

PEŠČANIK

Za izdavača:
Svetlana Lukić i Svetlana Vuković Mesarović
Lektura i korektura: Peščanik
Dizajn korica: Slaviša Savić
Prelom: Tanja Valjarević
Štampa: Standard 2
Godina štampe: 2023

IP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

141.7 Аренд Х.(082)
32:1(082)
177 (082)

АРЕНТ, Хана, 1906-1975

Mišljenje i delanje u mračnim vremenima : izbor tekstova objavljenih na Peščaniku / Hana Arent ; preveli Branislav Dujmić i Slavica Miletić ; uredio Nenad Dimitrijević. – Beograd : Peščanik, 2023 (Beograd : Standard 2). – 181 str. ; 20 cm

Antologijski izbor. – Tiraž 300. – Str. 11-36: U svetu kod kuće : mišljenje, suđenje i vita activa nakon zločina / Nenad Dimitrijević.
– Bibliografski podaci o prevedenim tekstovima: str. 9-10.
– Napomene i bibliografske reference uz tekst.

ISBN 978-86-86391-37-7

1. Димитријевић, Ненад, 1955- [уредник]
а) Аренд, Хана (1906-1975) б) Филозофија политике
в) Филозофија морала

COBISS.SR-ID 115863817

Hana Arent

**MIŠLJENJE I DELANJE
U MRAČNIM VREMENIMA**

Izbor tekstova objavljenih na Peščaniku

Preveli Branislav Dujmić i Slavica Miletić

Uredio Nenad Dimitrijević

SADRŽAJ

ZAHVALE	7
BIBLIOGRAFSKI PODACI O PREVEDENIM TEKSTOVIMA	9
„U SVETU KOD KUĆE“: MIŠLJENJE, SUĐENJE I <i>VITA ACTIVA</i> NAKON ZLOČINA Nenad Dimitrijević	11
RAZUMEVANJE I POLITIKA	37
KRIZA KULTURE: NJENO SOCIJALNO I POLITIČKO ZNAČENJE	57
NEKA PITANJA FILOZOFIJE MORALA	83
MIŠLJENJE I MORALNA RAZMATRANJA	157

ZAHVALE

Ovaj zbornik svedoči o istrajnosti. Urednice Peščanika Svetlana Lukić i Svetlana Vuković uporno odbijaju da prihvate ono što se u Srbiji već decenijama nameće kao jedina moguća realnost: realnost zla, moralne korupcije, siromaštva, apatije i razobručene tiranske vladavine. Možemo reći i ovako: Svetlana & Svetlana nikad se nisu mirile sa konačnošću arentijanski shvaćenih mračnih vremena. Dugogodišnje objavljivanje radova Hane Arent na Peščaniku tek je jedan simboličan izraz njihovog otpora onome što mnogima od nas izgleda kao beznadno kretanje u začaranom krugu.

Svetlana Lukić je podržala projekat u svim njegovim fazama. Svetlana Vuković i Dejan Ilić pružili su neprocenjivu pomoć priređivaču.

Prvi prevodi ovde sakupljenih tekstova objavljeni su na sajtu Peščanika u periodu 2011-2013. godine. Prevodilac Branislav Dujmić uložio je ogroman trud i ostvario vredan rezultat. Branislavu dugujemo zahvalnost za entuzijazam, umeće i znanje koje je pokazao, kao i za njegovu nesebičnu spremnost da ustupi prevode Peščaniku.

Konačno, veliko hvala Slavici Miletić. Prevođenje ovih tekstova bilo je izuzetno zahtevan posao. Nekonvencionalna struktura, složena argumentacija, brojne digresije, na momente teško prohodan stil izražavanja, nametali su pitanje o tome kako ostati veran originalu i istovremeno učiniti prevod dovoljno jasnim i stilski atraktivnim da zadrži čitalačku pažnju. Slavica je probleme uočila i skrupulozno je radila na njihovom rešavanju. Ona je prevela značajne delove svakog teksta, uradila redakciju i lekturu svih prevoda, pobrinula se za konzistentnu upotrebu termina i unela u tekstove srpskohrvatske prevode citata koje je Hana Arent koristila. Bez Slavičinog doprinosa ovaj zbornik ne bi bio moguć.

N.D.

BIBLIOGRAFSKI PODACI O PREVEDENIM TEKSTOVIMA

RAZUMEVANJE I POLITIKA

Prevedeno prema: “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, u Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Jerome Kohn /ur./ (New York: Harcourt Brace & Company, 1994), str. 327-387.

Tekst je originalno objavljen u *Partisan Review*, vol. 20, no. 4, 1953, str. 377-92. Džerom Kon piše da je tekst prvi deo jednog dužeg rukopisa naslovljenog “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”. Delovi originalnog rukopisa ovde su dati u fusnotama, u Konovom izboru i redakciji. Drugi deo originalnog rukopisa objavljen je kao poseban esej (u *Essays in Understanding*, nav. delo, str. 328-361) – v. Kohn, str. 307.

KRIZA KULTURE: NJENO SOCIJALNO I POLITIČKO ZNAČENJE

Prevedeno prema: “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, u Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1968), str. 197-227.

Tekst je originalno objavljen u prvom izdanju *Between Past and Future* (New York: Vintage, 1961). Rana verzija teksta objavljena je pod naslovom “Society and Culture”, *Daedalus*, Vol. 89, No. 2, 1960, str. 278-287.

NEKA PITANJA FILOZOFIJE MORALA

Prevedeno prema: “Some Questions of Moral Philosophy”, u Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn /ur./ (New York: Schocken Books, 2003), str. 49-147.

Džerom Kon je uobličio ovaj tekst koristeći dva ciklusa predavanja Hane Arent. Predavanja naslovljena „Neka pitanja filozofije

morala“ održana su na Novoj školi za društvena istraživanja u Njujorku 1965. godine; ciklus predavanja pod naslovom „Osnovna moralna načela“ (“Basic Moral Propositions”) održan je na Univerzitetu Čikago 1966. godine. U fusnotama će čitateljka na nekoliko mesta naći opširna upućivanja na „Osnovna moralna načela“. Kon objašnjava da su to razmišljanja Hane Arent koja nisu uneta u osnovni tekst; v. Kohn, “A Note on the Text”, u *Responsibility and Judgment, nav. delo*, str. xxxiii.

MIŠLJENJE I MORALNA RAZMATRANJA

Prevedeno prema: “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, Vol. 38, No. 3, str. 417-446.

NENAD DIMITRIJEVIĆ

„U SVETU KOD KUĆE“: MIŠLJENJE, SUĐENJE I VITA ACTIVA NAKON ZLOČINA

Urednice Peščanika podsećaju da je u poslednjih desetak godina na sajtu objavljeno mnogo tekstova Hane Arent. Da li bi vredelo, pitaju one, sakupiti te radove, ili neke od njih, u knjigu? Pre nego što su se pojavili na Peščaniku, ti tekstovi nisu bili prevedeni u Srbiji, pa bi već to mogao biti dovoljno ozbiljan razlog da se sačini zbornik.¹ Dodatan razlog mogao bi se izraziti u obliku anegdote. Negde krajem 1991. godine, pisac ovog predgovora ušao je u jednu beogradsku knjižaru i pitao prodavca imaju li knjigu Hane Arent *Ljudi u mračnim vremenima*. „Nemamo“, odgovorio je prodavac, „ali mi smo ti ljudi“. Od tada je prošlo mnogo vremena. Ako vam izgleda da smo mi i dalje „ti ljudi“, objavljivanje ovog Peščanikovog zbornika moglo bi imati smisla.

Zbornici radova prave se na dva načina. Možete prvo da definišete temu i osnovno pitanje, pa da potom tražite autore i tekstove.

¹ Arent je napisala puno i kod nas je dosta toga prevedeno. Mnogi važni tekstovi izašli su u časopisu Reč (dostupno na <https://www.fabrikaknjiga.co.rs/knjige/casopis-rec/>), te u časopisima *Beogradski krug*, *Treći program Radio Beograda*, *Gledišta*. Objavljene su sledeće knjige: *Šta je filozofija egzistencije*, prev. Danilo Basta (Beograd: Dosije studio, 2019); *Conditio humana*, prev. Aleksandra Kostić (Beograd: Fedon, 2016); *Život duha*, prev. Aleksandra Bajazetov i Adriana Zaharijević (Beograd: Službeni glasnik/Alexandria Press/Centar za ženske studije, 2010); *O nasilju*, prev. Dušan Veličković (Beograd: Alexandria Press/Nova srpska politička misao, 2002); *Eichmann u Jerusalimu. Izveštaj o banalnosti zla*, prev. Ranko Mastilović (Beograd: Samizdat B92, 2000); *Izvori totalitarizma*, prev. Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov Vučen (Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1999); *O slobodi i autoritetu*, prev. Ranko Mastilović (Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka „Žarko Zrenjanin“, 1995); *Istina i laž u politici*, prev. Kosta Čavoški i Danilo Basta (Beograd: Filip Višnjić, 1994); *O revoluciji: odbrana javne slobode*, prev. Božidar Sekulić (Beograd: Filip Višnjić, 1991); *Ljudi u mračnim vremenima*, prev. Jasmina Tešanović (Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991).

