životu; sve je to deo pozorišnog folklor.

Postoji jedan dokaz Molijerovog genija. Svaki glumac se može razboleti glumeći bolest, ali treba biti pravi genije da se glumi hipohondar i da se od toga umre – jedna od najpoznatijih anegdota u čitavoj istoriji pozorišta kaže da je Molijer umro upravo tako, od srčanog napada u trenutku kada je izvodio *Le malade imaginaire*, *Uobraženog bolesnika*. Da li se može umreti od mimezisa, ili pre od *mimesis mimeseos*, mimezisa mimezisa, izvođenja hipohondra, odnosno igranja nekoga ko glumi da je bolestan? Lažna bolest (hipohondrija je stari vid glume van pozornice, koji zahteva dosta talenta), ili pre lažiranje bolesti na pozornici, nakon koje sledi prava smrt. Mimesis mimezisa, imitacija imitacije, koja izgleda kao nešto nemoćno, može imati smrtonosan ishod, kako svedoči najveći od svih komičara.

163

Tim problemom se Platon prilično opširno bavi u trećoj knjizi *Države*⁵. Problem savremene umetnosti danas se uobičajeno smešta u okvir pitanja kako umetnost učiniti politički relevantnom, kako stvoriti politički subverzivnu umetnost i tako dalje. Platonov problem je upravo suprotan: umetnost uvek već sadrži previše političkih poruka, ona je previše politički subverzivna i zato je sve te političke izdanke i učinke umetnosti potrebno nekako ograničiti. Stoga Platon, u delu koje će položiti same temelje shvatanja dobre politike, više od trećine prostora posvećuje raspravi o estetici i političkim opasnostima umetničkih nastojanja. Problem nije u tome što ima previše politike u umetnosti, tako da bi se njena čistota morala zaštititi od političke zaraze, nego u tome što je gotovo sva umetnička politika pogrešna i opasna po zajednicu kakvu Platon zamišlja – ona bi se morala zameniti čak sa još više politike u umetnosti, ali one dobre politike.

Predmet velikog dela druge i treće knjige jeste cenzura, a osnov cenzure je moć poistovećivanja: čim se postavi neki model, on neodoljivom snagom

5 Najkorisnija knjiga o antičkom problemu mimezisa je Halliwell 2002.

privlači ljude da se s njim poistovete, da ga podražavaju. To je prvi prikaz neukrotive mimetičke moći koja se nalazi u osnovi najvećeg dela Platonove argumentacije. Da bi se sprečila ova kobna sklonost moralo bi se početi od cenzurisanja verskih narativa na kojima se zasnivaju grčko društvo i njegova umetnost. Ponašanje grčkih bogova je, najblaže rečno, problematično i daleko od toga da postavlja primer koji bi trebalo slediti. To se dešava od samog početka: pogledajte samo teogoniju, genealogiju bogova, u kojoj Uran, bog neba, uništava svoju decu, od kojih ono najmlađe, Kron, uspeva da pobegne i da ga kastrira, svog oca, uz svesrdnu pomoć svoje rođene majke Gaje (Plato 1997: 378a), i tako dalje. Platona veoma zabrinjavaju takve priče, kojima obiluju gotovo svi mitovi.

[One] se ne bi smele pripovedati pred nerazumnom i nedoraslom decom, već bi ih trebalo prećutati i kad bi bile istinite. Ako bi, međutim, bilo neophodno da se pripovedaju, bilo bi najbolje da ih čuje što manji broj ljudi [...] (378a)⁶

164

Dakle, Platon ima problem, i to veliki: iskušenje poistovećivanja je neposredno i nezaustavljivo, pogotovo za nezrelu mladež, tako da se, ukoliko želimo da obezbedimo njeno prosvećivanje, religija – dakle, čitava grčka mitologija – treba držati podalje od omladine, zaključana na sigurnom što je dalje moguće. Osim toga, postoji toliko mnogo spornih dela heroja i muškaraca koje prikazuju pesnici da bi ona mogla usaditi strah od smrti, strasti, požude, ludila, „slasti pića, ljubavi i jela“ (Platon 1966: 389e), i tako dalje.

Zamolićemo, dakle, Homera i druge pesnike da se ne ljute što ta i slična mesta brišemo, ne zato što nisu pesnička, ili što mnogi ne bi hteli da ih slušaju, nego baš zato što, ukoliko su pesnički uspelija utoliko manje treba da ih slušaju i mladići i ljudi koji moraju biti slobodni [...] (Platon 1966: 387b)

Suština je u sledećem: ukoliko želimo da uspostavimo novo slobodno društvo, morali bismo da cenzurišemo većinu religije i „klasične“ književnosti. Klasike i religiju držite dalje od dece ukoliko želite da ih izvedete na pravi put.

Posle poistovećivanja sa modelom, opasnosti mimezisa su i oponašanje i uživljavanje. Prema tom argumentu, možda se većina štete može izbeći ukoliko se takvi događaji samo prepričaju, suzdržanim, autoritativnim (i, poželjno, osuđivačkim) glasom. Ali već je sam Homer imao kobnu sklonost ne samo da prepričava događaje, nego i da se sam unese u njih

6 Citirano prema Platon 1966: 66. Svi naredni citati biće navedeni prema ovom prevodu. (Prim. prev.)

i da govori glasom svojih heroja. Onog trenutka kada odluči da dâ svoj glas herojima u upravnom govoru, kao što to stalno čini, javlja se još jedan podmukli problem. Onaj ko priča glasom druge osobe ne može izbeći preuzimanje njenog identiteta, ne može a da ne postane obeležen njome i onim što je trebalo da bude samo puko retoričko okolišanje, trbuhozborenje.

A kad pesnik nešto kaže tako kao da to govori neko drugi, zar onda nećemo reći da on svoj govor doteruje prema onoj osobi koju u govoru zamenjuje? [...] A činiti sebe sličnim nekoj drugoj osobi, bilo glasom ili držanjem, [...] to znači podražavati je. Prema tome, i on i ostali pesnici, izgleda, pripovedaju podražavajući. (Platon 1966: 393c)

Postoji mimezis koji sledi neposredno iz oponašanja druge osobe, bez distance svojstvene neupravnom pripovedanju i komentarisanju i, posle opasnosti poistovećivanja, u tome leži najveća opasnost. Međutim, upravo to određuje pozorište. Pozorište predstavlja naročito podmukao problem budući da ono odbacuje svako pripovedanje i koristi se samo upravnim govorom. Otuda se postavlja pitanje „hoćemo li u našoj državi priznati tragediju i komediju ili nećemo“, te „da li naši čuvari treba da se razumeju u podražavanju ili ne“ (Platon 1966: 394d).

165

Ropski duh ne smeju imati i ne smeju ga podražavati, kao ni bilo šta drugo što je ružno, da ne bi podražavanjem i sami stekli te osobine. Zar nisi primetio kako se podražavanje, ako se na njega naviknu još u mladim godinama, upija mladićima u krv i meso, pa bilo da podražavaju telo, glas ili razum? (Platon 1966: 395c-d)

Ne smeju nikako podražavati žene (bilo da je u pitanju mlada ili stara, „bilo da se svađa sa svojim mužem... ili ju je snašla nesreća, i bol i tuga. Još manje će smeti podražavati ženu bolesnu ili zaljublvenu, ili ženu koja se porađa“), robove, rđave ljude, strašljivce, pijanice, lude, i štaviše, za svaki slučaj (?), moraju se kloniti podražavanja „konja kako ržu, ili bikova kako buču, ili reka kako žubore, ili mora kako buči, ili grmljavine i drugih sličnih stvari“ (Platon 1966: 396b) Ukratko, ne sme se podražavati ništa što je nižeg statusa, od zlikovaca, žena i robova pa do životinja i prirode, ništa što je ispod ranga slobodnog građanina – jer će to uticati na osobu koja podražava, htela to ona ili ne.

S druge strane, svakako bi trebalo podražavati dobre primere, „hrabre, trezvene, pobožne, slobodne“ ljude, i trebalo bi se prosvetiti i uzdići plemenitim primerima. I u tom smislu podražavanje može uticati na oba načina. Podražavanjem se može postati i dobrim i lošim: ljudi su popustljivi na obe strane. Ljudi su vosak, podražavanje je nož. Suština je: podražavanje ostavlja trajne tragove. Podražavanje se usađuje. Ne postoji neutralno ili nevino podražavanje, nema pukog podražavanja, ne možete

ostati neuprljani pred silama podražavanja: vi se oblikujete onim što podražavate, na bolje ili na gore. Uvek ste Genezije. I sled je isti kao kod Paskala: najpre telo podražava, pokreću se samo usne koje ponavljaju reči drugih, a tek potom sledi duh, koji i sam postaje drugi. Platon je oduvek bio altiserovac, ili je možda obrnuto, Altiser oduvek bio platoničar u svojoj marksističkoj duši?⁷

166

Podražavanje je, prema Platonu, suština umetnosti. Gluma predstavlja jedan njen naročito opasan deo, budući da se svako od nas otvara različitim modelima i podjednako podražava hrabrost i kukavičluk, trezvenost i ushićenost strasti. Zbog neke kobne sklonosti potonje je mnogo primamljivija. Gluma utiče na ponašanje, mi postajemo ono što glumimo. Ali to nije sve. Postoji i treća figura mimezisa kod Platona, pošto se podjednako glomazan problem javlja i kod slikarstva. Ono je puko stvaranje kopija, zapravo kopija kopijâ, budući da su stvari onoga što se kopira zapravo već i same kopije, kopije ideja. Platon se ovim opsežno bavi u desetoj knjizi. Iako se tu problem postavlja u bezlične okvire, u stvaranje kopija a ne u postajanje kopijom, opasnost time nije ništa manje značajna.

U svemu tome ima jedna misterija: kopije kopija – čemu tolika buka oko toga? Zašto bi jedna tako mala stvar poput kopija kopije, podražavanje podražavanja, izazvalo toliko brige i žuči, čak besa? Zašto bi udvostručavanje bilo opasno? Ukoliko kopije i imitacije nisu stvarne same po sebi, niti se mogu čak i približiti nekom stvarnom predmetu, otkuda onda tolika vrevâ oko toga?⁸ Čemu gubljenje tolikog vremena i rasprava

7 Alen Badju (Alain Badiou), prepričavajući *Državu*, sledi sličnu misao: „Zadovoljstvo koje pruža podražavanje podlosti i nitkovluka [*canailerie*], čak i kad je ironično, dovodi podražavaoca u opasnost da ga na duže staze pokvari ono realno koje pruža nadahnuće slikama i prikazima koje sledi... Kada je reč o delima čija istina može poslužiti za primer potrebno je podražavanjem obezbediti ubedljivu potporu nečijem svedočanstvu. Recimo: nove misli, riskantna dela u ime čistih principa, novi oblici otpora ugnjetavanju i gluposti. Ali treba dva puta razmisliti pre upuštanja u podražavanje kolebanja, slabosti, kukavičluka pred bolešću, muka ljubomore ili opasnosti rata. Za to je potreban indirektan stil“ (Badiou 2012: 157–158). Uprkos svojoj kritici svakog mimetičkog pokreta, naročito u politici, ali takođe i u umetnosti, Badju ne može protiv svoje platonske duše. Iako izričito naglašava da mimezis ne bi trebalo shvatiti kao povod za Platonovo izbacivanje umetnika iz države, on ipak preuzima njegov opis tog pojma. Mislim da je Badju previše brzo odbacio mimezis i značajno potcenio ulog kada je reč o njemu.

8 Lakan (Lacan) razmatra ovo u *Seminaru XI*: (Priča o Zeuksidu i Paraziju) „[...] nam ukazuje zašto se Platon buni protiv iluzije slikarstva. Glavna stvar nije u tome što slikarstvo daje iluzorni ekvivalent predmeta, iako se Platon prividno može tako izraziti. [...] Slika se ne nadmeće s prividom, ona se nadmeće s onim što nam Platon naznačava s one strane privida kao Ideju. Zato što slika jest taj privid koji kaže da je ona to što daje taj privid, Platon ustaje protiv slikarstva, kao protiv aktivnosti koja je protivnička njegovoj“ (Lacan 1986: 122).

oko nečega toliko sitnog, zanemarljivog i čak prezrivo? Nevolja je u tome što kopija, imitacija, ima tu čudnu moć da može da izmeni samu stvar. Podražavanje ide u oba smera: ono utiče na onoga koji podražava, koji postaje to što podražava, zarazno je, širi se pukim kontaktom, poput epidemije. Međutim, postoji i obrnut slučaj, možda čak i mnogo veće opasnosti, naime, kada imitacija uzvrati udarac, kada posegne za originalom, kada utiče na njega, kada ga promeni, čak iako je original, *eidōs*, takav da ne bi uopšte mogao da se promeni. Izgleda da, kad god neko stvori kopiju, pa čak ni to, nego samo kopiju kopije, da se čitav svet ideja poljulja, i da ga je stoga nužno čvrsto braniti od bilo kakvog upada. Podražavanje oblikuje onoga koji podražava, ali možda je mnogo veća nevolja u tome što ono oblikuje model koji se podražava (iako to dvoje nisu simetrični). Podražavaoci stvaraju mnogo više štete nego što mogu da zamisle: oni mogu izazivati haos pukim repliciranjem. Mogu sebi naškoditi nečim što deluje kao naivno poistovećivanje, retorička izmišljotina, ali i mnogo više od toga: stvaranjem replike njegovih replika, oni mogu poremetiti poredak večnih ideja, poput sofista, tih stručnjaka za podražavanje, koji podrivaju pravu filozofiju pomoću puke mimikrije.

167

U krajnjoj instanci, Platon nije strahovao da je kopija, imitacija, mimički duplikat, samo bleđa i bezvredna senka prave stvari, već da je ona previše blizu prave stvari, nikada dovoljno odvojena od nje, vezana za nju nevidljivom niti koja se ne može preseći, pupčanom vrpcom koja je povezuje sa navodnim modelom koji je se potom ne može osloboditi, vezan u večnosti za svoj prolazni i nepostojani duplikat. Opasnost je u tome što su oni toliko slični da bi nekakav „naivni posmatrač“ mogao lako pobrkati jedno s drugim.⁹

Ostavljam po strani Aristotela (Ἀριστοτέλης), koji je dalje razgranao mimesis. Aristotelov prikaz je imao veli istorijski uticaj. On uzima u razmatranje ne samo podražavanje nego i „produktivni mimesis“, mimesis koji usavršava samu prirodu. „Veština govoreći uopšte, s jedne strane, dovršava ono što priroda ne može proizvesti, a s druge oponaša.“¹⁰ Postoje dva mimesisa: mimesis koji oživljava nasuprot mimesisu koji podriva. Nema sumnje da takav prikaz deluje verovatnije i razumnije od Platonovog, ali Aristotel je bio veliki pomiritelj, veliki neutralizator i veliki klasifikator.

9 Robert Pfaller (Robert Pfaller) je uveo pojam „naivnog posmatrača“ kojeg bi pojave upravo trebalo da zavedu i koji pojave brka sa realnim. Primer je „leš koji kija“: kada navodno mrtav glumac na sceni kine, ljudi se smeju jer pretpostavljaju naivnog posmatrača kojeg bi ova pojava zavela i koji bi pomislio da je zaista reč o lešu koji je stvarno kinuo.

10 Citirano prema Aristotel 2006: 72 (199a). (Prim. prev.)

Ono što se čini „najluđim“ delom Platonove priče, njegova panika s obzirom na podražavanje i kaos koji ono izaziva, zapravo je najzanimljiviji i najproduktivniji deo, deo koji cilja na ono realno u pitanju mimezisa, jer njegov prikaz ne poništava protivrečnost.

Ima li međutim, tu, ispod svega, nekakvog mehanizma koji je poput magije? Džejms Frejzer (James Frazer) je ponudio čuveni opis dve vrste magije: „ona koja podražava“ i koja deluje na daljinu putem metafora, zamena, sličnosti, analogije (ono što zadesi sliku zadesiće i original), i „magiju dodira“ koja deluje putem dodira, metonimije, fizičke povezanosti (na primer širenjem zaraze ili lečenjem putem dodira).

Frojd (Freud) se ovim bavio nešto opširnije u *Totemu i tabuu*. U „magijskom“ mišljenju imitaciji se pripisuje sposobnost da zarazi udaljeni original, dok sa druge strane, puki kontakt ima sposobnost da zarazi dva međusobno bliska entiteta. „Sličnost i blizina su dva osnovna načela procesa asocijacije,“ kaže Frojd. Oni se zaista nalaze u srži kondenzacije i izmeštanja, metafore i metonimije, kao dva osnovna principa rada sna i svih nesvesnih procesa. Malo kasnije, Frojd dodaje:

[oba principa asocijacije] spajaju se u više jedinstvo – u dodir [*Berührung*]. Asocijacija po bliskosti istovetna je direktnom dodiru, asocijacija po sličnosti predstavlja dodir u prenesenom značenju. Mogućnost da se označavaju istom rečju dveju vrsta asocijacija već dokazuje da isti psihički proces vlada i u jednom i u drugom.¹¹

Dakle, osnova psihičkih procesa sastoji se u dodiru, *Berührung*, metafore i metonimije. Dva vida dodira se dodiruju; dodir na daljinu i dodir na blizinu se preklapaju i dodiruju; imitacija i kontakt su u kontaktu, ali njihovo ukrštanje nam izmiče. Čini se da u stvari upravo Platon zastupa ovu tačku preseka i preklapanja: sam mimezis predstavlja dodir između dodira na blizinu i dodira na daljinu; u njegovim osnovama leži vera u uzvišenu moć dodira.¹²

11 Citirano prema Frojd 2009: 194.

12 Je li Platonov strah od mimezisa zasnovan na tajnom verovanju u magiju ili na tajnom verovanju u materijalizam? Kako razlikovati to dvoje? Da li postoji materijalizam magije, koji funkcioniše po materijalnom načinu kontakta (čak i na udaljenost) kako bi uticao na kontaminaciju nematerijalnog? Je li Platonov strah za ideje da se ne zaraze svojim materijalnim dvojnicima i replikama samo prikrivena neverica u ideje? Priznaje li on tada vrhunsku nadmoć materijalnog nad idejama čim to dvoje dođe u kontakt? Ako su ideje zaista ono što što bi trebala da budu, zašto bi onda morale da se toliko čvrsto štite od nižih senki koje im ne mogu biti ravne? S druge strane, ovo tajno materijalističko uverenje se zasniva na pripisivanju magične moći samoj materiji, sposobnost da radi na način koji prkosi uobičajenoj materijalnoj uzročnosti, tako da može da prouzrokuje veći kaos nego što bi ikada mogla puka fizička materija. („Vrlo dobro znam da materija i imitacije nemaju moć nad idejama, ali ipak čvrsto verujem da to rade.“) Ali, u treću

Pošto sam već pomenuo Frojda, moglo bi se reći da ovaj prikaz ne bi bio potpun bez pominjanja pojma nagona. Frojd ponegde govori i o *Klebrigkeit* nagona, o njegovoj lepljivosti, njegovoj sklonosti da se zalepi, da se prikači na tačku u kojoj je doživeo zadovoljenje, većito želeći da se ponovo vrati na mesto zločina. Svojstvo nagona je da se može pretvoriti u lepak, da se lepi za neku stranu koja ga namah ispuni zadovoljenjem – i otada ispunjava lepkom samu srž društvenih veza. U ovome se nazire suštinski konzervativna priroda nagona: on samo želi više istog, on dobiva zadovoljstvo gde god ga našao, bez subjekta koji upravlja njegovom lepljivošću. Postoji tačka u kojoj „uživa i ne želi ništa više o tome da zna“, da citiram Lakana. Ono što se krije ispod Platonovog straha može se najkraće izreći jednom lakanovskom poslovicom: *Ça jouit et ça ne veut rien savoir*. Ono uživa, ali ne na način na koji bismo mi hteli. Ono uživa na način nad kojim nemamo moć – to je u krajnjoj liniji i razlog zbog kojeg postoji psihoanaliza. Ne zbog toga što su neki ljudi lišeni uživanja, pa se obraćaju psihoanalizi koja bi im povratila ono što im je uskraćeno (društvenim zabranama, njihovim vlastitim mehanizmima odbrane i tako dalje), nego upravo zato što u njima postoji neko „ono“ koje uživa i ne želi da zna ništa više; ono uživa na način sa kojim se oni ne mogu suočiti, ono uživa bez obzira na to da li oni to žele ili ne, ono uživa do te mere da im to remeti život – i, napokon, to se naziva „simptomom“. Platon je u potpunosti svestan veličine problema i ogromnog uloga: „ono“ počinje da uživa u mimezisu, pogotovo u spornim modelima, „ono“ krči svoj put do zadovoljstva bez obzira na sve, „ono“ ne želi da zna ništa više, tako da ne postoji način na koji bi efikasno moglo da mu se suprotstavi neka kvim višim znanjem, epistemičkim putem – epistema deluje nemoćno kada pokušava da ukloni mrlje *jouissance*-a. Ispod svega nalazi se suprotnost „episteme vs. uživanje“. To je razlog zbog kojeg najbolje čemu se epistema može nadati jeste da će uspeti da preobradi ovaj nepokorivi deo užitka u dobre svrhe, bez izgleda da poništi njegov lepak silama logosa.

169

Stoga bih hteo da stanem u odbranu ovog pojma mimezisa prema kojem se očigledno svi odnose sa prezirom, u odbranu njegovog domašaja i teorijske vrednosti. Postoji jedan veliki narativ, utemeljujući mit modernosti,

ruku (da uvedemo taj materijalistički dodatak, budući da materijalizam uvek zavisi od elementa viška), može li ikada postojati neutralni pojam materije, koji je svodi samo na njene fizičke osobine i ništa više? Nije li afektivni stav straha, anksioznosti, odbijanja i privlačenja, odbrane, horora i tako dalje, uvek deo shvatanja materije? Može li se zalagati za materijalizam bez toga, samo na osnovu jasne epistemičke odluke i jednolične uzročnosti? Može li se reći da „magija“ predstavlja ujedno i zamagljivanje materije koliko i pokazatelj postojanja jedne nemoguće istine? Mešavina obmane i uvida? Materijalističko sujeverje koje se ne može sasvim odvojiti od materijalističkog znanja?

prema kojem je nekada postojala mimetička umetnost, a onda je nastupila moderna i odbacila ga, oslobađajući čovečanstvo njegovih mimetičkih okova; ovo određuje modernu u njenoj srži. Moja je teza da je moderna pre svega funkcionisala kao dezavuisanje, kao zatajivanje mehanizma mimezisa, te da bi se moglo dosta toga zadobiti ako ga se ipak držimo.

170

Mimezis je uvek radio na dva načina. On je u sebi sažeo osnovni mehanizam umetnosti, sve klasične umetnosti do moderne, u prost izraz „mimetičke umetnosti“. Umetnost predstavlja, podražava, reprodukuje, mimikrira realnost, po scenariju koji se grana na bezbroj načina, od kojih se svi u suštini oslanjaju na mehanizam mimetike. Istovremeno, od samog početka slavne karijere ovog pojma, mimezis je uvek istovremeno predstavljao neki osnovni društveni mehanizam i time nosio neposredne političke posledice; on je uvek išao do same srži društvenog tkiva, menjajući ga na bolje ili na gore, noseći sobom i nešto pogubno i nešto spasonosno. Platon tu ide ruku pod ruku sa Paskalom, a obojica se odjednom nalaze u neočekivanom društvu Altisera. Vrednost poistovećivanja zavisi od modela sa kojim se poistovećuje, on može voditi moralnoj propasti ili moralnom uzdizanju, ali model u svakom slučaju vrši svoj uticaj i izaziva kod ljudi želju da ga mimetički usvoje, bez obzira na vlastitu vrednost. Moglo bi se reći: „Ako ga ne možeš pobediti, pridruži mu se“; ako je sredstvo već toliko moćno, onda ga iskoristi u dobre svrhe. Međutim, moć koja podstiče želju za poistovećivanjem nam izmiče, njome niko ne vlada. Isto važi i za uživljavanje koje će uvek raditi bez greške ili, prema drevnom verovanju, tako da onaj ko glumi postaje obeležen i ukaljan onim što glumi. Nema izlaza i zato je bolje upotrebiti ovu neodoljivu moć u dobre svrhe. Na kraju krajeva, mimezis se oduvek smatrao neukrotivim, na njega se gledalo kao na silu kojoj se predaje bez odbrane, nema nevinog mimezisa (ljudi su vosak, mimezis je nož). On vas uvek pobeđuje i to na najprostije načine. Čini se da je on zapravo neizbežna sudbina čovečanstva; čini se da je sposobnost za mimezis upravo ono što određuje čoveka. Ne možete postati čovekom ukoliko ne oponašate modele ili ukoliko ne usvajate propisana ponašanja, pretvarajući sebe u repliku; verovanja (verska ili bilo koja druga) se mogu usvojiti samo glumom automata koji ispostavlja uverenja poput proizvoda. Govor se ne može naučiti bez oponašanja govora. Mimezis ima značenje osnove moći opčinjavanja, očaravanja, zarobljavanja i potčinjavanja drugome, kroz koju se mora proći kako bi se postalo ili herojem ili zločincem (kod Platona), vernikom ili razvratnikom (kod Paskala), ili autonomnim egom (kod Altisera). Obe strane – estetska i politička – združuju se i sudeluju, te se vezuju u jedan čudan čvor. Umetnost izdvaja osnovni društveni

mehanizam mimetike i, proširujući ga, pretvarajući ga u jednu zasebnu oblast, uzima ga za svog nosioca. Zato se uvek nalazi u napetom odnosu prema politici, ili radije, ideologiji.

Otuda i Platonov pohod protiv opasnosti umetnosti. Nikada u istoriji niko nije odao toliku počast sili umetnosti kao Platon, upravo time što ju je video kao duboko subverzivnu, kao toliku političku pretnju da bi je trebalo proterati iz države – ali ne zbog toga da bi se proterala umetnost kao takva, nego da bi se podsticao onaj pravi vid umetnost kao pravi vid politike. Otuda i predlog da bi sama država trebalo da se pretvori u jedno umetničko delo, uzvišeno umetničko delo naspram kojeg bi se sva ostala dela činila izlišnim. Ukoliko bi pesnici i tragičari zatražili dozvolu da uđu u polis, ovo bismo im rekli:

Dragi naši prijatelji, mi smo i sami pesnici jedne što je moguće lepše i najbolje tragedije. Naše celokupno državno uređenje sastoji se u imitiranju najlepšeg i najboljeg života, a takav je život, kako to bar mi kažemo, stvarno najistinskija tragedija. I vi ste pesnici, a i mi smo takođe pesnici, i to istih stvari; mi smo vaši suparnici i protivnici u takmičenju za najlepšu dramu, a takvu može, po našem mišljenju, stvoriti samo najbolji zakon.¹³

171

Država je pravi mimezis nasuprot lažnom mimezisu; ona je najveće pozorište koje odbacuje svako drugo pozorište. Država je najbolja predstava u gradu, pravi *Gesamtkunstwerk*, ona je bolja i od pozorišta i od drugih umetnosti, ona igra njihovu igru bolje od njih samih, ona je uzvišeni i pravi šou biznis. Državno pozorište čini sva druga pozorišta izlišnim i, stoga, opasnim. Ukoliko se u mimezisu politika i umetnost nadmeću, neposredno i strukturalno, onda se ovo može razrešiti, prema Platonu, samo u umetnosti politike, a ne u politici umetnosti. Ukoliko ima previše politike u umetnosti, onda bi se to trebalo razrešiti u politici kao najvećoj od svih umetnosti.

Ako se mimezis pojavljuje kao sudbina koja upravlja presekom politike i umetnosti, kako se onda suprotstaviti ovom čvoru? Da li postoji izlaz iz ovog magijskog verovanja, uverenja u magiju u srži ljudskog srca? Može li biti ičega poput nemimetičke umetnosti i nemimetičke politike? Na kraju krajeva postoje dve mogućnosti – i potpuno sam svestan koliko je to šematski i pojednostavljujuće. Prva bi bila da se moć mimezisa sama okrene protiv sebe, da se okrene u sredstvo protiv sebe, da se mimezis iskoristi za poništavanje opčinjenosti mimezismom, da se prikaže i time razoruža. To je u skladu sa Platonovom strategijom, koja širi i izvrće mimezis.

13 Citirano prema Platon 2004: 178 (817b–c).

Druga mogućnost bi bila da se u potpunosti izađe iz samih okvira mizeisa, da se on posmatra kao istorijski uslovljen način mišljenja koji smo mi, moderni, ostavili za sobom: u tom slučaju će zadatak biti da se uspostavi drugačiji referentni okvir, kako u umetnosti tako i u politici, te u jezgru koje ih povezuje.

Prva strategija se razvijala na više načina, kao vid moguće antiplatonске strategije modernosti, premda su joj neke osnovne pretpostavke ipak u skladu sa Platonovim. Navešću nekoliko primera iz feminizma i postkolonijalnih studija, recimo Lis Irigare (Luce Irigaray), čiji je čuveni predlog bio da se mimezis uzme kao vid politike feminizma. Citiram ukratko:

Igrati se sa mimezismom je stoga, za ženu, način da se otkrije mesto nje-ne eksploatacije diskursom, ne dozvoljavajući pritom da se sama svede na to. To znači da se ponovo potčini... idejama o samoj sebi, idejama koje su nastale u i od logike maskuliniteta, kako bi učinila „vidljivim“, pomoću razigranog ponavljanja [*playful repetition*], ono što je trebalo da ostane nevidljivo... „otkriti“ činjenicu da, ukoliko su žene dobri mimičari, to nije utoliko što se svode na tu funkciju. To je utoliko što *one same ostaju drugde*. (Irigaray 2008: 178)

172

Nadovezujući se na ovo, dakle, možemo reći da žena nema drugog izbora do da mimikrira držanja i stavove koje joj određuje vladajući diskurs maskuliniteta; to je jedini način da se postavi unutar ovog sveta dominacije. Međutim, ona to ne čini pukim potčinjavanjem ovoj dominaciji – ona ima mogućnost da razigrano uđe u ulogu i ponavlja držanja i stavove te dominacije čime ih može nadmudriti, nadići, upotrebiti, a da ne bude uvučena u njih, potvrđujući svoj položaj drugde u odnosu na tu ulogu. Mimezis nije njeno razvlašćivanje, nego strategija osnaživanja; to je nešto neizbežno, ali nešto što se može poništiti upravo tako što će se pratiti njegovi pokreti. Pratiti njegove pokrete na taj način znači tvrditi da ste vi nešto drugo u odnosu na te pokrete, da prevazilazite pokrete koje izvodite. Ovo je sušta suprotnost u odnosu na Platona, koji je verovao da mi uvek nemoćno postajemo ono što glumimo, da smo uvek neizbežno obeleženi time. „Glumite kako ne biste postali ono što glumite.“ Ovde se glumi upravo kako bi se nadmašio taj beleg, kako bi se otkrio mehanizam koji označava i koji ukaljava; njegovim nadmašivanjem postavljate sebe kao nekoga ko se ne može svesti na oznake. Ali, da li se to ikada dešava? Šta se dešava sa nesvesnim u toku ove svesne strategije; šta se dešava sa užitkom, sa fiksacijom, sa nagonom?

Nešto slično se može videti i u nekim postkolonijalnim delima. Čuveni naslov velike knjige Franca Fanona (Frantz Fanon), *Crna koža, bele maske* (1952), već podrazumeva mimetički scenario. Kako kaže Fanon:

Crni čovek želi da bude poput belog čoveka. Za crnog čoveka postoji samo jedna sudbina i ona je bela. Crnac je davno priznao nespornu nadmoć belog čoveka, pa je cilj svih njegovih napora dostizanje belog postojanja. (Fanon 2008: 178)

Ipak, taj jednosmerni mimezis u kojem se sastoji beda crnog čoveka koji se nikada ne može porediti sa svojim belim modelom, ma koliko ga podražavao, odvija se zatim na način koji omogućava da se to dijalektički preobrazi, ali ne oslanjajući se na neki autentični crni identitet da bi se suprotstavio beloj nadmoći, nego kroz obrt mimezisa, ne bi li se došlo do tačke u kojoj „Nema belog sveta, nema bele etike, ništa više od bele pameti“ (Fanon 2008: 179), do tačke u kojoj „nema crnog i belog“. Koristeći mimezis kao polugu kako bi se on sam poništio, bela kultura se asimiluje ne kako bi joj se doskočilo, nego kako bi ona sama prikazala svoj propust i saučesništvo. (Tu naročito treba istaći poglavlje „Crnac i Hegel“, koje se oslanja na pretpostavku hegelijanske dijalektike gospodara i roba kako bi je koristila protiv nje same, kao što su to činili i drugi teoretičari crnstva (*négritude*)).¹⁴

173

Napokon, moglo bi se dodati da bi, kada je reč o umetničkim praksama, okretanje mimezisa protiv samog sebe spadalo pre svega u oblast postmodernizma i njegovih beskrajinih replika, simulakruma, kopija, obrada, razigranih ponavljanja i vere u ironiju kao vid spasa. Tako se prisvaja antiplatoniska strategija replika, kopija, simulakruma i zamena, ali ovog puta bez originala, verujući da će replike uspešno obaviti posao podriivanja originala do te mere da će s njim završiti jednom za svagda. Prisvaja se umnožavanje razlika koje više nisu razlike između originala i njegovih imitacija. Ali to ne znači da se napušta okvir mimezisa, nego da se mimezis postavlja kao sveprisutan do te mere da njegova sveprisutnost počinje da podriva njegovu tradicionalnu prirodu ili je sprečava da odnese prevagu nad njim. Ipak, ne gubi li se nešto suštinsko i bitno ukoliko se zastupa ovo previše jednostavno stanovište? Nije li umetnost uvek bila traumatična i upečatljiva upravo zato što nije nikako uspevala da se ispetlja i pobegne od nepokorive prirode mimezisa? Postmoderna može propovedati jevanđelje po kojem „možemo mirno spavati, jer originala nema“, ali ipak bi trebalo oprezno dodati da, čak i da se složimo da originala nema, opstaje *objekt malo a*, te stoga ne možemo mirno spavati. To onda vodi do dvostruke tvrdnje: da umetnost nikada nije bio toliko mimetička koliko nam se možda čini, ali i da se ona oslanjala na mimetičko jezgro – jezgro kojeg se nije moguće tako lako osloboditi bez gubitka same umetnosti, pretvorivši je u prilično dosadno umnožavanje kopija i replika, čija produktivnost je možda kratkog daha.

14 Za te uvide duboko sam zahvalan delu Chow 2012. Ovaj moj tekst može se čitati kao niz misli izazvanih tim delom.

Drugi mogući put naše pojednostavljene velike alternative jeste napuštanje mimezisa kao referentnog okvira uopšte. To je vulgata velikog narativa moderne, koja je u svom opštem samorazumevanju uspjela da izvede herojski podvig ostavljanja mimetičke umetnosti iza sebe, ustanovljenja neprikazivačkih umetnosti koje se ne temelje u podražavanju. To se čini ikonoklastičkim poduhvatom (slikanje neslike, neimaginarne slike, kraj pripovedanja, kraj harmonije i melodije, performans umesto pozorišta i tako dalje), koji potvrđuje autonomiju i produktivnost umetnosti izvan mimezisa. Njena politička misija sastojala bi se u tome da se pretvori u onu kritičku instancu koja je pozvana da se bori protiv svih mimetičkih moći, moći koje podupiru ideologije i društvene veze. Ipak, može se ispostaviti da u srcu te strategije i dalje kuca srž mimezisa, odbaćenog mimezisa čija nepokoriva priroda se ne može tek tako lako zapostaviti. Modernom kruži bauk mimezisa koji ne umire.

174

To se najpre može videti u negativnom obliku, u vidu utemeljujućeg mita koji služi kao odskočna daska i pozadina za pokretanje novog projekta moderne umetnosti. Mit glasi ovako: bilo jednom jedno doba u kojem je vladao mimezis, mimetička umetnost koja je određivala sve umetničke poduhvate i predstavljala njihov opšti okvir. Iako se ovo ogromno mitsko obličje uspostavilo samo kako bi se protiv njega uspostavile nemimetičke umetnosti, bilo je bitno da se održava verovanje u takav entitet. Ali, da li su ikada takve umetnosti postojale, bez obzira na njihovo samorazumevanje? Nije li umetnost bila umetnost upravo po onome što je prekorlačivalo mimezis?

Tu mogu samo ukratko da istaknem način na koji je ovaj mit upisan u dva paradigmatiska slučaja moderne. Prvo, u brehtovskom pojmu efekta začudnosti, *Verfremdungseffekt*, koji se, bar prema svojoj naivnoj vulgati, oslanja na utemeljujuću pripovest: bilo jednom jedno aristotelovsko pozorište koje se zasnivalo na uživljanju i poistovećivanju, a onda je došao Breht (Brecht) koji ga je srušio pomoću efekta začudnosti. Ali, da li je takvo pozorište ikada postojalo? Nije li začudnost kao vid refleksije od samog početka već upisana u svakom klasičnom pozorišnom dispozitivu? Ovom narativu bi se mogle suprotstaviti dve proste teze: prvo, nikada nije postojalo takvo pozorište koji bi odgovaralo tom opisu, i drugo, brehtovska začudnost ga se ipak nije rešila. Moj drugi primer. Priča o Benjaminovom (Benjamin) čuvenom tekstu (ili bar o njenoj vulgati) obično glasi ovako: bila jednom jedna umetnost aure koju je uništio razvoj mehaničke reprodukcije. Sam Benjamin se možda kolebao da li je to dobro ili loše. Nasuprot tome, može se ispostaviti da: prvo, nikada nije zaista postojalo nešto poput umetnosti

aure, bar ne u njenom uobičajenom opisu, i drugo, mehanička reprodukcija je ipak nije uništila, nego ju je možda učinila čak i upornijom (kao što je istakao već Adorno (Adorno) u svojim dopisivanjima sa Benjaminom). Ono što je Benjamin nazvao aurom – indeksom objekta – nikada se nije odvijalo na ravni jednostavne neposrednosti (autoritetom prisustva i tako dalje), niti je prestalo da radi samo zato što je počelo da se kopira i umnožava.¹⁵

U svojoj upečatljivoj knjizi pod nazivom *Le siècle* (Badiou 2005), Badju je predložio formulu u koju je sažeo osnovnu tendenciju ujedno i umetnosti i politike dvadesetog veka. On ju je nazvao *la passion du réel*, strast za realnim. Bez obzira na zasluge ovog termina – možda je preambiciozno operetiti ga toliko težinom kao što radi Badju – on ipak imenuje nešto: naime, ukoliko se ograničimo samo na umetnost, težnju da se ukloni reprezentacija i da se okrene samim stvarima, onome realnom u njegovoj neokićenoj prisutnosti izvan granica mimezisa, da se okrene prezentaciji nasuprot reprezentaciji, da se ide do tačke u kojoj bi ono realno, takoreći, govorilo samo za sebe. Da se ono realno, ukratko, očisti od svojih mimetičkih dvojnika. Treba da postoji realno izvan mimezisa. Cilj ovog naziva je i da imenuje uzaludnost takvog poduhvata, jer u prirodi realnog ima nečega što čini da ono ispari onog trenutka kada poželimo da ga obuhvatimo samog za sebe; tako nijedno realno nije dovoljno realno, pa smo prinuđeni da ga učinimo još realnijim, da skandalizujemo, da razotkrijemo još više, gestom koji traži stalnu radikalizaciju, ali ukazuje i na nemoć radikalizacije da se stigne do realnog realnog. Može se videti da veliki deo savremene umetnosti pokušava da izađe na kraj upravo sa ovom dilemom (čak i ako je ova dijagnoza suviše široka i apstraktna). Suprotnost modernizma i postmodernizma može se videti duž ove linije: moderna je herojski pokušaj da se izađe iz okvira mimezisa koji sledi strast za realnim; postmoderna je pokušaj da se, rugajući se heroizmu moderne, igra sa mimezismom, replikama, imitacijama, oslanjajući se na subverzivnost razigranog ponavljanja. Ispod svega ovoga nalazi se jedan istinski problem: realno je ono što nema mimetičkog dvojnika (u tom smislu, entiteti za kojima traga psihoanaliza, nesvesno i objekat malo a, upravo nisu mimetički). Međutim, pitanje je i dalje tu: može li se ono realno dostići i prizvati bez mimetičkog mehanizma? Otuda mimezis istrajava i nakon svoje propasti, s onu stranu svojeg groba, ne samo kroz umnožavanje kopija i rimejka, nego i kroz nemogućnost da se dopre neposredno do „realnog realnog“, do nemimetičkog realnog.