Ili možete da identifikujete grupu tekstova koji su objavljeni kao samostalni, uočivši da ih nešto spaja: to nešto može biti tema ili autorstvo. Ovde se mogla primeniti samo druga strategija: mi pravimo knjigu od već objavljenih radova jedne autorke. Ta strategija je nešto rizičnija, što jasno pokazuju tekstovi objavljeni na Peščaniku. Hana Arent se tu bavi različitim pitanjima, na različite načine, sa različitom dubinom. Imali smo dve mogućnosti: da sakupimo sve što je postavljeno na sajt, ili da načinimo izbor. Objavljivanje svih tekstova ponudilo bi jednu osebnju hroniku Peščanikovog trajanja, a čitateljki bi bili predstavljeni ne samo filozofski radovi, već i pristupačnija, snažna i atraktivna razmatranja različitih tema, koje se kreću, na primer, od „Evropske slike Amerike“, preko polemike sa Geršomom Šolemom povodom knjige *Ajhman u Jerusalimu*, do plana za kurs o istoriji političkih teorija.² Zbirka tih tekstova mogla bi da posluži kao još jedna ilustracija one poznate tvrdnje da je opus Hane Arent nekonvencionalan i „kontroverzan“, te da se ne može lako klasifikovati u akademske discipline ili postaviti na ideološku liniju koja vodi s leva na desno.³

Odlučili smo se ipak za drugu opciju, pa objavljujemo samo četiri tematski i metodički usko povezana teksta. Arent tu pita kako misliti i kako suditi, te konačno kako voditi aktivan život – kako „biti kod kuće u svetu“ – nakon stravičnih iskustava Holokausta i Gulaga. Autorka koja je insistirala na tome da nije filozof(kinja),⁴ ovde nudi kompleksnu filozofsku argumentaciju. Tekstovi su na mahove teško prohodni, pa ovaj predgovor ima dva osnovna cilja. Prvo, potrebno je opravdati izbor, odnosno odluku da se objave radovi koji će možda iskušavati čitalačko strpljenje. Drugo, biće ponuđena jedna moguća šema čitanja tekstova.

Opravdanje izbora je jednostavno. Ovi tekstovi zauzimaju važno mesto u celini opusa Hane Arent. Ona se kroz celu karijeru bavila klasičnim filozofskim pitanjem o odnosu delanja i

2 Dostupno na <https://pescanik.net/evropska-slika-amerike/>; <https://pescanik.net/kontroverza-o-ajhmanu/>; <https://pescanik.net/uvod-u-istoriju-politickih-teorija/>

3 Mnogi pisci posvetili su veliku pažnju Hani Arent. Za pouzdanu kritičku analizu teorijskih pristupa njenom delu, v. Daša Duhaček, *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent* (Beograd: Beogradski krug & Centar za ženske studije i istraživanje roda, 2010), str. 25-59.

4 Hannah Arendt, „Šta ostaje? Ostaje jezik“, u Daša Duhaček i Obrad Savić (ur.), *Zatočnici zla: Zaveštanje Hane Arent* (Beograd: Beogradski krug & Centar za ženske studije, 2002), str. 27.

mišljenja.⁵ Ako ste čitali njena glavna filozofska dela, *Vita activa* i *Život duha*, mogli ste primetiti nešto što izgleda kao promena fokusa: u knjizi *Vita activa* insistira se na primatu delatnog života; nezavršena knjiga *Život duha* posvećena je mišljenju (*vita contemplativa*). Tekstovi u ovom zborniku popunjavaju prazninu, pokazujući kako se kretalo njeno razumevanje odnosa ta dva osnovna fenomena ljudskog postojanja. Počnimo veoma kratkim opisom početne pozicije.

U *Vita activa* Arent raspravlja „o onome što činimo“ – o radu, proizvođenju i delanju – kao „djelatnostima koje su... unutar domašaja svakog ljudskog bića“.⁶ „Unutar domašaja“ znači da su te delatnosti svakom dostupne, odnosno da je svako sposoban da se njima bavi. Preciznije: svako od nas mora da se bavi tim delatnostima, ili barem nekim od njih, barem s vremena na vreme. Oblici delatnosti poređani su hijerarhijski. Rad (*labor*) odgovara na biološku uslovljenost ljudske egzistencije. To je „ropska“ delatnost neophodna za održavanje života, koja ne stvara ništa trajno, pa se stalno mora ponavljati. Čovek koji radi je *animal laborans*.⁷ Drugo, proizvođenje (*work*) je delatnost u kojoj čovek prevazilazi prirodnu nužnost kreirajući trajne stvari. Za razliku od rada, proizvođenje je specifično ljudska delatnost, a čovek koji proizvodi je *homo faber*. Zanatlije, umetnici, zakonodavci proizvode ne samo za sebe nego i za druge, pa je njihova delatnost u pluralnom svetu javna; Arent to naziva „bivanjem u svetu“ (*worldliness*). Proizvođenje je uvek orijentisano ka ostvarenju nekog cilja.⁸ Konačno, delanje (*action*) je najviši oblik *vita activa*, kao aktivnost u kojoj se ostvaruje sloboda. Delanje je moguće samo kao politička aktivnost koja se odigrava u javnom prostoru, u prisustvu drugih i zajedno sa drugima. Političko delanje nije ciljno-racionalno: kad raspravljamo u javnom prostoru, ne rukovodimo se idejom da ostvarimo neke interese ili da zadovoljimo neke potrebe. Političko delanje je naprosto razgovor ljudi koji razmišljaju na različite načine i različito tumače svet, ali koji istovremeno shvataju da je

5 Ivan Vejevoda, „Hana Arent: razumevanje politike“, predgovor knjizi Hane Arent, *Istina i laž u politici*, nav. delo, str. 5.

6 Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Višnja Flego i Mirjana Paić Jurinić (Zagreb: August Cesarec, 1991), str. 10. U toku pisanja ovog predgovora, beogradski prevod (*Conditio humana*, nav. delo) nije mi bio dostupan, pa koristim izdanje objavljeno u Zagrebu.

7 Isto, str. 67.

8 Isto, str. 111.

javna komunikacija sa drugima neophodan uslov slobode. Čovek koji tako dela zajedno sa drugima je *zoon politikon*.⁹

Međutim, već u predgovoru za *Vita activa* Arent će uočiti jedan ozbiljan problem: ako su čovek i njihov svet definisani onim što ljudi čine, sledi da analiza rada, proizvođenja i delanja ostaje nekompletna, naprosto zato što propušta da uključi delatnost mišljenja kao poseban oblik aktivnog života, upravo kao „najčišću djelatnost za koju su ljudi sposobni“.¹⁰ U jednoj zanimljivoj diskusiji iz 1972. godine, ona će se vratiti tom propustu, pa će insistirati na dve teze. Prvo, ne možemo misliti o aktivnom životu bez pojmovnog određenja samog mišljenja. Drugo, neophodno nam je novo razumevanje odnosa mišljenja i delanja: „Šta je predmet naše misli? Iskustvo! Ništa drugo! Kad izgubimo kontakt sa iskustvom, mi se počinjemo baviti svakojakim teorijama“.¹¹ Ovo nije vulgarn „antiteorijski“ stav. Arent se, videćemo, zalaže za teoriju koja bi dokinula konflikt mišljenja i delanja. Neophodno je drugačije formulisati predmet mišljenja, odnos mislioca prema svetu (ovde je reč o razlici između pozicija mislećeg posmatrača i mislećeg političkog aktera), te objasniti zašto su i kako su mišljenje i suđenje važni za svet u kome živimo. Ona u pomenutoj diskusiji najavljuje da će analiza mentalnih aktivnosti biti tema njene buduće knjige *Život duha*. Znamo da je *Život duha* ostao nedovršen – smrt je sprečila Hanu Arent da napisanim delovima o mišljenju i htenju doda i deo o suđenju. Tekstovi u ovom zborniku definišu nov način analize odnosa mišljenja i delanja, pa ih se može čitati kao svojevrsnu poveznicu između dve knjige. Razmatranja o mišljenju koja tu nalazimo delom su preneti u *Život duha*. Konačno, ovi radovi dragoceni su i zato što detaljno objašnjavaju pojam suđenja i njegove modalitete.¹²

Obećao sam šemu tumačenja. Probaću da identifikujem osnovne argumenta i sled koraka, te da kažem ponešto o svakom koraku. Trudio sam se da izbegnem zamku preteranog uprošćavanja, ali se šemi verovatno još uvek može prigovoriti da je argumenta-

9 Isto, str. 142.

10 Isto, str. 10.

11 Hannah Arendt, "On Hannah Arendt", u Melvyn Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York: St. Martin's Press, 1979), str. 305-306.