15 Filozofska verzija utemeljujućeg mita glasi: bilo jednom jedno doba metafizike koje je modernost odbacila. Njoj se može suprotstaviti: prvo, ukoliko pogledamo malo pažljivije, nikad nije postojala nijedna filozofija koja bi odgovarala tom opisu; i drugo, ne, modernost je se nikako nije rešila.

U krajnjoj instanci, možemo videti da, ukoliko umetnost ima šta da kaže po pitanju realnog, realnog koje takođe predstavlja ključno mesto koje vezuje umetnost za politiku, onda ona neće moći to da učini na način da mu prilazi neposredno, bez upotrebe i oslanjanja na mehanizam mimezisa – ne realnom izvan mimezisa, nego realnom koje se nalazi unutar samog mimezisa. Treba da se pronađe način da se izbegne poricanje mimezisa koje ga stavlja u ulogu strašila, ali da se izbegne i puko okretanje mimezisa protiv samog sebe u razigranom ponavljanju ili umnožavanju replika. U pitanju je ono realno u samom mimezisu, u svoj svojoj nepokorivoj prirodi, u svoj svojoj moći da općini i zarobi, da bude ujedno lepak i sila koja cepa. Platonova sujeverna uverenja ujedno zamagljuju i ukazuju na ono realno koje je u pitanju kod njih.

176

Dozvolite da u zaključku predložim neke (verovatno preterano opšte) teze. Prvo, mimezis nikada nije ni postojao, barem ne u vidu svog naivnog opisa. U pitanju je oduvek bilo nešto drugo i nešto više, kako za imitatora tako i za imitirani model pa i za sam proces njihovog susretanja, nešto što je pretilo da izazove i umetnički i politički nered. Ipak, mimezis je uvek istrajavao, kroz svoje nepostojanje insistirao je da je jezgro koje se ne može tek tako jednostavno uništiti ili odbaciti, jezgro koje je sklono osveti. Drugo, mimezis je zavisio od modela dvojnika, od ono dvoje koje ulaze u mimetički odnos, ali ovaj odnos je uvek bio problematičan: imitiranje je uvek imalo neprijatnu sklonost da stvori mnogo više od puke imitacije. Dakle, dvojnik je uvek tajno uključivao trećeg, trećeg koji nikada nije bio sasvim vidljiv; on je bio potisnut, zatajen ili odbačen, tako da ga se nikada nije moglo jasno razabrati. On nikada nije bio lično prisutan kao treći koji bi se mogao dodati paru, tako da bi se mogao izbrojati, niti se mogao uzeti sam za sebe, jer je funkcionisao samo u okviru dualnog odnosa. On se ne može zahvatiti kao posebna oblast. Ukratko, pitanja nesvesnog i pitanje (parcijalnog) objekta, *objet a*, u psihoanalizi ciljaju upravo na ovu tačku koja se ne može zahvatiti, na nemimetičko jezgro mimezisa. Treće, ako postoji politika mimezisa, čvor koji u jedno vezuje i umetnost i politiku, te blizance u pogledu mimezisa još od vremena Platona, onda rešenje može biti samo u tome da se uhvati u koštac sa ovim trećim momentom i da se on iskoristi kao poluga s obzirom na prva dva. U tom smislu ne bi trebalo olako prihvatiti dvostruku pretpostavku da je ikada postojala mimetička umetnost za koju bi mimezis predstavljao jednostavni okvir, niti da je mimezis prestao da funkcioniše u vremenu moderne koja se od njega oprostila. Nema sumnje da se sredstva i strategije naširoko razlikuju, ali te razlike ne mogu da se svedu na prihvatanje ili odbacivanje mimezisa. Distanciranje, začudnost, razčaravanje, razigrano

ponavljanje, strast za realnim, umnožavanje replika i rimejk – sve to i još ponešto predstavlja (uglavnom nedovoljna) imena modernih (umetničkih) strategija za dostizanje ovog „trećeg“ koje se nalazi u njegovom samom jezgru. „Treći“ se ne može imati, zaposednuti ili savladati, on nikada nije takoreći lično prisutan, nikada se ne može direktno ispostaviti i upravo se zbog toga postavlja zahtev da se potraga za njim uvek novim sredstvima nemilosrdno nastavi.

Preveo Aleksandar Matković

Literatura

- Rotrou, Jean (1999), *Le Véritable Saint Genest*, Emmanuel Hénin & François Bonfils (prir.), Paris: Flammarion.
- Egginton, William (2003), *How the World became a Stage*, Albany: SUNY Press.
- „Genesius of Rome“, *Wikipedia*, 9. februar 2015, (internet) dostupno na: http://instifdt.bg.ac.rs/tekstovi/FiD/FiD-Uputstvo_za_autore.pdf (pristupljeno 16. mart 2015).
- Pascal, Blaise (2000), *Pensées*, Philippe Sellier & Gérard Ferreyrolles (prir.), Paris: Le livre de poche (LGF).
- Althusser, Louis (2008), *On Ideology*, London: Verso.
- Halliwell, Stephen (2002), *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton: Princeton University Press.
- Plato (1997), *Complete Works*, John M. Cooper (prir.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Platon (1966), *Država*, preveo Albin Vilhar, Beograd: Kultura.
- Badiou, Alain (2012), *La République de Platon*, Paris: Fayard.
- Lacan, Jacques (1986), *XI seminar: četiri temeljna pojma psihoanalize*, prevela Mirjana Vujanić-Lednicki, Zagreb: Naprijed.
- Aristotel (2006), *Fizika*, preveo Slobodan U. Blagojević, Beograd: Paideia.
- Frojd, Sigmund (2009), *Totem i tabu*, preveo Pavle Milekić, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Platon (2004), *Zakoni*, preveo Albin Vilhar, Beograd: Dereta.
- Irigaray, Luce (1985), *The Sex which is not One*, Ithaca: Cornell University Press.
- Fanon, Frantz (2008), *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press.
- Chow, Rey (2012), *Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture*, Durham: Duke University Press.
- Badiou, Alain (2005), *Le siècle*, Paris: Seuil.

177

Mladen Dolar

Mimesis and Ideology – from Plato to Althusser

Summary

The moment one imitates something, it sticks, it marks the imitator, there is no innocent imitation. Imitation necessarily affects the one who imitates, for better or (usually) for worse, and the making of a simple copy of something necessarily affects the original. This is perhaps the briefest way to describe

Plato's concerns about the nature of mimesis in the *Republic*. The purpose of this paper is to give a brief account of looking at the mysterious magic powers of mimesis and of attempts to counteract them. The topic is massive, so the paper will concentrate on a few perspectives, starting with the theatrical parable of St. Genesius, leading to Pascal and to Althusser's theory of ideology, then scrutinizing the ways in which modernity tried to disentangle itself from mimesis (Brecht's estrangement, Irigaray's femininity as mimesis, Badiou's anti-mimetic stance, Freud's account of magic and Lacan's account of enjoyment). What is the real of the mimetic spell which has so vastly ramified aesthetic and political consequences? The paper proposes a defense of mimesis, claiming that modernity, by relegating the traditional art to the past of mimesis and representation, thereby maintained a disavowed kernel of mimesis at its core.

Keywords: mimesis, ideology, modernity, Plato, Pascal, Althusser, Badiou

Wayne Cristaudo

Speech, Time and Suffering: Rosenstock-Huessy's Post-Goethean, Post-Christian Sociology

Abstract *Five years ago, a new three volume edition of Eugen Rosenstock-Huessy (to translate) In the Cross of Reality: A Post-Goethean Sociology appeared in Germany. As with the two prior editions of the work (a one volume version in 1925, and a much revised and expanded two volume version 1956/8) it met with almost no critical response. This is perhaps not surprising – and it barely mentions any other sociologists, its approach is highly idiosyncratic, it is as much anthropology and history as it is sociology. Indeed, the second and third volumes mainly focus on the social formations of antiquity, and the role of Christianity and the messianic revolutions of the last millennium in creating a universal history. In this paper I take the relationship between speech, time and suffering as the key to Rosenstock-Huessy's argument for why a theoretical grasp of Christianity as a social power is so important for social theory, and why he sees Sociology as a post-Christian form of knowledge. I also make the case for why Rosenstock-Huessy is an interesting and important social theorist.*

179

Keywords: *Names, tribes, empires, city-states, Israelites, Christianity, revolutions, post-Christian*

Introduction

Works that are out of time are sometimes out of time because the constitutive forces of a particular moment are so compelling in their demand for attention, something else that *should be* noticed is ignored. Almost half a century after its initial conception, and in the aftermath of the Second World War, few cared when Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973), at 70 years old, finally saw the release of the two volume presentation of his sociological system as a „cross of reality“: *Soziologie (Sociology)* (Rosenstock-Huessy 1956, 1958): (volume 1 *The Hegemony of Spaces* (1956) and volume 2 *The Fullness of the Times* (1958)).¹

The *Sociology* did get some reviews in Germany, but they mainly expressed bewilderment about what it was doing. One reviewer, capturing the sentiment of the times, dismissed it as a mere „remnant of the German

1 The Gormann-Thelen et. al. edition (Rosenstock-Huessy 2008–2009) is three volumes. It is this edition that is referenced throughout. All references to the *Soziologie* will be to an unpublished English translation (still in progress). All other translations from German, unless otherwise stated, are mine.

spirit (Rosenstock-Huessy 2008–9: 3.813–814)“. To Germans who were largely caught between the alternatives of trying to deny, forget, come to grips with, own up to, and move on from their immediate history, Rosenstock-Huessy’s seemingly archaic concerns, and vast historical sweeps, reaching from the tribes through the ages of the Church to modern times, seemed to bear no relationship to their needs. For his part, Rosenstock-Huessy on the verge of academic retirement, and living in the relative seclusion of Vermont, while using various ideas from the Sociology in his lecture materials to Dartmouth undergraduates, did not write an English version of his magnum opus.

180

Matters were not helped by the fact that Rosenstock-Huessy, who had only somewhat reluctantly come to see himself as a sociologist, took little effort in positioning himself within the discipline of Sociology which was then entering its golden age. Then there was the problem of the work having been written over a life-time; its coherence was far from easy to grasp, and if his „knowledge-bank“ was that of an immensely well-read interdisciplinary university professor, his „voice“ was nothing like that of other refugees making their way in social thought in the United States (some of whom, like Buber, and Tillich he knew well, others of whom, Strauss, Löwith, Bloch, Marcuse and Adorno he could not abide). But most problematic of all, his *Sociology* was not only replete with religious language, it was also an attempt to justify and explicate a universal history whose very possibility was deeply indebted to Christianity. In an intellectual environment where anything smelling of religion should be treated „objectively“, or, better, left to theologians, who could safely be ignored as irrelevant for social science, Rosenstock-Huessy, though appreciated by some historians, particularly in Germany, suffered, as he himself reflected upon the last page of *Out of Revolution* from lack of „fit“ (Rosenstock-Huessy 1993: 758).

To be sure, around the time of the completion of the *Sociology* Rosenstock-Huessy had been invited back to Germany where he taught at Münster and was awarded an honorary doctorate, and a devout group of students gathered around him. But these were small rewards for a man whose book was intended to inaugurate a revolution in the social sciences.

In an earlier life, some forty years earlier, Rosenstock-Huessy had engaged in a powerful polemical „religious“ dialogue with his Jewish friend, the philosopher Franz Rosenzweig (Rosenstock-Huessy 2011).² But at a

2 The dialogue with Rosenzweig of 1916 was a personal encounter between two close friends. It was frequently acrimonious, as each party stood on the ground of

time when Israel and Jewishness had for so many become synonymous, Rosenzweig and the dialogue he had had with Rosenstock-Huessy was something for a rather small group who were interested in far longer waves of time than might be taken seriously by those so traumatized by the horror that they had just survived.

Although Rosenstock-Huessy had left Germany immediately upon Hitler coming to power, and after the Second World War had frequently referred in his lectures and writings to the Nazi horrors and the extermination of the Jews (most notably in Rosenstock-Huessy 2002; also Rosenstock-Huessy 2008–9: 2. 158, 259; 3: 237; Cf. Rosenstock-Huessy 1992), his primary focus was not upon the totalitarian collisions and horrors that dominated the twentieth century, but the broader historical currents and great socio-historical forces and longitudinal waves of world-making faith. For him the world wars of the twentieth century not only formed

181

their faith. A common tendency within Rosenzweig scholarship – repeated, for example, by Micha Brumlik at the 2013 Jahreskonferenz des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur über Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973) – has been to completely decontextualize the dialogue and to paint Rosenstock-Huessy as a Jewish apostate (his parents were non-religious Jews by birth), Christian proselytizer and anti-Semite. For a refutation of this position see the only book length treatment of the intellectual relationship between Rosenstock-Huessy and Rosenzweig (Cristaudo 2012a). The key points are as follows. First, once Rosenzweig embraced his Jewish faith, Rosenstock-Huessy had no interest in converting Rosenzweig to Christianity – and he stated this explicitly in the 1916 correspondence – it was Rosenzweig that initiated the „dialogue“ of 1916, wanting his friend to understand the reasons behind his „conversion“. Secondly Rosenstock-Huessy wrote a poem celebrating the outcome of the dialogue, which, for him, was that he had been convinced by Rosenzweig that Judaism was not a form of paganism, but the ahistorical revelation – the eternal star – while Christianity was the ever becoming historical path of revelation. Thirdly, he wrote a highly affirmative review of *The Star of Redemption* (Rosenzweig 2005) in 1921 (Rosenstock-Huessy 2013: Microfilm page: 2–3 Item number: III Reel number: 2). Fourthly, he returned to Germany in 1935 to help launch Rosenzweig's Letters. In that edition, in accordance with Edith Rosenzweig's wishes, he wrote a Preface to the 1916 correspondence (the correspondence being considered so important to Rosenzweig's ideas and development that they were treated as an „entity“ in that edition.) In that Preface, in a non-too subtle dig at what he saw as Karl Barth's failure to support the Jewish people of Germany, Rosenstock-Huessy argued that the dialogue with Rosenzweig of 1916 was the issue of the day for Germans who needed to see how mutually dependent German Christians and Jews were upon each other (this was the core thesis of Rosenzweig's *Star of Redemption*). Fifthly, in the *Sociology* (Rosenstock-Huessy 2008–9: 1. 238–243) and *The Christian Future* (Rosenstock-Huessy 1966: 165–197), Rosenstock-Huessy would argue that Judaism was a truth that constituted one pole of what he called „the cross of reality“: Christianity, Taoism and Buddhism constituted the other three poles. Finally there are countless references by Rosenstock-Huessy to the fact that his and Rosenzweig's thought needs to be taken together as examples of speech thinking, and thus his system and Rosenzweig's are complements.

modern idolatries – the idolatry of the nation, of race, of the leader, of the community, of science, of the economy. „Idolatry“ is not a term with much currency in social science, while it is the kind of term that theologians can cut their teeth on. But Rosenstock-Huessy had little time for theology, and what interested him was the social significance of what we attend to, or what, in more archaic times, we would have expressed by the phrase „the gods we serve“ (cf. Rosenstock-Huessy 2008–9: 1. 382–384). Rosenstock-Huessy was Augustinian enough to grasp that we make reality through our service, and supplications, our dedications and aspirations, through the attendances of our loves. But we also make it out of the stock of possibilities and potentialities that are part of the interplay of the calls and behests we summon up and respond to.

182

In this respect Eugen Rosenstock-Huessy was a Christian thinker, just as Rosenzweig was a Jewish thinker – in so far as both thinkers dedicated their lives not only to extrapolating upon the socio-historic meaning of those ways of world-making, but continuing within their respective paths of faith. Thus we would more accurately say that both thinkers were preoccupied with the social activations and world making potencies that came from being positioned in the world through not only two diverse, but inimical and yet mutually interdependent heritages and calls from the future. For future, Rosenstock-Huessy insists (specifically against Schelling’s tripartite view of time in which past is what we know about, present what we cognize, and future what we divine [Rosenstock-Huessy 2008–9: 2. 16–21]) has sense and significance when it is appreciated not as the simply grey unknown but the promise of destiny. Past and future become meaningful, actualized, when we respond to them as creatures who have a destiny – and the Christian virtues of love, hope and faith, for him, irrespective of how they are now symbolized or ritualized, are behind the faith that our future so that we can be more than our past. But this can only be appreciated by contrasting the historical flows and interstices that were generated by different venerations and appellations.

In the aftermath of the Second World War there was very little receptivity to the kind of theo-political approach which has been briefly outlined, and which was so central to Rosenstock-Huessy (and Rosenzweig). But with the confluence of identity politics, and post-structuralist emphases upon culture and narrative seeping into social areas which had once been the province of theologians, there is now a far greater willingness, at least outside the Anglo-American philosophical tradition, to take cognizance of the social and anthropological significance of religion as a means of

world-making. In this context, then, Rosenstock-Huessy's sociological insights and the method behind it now sound strikingly contemporary. In what follows I will provide an overview of what is behind Rosenstock-Huessy's sociological system and its Christian and post-Christian character.

Speech

At the basis of Rosenstock-Huessy's *Sociology* is the central concern of his life: *Sprache* – language, or, as he preferred to call it, „living speech“³. It was the one constant that held together an enormous corpus that covered topics as diverse as Egyptology, industrial law, Church history and the work-place. Speech is not simply a tool of description, or a means for communicating ideas or thoughts between persons, as Saussure, in a famous diagram from his *Course in General Linguistics* represents language, as that which passes between heads. It is the creative and redemptive process of sociality and solidarity which designates where, how and when we make our world. Nor does it refer to mere communicative „babble“, or everyday signing, or the stale formulae of the sort which has taken up so much of the effort of linguistic philosophy. Living speech refers to the significant irruptions and formal, declarative, urgent pacts, promises, behests, expressions and articulations that form our sociality (Rosenstock-Huessy 1981: 2–10, 28–3). It declares war and peace; calls forth new endeavors; founds families, clans, tribes, empires, states; affixes roles. In sum, it serves as the institutional seal and stamp of authority, solidarity, or revolt. It is embedded as much in the codes of our sociality expressed through dress – „we enter the social body through dress which represents a temporary body“ – as in what comes out of our mouths (Rosenstock-Huessy 1981: 79). For Rosenstock-Huessy, just as „ritual forever enacts the first victory over speechlessness“, „speech and dress are the continuation of ritual“ outside of the assemblage in which it occurs (Rosenstock-Huessy 1981: 87–88).

183

Speech is also the root of our unique relationship to time – for we do not simply flow in time, but we salvage time, and we pass it along across generations. Likewise, we do not simply have past, and present and future, but we recall a past, and we respond to a future because we have the grammar to enable us to do so. We do this because of the imploding and exploding pressures and forces that hurl us out of the secure spaces we

3 For other writings on Rosenstock-Huessy and speech see Stahmer's introductions to (Rosenstock-Huessy 1970b, 1981) as well as Stahmer 1968, Rohrbach 1973 Cristaudo 2012a, 2012b).

inhabit. Rosenstock-Huessy claims that we ever exist at the intersections of reality, a cross composed of the spatial dimensions of inner and outer and the temporal dimensions of the trajective push of past, and the projective pull of future. Enmeshed within this „cross of reality“ we constantly find ourselves caught between more life or more death, thus our speech „surges in the seam between life and death“ (Rosenstock-Huessy 1981: 84). Thus too our grammar is the manner or mode speech deploys in identifying, creating, occupying and transferring the real.

184

The humanly real is unlike any other real; it is saturated with voices from other times which echo around and flow through us, thereby rendering nonsensical any metaphysics of a founding, grounding self of the sort reached by philosophical argument along the lines of Descartes. Speech and grammar are not something extrinsic or accidental to our nature, but they make our nature ours. They are the key to how we participate in the cosmos the way we do.

Taking this further Rosenstock-Huessy argues that societies as well as souls are grammatically constituted. We can see this, he claims, in the professions of complex societies – lawyers, preachers, artists, and scientists – all act in accordance with the grammatical underpinnings that shape their very *modus operandi* within the social order: the lawyers focuses on whether „breaches and offences“ *have been* committed; preachers on preparing our souls for the future; artists with the exploration of our subjective possibilities; and scientists with the structure and nature of the objective world. Likewise he argued that the grammatical moods of the imperative, subjunctive, narrative, and indicative find their social expression and collective forcefulness in politics, literature and the arts, in our traditions, and in the sciences (Rosenstock-Huessy 1970b: 187–189).

Against the dominant view of language as a descriptive „tool“ in which we attempt to identify the objects of reality and communicate between ourselves about their significance and nature, Rosenstock-Huessy argues that the imperative is the real basis of communicative association and any social order (Rosenstock-Huessy 1970b: 54–57). This has largely been forgotten as people take the sacrifices and commands that make society work for granted – and it is precisely because so many people have taken them for granted, that people become ever less capable of realizing that they too need to make sacrifices for their future. To no small extent, this reflects not only the commercialization of society, but also the favoured grammatical moods of the philosophical consciousness (the indicative – „this is“; and the subjunctive and normative mood – „would that it were y“, which

may then be expressed as the imperative „do y“) that have increasingly permeated society with the social success of „philosophism“, the name, Carlyle astutely coined for the Enlightenment (Carlyle 2002, 14).

Rosenstock-Huessy's grammatical basis eschews privileging philosophical speech and the metaphysical commitments it contrives: we simply do not know what potentialities we can cultivate over time – we and life itself are the incalculable. Our grammar facilitates the birth of what we do not calculate within our-selves. Thus Rosenstock-Huessy emphasizes that a common error amongst philosophers has been to take such a limited register of the soul as the adequate measure of who and what we are. Instead we must realize that our collective and social existence is predicated on the different vistas we open up in the communions that transpire between us; genuine communication is communion. Grammar opens us to the different potentialities of the reality that we are by enabling new vistas and clusters of voices and hearts and souls and bodies: new clusters give birth to new ages and new ages are new worlds. Speech is woven into our world and we are woven through speech – the word literally becomes flesh as we call upon each other, respond to each other, and access powers we would never have known existed were we not able to speak. We are not, Rosenstock-Huessy insists, thinking selves whose destiny is to be more objective about reality, whatever that may be, but responsive creatures, who are transformed through our being called into action and into roles – not „cogito ergo sum“, but „respondeo etsi mutabor (e.g. Rosenstock-Huessy 1970: 2, 10, 12, 14, 65)“. In an undergraduate lecture he once said „Nobody is the source of truth. We are all only in the metabolism“. (Rosenstock-Huessy 2013: 2, Item number: 641, Reel number: 16). And it is this metabolic view of speech and life which is intrinsic to his view of society as a whole.

185

For Rosenstock-Huessy the most elemental and most overlooked linguistic unit which society rests upon is the name. Names are etched in a group's historical memory when they seal an event and its concatenations or lay down a future direction via promises, constitutions, treaties, laws and the like. History seen thus is first and foremost not simply a series of actions but of re-membered actions, and the re-membering can only take place when naming has occurred. Our social orientation from the moment of our birth to our death takes place within a myriad of allocations, placements, accrument of talents and powers that transpire because we have the capacity to create, to bind, to affix and disperse, to store and orientate – all processes that naming facilitates. Naming reaches from the most

personal and intimate – the whisper „I love you darling“ – to the most public – „you are a murderer and shall be sentenced to death“, „we declare war“. Naming is intrinsic to our humanity. And intrinsic to how we make the world around us. Yet, somewhat astonishingly, and at least since Plato’s *Cratylus*, and its argument for the superiority of ideas over names, naming has invariably been seen by philosophy as a lesser task than thinking. In the main, philosophy, has considered the majority of people to be thoughtless, thus philosophers also eschew the fact that names – as triggers of meanings, of associations, and feelings, of commitments and enmity, signs of honorific and horrific deeds, defeats and great victories – are thrashed out in time. And they are frequently revisited – not via logic, but through the sifting of memory and artifact, through the re-membling of events on the basis of new hopes, fears and insights. Names always reflect something of the inside, of the emotional response to an event.

186

Naming and Times

When Rosenstock-Huessy says „to think means using better names“, (Rosenstock-Huessy 1970 b: 174) he is not thinking like a philosopher or metaphysician who really thinks that any name is as good as another, provided one go about one’s thinking correctly (whatever that may mean exactly – being more logical, more astute in matching image/ experience and argument with the latest scientific knowledge?). Rather he is thinking as a historian and sociologist who sees names as traces of commitment and contestation, as someone aware that a name that, for example, once bore pride among certain members of a group now is much more widely a term of shame, such as National Socialism or Anti-Semite. Names are tested socially/ historically so that eventually their proper place in the gamut of human experiences may be registered. Judgment day occurs every time one epoch breaks with another by condemning to death the names that the earlier epoch venerated. To be sure, there is always someone/ people with its own biography doing the registering, the survivors. Whether the survivors themselves have been worthy of their survival is another matter altogether. The moralist in us may wish to enter here to make this call – but the question of who is moralizing here is one the sociologist may not lightly dispense with. Names continue their weaving through us as we make our world. It is this making that it is the core of Rosenstock-Huessy’s sociological thinking. It is also why his sociology cannot be divorced from history, why the event is as intrinsic to sociology as the identification of social roles. Indeed all roles have emerged over time. Thus the spaces that we take as the context of social action are

themselves the demarcations that transpire from events. Maps are an obvious illustration of events shaping spatiality; maps are territorial testimonies to struggles and outcomes that have transpired within and over time.

For Rosenstock-Huessy the task of social theory is to reawaken us to the meaning of our creative capacities as creatures who dwell in time, who may learn from their experiences over time, commune with others across times and build together in time. The different calendars of human kind, for Rosenstock-Huessy, are invariably the record of those events which have sufficient forcefulness within a community that it celebrates these days. And from the time he announced to Rosenzweig, „I philosophize in the form of a calendar“ (Rosenstock-Huessy 2011: 78), he would use calendars as clues to the events that most mattered in forming communities. However, he was very conscious of the fact that the calendar and holidays had increasingly lost their power as the rhythms of modern life had largely eliminated genuine festivity and days of mourning and celebration.

187

Calendars, then, are the corollaries of names, but they are also the means by which some names are paid special tribute. In any case, for Rosenstock-Huessy, our ability to „hear“ the names that are stored within our language is equivalent to our capacity to understand where we have come from and why and how we have come. Thus Rosenstock-Huessy urges: „*Audi, ne moriamur* – listen, lest we die; or: listen and we shall survive“ (Rosenstock-Huessy 1970 b: 22). This is no relatively straightforward matter. For as names are invariably the outgrowths of political contestations, politics also invariably revolves around renaming. The burial of names is also the burial of our relationship to the past. And that relationship, in turn, will impact enormously upon how we make the future. For Rosenstock-Huessy this is the great problems we moderns face. We have cut ourselves off from much of humanity – and we may well mourn that loss, and romanticize it by romanticizing the past or the indigene. That is, we may not see events and processes of the past for what they were or still are, although we may select from other times to serve our own deficiencies in our own dispirited age. We moderns might frequently romanticize the Other, but we all too frequently fail to see ourselves in the Other, yet that Other really is our kin And to make the Other but the object of our fantasy is as „un-neighbourly“ as making of it an inferior. The confluence of times which modernity has harnessed into one planetary economic system is a story in which we find ourselves inescapably linked with the Other. This idea is central to Rosenstock-Huessy's *Sociology*

and it is the reason why the second volume of his *Sociology* is called *The Full Count of the Times*. For the distinctness of our experiences of forces accrued over time is what makes a people. And those forces stand very much in relationship to social reproduction, in relationship to the range of actions that are undertaken, and called upon each day. Those ways and names, though, can only continue as long as they are sufficiently connected with a people's survival – when socially sacrosanct names inspire hatred, the speech of a people has become diseased (as he calls it) and the accompaniments of diseased speech are war, revolution, crisis or anarchy, and decadence. Of war and revolution, more later, here it should just be emphasized, he means the disintegrated or dis-unified society where „everybody is making his pile, grabbing more than his share. And exploiting his membership in ways unforeseen...in economics, the crisis, the depression, is caused by a lack of cooperation and community“ (Rosenstock-Huessy 1970b: 12).

Decadence not only means that people do not have children, it also means that that they do not prove to have the stamina of converting the next generation to their own aims and ends. Decadence is the disease of liberalism today...It is the disease of the „Last Man“ of Nietzsche who twinkles: „What is love: What is a star? What is happiness?“ and blasts the future because he could only enter the future by inspiring the next generation, and this precisely he declines to do. „Decadence“ means to be unable to reach the future, in body or mind or soul. The decadence of an older generation condemns the younger to barbarism. (Rosenstock-Huessy 1970b: 12)

Rosenstock-Huessy is no conservative arguing that the old ways and old names must be upheld. Indeed, he insists that our freedom lies precisely in inventing new dwelling places of the spirit where the triumph of love over death may continue. Thus too he says „[s]ocial disintegration is a blessing in disguise since it compels us to wake up“ (Rosenstock-Huessy 1970b: 12). Catastrophe, though, in the form of the diseases just mentioned is the inevitable accompaniment to a society's failure to love sufficiently – to get the balance of right of sacrifice and desire. Rosenstock-Huessy frequently cites Giuseppe Ferrari's formulation that „love is sacrifice and desire in the balance“, (Rosenstock-Huessy 2008–9: 1. 194; 1991: 139) and this formulation provides a diagnostic principle enabling us to assess the relative health or sickness of a society. It is noteworthy how Freud has become so important to social theory in the last fifty years – and our Humanities' disciplines with their emphasis upon identity and desire/ sexuality reflect the very strains and stresses of the contemporary world. For desire and sacrifice (usually reconfigured as ethics, and thus

in my opinion too abstractly and „play-like“ to be helpful) are generally dealt with in total separateness, whereas it is precisely how we combine both that contributes to an order in which love itself is realized and not simply what we enjoy.

When enjoyment alone becomes the underpinning imperative, generational conflict is as inevitable as the ensuing catastrophe which may give birth to a founding that defines itself against the corruption of the old order. This is precisely how the different total revolutions of Europe relate to each other. Each one promising, as Rosenstock-Huessy argues at much greater length and detail in his *Out of Revolution* and *Die europäischen Revolutionen*, that the order it will erect will not include the rotten heritage that undid the prior one – thus does the Russian Revolution position itself as anti-bourgeois, the French Revolution as anti-clerical, the English Revolution anti-monarchical, the Reformation anti-papal, and the Papal revolution anti-imperial. The success of a revolution brings with it a new set of roles and veneration. And within our language we still retain the various creations that have been named in order to hold a particular social body and way of life together. In this respect speech enables us to be heirs to the times – but really *being* heirs means being attuned, knowing how to listen to the interplay of names which call from beyond the grave and beckon us to a future. The men and women who believe that only their time is real time are inviting us to share their shrunken reality. These are Nietzsche's „last men“ – and are they not more prevalent than in Nietzsche's time, blinking up as they do from their profit sheets, and mission and vision statements, and policy documents assuring all that they have their hands securely on the future – though invariably someone else must perform the sacrifice? Rosenstock-Huessy was not uncritical of Nietzsche but he found him a powerful prophet who understood that modernity had no sense of futurity. For Rosenstock-Huessy, Nietzsche and Marx were the real eschatologists of the 19th century – liberal theologians, not to mention liberal societies, had lost sight of that completely („The End of the World, or, When Theology Slept“, in Cristaudo and Huessy 2009, 3–16).

189

Every life-way is a solidification of a particular form of social time itself. That is, the patterns of life reproduce a specific set of designations that instantiate the founding act of decision for a group to act in a certain way in order to survive and make its way in the world. The reproductive act is the temporal stamp and social shape of the group living by that act. This is why Rosenstock-Huessy looks at the human story as a story of

temporal decisions which are but the incarnation of speech – the flesh of that speech being the social body which is the institutionalization and thus the consolidation and intergenerational transference of potentialities. All of which for Rosenstock-Huessy is tantamount to history being a tapestry of times, of *time bodies*.

For Rosenstock-Huessy, our richness as a species comes from our connectedness. The corollary of this is that our impoverishment is, if I may put it this way, closely connected with our disconnectedness. For Rosenstock-Huessy, the disconnectedness, fragmentation, and debilitation of modern men and women largely stems from the lack of powers at their disposal, and the root of this is their social amnesia. As he writes in the second volume of *Sociology, The Full Count of the Times*:

190

increasingly fewer people live with the undulations of history. Mankind is sinking into a condition of twilight. For our five senses and all time spans shorter than a year leave no effective traces on our consciousness. Only that man can think, who learns to weigh and ponder the difference between „10 years ago“ and „today“. But all our media of mass communication cover up old-acquired experiences so efficiently, that men swim around in a dusk of times without end points, while spaces and their magic keep us spellbound and deceive us about the times (Rosenstock-Huessy 2008–9: 2. 54.)

Of course forgetfulness is as intrinsic to us as memory, and not all bad. But „it is we who decide what belongs to the past and what shall be part of the future“ (Rosenstock-Huessy, 1970b: 19) and how can we make that decision without an understanding of the woof and warp of our very selves, of the processes which have made us who we are? The great danger is the self-deception that comes from taking the consensuses of our abstractions as the stuff of life that has been poured into or sacrificed for further life. The commodification of the media, the instrumentalization and commercialization of education have all contributed enormously to the substitution of the empty shell of the sound-bite for the more archaic purpose of the name – the potentiality of calling, gathering and transference of energy across time. For names are also testimonies of effort and experience, and as such they are also indexes of sacrifice and temporality – a professional name, such as doctor, lawyer etc. discloses the time that is required to gain the powers that can be drawn upon by the sick, the accused etc. Today, however, in a time where time is increasingly accelerated and we live in the illusion of the relatively timeless (because we forget all the time that has gone into making the technologies which dispose of time) the time of acquisition is, along with the various stages of life, also invariably forgotten. (Although the aspiring professional

certainly knows that effort takes time.) Names now lose their aura as they are more like production line brands stamped by the processes of commercial acquisitiveness, and the accompanying totalizing coalition of social and political/ state forces. Which is to say the forces that now benefit from the process of reification only intensify a problem that Nietzsche had traced back to Socrates and Plato. And Rosenstock-Huessy concurs entirely with Nietzsche's anti-Platonism, providing an even more elaborate diagnosis of Socrates in the first volume of *Sociology* than occurs in Nietzsche's *Twilight of the Idols*. And in keeping with his Nietzschean affinities, Rosenstock-Huessy emphasizes in the *Sociology* that a major task of the work is „to pursue our enemy abstraction“ (Rosenstock-Huessy 200-9: 2. 16).

As we have just indicated the confluence of forces which feed into this are many. And apart from the socio-economic-political forces referred to above are the mechanical processes of modern industrial life, which dissolve the creaturely time that is intrinsic to what we are as human beings into the inhuman rhythms required for production and distribution. The mechanization of modern life rests, of course, upon the mechanistic view of life itself which comes out of the scientific revolution. At the basis of that revolution was a view of time which was subordinate to space – a point amply evident in the metaphysical paradigm reaching from Descartes to Kant; both of whom conceive of time purely in relationship to the mapping of forces in space.

191

One and all, the modern mechanistic metaphysicians who embroil themselves in the metaphysical conundrums behind their view of nature as a totality of laws are complicit in making the experience accessible to the scientific understanding the condition of experience itself. There was nothing new in Rosenstock-Huessy's opposition to this – as different as they are neither the Romantics nor phenomenologists accepted that. But his opposition is at the basis of his *Sociology*. And why he calls the first volume *The Hegemony of Spaces*. For while it is „natural“ that we inhabit spaces and that our understanding of life comes through what we experience, it is precisely because of the capacity to overcome the natural predominance of space by our capacity to found new modes of sociality within time that we open up new spaces to inhabit. But we can only do this if we grasp our capacity as time builders and not merely prisoners of spaces we have inherited. For Rosenstock-Huessy, the social spaces (and the forces that are common in the shaping of any social space) essentially break down into those that are safe and settled and which enable

us to „play“, and those that are serious because they are not safely settled. Play takes place in spaces protected by repeatable rules and formalities, where barring accidents, and due to the fact that a performance takes place with time, or is measured by time, time itself conforms to the rules of the game. Serious life takes place in time's own making, in irruptions where beginnings and ends are frequently unpredictable: one has no idea if a return is possible. In serious matters, time is the Rubicon between life and/ or ways of life and death. Of course, great games have a degree of seriousness in the life of the competitor, but the most serious moments in a life imperil relationships, families, territories, nations, empires, and even the peace of the planet. History is made by serious actions.

192

Nevertheless, play also has a very serious side. Following Huizinga (Huizinga 1944) and Horace Bushnell (Bushnell 1864), Rosenstock-Huessy argues in *The Hegemony of Spaces* that play generates the reflective capacities which help prepare us for conduct beyond the playground. For Rosenstock-Huessy the dangerous quality of liberal societies is that they become oblivious to the sacrificial conditions that enable play spaces to be secure from the tumult of life. In spite of living in the shadows of a century dominated by two world wars the predominant emphasis of modern liberal democratic societies is one devoted to life as play. Rosenstock-Huessy, like many other critics of liberalism of his generation, anticipates Baudrillard in his view of modernity as a stupefied, narcotized culture of consumers caught up in the endlessness of play. Though, unlike Baudrillard, the trauma and seriousness of Rosenstock-Huessy's own experience of war never leaves him for a moment.

The liberal culture of narcosis is so dangerous because so many people literally waste their time so that the freedom of which they are the beneficiaries is not able to be adequately perpetuated. Freedom is the storage and transmission of time well spent; revolt and wars break out when time is misspent, and generations no longer cooperate across the times. Rosenstock-Huessy loves liberty as much as any liberal, but he does not think that liberalism is serious enough about the conditions of the fruits it loves, largely, to repeat, because of its excessive love of play. The point I think can be neatly grasped if we pause upon a formulation from economists which encapsulates the power of a liberal economic order: „consumer sovereignty“. From Rosenstock-Huessy's perspective, the question is: how durable is such sovereignty if it does not cultivate the conditions for preserving its sovereignty? The insidious danger within liberalism is that its elevation of consumption as the decisive force of social meaning requires that consumption ceases to be but one metabolic moment of the social body. Instead

it is so elevated that it becomes the very meaning of the social body's existence. But to make the social body serve consumption as such is to bring about social vacuity and collapse. For it ignores how we deal with, i.e. spend time, on sacrifice and suffering, as if they were not conditions of life but simply unpalatable epiphenomenon. The transformation we are living through today from a liberal to a corporate state is the result of the elevation of consumption under liberalism to the detriment of liberty itself.