12 Još jedan značajan korak ka *Životu duha* bila su predavanja o Kantu iz 1973. godine; v. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

cijski skraćena, odnosno da izostavlja ili nedovoljno pažljivo analizira neke važne momente. Prihvatajući odgovornost za eventualne omaške, molim čitaoca da ima u vidu kako cilj ovog predgovora nije da se upusti u ozbiljan filozofski dijalog sa Hanom Arent; takva ambicija prevazilazila bi mogućnosti i znanje ovog pisca. Neću se baviti ni kritičkom analizom, kojoj bi cilj bio da utvrdi da li su pojedini argumenti i tumačenja prihvatljivi, te da li je teorijska celina konzistentna i uverljiva. Namera mi je tek da ponudim jedan mogući orijentir za razumevanje ovih tekstova, odnosno da ohrabrim i one koji nisu obrazovani kao filozofi da isprate Arent na njenom putu. Put zna biti krivudav i putokazi nisu uvek jasni. Tu treba tražiti i opravdanje za opterećenost ovog predgovora velikim brojem fusnota: upućivanja na važna mesta u tekstovima i na sekundarnu literaturu mogli bi pomoći u orijentaciji i razumevanju (naravno, ako vam takva pomoć ne treba, fusnote možete jednostavno zanemariti). Arent retko sledi klasičan akademski pristup, u kome se tekst otvara definisanjem teme i osnovnog pitanja, postavljanjem hipoteze i predstavljanjem strukture teksta. Njeni radovi nisu uvek zasnovani na jasno odredivom metodi; ponekad će se dalekosežni teorijski uvidi bazirati na nekonvencionalnim ekskurzijama, uključujući i analize književnih dela;¹³ njen konceptualni aparat nije uvek lako identifikovati; ona će ponekad poznatim pojmovima pridavati nova i neočekivana značenja.¹⁴ Arent piše onako kako razmišlja, često se zaustavljajući kako bi se upustila u neko razmatranje koje izgleda tek kao opširna digresija. Logika digresije verovatno će vam postati jasna tek kad pročitate ceo tekst. Takva „lutajuća“ strategija promišljanja i pisanja veoma je izražena u radovima koji čine ovaj zbornik.

Šematski predlog za čitanje ovih tekstova kreće se sledećom linijom: činjenica zločina – razumevanje – odbacivanje tradicije – zlo nemišljenja – mišljenje – suđenje i delanje.

13 Najpoznatiji – ili najozloglašeni – primer verovatno je njena upotreba Dostojevskog i Melvila za kritiku „socijalnog pitanja“ u Francuskoj revoluciji. Arent čita ta dva pisca kako bi pokazala da su sažaljenje (*pity*) i saosećanje (*compassion*) sa patnjama siromašnih i obespravljenih bili među važnim uzrocima jakobinskog terora – Hannah Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), str. 82-88.

14 Vlasta Jalušič, "Arendt, Koselleck, and *Begreifen*: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis", *Filozofski vestnik*, Vol. XLII, No. 1, 2021, str. 101.

ČINJENICA ZLOČINA

Hana Arent polazi od zločina kao empirijske datosti. Živimo u svetu u kome je bila moguća masovna, bezrazložna, nasilna smrt miliona nevinih ljudi. Mi koji smo preživeli ne možemo zatvoriti oči pred onim što se dogodilo. Aušvic i Gulag su slike pakla koje nam ne ostavljaju mogućnost da nastavimo sa 'normalnim životom'.¹⁵ Pri tom, zahtev za suočavanjem sa zlom prošlošću ne izražava normativnu poziciju, nego jednostavno upućuje na datost našeg sveta. Svet je istorijska kategorija. Mi smo ga nasledili od onih koji su bili pre nas i mi mu i sami doprinosimo, čineći ga boljim, ili čineći ga manje dobrim nego što je bio pre nas. To znači da je čovekovo bivstvovanje na Zemlji uvek višestruko uslovljeno, kako onim što smo zatekli, tako i onim što danas stvaramo ili uništavamo: „Sve što u ljudski svijet ulazi ili je u njega uneseno ljudskim trudom postaje sastavni dio ljudske uvjetovanosti“.¹⁶ Ova egzistencijalna uslovljenost ne može se ukloniti: život nam uvek iznova nameće izazove i mi uvek iznova moramo da nalazimo odgovore.¹⁷ Tako su i zločini 20. veka nepromenljive činjenice koje su postale deo naše „ljudske uvjetovanosti“, pa je pitanje samo kako ih tumačiti i kako će to tumačenje odrediti naše današnje ponašanje. U kratkom tekstu „Košmar i beg“, objavljenom u proleće 1945. godine, Arent skicira jedan važan stav, kome će se narednih decenija stalno vraćati:

„Realnost je da su nacisti „ljudi kao i mi“; košmar se sastoji u tome što su nacisti jasno pokazali za šta je sve čovek sposoban. Drugim rečima, problem zla biće osnovno pitanje posleratnog intelektualnog života u Evropi... Pripisivati sva zla ili zlo kao takvo režimu ili jednostavno društvu bio bi tek „beg od realnosti“.“¹⁸

Arent to naziva „elementarnim činjeničnim uvidom“, što je pomalo neprecizno. Radi se pre o tumačenju koje sadrži dve teze. Prvo, razumevanje zločina ne može se svesti na analizu režima: moramo se zapitati šta su radili „ljudi kao mi“, i to ne samo zločinci nego i oni „obični ljudi“ koji nikad nisu nikome neposredno

15 Hannah Arendt, "The Image of Hell", u Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace & Company, 1994), str. 197.

16 *Vita activa*, nav. delo, str. 13.

17 Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: The Macmillan Press, 1981), str. 104.

18 Hannah Arendt, "Nightmare and Flight", u *Essays in Understanding 1930-1954*, nav. delo, str. 133-135.

naudili. Takav uvid u karakter zla, to je druga teza, treba da bude osnovni orijentir mišljenja o sadašnjosti i budućnosti. Ovim tezama ćemo se još vratiti. Primitimo zasad samo da tako formulisani stavovi otvaraju problem razumevanja zločina.

RAZUMEVANJE

Osnovnu teškoću razumevanja jednostavno je identifikovati: kako je zločin bio moguć, odnosno kako se moglo dogoditi da ljudi urade to što su uradili? Kako se suočiti sa stvarnošću koja je tako zastrašujuća da se opire razumevanju?¹⁹ Intelektualni i praktični izazov sastoji se u tome da se „prihvati ono što se neopozivo dogodilo“.²⁰ Ovdje teorija postaje neobična, iako bi polazište moglo biti jasno: Arent redefiniše razumevanje i predlaže nov metod promišljanja stvarnosti. Razumevanje je „beskrajna aktivnost“ u kojoj „izlazimo na kraj sa stvarnošću, mirimo se s njom i pokušavamo da u svetu budemo kod kuće“.²¹ Razumeti znači „ispitati i svesno podnositi teret koji nam je navalio naš vek – bez poricanja i bez poniznog trpljenja. Ukratko, razumevanje znači spremno se suočiti sa realnošću i usprotiviti joj se bez promišljanja – ma kakva ona bila“.²² Tim tezama još uvek nedostaje analitička preciznost, pa nije lako shvatiti njihovo značenje. Šta mi u stvari radimo kad „razumevamo“? Kako to da razumevanju nema kraja? Šta znači prihvatiti realnost? Ako je razumevanje proces tumačenja realnosti, možemo očekivati interpretativna neslaganja – da li je pluralizam tumačenja zločina legitiman ili život u zajednici zahteva obavezujuću odluku o tome koje razumevanje je ispravno? Pre odgovora na ova pitanja, jasno je tek da je predmet razumevanja iskustvo zla i način na koji je to iskustvo uobličilo naš današnji svet. Arent će u kasnijim tekstovima nastojati da pojasni ideju razumevanja uvodeći kategorije mišljenja i suđenja i definišući odnos tih kategorija prema delatnom životu.

Par reči o metodi: tekst „Razumevanje i politika“ otvara se tvrdnjom da ne možemo shvatiti šta se dogodilo ako se oslonimo samo na prikupljene informacije i naučnu analizu. To je zahtev

19 Mauricio Pasaren D'Antrev, „Teorija suđenja Hane Arent“, u Daša Duhaček i Obrad Savić (ur.), nav. delo, str. 197. Up. takođe i Dana Villa, *Arendt* (Abingdon: Routledge, 2021), str. 120.

20 Hana Arent, „Razumevanje i politika“, u ovom zborniku, str. 53.

21 „Razumevanje i politika“, nav. delo, str. 37.

22 *Izvori totalitarizma*, nav. delo, str. xii.

za dvostrukim metodičkim obratom. Prvo, „šok iskustva“ zahteva da se odrekujemo „analogija i uopštavanja“. Istorijsko znanje o pretotalitarnim zločinačkim režimima nije nam od pomoći u razumevanju nacizma i staljinizma. Na primer, ako pokušamo da ove režime podvedemo pod poznate kategorije tiranije ili despotije, našoj pažnji će izmaći ono neponovljivo, bezprecedentno iskustvo koje stoji u jezgru totalitarnog zla.²³ Drugo, cilj procesa razumevanja nije spoznaja istine o onome šta se dogodilo. Stav da se mišljenje ne usmerava ka istini nedovoljno je jasan i opire se intuiciji. Očekivali bismo da se, nakon režimskih laži kojima je opravdavan zločin, upravo istina afirmiše kao najdragocenije dobro. Toj tezi, čija je početna formulacija zbunjujuća, vrat ćemo se čitajući tekstove koji slede u ovom zborniku. Recimo zasad samo da Arent osporava one istine koje nam se propisuju u moralu, etici, tradiciji ili različitim teorijama. Ona ne odbacuje faktičko znanje:

„Činjenice moraju biti dovoljne; moralizovanje i vrednovanje mogu im samo umanjiti težinu i žestinu. Ne postoji više nijedan prihvaćeni moral na kom bi se mogle zasnivati propovedi i još ne postoji nijedno pravilo koje bi sprečilo arbitrarnost naučnog vrednovanja. Za aktuelnu borbu protiv totalitarizma potreban je samo stalni protok pouzdanih informacija.“²⁴

Arent se ne rukovodi akademskom ambicijom da ponudi novu političku teoriju ili originalnu filozofiju. Ona naprosto smatra da razumevanje ljudskog sveta u konkretnom postzločinačkom trenutku traži jednu novu perspektivu. Ako hoćemo da pojmimo totalitarno zlo, moramo poći od uvida „da smo suočeni sa nečim što je razorilo naše kategorije mišljenja i standarde suđenja... Sam događaj, sam fenomen koji pokušavamo da razumemo, lišava nas naših tradicionalnih oruđa razumevanja“.²⁵ Između prezločinačke prošlosti i postzločinačke sadašnjosti zjapi provalija koja se ne može premostiti povratkom na stare norme ponašanja i standarde mišljenja. Sledi da je teorijski radikalizam koncepta razumevanja jednostavno iznuđen: lišeno orijentira, razumevanje mora biti otvoren proces u kome ćemo se sa svetom suočavati „bez unapred

23 Za detaljnu analizu, up. Steve Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), str. 66.

24 „Razumevanje i politika“, nav. delo, str. 38, fn. 3.

25 Isto, str. 40.

zamišljenih kategorija“.²⁶ Pogledajmo šta se dogodilo sa tradicijom i šta znači misliti bez orijentira.

ODBACIVANJE TRADICIJE

Arent insistira na tome da tradicija mora biti odbačena, naprosto zato što su događaji poništili njeno važenje. Ovo važi za oba nivoa tradicije: empirijski i filozofski. Empirijski, razaranje starih kategorija mišljenja i standarda prosuđivanja upućuje na kolaps kulture i moralnu kompromitaciju pojedinca. Civilizacija se urušila: „Cela struktura zapadne kulture, sa njenim pretpostavljenim verovanjima, tradicijama, standardima suđenja, sručila nam se na glavu“.²⁷ Mnogi ljudi su se začuđujuće spremno odrekli univerzalnih moralnih standarda razlikovanja ispravnog i pogrešnog, kao i tradicionalnih normi i merila koji razdvajaju dobro od zla, ili poželjno od nepoželjnog ponašanja. Posledice su poražavajuće. To što je ubijanje prestalo i što je na primer u Nemačkoj nacistički režim zamenjen demokratskim, ne znači da je autoritet ispravnog i dobrog obnovljen, odnosno da su ljudi sad na pouzdan način spremni da opet poštuju „objektivne“ moralne i etičke standarde.²⁸ Dok stojimo na ruševinama, spoznajemo da „živimo u svetu izokrenutom naglavce, u jednom svetu u kom ne možemo naći svoj put ako se pridržavamo pravilâ nekadašnjeg zdravog razuma“.²⁹ Jednom kad se čovek pokazao spremnim da uradi ono što je uradio, nema više svrhe zahtevati da ljudi u zajednici zasnivaju svoje stavove i ponašanja na starim standardima i merilima. Te „objektivne norme“ definitivno su kompromitovane, pa su nam neophodni novi orijentiri mišljenja i delanja.

Drugi zahtev, podjednako radikalno, kaže da treba da odbacimo zapadnu intelektualnu tradiciju, upravo onu liniju filozofskog mišljenja koja u izolaciji traga za apsolutnom istinom i univerzalnim moralnim zakonima. Tradicionalni kontemplativni um suprotstavlja se haosu stvarnog sveta tako što se iz njega uklanja,

26 Isto, str. 53.

27 Hannah Arendt, *The Burden of Our Time* (1951), nav. prema Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), str. 159.

28 „...Ovaj iznenadni povratak 'normalnosti' koji se često prihvata sa zadovoljstvom samo produbljuje naše sumnje...“ – Hana Arendt, „Neka pitanja filozofije morala“, u ovom zborniku, str. 87.

29 „Razumevanje i politika“, nav. delo, str. 45.

pa nastoji da se kroz slojeve „pojavnosti“ probije do „suštine“, odnosno da iza onoga što smatra prividom otkrije suštinu sveta kao istinu o svetu. Kao što moralni standardi svakodnevnog života nisu uspjeli da motivišu ljude da se ponašaju ispravno, tako ni tradicionalni filozofski pristup nije uspeo da definiše „istinu“ o bogatstvu ljudskog iskustva.³⁰ Ova tradicija, koja je počela s Platonom, da bi se protegnula sve do 19. veka, nastojala je da zaštiti misao od politike, uverena da politika, bez obzira na njenu važnost u životima ljudi, nije sfera u kojoj se postavljaju filozofski relevantna pitanja.³¹ Politika je shvatana ili kao instrument vladanja ili kao instrument ostvarivanja interesa i potreba. Ukratko, politika kao delanje filozofski je reducirana na politiku kao proizvođenje.³² Arent to vidi kao spoznajni i metodički ćorsokak, pa zaključuje da tradicionalna filozofija nije sposobna da se suoči sa svetom. Nakon zločina, trebalo bi biti jasno da filozofsko mišljenje mora da se fokusira na iskustvo. U svetlosti radikalnog iskustva neslobode, teorijski fokus treba vratiti na politiku kao najviši oblik delanja u kome ljudi, nastupajući zajedno u javnom prostoru, afirmišu svoju slobodu.

Odbacivanje empirijske i filozofske tradicije, kombinovano sa tvrdnjom da totalitarno zlo nema presedana, kreira očigledne poteškoće. Sledeći Arent, trebalo bi da se odrekemo moralnih standarda i tradicionalnih socijalnih normi kao praktičnih orijentira u našim svakodnevnim životima. Drugo, svet mišljenja trebao bi da se odrekne kako tradicionalne filozofske distance spram stvarnosti, tako i potrage za istinom i univerzalnim objektivnim zakonima. Pa kako onda možemo znati šta je ispravno a šta je pogrešno i kako možemo ispravno delati u svetu koji je na takav način lišen uporišta?

„Ako prosudim da je Aušvic bio pogrešan i da nije smeo da se dogodi, a ako Aušvic pri tom nema presedana, kakva merila ja to koristim? Ako Aušvic ne može da se „uopštava“, kakvo značenje on ima, pored svoje „istine“, pored sirove činjenice njegovog užasa?“³³

30 *Vita activa*, nav. delo, str. 233. Up, takođe „Mišljenje i moralna razmatranja“, u ovom zborniku, str. 89.

31 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), str. 322.

32 Canovan, nav. delo, str. 255-256.

33 Džerom Kon, „Zlo i pluralnost: put Hane Arent do prvog dela knjige *Život duha*“, u Duhaček i Savić (ur.), nav. delo, str. 105.

„Delati pogrešno i delati ispravno, biti dobar i biti rđav u jednom svetu izbačenom iz ravnoteže, šta to zapravo znači?“³⁴

U ovim citatima, Džeremi Kon i Laura Boela ekspliciraju ne samo prazninu koja ostaje nakon poništavanja tradicije nego i jedno elementarno intuitivno očekivanje. Ako je ono staro bespovratno kompromitovano, šta nas sprečava da uspostavimo nove obavezujuće standarde mišljenja i norme delanja? Zar nam nisu neophodni novi imperativi i orijentiri? Arent je svesna problema: čini se očiglednim da ne možemo meriti bez merila, odnosno da ne možemo razmišljati i suditi bez pouzdanih analitičkih koncepata.³⁵ Ipak, ona insistira da smo jednostavno primorani da „mislimo bez oslonca“. To je čuvena fraza, kojom Arent sumarno određuje svoj pristup razumevanju sveta nakon katastrofe.³⁶ Mišljenje ima biti *thinking without a banister*, *Denken ohne Geländer*, iz jednog jednostavnog razloga: misliti вреди samo o stvarnom ljudskom stanju; to stanje je odlučno obeleženo prekidom normativnog kontinuiteta između prošlosti i budućnosti.³⁷ Sve što je važno juče, danas više ne važi. Ukratko, radi se o gubitku koji se možda može oceniti kao „paradoks moderne situacije“, ali koji se ne može nadomestiti tako što bismo se pretvarali da se kolaps nije dogodio i da standardi nisu nepovratno izgubljeni. Tvrdnja da su oslonci „kategorije i formule koje su duboko ukorenjene u našem duhu“, prestaje da bude važna jednom kad vidimo da je „njihova iskustvena osnova davno zaboravljena“, odnosno da oni ne „odgovaraju stvarnim događajima“.³⁸

Naravno, neko bi mogao primetiti da se nepotrebno vrtimo u krugu, jer ništa od rečenog nije nužno argument protiv potrage za novim „osloncima“. Neophodni su nam uputi o tome kako misliti, ko (treba da) misli, i o čemu. Pa zašto onda ne bismo tragali za novim standardima? Zar ne bi bilo pametno da stare

34 Laura Boela, „Nikad nenapisan politički moral“, u Duhaček i Savić (ur.), nav. delo, str. 217.

35 „Zar zadatak razumevanja nije postao nemoguć ako je tačno da smo suočeni s nečim što je razorilo naše kategorije mišljenja i naše standarde suđenja? Kako možemo meriti dužinu ako nemamo metar, kako bismo mogli brojati stvari bez pojma broja?“ – „Razumevanje i politika“, nav. delo, str. 44.