It is this emphasis upon the serious use of time and the intrinsic character of suffering and sacrifice to sociality that underpins what is distinctly illiberal in Rosenstock-Huessy. Liberalism, which is itself the product of war and revolution, substitutes a normative, and hence abstract, domain of rights in order to legitimize its own perpetuity, when in fact that perpetuity as much as its origin is the result of sacrificial blood. While liberalism as an ideology is largely in denial about its own illiberal foundations, not to mention adaptations and compromises with institutions such as the family and religious faiths which may stabilize a liberal society, but which have nothing to do with liberalism, Rosenstock-Huessy is interested in the multiple formations that we dwell in if we are to live in a society strong and healthy enough to nourish us. In other words, Rosenstock-Huessy's is deeply attuned to the various social creations which emerge from the different social formations that have given human beings the ability not only to survive, but to participate in the cosmos in ways, that at their best, still arouse our awe at their inventiveness and brilliance. Thus, in *The Full Count of the Times*, the overwhelming mood behind Rosenstock-Huessy's reconstructions of the forms of life which have enabled humanity to survive and to become conscious of itself as a species with talents and powers capable of building a planetary peace and mediating its vast differences is gratitude: gratitude toward the tribes, the empires, the city-states with their publics, and the „nation of God's elect“, i.e. the Israelites with their synagogue which is also, albeit unwittingly, the prototype of the Church. Each formation has left behind residues of its peoples such as masks and warpaths (the tribes), priest-castes, temples and division of labour (empires), geniuses (poets, philosophers, legislators), the righteous prophet (the Israelites). All opened up different powers of life which we are still heirs to. Further, we are only able to be conscious of being their heirs because they each tended to discover and accentuate qualities of life that are disclosed through the temporal axis that they built their life-way upon. Thus, for example, tribes were especially reliant on the past because they take their orientation from the dead. The empires of antiquity controlled and were controlled by the perpetual

present, as they took their agrarian and ceremonial orientation from the rotation of the stars. The nations/people (*Volk*) anticipate the messianic time of the future – the Jews who were the first people to think of themselves as a people who had been promised a great future by God. And the Greeks marked out a fourth-dimension in which time was fused with space in the public-space. This fusion created the public/ spectators who were able to stand over and above the temporal order of the players, or the heroes sung in poems. The perspective of the spectator provides a place of orientation safe from the perils of life itself, and thus is the pre-condition of so many of the resources that are so fundamental in the formations, pursuits, administrations, technologies, and entertainments of modern peoples. In one schema, Rosenstock-Huessy depicts the innovations of tribes, realms, nations, and (the people of the) muses thus:

194

Tribes create families – Members bear a name
 Realms create classes – Inhabitants practise a profession
 A nation creates destination/assignment (*Bestimmung*) – souls come to speech
 Muses create poetry – Men have time. (Rosenstock-Huessy 2008–9: 2, 232)

Regarding the muses, he says:

Until today, the Olympic games, Plato and Aristotle, mathematics, and physics and astronomy, tragedy and comedy, have become indispensable elements of education. Because all education creates time for evasion, it permits us play ... The speech of human thinking (*Gedanken*) is Greek. Each new science furnishes itself with a Greek vocabulary. (Rosenstock-Huessy 2008–9: 2, 229)

It is unnecessary to go further into the detail of the multiplicity of achievements that Rosenstock-Huessy details of tribes, empires (he mainly draws upon Egypt), the Jewish nation and the Greek city-states which he wishes his readers to appreciate so that they may realize how the past is alive within them. Rosenstock-Huessy's socio-anthropological excavation is undertaken in order to reacquaint us with names that now thoughtlessly circulate because we have lost connection with their original meaning and power. Sensitivity to names enable us to understand better the different constituent forces of peoples who inhabit different bodies of times. It is a key condition to any meaningful dialogue between inimical groups, just as it is a key condition to a people's self-understanding as revealed by its own historical journey. In the case of the West, Rosenstock-Huessy believes that the names of „God“, „Jesus“, and „Christianity“ have lost their lustre for most of the population. That is to say that the names which were most venerated and appealed to in the revolutionary transformations

that created the European nations are now largely meaningless. Rosenstock-Huessy insisted that he was a Christian, but he also held that most people in the West have no idea of what is Christian about themselves and what is pagan, thus they have no clue about what they stand to lose due to their lack of memory of what bore them as the Christian sources of much of our reality becomes eclipsed by the „idols“ of modernity: commerce, technology, the nation, and modern secular ideologies, which are insensitive to how our social potentialities have arisen.

Christianity, Suffering and the Combining of Times

Though Rosenstock-Huessy's interpretation of Christianity warrants a very lengthy book in itself, we can convey the essence of his thinking on Christianity succinctly: Christianity was an answer to a deep crisis within antiquity. That crisis was being played out simultaneously in tribes, empires, the (Jewish) nation and the (by now conquered/ enslaved) Greek-world simultaneously at a juncture in which a small group of Jewish revolutionaries broke with all the mores that were constitutive of each of these forms of sociality and undertook a new approach to life. That approach was paradoxical in that it renounced all other forms of life, yet it was capable of being ingested by those very forms and rejuvenating them on new terrains. At the core of this renunciation was the insight that death was a condition of life, that one had to die into new life, and that, as God's creation, humanity was not fixed but plastic. Rosenstock-Huessy saw that Jesus broke with every other elevated type of antiquity—emperor, king, hero, prophet, priest, poet. He had understood that as God's children we are beyond all these types, and each type is but a form of service, not an end in itself. Jesus, for Rosenstock-Huessy, teaches us the infinitude of our potential if we are prepared to renounce the ways of the world and move upon the way of God's love, rather than self-love. The dwellings of the world are blessed if they are infused with love, and but deadly abodes if that love is lacking. Social formations, seen thus, are alive to the extent they are spiritual formations – once the spirit had departed, then it is time to turn and leave and find our solidarity and loves in new forms: *metanoia* is the sign of our freedom (Rosenstock-Huessy 1970 a: 182–190). But it is not only the future and present that is reconstituted in this approach – it is also the past itself. This too is something that, for Rosenstock-Huessy, is uniquely powerful about the Christian approach to life: its solidarity (retrospectively grasped) stretches back from Adam to the end of times as it breathes life into forms once vanquished. In the 1916 correspondence with Franz Rosenzweig the dividing

issue was over the people of eternity (the Jews) and the people of time (Christians). Both would concur there was a fateful interdependency between these two peoples. And Rosenstock-Huessy would concede that Rosenzweig had taught him how important it was that the Jewish people remain a constant reminder of the failure of Christianity to achieve the union it required. Nevertheless, Rosenstock-Huessy remained committed to seeking this discordant concordance, what he called the metanomic society with its underlying tensions and overarching peace (Rosenstock-Huessy, Eugen. 1993: 689–758). Rosenstock-Huessy also has no illusions about how Christianity and empire cooperated to bring the tribes into the one spiritual realm of what would eventually become the Christian nations. Christianity always operated in a context of tensionality, not the least being due to its foundational spirit of renunciation of violence operating in social contexts in which military authority and might have been intrinsic to the societies in which it took root. The dualism of spiritual and earthly power (even when the overlap of powers has been most theocratic) has been with Christianity from its origin. Likewise, it has also operated in contexts in which all manner of social mores, including folklore, are non-Christian.

Although Rosenstock-Huessy sees the task of Christianity as founding and incorporating a universal history, the possibility of a metanomical society ultimately requires moving outside of the kind of unity that a single faith, such as the Christian faith can provide. Moreover, to the extent that the Christian really be open in its search for unity, it requires a renunciation of some of its most fundamental powers and creations, not the least its own sacraments, symbols and sacred names (Rosenstock-Huessy 1966: 126–127). Along with Rosenzweig (and Schelling before them), Rosenstock-Huessy saw this as the third or Johannine age of the Church, whose modern founder, according to Rosenzweig, is Goethe, who consciously rejuvenates and reconstitutes the alliance between pagan and the Christian (Rosenzweig, 2005: 297–304). The geopolitical penumbra of the world wars was, for Rosenstock-Huessy, Europe exploding beyond itself and dissolved from itself. Potencies that emerged out of Europe's revolutions and wars circulated globally, adapted and radically modified in non-Christian, non-European environments, and together they intensified the facticity of Europe's and the world's post-Christian character. In the *Sociology* Rosenstock-Huessy develops this idea by claiming that the cross of reality in the modern world requires that Christianity be coordinated/ cruciformed with Judaism and Buddhism and Taoism (Rosenstock-Huessy 2008–9: 1. 243–247; 1966, 174–191).

Rosenstock-Huessy's appraisal of other life-ways is rather perfunctory, and the schematic renditions of Buddhism and Taoism (though not

completely lacking in insight) suggests that Rosenstock-Huessy has fallen prey to his own systematizing – something he states in the Introduction to *The Hegemony of Spaces* he explicitly wishes to avoid (Rosenstock-Huessy 2008–9: 1. 385–386). Nevertheless, what this move shows is a recognition of Rosenstock-Huessy of the need for any „great society“ to pool the great contrary insights of world making that enables peoples to survive the ages. Such a pooling cannot occur within one single dominant modality of a past way of world-making. Yet this very possibility, for Rosenstock-Huessy, is predicated upon the social absorption of the peculiarly Christian contribution to the understanding of time. While it is *The Full Count of the Time* makes the systemic case for this peculiar grasp of time, the following passage from *The Christian Future* Rosenstock-Huessy most succinctly sums up what this view of time is:

Christianity... has shown „how man can be eternal in the moment, how he can act once for all“ As a French scholar [Jean Guitton] has written, „The unsurmountable abyss between Greek and Christian thought is the Christian rehabilitation of the unique and temporal event. The moral order is general and abstract to every philosophical or Greek mind. In Christianity the time of every human existence receives a superior quality in its smallest fragments“. ... Man gives his acts an eternal, i.e. a „once-for-ever“ meaning, by throwing his whole personality on the side of life that should now come forward, at each moment of his march through time. But he can select what should come forward, what will make a moment unique, only because one end of time like a magnet draws his heart at each step into the future. The uniqueness of the present derives from the uniqueness of the end. Hence only if history is one can our present-day acts have a once-for-ever meaning. (Rosenstock-Huessy 1966: 71–72)

197

The end time thus serves as a resurrecting power. And through its historical devotion to the end time, Christian history reconstitutes already existing social formations as well as ones thought spent. The most obvious and powerful historical confirmation of the power of the Church to conquer a social-form from within was the reconstitution of the Roman Empire itself. Rosenstock-Huessy's faith in Christianity has nothing whatever to do with theological or philosophical disputation, but with the positive fact of the transformation of powerlessness into power, of the impossible into the possible, the invisible into the visible. That process is conspicuous in Constantine's conversion to the faith, initially, of a handful of Jewish riff-raff that emerged in a wretched corner of the Empire in its greatest time of glory. The spiritual conquest of Rome gradually extended to the tribes of Europe. Equally as astonishing is that this faith would then revive, resurrect, redeem past glories of antiquity. First the university was revived, then, as humanism evolved, the entire remaining philosophical and classical literary

tradition. To be sure in earlier phases Christianity had contributed to the destruction of the classical heritage. Rosenstock-Huessy does not for a moment deny, then, that fanaticism exists within the Christian tradition – fanaticism can be found everywhere. But he does argue that the truth of the faith must be seen in the long run in the powers of life it gathers and transmits. This, and to repeat, not the attempts to provide rational sense to the faith is, for Rosenstock-Huessy, the truth of what this faith is – for truth, for Rosenstock-Huessy, as with Goethe, is in the fruits of action, not theoretical consistency or fit between representation and reality. Indeed such a dualism makes no real sense for Rosenstock-Huessy, unless one has already made a metaphysical commitment of the sort that he sees as the disastrous one of scientism and mechanism. In the second millennium the Church would help precipitate tribes into Christian nations. The Church itself would lose power within Europe as many nations broke with Rome and created their own national churches. With the French revolution Christianity itself was seen as the enemy of liberty, equality and fraternity: an amalgam of social ends whose roots, for Rosenstock-Huessy, were, nevertheless, palpably Christian.

I have said in a few lines what Rosenstock-Huessy argues over the course of eight hundred or so pages of *The Full Count of the Times*, and his two studies (similar in content, albeit not in framing) on revolutions are also of similar lengths. And I must emphasize here that the historical/ sociological argument at the core of his work is that the Church laid the ground for a completely new kind of way of life out of the imperial rump and social break-down, war-lordism, and tribalism of Western Europe, that the first „total revolution“ – between Pope Gregory VII and the emperor Henry IV which he called the papal revolution – would be the initial fuse and spark in what would be a millennium of revolutions down to the two world-wars and the Russian revolution. The social formations that are part of our everyday world were the products of revolutions – revolutions that first all took place on Christian soil involving Christian appeals that were made in reaction to the hellish environments that people found themselves in. Hellish environments were not unique to Europe, and, romanticism to the contrary, are all too cross-culturally and historically typical. What was unusual about Europe was that its faith engendered a unique relationship to time and space: its messianic notion of time was, of course, Jewish, and the universality of its solidarity had fragmentary precursors amongst some of the Stoics, but the combination would prove to be fateful. And the revolutionary tradition reaching even to anti-Christian revolutionaries of the French and Russian revolutions built on the same temporal construction and the promise – if not the achievement – of a future of total solidarity.

The lack of that achievement is no doubt conspicuous – but the planetary connectedness we now share is a plethora of testimonies to the revolutions which have yielded the nation state, and the commercial, scientific and administrative powers which make peoples of very different times „now coexist“. Rosenstock-Huessy does not argue that this comes from the moral superiority of the West. Western history not only reads like one bloody dispute and massacre after another, but it was the West that plunged the world into two world wars (even if Japan hoped to reap spoils from the second one). But (contrary to myth and hope) Christianity not only never teaches that good things in the world always and only come out of those who do good – God’s grace is a gift to all – it accepts that evil happens to the best, to God himself. Christianity also teaches that God saves even the sinner. Augustine would provide the formulation of original sin, deeply implicit in the (anti-Roman) idea of only one man also being God on earth. Original sin, a doctrine, typically mocked and misunderstood – contains the existential truth that we are creatures who, in spite of our best intentions, nobility and gifts, are destined of our own accord to „miss the mark“ (*hamartano* – sin). It was also Augustine that paired sin with providence. This is developed by Rosenstock-Huessy who argues that we have little choice but to see history not as progressive in the Enlightenment sense, but as providential. Providence transforms death into life, past suffering into future concordance and conviviality. This does not mean that all suffering is good, nor that we should suffer to be or do good – these kind of philosophical formulations convey the staleness of abstraction. The imperative made by God to Jew and Christian is „love God and love the neighbour“. The suffering comes of its own accord – being in the world is inevitably to be involved in suffering. While Rosenzweig identified the divine declaration of Jewish and Christian redemption as being „love is as strong as death“, (Rosenzweig 2005: 169, 217, 345–346; also to be found in Rosenstock-Huessy 2008–9: 2. 76, 201, 228; 2008–9: 3. 63, 475, 484), Rosenstock-Huessy also finds Christian history being an answer to the question, which slightly varies the formulation, „How does love become stronger than death?“ And he adds:

199

So history becomes a great song, Augustine’s *Carmen Humanum*; in its every line, perhaps every tone, becomes a lived human life. As soon and as often as the lines rhyme, love has once again become stronger than death. Then from out of absurd contingencies, from adverse circumstances, from silent events of epoch-making necessities in which a lengthy ingested illness is finally confronted, cross-fertilized (*eingekreuzt*) and consequently overcome. (Rosenstock-Huessy 2008–9: 3, 513)

One great difference between classical thought (and so much modern philosophical, particularly ethical thinking which reproduces it) and

Christianity is that the former tries to prevent evil before it happens – the latter factors in evil as a perennial accompaniment of this world until we are redeemed (i.e. original sin), and then asks of us to make the world with the love that we have out of the evil that has happened. We must love and act in the midst of and out of our common suffering – for our experience tells us that it is unavoidable. Idealism is the delusion that suffering is avoidable – the delusion that we can bypass death. One recalls here Rosenzweig’s great majestic critical sentence that opens the *Star of Redemption* „All cognition of the all begins with the fear of death“ (Rosenzweig 2005: 9). In other words, philosophy is a cosmic leap that attempts to escape what we cannot escape – except, as Plato with such truthfulness consistently put it, by us residing with the ideas rather than life itself. The classical and philosophical works with purity – the purity of its doctrine, of its method, of its ideas etc.; the Christian with impurity – the liar and weakling, Peter, and the accomplice to murder, Paul, are the founders of the Church. Thus, fittingly, Rosenstock-Huessy names one of his works *I am an Impure Thinker*.

We are, then, for Rosenstock-Huessy, beneficiaries of the sufferings and the subsequent historical and social progress achieved by revolutions, which originally took place within a social, political and cultural environment that had been Christianised. Social progress is, for Rosenstock-Huessy, inseparable from social „sin“, the creative response to suffering, and the historical accumulation of modalities of social solidarity and freedom – modalities which are ever threatened by the „sin“ – the selfish unneighbourly behaviours of the society’s members. For Rosenstock-Huessy, the French and Russian revolution overthrow the political authority and power of the original body – the Church – which was founded to universalize the commandment of redemption and neighbourly love. With the success of the secular nation state the symbols and appeals of Christianity have now all but disappeared in its traditional „strongholds“ as activators of the social conscience.

Conclusion: Sociology A Post-Goethean and Post-Christian Science

Rosenstock-Huessy called his sociology a post-Goethean work. Goethe, he wrote, „has made the gospel truths accessible to believers and unbelievers“. „Goethe’s free speech“, he continues, „has found all these truths afresh. So now we can know that the Church had to teach them because they were true whereas before we were asked to hold them to be true because the Church taught them“. (Rosenstock-Huessy 2013: „Tribute from a Post-Goethean“). In other words, Rosenstock-Huessy saw Christianity not primarily as a dogma, but as the true realization of the relationship between

death, survival, love, suffering, historical purpose, and social redemption („Tribute from a Post-Goethean“, 1968, item no. 581, reel 12). Goethe wrote in an age where religious language and symbolism were the common social currency and to the believer who severed speech from deed and worldly experience, Goethe was easily mistaken as a man without religious faith. In our age of secular speech the existential dimension of religious symbols and speech tends to get lost – religious rite, ritual, and symbol/ (including speech) are submerged under the personal dimension of one’s faith. Not surprisingly religion appears to so many secularists as some kind of grotesque fairy-tale. Hence Rosenstock-Huessy can easily appear (as he did to his positivist enemies at Harvard) a religious kook.

For Rosenstock-Huessy the experience of real life – which must include the processes of metamorphosis, including those involving death and life – is the great mystery that implicates humanity in its faiths as much as in its knowledge, in its worships and artistic expression as much as in its material reproduction. When the real experience at the basis of any name or symbol has been forgotten and people simply speak abstractly about matters once held sacred the living spirit has long since departed.

201

For Rosenstock-Huessy this is also the case with Sociology itself. Whereas most academicians would see little or no connection between the social sciences which evolved in the West and the Christian culture in which universities since the Middle Ages played a decisive part in social reproduction, Rosenstock-Huessy sees that Sociology itself was spawned in the process of social metamorphosis as the social realities which had formed the symbolic and spoken truths embedded in Christianity now were being poured into new forms. Rosenstock-Huessy argues that Comte de Saint-Simon saw this and that this insight was fundamental to the creation of Sociology as „a system of therapeutics“ which centered around human suffering. This emphasis upon the alleviation of suffering, he claims, contrasts with the liberal and Greek priorities of mind and society:

When Saint-Simon chose the way of the sociologist, with the great catch-phrases, „the crisis of Europe“, „the sufferings of our contemporaries“, „the misery of poverty“, he was seeking to institute a system of therapeutics for the temporal orders it still lacked. In his view, [these were] what Christianity had provided for the spiritual order (i.e., the Church) – a lawful and necessary structure. Science becomes the science of sinners; Christians, suffering human beings. [W]hat a contrast to the pre-sociological science, which seems to be the prerogative of the just man, the educated man, the wise man, the philosophical thinker, the estimable character and the rational mind (Rosenstock-Huessy 2013: „What Is New about Sociology?“. reel 8, item 438, 1)

In conclusion, then, Rosenstock-Huessy was well aware that the West had metamorphosed into a post-Christian society. To the extent that the world wars had to different degrees transposed the social and institutional axes of Western revolutions into all regions of the globe, it was not only inevitable, but desirable that the powers inherent in Christian dogma give way to forms more consistent with the reflexive culture of modernity (in spite of all its pathologies and spiritual blind-allies). (Likewise, it was desirable and inevitable that the store of powers accrued by other faiths also be circulated far beyond their location of origin.) Sociology was one of the important forms of the post-Christian means of opening up the hearts and consciences of members of society to the sufferings of their neighbours. Thus he writes:

202

sociology...is bound in with and bound to mankind's condition of suffering. It is not a presupposition-free science. Everything known to sociology is known only because suffering is a fundamental fact. From the very first, her only knowledge is that human beings suffer, that accordingly something is not as it should be. Indeed she can scarcely know anything else...

Saint-Simon remains similarly unshackled by „presuppositionless“ thinking. He grows out of Christianity. His freedom of thought wants to be nothing other than post-Christian. The solidarity of the whole human family is presupposed....

We are scarcely ever up to the mark in our understanding of the enormity of Saint-Simon's and Goethe's truth. But it is our only recourse for transforming minus into plus. If we cannot draw the negativities into our life, human society is lost. Practically none of the answers of Saint-Simon to his questions has any relevance for us today. But in his question we have recognized a spiritual attitude that corresponds to a particular rung on the ladder of the natural spirit – the post-Christian. And now we have to ask ourselves if this principle of a post-Christian science is apt to commit us to sociology. (Rosenstock-Huessy, 2008–9: 2. 46–47)

Bibliography

- Bushnell, Horace. 1864 „Work and Play“ in *Work and Play or Literary Varieties*, New York. Charles Scribner.
- Carlyle, Thomas. 2002. *The French Revolution: A History*. New York. Modern Library.
- Cristaudo, W, and Huessy, F. 2009. *The Cross and The Star: The Post-Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Newcastle upon Tyne. Cambridge Scholars.
- Cristaudo, W. 2012a. *Religion, Redemption and Revolution: The New Speech Thinking of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cristaudo, W. 2012 b. „Eugen Rosenstock-Huessy“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/rosenstock-huessy/>.

- Huizinga Johan. 1944. *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*. London. Routledge and Kegan Paul.
- Rohrbach, W. 1973. *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys: Historische Erörterung und systematische Explikation*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Rosenstock-Huessy, E. 1956, *Soziologie*, Bd. 1, *Die Übermacht der Räume*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag.
- 1958, *Soziologie*, Bd – Bd. 2, *Die Vollzahl der Zeiten*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Rosenstock-Huessy, E. 1965 [1920]. *Die Hochzeit des Kriegs und der Revolution*. Würzburg: Patmos-Verlag.
- Rosenstock-Huessy, E. 1966. *The Christian Future*. New York: Harper and Row.
- Rosenstock-Huessy, E. 1970a. *I am an Impure Thinker*. Nowich, VT: Argo.
- Rosenstock-Huessy, E. 1970b. *Speech and Reality*. Nowich, VT: Argo.
- Rosenstock-Huessy, E. 1981. *The Origin of Speech*, Introduced by Harold Stahmer, Norwich, Vt.; Argo.
- Rosenstock-Huessy, E. 1987 [1961]. *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*. Moers: Brendow.
- Rosenstock-Huessy, E. 1991. *Der Atem des Geistes*. Moers. Brendow.
- Rosenstock-Huessy, E. 1992. „Hitler and Israel On Prayer“. *Beiheft Stimmstein. Mössingen-Talheim. Talheimer*.
- Rosenstock-Huessy, E. 1993. *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*. Providence, RI: Berg Publishers.
- Rosenstock-Huessy, E. 2002. *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*, (eds.) Rudolf Hermeier und Jochen Lübbbers, Münster: Agenda.
- Rosenstock-Huessy, E. 2008–2009. *Im Kreuz der Wirklichkeit: Eine nach-goethische Soziologie*, 3 vols., Mit einem Vorwort von Irene Scherer und einem Nachwort von Michael Gormann-Thelen, Edited by Michael Gormann-Thelen, Ruth Mautner and Lise van der Molen. Mössingen-Talheim: Talheimer.
- Rosenstock-Huessy, E. *The Collected Works of Eugen Rosenstock-Huessy on DVD*. 2013. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Rosenstock-Huessy, E. 2011. *Judaism Despite Christianity: The 1916 Wartime Correspondence between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. With a New Foreword by Paul Mendes-Flohr, a New Preface by Harold Stahmer, and a New Chronology by Michael Gormann-Thelen. Chicago. University of Chicago Press.
- Rosenzweig, F. 2005. *The Star of Redemption*. Translated by Barbara Galli. Madison, WI: University Wisconsin Press.
- Stahmer, H. 1968. „Speak that I may See Thee“: The Religious Significance of Language. New York. Macmillan.

Vejn Kristaudo

Govor, vreme i patnja:

Rozenštok-Hisijeva postgeteovska, posthrišćanska sociologija

Sažetak

Pre pet godina, novo trotomno izdanje dela *Na krstu stvarnosti: postgeteovska sociologija* (*In the Cross of Reality: A Post-Goethean Sociology*) Eugena Rozenštoka-Hisija objavljeno je na nemačkom. Kao u slučaju prva dva izdanja

dela (jednotomno izdanje iz 1925, i značajno redigovano i prošireno dvotomno izdanje iz 1956/8), i ovo nije doživelo gotovo nikakav kritički odjek. To možda i nije toliko iznenađujuće – delo ne pominje gotovo nijednog drugog sociologa, autorov pristup je izuzetno idiosinkratičan, i mogao bi se svrstati u antropologiju i istoriju gotovo isto koliko i sociologiju. Drugi i treći tom se odista uglavnom fokusiraju na društvene formacije u vreme antike, i na ulogu hrišćanstva i mesijanskih revolucija poslednjeg milenijuma u stvaranju svetske istorije. U ovom radu fokusiram se na Rozenštok-Hisijeve koncepcije govora, vremena i patnje, koje su od centralnog značaja da bi se shvatilo zbog čega on smatra da je teorijsko poimanje hrišćanstva kao faktora oblikovanja društvene stvarnosti toliko značajno za društvenu teoriju, i zbog čega Rozenštok-Hisi vidi sociologiju kao post-hrišćanski oblik saznanja. Takođe ću braniti stanoviše da je Rozenštok-Hisi zanimljiv i važan društveni teoretičar.

Ključne reči: Imena, plemena, imperije, gradovi-države, Izraelićani, hrišćanstvo, revolucije, posthrišćansko

Nikola Dedić

Film i skepticizam

Kavelova „korekcija“ poststrukturalističke filozofije umetnosti

Apstrakt Osnovni cilj teksta jeste kritika poststrukturalističke teorije umetnosti, a posebno teze o avangardnom delu kao obliku transgresivnosti. Kao polazište u ovoj kritici iskorišćena je filozofija običnog jezika američkog filozofa Stenlija Kavela, sa posebnim osvrtom na njegovu teoriju filma. Dok je poststrukturalistička teorija filma razrađivana kroz postavke o ideologiji, Kavel film, ali i umetnost u celini, sagledava kroz tezu o skepticizmu. Dok je poststrukturalizam, zahvaljujući svojim postavkama o avangardi kao obliku transgresije ideologije neka vrsta filozofije negacije, u radu se potencira teza da je Kavelova filozofija utopijska teorija prevladavanja skepticizma u kojoj avangardni film zauzima istaknuto ali ne i centralno mesto. Kavelove teze su iskorišćene kao osnova za ponovno promišljanje modernizma, a što je u suptnosti sa postmodernističkim zaokretom koji je doneo poststrukturalizam.

205

Ključne reči: poststrukturalizam, filozofija običnog jezika, Kavel, film, skepticizam, transgresija, modernizam, utopija

Modernizam i skepticizam

U trenutku kada je objavljena, 1971. godine, knjiga *The World Viewed*, što zbog svog, mnogi će reći „hermetičnog“ jezika, što zbog pokušaja Stenlija Kavela (Stanley Cavell) da u njoj rekonstruiše izvesne postavke Bazenovog (André Bazin) ontologije filma, nije naišla na veći odjek kako u Kavelovoj rodnoj Americi, tako i šire (Cavell 1979). Ovo možda i ne treba da iznenađuje pošto je to period postepenog prodora kontinentalne, poststrukturalističke filozofije na američke univerzitete koji je otprilike išao u dva pravca – preko departmana za studije književnosti koji su napravili prvi prodor Deridine (Jacques Derrida) dekonstrukcije, s jedne strane, i preko postavki časopisa *October* u kome je napravljena sistematska recepcija lakanovske psihoanalize, semiologije i altiserovskog postmarksizma, s druge. Pozivanje na „ontologiju“ filma je u tom trenutku uveliko delovalo kao gest *out of date*. U vreme drugog izdanja knjige 1974. godine, jedna od urednica *October*-a, Rosalind Kraus (Rosalind Krauss) će u časopisu *Artforum* objaviti u priličnoj meri negativno intoniranu kritiku Kavelove knjige. Ovaj otpor prema Kavelu u američkim poststrukturalističkim krugovima je donekle moguće razumeti ako se imaju na umu polemike koje su se vodile na njujorškoj umetničkoj sceni

šezdesetih godina: recepcija antihumanističke filozofije časopisa *October* nastupa nakon velikog zaokreta američke neoavangarde kada vodeći autori i umetnički kritičari, bliski tada aktuelnom pop artu, minimalizmu i konceptualnoj umetnosti, sprovode dekonstrukciju hegemonih pozicija američkog visokog modernizma i naročito formalističke teorije Klementa Grinberga (Clement Greenberg). U ovim polemikama Kavel će ostati blizak Grinbergovom sledbeniku Majklu Fridu (Michael Fried) i paralelno sa njim će razraditi *media specific* teoriju modernističke umetnosti, dok tada najznačajnija pojava na američkoj sceni – konceptualna umetnost, koja je upravo suprotno Grinbergovim i Fridovim stavovima insistirala na radikalnoj dematerijalizaciji umetničkog predmeta, ostaje po strani njegovog interesovanja. U približno istom periodu, Frid će objaviti esej koji će se kao primer osporavanja minimalizma i konceptualizma naći u središtu ovih polemika – reč je o tekstu „Art and Objecthood“ iz 1967. godine (Fried 2005). Kavel će dobar deo svojih stavova o modernizmu preuzeti iz ovog Fridovog uveliko osporavanog teksta. Iz ovog razdora između neoavangardnog i visokomodernističkog „čitanja“ američke umetnosti šezdesetih godina proizilazi osnovna linija argumentacije u kritici Kavela od strane Rosalind Kraus: njena osnovna zamerka Kavelu jeste navodno zanemarivanje, pa čak i potpuno odbacivanje nasleđa istorijskih avangardi, a potom i neoavangardi u tumačenju filma, odnosno Kavelova fascinacija američkim narativnim filmom. Kako ističe Kraus:

Neuspeh knjige *The World Viewed* jeste neuspeh njenog autora da uvidi da film nije nužno određen narativom, da nije ontološki dat konvencijom. Neuspeh je cena plaćena zbog odbacivanja dela filmske avangarde – bez obzira na to da li je reč o avangardi koja se manifestovala u Rusiji dvadesetih ili u Sjedinjenim Državama i Kanadi šezdesetih. I to zato što je ta avangarda, imajući poverenje u sopstvenu samosvest, preokrenula ono što se ozbiljno može shvatati pod rečju „film“. (Kraus 1974: 61)

Tačno je da Kavel u svojoj knjizi uglavnom referira na holivudski film, da daje negativnu ocenu avangardnih eksperimenata Žan-Lik Godara (Jean-Luc Godard), kao što će i kasnije razraditi čitavu svoju filozofiju na analizi holivudske melodrame tridesetih i četrdesetih godina; ipak, primedba Krausove kako Kavel odbacuje avangardu nije sasvim na mestu, pogotovu ako imamo na umu da je u svojoj prethodnoj knjizi, *Must we mean what we say?* iz 1969. Godine, Kavel ponudio sistematsko čitanje pre svega muzičke avangarde (Štokhauzen /Karlheinz Stockhausen/, Šenberg /Arnold Schoenberg/, Vebern /Anton Webern/, Kejdz /John Cage/), odnosno avangardnog teatra Bertolda Brehta (Bertold Brecht) (Cavell 1976: 180–212). I u svojim kasnijim radovima Kavel će se povremeno vraćati problematici čak i filmske avangarde, kao što je slučaj sa njegovim esejom o jugoslovenskom

reditelju Dušanu Makavejevu (Cavell 1988: 106–140). Iz ovoga možemo zaključiti da je razilaženje između Kavela i Kraus kao glavne predstavnice američke recepcije francuskog poststrukturalizma dublje od pukog odnosa prema filmskoj avangardi i tiče se različitog tumačenja fenomena modernizma u zapadnoj kulturi 20. veka. Naša teza je da se ovo različito tumačenje sastoji u sledećem: dok Kraus, kao i poststrukturalistička filozofija generalno, insistira na transgresivnom čitanju modernističke umetnosti, dotle Kavel, reinterpetirajući osnovne postavke Grinbergove teorije umetnosti (gde Kavel na mesto Grinbergovog formalizma stavlja filozofiju običnog jezika u duhu poznog Vitgenštajna /Ludwig Wittgenstein/) razrađuje utopijsko-projektivnu teoriju modernističke umetnosti. Dok je časopis *October* realizovao prelaz od transgresivne teorije avangarde ka postmodernizmu, Kavel ostaje veran visokomodernističkom diskursu. Ovaj rascep možemo posmatrati u okviru međusobno suprotstavljenih koncepata interpelacije (poststrukturalizam) i transfiguracije (Kavel).

207

Dakle, i kod Kavela i kod Krausove moguće je, kao centralni, izdvojiti problem razumevanja modernizma, te izvora, odnosno istorijskih osnova modernističke umetnosti. Kavelovo polazište jeste mapiranje modernizma u okviru jedne krajnje specifične istorijske, makrokulturološke situacije, odnosno društvene konstelacije koja se formira sa raspadom velikih teološko-religioznih metanarativa evropskih feudalnih društava. Pre francuske buržoaske revolucije, odnosno američke revolucije, te rađanja makrokulturalnog narativa moderne, društvene pozicije socijalnih aktera bile su samonikle, samorazumljive i „organske“ (Močnik 2003: 81). Sa raspadom apsolutističkog sistema evropskih feudalnih monarhija i fiksnih društvenih pozicija koje su ove podrazumevale dolazi do situacije u kojoj mesto subjekta nije moguće *a priori* strukturno odrediti; u takvim uslovima, društveni odnosi prestaju da budu neposredno očigledni, ne mogu se unapred ustanoviti i, iz same društvene strukture, ne mogu se odrediti. U ovakvom istorijskom kontekstu, savremena društvena teorija pokreće pitanje ideologije. Unutar materijalističkog (marksističkog, postmarksističkog, a kasnije i poststrukturalističkog) okvira centralno pitanje postaje problem ideologije, te odnosa subjekta, umetnosti i te ideologije. Ovo je osnova i Kavelovog čitanja moderne: po njemu, modernost jeste stanje kada ljudski subjekt počinje da shvata da njegova egzistencija nije unapred zadata, da nema sigurnih kriterijuma na osnovu kojih će pojedinac uspostaviti svoj odnos sa svetom i drugim ljudima. Ovo iskustvo bazično obeleženo osećanjem krize, neutemeljenosti, razsredišnjivosti, Kavel međutim ne interpretira u okviru teze o ideologiji, već mu pristupa iz pozicija analize filozofskog skepticizma.

Iako skepticizam kao sistem mišljenja ima dugu istoriju unutar zapadne misli, a koja započinje već sa antičkom filozofijom, za Kavela skepticizam (kao i moderni pojam ideologije za marksiste) kao egzistencijalno stanje, a ne samo filozofsko pitanje, jeste produkt moderne. Tipičan primer ova jeste već Dekart (René Descartes) koji u svojim *Meditacijama* postavlja problem sumnje u izvesnost ljudskog spoznavanja sveta; Dekart preispituje izvesnost čula pred empirijski datim svetom i izdvaja telo kao izvor ove skeptičke sumnje (Descartes 1998). U svom monumentalnom delu posvećenom problemu modernog skepticizma, *The Claim of Reason*, Kavel ovu vrstu sumnje označava kao „skeptizam spoljnog sveta“ (Cavell 1999: 129–168). Na njega se nadovezuje ono što takođe obeležava neizvesnost, razsredišjenost, odnosno *ne-celovitost* moderne subjektivnosti, a to je sumnja u mogućnost uspostavljanja odnosa sa drugim – drugim ljudima i zajednicom u celini. Ovu vrstu sumnje Kavel označava kao „skeptizam drugog uma“. Izvor skepticizma drugog uma Kavel, pozivajući se na postavke poznog Vitgenštajna pronalazi u krizi *a priori* kriterijuma koji su osnova jezika kao intersocijalne kategorije. Kriterijumi za promišljanje našeg odnosa sa drugim ljudima nisu više zagarantovani nekom spoljašnjom instancom (poput Boga, ili feudalnog vladara), već su ovi kriterijumi u neprekidnom procesu revizije i pregovaranja, uzrokovanom modernom, liberalnom koncepcijom društvenog ugovora. Samim tim, kriterijumi na kojima počiva intersocijalna priroda jezika jesu istorijski, oni su otvoreni za promene i to u onoj meri u kojoj su promenljivi obrasci ljudskog življenja i ponašanja. Kriterijumi se menjaju kroz vreme,

kao što se menja naš osećaj šta je prirodno za nas kao ljudska bića, ili kao što se menja ova grupa ljudi koja postoji ovde i sada, tako će se menjati i naše međusobno povezivanje i osećanje kriterijuma; a pošto u bilo kojem datom trenutku ništa ne garantuje niti utemeljuje ove dogovore, uvek moramo biti spremni na mogućnost da se svaka tvrdnja o obostranosti u govoru može opovrgnuti. (Malhol 2013: 163)

Osećanje da nam svet izmiče, da smo odvojeni od drugih ljudi, od zajednice, da ne kontrolišemo uslove sopstvenog življenja, da ne znamo svoje mesto u svetu, da ne uspevamo da kažemo ono što mislimo ili želimo, da naše reči promašuju, da nas jezik izneverava jesu elementi stanja skeptičke sumnje u kome se nalazi moderni subjekt. Modernistička umetnost ima kontradiktorni status u odnosu na ovo stanje skepticizma: modernizam odražava, reflektuje ovaj raspad *a priori* kriterijuma; modernistička umetnost pokazuje da su *a priori* kriterijumi za određivanje izvesnog čina, gesta ili predmeta kao umetničkih definitivno nestali: „I ovo znači da nije jasno a priori šta se računa ili će se računati kao slikarstvo, ili skulptura, ili muzička kompozicija... Dakle, nemamo jasne kriterijume

za određenje da li dati objekat jeste ili nije slika, skulptura...“ (Cavell 1976: 219) Tradicionalna umetnost je imala *a priori* kriterijume za određivanje svog umetničkog medija – da bi zvuk bio muzika, on mora biti artikulisan u mediju fuge, sonate... Šta je kriterijum Kejdžove muzike? Modernističko „stanje“ umetnosti podrazumeva da više nema opštih i univerzalnih struktura umetničkog dela – medij se mora pronalaziti stalno iznova. Centralni zadatak modernističkog umetnika jeste ponovo pronaći, praktično ni iz čega, od „nule“, kroz postupak samoinvencije umetničkog medija kriterijume za odnos sa drugim subjektima unutar procesa intersocijalne (estetske) komunikacije. Samim tim stvaranje umetnosti jeste proces neprekidnog prevladavanja skepticizma. To status modernizma unutar moderne kao makrokulturološke formacije čini kontradiktornim: umetnost reflektuje skeptičko stanje onoga što Kavel, pozivajući se na Vitgenštajnovu terminologiju, označava kao „metafizička izolacija“ modernog subjekta (za Vitgenštajna ova izolacija zapravo predstavlja zatvorenost subjekta u sopstveni „privatni jezik“, odnosno izuzeće jezika od strane skeptika iz procesa intersocijalne razmene) (Vitgenštajn 1969), ali umetnost jeste i mesto utopijskog prevladavanja ove izolacije. Kavel napominje da njegova knjiga o filmu nastaje unutar „moderne situacije“ umetnosti: njegovo rekonstruisanje „ontologije“ filma stoga počiva na analizi ovog složenog odnosa (modernističke) umetnosti i skepticizma. Njegov glavni cilj jeste razotkriti, učiniti vidljivim specifičnost filmskog medija, kako bi iz ove rasprave mapirao načine, prakse putem kojih umetnost filma predstavlja mesto prevazilaženja stanja skeptičke zatvorenosti u privatni jezik.