36 „On Hannah Arendt“, nav. delo, str. 336.

37 Jerome Kohn, „Introduction“, u Hannah Arendt, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2018), str. xiv.

38 Hana Arent, „Lična odgovornost pod diktaturom“, prev. Ranko Mastilović, *Reč*, Vol. 5, No. 59, str. 396.

objektivne norme zamenimo novim i boljim, u nadi da će ti novi standardi biti efikasnija brana protiv neke buduće provale zla? Arent međutim odbacuje takvu ideju. Njen pogled nije usmeren samo na kolaps starih merila; podjednako je važno šta nam taj kolaps kaže o mogućim strategijama budućeg uređenja zajedničkog života. Ljudi su u bliskoj prošlosti definitivno propustili šansu da pokažu da su u stanju da žive u skladu sa „objektivnim“ pravilima. Upravo, oni su izabrali da ne misle. Ovo treba da bude polazna tačka razmišljanja o koordinatama budućnosti.

ZLO NEMIŠLJENJA

Videli smo da je već 1945. godine Arent insistirala na neophodnosti da razumemo izbore što ih čine „obični ljudi“ u totalitarnom kontekstu. Nešto kasnije, u *Izvorima totalitarizma*, ona će analizirati „organizovanu usamljenost masa“ i masovno „samoubilačko bekstvo od stvarnosti“ kao strategije totalne dominacije koje uobličavaju spremnost velikog broja ljudi da se saglasi sa režimskim zločinima.³⁹ Oni koji u „normalnim okolnostima“ nikad ne bi došli na ideju da mrze ljude koji pripadaju drugoj socijalnoj grupi, sad jednostavno okreću pogled od zla kome svedoče, kao da ih se to baš ništa ne tiče. Upravo, *svi* se odriču odgovornosti za svoje stavove i aktivnosti: naredbodavci, počinioci i posmatrači. Iako je već od prvih tekstova bilo jasno da se za Arent radi o ponašanju koje ima veze sa mišljenjem, pitanje će biti definitivno uobličeno u analizi suđenja Adolfu Ajhmanu. U tekstovima u ovom zborniku ona stalno iznova ističe kako je Ajhmanova „nesposobnost mišljenja“ polazna tačka njenih razmišljanja o banalnosti zla i o mogućim alternativama. Ajhmanov mentalni portret tu je ipak samo metafora za ono što Arent vidi kao temeljni problem života u postzločinačkom svetu: filozofsko pitanje o odnosu između mišljenja i aktivnog života ispostavlja se kao praktično pitanje o odnosu nemišljenja i činjenja zla.⁴⁰ Da bismo razumeli pojam nemišljenja, moramo se još jednom osvrnuti na problem tradicije.

Misao koja se drži tradicije rekla bi da su zločini Holokausta i Gulaga najteža ograđenja o *validnu i nespornu* razliku između ispravnog i pogrešnog: mi znamo i uvek smo znali da je zločin

³⁹ *Izvori totalitarizma*, nav. delo, str. 486.

⁴⁰ Kon, „Zlo i pluralnost“, nav. delo, str. 95.

moralno pogrešan i da se ne može opravdati; snaga te elementarne norme omogućava nam da osudimo zločinačke režime i počinioce i da insistiramo na uspostavi poretka koji će sprečiti ponavljanje zločina. Međutim, ovakvo razmišljanje moguće je tek ako se složimo da je temeljno moralno razlikovanje između ispravnog i pogrešnog doista neupitno i da je na nesumnjiv način uvek bilo i da će uvek biti prihvaćeno od većine ljudi, odnosno da ga tragični historijski lomovi ne dovode u pitanje. Videli smo da se Arent ne slaže. Ona polazi od tvrdnje da za razumevanje totalitarnih užasa nije najvažnije razumeti ponašanja režima i zločinačkih sadista koji su ubijali, mučili i ponižavali nevine ljude. Najvažnije je razumeti moralni kolaps tihe većine, onih miliona običnih ljudi koji su do juče prihvatili moralne standarde kao nešto što ima snagu prirodnog zakona, samo da bi se na prvi mig okrenuli i spremno pošli za zločincima:

„Mnogo je stvari koje su početkom veka još smatrane „trajnim i suštinskim“, a ipak su nestale; usmeriću pažnju na jednu od njih, na pitanja morala, ona pitanja koja se bave individualnim delanjem i ponašanjem, to jest na nekolicinu pravila i standarda pomoću kojih su ljudi razlikovali ispravno od pogrešnog i osuđivali ili opravdavali druge i same sebe. Smatralo se da je valjanost tih pravila i standarda očigledna za svaku mentalno zdravu osobu, kao deo božanskog ili prirodnog zakona. A onda se, gotovo preko noći, gotovo neprimetno, sve to srušilo, i kao da se moral najednom pojavio u izvornom značenju svog imena – kao skup 'mores', običaja i manira, koji se bez mnogo teškoća može zameniti nekim drugim, kao što pojedinci i narodi mogu promeniti manire za trpezom.“⁴¹

Katastrofe 20. veka poništile su iluziju univerzalnog važenja moralnih standarda. Ono što je do juče bilo nezamislivo, postalo je ne samo moguće, nego je i normalizovano, kad je velik broj ljudi, suočen sa zločinom, potonuo u moralnu tupost. Masovna ubijanja, koncentracioni logori, silovanja, razaranja ljudskih naseobina, proterivanja stanovništva, za Hanu Arent su zločinačka ponašanja koja proizlaze iz jednog stava, koji ona identifikuje kao nemišljenje, odnosno odbijanje da se misli (*thoughtlessness*). Arent razume nemišljenje kao odbijanje da se suočimo sa svetom u kome živimo, da se zapitamo da li su naši postupci i stavovi

41 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 84.

ispravni ili pogrešni, kakve posledice ti postupci i stavovi mogu proizvesti, te napose kako oni mogu uticati na živote drugih ljudi.⁴² Zato, kad govori o banalnosti zla, ona nas ne upućuje samo na bezličnu birokratizovanu mašineriju koja ubija bez motiva, nego i na „zlo nemišljenja“ kao najvažniji moralni problem sa kojim se moramo suočiti dok stojimo na ruševinama civilizacije.⁴³

Hanu Arent dakle muči ova ljudska „nesposobnost mišljenja“, shvaćena kao nespремnost da se suočimo sa stvarnošću, ili kao spremnost da se stvarnosti okrenu leđa. Ona je pri tom svesna da se od ljudi izloženih represiji totalitarnog režima ne mogu zahtevati akcije otpora. Heroje treba poštovati, ali ni od koga ne možete zahtevati da bude heroj. Ako vas teraju da izađete na ulicu i pridružite se masi koja oduševljeno pozdravlja paradu zločinaca, pa ako to uradite, ni to ne može biti predmet moralne osude. Bitno je samo da znate šta činite. Od ljudi se u takvim tragičnim situacijama može s pravom očekivati samo „negativno delanje“, sažeto u onom „Ja to ne mogu da prihvatim“.⁴⁴ To nije ništa drugo do unutrašnji glas usamljenog pojedinca u mračnom vremenu, ono što Arent naziva „dijalogom čoveka sa samim sobom“, ili naprosto mišljenjem. Misliti u mračnim vremenima – za sebe i u sebi, bez visoko rizične komunikacije sa drugima – misliti dakle u dijalogu sa samim sobom o zlu dok se zlo događa, ne bi trebalo da bude teško, jer događaja koji se odvijaju pred vašim očima i koji vas teraju da o njima mislite i da ih moralno prosuđujete ima i previše:

„Ako ispitajte one malobrojne, zaista malobrojne koji su u moralnom kolapsu nacističke Nemačke ostali netaknuti, sasvim slobodni od krivice, otkrićete da oni nikad nisu prolazili kroz bilo šta što bi bilo nalik na veliki moralni konflikt ili krizu savesti. Oni nisu razmišljali o pitanjima kao što su pitanje manjeg zla ili pitanje lojalnosti domovini ili zakletvi, niti o bilo čemu drugom što je bilo ugroženo. Ni o čemu sličnom. Oni su mogli raspravljati o razlozima za delovanje, a mnogo šta je govorilo da nema izgleda na uspeh akcije; uz to, možda su se plašili, bilo je mnogo razloga

42 Up. Jennifer Geddes, "Blueberries, Accordions, and Auschwitz. The Evil of Thoughtlessness", *Culture*, Fall 2008, str. 3, dostupno na <https://hedgehogreview.com/culture/CultureFall08.pdf>

43 Vlasta Jalušič, *Arendtovske vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov* (Ljubljana: Mirovni inštitut, 2009), str. 32-34.

44 Boela, nav. delo, str. 215-216.

za strah. Ali oni nikad nisu sumnjali da zločini ostaju zločini čak i kad ih država proglasi zakonitim...“⁴⁵

Ponovo: treba samo da prepoznaš zlo kao zlo, i da kažeš sebi: „Ja to ne mogu da prihvatim“. I to nas vraća onome što je za Hanu Arent predmet čuđenja: kako je moguće da su mnogobrojni podanici totalitarnih režima odabrali da ne misle o užasu, te da konačno prihvate zlo kao novu normalnost? Nemišljenje je stvar slobodnog izbora. Izbor većine „običnih ljudi“, koji u „normalnim vremenima“ nikad ne bi došli u iskušenje da čine zlo drugima, bio je da slepo slede ono što im režim kaže. Moralne maksime, tradicionalna merila, najrazličitije norme koje nam pomažu da se orijentišemo u svetu, sve se to pokazalo potpuno nemoćnim i beskorisnim jednom kad se režim angažovao u ideološkom inženjeringu, svodeći ljude na „funkcije nekih viših istorijskih ili prirodnih sila“. ⁴⁶ Naravno, ti ne želiš zlo; ne činiš svesno nikome zlo; ne mrziš nikoga, ni Jevrejina zato što je Jevrejin, ni Bošnjaka zato što je Bošnjak. Ali biraš da „ne vidiš“ zlo koje neki ljudi čine nekim drugim nemoćnim ljudima, nastupajući u tvoje ime. Taj te izbor čini zlim čovekom: odbijajući da misliš o zlu koje se događa, ti ga legitimiraš. Gorka lekcija kaže Hani Arent kako se u ekstremnim vremenima pokazuje da je mnogima lakše da prihvate da ih režim oblikuje u bezlične „šrafove u mašineriji smrti“ nego da misle sopstvenom glavom.

Sve to, insistira Arent, tvori „strogo činjenični nivo“⁴⁷ razmatranja o banalnosti zla. Ona će taj nivo smatrati tako značajnim da će iz njega izvesti početni problem svog kasnog filozofskog mišljenja:

„Ovde se samo od sebe nameće pitanje da li bi sama delatnost mišljenja, navika ispitivanja proteklih događaja i razmišljanja o njima, bez obzira na njihov konkretan sadržaj i rezultate, mogla „odvratiti“ ljude od činjenja zla?“⁴⁸

Tu nalazimo dva povezana pitanja. Pitanja su neobična. Prvo, da li bi bilo moguće da ljudi nauče da misle? Možemo li razviti naviku da se prema svakodnevnim i vanrednim izazovima odnosimo reflektivno – da pitamo kako da razumemo i kako da

45 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 105.

46 Hannah Arendt, „Religion and Politics“, nav. prema Kon, nav. delo, str. 100. Up. takođe <https://pescanik.net/religija-i-politika/>

47 Hannah Arendt, *Eichmann u Jerusalimu*, nav. delo, str. 257.

48 Hana Arent, „Mišljenje i moralna razmatranja“, u ovom zborniku, str. 158.

prosudujemo, šta trebamo da uradimo, da li je naš izbor ispravan ili pogrešan? Ako je to moguće, sledi drugo pitanje: da li bi usvojena sposobnost mišljenja učinila ljude otpornim na iskušenje da ponovo čine zlo? Arent veruje da ta njena pitanja proizlaze iz konteksta ljudskog života nakon moralne katastrofe. Ipak, pitanja kao da pretpostavljaju idealističku tezu: kad bi ljudi samo bili spremni da *misle* (bez obzira na razlog i predmet mišljenja, te bez obzira na to šta očekuju kao rezultat), možda bi ih ta nesvrhovita „aktivnost“ učinila moralnim osobama sposobnim da prepoznaju opasnost pogrešnog postupanja. Takva misaona budnost možda bi omogućila da se zlo spreči.

Naravno, lako je biti skeptičan prema takvoj ideji. Pogledajmo može li nam analiza pojmova mišljenja i suđenja pomoći da razumemo šta se krije iza te prividne naivnosti.

MIŠLJENJE

Arent nije romantična idealistkinja, koju bi očajanje pred jučerašnjim zločinima navelo da „pobegne u mišljenje“ i da utopijski mašta o tome kako bi se ljudi, jednom naučeni da misle, mogli učiniti boljim nego što jesu. Ona ne obećava recept za sprečavanje budućih katastrofa.⁴⁹ U uvodu za *Život duha* ona upozorava da mišljenje ne može da proizvede dobra dela, jer se vrlina ne može naučiti.⁵⁰ U prvom koraku, poziv da mislimo nije ništa drugo do zahtev da pokušamo da zaustavimo inerciju onog što je identifikovano kao pogubna praksa nemišljenja: hajde da za promenu razmislimo o stavovima koje formiramo, događajima u kojima sudelujemo i koracima koje poduzimamo, pa da vidimo šta će se dogoditi i kako će izgledati naš svet.

Nije sporno da su uvek postojali ljudi koji misle, uključujući tu i filozofe kao „profesionalne mislioce“. Pomenuli smo da je Arent skeptična prema onome što je odredila kao tradiciju zapadnog filozofskog mišljenja. Mišljenje koje traga za istinom za nju je instrumentalna delatnost koja rezultira otuđenjem čoveka od sveta. Insistirajući na utvrđivanju istine kao svrsi mišljenja, platonska tradicija isporučuje ljudima *znanje*, zajedno sa očekivanjem ili čak zahtevom da se to znanje prihvati.⁵¹ Pretpostavka je da ne može

49 Richard Bernstein, "Arendt on Thinking", u Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), str. 285.

50 *Život duha*, nav. delo, str. 15.

51 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 122.

svako znati ono što je dostupno samo najsposobnijim misliocima, pa da stoga „mi ostali“ trebamo jednostavno da prihvatimo istinitost uvida koji nam „profesionalni mislioci“ isporučuju. Taj fokus na znanje je pogrešan, smatra Arent, zato što sužava prostor slobode, osporavajući dva bitna kvaliteta zajedničkog života: pluralnost i sposobnost za novi početak.⁵² Pluralnost se ne svodi na činjenicu zajedničkog života mnoštva pojedinaca. Polazeći od uvida da „ljudi, a ne čovjek, žive na Zemlji i nastanjuju svijet“⁵³ pluralnost zahteva prostor u kome će ljudi priznati jedni druge kao slobodne i ravnopravne. To može da bude samo priznanje beskrajne raznolikosti.⁵⁴ Mi se rađamo različiti⁵⁵ i afirmišemo našu neponovljivost u komunikaciji sa drugim ljudima. Jedan poseban aspekt te neponovljivosti naša je sposobnost da delamo na način neočekivan i nezamisliv; to je princip „novog početka“.⁵⁶ Tako shvaćeno delanje, kao sposobnost udruženih slobodnih ljudi da tvore novo i neočekivano, bilo bi onemogućeno ako bismo morali da se povinujemo nekoj utvrđenoj istini.

Neko može primetiti da su to samo apstraktna razmatranja, interesantna tek filozofima. Zaista, u „normalnim vremenima“ verovatno ne bi bilo potrebe da se brinemo oko smera i svrhe mišljenja. Ali vreme kojim se Arent bavi nije normalno: u istorijskoj krizi, kaže ona, mišljenje prestaje da bude marginalna delatnost i zadobija praktičan politički i moralni značaj.⁵⁷ To je prvo rezultat totalitarnog iskustva, u kome su ideje igrale veliku ulogu u navođenju ljudi da prihvate zlo. Naučili smo kuda vodi nepropitan život (*unexamined life*); videli smo kako okamenjeni obrasci koji zamenjuju mišljenje čine ljude nesposobnim da se odupru zlu. Zato, umesto da tragamo za novim obrascima istine, treba da se okrenemo „pročišćavajućem mišljenju“ (*purging element in thinking*), koje će razotkriti pogubne implikacije starih nepropitanih normi i pomoći nam da se oslobodimo pre-

52 Canovan, nav. delo, str. 257.

53 *Vita activa*, nav. delo, str. 11.

54 „... zato što smo svi isto, naime ljudi, na takav način da nitko nikada nije isti kao netko drugi tko je živio, živi ili će živjeti“ – isto, str. 12.

55 Ovo upućuje na natalnost, jedan od bitnih pojmova u teoriji Hane Arent.

56 „U naravi je počinjanja da je pokrenuto nešto novo, nešto neočekivano... Činjenica da je čovjek kadar djelovati znači da se od njega može očekivati ono neočekivano, da može činiti ono što je beskrajno nevjerovatno“ – *Vita activa*, nav. delo, str. 144.