209

Dijalektika filmske slike

Pitanje kriterijuma, odnosno prevladavanja stanja privatnog jezika/ skepticizma i ulaska u proces intersocijalne razmene, jesu konstitutivni problemi Kavelove filozofije, pa i njegove filozofije filma. Stoga ne iznenađuje da Kavel svoju knjigu otvara kratkom referencom na Žan-Žaka Rusoa (Jean-Jacques Rousseau) kojom pokreće pitanje odnosa subjekta sa *drugim* unutar procesa intersocijalne komunikacije; prevladavanje „metafizičke izolacije“ stoji u korelatu sa onim što Kavel označava kao „kapacitet da se bude izložen“ pogledu drugog. Ruso je uslove za ovu spremnost za izloženost, otvorenost subjekta pred drugim članovima *polisa* označio kao „dobri grad“, odnosno „dobri spektakl“ izdvajajući pitanje pogleda kao centralno. Po Kavelu,

Rusoova opsesija *gledanjem* (sve se svodi na „spektakl“) – našim odlaskom u pozorište da bismo bili viđeni i da ne bismo bili viđeni, našom upotrebom suza kako bismo opravdali sopstveno slepilo i hladnoću

prema istim situacijama u svakodnevnom životu, njegova vizija po kojoj će nam istinski spektakl u dobrom gradu omogućiti da budemo viđeni bez stida – vodili su i potvrdili moje osećanje u kojoj meri treba pratiti pogled, u publici i van nje. (Cavell 1979: xxii)

210

Biti viđen bez stida – ova sintagma upućuje na konstitutivni odnos subjekta prema skepticizmu: subjekt nastaje ovladavanjem jezikom i ulaskom u prostor intersocijalne komunikacije, odnosno subjekt nastaje prevladavanjem skepticizma prema svetu i drugom, kroz konstituisanje kriterijuma kojim postojanje sveta kao takvog i drugih ljudi uspostavlja sa (relativnom) sigurnošću, odnosno subjekt nastaje izlaženjem iz privatnosti jezika. Drugim rečima, prevladati skepticizam znači pronaći kriterijume za naše prisustvo u svetu, za *prezentnost* sveta. Pitanje prezentnosti je tako centralno u Kavelovoj analizi filma, pri čemu u prvoj polovini knjige on izdvaja tri problema kao noseća: 1. problem odnosa filma prema realnosti, 2. problem specifičnosti filmskog medija u odnosu na medij ostalih umetnosti, i 3. problem subjekta na filmu.

Raspravu o prirodi filmskog medija kroz odnos filma i realnosti, Kavel otvara referencom na postavke Ervina Panofskog (Erwin Panofsky) i Andrea Bazena koji tvrde da je medij filma realnost kao takva; Kavel preuzima ovu vezu filma sa „realnošću“, ali iako se na prvi pogled čini suprotno, Kavelova teza nije rekonstruisanje Bazenovog „fenomenološkog realizma“ filmske slike. Šta više, Kavelova teza uopšte nije realistička iz prostog razloga što za Kavela film nije kopiranje, odnosno reprezentacija stvarnosti, već upravo suprotno – film je *projekcija* stvarnosti. Stoga centralno pitanje koje Kavel postavlja jeste ne na koji način film kopira stvarnost, već šta se dešava sa „realnošću“ kada se ova projektuje na filmsko platno? Ovu razdvojenost pojmova reprezentacije i projekcije, Kavel razrađuje kroz razgraničenje filma od slikarstva i njegovo tumačenje u kontinuitetu sa fotografijom. Po njemu, slikarstvo je vezano za zapadnu opsesiju reprezentovanja stvarnosti; slikarstvo proizilazi iz opsesije zapadne kulture vizuelnom sličnošću i potrebom te kulture da preko realističke slike obezbedi naše prisustvo u svetu, odnosno vezu subjekta sa svetom. Priroda fotografije, a posredno i filma je suprotna ovome: fotografija ne obezbeđuje vizuelnu „sličnost“ sa predmetom, već nam nudi „stvar“ samu, predmet koji kao takav postoji ili je postojao u realnom prostoru i vremenu (Kavel navodi primer fotografije Grete Garbo; logički bi bilo potpuno pogrešno reći „ova slika je kopija“, ili „prikaz Grete Garbo“; upravo suprotno – na slici *jeste* Greta Garbo). S tim u vezi, u odnosu na stvarnost fotografija ima ontološki kontradiktoran položaj: fotografija nam nudi realnost kao takvu, predmete po sebi. Ipak, te predmete ne možemo

dodirnuti niti posedovati, samim tim, na fotografiji uvek nešto „nedostaje“, nešto „ispada“. Ono što nedostaje nije realnost kao takva (Greta Garbo *zaista* postoji ili je postojala kao osoba od krvi i mesa), već naše prisustvo u tom svetu. To je suštinska razlika između fotografije i slikarstva: slika je, čak i kao kopija – svet za sebe, predmet koji je tu, pred nama, koji samo nalikuje, „ličič“ na realnost; baš zbog toga slika obezbeđuje naše puno prisustvo, *prezentnost* u svetu te slike (slici slikarstva uostalom „realnost“ uvek izmiče, baš zbog toga što tehnike slikarskog kopiranja nikada nisu savršene, „fotografski precizne“ – zato slika uvek jeste svet za sebe).¹ Fotografija isključuje, i to mehanički, naše prisustvo; na fotografiji stvarnost je prisutna, ali ja sam odsutan iz te stvarnosti; samim tim, fotografija nije svet za sebe poput slike slikarstva već je *isečak* iz sveta. Kroz vezu sa fotografijom, film pronalazi specifičnost sopstvenog medija: dok su u teatru i glumci i publika prisutni, na filmu glumci i projektovani svet nikada nisu u istom prostoru i vremenu sa publikom. Specifičnost filma je u tome što film obezbeđuje prisustvo sveta ali sveta iz koga smo kao gledaoci mehanički odstranjeni; na filmu, svet je prisutan ali mi smo odsutni. Ovo čini suštinsku vezu između filma i skepticizma: biti odsutan iz sveta znači biti zatvoren u privatnost sopstvenog jezika; zbog toga film za Kavela jeste „pokretna slika skepticizma“. Pitanje koje se ovde nameće jeste na koji način onda film obezbeđuje ono što se u slikarstvu skoro pa podrazumeva: prisustvo sveta; na koji način film obezbeđuje *prezentnost*? Odnosno, Kavel dalju raspravu usmerava ka odgovoru na pitanje: pošto je skepticizam inherentan filmskom mediju kao takvom, na koji način film obezbeđuje kriterijume kojima subjekt uspostavlja svoj odnos sa svetom (svetom filma i svetom na filmu) i time izlazi iz stanja privatnosti jezika? Ili, rečima samog Kavela, ukoliko smo mi odsutni, šta je prisutno na filmu, tj. „pošto je tema ljudsko biće, ko je prisutan?“ (Cavell 1979: 27)

211

U odgovoru na ovo pitanje, Kavel pravi razgraničenje između pozorišta i filma: dok je u pozorištu primaran lik, na filmu je primat dat glumcu; odnosno dok u pozorištu lik postoji nezavisno od glumca, na filmu dolazi do preklapanja glumca i lika. Ovo zapravo znači da je status izvođača u pozorištu i na filmu ontološki drugačiji: u pozorištu da bi „ušao“ u lik, glumac mora da „napusti“ svoju svakodnevnu individualnost. Samim tim, u pozorištu postoje dva „bića“, pri čemu „biće lika napada biće glumca“. U slučaju filma, stvari stoje drugačije: na filmu – glumac je projektovan,

¹ Tretiranje slike slikarstva kao autonomnog sveta za sebe jeste ono što Kavela direktno vezuje za Fridovo tumačenje Grinbergovog modernizma; uostalom pojam *prezentnosti* je preuzet od Frida.

u pozorištu – glumac projektuje („On a screen the study is projected; on a stage the actor is the projector.“) (Cavell 1979: 28) Kavel na ovom mestu kao ilustraciju uzima filmsku pojavu Hemfrija Bogarta (Humphrey Bogart): „Bogart“ kao filmski lik se poklapa sa Bogartom kao realnom osobom od krvi i mesa; ovo poklapanje filmskog lika, odnosno uloge i realne osobe projektovane na filmsko platno tradicionalna filmska teorija određuje pojmom „zvezde“; Kavel koristi termin „filmski tip“:

Egzemplarna scenska izvedba je ona koja, na neko vreme, u potpunosti kreira lik. Nakon izvedbe Pola Skofilda (Paul Scofield) u *Kralju Liru*, mi znamo ko je kralj Lir, videli smo ga od krvi i mesa. Egzemplarna filmska izvedba je ona kroz koju je, nakon izvesnog vremena, rođena zvezda. Nakon *The Maltese Falcon* mi znamo novu zvezdu, i samo izdaleka osobu. „Bogart“ znači „figura kreirana u datom skupu filmova“ (...) Konačno, moramo naglasiti dojam po kome kreacija (filmskog) izvođača jeste i kreacija lika – one vrste kakve nisu određene realne osobe: tipa. (Cavell 1979: 28–29)

212

U pozorištu – mi kao gledaoci zaboravljamo ko je Pol Skofild i gledamo kralja Lira, koji je tu, pred nama od krvi i mesa; na filmu, mi ne gledamo samo detektiva Sema Spejda (Sam Spade), već i Hemfrija Bogarta, hollywoodsku zvezdu koju smo gledali ne samo u *The Maltese Falcon* već i u *Casablanca*, *To Have and Have Not*, *The Big Sleep* i čitavom nizu drugih filmova. Lik i glumac na filmu čine jedan, celoviti entitet; ovim, kako napominju Rotman (William Rothman) i Kin (Marian Keane), Kavel implicira da ljudska bića na filmu nisu pasivni objekti već aktivni subjekti. Film, filmski medij kroz način na koji ih prezentuje priznaje, prihvata (*acknowledge*) njihovu ljudsku subjektivnost. Filmska zvezda, odnosno glumac i lik koji glumac igra nije puki diskurzivni konstrukt, tj. „ono što bismo mogli nazvati ‘imidžom zvezde’ ili ‘personom’ – već osoba, ma koliko udaljena. Ma koliko da je transformisan ili preobražen medijem filma, Bogart ne može biti odvojen od onoga što Hemfri Bogart jeste. Bogart ima telo Hemfrija Bogarta, njegovo lice, njegov glas. Koja *druga* osoba bi uopšte mogao biti?“ (Rothman and Keane 2000: 78)

Filmski tip nastaje kroz seriju filmskih ostvarenja u kojima se zvezda pojavljuje. Kavel time uspeva da definiše specifičnost filmskog medija: ono što film čini jedinstvenim nije „temporalizacija prostora i specijalizacija vremena“ kao što to tvrdi Ervin Panofski, niti je film jedinstven u pogledu svojih tehničkih mogućnosti kao što je beleženje pokreta, odnosno montaža. Ono što film čini filmom jeste specifični kapacitet filmskog medija da kreira nove oblike ljudske individualnosti, odnosno nove oblike subjektivnosti. Filmski tip („Hemfri Bogart“) jeste oblik individualnosti koji nije mogao da nastane niti bude viđen ni u jednom drugom

mediju; filmski medij je, na taj način, postao zaokružen ne pukim tehničkim otkrićem beleženja pokreta i montažom, već kreacijom filmskih tipova. Rečima samog Kavela:

Veliki filmski komičari – Čaplin (Chaplin), Kiton (Keaton), V. K. Filds (W. C. Fields) – formiraju skup tipova koji ne bi mogli biti adaptirani od strane niti jednog drugog medija. Njihova kreacija počiva na dva uslova filmskog medija koja su ranije pomenuta. Ovi uslovi su, čini se, ne samo mogućnosti, već neophodnosti, tako da ću reći da su dve neophodnosti medija otkrivene ili proširene kreacijom ovih tipova. Prvo, izvođači na filmu ne mogu da projektuju već su projektovani. Drugo, fotografije su od sveta, na njima ljudska bića nisu ontološki povlašćena u odnosu na ostatak prirode, na njima objekti nisu podupirači već su prirodni saveznici (ili neprijatelji) ljudskog karaktera. (Cavell 1979: 36–37)

Filmski tip nastaje serijom *projekcija* konkretne ličnosti, konkretnog ljudskog bića, osobe u pojedinačnim filmovima, a koje klasična filmska teorija po sličnosti grupiše u pojam žanra. Međutim, dok je za tradicionalnu teoriju žanr oblik narativne konvencije, za Kavela žanr jeste medij. Ovu tezu će Kavel posebno razraditi u svojim kasnijim knjigama o fenomenima komedije ponovnog venčanja i melodrame nepoznate žene gde će analizirati načine na koji film kreira, projektuje nove oblike ženske subjektivnosti. Kavel time pomera težište rasprave sa fizičkih karakteristika medija ka specifičnim formama, tj. žanrovima koje je medij istorijski gledano zadobio. Žanr jeste medij jer kreira filmski tip, kreira nove oblike ljudske individualnosti; u tome leži jedinstveni kapacitet filma da transformiše svet.

Na taj način, film se nalazi u neprekidnoj napetosti, podvojenosti između osećanja skeptičke izolovanosti, sumnje, odvojenosti od sveta, ali i transformacije ovog stanja, odnosno procesa transcendencije, transfiguracije aktuelnih uslova življenja. S jedne strane, samim tim što smo kao publika mehanički odvojeni od sveta projektovanog na filmsko platno, film nas suočava sa našim osećanjem nevidljivosti – film je stoga odraz moderne privatnosti: u doba modernosti izmeštenost, izolovanost od sveta jesu prirodni uslovi naše svakodnevne egzistencije. Osećanje moderne privatnosti u susretu sa filmom zapravo znači da likovima, ljudskim bićima na filmu ne možemo uputiti prihvatanje, odnosno priznanje (*acknowledgment*) niti to priznanje možemo dobiti od njih. Film nam ukazuje na moderno osećanje neprepoznatosti, socijalne izopštenosti. Međutim, s druge strane, film je nastao ne samo zahvaljujući napretku tehnika „kopiranja“ sveta poput razvoja fotografije, a kasnije i filmske kamere, već mnogo više iz specifične potrebe modernog subjekta da re-kreira svet u njegovoj sopstvenoj slici; kako ističu Rotman i Kin, svet u svojoj svakodnevnoj egzistenciji, nezavisno od medija umetnosti, ne može da zadovolji ovu

našu potrebu. Da bi zadovoljio našu želju za svetom medij umetnosti se mora razlikovati od postojećeg sveta, odnosno „Film mora da transformiše svet kakav postoji u svet sposoban da zadovolji našu želju za svetom.“ (Rothman and Keane 2000: 90) Drugim rečima, film mora da *dramatizuje* stvarnost. Svojim potencijalom da transformiše svet kroz postupak projekcije, odnosno dramatizacije stvarnosti, film ima kapacitet transcencije pomenutog stanja privatnosti i izopštenosti: „moramo odjednom prihvatiti (*acknowledge*) kapacitet filma da transformiše svet u realnost s one strane imaginacije, i kapacitet filma da transformiše realnost s one strane imaginacije u svet koji nam se, čini se, prirodno predočava. Moramo takođe prihvatiti (*acknowledge*) našu sopstvenu participaciju u transformaciji Džudi u Madlen, i Madlen u Džudi.“ (Rothman and Keane 2000: 155) (Rotman i Kin ovde, naravno referiraju na Kavelovu interpretaciju Hičkokovog /Alfred Hitchcock/ *Vertigo*). Kavel, pozivajući se na Bodlera (Charles Baudelaire), upućuje na ovu unutrašnju dijalektiku filma, odnosno simultanost odsustva i prisustva koje film sa sobom nosi, a što je dijalektika inherentna Bodlerovom tumačenju moderne: modernost znači posmatrati svet sa distance, udaljenosti, a opet biti prisutan u tom svetu. Reč je o figuri *flâneur*-a koju Bodler opisuje u eseju „Slikar modernog života“ iz 1863. godine; *flâneur*, poput pozicije filmskog gledaoca, u sebi upravo nosi pomenutu kontradikciju: biti daleko od kuće, a opet svuda se osećati kao kod kuće; videti svet, biti u centru sveta, a opet ostati sakriven od sveta (Baudelaire 1987). *Flâneur* je figura otuđenja, alijenacije od modernog kapitalističkog grada, distancirani, cinični posmatrač urbanog života koji se odvija pred njegovim očima; opet, *flâneur* nije nezainteresovan, nije odsutan iz tog istog sveta – on je istovremeno fasciniran, on je posmatrač opčinjen spektaklom modernog društva, čovek iz naroda koji uranja u živote drugih ljudi sa strašću (da parafraziramo formulaciju Dejvida Harvija /David Harvey/). *Flâneur* jeste, poput dendija, prividno odsutni posmatrač, ali i posmatrač koji ima sposobnost samo-dramatizacije sopstvene egzistencije, ličnost koja gleda, ali i ima kapacitet da sebe izloži pogledu drugog. Kavel time pojavu filma kao medija smešta unutar ove dijalektike koju modernost nosi sa sobom: film nastaje unutar napetosti između otuđenja, skeptičke sumnje modernog subjekta i njegovog kapaciteta za samo-dramatizaciju, putem koje se taj isti subjekt otvara drugom i samim tim prevazilazi stanje sopstvene izopštenosti, alijenacije, tj. zatvorenosti u privatni jezik.² U njegovoj dramatizaciji naše svakodnevne egzistencije leži utopijski potencijal filmskog medija.

2 Ova potreba da kao subjekti dramatizujemo sopstvenu egzistenciju jeste, po Kavelu, istorijski uslovljena: ona nastaje nakon raspada metanarativa religioznog pogleda

Između interpelacije i transfiguracije

Paralela između Kavelovog i zahvata kontinentalne poststrukturalističke teorije lako je uočljiva: Kavelova tvrdnja da ne postoje univerzalno važeći kriterijumi jezika, te da su ovi kriterijumi istorijski, pa samim tim u neprekidnom i stalno otvorenom procesu revizije i transformacije konceptualno je bliska poststrukturalističkoj kritici strukturalizma, po kojoj ne postoje univerzalno važeće i aistorijske strukture jezika. S tim u vezi, Kavelov pristup je, u odnosu na američku tradiciju analitičke filozofije i pozitivizma, homologan sa Deridinom dekonstrukcijom kontinentalne tradicije strukturalizma i fenomenologije. Ipak, mesto gde se Kavelova teza radikalno udaljava od poststrukturalističke filozofije sa kojom vremenski koincidira jeste pitanje antihumanizma. Dok poststrukturalisti, kroz tezu o primatu (ideoloških) struktura nad subjektom, razrađuju dekonstrukciju modernog koncepta subjektivnosti i na taj način prave svojevrsni prelaz ka postmodernizmu, Kavelova filozofija, zahvaljujući konceptu skepticizma a ne ideologije, ostaje dosledno humanistička (naravno, u smislu u kome se o „humanizmu“ može govoriti nakon velikog lingvističkog zaokreta koji su gore pomenuti sistemi sa sobom doneli). Ovo je posebno vidljivo u analizi filma.

215

Poststrukturalistička teorija filma je krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina (dakle u vreme kada je objavljena i Kavelova *The World Viwed*) inicijalno razrađena od strane teoretičara okupljenih oko časopisa *Cahiers du Cinéma*, a na engleskom govornom području – u okviru britanskog časopisa *Screen* i, delom, u okviru već pomenutog američkog časopisa *October*. Osnovni ciljevi teoretičara kao što su Žan Narboni (Jean Narboni), Žan-Luj Komoli (Jean-Louis Comolli), Paskal Bonicer (Pascal Bonitzer), Žan-Pjer Udar (Jean-Pierre Oudart), Kristijan Mec (Christian Metz), Serž Danej (Serge Daney), i dr. jeste bila kritika klasičnog pojma reprezentacije, kao i s njom povezanih različitih manifestacija buržoaske ideološke superstrukture; kroz raskid sa Bazenovom realističkom teorijom reprezentacije, koja je dominirala u ranom periodu časopisa, i otkrićem avangardnog, pre svega sovjetskog filma, ovi autori realizuju

na svet i sa rađanjem razuma i moderne racionalnosti. Na ovo stanje modernosti prvi su ukazali romantičari, a potom i Marks (Karl Marx): Marksova filozofija ukazuje na činjenicu da nam je naše mesto u društvu, u zajednici, postalo suštinski nepoznato. Unutar modernog društva ljudska individualnost nastaje u izolovanosti od drugih članova polisa. Samospoznavanje time postaje primat kako moderne filozofije, tako i moderne umetnosti: ono je moguće samo kroz odnos subjekta sa drugim, tj. zajednicom, a do ovoga se dolazi kroz romantičarsku dramaturgiju naše egzistencije. Romantičarska umetnost, Marksov koncept revolucije, a na kraju i pojava fotografije i filma, samo su različite manifestacije ove potrebe za dramaturgijom stvarnosti i samospoznavanjem sopstva.

specifičan spoj dijalektičkog materijalizma i poststrukturalizma. Kako ističe Nik Brauni (Nick Bowne), poststrukturalisti preispituju „impresiju realnog“ na filmu, a postavke o mimetičkom karakteru filma, ali i realizmu, generalno tumače kao oblik ideologije. Pojam ideologije je ovde korišćen ne toliko u klasičnom Marksovom smislu (ideologija kao oblik „lažne svesti“), već pre na način na koji ovaj pojam tumači Altiser (Louis Althusser) – kao sistem reprezentacija. U tom smislu, film kao sistem prikazivanja koji naturalizuje stvarnost jeste proizvod ne neutralnih i „prirodno“ uslovljenih procesa gledanja, odnosno kopiranja stvarnosti, već socijalnih procesa i ideologije. Filmska „impresija realnosti“ jeste oblik konstrukta, a prividno neutralni, bezinteresni posmatrač jeste proizvod onoga što Altiser označava kao ideološka interpelacija. Film kao društveni proizvod koji „naturalizuje“ stvarnost jeste deo Altiserovih Ideoloških aparata države:

216

Ideologija radi kako bi od individua proizvela subjekte. Na taj način, ideološki aparati, uključujući i film rade na tome da utemelje i obezbede varljivi status društvene pojavnosti stvari. Gledalac je podređen potpunom nerazumevanju njegovog/njenog odnosa prema filmskom diskursu i njegovim ideološkim efektima. Altiserovski pristup menja konvencionalniji marksistički pojam „mistifikacije“ za lakanovsku formulaciju „neprepoznavanja“ od strane publike. „Neprepoznavanje subjekta“, zatočenost subjekta od strane poretka slika je jedan od osnovnih ideoloških efekata klasičnog sistema reprezentacije. Preko takvog upisa, subjekt prihvata svoje mesto unutar političkog/ideološkog sistema. (Browne 1996: 9)

Mimetička slika, te Bazenov „fenomenološki realizam“ filmske slike jesu proizvod tehnika interpelacije subjekta u ideološki poredak, a koje nude impresiju kontinuiranog, homogenog „realističkog“ prikaza sveta. Na taj način, filmska kamera postaje ideološki aparat koji negira razlike, niveliše društvene diferencijacije i stvara iluziju koherentnog, zaokruženog, linearnog subjekta, odnosno rečima Martina Džeja (Martin Jay) – filmski gledalac se identifikuje sa pogledom kamere kao transcendentalnim, sveznajućim subjektom (Jay 1994: 471–474). U ovome leži potencijal filma da služi vladajućoj ideologiji; ovu tezu će posebno razraditi potonje feministički orijentisane poststrukturalističke teoretičarke filma kroz postavke o objektivaciji tela u (pre svega *mainstream*, narativnom, holivudskom) filmu: filmski subjekt jeste efekat ideologije koja počiva na stereotipima aktivnog muškog pogleda i pasivne žene koja je svedena na nivo voajerističkog fetiša. Unutar holivudskog *mainstreama* žena je samo pasivni objekt, odnosno proizvod obrazaca „fascinacije koji su već na delu u individualnom subjektu i socijalnim formacijama koje su ga oblikovale.“ (Malvi 2002: 190)

Za Kavela, međutim specifičnost filma kao medija nije u njegovom podređivanju subjekta dominantnoj ideologiji, već upravo u mogućnosti filma da ponudi emancipacijsku, utopijsku transformaciju subjekta do koje dolazi isključivo na filmu i kroz film, i to zahvaljujući činjenici da film nije kopija sveta (kako to tvrdi Bazem), već mesto njegove projekcije. Ovaj kapacitet filma da transformiše, Kavel u jednom od svojih kasnijih eseja označava terminom „fotogeneza“ – u središtu koncepta fotogeneze jeste aktivni ljudski subjekt (nasuprot pasivnom, objektivizovanom ljudskom subjektu unutar poststrukturalističke teze). Rečima Kavela, na filmu „nešto postaje nešto“ (*something becoming something*), kao što „gusenica postaje leptir, ili zatvorenik postaje grof, ili kao što emocija postaje svest, ili kao što nakon duge noći nastaje svetlost“ (Cavell 1988a: 174). Kavel navodi primer iz čuvenog Čaplinovog filma *The Gold Rush* u kome noseći lik putem svoje, na filmski ekran projektovane, fantazije stvari tretira kao nešto što one nisu (cipelu tretira kao božićnu večeru, npr.); naše učešće u njegovoj fantaziji jeste mesto na kome smo kao ljudska bića, kroz sopstvenu imaginaciju, u stanju da percipiramo, prepoznamo druge kao ljudska bića jednaka nama samima, koja poput nas tragaju za srećom. Čaplinova ili Kitionova nema komedija time „apsorbuj“ skepticizam: film je mesto samo-razotkrivanja ljudskog subjekta i kroz kapacitet kamere da projektuje stvarnost – mesto njegove transformacije. Kavel posebno ističe primer Džejsma Stjuarta (James Stewart) u filmovima kao što je Hičkov *Vertigo*, odnosno Kaprin (Frank Capra) *It's a Wonderful Life*:

217

Mislim da ne može biti slučajnost to što je glumac u oba filma Džejsm Stjuart, što i Kapra i Hičkok vide u Stjuartovom temperamentu (što naravno znači da vide ono što nastaje od tog temperamenta na filmu, njegovu fotogenezu) kapacitet da izgradi identitet na snazi želje, na sposobnosti i čistoti svoje imaginacije i želje – a ne na zanimanju, poziciji, dostignućima, ili izgledu, ili inteligenciji. Nazovimo kvalitet koji Stjuart projektuje spremnošću na patnju – kvalitet koji Kapra beleži u *Mr. Smith Goes to Washington* i koji je Džon Ford (John Ford) iskoristio u *The Man Who Shot Liberty Valance*. (Cavell 1988a: 180)

Transformacija Džejsma Stjuarta, realne osobe, u „Džejsma Stjuarta“, u lik, odnosno filmski tip, zapravo jeste proces fotogeneze koji je determinisan kapacitetom ljudskog subjekta na filmu da bude izložen našem pogledu, da bude projektovan. Predmeti i bića na filmu su dakle uvek već izmešteni (*trouvés*): metamorfoza je time osnovna karakteristika filmskog medija. Film jeste proces transfiguracije bića od krvi i mesa kroz proces njihove projekcije.

Formiranje novih oblika subjektivnosti na filmu Kavel će ipak najdоследnije razraditi u dvema knjigama posvećenim fenomenu holivudske

melodrame – *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* i *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Njegov cilj jeste pokazati na koji način je holivudski film tridesetih i četrdesetih godina uspevaio da produkuje, tj. projektuje sliku nove, samostalne i nezavisne žene: ono što je suština holivudske drame ovog doba, po Kavelu jeste problem ženske emancipacije kroz dijalog, odnosno razgovor o pravdi, tj. prirodi braka i odnosu muškarca i žene unutar američkog patrijarhalnog sistema. Naziv „remarriage“ označava bazičnu žanrovsku karakteristiku prve grupe ovih filmova: njihov narativ se zasniva, za razliku od klasičnih komedija, ne na prevazilaženju prepreka (tzv. „peripetija“) nakon kojih mladi par stupa u brak, već na *redefinisaniu* samog pojma braka nakon ponovljenog rituala venčanja. U drugoj grupi filmova, o melodrami nepoznate žene, do ponovnog venčanja, pak, ne dolazi: žena ne nailazi na recipročni odnos unutar zajednice sa muškarcem i stoga zahteva raskid te zajednice; ženski lik izlazi iz konverzacije o moralnosti koja bi trebalo da se vodi između ravnopravnih subjekata. Ovo povlačenje saglasnosti iz dijaloga obeleženog asimetričnim odnosima moći, Kavel označava terminom „moralni perfekcionizam“: reč je o praksi samokonstituisanja subjekta kroz proces otvorene i nikad dovršene individuacije, odnosno o procesu neprekidnog napredovanja, moralnog usavršavanja sopstva kroz paralelnu negaciju aktuelnih uslova življenja. Ova praksa, pritom, nije uslovljena spoljašnjom reprezentacijom subjekta: instancom Boga, vladarskog autoriteta, društvenih institucija, ili u ovom slučaju – tradicionalne, patrijarhalne predstave o braku unutar koga žena nije ravnopravni moralni subjekt. Do nove (samo)predstave žene dolazi zahvaljujući novoj generaciji glumica rođenih između 1904. i 1911. godine (Kludet Kolber /Claudette Colbert/, Ajrin Džun /Irene Dune/, Ketrin Hepbern /Katharine Hepburn/, Rosalind Rasel /Rosalind Russell/, Barbara Stenvik /Barbara Stanwyck/) koje su sa sobom donele krajnje specifičan kapacitet da pred filmskom kamerom iznesu ono što Metju Arnold (Matthew Arnold), a u duhu Emersona (Ralph Waldo Emerson) i Toroa (Henry David Thoreau), označava kao „najbolje sopstvo“:

Distinkcija mi deluje kao vizuelni ekvivalent onoga što Tokvil (Tocqueville) i Mil (Mill) podrazumevaju pod distinkcijom u aristokratiji, preko slobode koju ova projektuje za sebe. Deluje mi, dalje, da postoji vizuelni ekvivalent ili analogija u odnosu na ono što Arnold označava kao odvajanje najboljeg sopstva od običnog sopstva i kada kaže da u najboljem sopstvu klasa prerasta u čovečanstvo. On svedoči o mogućnosti ili potencijalu u ljudskom sopstvu koji obično nije otvoren pogledu, odnosno koji nije otvoren običnom pogledu. Nazovimo ovo nevidljivim sopstvom; to je ono što će kamera učiniti vidljivim. (Cavell 2003: 158–158)

„Najbolje sopstvo“ jeste sopstvo koje nastaje kroz nikad dovršeni proces prevladavanja skepticizma, odnosno kroz proces samo-dramatizacije, teatralizacije, otvorenosti pred *drugim*, pred javnošću. Ili kako to Kavel opisuje u slučaju Ingrid Bergman u filmu *Gasslight* Džordža Kjukora (George Cukor):

Kako je ova zvezda, ova ljudska figura od krvi i mesa, nazovimo je Ingrid Bergman, pozvana od strane kamere da iznese ovu transfiguraciju? Deo odgovora bi ležao u tome da kažemo šta je zvezda, šta je to u ljudskim bićima što inicira ovu povoljnu fotogenezu.

(...)

ono što izaziva ovu povoljnu fotogenezu kamere i projekciju rada jeste izvesna spremnost i kapacitet zvezde da bude izložen/a – recimo, da sebe načini vidljivom, kako Paula ističe „s punim srcem“. Izvesna spremnost na vidljivost je način na koji Emerson iznosi svoju verziju zahteva od strane *cogita* u svom traganju za Dekartom u Americi, i svoju tvrdnju da se stidimo da kažemo „Ja jesam“, da se plašimo da budemo izloženi svesti drugih;

(...)

cena Emersonovog dokaza o ljudskoj egzistenciji, naše izloženosti svesti drugosti (nazovimo to našom subjekcijom nadgledanju) jeste ta da je naš odnos prema sebi samima teatralizovan, obnarodovan. Ne iznenađuje da su u melodrami i u filmovima ovakve stvari razrađene. (Cavell 1996: 70–72)

219

„Nova“ žena jeste žena koja prihvata sopstvenu želju, sopstvenu seksualnost i identitet, koja prolazi kroz proces samospoznavanja i time sebe oslobađa stida da bude izložena pogledu drugog; u pitanju je žena koja je sposobna da bude, kroz zahtev za prepoznavanjem od strane drugog (tj. muškarca ali i zajednice u celini) i kroz svoju potrebu za ekspresivnošću – aktivni moralni subjekt. Reč je o ženi koja je u središtu jednog, za nju novog sveta; sveta koji je Kavel, na početku svoje prve knjige o filmu, pozivajući se na Rusoa, označio kao dobri grad, dobri spektakl.

Dostižna ali nedosegnuta modernost

Ovim postaje jasan rascep u tumačenju filma koju nudi Rosalind Kraus, s jedne i Kavel, s druge strane: pošto poststrukturalizam, obeležen anti-racionalizmom i antihumanizmom, u kulturnim proizvodima vidi sistem reprezentacija koji subjekta uvodi u vladajući ideološki poredak, autorima poput Kraus avangarda je neophodna kako bi konceptualizovali sisteme otpora. Ideološkim aparatima moderne države. Ove sisteme otpora, poststrukturalisti pronalaze u različitim oblicima transgresivnosti koje je po prvi put artikulisala upravo avangarda (dekonstrukcija tradicionalne sintaksičke strukture klasičnog, tzv. „organskog“ umetničkog dela; pri tome, načela zaokruženosti, celovitosti, ekspresivnosti umetnosti se

doživljavaju kao oblik ideološke konstrukcije). Poststrukturalistička teorija umetnosti je time obeležena načelima negativiteta, odnosno *razlike*; iz ovoga će teoretičari okupljeni oko časopisa *October* (Kraus, Hal Foster /Hal Foster/, Iv-Alen Boa /Ive-Alain Bois/) razraditi tezu o bezvrednom, besformnom, odnosno zazornom (*abject*) umetničkom delu ili činu kojom će tumačiti avangardne prakse od dade i nadrealizma do tada aktuelnih neoavangardnih, pa i postmodernističkih zahvata (Sindi Šerman /Cindy Sherman/, na primer). Teza o objektom proizašla je iz šire strukturalističke tradicije po kojoj jezik avangardne umetnosti jeste oblik odstupanja, razaranja, dekonstrukcije običnog, svakodnevnog jezika (racionalne) intersubjektivne komunikacije. Osnovu ovoga nalazimo kod Viktora Šklovskog koji je još 1917. godine formulisao tezu o začudnosti (*очужденность*) po kojoj se poetski jezik suštinski razlikuje od svakodnevnog, običnog jezika. Poetski jezik i obični jezik jesu u kontradikciji; ulaženjem u polje poetskog jezika subjekt biva izmešten iz prostora svakodnevnog iskustva i time, kroz postupak ekscesa, šoka, biva suočen sa mehanizmima ideološke interpelacije aktuelnog društvenog poretka. Na ovim osnovama, kroz pozivanje na semiologiju i lakanovsku psihoanalizu, Julija Kristeva (Julia Kristeva) je razradila tezu o razlici između feno-teksta i geno-teksta. U konceptualizaciji ove razlike leži teza o negativitetu jezika: pojam negativiteta je suprotan tradicionalnom pojmu negacije – dok je negacija vezana za binarnu dihotomiju, negativitet se odnosi na heteronomiju jezika. Negativitet u tom smislu jeste osnova avangardnog teksta kao oblika geno-tekstualnosti. Dok feno-tekst pripada linearnom, denotativnom prostoru jezika kao komunikacije, geno-tekst jeste prostor autonomnog jezika, nezavisnog od značenja i komunikacije: poetski tekst je destrukcija, odvajanje, razlika u odnosu na fiksne sisteme buržoaske kulture (Ferench 1995). Ovo je suština pozivanja Rosalind Kraus na teze Žorža Bataja (Georges Bataille), koga poststrukturalisti šezdesetih godina otkrivaju kao centralnu filozofsku figuru. Bataj, kroz negaciju kantovskih postavki „čiste“ umetnosti, odnosno kroz svoje interesovanje za sakralne rituale „primitivnih“ zajednica, dionizijsku „divlju“ seksualnost, te kroz reinterpretaciju transgresivnih postavki (u odnosu na ideale zapadnog humanizma) Ničea (Friedrich Nietzsche) i Markiza de Sada (Marquis de Sade), razara modernu, zapadnu fetišizaciju „čistog“ pogleda; odnosno, rečima Krausove, „Izvan strukturalnog zakona koji organizuje umetnost u odnosu na pozitivan sadržaj smisla, slepilo – jeste nepravilan treći termin, koji se ne može izvesti iz prethodna dva. Prateći Bartov opis operacija Batajeve heterologije, možemo reći, ‘To je termin koji je nezavisan, pun, ekscentričan, nesvodiv: termin (strukturalno) bezakonitog zavođenja.’“ (Krauss 1986: 153)

Nasuprot ovome, Kavel ne odbacuje avangardu kao što to tvrdi Kraus; pre bi se moglo reći da Kavel odbacuje određenu *interpretaciju* avangarde, i to onu koja polazi od transgresivnosti kao centralnog pojma. Kavelu avangarda nije neophodna da bi konceptualizovao svoje viđenje modernizma i to stoga što Kavelova teorija umetnosti ne počiva na konceptu transgresije koja odbacuje svakodnevni, obični jezik. Upravo suprotno, u samom središtu Kavelove filozofije jeste koncepcija običnog jezika. Kavel se time nadovezuje na samokritiku koju je Vitgenštajn realizovao u svojim *Filozofskim istraživanjima*, te na reviziju anglo-američke analitičke filozofije koju su realizovali predstavnici tzv. „Oksfordske filozofije“ (Rajl /Gilbert Ryle/, Strosen /P. F. Strawson/, i pre svega Ostin /J. L. Austin/). Filozofija običnog jezika na taj način polazi od analize prirode kriterijuma na kojima počiva jezik: dok analitička tradicija, u duhu ranog Vitgenštajna polazi od logičke uslovljenosti kriterijuma i jezika, filozofi običnog jezika insistiraju na gramatičkoj analizi. Dok rani Vitgenštajn teži formulisanju idealnog, logički kompaktnog i koherentnog teorijskog metajezika, lišenog svih unutrašnjih kontradikcija i logičkih „slepih mrlja“ koje sa sobom nosi svakodnevna komunikacija, Kavel, u duhu poznog Vitgenštajna i Ostina insistira na jeziku u upotrebi, odnosno na činjenici da „nam gramatika govori kakva je vrsta objekta bilo šta“. Odnosno,

221

Mi učimo i podučavamo reči u izvesnom kontekstu, i zatim se očekuje od nas, kao što očekujemo od drugih, da budemo u stanju da ih projektujemo u dalje kontekste. Ništa ne garantuje da će se ova projekcija i desiti (konkretno, niti posezanje za univerzalijama, niti posezanje za knjigom pravila), kao što ništa ne garantuje da ćemo načiniti i razumeti te iste projekcije. Sve što radimo jeste stvar naših zajedničkih linija interesovanja i osećanja, načina odgovaranja, smisla za humor i osećanja za značaj i ispunjenje, za ono što je nedopustivo, za ono što je slično nečemu, onoga što je prekor, a šta oproštaj, kakav je oblik iskaza tvrdnja, kada je ona apel, kada objašnjenje – čitavog tog vrtloga unutar organizma koji Vitgenštajn zove „forme života“. Ljudski govor i aktivnost, svest i zajedništvo počivaju ništa manje i ništa više do na ovome. (Cavell 1976: 52)

Kavelova kritika analitičke filozofije polazi od pretpostavke da težnja ka stvaranju idealnog, logički sređenog filozofskog metajezika vodi ka iluziji o mogućnosti zaokruženog, celovitog, „totalnog“ znanja o svetu; po Kavelu, naše znanje o svetu i drugim ljudima je nužno parcijalno, ne-celovito, fragmentarno. Zadatak filozofije jeste prihvatiti ovu ograničenost ljudskog znanja; zahtev za stvaranjem idealnog znanja uvek nužno razočarava, odnosno – vodi u skepticizam (s tim u vezi, osnovna logika skeptičkog mišljenja glasi: neophodno je apsolutno znanje o svetu; ukoliko nema tog znanja, nije moguće nikakvo znanje – kritika skepticizma stoga

jeste primarni zadatak filozofije običnog jezika). Idealni jezik i celovito znanje o svetu jesu ostaci metafizičkih sistema mišljenja – zadatak filozofije običnog jezika jeste stoga vratiti reči iz njihove metafizičke u svakodnevnu upotrebu, odnosno izvući jezik iz stanja skeptičke „metafizičke izolacije“ u svakodnevno polje intersocijalne komunikacije. Ovakvo tretiranje jezika, kako ispravno primećuju Rotman i Kin jeste bliže estetskim nego empirijskim sudovima: filozof običnog jezika je time blizak figuri umetničkog kritičara; kritičar jedan subjektivni estetski sud izvlači iz privatnosti ličnog doživljaja dela i kroz „jezik u upotrebi“ prenosi taj isti sud drugim subjektima unutar procesa estetske komunikacije:

Filozof kaže: „Gledaj i saznaj da li vidiš ono što ja vidim, da li želiš da kažeš ono što ja želim da kažem“. Međutim, čak i kada su drugi ubeđeni, sudovi filozofa, kao i sudovi umetničkog kritičara ostaju suštinski subjektivni, u Kantovom smislu. Na taj način, problem za filozofa, kao i za kritičara (ili umetnika, kad smo već kod toga) nije kako eliminisati, već kako *uključiti* njegovu ili njenu subjektivnost, „ne kako je prevazići kroz saglasnost, već kako upravljati njome na egzemplarne načine“. (Rothman and Keane 2000: 265)

222

Teza o logičkoj strukturi jezičkih kriterijuma jeste oblik metafizičkog mišljenja pošto izvlači jezik iz domena intersocijalnosti i vraća ga u polje privatnosti. Iako je Kavelova kritika usmerena na anglo-američku analitičku tradiciju ona postavlja, smatramo skoro nepremostiv izazov i kontinentalnoj, poststrukturalističkoj teoriji: ne predstavljaju li u ovom kontekstu poststrukturalistička negacija običnog jezika i teza o transgresivnosti jezika neku vrstu „obrnute“ metafizike? Nije li teza o geno-tekstualnosti avangardnog teksta neka vrsta naličja skeptičkog zahteva za „totalnim“, izvesnim i neupitnim znanjem o pojavnim fenomenima pošto i logičarskeptik, i poststrukturalista čine strukturalno homologan zahvat u polju jezika: „izvlače“ jezik iz polja instersocijalne komunikacije i time ga transformišu u oblik privatnog jezika? Nije li u tom kontekstu teza o transgresivnosti umetničkog dela „slepa mrlja“ poststrukturalističke filozofije koja na kraju vodi u stanje „metafizičke izolacije“ subjekta? U kontekstu Kavelove filozofije cilj umetnosti nije subverzija i napuštanje sfere običnog, svakodnevnog, već ponovno otkrivanje, povratak običnom. U domenu filozofije, ovaj povratak iz metafizike u svakodnevno započeli su Emerson i Toro, a definitivno ga je zaokružio Vitgenštajn; u domenu umetnosti, ovu fascinaciju svakodnevnim po prvi put otkrivaju romantičari koji su u pravom smislu prethodnica modernizma.