57 „Mišljenje i moralna razmatranja“, nav. delo, str. 180.

drasuda. Takvo mišljenje, kaže Arent, postaje oblik političkog delanja.⁵⁸

Da bismo shvatili šta to znači, moramo videti kako tačno izgleda aktivnost mišljenja i ko su njeni subjekti. Mišljenje je za Arent delatnost duha koja pretpostavlja da mislilac istupa iz sveta, odnosno da se povlači iz „realnog života“ i prekida svaku rutinsku aktivnost, kako bi se u kontemplaciji fokusirao na ono što je nevidljivo. Zahtev je beskompromisno jednostavan: „Stani i razmisli!“⁵⁹ Ali kako bi takvo mišljenje – mentalna aktivnost koja se odvija u izolaciji čovekovog uma, aktivnost od koje ne možemo da očekujemo opipljive rezultate – moglo da spreči zlo u „stvarnom svetu“?

Arent priziva u pomoć Sokrata i Kanta. Sokrat, onako kako ga ona predstavlja, nije filozof zatvoren u misao, nego misleći čovek koji istovremeno vodi unutrašnji „dijalog sa samim sobom“ i razgovara sa drugim ljudima. On nastoji da razume svet oko sebe, bez prestanka osporavajući sve ono smatramo za naša usvojena znanja. Sokrata su građani Atine doživljavali kao opasnost, kaže Arent, zato što je za sve imao pitanje, a istovremeno je odbacivao svaki odgovor. Insistirajući na sopstvenom neznanju, on je lišavao oslonca ljude koji su verovali da znaju sve što treba znati o individualnom i zajedničkom životu, ili koji su jednostavno prihvatili postojeće tradicije, običaje i navike, ne postavljajući pitanja.⁶⁰ Kad ne postavljate pitanja, kad ne sumnjate i samo plutate kroz život, postaćete lak plen manipulatora.⁶¹ Zato Arent insistira da je mišljenje radikalno razotkrivanje datosti, aktivnost duha koja nas lišava lažnog „oslonca“ starih uverenja i orijentira, pokazujući nam svet kakav on stvarno jeste. Sokrat ne može da ubedi sugrađane u ispravnost svoje radikalne zapitanosti i u pogubnost njihovog nemišljenja, ali ostaje dosledan sebi i prihvata posledice. Izrek da je „bolje trpeti zlo nego činiti ga“ upućuje na značaj savesti: moralnoj osobi lakše je da prihvati bilo kakvu kaznu nego da živi sa svešću o sopstvenom zlodelu.⁶² Odavde proizlazi važan izvod: suočen sa izglednom smrtnom kaznom, Sokrat je „moralnost svog ja“ suprotstavio zakonima i običajima polisa, pokazujući nam da

58 Isto, str. 181.

59 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 125.

60 „Mišljenje i moralna razmatranja“, nav. delo, str. 171.

61 Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 123–124.

62 Isto, str. 114.

u vanrednim okolnostima individualni moral postaje političko pitanje.⁶³

Tako ekskurs o Sokratu uvodi ideju da je mišljenje, iako usamljениčka delatnost, sposobno za komunikaciju u javnom prostoru. Arent insistira na važnosti ovog političkog momenta: nakon moralne katastrofe, neophodno je načiniti nedvosmislen iskorak ka *zajedničkom mišljenju*. Razlog bi mogao biti očigledan. Ako više ne možemo da se pozivamo na stare neupitne osnove zajedništva, sledi da moramo da nađemo nov odgovor na pitanje šta nas drži na okupu: ko smo to „mi“ i zašto smo zajedno? Argument knjige *Vita activa* glasio je da se individualni i kolektivni identiteti uobličavaju u pluralističkoj praksi kolektivnog političkog delanja.⁶⁴ Uvođenje reference na zločin traži nov pristup: „horizont zajedničkog smisla“ treba da se formira kroz zajedničko mišljenje. To nas vraća već postavljenom pitanju: kako motivisati ljude da misle, te kako bi bila moguća komunikacija mislećih ljudi, ako je mišljenje usamljениčka aktivnost? Načelni odgovor glasi da mišljenje u javnom prostoru dobija oblik zajedničkog suđenja.

Arent se obraća Kantu.⁶⁵ Polazna tačka je poznato Kantovo tumačenje razlike između uma (*Vernunft, reason*) i razuma (*Verstand, intellect*). Um se bavi mišljenjem; razum je orijentisan ka znanju. Um je kategorija filozofije; razum je kategorija nauke.⁶⁶ Arent smatra da je ovim razlikovanjem Kant oslobodio filozofsko mišljenje tradicionalnih stega, omogućavajući nam da mislimo o pitanjima na koja nema konačnih odgovora, ali koja su od najveće egzistencijalne važnosti za čoveka i zajednicu na istorijskom raskršću.⁶⁷ Filozof Kant takođe razlikuje filozofsko spekulativno mišljenje od „običnog mišljenja“:

63 Neka pitanja filozofije morala", nav. delo, str. 123–124; „Mišljenje i moralna razmatranja“, nav. delo, str. 171.

64 Za detaljnu analizu, up. Žarko Puhovski, „Politička antropologija Hannah Arendt“, pogovor knjizi *Vita activa*, nav. delo, str. 263.

65 Mnogi komentatori će primetiti da je tumačenje Kanta koje Arent nudi ne samo originalno, nego i u velikoj meri selektivno, te da se ona u mnogim važnim tačkama razilazi sa Kantovom filozofijom. V. na primer Šejla Benhabib, „Od problema prosuđivanja do javne sfere: Promišljanje političke teorije Hane Arent“, u Duhaček i Savić (ur.), nav. delo, str. 331; Canovan, *nav. delo*, str. 270; up. takođe i diskusiju između Arent i Hansa Jonasa u „On Hannah Arendt“, *nav. delo*, str. 311–312.

66 „Mišljenje i moralna razmatranja“, nav. delo, str. 181.

67 Paul Formosa, „Thinking, Conscience and Acting in Times of Crises“, u Andrew Schaap, Danielle Celermajer and Vrasidas Karalis (eds.), *Power, Judgment, and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt* (Farnham: Ashgate Publishing, 2010), str. 85–86.

„Kant je u jednoj stvari bio skoro usamljena figura među filozofima: uznemiravalo ga je uobičajeno mnjenje da je filozofija samo za nekolicinu upravo zbog moralnih implikacija tog mnjenja.“⁶⁸

Videli smo da za Arent „moralna implikacija“ mišljenja kao ekskluzivno filozofske delatnosti znači jednostavno da su „obični ljudi“ oslobođeni obaveze razmišljanja. Videli smo takođe da nemišljenje vodi zlu. Odavde ona izvodi važnu tezu:

„... sposobnost mišljenja, za razliku od žudnje za znanjem, mora se pripisati svakom čoveku, to ne može biti privilegija nekolicine.“⁶⁹

Ako smo svi sposobni za nefilozofsko, „obično“ mišljenje, nekorišćenje te sposobnosti ne može se opravdati:

„Ako sposobnost da razlikujemo ispravno od pogrešnog ima ikakve veze sa sposobnošću mišljenja, onda mora postojati mogućnost da od svake mentalno zdrave osobe „zahtevamo“ da misli, bez obzira na to da li je ona obrazovana ili neobrazovana, pametna ili glupa.“⁷⁰

To je naizgled jednostavan izvod. Ne zaboravimo ipak da se sposobnost razlikovanja ispravnog od pogrešnog ne zasniva na poznavanju i prihvatanju objektivnih normi. Pitanje nije da li sam upoznat sa moralnim standardima – pitanje je da li sam spreman da odgovorim obavezi da mislim. Videli smo i da nakon katastrofe moramo da načinimo iskorak od usamljeničkog moralnog mišljenja koje odbija zlo ka moralnom mišljenju u zajednici. Kant nam pokazuje put takvog novog tumačenja morala kad u analizi estetskog „razmatra čoveka u množini, čoveka kao biće koje živi u zajednici“.⁷¹ Tu se Arent okreće jednom mnogo osporavanom tumačenju, u kome će tvrditi da je Kantova politička filozofija sadržana u njegovim razmatranjima umetnički lepog, odnosno u *Kritici moći suđenja*.⁷² Čitanje Kantove filozofije umetnosti omogućiće joj iskorak od usamljeničkog mišljenja ka moralnom suđenju u javnom prostoru.

68 „Mišljenje i moralna razmatranja“, nav. delo, str. 161.

69 Isto, str. 164.

70 Isto, str. 161.

71 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 153.

72 Za pažljivu analizu kontroverzi koje prate ovo tumačenje Kanta, up. John McGowan, *Hannah Arendt. An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), str. 98; Ronald Beiner "Interpretive Essay", u Arendt, *Lectures on Kant*, nav. delo, str. 91.