Sve ovo nosi vrlo konkretne implikacije na razumevanje političke uloge umetnosti, odnosno, u ovom slučaju filma. Smatramo da poststrukturalistička teorija, zahvaljujući svojoj tezi o transgresivnosti nije u mogućnosti

da misli utopijske potencijale umetnosti: krajnje konsekvence poststrukturalizma jesu dekonstrukcija i napuštanje projektivnosti u promišljanju kako umetnosti tako i društva; samim tim, poststrukturalizam je preko teze o transgresivnosti otišao ka postmodernizmu tumačeći sve oblike utopizma kao ostatke modernističkih metanarativa racionalizma, progressa i teleološke vizije globalne emancipacije. Utopija i projekat za poststrukturalizam ostaju recidivi linearnog pogleda na svet, dok postmodernizam, kroz tezu o neograničenoj produktivnosti jezika insistira na heteronomiji i horizontalnosti. Kavel, s druge strane, ostaje veran utopijskim potencijalima moderne, kako u domenu umetnosti, tako i u domenu filozofije. Ovo je posebno vidljivo u tumačenju američkog filma tridesetih i četrdesetih godina: jedno od centralnih Kavelovih pitanja jeste da li je Amerika uspela da se filozofski izrazi na način na koji su to uspele zemlje „stare“ Evrope? Kavel postavlja pitanje da li Amerikanci uopšte imaju zajedničko kulturno nasleđe na način na koji je Evropa razvila svoj model „visoke“ kulture? Sumnja u postojanje relevantne američke kulture jeste česta kako među evropskim, tako i među američkim intelektualcima. Kavelova teza jeste da je film u američkoj kulturi odigrao drugačiju kulturalnu ulogu nego u drugim sredinama i da je ta uloga izazvana odsustvom filozofskog diskursa kakav poznajemo u evropskom kontekstu. Njegov stav je da filozofija i umetnost nisu odvojene prakse, već da obe predstavljaju instancu samospoznavanja kroz proces prevladavanja skepticizma o sebi i svetu. Samim tim,

223

Smatram da američki film u svom najboljem izdanju participira u Zapadnoj kulturnoj ambiciji za samo-promišljanjem ili samo-invencijom u uslovima kada nema Zapadne građevine filozofije, tako da u tom smislu film ima sledeću specifičnu ekonomiju: on ima prostor i kulturnu težinu da zadovolji čežnju za mišljenjem, ambiciju talentovane kulture da izučí sebe javno; ali njenoj javnosti nedostaju sredstva da dohvati ovo mišljenje kao takvo, i to iz prostog razloga što joj prirodno ili istorijski nedostaje građevina filozofije unutar koje bi je dohvatila. (Cavell 1996: 72)

Film je u američkoj kulturi stoga odigrao onu ulogu koju je u evropskoj odigrala klasična filozofija: film je instanca putem koje je jedna „mlada“ kultura pokušala da se izrazi filozofski, da misli samu sebe. Kavelov cilj stoga jeste preko mišljenja o filmu artikulirati jednu novu filozofiju, u sredini koja nema filozofsku tradiciju u pravom smislu reči. Ova kategorija novog (Kavel često, referirajući na Ameriku kao filozofski problem koristi termin „druge šanse“, novog početka od nule) jeste instanca koja određuje stanje modernosti; modernost ovde nije shvaćena kao normativ koji je jednom za svagda dostignut. Modernost u Kavelovom sistemu jeste analogna Emersonovom moralnom perfekcionizmu – reč je o neprekidnom

procesu samoinvencije, nikad završenom i zaokruženom procesu imagi-
nacije i progresa ka „dostižnom ali nedosegnutom“ sopstvu; Emerson i
Toro su ostali, kako u američkoj kulturi tako i šire, neprepoznati kao filo-
zofi, ali njihovo nasleđe je vidljivo na filmu. Pošto zadovoljava potrebu za
mišljenjem sopstva, američki film nastaje u stanju filozofije. Na taj način,
za Kavela su i filozofija i umetnost društveni prostor proizvodnje vrednosti,
a umetnički i filozofski tekstovi nude vrednosne modele koji artikulišu
idejne i etičke principe u odnosu na koje se konstituiše zajednica, aktuel-
na ili neka buduća, što će reći – bolja i pravednija zajednica. S tim u vezi,
poststrukturalizam jeste antifilozofija, odnosno pokušaj „stare“ kulture da
dekonstruiše svoje mitove i ideološke konstrukte koje je jedna nova gene-
racija levo orijentisanih intelektualaca videla kao zastarele i duboko repre-
sivne; stoga je poststrukturalizam filozofija negacije. Kavel nastupa u kul-
turi bez tradicije, koja tek pokušava da uspostavi tradiciju, da „pronađe“
sebe; zbog toga je Kavelova teorija – filozofija utopije, nade i progresa,
odnosno filozofija samoinvencije i novog početka.

Literatura

- Baudelaire, Charles (1987), „The Painter of Modern Life“, u F. Frascina and
C. Harrison (eds.), *Modern Art and Modernism. A Critical Anthology*, New
York: Westview Press, str. 23–27.
- Browne, Ian (ed.) (1996), *Cahiers du Cinéma. Volume 3: 1969–1972, The Politics
of Representation*, London: Routledge.
- Cavell, Stanley (1976), „A Matter of Meaning It“, u *Must we mean what we say?
A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 213–237.
- Cavell, Stanley (1976), „The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy“,
u *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge
University Press, str. 44–72.
- Cavell, Stanley (1976), *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge:
Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley (1979), *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film*,
Cambridge and London: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley (1988), „On Makavejev on Bergman“, u *Themes Out of School.
Effects and Causes*, Chicago and London: The University of Chicago Press,
str. 106–140.
- Cavell, Stanley (1988a), „What Becomes of Things on Film?“, u *Themes Out of
School. Effects and Causes*, Chicago and London: The University of
Chicago Press, str. 173–183.
- Cavell, Stanley (1996), *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the
Unknown Woman*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (1999), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality
and Tragedy*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley (2003), *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of
Remarriage*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Descartes, René (1988), *Discourse on Method and Meditations on First
Philosophy*, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Ferrench, Patrick (1995), *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960–1983)*, Oxford: Clarendon Press.
- Fried, Michael (2005), „Art and Objecthood“, u C. Harrison & P. Wood (eds.), *Art in Theory 1900–2000. An Anthology of Changing Ideas*, Malden: Blackwell Publishing, str. 835–846.
- Jay, Martin (1994), *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley: University of California Press.
- Krauss, Rosalind (1974), „Dark Glasses and Bifocals, A Book Review“, *Artforum* 12: 59–62.
- Krauss, Rosalind (1986), „Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Unknowing“, *October* 36: 147–154.
- Malhol, Stiven (2013), „Stenli Kavel (1926–)“, u D. Kostelo i Dž. Vikeri, *Umetnost. Ključni savremeni mislioci*, Beograd: Službeni glasnik, str. 163–166.
- Malvi, Lora (2002), „Vizuelno zadovoljstvo i narativni film“, u B. Anđelković (ur.), *Uvod u feminističke teorije slike*, Beograd: CSU, str. 189–200.
- Močnik, Rastko (2003), *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Beograd: CSU.
- Rothman, William and Marian Keane (2000), *Reading Cavell's The World Viewed: A Philosophical Perspective on Film*, Detroit: Wayne State University Press.
- Vitgenštajn, Ludvig (1969), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.

Nikola Dedić

Film and Skepticism

Cavell's „Correction“ of Poststructuralist Philosophy of Arts

Abstract

The main aim of this paper is the critique of poststructuralist theory of art, and particularly thesis about the avant-garde peace of art as a kind of transgression. As a starting point of this critique, the ordinary language philosophy developed by American philosopher Stanley Cavell is used, particularly his film theory. While poststructuralist philosophy was developed around the notion of ideology, Cavell interprets film and arts in general around the notion of skepticism. While poststructuralism, because of thesis about avant-garde as a kind of transgression within the field of ideology, is a kind of philosophy of negation, we point out that Cavell's philosophy is a utopian theory of transcending of skepticism where avant-garde film has significant but not crucial place. Cavell's thesis is used as a basis for re-thinking of modernism, which is in opposition to postmodernist turn realized by poststructuralism.

Keywords: poststructuralism, ordinary language philosophy, Cavell, film, skepticism, transgression, modernism, utopia

Strahinja Đorđević

MakTagartov paradoks i njegove posledice

Apstrakt *MakTagartovo objašnjenje ljudskog razumevanja vremena pomoću vremenskih serija je i te kako značajan trenutak za istoriju filozofije, dok je pokušaj dokazivanja njegovog nepostojanja imao izuzetno burne, ali i veoma različite reakcije. Iako se većina mislilaca, koji su stvarali nakon njega, slažu oko toga da je vreme ipak realno, podela koja je nastala oko toga koji je deo paradoksa sporan će dominirati filozofijom vremena XX i XXI veka, te se može zaključiti da su obe velike suprotstavljene teorije u okviru ove oblasti imale neospornu osnovu u podeli vremenskih serija koju MakTagart pravi. Nakon analiziranja samog paradoksa, u daljem tekstu će fokus biti na razjašnjavanju same prirode tog sukoba, odnosno rasprave između temporalista, koji osporavaju tvrdnju da je A-serija kontradiktorna i zastupaju stav da su vremena, odnosno prošlo, sadašnje i buduće neophodna za ispravno određivanje događaja u vremenu, i atemporalista, koji tvrde da je B-serija nezavisna i da se vreme može odrediti samo pomoću temporalnih relacija biti ranije, biti jednovremeno i biti kasnije. Uvidanje razlike između ova dva pravca mišljenja će biti olakšano razumevanjem prirode njihovog odnosa prema serijama vremena, tačnije razmatranjem načina na koji oni brane svoje, odnosno napadaju sebi oprečno gledište.*

Glavne reči: *vreme, A-serija, B-serija, metafizika, sadašnje, prošlo, buduće, ranije, jednovremeno, kasnije*

226

Vremenske serije i MakTagartov paradoks

U opštim pregledima istorije filozofije neretko je izostavljen jedan, u svoje vreme i te kako uticajan pravac mišljenja. Naime, reč je o britanskom Idealizmu, koji se razvija sredinom XIX veka, pre svega inspirisan filozofijom Georga Vilhelma Fridriha Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), ali i Imanuela Kanta i ostalih nemačkih idealistički orijentisanih mislilaca. U pitanju je svojevršno odvajanje od tradicionalne britanske filozofije, koja je bila i ostala karakteristična za to podneblje. Začetnici ovakvog intelektualnog obrta su Tomas Hil Grin (Thomas Hill Green), Frensis Herbert Bredli (Francis Herbert Bradley) i Bernard Bozanket (Bosanquet Bernard), kod kojih se u radovima jasno prepoznaje neo-hegelijanski duh i odbacivanje empirističkog pristupa glavnim filozofskim problemima. O britanskim idealistima i njihovoj doktrini se nešto više može pročitati u knjigama kao što su „Britanski idealizam: Istorija“ (*British Idealism: A History*) Vilijama Mendera (William Mander), „Biografska enciklopedija britanskog Idealizma“ (*Biographical Encyclopedia of British Idealism*) Vilijama Svita (William Sweet), kao i „Britanski idealizam: Vodič za zbunjene“

(*British Idealism: A Guide for the Perplexed*) i „Britanski idealizam i politička teorija“ (*British Idealism and Political Theory*) Dejvida Bušea (David Boucher) i Endrua Vinsenta (Andrew Vincent).

Jedan od najvažnijih nastavljača ove tradicije je i Džon MakTagart (John McTaggart) koji je ujedno i jedan od najzaslužnijih za utemeljivanje filozofije vremena kao zasebne filozofske discipline. Njegovo delo „Nerealnost vremena“ (*The Unreality of Time*) (1908)¹ se smatra početkom jednog ozbiljnijeg i sistematičnijeg pristupa problemu temporalnosti. Interesantna je činjenica da MakTagart tu zapravo dovodi u pitanje i postojanje samog vremena, o čemu će u ovom radu biti reči. Šta je to, što je u pogledu na vreme ovog člana „Kembričkih apostola“, *novum*? Možda bi odmah trebalo početi sa razjašnjavanjem distinkcije između A-serija i B-serija (u delu se pominju i C-serije) vremena koju on pravi u svom čuvenom delu iz 1908. godine. A-serija i B-serija su dve interpretacije vremena, čija razlika razdvaja dva potencijalna načina sagledavanja istog.

227

A-serija vremena

MakTagart A-seriju vremena vidi kao pristup koji se generalno uzima za zdravorazumski, odnosno ishodišta A-serije bi bila istovetna sa našom svakodnevnom podelom na prošlo, sadašnje i buduće. S obzirom na to da bi ovakvo shvatanje vremena svako od nas trebalo da barem naslućuje, ovo gledište, na prvi pogled, deluje kao potpuno validno. Generalno se uzima da svi ljudi, iole „normalnog“ intelektualnog kapaciteta, imaju neki pojam o prošlom, budućem i sadašnjem. Gotovo da nema osobe koja će reći kako joj nije jasno da jedan događaj može biti budući, iz perspektive sopstvenog iščekivanja, koji se približava, i sve je bliži i bliži, dok ne postane sadašnji, a posle toga je taj isti događaj deo bliske prošlosti, dok vremenom prelazi u dalju, pa napokon daleku prošlost. Ovo sve iz perspektive subjekta deluje i te kako pouzdano i čini se da određuje A-serije kao pravog pristupa vremenu čvrsto stoji.

Za osnovnu karakteristiku A-serije vremena se uzima protok vremena, odnosno promena koja se u vremenu dešava. Reč je o „promeni“ koja se u izvesnom smislu može izraziti, kao promena jednog događaja kroz vremena, odnosno prošlo, sadašnje ili buduće. To jest, iz ljudske perspektive gledano, reč je o promeni izvesnog događaja iz budućeg u sadašnji,

¹ Ovaj članak je izašao u uticajnom jorkškom filozofskom časopisu „Mind“, koji se u prošlosti mahom bavio problemom prihvatanja psihologije kao legitimne prirodne nauke, ali se vremenom to interesovanje prebacilo na razmatranje aktuelnih pitanja u okviru analitičke filozofije.

da bi na kraju postao prošli (ukoliko se taj događaj već nije desio, to jest da je već bio prošli). Bez ikakve sumnje reč je o temporalnom pristupu. Postoji određeni tok vremena i određeni smer kojim vreme teče. Pošto se, po MakTagartu, za najvažniju karakteristiku vremena uzima sama promena i, ako je nešto neophodno da bi vreme moglo da postoji to jeste baš promena, A-serija se mora posmatrati kao neophodna za zasnivanje bilo kakve teorije vremena. S druge strane, i svakodnevno tumačenje vremena daje razloga da se A-serija prihvati. Tako, promene, koje naizgled postoje u vremenu, a ogledaju se u odnosu prošlost-sadašnjost-budućnost jesu najjači argument u korist prihvatanja A-serije vremena.

B-serija vremena

228

Što se B-serije vremena tiče, ona je uređena, kako MakTagart smatra, vremenskim relacijama između onog ranijeg, jednovremenog i kasnijeg. B-serija vremena je dakle, za razliku od A-serije relaciona, a odlikuje se relacijama „biti ranije“ i „biti kasnije“. Ova serija ne zavisi od toka vremena i promene unutar njega i stoga se smatra atemporalnom.

Sami pojmovi ranije, jednovremeno i kasnije ne bi trebalo da zvuče nepoznato, niti komplikovano za razumevanje. U svakodnevnom govoru često nailazimo na upotrebu ovih termina, a značenje im je vrlo srodno baš sa onim šta predstavljaju u B-seriji vremena. Kao što bi neki laik mogao da kaže da se nešto desilo pre nečeg drugog, tako bi neko, kao primer, pomoću B-serije mogao da ustanovi da je događaj d_1 raniji u odnosu na d_2 . Analogno tome, d_2 bi bio kasnije u odnosu na d_1 . Naravno, kada govorimo o ranijem i kasnijem nisu uvek u pitanju samo dva događaja koja se upoređuju, niti moraju da budu. Uzmimo skup događaja (d_1, d_2, d_3, d_4) , gde su oni poređani po redosledu od najranijeg do najkasnijeg. U ovakvom slučaju bi d_1 bilo ranije od d_2 , d_2 bi bilo ranije od d_3 , a d_3 bi bilo ranije od d_4 . Isto tako bi d_4 bilo kasnije od d_3 , d_3 bi bilo kasnije od d_2 , a d_2 bi bilo kasnije od d_1 . Iz ovih primera se distinkcija između onog ranijeg i onog kasnijeg nedvosmisleno vidi. Što se tiče jednovremenosti, ona se odnosi na dva ili više događaja koja se dešavaju u istom trenutku (ili intervalu), otud i naziv (jedno – vreme). Na prvi pogled B-serija može podsećati na A-seriju vremena, sa kojima i deli neke zajedničke osobine, pre svega smer. Međutim, one definitivno nisu identične, jer „*Ako je M ikada ranije od N, ono je uvek ranije. Ali događaj, koji je sada sadašnji, je bio budući i biće prošli.*“ (McTaggart 1908: 458) Ovakav pristup vremenu nekima može delovati objektivnije od onoga koga zatičemo u prvoj od navedenih serija vremena, međutim ovo ne mora da bude slučaj:

S obzirom na to da su distinkcije prve klase trajne, možda bi ih neko mogao držati za objektivnije, i mnogo esencijalnije za prirodu vremena. Ja, doduše, mislim da bi ovo shvatanje bilo pogrešno, i da je distinkcija između prošlog, sadašnjeg i budućeg podjednako esencijalna za vreme kao i ona između ranijeg i kasnijeg, dok bi u izvesnom smislu, kao što ćemo videti, mogla da se smatra i za fundamentalniju od distinkcije ranijeg i kasnijeg. (McTaggart 1908: 458)

Veoma je važno primetiti da, po mišljenju Džona MakTagarta, B-serija ne bi mogla da postoji bez A-serije. Zapravo, ako sledimo njegove argumente, B-serija nije prava serija vremena bez A-serije. Problem se sastoji u tome što B-serija navodno ne može samostalno da prikaže promenu, koja je neophodna za postojanje vremena uopšte, tako i gubi svoju validnost bez A-serije jer „*bez A-serije tako ne bi bilo promene, i posledično B-serija ne bi sama po sebi bila dovoljna za vreme, jer vreme sadrži promenu*“ (McTaggart 1908: 458) Drugim rečima, ako smo već pomenuli da je najvažnija karakteristika A-serije to što je u konstantnoj promeni, i da joj to daje opravdanje, to isto ne bi moglo da se kaže i za B-seriju, za koju bi se, slikovito, moglo reći da je statična. Dakle B-serija vremena, sledeći ovakve argumente, trebala bi se uzeti kao zavisna od A-serije.

229

C-serija vremena

Generalno je nešto manje poznata treća, odnosno C-serija vremena, koja se odnosi na određeni vremenski red. Od A-serije je drugačija po tome što nije temporalnog karaktera, a njena važnost se ogleda u tome što je neophodna za postojanje reda događaja, odnosno, reda koji događaji imaju u vremenu. Iako ovu seriju ne karakteriše promena, videćemo da je ona zbog svoje prirode nezavisna od A-serije vremena. Ovo znači da i u slučaju u kome bi se A-serija proglasila nevalidnom, to ne bi bio dovoljan razlog da se i C-serija vremena uzme kao neodrživa.

Što se tiče same prirode reda, ona je nepromenjiva u bilo kom slučaju. Dakle, fiksirana je, ako želimo da se služimo MakTagartovim primerima, na sličan način kao slova u abecedi. Kao što je poznato, red prva četiri slova je, po abecednom redu, uvek A, B, C, D, a nikada C, A, D, B ili recimo D, B, A, C. Isto to važi i za red događaja u vremenu. Da li bi se onda potencijalno postojanje B-serija vremena ispostavilo kao suvišno? Odgovor je: Ne, C-serije, iako pružaju izvestan red događaja, ne samo što nisu temporalnog karaktera, već nemaju ni mogućnost pokazivanja ikakvog smera vremena, „*jer se promena mora odvijati u određenom smeru. I C-serija, iako određuje red, ne određuje smer*“ (McTaggart 1908: 462). Svaki događaj unutar C-serije, iako se nalazi u nepromenjenom redu konačno ili beskonačno

mnogo događaja, jeste nezavisan od svih drugih događaja, a svi oni jedni sa drugima, sem toga što su raspoređeni iza ili ispred nekog drugog, takođe nezavisnih događaja, nemaju nikakve veze. Tek sa B-serijom vreme dobija određeni smer (naravno implicitno se podrazumeva da je u ovom slučaju potrebna i A-serija, pošto je B-serija zavisna od nje, ali se na trenutak zadržimo kod ovih drugih), iako po MakTagartu ni ona u sebi ne ostvaruju promenu. Dakle B-serija poseduje smer promene (ali ne i samu promenu) događaja, a događaji su zahvaljujući C-seriji u određenom redu.

Serija koja nije temporalna nema svoj sopstveni smer, iako ima red. Ako se držimo serije prirodnih brojeva, ne možemo staviti 17 između 21 i 26. Ali se i dalje držimo te serije, ukoliko krećemo od 17, preko 21, do 26 ili krećemo od 26, preko 21, do 17. Prvi smer nam deluje prirodnije, jer ova serija ima samo jedan kraj, i generalno je zgodnije da se taj kraj uzme za početak nego za okončanje. Ali se podjednako držimo serije i kada brojimo unazad. (McTaggart 1908: 462)

230

Pojasnimo sve ovo na primeru, gde imamo red događaja d_1, d_2, d_3, d_4 (gde bi, sledeći B-seriju, d_1 bio najraniji, a d_4 najkasniji događaj) koji se nikada ne menja, odnosno ni u kom slučaju ne može biti ni d_2, d_3, d_1, d_4 , ni d_4, d_1, d_2, d_3 , niti na bilo koji način drugačiji. Međutim, to što C-serija vremena obezbeđuje redosled d_1, d_2, d_3, d_4 ne znači da događaji u vremenu ne mogu ići smerom d_4, d_3, d_2, d_1 (gde bi d_4 bio najraniji, a d_1 najkasniji). Iz ovoga vidimo značaj B-serije, koja daje smer vremenske promene C-seriji vremena.

Ne treba izostaviti ni veoma važnu činjenicu, koja zauzima i te kako bitno mesto kada je ova problematika u pitanju, a to je da je C-serija, zajedno sa A-serijom vremena neophodna za postojanje vremena uopšte. Već je ustanovljeno da promena postoji samo u A-seriji vremena, a da je za postojanje vremena ista neophodna, što znači da je A-serija ta koja redu događaja u C-seriji daje promenu i tako omogućava vreme kao vreme. Jednostavnije rečeno, iz ovakvog pristupa sledi – da bi vreme moglo da postoji, neophodno je postojanje i reda i promene, a ta promena se ogleda u odnosu prošlo-sadašnje-buduće. Za ostvarivanje promene u vremenu postoji jedan eksplicitan zahtev, a on se sastoji u tome da se u okviru C-serije samo jedna (podrazumeva se da se sve ostale isključuju) tačka uzima kao sadašnjost, nevezano da li se sadašnjost shvata kao trenutak ili interval. Ovo bi podelilo red u okviru C-serije na dva dela. Sve sa jedne strane reda (koju deli sadašnjost) bi bilo „ono što je bilo“, dok bi sve sa druge strane činilo „ono što će biti“. Na ovaj način se vidi veza između uređenosti događaja C-serije i razgraničavanja prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Ako se sve ovo uzme u obzir, može se zaključiti kako i C-serija može da se, na sasvim nepretenciozan način, uklopi u ono što se naziva svakodnevnim tumačenjem vremena.

Da li je A-serija vremena održiva?

„...kao što sam naveo iznad, deluje mi kao da je A-serija esencijalna za prirodu vremena, i da je svaka poteškoća pri prihvatanju A-serije kao realne podjednaka poteškoći prihvatanja vremena kao realnog“ (McTaggart 1908: 459)

Kada se sve pomenuto uzme u obzir, čini se da su tri serije vremena sasvim zadovoljavajuće, u smislu njihove mogućnosti formiranja ispravne slike onoga što se naziva vreme. C-serija vremena se ispostavila kao sama po sebi nezavisna (iako najverovatnije ne i dovoljna), a B-serija je validna, dokle god se A-serija vremena uzima za važeću, a na prvi pogled nemamo nikakvih razloga da sumnjamo u ispravnost tumačenja koje nam pruža A-serija vremena.

Međutim, MakTaggart vešto uviđa da postoji jedan veliki problem sa ovakvim pogledom. Naime, iz datog je jasno da se distinkcija između prošlog, sadašnjeg i budućeg pravi na osnovu kriterijuma koji tu razliku (vezanu za jedan konkretni događaj koji može biti prošli, sadašnji ili budući), može se reći, gradi na relativnoj osnovi. Tačnije, reći da je neki događaj prošli, sadašnji ili budući (jedan od navedenog), izgleda da ne govori ništa o tom događaju. Važno je napomenuti da se ovde ne misli na relativnost koja se odnosi na nesigurnost u empirijskom, kontemplativnom ili bilo kojem drugom sličnom smislu, već na relativnost koju vremena (prošlo, sadašnje i buduće) svojom promenom, u različitim trenucima ili intervalima, sa sobom nose. O čemu je zapravo reč? Već je ustanovljeno da je za ljude normalno da vremena razlikuju po tome da li se odnose na prošle događaje (u slučaju da se nešto već dogodilo), sadašnje događaje (u slučaju da se nešto događa sada) ili buduće (u slučaju da će se nešto tek dogoditi), ali koliko nam to zaista govori o mogućnosti jasnog razlikovanja ovih vremena?

Odgovor je: ne mnogo! Jedan isti događaj, sledeći A-seriju vremena, može (i mora) biti i prošli i sadašnji i budući, a da pritom, sem razlike u ovim vremenima, zadržava sve iste karakteristike. Dakle, ovim se dolazi do toga da jedna od osnovnih osobina A-serije vremena, vezana za njeno oslanjanje na zdravorazumsku distinkciju između prošlog, sadašnjeg i budućeg, koja se činila kao velika prednost ovog stanovišta, sada postaje mana.

Karakteristike su, dakle, nekompatibilne. Ali svaki događaj poseduje svaku od njih. Ako je M prošlo, ono je bilo sadašnje i buduće. Ako je budućnost, ono će biti sadašnje i prošlo. Ako je sadašnje, ono je bilo buduće i biće prošlo. Tako se sva tri nekompatibilna termina mogu pripisati određenom događaju, što je očigledno nekonzistentno, imajući u vidu njihovu nekompatibilnost, i nekonzistentno sa njihovom mogućnošću da stvore promenu. (McTaggart 1908: 468)

Uzmimo primer iz života, nešto karakteristično kao na primer nečiji rođendan. Ovakve primere je, u filozofiji vremena, zahvalno uzimati iz razloga što se vezuju za neke specifične trenutke ili intervale, koje većina ljudi izdvaja od ostatka vremenskog toka (koji proživljavaju), u svom iščekivanju ili sećanju, kao posebne. Svako će pamtili „neki važan datum“, stoga se u ovakvim slučajevima valja držati sličnih primera. No, vratimo se na primer: ako je subjektu nekoliko dana pre rođendana neke njemu bliske osobe dobro poznato da ta osoba 5. jula slavi svoju 24. godinu, njemu, a i toj osobi i svima ostalima je taj događaj (rođendan te osobe) budući. Međutim, kada dođe dan samog rođendana, taj događaj lako postaje sadašnjost. Kao sadašnjost je sada uzet određeni interval vremena, ali isto tako lako kao sadašnji događaj možemo uzeti i trenutak, recimo ponoćni trenutak 5. jula, iako, što se ovog primera tiče, to i nije toliko bitno. Važno je to, da je nesporno budući događaj postao sadašnji i da su toga svesni gotovo svi, bez ikakvog posebnog čuđenja. Štaviše, taj rođendan će postati prošlost, i kako vreme prolazi biće sve dalja i dalja. Na ovom primeru se već sasvim jasno naslućuje problem A-serija vremena. Sve ovo sa sobom nužno nosi izvesne konsekvence, koje se u krajnjoj liniji mogu tumačiti kao dokaz neophodnosti jednog ozbiljnijeg preispitivanja prihvatanja objektivnog postojanja samog vremena. Kao prvo može se primetiti, isto kao što je u gorenavedenom citatu primetio i MakTagart, da je svaki događaj nužno i prošli i budući i sadašnji, međutim ni u jednom slučaju on nije prošli, budući i sadašnji u isto vreme. Tačnije, on mora biti nešto od navedenog (prošli, sadašnji ili budući), ali ne može biti više istovremeno. A ako je jedan događaj tri stvari, od kojih bilo koja od njih isključuje druge dve, onda je jasno da postoji problem. Ovo je baš ono šta je navelo MakTagarta da zaključi da je ovde reč ni o čemu drugom do kontradikcije. Kada se pažljivije razmotri, pozicija A-serije postaje sve teža i teža za branjenje. U slučaju da jedan događaj želimo da izdvojimo iz vremenskog toka, dok pri tome, naravno, na vreme gledamo kao na nešto što objektivno postoji, da li će taj događaj biti prošli, sadašnji ili budući? Pitanje može zvučati kao besmislica, ali ono u sebi zapravo krije argument protiv tumačenja vremena kakvo je predstavljeno kroz A-seriju. Ako iz primera izbacimo bilo koji uslov koji se odnosi na „subjektivnu percepciju“ nekog određenog pojedinca, nemamo načina da eksplicitno odredimo šta je prošlo, šta sadašnje, a šta buduće. Jedino na šta može da se naiđe su čuđenja koja se mogu izraziti na načine slične sledećim: „ko može da kaže šta je prošlo, ako ne zna u odnosu na šta je taj događaj prošli“, „kako reći da je nešto sadašnje ako ne postoji neki subjekat koji trenutno doživljava to kao takvo ili se poziva na isto“, „kakva je to budućnost ako ne postoji tačka u odnosu na koju je ona buduća“?

Sve ovo će navesti MakTagarta da zauzme filozofsku poziciju da vreme zapravo ne postoji i da se prihvatanje njegove realne egzistencije mora smatrati za paradoksalno.

Njegova kritika usmerena A-seriji vremena se ne sastoji samo u tome što on uviđa da jedan isti događaj, njenim prihvatanjem, nužno mora biti i prošli i sadašnji i budući, već i u anticipiranju mogućih pokušaja odbrane ovakvog stanovišta. MakTagart kaže da bi neko mogao da brani poziciju da jedan isti događaj može biti prošli, sadašnji ili budući, jer će on moći da bude takav u različitim vremenima. Iako ovakvo stanovište ne deluje previše impresivno „na prvu loptu“, ono jeste privlačnije nego što ovako formulisano zvuči. To može da se vidi na primerima koje bi eventualno koristili zagovornici A-serije vremena, koji bi mogli da glase „taj događaj je bio budući u nekoj određenoj prošlosti“ ili recimo „to će biti sadašnje u nekoj određenoj budućnosti“. Možda se neko može zadovoljiti određivanjem vremena pomoću „dodatnih vremena“, ali ovo je baš ono šta je navelo MakTagarta da zaključi da se ovde susrećemo sa jednim primerom beskonačnog regresa.

233

Gde se ovde tačno krije regres o kome on govori? Oni koji navode ove primere u njima zapravo pretpostavljaju postojanje još jedne A-serije, koju možemo označiti sa s_1 , a kojom se opravdava postojanje prvobitne A-serije. Međutim, pošto bi ova s_1 serija opravdala postojanje prošlog, sadašnjeg i budućeg u okviru A-serije, i ona sama bi morala da nađe svoje ontološko opravdanje. Ovo nas dovodi u situaciju da imamo jasno određenu prošlost, sadašnjost i budućnost u okviru A-serija, ali samo na užtrb nove, s_1 serije. Možda bi neko bio i dalje istrajan i pokušao da „spase“ s_1 seriju uvođenjem nove, s_2 serije. Sada imamo jasno određene prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u okviru A-serija, kao i jasno određene prošlog, sadašnjeg i budućeg u okviru s_1 serije, ali nemamo nikakvo jasno određene prošlog, sadašnjeg i budućeg u okviru s_2 serije. Posle ovoga se čini, gotovo izvesno, da je MakTagart u pravu i da smo ovim postupkom upali u beskonačni regres. Oni malobrojni koji bi i dalje pokušavali da s_2 seriju odrede pomoću s_3 serije, a posle toga uvodili i s_4 , koja bi spasila nju, zatim s_5 koja bi „spasila“ s_4 i tako *ad infinitum*, posle izvesnog vremena bi shvatili da je to „uzaludan posao“ i zaključili da su „ono prošlo“, „ono sadašnje“ i „ono buduće“ „nestabilna“ određenja.

Osim ovih problema, A-serija vremena se susreće i sa onim koji se tiče same *njene* definicije. Naime, da bi A-serija uopšte mogla da se definiše, neophodno je pretpostaviti postojanje vremena. Samo u slučaju da je

vreme realno možemo govoriti o distinkciji između prošlog, sadašnjeg i budućeg, koja se javlja u okviru A-serije. Iz ovoga dakle sledi da ukoliko vreme ne postoji, ne bi mogla da postoji ni A-serija, jer bez vremena nema ni serija u kojima bi događaji u vremenu bili uređeni, te bi govor o njima bio besmislen. Ovo ne bi bilo toliko kobno kada vreme, sledeći zahtev A-serije, ne bi morali da definišemo preko sadašnjeg, budućeg i prošlog. MakTagart je zapazio da se ovde susrećemo sa *circulus vitiosus*-om, odnosno takozvanim začaranim krugom, koji onemogućava da se i jedno i drugo pravilo odredi. Iz ovoga nedvosmisleno sledi da ne možemo imati vreme, ako prethodno jasno ne definišemo A-seriju vremena, a A-serija vremena ne može biti određena, ako pre toga ne uspemo da definišemo vreme. Svakako da nije lako izbeći ovaj problem, jer je i cilj predstavljanja A-serije bilo opravdanje postojanja vremena, te se nikako ne može priuštiti taj „luksuz“ da se prihvati njeno definisanje preko pojma vremena, koje i samo iziskuje nju za svoje određivanje. Na osnovu svih problema koji slede iz gorenavedenog, MakTagart zaključuje da A-serija, kao neophodan deo bilo koje teorije vremena, ne može biti prihvaćena, a ovo, sledeći trag njegove misli, automatski znači da to ne može ni B-serija, „i baš zbog toga što se distinkcija između prošlog, sadašnjeg i budućeg meni čini kao esencijalnija za vreme, ja smatram vreme za nerealno“ (McTaggart 1908: 458). Iz toga sledi da ni samo vreme nema realno postojanje. Dakle, on vreme vidi kao čistu iluziju, ništa realniju nego što bi, u svakodnevnom tumačenju stvarnosti, bila jedna fatamorgana jezera koja se javlja iscrpljenom i žednom čoveku u pustinji.

Ovde je još bitno konkretnije ukazati na status C-serije:

Naš zaključak je dakle, da ni vreme kao celina, a ni A-serija i B-serija ne postoje realno. Ali ovo ostavlja mogućnost da C-serija zaista postoji. A-serija je odbačena zbog svoje nekonzistentnosti. Njeno odbacivanje je podrazumevalo i odbacivanje B-serije. Ali mi nismo našli sličnu kontradikciju u C-seriji, i njena nevalidnost ne sledi iz nevalidnosti A-serije. (McTaggart 1908: 473).

Čini se da to što je ova serija vremena nezavisna od A-serije nema neki preveliki značaj kada se govori o realnosti vremena, s obzirom na to da ona nije temporalna. U tom slučaju njen status u ovom trenutku i nije toliko sporan.

Tako je moguće da realnosti koje percipiramo u vremenskim serijama, zaista formiraju ne-temporalne serije. Takođe je moguće, koliko je nama poznato, da one ne formiraju ovakvu seriju, i da zapravo nisu ništa više serije nego što su temporalne. Ali ja mislim – iako ovde nemam prostora da to i preispitam – da je prvo gledište, ono po kome one zaista formiraju C-seriju, verovatnije. (McTaggart 1908: 473).

Kako je moguće uopšte pomisliti da vreme ne postoji? Nije li to suludo i u suprotnosti sa zdravim razumom? „Čini se da poricanje realnosti vremena ipak nije toliko paradoksalno. Nazvano je paradoksalnim jer se činilo da se veoma nasilno suprotstavlja našem iskustvu“ (McTaggart 1908: 473), što ne mora obavezno biti slučaj. MakTaggart je bio svestan i mogućih reakcija na njegovo stanovište, u šta nas mogu uveriti i njegove sopstvene reči: „Ovakva tvrdnja sadrži mnogo veće odstupanje od prirodne pozicije čovečanstva, nego ona koja pretpostavlja nerealnost prostora ili nerealnost materije“ (McTaggart 1908: 458); međutim, navedenim argumentima, ovo gledište pokazalo se kao nimalo naivno niti besmisleno. Štaviše, neki kasniji mislioci će prihvatiti nepostojanje vremena, pod uticajem čuvenog dela iz 1908. godine. Naravno, nisu svi prihvatili da vreme ne postoji realno: „međutim, istorija sveta je isuviše značajna stvar da bi zadugo, čak i među filozofima, mogla da se smatra prividom, a na šta je de facto svedena uništenjem vremena“ (Arsenijević 2003: 154). Niti će se svi složiti sa MakTaggartovim stavom da događaji moraju da pripadaju A-seriji, što bi, po njima, moglo da „spase“ postojanje samog vremena. Neki mislioci će tako uzeti B-seriju kao osnovu uređenosti događaja u vremenu i na taj način zaobići poteškoće koje A-serija sa sobom nosi.

235

Ovo znači da se na osnovu dotičnog paradoksa javlja zahtev za odbacivanjem A-serije vremena, pa se time stvara potreba za formiranjem novih teorija, koje bi trebalo da dokažu njenu neophodnost, odnosno da pokažu kako B-serija vremena nije zavisna od A-serije, u slučaju da na ovaj način žele da odbrane realnost vremena.

Nastanak A- i B-teorije i njihov spor

Pošto je razjašnjena razlika između A-serija (prošlo, sadašnje i buduće) i B-serija (ranije, jednovremeno i kasnije) i razmotreno zašto bi vreme moglo da se smatra nereálnim, „tlo je spremno“ za postavljanje izvesnih pitanja koja se odnose na posledice onoga šta je kasnije nazvano MakTaggartov paradoks. Interesantno je to što, u velikom broju slučajeva, njegovi stavovi nisu prihvaćeni u celosti, ali su gotovo svi prihvatili bar neki deo njegovog argumenta kao validan. Baš taj deo, koji se nekom od kritičara ovoga paradoksa čini kao ispravan, će njima najčešće služiti i kao argument protiv suprotstavljene strane, koja pak prihvata deo paradoksa koji poriče argumente koji idu ovim prvima u korist. Pre detaljnijeg objašnjenja detalja ovog intelektualnog sukoba treba precizno pojasniti koje su to teorije ovde u neslaganju.

Iako naš jezik nije pogodan za ovakve i slične poduhvate, neophodno je napraviti distinkciju između onoga što se na engleskom jeziku zove *tensed*

theory of time i *tenseless theory of time*². Prva je teorija vremena koja se oslanja na A-seriju vremena, odnosno „vremensko“ određivanje događaja u vremenu. Dok se druga oslanja na B-seriju vremena i određivanje koje se vrši u svakodnevnom jeziku pomoću jezika A-serije vidi kao nepotrebno i pogrešno za predstavljanje same prirode vremena. Ovo gledište se najčešće naziva takozvanim atemporalizmom. Bitno je reći da atemporalizam ne zastupa stanovište da vreme nije realno, već smatra da ono nije određeno promenom koja se dešava u A-seriji, odnosno da se ne ispoljava u razlici između prošlog, budućeg i sadašnjeg (to jest temporalnim iskazima) već relacijama u okviru B-serije, odnosno ranijem, jednovremenom i kasnijem. Radi pojednostavljivanja stvari, ovde se treba pozvati na razliku između vremena i vremenâ³, gde bi drugi termin označavao vremena (plural), koja se izražavaju pomoću temporalnih iskaza. Njihov značaj atemporalizam negira. Sledbenici ove teorije se ne bi složili sa MakTagartovom pozicijom da vreme ne postoji, što je i logično, s obzirom na to da su prihvatili jedno od gledišta koje daje potporu dvema, od strane idealista⁴, odbačenim serijama vremena. U daljem tekstu će se prvi, odnosno oni koji prihvataju *tensed theory of time* (sledbenici A-teorije vremena) nazivati temporalisti, dok ćemo druge, odnosno pristalice *tenseless theory of time* (sledbenici B-teorije vremena) nazivati pripadnicima atemporalizma.

Pošto je postala aktuelna, ne treba da čudi da je ova problematika iznedrila više različitih varijacija na oba gledišta, od kojih međutim sva, ne toliko iznenađujuće, kao svoj glavni podsticaj imaju MakTagartovo učenje o „postojanju“ serija vremena. Podrazumeva se, naravno, da se i u raznim varijantama kako temporalizma, tako i atemporalizma, niko od pristalica ne slaže sa tvorcem paradoksa kada je reč o tome da nijedna teorija vremena ne može biti ispravna (jer je po njemu i samo vreme iluzija) i da svaki pokušaj uspostavljanja iste vodi u kontradikciju. Naprotiv, njihove ideje vode ka delimičnoj „rehabilitaciji“ pojedinačnih stavki odbačenih u procesu negiranja postojanja vremena. Ko kako tumači paradoks i ko odbacuje šta iz istog jeste ono što pravi razliku, čak i među predstavnicima „istog tabora“. Tako se, recimo, tokom dvadesetog veka pojavila i „nova B-teorija“⁵, koja osporava neka ranija shvatanja atemporalista koja se tiču

2 O problemu koji se javlja pri pokušaju prevođenja naziva ovih teorija na srpski jezik detaljnije kod: Arsenijević 2003.

3 Latinsko *tempora*.

4 Ovde se ne misli samo na MakTagarta i njegove savremenike, kao što je na primer Bredli, već i na njihove prethodnike kao što je recimo Hegel. Oni su (bar po MakTagartovom mišljenju) takođe zastupali stav da vreme ne postoji realno, a samim tim bi verovatno govor o postojanju serija vremena smatrali suvišnim.

5 O ovoj teoriji se može nešto više pročitati kod Craig 1996.

apsolutnog odbacivanja A-serije. O situaciji koja je nastala oko dotičnog spora možda najbolje svedoči ovaj citat:

U literaturi, pronalazimo raznorodne A- i B-pozicije u ovoj tekućoj debati. A-teoretičari napadaju B-poziciju i B-teoretičari uzvraćaju napad, a B-teoretičari se takođe ne slažu međusobno oko toga koja verzija B-teorije zaista stoji. (Tsai 2011: 6)

Među onima koji ne spadaju u takozvane tradicionalne B-teoretičare je Hju Melor (Hugh Mellor), koji je jedan od najznačajnijih figura u okviru takozvane nove B-teorije. Prvobitna verzija atemporalizma je gradila svoju poziciju kompletnim odbacivanjem temporalnih rečenica i prihvatanjem postojanja jedino relaciono određenog vremena. Međutim, nakon izvesnog perioda pokazalo se da su tendencije koje su imali stari B-teoretičari, kao što je prevođenje iskaza A-serije u iskaze B-serije bez gubitka značenja, najverovatnije neostvarive. Ovo je delovalo kao dokaz zavisnosti B-serije od jezika A-serije. Ali u okviru B-teorije se ubrzo pojavio novi pravac mišljenja, na čijem je čelu bio Melor, koji je shvatio da je nemoguće ukloniti rečenice koje su temporalnog karaktera iz jezika, ali je isto tako tvrdio da samo atemporalne rečenice mogu omogućiti temporalnim rečenicama karakteristiku imanjanja neke istinosne vrednosti. Drugim rečima, za razliku od starije verzije, zagovornici novog atemporalizma više ne tvrde da iskazi koji su izrečeni terminologijom A-serije mogu uspešno da se prevedu u jezik njihove teorije, ali zato zastupaju mišljenje da sve činjenice koje omogućavaju istinosnost temporalnih rečenica leže baš u atemporalnim iskazima.

237

Sve u svemu, čini se da ovde nije neophodno dublje ulaženje u detalje raznih varijacija koje postoje u okviru jednog od suprotstavljenih stanovišta – čini se dovoljnim, za sada, vratiti fokus na dve osnovne teorije. Odnosno, vratiti fokus na jednu koja ostaje pri stavu da je sagledavanje vremena preko A-serije ispravno i, s druge strane, one, čiji sledbenici smatraju da su temporalne relacije B-serije dovoljne za uspostavljanje jedne jake teorije vremena i da im za ovaj proces nije neophodno prihvatanje A-serije. Predstavnici i jedne i druge teorije pokušavaju da pokažu kako je njihovo tumačenje vremena ispravno, a uz sve to brane i poziciju da je samo vreme realno.

Do sada je već očigledno da je MakTagartov paradoks podelio svoje kritičare na temporaliste i atemporaliste. Ali da li obe strane prepoznaju iste slabosti u njemu? Naslućuje se da ovo nije slučaj. Jer, već iz svega dosad navedenog, čini se jasnim da veliki deo onih koji se bave filozofijom vremena odbija da prihvati ono što iz njega sledi; međutim pošto je takođe

implicirano da postoji sukob mišljenja oko toga koji deo ovog paradoksa nije ispravan, treba razjasniti ko tačno šta pokušava da pobije. Za ovaj poduhvat je možda najzahvalnije razložiti glavni argument koji škotski filozof koristi:

- (1) vreme je realno akko postoji promena;
- (2) B-serija ne može postojati bez A-serije;⁶
- (3) promena je moguća akko je A-serija vremena održiva;
- (4) A-serija je kontradiktorna;
- (5) dakle, vreme nije realno.⁷

238

Pošto paradoks polazi od toga da vreme zavisi od izvesne promene (ono što nazivamo proticanjem vremena), a da je njeno poimanje samo po sebi kontradiktorno zbog nemogućnosti opravdanja A-serije, postoji neslaganje među izvesnim misliocima, koje se odnosi na to koja od premisa paradoksa je neistinita. Tako, oni koje nazivamo temporalistima, prihvataju da je promena u osnovni vremena, ali smatraju da ono sa sobom ne nosi nikakve protivrečnosti, jer A-serija vremena za njih nije kontradiktorna. S druge strane imamo atemporaliste, koji spore prvu premisu MakTagartovog paradoksa, odnosno zastupaju mišljenje da temporalno proticanje nije osnov vremena.

Da li je neophodno, bez obzira na protivargumente, ipak prihvatiti postojanje A-serije vremena i samim tim prigrliti temporalističko stanovište? Uprkos tome što nam se podela vremena na prošlo, sadašnje i buduće čini najprihvatljivijom, ne može se poreći činjenica da je kritika koju je MakTagart uputio izuzetno snažna. Sa njom se u velikoj meri slažu i B-teoretičari, odnosno atemporalisti, koji prihvatanje prve od serije vremena takođe vide kao kontradiktorno. Zbog svega ovoga, oni na kojima je početni teret opovrgavanja onoga što iz paradoksa sledi su temporalisti. Oni su kroz istoriju uspeli da razviju više argumenata koji se, po njihovom uvidu, čine kao dovoljni za „spašavanje“ A-serije. Među najaktuelnijim i najpoznatijim A-teoretičarima današnjice je i Kventin Smit⁸ (Quentin Smith), koji zastupa stanovište da prošlo, sadašnje i buduće jesu realna određenja vremena i da je temporalizam održiv.

6 Iako bi ovo trebalo da bude skrivena premisa, važno je imati na umu ovo tvrđenje zavisnosti.

7 Slično razlaganje paradoksa se može naći kod Wahlberg 2013.

8 Američki filozof, temporalista, poznat po svojoj tezi da sledeći A-seriju vremena možemo izbeći beskonačni regres koji se tvrdi MakTagartovim paradoksom.

Počnimo sa ova tri iskaza: „E je sada sadašnje“, „E je sada prošlo“, i „E je sada buduće“. Navedeno je međusobno kontradiktorno, sem ukoliko je specificirano da ova nekompatibilna svojstva postoje sukcesivno. „U temporalnom jeziku“, Smit piše, „ovo znači da je događaj sadašnji, biće prošli i bio je budući ili je prošli, i bio je budući i sadašnji, ili je budući i biće sadašnji i prošli“ (Smith 1994: 181). Prema Smitu, realnost temporalnih atributa rasvetljena u njegovoj analizi vremena, implicira beskonačni regres izvođenja prisutnog u svom sopstvenom izvođenju. To jest, ispravna analiza „E je sadašnje“ je „E je sadašnje, i biti sadašnje od E je sadašnje, i biti sadašnje od biti sadašnje od E je sadašnje i tako u beskonačnost (Smith 1994: 185). (Oaklander 1996: 213–214)

Smitovo mišljenje je, da i u slučaju da je MakTagartov paradoks genuini paradoks, njegova priroda ipak ostaje bezopasna, to jest on, iako po definiciji može da se tumači kao paradoks, zapravo nije razoran po A-seriju vremena. Jer, uprkos tome što ona možda vodi ka beskonačnom regresu, taj regres se odnosi na izvođenja događaja u odnosu na prošlo, sadašnje i buduće, što ga navodno čini zanemarljivim.

239

Dakle, na osnovu ovakvog i njemu sličnih mišljenja, temporalisti se i dalje drže toga da A-serija vremena nije paradoksalna i da temporalno proticanje nije kontradiktorno. Da bi se njihovo tumačenje vremena bolje shvatilo, neophodno je imati na umu da oni zastupaju stav da je postojanje promene jedna od osnovnih karakteristika vremena. „Kada se vremenâ događaja ne bi menjala, kada bi isti trenutak B-serije ostao sadašnji trenutak, nikada ne bi postajalo nešto između čega se bira. A- i B-serija bi bile iste“ (Mellor 1981: 24). Kao što se iz datog vidi, jedna od stvari koja, bez dileme, na prvi pogled pravi bitnu razliku između temporalista i atemporalista, jeste promena. Sledeći trag te misli, jasno je da je promena svojstvo koje poseduje samo A-serija i da se diskusija između A- i B-teoretičara jako često vodi u pravcu postavljanja pitanja, da li je ona zaista neophodna za postojanje vremena, gde prvi čvrsto veruju da jeste. Promena bi indirektno mogla da opravda to što jedan isti događaj može biti i prošli i sadašnji i budući u različitim vremenima. Da nema promene, ne bi postojalo ni ono što deli prošlo od budućeg, jer u slučaju prihvatanja postojanja promene, nužno je i prihvatanje razlike između onoga što je bilo sadašnje i što će biti sadašnje, odnosno prošlog i budućeg, dok bi se sadašnjost mogla slikovito predstaviti kao linija koja ih deli. Kako je već naglašeno, intuitivno, niko razuman ne bi trebalo da ima veliki problem sa shvatanjem onoga šta ova vremenska teorija „nudi“. Ali isto tako se ne sme izgubiti iz vida MakTagartovo vešto uočavanje potencijalnih problema sa ovakvim tumačenjem vremena.

Jer, bez obzira na brojne pokušaje opovrgavanja dela paradoksa koji se tiče neodrživosti A-serije vremena, temporalizam se svakako susreće sa solidnim

brojem kritika, upućenih od strane B-teoretičara, određenim delom inspirisanih onim šta sledi iz stranica *Nerealnosti vremena*. Najčešće su one koje se odnose na problem jasnog određivanja distinkcije između vremenâ, pošto je, po prvima, vreme u stalnoj promeni. Zato je „*danâs dominirajuća teorija vremena našla spas u tome što je odbacila poslednju od navedenih pretpostavki, po kojoj događaji realno pripadaju MakTagartovoj A-seriji, ostavivši ih pak poređane u B-serijama*“ (Arsenijević 2003: 154). Atemporalisti naglašavaju da ovde B-serija nudi mnogo elegantnije rešenje svojom distinkcijom između ranijeg i kasnijeg. Međutim, već je rečeno da oni imaju jedan drugi potencijalni problem – onaj koji se tiče nedostatka promene, jer i dalje postoji stav da „*iako je diskutabilno da li vreme sadrži promenu ili ne, sigurno nije diskutabilno to da promena sadrži vreme*“ (Oaklander 1996: 206). Dakle B-serija je, prateći ovakav tok misli, očigledno zavisna kako od A-serije vremena, tako i od C-serije, jer je ova druga ta koja događajima „daje red“. Ako bi se držali ovoga, sledilo bi da postojanje A-serije vremena, odnosno ona čiju realnost tvrde temporalisti, mora da se opravda pre B-serije, što bi značilo da predlog koji atemporalisti nude ovde nema mnogo značaja. Oni naravno ne razmišljaju na taj način, već izražavaju neslaganje sa delom paradoksa koji se odnosi na uslovljenost B-serije A-serijom. To znači da oni poriču (3), što bi omogućilo nezavisnost B-serije vremena.

Ako bismo prihvatili nezavisnost B-serije, jedno od potencijalnih pitanja, koje bi moglo da se uputi jednom B-teoretičaru, moglo bi onda da se odnosi na njegov stav prema promeni: „*ako tada, B-serija, bez A-serije, može da konstituiše vreme, promena mora biti moguća bez A-serije vremena*“ (McTaggart 1908: 459). Sledeći ovu tvrdnju britanskog idealiste, atemporalisti bi morali da obezbede dokaze o promeni koja se dešava u okviru B-serije vremena. Nije preveliko iznenađenje što oni to zapravo ne čine, s obzirom na to da se njihov glavni argument tiče nečega sasvim drugačije prirode.

Naime, njihova teorija se može smatrati statičkom, koja se razlikuje od dinamičke teorije koju mahom zastupaju temporalisti. Ovo znači da bi, po njihovom gledištu, samo vreme pre trebalo posmatrati kao jednu „nepromenjivu celinu“ nego kao nešto što teče i sadrži promenu. Kao odbrana atemporalizma od MakTagartovog paradoksa, kao i temporalističkih tvrdnji javlja se ideja o jednoj objektivnoj i nepromenjivoj uređenosti događaja u vremenu, koji su međusobno uređeni relacijama „ranije od“ i „kasnije od“. Iz ovog jaza koji postoji između temporalista i atemporalista izrodiće se i sukob između prezentista, koji su generalno bliži prvoj teoriji i eternalista, koji uglavnom zastupaju drugu od dve ponuđene teorije.

Posledice MakTagartovog tvrđenja su ogromne, jer, ako se ispostavi da je on u pravu i da A-serija nužno vodi u paradoks, a da je B-serija samostalno neodrživa, dolazi se u jako neugodnu situaciju – postojanje samog vremena se mora poreći. Da li se zaista može tvrditi da vreme ne postoji? Ukoliko ne možemo da se izborimo sa kontradiktornošću koja se javlja kao rezultat podele vremena na prošlo, buduće i sadašnje, a pritom ne želimo da prihvatimo vreme kao isključivo relaciono, što nam nalaže prihvatanje B-teorije vremena, onda se zaista ontološki status vremena mora dovesti u pitanje. Da li je moguće da nešto oko čijeg postojanja se gotovo svi ljudi (naročito laici) slažu, i u čemu se bez većih problema snalaze, zapravo ne postoji? Sa ovom tvrdnjom se, kao što se moglo videti, ne slaže većina današnjih filozofa vremena.

Ironično, „napad na realnost“ vremena je za posledicu imao jednu novu podelu u okviru pristupa istom, a ne saglasno odbacivanje njegovog postojanja. Može se reći da je poricanje nekog od koraka MakTagartovog paradoksa, u pokušaju da se „spase“ vreme, rezultiralo čitavim spektrom novih uvida koji se tiču temporalnosti. *Istovremeno*, činjenica da se načini na koje temporalisti, odnosno atemporalisti, pokušavaju odgovoriti na ovaj zahtev znatno razlikuju (čak se slobodno može reći da su njihova gledišta dijametralno suprotna) pomogla da filozofija vremena ima mnogo bogatiji sadržaj nego što je imala pre nastanka MakTagartovog teksta. Posle svega, možda se treba zapitati da li bi se paradoksom moglo nazvati i to što je čovek kome je početna ideja bila dokazivanje nerealnosti vremena, na kraju postao zaslužan za unapređivanje oblasti filozofije koja se njime bavi.

241

Literatura

- Arsenijević, Miloš (2003), *Vreme i vremena*, Beograd: Dereta.
- Boucher, David i Vincent, Andrew (2011), *British Idealism: A Guide for the Perplexed*, London and New York: Bloomsbury Academic/Continuum Publishing Corporation.
- Boucher, David i Vincent, Andrew (2000), *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Craig, William Lane (1996), „The B-theory’s tu quoque argument“, *Synthese* 107: 249–269. Diekemper, Joseph (2007), „B-theory, fixity, and fatalism“, *Noûs* 41 (3): 429–452 .
- Lowe, Jonathan (1987), „The Indexical Fallacy in McTaggart’s Proof of the Unreality of Time“, *Mind* 96: 62–70 .
- Ludlow, Peter (1999), *Semantics, Tense and Time: An Essay in the Metaphysics of Natural Language*, Cambridge and London: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Mander, William (2011), *British Idealism: A History*, Oxford: Oxford University Press.

- McTaggart, John (1908), „The Unreality of Time“, *Mind* 68 (17): 457-474.
- Mellor, David Hugh (1981), *Real Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mellor, David Hugh (1998), *Real Time II*, London: Routledge.
- Oaklander, Nathan (2004), *The Ontology of Time*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- Oaklander, Nathan (1996), „McTaggart’s paradox and Smith’s tensed theory of time“, *Synthese* 107: 205-221 .
- Oaklander, Nathan (2002), „McTaggart’s Paradox Defended“, *Metaphysica: International Journal of Ontology and Metaphysics* 3: 11-25.
- Prosser, Simon (2012), „Why Does Time Seem to Pass?“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 85 (1): 92-116.
- Smith, Nicholas (2011), „Inconsistency in the A-Theory“, *Philosophical Studies* 156 (2): 231-247.
- Smith, Quentin (1994), „McTaggart’s Paradox and the Infinite Regress of Temporal Attributions“, in *L. N. Oaklander and Q. Smith (1994)*, str. 180-194.
- Sweet, William (ed) (2010), *Biographical Encyclopedia of British Idealism*, London and New York: Bloomsbury Academic/Continuum Publishing Corporation.
- Tsai, Cheng-Chih (2011), „A Unified Tenseless Theory of Time“, *Prolegomena* 10 (1): 5-37.
- Wahlberg, Tobias Hansson (2013), „Dissolving McTaggart’s Paradox“, *Johanssonian Investigations*, str. 240-258.
- Zimmerman, Dean (2005), „The A-theory of Time, the B-theory of Time, and ‘Taking Tense Seriously’“, *Dialectica* 59 (4): 401-457.

Strahinja Đorđević

McTaggart’s paradox and its consequences

Abstract

McTaggart’s explanation of the human understanding of time, which uses the time series, is a significant moment in the history of philosophy, and his attempt to prove time’s unreality had strong but diverse reactions. The majority of thinkers who wrote after him agree that time is indeed real, but the intellectual *division* that was created around the question of which part of the paradox in dispute will dominate philosophy of time in the 20th and 21st century. It can be concluded that both major theories within this field have an undeniable influence on the division of time series which McTaggart made. After analyzing the paradox, the focus will be on clarifying the debate between tensed and tenseless theorists. The former dispute the claim that the A-series is contradictory and argue that the tensed time is the proper determination of events in time, while the latter claim that the B-series is independent and that time can be determined only by temporal relations. By recognizing the differences between these two lines of thought, it will become easier to understand the nature of their relationship to the time series, namely by considering the ways in which they defend their own and attack the contrary view.

Keywords: time, A-series, B-series, metaphysics, present, past, future, earlier than, simultaneous with, later than

INTERVJUI
INTERVIEWS

IV

Marjan Ivković
Srđan Prodanović
Bojana Simeunović
Jelena Lončar

Interview With Alessandro Ferrara: Political Liberalism and Democracy as a Global Horizon

Alessandro Ferrara is Professor of Political Philosophy at the University of Rome Tor Vergata (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), and former President of the Italian Association for Political Philosophy. He is the founder and Director of the Colloquium *Philosophy & Society* in Rome and the Director of the Center for the Study of Religions and Political Institutions in Post-Secular Society at the University of Rome Tor Vergata. Since 1991 Alessandro Ferrara has been a Director of the Yearly Conference on *Philosophy and Social Science* in Prague (formerly held at the Interuniversity Centre of Dubrovnik), and since 2007 he is on the Executive Committee of the Istanbul Seminars on Religion and Politics, held under the auspices of the Association Reset – Dialogues of Civilizations. He has lectured in a number of universities and institutions, including Harvard University, Columbia University, Yale University, New School for Social Research, University College London (UCL), Oxford University, the Chinese Academy of Social Science and many others.

245

Alessandro Ferrara's work revolves around the formulation of an authenticity- and judgment-based account of normative validity, which by way of incorporating a post-metaphysically reconstructed version of the normativity of Kant's „reflective judgment“, could be immune to anti-foundationalist objections and yet represent a viable alternative to the formalism of standard proceduralist accounts of normative validity. He is the author of *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, 1993 (transl. into Italian); *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, 1998 (transl. into Italian and Spanish); *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, 1999 (transl. into Italian); *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, 2008 (transl. into Italian and Spanish) and *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*,

MARJAN IVKOVIĆ, SRĐAN PRODANOVIĆ, BOJANA SIMEUNOVIĆ: Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia.

JELENA LONČAR: Faculty of Political Science, University of Belgrade, Serbia.

2014 (transl. into Spanish). *The Democratic Horizon*, Ferrara's latest work, presents his particular elaboration of the „political liberalism“ articulated in the later works of John Rawls, which Ferrara proposes as an „adaptive countermeasure“ to what he sees as the ever more inhospitable global conditions for contemporary democracy. This interview addresses some implications of Ferrara's insightful and multifaceted theoretical perspective.

Marjan Ivković

1. *As You have argued, political liberalism discards the Platonic „cave metaphor“ as the paradigm of politics, in the sense that theoretical arguments cannot be brought into the realm of public deliberation „from the outside“. However, the abandoning of Platonism should also require us to reject the image of an insurmountable gap between „theory (philosophical speculation or „contemplation“) and commonsense, everyday speech, and see them rather as parts of a continuum. If our communication „within the cave“ is actually suffused with theoretical or quasi-theoretical statements about reality, how would You define the relationship between public reason, in Rawlsian terms, and theory?*

(A.F.): This is an incredibly complex question, on which I've been working for quite sometime, on the side of other projects. I think public reason is a single exemplar of a broader family of philosophical concepts (a family which includes also Habermas's notion of communicative reason) that we can group under the heading of „deliberative reason“. We are used to think of reason as basically theoretical or practical. Many people would raise their highbrows upon hearing of „aesthetic reason“. But what concepts such as „public reason“ do alert us to the fact that on top of the difference between theoretical and practical reason, there is also the difference between „speculative“ and „deliberative“ reason. Speculative reason can be said to assess arguments a) independently of a context, b) independently of practical constraints on action and c) independently of a time frame. It aims at solving a given problem in a way valid in all possible worlds. Speculative reason, in either variety, is correlated with the phenomenological experience of „epoché“, namely the suspension of all commonsense or everyday assumptions concerning the question at hand. Finally, time is factored out in a dialogue that spans from Plato to the future after us. Deliberative reason, on the contrary, assesses claims a) with reference to a context, b) in view of the coordination of the actions of a plurality of actors and c) within a time-frame, in order to find the best

solution to the problem at hand, within the given context. Its own distinctive form of universalism consists in the *force of exemplarity*: the best solution to the given problem commands assent beyond its original context by virtue of its being recognized as an instance of „excellence within its own parameters“, of its embedding a singular and exceptional well-formedness. From a phenomenological point of view, deliberative reason is correlated not with „epoché“ but with a „sense of urgency“: namely, the practical urgency of having to find an answer *before a consensus on the contested underlying principles is reached*. We have to legislate on abortion, same-sex marriage, stem-cell research and similar issues without affording the luxury of waiting for all the concerned ones to view the matter in light of the same principles. Temporality also affects deliberative reason in a *prospective* (and not just *genealogical*) sense, which does not apply to speculative reason. Thus, to answer your question in a nutshell: the fact that public reason is more „continuous“, so to speak, with *doxa*, does not mean that it is a lesser form of reason. Rather, it is a different form of reason, endowed with its own standard of exemplary validity. Finally, we should be wary of understanding public reason as superseding „theory“, the invocation of the outside of the cave, or making it superfluous. Life in the cave would be equally unbearable both if one controversial account only of the outside dominated and if there were no accounts at all: while public reason (and, more generally, deliberative reason), through its situatedness, gives our theoretical intuitions traction in the real world, theory gives our deliberation the wings to soar above the strictures of the context.

247

2. *Does the imperative of „epistemic humility“ in political, as opposed to perfectionist, liberalism require us to treat all „comprehensive conceptions“ of the good within the public space as equally particularistic, regardless of their respective degrees of self-reflexivity and sensitivity toward issues of normative justification? For example, would Habermasian social critique grounded in the theory of communicative action (critique of „communication distorted by power“ and the „systemic colonization of the lifeworld“), or a non-metaphysical, multi-dimensional conception of socialism such as e.g. Nancy Fraser’s, be accorded the same degree of legitimacy as, say, a Catholic critique of the „moral decadence“ of the contemporary world?*

(A.F.): First of all, it should be noted that not all „comprehensive conceptions“ of the good are to be welcomed as concurring to the formation of an overlapping consensus. There is a basic requirement that they be

„reasonable“, i.e. that they recognize the burdens of judgment, thus the possibility of reasonable disagreement, and also that they somehow concur in affirming constitutional essentials such as the separation of powers, the religious neutrality of state institutions, majority rule, a set of fundamental rights. Thus I would deny that all comprehensive conceptions pass this test: many of them, religious or militantly secular, in fact do not. A Catholic critique of the „moral decadence“ could then be in the spirit of Vatican II and a perfectly legitimate comprehensive conception, or may draw on a certain indictment of the value of moral autonomy as such, as in the encyclical „*Veritatis Splendor*“, by John Paul II and fail to endorse one of the fundamentals of every modern democratic polity. Having said this, we can address a second and more difficult point, which I'll phrase in terms of a counterquestion: provided that two or more comprehensive conceptions of the good meet these basic requirements, who is to order them on a scale of greater and lesser adequacy? It seems indefensible to me to argue that we could pass that judgment on the basis of some yardstick external to the conceptions being assessed. If we could claim the possess such a privileged evaluative standpoint, then the whole point of having a „political conception of justice“ would vanish: we could right away proceed to determine which comprehensive conception of the good is, to use a Rawlsian phrase, „the most reasonable for us“, and would no longer need any „political conception of justice“ or any „overlapping“ consensus. Indeed we would then just have straight consensus on the best comprehensive conception of the good – in other words, straight consensus in the cave about the best account of what lies outside the cave.

3. *How would You define the perspective of political liberalism, with its primary focus on the accommodation of radical cultural pluralism, in relation to contemporary capitalism? One concrete controversy that springs to mind, for example, would be the following: if the „multivariate democratic polity“ is designed to accommodate a high degree of cultural pluralism, can we also imagine a „multivariate“ economic order, where groups of citizens who profess different kinds of left anti-capitalism would be granted the right to collectively practice alternative forms of economy within a general market-based context?*

(A.F.): The answer is absolutely positive. The sort of „economic pluralism“ that you describe could well be accommodated under the rubric of a more general kind of pluralism, protected by the fundamental rights guaranteed by the constitution. If economic freedom allows for the free enterprise, it

can certainly allow for free cooperative, socialist, participatory economic arrangements on a voluntary basis. It is then a separate question whether these alternative arrangements will prove economically viable and capable of reproducing themselves over time. However, to the extent that they will in fact prove viable and self-sustaining, they might over time acquire exemplary force and erode the widespread consensus that the contemporary arrangements still obtain from the publics influenced, often against their own interest, by neoliberalism.

Srđan Prodanović

4. *You hold that a „political“ understanding of truth requires taking into account its dual structure. Accordingly, You introduce the distinction between the intra-paradigmatic assertions that can be analyzed using the correspondence theory of truth and the inter-paradigmatic assertions that are settled utilizing a more pragmatic, justification theory of truth. You also maintain that these two frames of references are entirely separated. Having in mind that the intra-paradigmatic assertions are much closer to our everyday experience, how do the inter-paradigmatic truth candidates get verified?*

249

(A.F.): Inter-paradigmatically contested assertions do not get „verified“ in the same sense of intra-paradigmatic assertions. They get accepted on the basis of a broader range of considerations, on which Kuhn still has a lot to say. Namely, they become accepted when more and more people find more „promise“ in them than in their mainstream competitors, where „future promise“, in terms either of technological developments or opening up new theoretical vistas worthy of further exploration, is a notion somewhat akin to the aesthetic concept of „disclosure“. A new paradigm, in other words, does not get to *deserve* acceptance in a different way than a political conception of justice gets to *deserve* being considered „most reasonable for us“. The duality of the dual conception of truth rests on the difficulty of imagining the testing of an entire paradigm in terms of „correspondence“. There simply is not a shared benchmark for the testing. My favorite example is the question: is the US society less secular than French society? The answer depends on the conception of secularism we hold. On the basis of a more sociological notion of secularism (as pivoting on the role of religion in social life, the rate of church-attendance, religious references in the public space) the answer is yes. On the basis of a political notion of secularism as religious neutrality and separation between religion and politics, the answer is no. On the basis of the recent

Taylorian view of secularism as the phenomenological experience of faith as an option among others, again the answer is negative. Now, which view of secularism should we adopt? There is no „crucial experiment“ to be set up: in the contest *between* paradigms decisive is the superior promise of one view of secularization or the other to disclose more significant aspects of the societies in which we live, not differently from the fact that we prefer democracy over competing forms of political rule on account of its promise to allow us to live under laws that we have somehow contributed to make. My point is that a conception of truth that does not incorporate the recognition of this dual approach to validity cannot be neutral vis-à-vis correspondence-theoretical and ideal-assertibility approaches to truth, but is a partisan or „comprehensive“ view of truth.

250

5. *If we subscribe to Your version of a post-metaphysical grounding of liberalism, then we must abandon Plato's vision of theory according to which the „intra-paradigmatic“ common sense knowledge of everyday affairs is necessarily understood as a misguided way of thinking. Moreover, a truly „non-Platonic“ liberalism needs the inherent intersubjectivity of common sense. However, do You think that the separation of inter-paradigmatic and intra-paradigmatic frames of reference might also disconnect every general and experimental „inter-paradigmatic“ insight into society and politics from the inherently intersubjective lifeworld? How should we, in your opinion, comprehend the intersubjectivity of social change in post-metaphysical liberalism?*

(A.F.): I think that the distinction of the intra-paradigmatic and inter-paradigmatic dimension of truth concerns the way in which we ascertain if an assertion is valid and our understanding of what it means for it to be true (with the aspect of „corresponding to a state of the world“ having its full and usual meaning only with regard to intra-paradigmatic statements). In both cases, however, intersubjective processes are presupposed: in fact, more so in the case of inter-paradigmatic truth, where consensus plays a more pivotal role. There is never a fulminating evidence that a new paradigm as such is more valid than another, but a long process where the anomalies affecting the older paradigm are counted and their centrality assessed and the „promise“ of the challenger weighed against its already perceivable blindspots.

Concerning your final question, social change at large always presupposes intersubjectivity. We have basically three paradigms for making sense of social change, and in two of them the intersubjective dimension

is clearly manifest. The first paradigm draws on the imaginary of the life sciences and understands social change after the metaphor of „growth“ in a biological sense, with differentiation of functions, complexification of organisms and organs, natural selection as key concepts; the second understand social change as the product of social conflict; the third understands social change as the sedimentation of a myriad of individual slight variations in the execution of social scripts, roles, and the clusters of roles that constitute institutions. The relevance of the intersubjective moment goes without saying in the second case, but also in the third we have no difficulty in imagining that the individuals' motivation in slightly modifying their ways of performing the older scripts responds to an uneasiness with „the old ways“ (or a fascination with „the new way“) that is nourished in intersubjective exchanges. Only with functional differentiation, system adaptation and similar concepts we might be tempted to associate social change with processes happening behind the back of the subjects and independently of any conscious thematization on their part. Yet, even this view needs to explain why only some of the new developments stabilize over time. As Habermas has pointed out in his polemics with Luhmann, in the case of societies the standard of „survival“, intuitively clear when we deal with natural species and natural selection, becomes entwined with value assumptions concerning the self-understanding of a certain type of society being transformed. In a less reified parlance, to claim that a certain sector of society, or „social subsystem“, differentiates in response to some environmental challenges to its survival, means that people feel their life-conditions are *improved* by a new division of labor and exchange confirmatory messages, not necessarily in a direct way, about that.

251

6. *From Dewey to Habermas, every push towards deconstructing the traditional metaphysical foundations of social theory has also brought a rearticulation of the importance that philosophy and social theory might have within the public sphere. How can we, as theorists, approach political and social problems in an engaged manner and still avoid the pitfalls of reducing the complexity of insights that we find in everyday life?*

(A.F.): I wholeheartedly agree with your premise. The critique of foundationalism leaves us with the task of articulating a notion of validity adequate for us in the cave – a notion equally distinct both from the self-appointed „true accounts“ of the world outside and from the skeptical intimation that validity in the cave is but a reflection of what the most powerful believe. The public sphere, however, is just the locus

where such claims get articulated and vindicated: it hosts true claims and false ones, acceptable and unacceptable moral stances. There is where we theorists have a space for engagement with social and political problems. What we have to offer is the articulation of good reasons, the mutual translation of claims voiced in different voices, the analytic distinction of different claims raised with the same voice, the taste for exploring the politically possible, the sense of where we are coming from, and a reflective interrogation on who are and could possibly be, as well as what could count as „most reasonable for us“. All of these exercises must be conducted in close continuity with what our fellow human being in the cave believe, because, differently than in the Platonic imagery and its countless successors, it is ultimately their consent which will validate our accounts. This is the most precious legacy of pragmatism and also the central insight of Habermas’s discursive approach.

252

Jelena Lončar

7. *You maintain that if democracy is to become a truly universal political form, it has to open to cultural diversity. Contrary to Western cultures that understand confrontation of interests as a sign of a healthy democratic life, some cultures have strong aversion to democratic contestation. In these cultures, You argue, aversion to conflict should be recognized as part of the democratic ethos. These cultures tend to adopt consociationalist or consensualist forms of democracy. However, authors such as Horowitz, argue that consociationalist ethos in multicultural societies may further embed ethnic or religious divisions and entrench social cleavages. In your opinion, what are the prospects for democracy in multicultural and particularly divided societies that embrace consensualist or consociationalist forms of governance?*

(A.F.): From an empirical point of view, it’s agonistic democratic cultures that constitute the exception, located as they are basically in the English speaking world, with some equivalent perhaps in France. The rest of the democratic regimes, no matter whether implanted onto a Christian, Muslim, Hebrew, Buddhist, Hindu or other culture, do have more or less strongly consensualist political cultures as their background. This uncontroversial fact gives us a measure of the ethnocentric offensiveness of taking that exception as the rule and then assessing all local democratic regimes by that standard. My country, Italy, has always had a strong consociationalist democratic ethos, sustained by both the Christian-Democratic and the Communist party after World War II and until 1992. It was

Berlusconi who introduced a „winner-take-all“ mentality into Italian politics, and tried with various degrees of success to turn it into law, into the electoral law mainly. The lesson I draw from the consociationalist political culture of my country is that it may appear as though such an ethos entrenches political differences and crystallizes social cleavages – the standard accusation leveled at multiculturalism, as though the old way of a cultural majority assimilating all other minorities or „tolerating“ them was any better – but, in fact, in a country with two major parties siding with the opposite camps in the Cold War and with radical fringes that courted armed confrontation over decades, consociationalism helped to build mutual trust and loyalty to the constitution. Eventually, 70 years after the framing of the Constitution, in Italy today the President and the Prime Minister both come from a Catholic political culture and no one feels that any balance is upset. Thus consociationalism may allow democratic institutions that are newly introduced in a political context to get underway and to strengthen their roots by relying on a capital of mutual trust. This predicament could pave the way to a subsequent experimentation of agonistic patterns, or develop in a form of *softer consociationalism* than in no way should be labeled as an inferior form of democracy. In sum, I would say that a consociationalist culture is a major asset for countries that are newcomers to democracy. The differential outcome of the Arab Spring in Tunisia and Egypt may well illustrate this point.

253

8. *In your book, multiculturalism is justified on the basis of equality and freedom. These two principles require us to pay due respect to the value of being rooted in one's own culture. Could you elaborate what differentiated group rights are needed to ensure equality and freedom of members of minority cultures? For instance, are cultural rights (right to use their own language, right to celebrate their own festivities, etc.) sufficient to ensure protection and recognition of one's culture or national minorities also need self-governance rights in the form of federalism, territorial autonomy or consociational democracy, as e.g. Kymlicka and Taylor contend?*

(A.F.): Several issues should be sorted out here. First, one should separate cultural rights that are still attributed to the individual member of a minority culture (e.g., the right to use one's own language in official settings and to celebrate festivities, the right to follow one's own distinctive dressing code, the right to the same offering in religious education and assistance in prisons, army, hospitals, as the majority) from rights that apply to the group as a collectivity (perhaps public funding for the preservation

of one's cultural heritage, for running media using the language of the minority, etc.). Second, both of these kinds of cultural rights should be understood as independent from territorial concentration of the minority. In other words, to use Kymlicka's terminology, they equally apply to „ethnic groups“ of migrants who are dispersed across the whole of an existent democratic society. Third, with regard to your question whether in the case of territorially concentrated minorities they provide sufficient protection for the survival and flourishing of minority cultures, I would argue that it depends too much on the concrete context for a general answer to make sense. In context where a democratically responsive government and accessible judicial remedy are in place, legal provisions ensuring those rights might suffice even in the absence of strictly federal or consociationist arrangements. Some modicum of self-government, however, seems necessary to me, at least in the form of administrative bodies under the minority's control, that monitor the implementation of policies implementing those rights. In other contexts, where the cultural majority tends to embrace more assimilationist orientations, mere judicial actionability may not suffice and some more robust form of selfgovernment, at least for territorially concentrated minorities, seems necessary. Also, the question should be raised whether in lieu of the self-governing measures envisaged by Kymlicka within a framework largely still dominated by „legal monism“, protective measures for minority cultures shouldn't rather be sought along the lines of multicultural „jurisdictions“, as suggested by Shachar, and of a thorough re-thinking of the monist premises in the alternative direction of a democratic form of legal pluralism.

9. *Deliberative democracy is suggested as a way of reconciling governance and democratic legitimacy. What are the main mechanisms of accountability in deliberative democracy where decision-making is influenced by various non-elected individual and collective actors? In addition, are the same mechanisms of accountability applicable in different cultures with either agonistic or consociationalist ethos?*

(A.F.): When we envisage forms of governance beyond the nation-state, we have to redesign our practices for ensuring the accountability of officials and representatives and entire deliberative bodies. I believe that democratic theory is still lagging behind of actual developments occurring on the ground in this respect, and theorists of deliberative democracy ought to make a special effort to provide as clear guidelines for distinguishing *democratic* governance from non-democratic forms of

governance as the ones used for distinguishing democratic and non-democratic forms of *government*. When it comes to accountability, in the case of governance we cannot rely on the classical mechanism of *political* accountability to an electoral constituency. Nothing in principle, however, stands in the way of imagining a different kind of accountability whereby parliaments appoint monitoring agencies that report to them and to the larger public about how structures of governance have operated in matters of financial, security, environmental policies, so that some link – albeit not of a direct electoral nature – remains in place between the relevant publics and their representatives. It lies beyond my expertise to outline institutional mechanism for achieving this result, but my political-philosophical point is that structures of governance can remain democratic insofar as a certain kind of *reflexivity* applies to them. Just as they coordinate action on the basis of soft law, benchmarking, best practices and moral suasion, so they should be equally submitted to the pressure of benchmarking, guidelines, best practices and moral suasion issuing from monitoring agencies that do possess the necessary expertise and are appointed by the elected national legislative assemblies. There is reason to believe that this approach to the accountability of supra-national structures of governance, by virtue of its reliance on moral suasion and best practices rather than juridified litigation or outright political contestation in an electoral arena, could cut across the divide between agonistic and consociationalist democratic cultures. Of course this is only the beginning of an answer, but I'm grateful to you for confronting me with this problem.

255

Bojana Simeunović

10. *You have argued that one should conceive of democracy at the above-nation level as deliberative, rather than competitive. Moreover, it is possible to envision global democracy without establishing anything like a world government or such institutional centre. Democracy at the global level should take the form of governance, e.g. a global pluralistic rule of law. This simply means „coordination and policy orientation without ruling“, practiced within the domain of certain constitutional essentials agreed upon by free and equal citizens through a referenda or alike. How are such constitutional essentials arrived at and what forms could they take at the global level? How is the process of deliberation facilitated at the global level?*

(AF): There is a whole new field of studies that is exponentially growing and is known as „constitutionalization of international law“. The idea is

that, over the past few decades, so called „public international law“ has not only grown in quantitative extension but has qualitatively come to increasingly take on a „constitutional“ character, in the sense that a) it purports to transcend and set limits to legitimate state interests, thereby reducing classical state sovereignty and b) it purports to represent a genuine common interest of humanity. Historically this process began with banning aggressive war, already in 1928 with the Briand-Kellog Pact of 1928, and then of course continued with the Charter of the United Nations. But in the subsequent decades it has extended much further, including the protection of human rights, the right of peoples to self-determination and secession, and possibly environmental law. In all these domains the political will of single states is no longer sovereign, but perceived as responsive to what is substantively a „higher law“, that takes the interest of humanity as its object. Not only no state can legitimately decide to wage an aggressive war, but governments that violate human rights are perceived as illegitimate and their officials sometimes tried in international courts. How did this still incomplete transition from classical inter-state international law to an embryonic global public law take place? Some authors have aptly spoken of „normative self-entrapment“ on the part of governments and states (T. Kleinlein): the normative force of ideas and principles subscribed to in international documents, especially in the case of human rights, change the self-conception of the actors – states, governments, legislative bodies, courts – in significant ways. It is hard to foresee what form a deliberative process at the global level could take. It seems implausible, however, to imagine it along the lines of a domestic democratic process writ large. As Walzer pointed out in his „Governing the globe“ (2000), the real contest is between those who would see states as the main actors in this deliberative process which increasingly begins to respond to an germinal constitutional core, and those who would see a plurality of actors concurring in this *jurisgenerative* global process: not only states, but regional aggregation of states and aggregations of global NGO's that somehow represent a kind of global civil society.

11. *One major point of friction between deliberative democracy and governance could be the legislative authorship of citizens, an inherent characteristic to any type of democracy. To reconcile the two, the book suggests understanding legislative authorship of citizens as it is understood within the tradition of dualistic constitutionalism: recognizing the dualism between „normal politics“ and „constitutional moments“ or periods of „high-lawmaking“. Citizens should then be considered equal and free subscribers to the constitution; such consent secures the legitimacy of*

regular lawmaking that may follow at different levels through various channels. What are some possible forms that legislative authorship of citizens could take at the global level? How should this process of establishing some form of dualistic constitutionalism at the global level contribute to the international system becoming more democratic? In what way would such global system be more effective in maintaining the essentials of a global constitution, whatever form it takes, if there would exist no supreme authority endowed with the capacity to impose sanctions against violators and free-riders?

(A.F.): As you correctly point out, if the institutional complexity and hyperpluralism of our national societies, together with other „inhospitable conditions“ reviewed in *The Democratic Horizon*, has stimulated democratic dualism at the domestic level, *a fortiori* at the global level there is no other way to think of democracy. Thus the form that the legislative authorship of citizens could take at the global level is twofold. On the one hand, we can be active endorsers of the existing constitutional core of international public law, in order to entrench it even further as a bulwark against the always lurking influence of arbitrary power relations and sheer military force. On the other hand, through transnational networks of organizations and social movements, as well as through the standard domestic democratic process, we can stimulate the *further expansion* and the *strengthening* of this constitutional core. For example, we can stimulate the further institutional strengthening of the functions of international courts – e.g., the ICC in its relation to the Security Council – in various ways, including by supporting domestic governments that do favor the relinquishing of traditional sovereignty to bodies of cosmopolitan governance. Also, through domestic participation and electoral pressure, citizens can stimulate their governments to activate a thorough reform of the United Nations in the direction of more democratic representativeness in the composition of the General Assembly and of the functioning of the Security Council. Jointly considered, these two reforms would indeed represent a major step towards the democratization of „the world“ taken as a unified political space. Concerning your last question, it is hard to think that the full affirmation of democracy in „the world“ should mean that the modern model of a nation-wide rule of law, where legitimate law originates from one source only and is interpreted, applied and finally enforced by one and only one kind of institution (the judicial, the government), can be reproduced at the global level by changing only the size and scope of such institutions. However, in those areas where the „world constitution“ is firmer and more widely recognized – e.g., the area

258

of human rights as defined by the 1948 *Declaration* – we already have a body like the Security Council which does impose a variety of sanctions, up to military intervention, in order to stop gross and continuous violations, and we have a Court like the ICC that is no longer a special tribunal (like Nuremberg, the ICTY, or similar courts) but is designed as a stable judicial body. It will take decades before more judicial sub-branches are set up and gain the institutional power to balance that of the Security Council. Even the US Supreme Court was not born, constitutionally, with the power of judicial review over the acts of Congress, but (as famously illustrated by Alexander Bickel) it gained such power through a contested decision in 1803 (*Marbury v. Madison*). Similarly, we live in a fascinating transitional time, where the active participation of citizens worldwide, through their own domestic democratic institutions and through transnational networks of organization, could buttress the rise of a fully-fledged global judiciary capable of standing up to the power of other institutions of global governance, thereby putting into place a system of check and balances that, with the necessary adjustments relative to the domestic model, could represent the best chance for an affirmation of democracy as a system of global governance.

12. The Democratic Horizon *suggests that the capacity of global governance to orient and coordinate actions rests on the „monopoly on the attribution of legitimacy“.* For example, the UN Security Council can be said to have the monopoly over the attribution of legitimacy to the use force with relation to each member state. The problem arises when we take a look at the structure of international institutions. The structure in which these institutions are organised, directly influences the way in which they function. For instance, each of the powerful states within the Security Council has a veto over every decision brought to floor. How should the established structure of these institutions be recreated so that they account for the attainment of deliberative democracy? On what basis should these governance-coordinating agencies be established and how, so that the most basic criteria of accountability and legitimacy are being properly met? How do we make powerful actors on the global scene relinquish their sovereignty and power to the coordinating bodies, pluralistic and cosmopolitan, in cases when their interests do not meet with the common interest of the group?

(A.F.): Let me start from the issue of the Security Council as an exemplar of institutions of global governance where non-democratic aspects, such as the veto power, still prevail. A political theory of utopian bent would call

for the immediate abolition of veto power, and most likely go nowhere. A political-realist, but perhaps short-sighted, approach would just assume that we must live with that undemocratic remnant of a different historical context, and acquiesce to its persistence. The most promising approach draws instead on the Rawlsian idea of a „realistic utopia“ and would strive for *regulating* the use of a not-yet-challengeable veto power. This idea has already become a concrete proposal on the part of the group of the so-called „small five“ (Costa Rica, Jordan, Liechtenstein, Singapore and Switzerland). These countries in 2012 proposed that the five holders of veto-power simply announce publicly which guidelines they would follow in using their prerogative. It is an astute political move, because it forces those powers to either commit themselves to even self-imposed rules for using their veto-power (but then a veto exercised under publicly known conditions is no longer an arbitrary act of will, it rather amounts to just another predictable parameter of the political context of decision) or to implicitly avow that they intend to exert their prerogative in a totally arbitrary, unpredictable way, responding to no rule. The „small five“'s move with one and the same gesture exposes a residue of undemocratic power as such and forces the power-holders in a quite uncomfortable position. The proposal, officially aimed at „*enhancing the accountability, transparency, and effectiveness*“ of the Security Council, was blocked by the authoritative intervention of the U.N. lawyer which assists the Secretary General: Patricia O'Brien pointed to a past resolution of the General Assembly that committed the deliberative body to a two-thirds majority for resolutions over „matters of particular significance“. Switzerland pulled back from support of the motion, and then the remaining four countries followed suit, probably anticipating that, over and beyond the divisions already created by the proposal, there would not be enough support for it. Regrettable though this development might be, it nonetheless points to a direction for future action. The qualified majority missing today, could be reached tomorrow through relentless and focused campaigning, and in the not too distant future we could witness what is not possible today. That is how our democratic participation *qua* citizens could make a difference, for example by committing our governments at home to support the initiative. Your final question is easier to answer, paradoxically: „How do we make powerful actors on the global scene relinquish their sovereignty and power to the coordinating bodies, pluralistic and cosmopolitan, in cases when their interests do not meet with the common interest of the group?“ We obviously do not have the revolutionary option that defeated the absolutist monarchs: for that would entail a World War. Thus, there is only one answer: that is, through

political imagination and by relying on the institutions that already exist, we can create normative blind alleys, where it becomes more onerous politically for the powerful to intransigently defend their privilege than to let it partially be eroded. In the regulation of veto power only an initial battle was lost... but democratic forces world-wide have identified a path for democratizing the Security Council.

IZ RADA INSTITUTA
FROM THE ACTIVITIES OF THE INSTITUTE

v

TRIBINE

FEBRUAR

Razgovor o knjizi Ivane Spasić *Kultura na delu. Društvena transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*. Govore: Ivan Milenković, Marina Simić, Ana Birešev, Ivana Spasić kao autorka, moderator Marjan Ivković, sreda, 19. februar;

Holger Zaborowski, „Wissenschaft, Technik und die Bessinnung auf das 'Nutzlose'. Heideggers Denken und sein Beitrag für die wissenschaftstheoretische Reflexion der Sozialenschaften“ / „Nauka, tehnika i promišljanje 'beskorisnoga'. Hajdegerovo mišljenje i njegov doprinos naučno-teoretskoj refleksiji socijalnih nauka“, Montag, 24. Februar / ponedeljak, 24. februar;

Holger Zaborowski, „Natur – Vernunft – Freiheit. Zum naturrechtlichen Denken in der Philosophie der Neuzeit“ / „Priroda – um – sloboda. O prirodopravnom mišljenju u filozofiji Novog veka“, Montag, 24. februar / ponedeljak, 24. februar;

Željko Radinković, „Medijalnost između medijskog apriorizma i ideje transparentnog prenosa poruke“, sreda, 26. februar;

MART

Promocija Srpske olimpijske filozofije (SO-Fija). Govore: profesori Miloš Jeremić i Aleksandra Maksić, predsednik SFD Slobodan Kanjevac; učenici Andrej Cvetić, Uroš Đuranović, Darko Perić, Bojan Popov, Bojan Veselinov, moderatorica Adriana Zaharijević, sreda, 5. mart;

Ana Birešev, „Burdije i politika habitusa“, sreda, 12. mart;

Stefan Janković, „Kulturna proizvodnja i urbani prostor: primer sociogeneze njujorških grafita“, sreda, 19. mart;

Aleksandar Pavlović, „Epske politike prijateljstva“, sreda, 26. mart;

Igor Duda, „Jadran za radnike. Socijalni turizam u jugoslavenskom socijalizmu“, petak, 28. mart;

Predstavljanje Centra za kulturološka i povijesna istraživanja socijalizma (Univerzitet

Pregled tribinâ i konferencijâ u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju 2014.

Dušan Bošković

u Puli). Govore: Andrea Matošević, Lada Duraković, Igor Duda, petak, 28. mart;
 Predstavljanje zbornika *Socijalizam na klu-
 pi. Jugoslavensko društvo očima nove
 postjugoslavenske humanistike*. Govore:
 Lada Duraković, Ildiko Erdei, Andrea
 Matošević, Ivana Spasić, petak, 28. mart;

APRIL

Predstavljanje edicije *Nova srpska antropo-
 logija*. Govore: Ivan Kovačević, Ljiljana
 Gavrilović, sreda, 2. april;
 Milica Popović, „Jugonostalgija – Jugoslavija
 u očima poslednjih pionira“, sreda, 9. april;
 Filip Balunović, „Kritika teorije moderniza-
 cije: o strukturalnoj nemogućnosti eko-
 nomskog razvitka periferije. Studija sluča-
 ja: Srbija“, sreda, 16. april;
 Zorana Antonijević, „Da li su žene potrebne
 vojsci i da li vojska treba ženama?“, sreda,
 23. april;
 Gil Anidjar, „Race, Nation, Religion“, Thursday,
 April 24;
 Lana Zdravković, „Politika emancipacije:
 misao-praksa militantnog subjekta ili šta
 nam poručuju globalne pobune, demon-
 stracije i štrajkovi danas“, sreda, 30. april;

MAJ

Gazela Pudar Draško, „Sport, kriminal i pri-
 druživanje: međusobna percepcija Za-
 padnog Balkana i EU“, sreda, 7. maj;
 Massimo Palma, „'The right to be filmed'.
 Emancipation through technique and its
 dark sides in Benjamin's *The Work of Art
 in the Age of its Technical Reproduction*“,
 Friday, May 9;
 Tiziana Andina, „Some Remarks on Essen-
 tialism in Social Ontology“, Friday, May 9;
 Jan Müller, „Recognition and/or Autonomy“,
 Friday, May 9;
 Daniel Loick, „'Expression of Contempt'. He-
 gel's Critique of Legal Freedom“, Friday,
 May 9;
 Jan Müller, „Praxis und Lebensform“, Montag,
 12 Mai / ponedeljak, 12. maj;

Željana Tunić, „Nacionalna žalost kao forma
 kolektivnog sećanja na ubijenog premije-
 ra Zorana Đinđića. Uloga tanatopolitike“,
 sreda, 14. maj;

Otfried Höffe, „Zur Garantie des Ewigen Fri-
 edens nach Kant“, Mittwoch, 28 Mai (sre-
 da, 20. maj);

JUN

Ana Miškowska Kajevska, „Zašto uobičajene
 naučne tvrdnje o ratnim pozicioniranjima
 beogradskih i zagrebačkih feministkinja
 tokom devedesetih treba da budu mnogo
 manje uobičajene?“, sreda, 4. jun;

A book presentation *The Milošević Trial – An
 Autopsy*. Speakers: Timothy W. Waters
 (book editor), Aleksandar Fatić, Davor
 Džalto, Monday, June 9;

Imtiaz Ahmed, „Modernity and the Limits
 of Civilization States: Can Tagorean Di-
 scourse Make a Difference“, Wednesday,
 June 11;

Ashely Mears, „Girl Capital in the Consolida-
 tion of Class among Elites: A Relational Ap-
 proach to Ownership“, Wednesday, June 11;

Marija Zurnić, „Korupcijski skandali u Srbiji
 posle 2000. godine“, četvrtak, 12. jun;

Adrien Katherine Wing, „Critical Race The-
 ory/Feminism in the Age of Obama“, Mon-
 day, June 16;

Mišo Kapetanović, „Ikonski jezik ceste i pri-
 povjesti savremene vernakularne gradnje
 u Bosni i Hercegovini“, ponedeljak, 16.
 jun;

Ana Petrov, „Muzika koju slušamo i istorija
 koju biramo da pamtimo: promovisanje i
 odbijanje (jugo)nostalgije na koncertima
 'jugoslovenskih' izvođača u Beogradu na-
 kon raspada Jugoslavije“, sreda, 18. jun;

Giulia Sissa, „Veal roast à la mode de Kant.
 Genealogy of the 'sexual objet'“, Tuesday,
 June 24 (predavanje održano u Kući kultu-
 re Fakulteta za medije i komunikacije);

Giulia Sissa, „Jealousy: a noble emotion, or
 a shameful passion?“, Wednesday, June 25
 (predavanje održano u Salonu Muzeja sa-
 vremene umetnosti);

OKTOBAR

Mladen Dolar, „*Biti ili ne biti?* Ne, hvala“ (sa projekcijom filma Ernsta Ljubiča *Biti ili ne biti* iz 1942. godine), četvrtak, 2. oktobar (predavanje održano u Dvorani Kulturnog centra Beograda);

Mladen Dolar, „Mimezis i ideologija – od Platona do Altisera“, petak, 3. oktobar;

Borislav Grozdić, „Pravoslavlje i nasilje“, sreda, 8. oktobar;

Monique Canto-Sperber, „Y a-t-il guerres justes?“, Mardi, 14 Octobre (predavanje održano u Domu omladine Beograda);

Monique Canto-Sperber, „Conversations about the University“, Wednesday, October 15;

Yossi Harpaz, „Who Wants to Be a Hungarian? The Demand for Hungarian Dual Citizenship in Serbia: A Sociological Analysis“, Wednesday, October 15;

Damir Imamović, „Sevdah kao diskurs“, sreda, 22. oktobar;

Ajatolah Alireza Araf, „Umereni islam od filozofije do politike: iransko iskustvo“ (predavanje na farsiju, sa prevodom), četvrtak, 23. oktobar;

Aleksandar Stojanović, „Analiza klasnih pristupa jugoslovenskom socijalizmu“, sreda, 29. oktobar;

NOVEMBAR

Elisabeth Beck-Gernsheim, „Individualization, Cosmopolitization, and the Changing Family Life“, Thursday, November 13 (seminar održan u Galeriji Artget, Kulturni centar Beograda);

Ulrich Beck, „How the European Project Can be Saved: The Cosmopolitan Outlook“, Thursday, November 13 (seminar održan u Galeriji Artget, Kulturni centar Beograda; predavanje sa istim naslovom održano uveče i na Kolarcu);

Pascal Delhom, „Transitional Justice“, Mittwoch, 19 November;

Christina Schües, „Der Sinn der Ungerechtigkeit – Über die Notwendigkeit einer epistemologischen und ethischen Untersuchung“, Mittwoch, 19 November;

Burkhard Liebsch, „Der Zeuge und das Politische“, Donnerstag, 20 November;

Predstavljanje studije Milovana Pisarija *Stradanje Roma u Srbiji za vreme Holokausta*, sreda, 26. novembar;

DECEMBAR

Ben Bradley, „How Should We Feel About Death?“, Thursday, December 4;

Alessandro Ferrara, „Democracy Today and the Renewal of Political Liberalism“, Monday, December 8;

Vuko Andrić, „The Paradox of Supererogation Cannot be Resolved“, Monday, December 15;

Catherine Lutard, „Ratni zločini i teška krivična dela u procesu rekonstrukcije Srbije“, ponedeljak, 22. decembar;

Nemanja Džuverović, „Dobitnici i gubitnici: nejednakost kao uzrok sukoba“, sreda, 24. decembar;

Miroslav Milović, „Biopolitika i ontologija“, petak, 26. decembar.

KONFERENCIJE I SEMINARI

6-8. JUN

Kovačica

*Why Still Education / Čemu još obrazovanje***Friday / Petak, 6. 6.**Plenarna sesija 1 / Plenary Session 1
(English & BHS)*Perspectives of world education? /
Perspektive svetskog obrazovanja?*

Dipannita Datta, „Open-Education: A Challenge to Education in Transition“ / „Otvoreno obrazovanje: izazov obrazovanju u tranziciji“

266

Michaela Schulze, „More Benefits for Education and Participation? The German Educational Package and the current Discussion about Social Inequality“ / „Više koristi za obrazovanje i povećanu participaciju? Nemački obrazovni paket i aktuelne rasprave o društvenoj nejednakosti“

Imtiaz Ahmed, „Water Education: Securing the Future“ / „Obrazovanje o vodi: kako da obezbedimo budućnost?“

Marija Sakač, Saša Marković & Mia Marić, „Obrazovanje u uslovima tranzicionih promena u zemljama balkanske regije“ / „Education in Conditions of transitional Changes in the Balkan Region“

Saturday / Subota, 7. 6.Parallel session A1 / Paralelna sesija A1
(English)*Philosophy of Education: Philosophy and/or Education / Filozofija obrazovanja – filozofija i/ili obrazovanje*

Marjan Šimenc, „Philosophy and the Therapy of Education“ / „Filozofija i terapija obrazovanja“

Aleksandra Maksić, „International Philosophy Olympiad as a Community of Free Thinkers“ / „Međunarodna filozofska olimpijada kao zajednica slobodnih mislilaca“

Janez Vodičar, „Paolo Freire's Concept of Conscientization and Archetypal Reflectivity

by Clifford Mayes“ / „Freireov pojam koncijentizacije i arhetipska reflektivnost Kliforda Majesa“

Paralelna sesija B1 / Parallel session B1 (BHS)
Učionica, udžbenik, učenik / Classroom, Textbook, Pupil

Aleksandra Ilić Rajković, „Učionica iz Lovrakovke radionice“ / „The Classroom out of Lovrak's Workshop“

Snežana Bisenić & Ratimir Milikić, „Kreiranje udžbenika istorije za osnovne škole u dvadeset prvom veku – izazovi i problemi“ / „Designing History Textbooks for Primary Schools in the 21st Century – Challenges and Problems“

Ljiljana Marković & Marko Božović, „Autonomija učenika u nastavi japanskog jezika“ / „The Autonomy of Pupils in the Teaching of Japanese Language“

Paralelna sesija A2 / Parallel session A2
(BHS)*Vrednost(i) obrazovanja: teorijski projekti i projekcije / Value(s) of education: Theoretical Projects and Projections*

Aleksandar Dobrijević, „Epikurejska koncepcija obrazovanja“ / „The Epicurean Concept of Education“

Nebojša Grubor, „Hajdegerovo shvatanje suštine univerziteta“ / „Heidegger's Understanding of the Essence of the University“

Adriana Zaharijević, „Klasno oblikovanje građana nejednakim obrazovanjem“ / „Class Mould of Citizenship by Unequal Education“

Jelena Đurić, „Tranzicija obrazovanja / Transition of Education“

Paralelna sesija B2 / Parallel session B2
(English)*Teaching against Discrimination / Nastava naspram diskriminacije*

Elisabeth Plate, „Inclusion and Standardisation in Education – Consequences for the

Roles of Teachers“ / „Inkluzija i standardizacija u obrazovanju – posledice po ulogu nastavnika/ce“

Zoran Velkovski & Elena Rizova, „Social Dialogue and Partnership in Vocational Education and Training“ / „Socijalni dijalog i partnerstvo u stručnom obrazovanju i obuci“

Plenarna sesija 2 / Plenary Session 2
(English & BHS)

Naturalisation of the Foreign / Odomaćenje stranog

Grupa 484 / Group 484, „Mi i oni drugi“ / „We and the Others (Vođenje kroz izložbu jednog obrazovanog programa / Guided Tour through the Exhibition of an Educational Program)“

Mehmet Mart, Zeynep Duran Karaoz & Ismail Karaoz, „Preschool Teachers' Perceptions of Teaching English as a Foreign Language in Early Years' Settings“ / „Zapažanja vaspitača o učenju engleskog kao stranog jezika u ranom uzrastu“

Milica Jotov, „Periodicals as Indispensable Educational Materials for Teaching Japanese Language“ / „Periodika kao nezamenljiv nastavni materijal za učenje japanskog jezika“

Nedelja / Sunday, June 8

Plenarna sesija 3 / Plenary Session 3 (BHS)

Obrazovanje i rod / Education and Gender

Jelena Čeriman, Nađa Duhaček & Ksenija Perišić, „Rodno zasnovano nasilje u osnovnim i srednjim školama u Srbiji“ / „Gender-based Violence in Primary and Secondary Schools in Serbia“

Daša Duhaček & Dragana Popović, „Odgovornost visokoškolskog obrazovanja u Srbiji danas: rodna perspektiva“ / „Responsibility of Higher Education in Serbia Today: a Gender Perspective“

Dijana Subotički, „Održivost rodni studija na Univerzitetu u Novom Sadu: 2003–2013“ / „Sustainability of Gender Studies at the University of Novi Sad: 2003–2013“

Plenarna sesija 4 / Plenary Session 4
(BHS & English)

Završna rasprava i zatvaranja konferencije / Closing Discussion and Closing of the Conference

Gazela Pudar Draško & Predrag Krstić, „Čemu još obrazovanje: retrospekcija i inspekcija“ / „Why Still Education: retrospected & inspected“

* * *

25-27 JUNE

13th ILECS conference

What Does it Mean to Win a War?

Wednesday, June 25th

Angelo Corlett (San Diego State University), „Who Wins in Wars?“

Asa Kasher (Tel Aviv University), „The role of victory in new wars“

Jovan Babić (University of Belgrade), „Victory and/or success“

Uwe Steinhoff (HKU, Hong Kong), „War, Victory, and Prospects of Success“

Jovana Davidovic (University of Iowa), „Changing Character of Wars and Revisionist Theories“

David Whetham (Kings College, London), „Remote Killing and the Remoteness of Winning“

Thursday, June 26th

David Rodin (Oxford), „Jus terminatio: the ethics of ending war“

Boris Kashnikov (Moscow Higher School of Economics), „Is it Possible to Win the Just War?“

Nick Fotion (Emory University), „On ‘Victory’“

Grozdić et al. (Military Academy, Belgrade), „Ortodox view at victory and defeat in war“

Aleksandar Fatić (Institute for Philosophy and Social Sciences, Belgrade University), „The value narrative in the moral justification of international intervention“

Aleksandar Pavković (Macquarie University), „The secessionist wars: the last vestiges of legitimate conquest?“

Ned Dobos (UNSW Canberra), „Success at an Acceptable Cost: Wars vs. Interventions“

Friday, June 27th

Phil Rossi (Marquette University), „Peacemaking and Victory: Lessons from Kant’s Cosmopolitanism“

Jan Narveson (University of Waterloo, Canada), „On liberal wars in contemporary times: ‘winning’ is not the object“

* * *

15–18 AUGUST

268

13th International Conference on Philosophical Practice

Philosophical Practice as a Profession and a New Paradigm in Philosophy

Friday, August 15th

Lou Marinoff (USA), „Introductory lecture“

Peter Harteloh (Netherlands): „Philosophical practice as a new paradigm in philosophy“

Audrey Gers (France): „The preacher – Teaching and learning“

Minke Tromp (Netherlands): „Polimorphous rationality and philosophical practice: Philosophy as working on and with polymorphous rationalities“

Antonio Sandu and Ana Caras (Romania): „Using appreciative inquiry in the construction of codes of ethics“

Luisa de Paula (Italy): „Out of the shadow: Philosophical practice as a laboratory of gender identity“

Dena Hurst (USA): „Woman as healer“

Vaughn J. Fayle (Italy): „The new role of the seminary philosopher as a philosophical practitioner“

Ora Gruengard (Israel): „Philosophical and cultural pluralism“

Jose Barrientos Rastrojo (Spain): „PRT (Practicing–Researching–Training) – A standard for Spain and Iberoamerica“

Lydia Amir (Israel): „Rationality and truth in philosophy and its practice“

Roxana Kreimer (Argentina): „Philosophy and philosophical practice from a stand up point of view“

Tetsuya Kono, Yohsuke Tsuchiya and Mai Miyata (Japan): „Evaluating philosophical dialogue“

Helen Douglas (South Africa): „Giving birth to Derrida’s mother: Philosophical practice at the end of philosophy“

Bernt Österman (Finland): „Philosophising and neo-Socratic dialogue“

Finn Thorbjørn Hansen (Denmark): „In the beginning was the deed – How philosophical practice can become an important element both in the phenomenologically-oriented action research and creative and innovative university pedagogy“

Saturday, August 16th

Anders Lindseth (Norway): „The beginnings of philosophical practice“

Detlef Staude (Switzerland): „Everyone’s peculiar way of philosophical practice“

José Eustáquio Moreira de Carvalho (Brasil): „Philosophical practice and overindebtedness“

Vaughna Feary (USA): „Spirituality and philosophical practice: Group counseling with clients in crisis“

Dimitrios Dentsoras (Canada): „Two conceptions of happiness – Flourishing and feeling happy“

Andrzej Kapusta (Poland): „Philosophical practice – Between philosophy of health and personalized education“

Sergey Borisov (Russia): „The project of Faculty of Practical Philosophy for a pedagogical university“

Donata Romizi (Austria): „Philosophical practice in the secondary school: changing the way of teaching philosophy“

Jörn Kroll (USA): „Hegel’s logic of transformation: Personal, interpersonal and socio-political dynamics“

Eckart Ruschmann (Austria): „Metaphysical concepts of lay philosophers“

José Barrientos Rastrojo (Spain): „Philosophical practice based on experience as opposed to an analytic philosophical practice“

Jon Borowicz (USA): „Treading the boundary of public and private“

Thomas Steinforth (Germany): „Philosophical practice and the truth of desire“

Michael Picard (Canada): „But is it philosophy? Cafe philosophy and the social coordination of inquiry“

Gerardo Primero (Argentina): „The dialogue between philosophy and psychology“

Ioannis S. Christodoulou (Cyprus): „Philosophy: The elixir of health“

Leonid Dzhorzhevich Petryakov (Russia): „Philosophical discourse against the marketing of illusions“

Oriana Brücker (Switzerland): „Practicing philosophy in the working place: Between utilitarianism and shared metaphysics“

Philosophical cabaret performance by Barbara U. Jones (USA), Parobrod Cultural Centre

Sunday, August 17th

Lou Marinoff and Vaughna Feary (USA): „Philosophical Counseling“

Oscar Brenifier (France): „Philosophy as a practice“

Jérôme Lecoq (France): „What to do with emotions in the philosophy consultation (both individual and collective)?“

Ran Lahav (USA): „Philosophical practice: Quo Vadis?“

Peter Harteloh (Netherlands): „A framework for diagnosis in philosophical counseling“

Willi Fillinger (Switzerland): „Philosophical practice and my life experience“

Viktoria Chernyenko (Russia): „Philosophical practice. A way to know yourself through your arguments“

Minke Tromp (Netherlands): „Selling skills for philosophers“

Monday, August 18th

Mike Roth (Switzerland): „Tony and Phil: Yalom’s literary vision of a co-operation in the Schopenhauer-cure“

Zoran Kojčić (Croatia): „Mobile philosophy“

Bruno Ćurko (Croatia): „The ‘Game of defining’“

Miloš Jeremić (Serbia): „Hermeneutics with children“

Michael Noah Weiss (Norway): „Daimonion – A workshop on guided imagery and Socrates’ inner voice“

Takako Ijiri and Tetsuya Kono (Japan): „Philosophical practice for high school students after the Great East Japan Earthquake on March 11th 2011“

Rastko Jovanov (Serbia): „Hegel on the therapeutic dimensions of state and philosophy“

Maria João Neves (Portugal): „The phenomenology of dreams in philosophical practice“

Matias Österberg and Marianne Airisniemi (Finland): „The facilitator in Neo-socratic dialogue – some reflections on problems and practical techniques“

Aleksandra Bulatović (Serbia): „Philosophical counseling as a tool to enhance social wellbeing“

Audrey Gers (France): „The preacher – Teaching and learning“

Ivana Zagorac (Croatia): „The flower of evil: On the phenomenon of boredom“

Stefania Andretta (Italy): „The sentiment of loneliness in philosophical counseling: Existential solitude in E. M. Cioran and methodology of the negative in philosophical practice“

Gordana Medić-Simić (Serbia): „On encouraging the ‘inner guidance’“

Katarina Martinović and Darko Kerekeš (Serbia): „Application of Christian philosophy to working with parents of children with developmental disabilities“

Dominique Hertzner (Germany): „The Chinese art of ‘feeding one’s life’ (yangsheng): The potential of Daoism for philosophical practice“

An-Bang Yu (Taiwan): „The encounter of nursing and the clinical humanities: Nursing education and the spirit of Healing“

Pia Houni (Finland): „How Socratic Dialogue encourages people to talk“

Aleksandar Fatić (Serbia): „Recognising conflict in philosophical counseling: What can Hegel contribute to philosophical practice“

Tian-Qun Pan and Chun'gui Yang (China): „The approach of analytical philosophy to philosophical practice“

Zbog velikog broja izlagača, saopštenja su se istovremeno odigravala u više sala na Fakultetu za medije i komunikacije (Beograd), za razliku od plenarnih beseda koje su svi učesnici mogli da poslušaju.

* * *

12-13. NOVEMBAR

Rečnik tehnologije – 33 godine posle

Sreda, 12. novembar

Film *Dođeci štafete mladosti osamdesetih*

Aleksandar Petrović, „Rečnik duha vremena“

Zoran Petrović Piroćanac, „Rečnik tehnologije – autentično predskazanje XXI veka“

Božidar Mandić, „Kraj tehnologije“

Suzana Polić, „Rečnik tehnologije – pogled iz perspektive klasične teorije automatskog upravljanja“

Ljubomir Kljakić, „Načelo nevidljivosti i njegova primena“

Dimitrije Vujadinović, „Model kulturne produkcije oslonjen na optimizam tehnologije“

Četvrtak, 13. novembar

Slobodan Antić, „Kritička analiza' Rečnika tehnologije – pogled iznutra“

Miloš Knežević, „Rečnik tehnologije u političkoj tehnologiji ranog posttitoizma“

Milorad Belančić, „Razlozi za sećanje (33 godine posle)“

Slobodan Kljakić, „O izostanku svesti o važnosti činjenica i njihovoj tačnosti“

Jelena Đurić, „O (im)potenciji sistema i njegovih 'protivnika““

Marjan Čakarević, „Tehnologija i mehanizmi“

Dragan Đorđević, „KENOTAF: grobnica za Rečnik tehnologije“

* * *

20-22. NOVEMBER

Identität – Annäherungen an eine Ontologie des Sozialen / Identitet – približavanja ontologiji socijalnoga

Dan 1 / Tag 1 (20. 11. 2014)

Annette Hilt (Universität Mainz), „Zwischen Konstitution und Interpretation – Identität als Geschichte“ / „Između konstitucije i interpretacije – identitet kao povest“

Tschasslaw Kopriwitsa (Universität Beograd), „Identität zwischen Sein und Reflexion“ / „Identitet između bića i refleksije“

Virgilio Cesarone (Università degli Studi „G. d'Annunzio“ – Chieti-Pescara), „Identität und politische Gehorsamkeit“ / „Identitet i politička poslušnost“

Dan 2 / Tag 2 (21. 11. 2014)

Burkhard Liebsch (Universität Leipzig), „Zur Ontologie des Sozialen in historischer Perspektive“ / „O ontologiji socijalnoga u istorijskoj perspektivi“

Rastko Jovanov (Universität Beograd), „Solidarität, Gesetz, Pflicht. Über die drei Formen der kollektiven Identität“ / „Solidarnost, zakon, dužnost. O tri forme kolektivnog identiteta“

Jovan Babić (Universität Beograd), „Belonging as a social and institutional fact“ / „Pripadanje kao socijalni i institucionalni fakt“

Carla Danani (Università di Macerata), „Auf die Frage nach dem Ort“ / „Ka pitanju o mestu“

Christina Schües (Universität Lübeck), „Situative Identität. Sozialität und Selbstverhältnis unter dem Zeitregime der Moderne“ / „Situativni identitet. Socijalitet i samoodnos pod vremenskim režimom moderne“

Marcello Barison (Università degli Studi di Ferrara), „Singularität und Identität im Ausgang von Deleuze“ / „Singularitet i identitet polazeći od Deleza“

Pascal Delhom (Universität Flensburg), „Zu Hause in Geschichten“ / „Kod kuće u pri-povestima“

Željko Radinković (Univerzitet Beograd), „Narrative Identität und existentielle Möglichkeit“ / „Narativni identitet i egzisten-cijalna mogućnost“

Dan 3 / Tag 3 (22. 11. 2014)

Petar Bojanić (Univerzitet Beograd), „Grup-penidentität und Nichtsozialeakte“ / „Grup-ni identitet i nesocijalni činovi“

* * *

1. decembar, ponedeljak

Seminar o knjizi Lis Irigare *Spekulum dru-gog: žena*

Govore: Adriana Sabo, Emilia Epštajn, Ivona Živković, Jelena Mijić, Ksenija Stevanović, Nađa Bobičić, Petar Bojanić, Sanja Milutinović Bojanić, Tanja Marković, moderatorka Adriana Zaharijević

* * *

5-7. DECEMBER

Engaging Foucault

Friday, December 5th

Éric Fassin, „The Politics of Actuality: Bio-power, Racial Democracy, and the Racialization of Sex“

What is Critique – Revisited

Jelisaveta Blagojević, „What, Therefore, Am I, I Who Belong to This Humanity: On Critique and Thinking in Foucault“

Balázs Berkovits, „Foucault, Critique and Social Construction“

Sanna Tirkkonen, „Subject and ‘Another Kind’ of Critical Philosophy“

Amadeusz Just, „Is There Any Other Side of Discourse? The Concept of Experience in Foucault’s Early Writings“

Vasileios Koutsogiannis, „Problematising Contemporary Crises“

Using Foucault to read Feminism, Sexuality and Love

Monika Rogowska-Stangret, „Michel Foucault and the Futurity of Feminist Philosophy“

Peter Oni, „Power and The Discourse On Sex: Re-Reading Foucault in an African Perspective“

Aravinda Kosaraju, „Foucauldian Feminist Approach to Socio-Legal Research and the Challenges To Engaging Sexually Exploited Children in Research“

Variations on Power: Deleuze and Foucault
Tatjana Jukić, „Foucault’s Victorians, The Repressive Hypothesis and Their Deleuzian Implications“

Duško Petrović, „Power as the Power of/Over Life“

Sjoerd van Tuinen, „Foucault and Deleuze On The ascetic Priest and His Successors“

Gyorgy Czetany, „Foucault and Deleuze on Power and Desire“

Marco Checchi, „The Primacy of Resistance and the Re-Thinking of The Microphysics of Power“

The Power of Medical Gaze

Marta Roriz, „A Foucauldian Gaze At Obesity: The intricacies of Governing and Bodies“

Aleksandar Ristić, „Clinical Gaze and X-Ray Tube Gaze – The Era of The ‘Nosological Theater’ and ‘Defensive Medicine’ Crossroad“

Bilge Akbalik, „A Body of Truth / a Truth of the Body“

Christopher Long, „Bioterrorism, Life and the Logic of Pre-Emption“

The Flesh of Power and The Power of Flesh: From Body to Population

Tamás Ullmann, „How to Resist Bio-Power?“

Can Batukan, „Foucault and the Orders of Power in the 21st Century“

Vladimir Gvozden, „Foucauldian Methods of Ian Hacking“

Emre Koyuncu, „Power and the Animal Body: a Foucauldian Approach To The Animal Question“

Janos Robert Kun, „The Crumbled Body“

Techniques and strategies of late capitalism

Hajrudin Hromadžić, „The (Neo)capitalist Hegemony and Discourse of ‘Austerity Measures’ Rethinking within Foucault’s Theory“

Mislav Žitko, „Life By The Numbers: From Quantification to Biopolitics“

Atila Lukić and Gordan Maslov, „Foucault’s Peripheral Subjects and Late Capitalism“

Authorship and Interpretation

272 Tomislav Brlek, „Nothing To Interpret’ – The Politics of (D)Enunciation“

Aleksandar Pavlović, „Authority and Authorship: Foucault’s Concept of an Author and Contemporary Oral Studies“

Mirjana Stošić, „You’ll Be Given The Works Until You Confess“ – Foucault and the Discourse of Confession“

Sebastian Kock, „Techniques of the Self in the German Bildungsroman – a Foucauldian Reading of Goethe’s Wilhelm Meister“

Sanela Nikolić, „The Concept of the Author – Michel Foucault vs. Roland Barthes“

Foucault and Kant: Rethinking the Bounds

Aleksandar Mijatović, „Sagittal Engagement: Event, Transgression and Actuality in Foucault’s interpretation of Kant“

Igor Cvejić, „Foucault and Kant’s ‘lost chapter’“

Goran Gaber, „The two Enlightenments of Michel Foucault“

Lazar Atanasković, „Michel Foucault: Archaeology as a Counter-Anthropological Mode of Thinking“

What Kind of War, What Kind of Sovereignty?

Tetz Hakoda, „Foucault’s Counter-Theory of Sovereignty“

Krešimir Petković, „Chateaubriand and Foucault: a Strange Encounter in Political Theology“

Saturday, December 6th

Disciplined Authenticity: Subjectivity and Power in the Neoliberal Precariat

Karel Musilek, „Nurturing The Worker’s Self: The Ethic of Authenticity in The Contemporary Discourse of Professional Development“

Andrej Pezelj, „Art and Discipline – Surveillance and Recompense“

Kritee Ahmed, „Engaged Customers, Disciplined Public Workers and The Quest For Good Customer Service Under Neoliberalism“

Bios and Thanatos:

Political Confrontations

Anna Carastathis, „Biopower/Necropower, Racism and Social Death: Engaging Foucault in Austere Times“

Márk Losoncz, „How Is a Postbiopolitical Epoch Possible?“

Hrvoje Jurić, „Biopolitics and Bioethics“

„Belonging to Society’s Shadow“ and Capacities in Building the Society

Dušan Maljković, „Is Foucauldian Queer Activism Possible?“

Nikolett Kormos, „The ‘Queer’ Work of Act Up“

Koray Özuyar, „Escaping From Limbo through New Forms of Life“

Iva Dimovska, „Engaging With Queer Foucault: The Power of Resistance as a Subversive Appropriation“

New Media, New Subjectivity, New Agency?

Milad Dokhanchi, „Is Foucault Relevant For Understanding New Media?“

Constantin Vică, „What Is a Software Author? Michel Foucault, Authorship, and Intellectual Property“

Ana Andrejić, „Neoliberal Subjectivity, Social Normativities and Online Production of Identities“

Rohan Ghatak, „This Body, This Paper, This Web“

Katarina Peović Vuković, „Foucault and technology: Technologies of the distributed Self“

Re-envisioning the (Other) Spaces

Vizureanu Viorel, „Foucault as Thinker of Space: From Spatialized Power To The Practice(S) of Space“

Volkan Kiliç, „A Genealogical Analysis of People's Houses (Halkevleri) in Turkey (1932–1951)“

Aila Spathopoulou, „Heterotopias and Utopias at the Border Space of Lesbos: Critical Reflections On a 'Journey Back To Lesbos' By The 'Youth Without Borders' Camp“

Alexandre José De Abreu, „José Pedro De Sant'anna Gomes, Between The Territory and The Visible“

Foucault and Marx: (Im)possible alliances

Alexandru Dumitrascu, „On the Possibility of a Deep Critique of Neoliberalism Through a Foucault-Marx Alliance“

Henrik Farkas, „Power and Critical Philosophy in Foucault's Philosophy“

Florian Geisler and Alex Struwe, „The Dialectical Challenge of Biopolitics“

Matthew Flisfeder, „Entrepreneurialism and Reification: A Lacanian-Marxist Critique of Foucault's Neoliberal Subject“

Biopolitics Applied

Čarna Brković, „Between Biopolitics and Compassion: Transforming Power Relations after Socialism“

Nina Racić and Dejan Matlak, „'Self-discipline' As a Path to Power“

R. William Valliere, „The Biopolitics of Blood Donation“

Anita Dremel, „Engaging Foucault in Qualitative Research in Social Sciences: the

Challenges of Critique on the Example of Critical Discourse Analysis“

Sonja Jankov, „Prisons as Allegories of Culture“

Techniques of the Self: Antiquity to the Present

Burç Köstem, „The Spartan Mirage in Foucault's Antiquity: An Exploration of the Potential Social and Political Repercussion of Practices of the Self“

Alenka Ambrož, „Foucault's Ethics: Engaging Antiquity“

Dejan Aničić, „The Early Church Fathers and Biopolitics“

Fabian Voegeli, „Techniques of the Self in View of Potentiality“

273

Indebted to power: A Foucauldian Take on Liberal Economy

Antonis Galanopoulos, „For a 'normal country': Debt, Biopolitics, Austerity in the Era of Memorandum in Greece“

Aleksandar Matković, „In Life and Debt: Foucault and Liberal Economy after the Welfare State“

David Carter, „The Discursive Construction of Crisis: The Role of Fair Value Accounting in the Global Financial Crisis“

Sunday, December 7th

On the Crossroads of Foucault's Thought: Singularity, Dispositif, Parrhesia

Vincent Garton and Eugene Yamauchi, „What is a singularity?“

Adam Modos, „What is Parrhesia? Foucault on the Event“

Dario Altobelli, „Utopia and the Archive. Some reflections on Archaeology of Knowledge and the Utopian Thought“

Kushtrim Ahmeti, „Michel Foucault-In-between Archeology of Knowledge and Genealogy of Power“

Robert Bobnič, „Forgotten Foucault: Historically Singular Form of Experience“

*Power/Knowledge and the Possibility of
Emancipatory Practices*

Dušan Ristić and Dušan Marinković, „Foucaultopticon: Geo-epistemology of the gaze“

Slaven Crnić, „Name-giving: Foucault and The Double Bind of Theory“

Jernej Kaluža, „The Anarchy of Power“

Rights and Revolt in Civil Societies

Nikolina Patalen, „Contemporary Political Rationality and the Multiple Effects of Human Rights“

Utku Özmağas, „A Foucaultian Approach to ‘Gezi Revolt’“

Nataša Milović, Olja Marković and Iskra Krstić, „Idea of Emancipation in the Dispositif of Education“

Alpar Lošonc, „Michel Foucault in a Post-Foucauldian Era“

*Aesthetics of Existence and Ethical
Subjectivity*

Cristian Iftode, „The Aesthetics of Existence: Is It Really Ethics?“

Kerem Eksen, „Foucault’s ‘Spirituality’ and the Critique of Modern Morality“

Daniel Nica, „Is it Possible an Aesthetics of Existence on the World Wide Web? A Foucauldian Perspective“

Pavle Milenković, „Ethics and Politics in Late Foucault“

Sigrđ Hackenberg, „ParaFoucault Parafictions“

*„The diagnostician of today“ – Refiguring
the Intellectual*

Kristof K. P. Vanhoutte, „Difficult Anonymity. The Masked Foucault“

Aleš Mendiževc and Izidor Barši, „Foucault’s Investment: A New Political Practice“

Tijana Okić, „Subjectivity Always Comes as a Surprise: Transgressing Docile Bodies. On Foucault’s Notion of Autonomy“

Conor Heaney, „The Academic, Ethics and Power“

Sun-ha Hong, „The World as We Know It: Techniques of the Self, Phenomenological ‘Engagement’ and Digital Surveillance“

*From Productive Critique to Fusion of
Horizons: Foucauldian Legacy Engaged
in Dialogue*

Novica Milić, „Foucault, Capital and Modernity“

Thomas Mercier, „Violence beyond Pólemos? A Derridean Deconstruction of Foucault’s Concept of Power“

Eraldo Souza do Santos, „Crypto-normativity and genealogical method: On Habermas’ reading of Foucault“

Jiyoung Ryu, „Experience in the Order of Things“

Marjan Ivković, „Between Anti-Foundationalist Critique and Structural Diagnosis: The Challenges of ‘Foucauldian’ Social Engagement“

*Foucault and the Archaeology of Memory
(eng/srb)*

Vladimir Božinović, „Heterotopias and Values of the Monument“

Dragan Bulatović, „O dejstvu arheologije pamćenja“

Isidora Stanković, „Presence of the Past and its Frameworks“

Jelena Stojanović, „Counter/Memory, Institutional Critique, Contemporary Artistic Practice“

Jelena Pavličić, „Baština kao diskurs“

Milan Popadić, „Remembering Life: Heritage and Biopolitics“

Foucault: What is Critique?

Eva D. Bahovec, „Michel Foucault, Masked Philosopher or Mad Max?“

Izidor Barši and Aleš Mendiževc, „How Not to Be Governed in Reading Foucault“

Jernej Kaluža and Matija Jan, „Between History and Philosophy: Michel Foucault“

Gašper Mlakar, „From Mysterious Sexuality to Femininity: Freud and Foucault“

Domen Ograjenšek, „The Construction of Character“

Rastko Pečar, „Power, Space and Architecture“

ROUND TABLE: *How not to be Governed*

Session chair: Eva D. Bahovec. Participants:

Polona Mesec, Pia Brezavšček, Anže Okorn, Kaja Dolar, Alja Lobnik, Maruša Nardoni, Aljaž Škrlep, Miha Javoršek

Zbog velikog broja izlagača, saopštenja su se istovremeno odigravala u tri sale na Kolarcu (Beograd), za razliku od glavnog besednika

(Keynote Lecture: Éric Fassin) *koga su svi učesnici i publika mogli da poslušaju.*

* * *

December 9th, Tuesday

Seminar on the book Alessandro Ferrara *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*

Exposing: Marjan Ivković, Jelena Lončar, Bojana Simeunović, Srđan Prodanović

* * * * *

Otvoreni razgovori (skupovi mladih) održani su 3. marta 2014.

Biljana Albahari
Zorica Nedeljkov Srbinoski

Istorijat

Biblioteka je osnovana 1957. kao posebna jedinica Odeljenja za dokumentaciju Instituta društvenih nauka sa zadatkom da sakuplja i obrađuje domaću i svetsku literaturu i dokumentacionu građu iz oblasti društvenih nauka.

Prvobitna delatnost ovog Instituta odvijala se u okvirima nekoliko odeljenja – za pravne, ekonomske, istorijske i sociološke nauke, a već 1961. formirano je i Odeljenje za filozofiju, koje je 1981. preraslo u Centar za filozofiju, koji je 1992. godine postao samostalna institucija i nastavio sa radom kao Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Bez obzira na administrativnu podelu koja je nastala zbog izdvajanja Instituta za filozofiju, fond biblioteke nastavili su da zajedno koriste istraživači oba instituta. Jedina promena je nastala u načinu inventarisanja knjiga, jer su uz nekoliko postojećih bibliotečkih pečata sa oznakama IDN uvedeni i novi pečati sa oznakom IFDT, pa su se publikacije koje su bile vlasništvo Instituta za filozofiju od tada počele označavati tim pečatima.

Tokom 58 godina postojanja biblioteke formiran je knjižni fond od oko 136.000 primeraka domaćih i stranih monografskih i serijskih publikacija.

Poseban deo fonda predstavlja 35.000 knjiga koje je ova biblioteka preuzela nakon gašenja Ekonomskog instituta FNRJ kao i kompleti stručnih časopisa dobijenih na poklon od „Fordove fondacije“ što ovu biblioteku čini jednom od najbogatijih specijalizovanih biblioteka iz oblasti društvenih i humanističkih nauka u Srbiji.

Devedesetih godina, zbog krize i sankcija, deo magacinskog prostora biblioteke je dat u pazakup sa ciljem da se obezbede sredstva za održavanje magacina. Tako je nastala apsurdna situacija da je pristup fondu bio moguć jedino sa ulice, prolaskom kroz trgovinsku radnju tadašnjeg pazakupca koji je deo magacinskog prostora, nezakonito i protivno ugovoru pregradio, izmestio nekoliko stotina knjiga i nekoliko desetina kutija sa vrednim časopisima, prisvojivši i sanitarni deo, tako da u magacinu više nije postojao

sanitarni čvor. Takvo stanje nije samo fizički odvojilo fond od prostorija biblioteke i otežalo izdavanje i korišćenje knjiga, nego je pregrađivanjem glavnog ulaza u magacin zatvoren jedini izvor prirodne svetlosti i ventilacije i onemogućeno redovno čišćenje i održavanje. U tim uslovima je bilo neizvodljivo obaviti zakonom propisanu reviziju bibliotečkog fonda, pošto nije postojala mogućnost da se knjige čiste, iznose, vraćaju u magacin ili otpisuju. Ugovor o pazakupu je bio na snazi do 2002. godine kada je pazakupac direktno sa Saveznom direkcijom za imovinu SR Jugoslavije (koja je tada bila vlasnik pomenutog prostora), zaključio novi ugovor o zakupu u trajanju od deset godina, koji je istekao u junu 2012. godine. Kako se radilo o imovini Republike Srbije, a obzirom da je prestankom postojanja SR Jugoslavije njena imovina prenetu u vlasništvo republika članica, odnosno Republičkoj direkciji za imovinu RS, Direkciji je upućen zahtev da pomogne u rešavanju ovog problema, i to tako što će biblioteci dva instituta ponovo vratiti na korišćenje navedeni prostor.

Iako je posle dugo vremena i više dopisa taj deo magacinskog prostora koji je koristio pazakupac vraćen Direkciji za imovinu RS, i dalje je korišćenje magacinskog prostora otežano. Instituti nisu vlasnici tog prostora tako da se nijedan bibliotečki posao a pogotovo revizija fonda ne može obavljati dok se ne završe formalno-pravni dogovori. Ovakvo stanje može dovesti do uništenja značajnog dela fonda koji je jedan od najbogatijih fondova u regionu i u kome se, kao što je već navedeno, nalazi preko 136.000 publikacija iz oblasti društvenih i humanističkih nauka.

Kako bi se pokušali naći načini da se sačuva bibliotečki fond i izvrši sanacija ili izmeštanje fonda iz magacinskih katastrofalnih uslova, oba instituta su obrazovala svoje komisije koje su se sastajale i u odvojenim i u zajedničkim sastavima. Na samom početku rada komisijâ doneto je nekoliko važnih zaključaka i ustanovljeno je da se za počinjanje bilo kakve revizije ili izmeštanja fonda moraju stvoriti sledeći uslovi:

1. Čišćenje knjiga i magacina
2. Deratizacija

3. Rušenje pregradnog zida koji je bespravno izgradio navedeni pazakupac
4. Popravljanje rasvete
5. Stvaranje uslova za rad u prostoru koji je Direkcija vratila (grejanje, stolovi i stolice, rasveta, korišćenje sanitarnog čvora).

U toku protekle 2014. godine preko nadležnog ministarstva su obezbeđena sredstva za popravku rasvete, čišćenje magacina i deratizaciju. Rasveta je popravljena, magacin je očišćen a sredstva za deratizaciju su preusmerena na ponovno čišćenje, jer je magacin u međuvremenu bio poplavljen. Pregradni zid i sanitarni čvor, međutim, i dalje ostaju prepreka koja onemogućava nastavak daljih poslova na sanaciji fonda.

Osim ovih tehničkih problema, postoje i problemi koji su vezani za različite zakonske regulative iz oblasti bibliotekarstva a koje usporavaju i komplikuju reviziju, otpis i izmeštanje bibliotečke građe. Naime, u biblioteci postoje samo lisni katalozi (autorski/abecedni, naslovni, katalozi serijskih publikacija i još nekoliko drugih, sekundarnih kataloga). Takođe, postoji i jedan deo publikacija (oko 6.000 bibliografskih jedinica) koje su obrađene u elektronskoj MMARC bazi. Za počinjanje bilo kakve revizije, izmeštanja, otpisivanja ili deljenja fonda potrebno je napraviti spiskove preko kojih bi se moglo ustanoviti koje publikacije se nalaze u fondu. Zbog toga su Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Centar za razvoj karijere – studentska organizacija sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, napravili sporazum o obavljanju stručne prakse, te je nekoliko studenata, sledeći abecedni i katalog naslova, počelo rad na unosu podataka sa kataloških listića i pravljenju lista po autorima i po naslovima. Liste se prave u elektronskom obliku i treba da omogućće mnogo bolji uvid u sadržaj fonda a izuzetno će pomoći u daljem radu ne samo članovima komisija nego i svim ostalim istraživačima. Po završetku unosa mogle bi da budu i simulacija elektronskog kataloga biblioteke koji bi bio dostupan preko institutskih sajtova. Planirano je da se po okončanju unosa na sajtovima oba instituta naprave linkovi ka autorskom katalogu kako bi istraživači mogli da procene vrednost i stanje fonda.

Početak rada Biblioteke Instituta za filozofiju i društvenu teoriju

Osnivanje biblioteke Instituta za filozofiju i društvenu teoriju proisteklo je iz nekoliko razloga. Jedan od njih je zakonom propisani uslov koji nalaže da je za osnivanje nacionalnog instituta neophodno postojanje biblioteke, odnosno naučno-informativne dokumentacije ili bibliotečko-informacionog centra¹.

Drugi razlog je što je, početkom 2012. godine, zbog smanjenih finansijskih mogućnosti Instituta društvenih nauka, jedna bibliotekarka sporazumno prešla da radi u Institut za filozofiju i društvenu teoriju. Tada su se stekli zakonom propisani uslovi za osnivanje samostalne biblioteke IFDT. Pokrenuta je procedura za upis u Registar biblioteka Republike Srbije u skladu sa Zakonom o bibliotečkoj delatnosti (Službeni glasnik RS br. 34/94).

Biblioteka je registrovana Rešenjem broj 06-230/2 od 01. 07. 2013. godine, koje je izdala Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“ kao matična biblioteka, dobila je naziv Biblioteka Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i upisana u Registar biblioteka Srbije i dobila svoju siglu odnosno evidencioni broj. Fond ove biblioteke čine publikacije koje su od 1992. godine inventarisane i obeležavane IFDT pečatom, elektronski repozitorijum (OPUS), elektronski izvori (CD), sve baze podataka i elektronske knjige dostupne preko Akademske mreže Srbije.

Sledeći razlozi su različite koncepcije dva instituta koje se odnose na reviziju i sanaciju magazina i fonda. Ideja koja je potekla iz Instituta za filozofiju bila je da se istovremeno vrši revizija i iseljavanje fonda u sve slobodne kancelarijske i hodničke prostore oba instituta, uključujući i mezaninski prostor.

Pokrenuta je i inicijativa da se napišu odgovarajući projekti i nađu donatori koji bi pomogli da se celokupni fond uz paralelnu

reviziju izmesti iz magazina i preseli u zgradu u kojoj se nalaze instituti. U tom cilju nekoliko projekata je prevedeno na engleski i nemački i upućeno Ambasadi Japana u Srbiji², Austrijskom literarnom društvu u Beču³ i Gete institutu u Beograd.

Još jedan od razloga za registrovanje biblioteke IFDT bila je mogućnost da se Institut uključi u Kobis servis kao samostalno pravno lice (što je, inače, pravni uslov koji postavlja VBS servis) i započne elektronsku obradu knjiga.

Na početku razgovora dva instituta o daljoj sudbini magazina došlo je do nekoliko razmimoilaženja. U magazinu biblioteke odavno nema mesta za nove knjige i bez obzira na to što su nadležni upozoravani da postoji problem sa smeštajem novih knjiga, do sada nema odgovarajućeg rešenja. Zbog toga je od strane IFDT-a predložena ideja da se u namenski napravljenim ormarima na hodnicima, kao i u praznim ormarima u kancelarijama Instituta za filozofiju, smesti jedan deo fonda koji bi trebao biti kolekcija filozofske literature i koji bi služio kao lakše dostupna priručna literatura istraživačima Instituta za filozofiju i društvenu teoriju. U isto vreme on bi bio dostupan za korišćenje i istraživačima iz drugih srodnih instituta. Ova ideja o daljoj sudbini fonda i/ili načinu njegovog korišćenja čeka dogovor nadležnih oba instituta.

Formiranje fonda i izrada bibliotečke dokumentacije

Posle registracije Biblioteke IFDT oformljena je bibliotečka komisija, napravljen je predlog Pravilnika o radu biblioteke. Takođe su za repozitorijum Instituta za sve autore pripremljena uputstva i obrasci za davanje saglasnosti na licence za objavljivanje njihovih radova u režimu otvorenog pristupa (OA). Fond biblioteke je formiran u nekoliko faza. Prva faza je izmeštanje publikacija koje su bile smeštene u magazin, u

1 (Zakon o izmenama i dopunama zakona o naučnoistraživačkoj delatnosti, Službeni glasnik RS, broj 18/10, član 46b, stav 8).

2 Application form for Japan's grant assistance for grassroots human security projects (ggp), nalazi se u biblioteci IFDT.

3 Österreichische Gesellschaft für Literatur.

namenski napravljene ormare na IV i V spratu Instituta. Sve izmeštene publikacije koje su imale pečate IFDT popisane su i urađena je njihova prenumeracija, a njihov spisak je prosleđen biblioteci IDN, kako bi se mogle osloboditi signature. Druga faza bila je evidentiranje publikacija koje su izdanja Instituta, dok su u trećoj fazi obuhvaćene sve publikacije koje su, prilikom renoviranja prostorija Instituta, bile smeštene na različitim mestima i uglavnom se radi o poklonima istraživača ili kolega iz drugih institucija.

Bibliotečku dokumentaciju biblioteke IFDT čine elektronski repozitorijum (Opus) i knjiga inventara koji se dobijaju štampanjem odgovarajućih izveštaja iz elektronskog kataloga (što je regulisano članom br. 6 Pravilnika o evidenciji bibliotečke građe (Službeni glasnik 7/95) koji propisuje da biblioteke čije je poslovanje automatizovano, mogu imati samo elektronski umesto listnog kataloga.

Do kraja 2014. godine obrađen je deo fonda koji obuhvata izdanja Instituta, monografske publikacije nabavljene ili poklonjene nakon registracije, doktorske i magistarske teze, brošure, plakate i liflete sa konferencija u organizaciji Instituta. U elektronsku knjige inventara zavedeno je ukupno 587 jedinica bibliotečke građe. Signaturu monografskih publikacija je dobilo 373 jedinica, a 185 signaturu radova koji su stavljeni u repozitorijum.

Troškovi nabavke publikacija za potrebe Biblioteke nisu bili predviđeni kroz javne nabavke, tako da se ovaj inicijalni fond popunjavao isključivo zahvaljujući poklonima i razmeni sa srodnim institucijama, a obzirom na to da o uslovima nabavke zatečenih publikacija nisu postojali nikakvih podaci, procena vrednosti obrađenog dela fonda nije izvršena.

I šta još...

➤ FORMIRANJE DIGITALNOG REPOZITORIJUM IFDT

([HTTP://WWW.INSTIFDT.BG.AC.RS/OPUS4/HOME](http://www.instifdt.bg.ac.rs/opus4/home))

Tokom 2013. godine, u saradnji sa kolegicom Milicom Ševkušić, bibliotekarkom iz

Instituta tehničkih nauka SANU, radilo se na uspostavljanju digitalnih repozitorijuma za ova dva instituta⁴. Softversku platformu na kojoj počiva repozitorijum čini programski paket otvorenog koda OPUS4.⁵

Digitalni repozitorijum treba da služi kao arhiva svih relevantnih rezultata naučnog rada koji se realizuje u institutima, bilo da se radi o radovima istraživača ili o izdavačkoj produkciji instituta. Kad god je to moguće, odnosno kad god se time ne krše autorska prava ili druga ograničenja od strane izdavača, deponovani dokumenti su dostupni u režimu otvorenog pristupa.

Pored unosa podataka, posebna pažnja posvećena je tehničkim intervencijama koje omogućavaju bolju vidljivost pomenutih baza podataka na internetu. Intervencijama u kodu softvera redefinisani su i upotunjen OAI ispis (koji igra ključnu ulogu prilikom preuzimanja podataka od strane drugih servisa). Preko servisa *OAIster* ova dva repozitorijuma povezana su sa *WorldCat*-om, servisom koji prikuplja metapodatke iz više od 72.000 biblioteka i repozitorija širom sveta. Pored *WorldCat-a*, metapodatke iz ovih baza podataka trenutno preuzimaju i servisi *Sciencegate* (<http://www.sciencegate.ch>) i *BASE – Bielefeld Search Engine* (<http://www.base-search.net>), a *Google Scholar* ih redovno indeksira, što znatno doprinosi vidljivosti rezultata naučnog rada saradnika pomenutih instituta.

Sredinom 2014. godine redizajniran je programski interfejs oba digitalna repozitorijuma.

4 Digitalni repozitorijum Instituta tehničkih nauka SANU može se naći na ovoj internet adresi: (<http://www.itn.sanu.ac.rs/opus4>)

5 Ovaj softver je rezultat projekta kojim su rukovodile Centralna biblioteka služba pokrajine Baden-Virtemberg i Univerzitetska biblioteka iz Štutgarta, a koji je finansirala Nemačka istraživačka fondacija. Od kraja 2010. godine, za njegov razvoj su zaduženi Kooperativna biblioteka mreža pokrajine Berlin-Brandenburg i Centar za informacionu tehniku „Konrad Cuze“ iz Berlina. Brojne prednosti ovog softverskog rešenja u odnosu na druge platforme, postojanje tehničkih uslova (server), podrška sistem-administratora i činjenica da projekat nije podrazumevao nikakve materijalne troškove, su nas opredelili za korišćenje ovog softvera.

U prvoj fazi rada na repozitorijumu IFDT, u bazu su najvećim delom unošeni samo metapodaci, osim časopisa „Filozofija i društvo“ koji je već preko sistema DOI brojeva i Srpskog citatnog indeksa vidljiv u punom tekstu, pa je na isti način obrađen i u Opusu. Interfejs repozitorijuma je na engleskom i nemačkom jeziku. Postoji mogućnost da se on prevede na srpski, ali taj posao zahteva određena finansijska sredstva i angažovanje prevodioca i programera. Za sada je preveden deo koji se odnosi na politiku i etiku korišćenja ovog repozitorijuma (Policies).

Digitalni repozitorijum IFDT je registrovan u nekoliko najznačajnijih direktorija repozitorija otvorenog pristupa:

1. *OpenDOAR (Directory of Open Access Repositories*

<http://opendoar.org/find.php?rID=2952&format=ful>

2. *ROAR (Registry of Open Access Repositories)* <http://roar.eprints.org/7803>

3. *Open Archives Initiative* (<http://www.openarchives.org/Register/BrowseSites?viewRecord=http://www.instifdt.bg.ac.rs/opus4/oai>)

4. *Bielefeld Academic Search Engine* (<http://www.base-search.net/Search/Results?q=dccoll:ftunibelgradipst&refid=dctableen>)

5. *WorldCat* http://www.instifdt.bg.ac.rs/opus4/oai?verb=ListRecords&metadataPrefix=oai_dc&set=doc-type%3Aarticle

U repozitorijumu je radi lakšeg razvrstavanja i praćenja zapisa napravljeno nekoliko kolekcija koje se međusobno preklapaju, a što je važno jer omogućava pretragu baze po različitim parametrima:

I. Časopis „Filozofija i društvo“ (uneto 324 radova)

II. Izdanja Instituta (uneto 86 radova)

III. Radovi istraživača (uneto 697 radova)

IV. Konferencije u organizaciji Instituta (uneto 6 radova)

V. Poster i lifleti (uneto 8)

VI. Prezentacije sa konferencija (uneto 11)

VII. U okviru kolekcije Tipovi dokumenata koju generiše sam program i u kojoj za

sada nije moguće raditi izmene uneto je sledeće:

1. Članci (article) – 605

2. Knjige (book) – 180

3. Materijali sa konferencija – 35

4. Doktorske teze – 10

5. Magistarske teze – 7

6. Drugo (Other) – 100 (radi se o različitim saopštenjima, prezentacijama i sl.)

7. Radovi u zbornicima (Part of book) – 180

8. Prikazi (Review) – 47

VIII. Kolekcija Serije (Series) omogućava pregled izdanja po nazivu biblioteke (Fronesis, Disput, Conferentia, Zasluga, Pasaž, Prudentia, Druga izdanja instituta kao i seriju Filozofija i društvo koja se odnosi samo na prva godišta časopisa „Filozofija i društvo“ iz vremena kada je izlazio kao zbornik radova.

U periodu do kraja 2014. godine i dalje, planiran je unos članaka iz časopisa „Filozofija i društvo“ od 1987. do 2005. i unos video materijala sa tribina i konferencija koje su održavane u organizaciji Instituta. Posebna pažnja biće posvećena unosu radova koji su nastali u tekućem projektnom ciklusu, kako bi se, na kraju ciklusa istraživačima, a naročito rukovodiocima projekata finansiranim od strane Ministarstva za prosvetu, nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije, omogućilo da što lakše i na jednom mestu dođu do svih podataka koji se trebaju unositi u izveštaje. Kontinuirano se treba raditi na unosu radova svih istraživača koji su u Institutu radili i rade, kako bi se stvorio potpuni uvid u rezultate njihovog naučno-istraživačkog rada i kako bi Institut imao jedinstvenu bibliografsku bazu podataka.

➔ SARADNJA SE SERVISOM GOOGLE BOOKS

Takođe, tokom 2013. godine je na servisu Google Books u režim otvorenog pristupa postavljeno osamnaest (18) publikacija koje su bile dostupne u punom tekstu preko sajta IFDT. Ove publikacije su postale vidljivije jer su se pomerile sa nacionalnog domena, čime je omogućena mnogo bolja statistika

posećenosti publikacijama Instituta. Ovaj projekat se nastavlja preko poboljšanog servisa Google Academica koji daje mnogo više mogućnosti za promovisanje izdanja Instituta ne samo na lokalnom nego i na internacionalnom nivou.

➤ INDEKSIRANJE I KATEGORIZACIJA ČASOPISA „FILOZOFIJA I DRUŠTVO“ U DOMAĆIM I STRANIM BAZAMA

Časopis „Filozofija i društvo“ ima tendenciju da preko različitih baza koje preporučuje Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja, postane jedan od vodećih nacionalnih časopisa iz oblasti humanističkih nauka, u čemu se i uspelo kada je u Kategorizaciji domaćih naučnih časopisa za društveno-humanističke nauke za 2013. godinu, dodeljena kategorija M 24, što je najveća nacionalna kategorija.

Osim ove kategorizacije uredništvo časopisa je nastojalo da časopis referiše i u drugim relevantnim indeksnim i citatnim bazama podataka koje preporučuje resorno ministarstvo, te su pokrenuti postupci za indeksiranje u nekoliko relevantnih baza. Za sada traje proces evaluacije u bazama SCOPUS, Philosopher's Index, ERIH Plus i EBSCO. Časopis je referisan u DOI Serbia, Srpskom citatnom indeksu, na sajtu IFDT i repozitorijumu Instituta – Opus. Na strani institutskog sajta (<http://instifdt.bg.ac.rs/fid.html>) postavljeni su svi brojevi časopisa u punom tekstu i otvorenom pristupu.

➤ ZAJEDNIČKI PROJEKAT SA „CENTROM ZA RAZVOJ KARIJERE“ STUDENATA FILOZOFSKOG FAKULTETA

Pošto ni IDN ni IFDT nisu bili u mogućnosti da izdvoje sredstva za reviziju bibliotečkog fonda, i pošto komisije oba instituta nisu mogle da utvrde sve kriterijume za otpis bibliotečke građe, angažovani su studenti iz „Centra za razvoj karijere“ sa Filozofskog fakulteta (grupa od pet studenata) za unos kataloških listića u *excell* tabele. U maju 2014. godine je započet unos i do sada je obrađena preko 31000 kataloških listića, ustanovljene su tabele koje će simulirati elektronski

autorski i naslovni katalog i pomoću koga će se steći uvid u stanje fonda. Po završenom unosu, tabele treba formatirati i postaviti na institutske sajtove. Takođe, tabele će se moći objediniti i u jedinstvenu tabelu u kojoj će biti podaci o autorima, naslovima, izdavačima, godini izdanja i signaturi. Ove tabele će služiti ne samo za potrebe revizije fonda i otpisa građe (s obzirom da komisije za reviziju nisu bile u mogućnosti da bez uvida u fond utvrde kriterijume za otpis), nego i uslovno, kao neka vrsta elektronskog kataloga, koji će se moći pretraživati prema autorima i naslovima.

Svim studentima koji su volontirali u okviru ovog projekta obezbeđena je licenca za korišćenje servisa Kobson, edukacija koja se odnosi na naučno-istraživački rad u Srbiji, korišćenje svih raspoloživih bibliotečkih kataloga u Srbiji i data preporuka Instituta za filozofiju i društvenu teoriju.

➤ SARADNJA SA DRUGIM BIBLIOTEKAMA

Tokom 2013. i 2014. odvijala se saradnja sa Narodnom bibliotekom Srbije, Univerzitetском bibliotekom „Svetozar Marković“, Maticom srpskom i sa odeljenskim bibliotekama Filozofskog fakulteta. Ujedno, biblioteke oba instituta (IFDT i IDN) bile su inicijatori za osnivanje Sekcije bibliotekara i knjižničara pri Zajednici instituta Srbije, koja je osnovana krajem 2012. sa ciljem da se omogući umrežavanje institutskih biblioteka, efikasnija i intenzivnija razmena informacija, usvajanje zajedničkih standarda, uspešnija organizacija rada i rešavanje zajedničkih problema.

I šta dalje...

u Biblioteci Instituta za filozofiju i društvenu teoriju su se u poslednje dve-tri godine pokušali uvesti neki novi standardi koje nameće moderno bibliotekarstvo. Jedan od najvažnijih je uspostavljanje institutskog repozitorijuma koji treba da promoviše kako izdanja Instituta tako i rad istraživača, i koji bi trebao u potpunosti biti u režimu otvorenog pristupa (OA). Između ostalog, i u novom Nacrtu Pravilnika o kategorizaciji i

rangiranju naučnih časopisa, uvršteni su članovi koji se odnose na postojanje obaveznog elektronskog arhiviranja elektronskih izdanja časopisa od strane izdavača u repozitorijum Narodne biblioteke Srbije, a u svim projektima koji se odnose na Horizon 2020, jedan od bitnih uslova je i objavljivanje publikacija u „otvorenom pristupu“ (OA). Zbog toga je neophodno da se repozitorijum IFDT održava i po mogućnosti što više popunjava radovima istraživača u otvorenom pristupu.

282 Rad na sređivanju kako zajedničkog fonda, tako i fondova biblioteka oba instituta trebao bi da se nastavi i da se, uz pomoć bibliotečkih komisija, dva instituta što pre donesu odgovarajuće smernice i principe u skladu sa Zakonom o bibliotečkoj delatnosti i u skladu sa pratećim dokumentima, kako bi se ovaj izuzetno vredan i dragocen fond spasio od daljeg propadanja.

* * *

I za kraj, podsećanja radi, treba istaći da trenutno u Srbiji, zajedno sa institutima Srpske akademije nauka, postoji više od sedamdeset akreditovanih, naučnih instituta sa bibliotekama čiji knjižni fondovi često premašuju fondove mnogih fakultetskih i univerzitetskih biblioteka. U svim tim institutima važećim Zakonom o naučno-istraživačkoj delatnosti nalaže se postojanje biblioteke i bibliotekara. No, nažalost bibliotekari naučnih instituta, rastrzani su između dvaju ministarstava – Ministarstva kulture i Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja, i dva zakona – bibliotečko-informacionog i naučnoistraživačkog, ni u jednom dovoljno definisani, niti pak adekvatno priznati iako je njihov rad velikim delom utkan u naučnu i stručnu produkciju srpskih naučnika, kao i u promociju njihovog naučnog rada i izdavačke delatnosti.

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard *in-text* referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of

publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name

of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Example:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćene „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćena „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćena „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecid-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