SUĐENJE I VITA ACTIVA

Suđenje je ljudska sposobnost razumevanja i vrednovanja dela i namere. Ta sposobnost početno se može odrediti kao individualna:

„... postoji nekakva nezavisna ljudska sposobnost koju ne podupiru ni zakon ni javno mnjenje, sposobnost da se uvek iznova i potpuno spontano sudi o svakom delu i svakoj nameri.“⁷³

Za razliku od „čistog“ mišljenja, koje zadržava individualni fokus na ono nevidljivo i odsutno, suđenje se bavi konkretnim pojavama u ljudskom svetu: delatnostima, stavovima, namerama, stvarima.⁷⁴ Predmet mog suđenja uvek se tiče i drugih ljudi. Suđenje se zato uobličava kao zajednička, ili intersubjektivna aktivnost. Pogledajmo kako Arent, uz Kantovu pomoć, gradi svoju teoriju političkog suđenja.

Tekst „Križa u kulturi“ otvara se detaljnom kritikom moderne masovne kulture. Razmatranja o proizvodima kulture kao robi namenjenoj masovnoj zabavi vode nas ka drugom delu teksta. Analizirajući jednu enigmatičnu rečenicu koju Tukidid pripisuje Periklu,⁷⁵ Arent definiše jednu od svojih najoriginalnijih filozofskih ideja: delujući zajedno u javnom prostoru, ljudi donose političke sudove; iako lišeni „oslonca“ u objektivnim standardima, ti sudovi mogu da nam ponude pouzdan kriterijum razlikovanja ispravnog i pogrešnog, dobrog i rđavog. Kako je to moguće, i kako se proces suđenja odvija? U odgovoru na to pitanje, Arent nas vodi od estetskog do političkog.

U svetu lišenom tradicije, prihvatanje masovne kulture zabave analogno je nemišljenju, ili odricanju od moći suđenja.⁷⁶ S druge strane, autentična kultura, opredmećena u velikim umetničkim delima, predstavlja svojevrsno utočište smisla: sposobnost umetnički lepog da traje kroz vreme omogućava nam da „očuvamo prošlost bez pomoći tradicije“. Umetnička dela štite nas od pretnje „gubitka sveta“:

73 „Lična odgovornost pod diktaturom“, nav. delo, str. 397.

74 „Neka pitanja filozofije morala“, nav. delo, str. 150.

75 „Mi ljubimo lijepo bez rasipnosti i bavimo se znanošću bez mekoputnosti“ – Hana Arent, „Križa kulture: njeno socijalno i političko značenje“, u ovom zborniku, str. 71.

76 „Križa kulture“, nav. delo, str. ; up. takođe Bryan Garsten, „The Elusiveness of Arendtian Judgment“, u Sheila Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (New York: Cambridge University Press, 2010), str. 337.



„Kad govori o „trajnosti“ u kulturnom kontekstu, Arent upućuje na predmete koji su, zahvaljujući njihovoj lepoti, sposobni da prežive i da budu preneti budućim generacijama.“⁷⁷

Kako to umetnost čuva najbolje iz prošlosti i ovaploćuje „bivanje u svetu“ (*worldliness*) u društvu lišenom oslonca? Arent insistira na tome da doživljaj umetničkog dela nije individualan: umetnost se stvara sa ciljem pojavljivanja u javnosti.⁷⁸ Zato se umetnička delatnost može uporediti sa političkom. Umetnik, kao *homo faber*, stvara u samoći za javnost. S druge strane, političko delanje nastaje u javnosti, u samom činu govora i diskusije – ono postoji isključivo u javnom prostoru. No, bez obzira na tu razliku u momentu nastanka, „zajednički element koji povezuje umetnost i politiku je činjenica da su obe fenomeni javnog sveta“.⁷⁹ I umetnost i politika su oblasti u kojima ljudi zajednički prosuđuju. Proizvod suđenja je odluka. U prvom slučaju, to je odluka o tome da li je neko umetničko delo estetski vredno; u drugom slučaju, to je politička odluka kojom se definiše buduće ponašanje:

„U estetskom, kao i u političkom rasuđivanju, donosi se neka odluka; i mada je ta odluka uvek određena izvesnom subjektivnošću, činjenicom da svaka osoba zauzima sopstveno mesto s kog posmatra i prosuđuje svet, ona proizilazi i otud što je sam svet jedan objektivni podatak, nešto zajedničko za sve koji ga nastanjuju.“⁸⁰

Ni politička odluka ni odluka o estetskoj vrednosti nisu „istinite“: one su naprosto rezultat diskusije osoba koje u praksu zajedničkog suđenja ulaze sa svojim subjektivnim stavovima i sudovima. Pa kako onda sprečiti manipulaciju u kojoj bi na primer jedna grupa nametnula svoj partikularni sud kao zajednički? Kako sprečiti moralnu i praktičnu anarhiju u kojoj će se svako rukovoditi nekim subjektivnim osećanjem pravde, ili jednostavno neće uzimati u obzir moralna pitanja, sledeći u delovanju prizemnije motive, kakvi su na primer potrebe i interesi? Lišena objektivnih standarda, „izvesna subjektivnost“ kao da preti moralnim relativizmom u kome je sve moguće. Arent nam kaže da je pluralizam subjektivnih sudova uravnotežen objektivnom datošću sveta, od-

77 Canovan, nav. delo, str. 109.

78 „Križa kulture“, nav. delo, str. 74.

79 Isto, str. 75.

80 Isto, str. 78.

nosno činjenicom da je svet naš zajednički dom. Nije međutim jasno šta to znači i kako bi to moglo pomoći protiv voluntarizma i relativizma. Ako nas juče objektivne norme nisu motivisale na ispravno mišljenje i delanje, kako danas, kad su te norme odbaćene, zasnovati moć suđenja koja bi bila sposobna da razlikuje ispravno od pogrešnog?

Odgovore na ta pitanja Arent traži kod Kanta. U *Kritici moći suđenja* Kant pita kako ljudi prepoznaju umetnički lepo, odnosno kako zajednički prosuđuju i odlučuju da li je jedno umetničko delo estetski vredno. Uobičajeni izrek „o ukusima se ne raspravlja“ za njega je neprihvatljiv. Podjednako mu je neprihvatljiva i ideja o objektivnom merilu estetskog. Estetski sud je subjektivan, ali ipak nije proizvoljan jer ja ne uzimam u obzir samo sopstveni stav – moj estetski sud izražava „subjektivno opšte važenje“.⁸¹ Šta to znači?

Kant razlikuje dve vrste sudova: odredbene i reflektivne. Odredbeni sud podvodi pojedinačnu pojavu pod neko važeće opšte pravilo ili pojam; on zahteva spoznaju nečega što je dato. Reflektivni sud bavi se pojedinačnom pojavom za koju ne postoji opšta norma: on traži da nešto shvatimo bez oslonca na nadređeni pojam ili pravilo.⁸² Kant kaže da se u estetici ne možemo oslanjati na odredbene sudove zato što je nemoguće izvesti opšti pojam lepog. Ipak, subjektivnost individualnog ukusa (jedan čovek misli da je *Hamlet* veliko književno delo; drugi misli da je *Hamlet* tek loš krimić) može se prevazići kroz komunikaciju onih koji sude. Da bi ta komunikacija bila moguća, neophodan nam je „prošireni način mišljenja“: misliti „u saglasnosti sa sobom“ možemo samo ako shvatimo da nismo sami u svetu, pa da zato moramo da se izdignemo iznad ličnog suda i mislimo „prenoseći se u položaj svakog drugog čoveka“.⁸³ Tu se, kaže Arent, sposobnost suđenja ispostavlja kao vitalno važna sposobnost zajedničkog prosuđivanja posebnosti.⁸⁴ Tamo gde nema opštih normi, moramo naći smisao u mnoštvu stvari, događaja i ideja koji tvore iskustvo našeg života. Da bismo mogli da živimo zajedno, neophodna nam

81 Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, prev. Nikola Popović (Beograd: BIGZ, 1975), str. 104.

82 Isto, str. 19-27.

83 Isto, str. 178-179.

84 „Prosuđivanje je važna, ako ne i najvažnija, aktivnost u kojoj se događa to 'deljenje sveta s drugima' – „Križa kulture“, nav. delo, str. 78.

je saglasnost koja neće biti ostvarena nametanjem ideologema i svetonazora. Moramo da se udružimo u komunikativnom procesu suđenja, u kome ćemo procenjivati pojave iz perspektive drugih, sve dok ne nađemo tačku zajedništva. Suđenje je diskusija u javnom prostoru koja, na Kantovom tragu, mora dovesti do saglasnosti ili odluke.⁸⁵

Za Arent je važno da Kantovo zajedničko suđenje i zahtev za saglasnošću ne vode uspostavljanju objektivnog suda, koji bi se od sada nametao kao neko novo opšte pravilo: „...potvrda (ispravnosti suda – N.D.) ne očekuje se od pojmova, već od pristupanja drugih“.⁸⁶ To je za Kanta zahtev zdravog razuma. Zdrav razum, koji on naziva „zajedničkim čulom“ (*sensus communis*), upućuje na našu sposobnost da se orijentišemo u zajedničkom svetu.⁸⁷ Ta sposobnost nam je neophodna: zdrav razum nam kaže da moramo postići suglasnost o pitanjima o kojima raspravljamo, odnosno da moramo doći do zajedničkog suda i prihvatiti njegovo važenje.⁸⁸ To je uslov same mogućnosti opstanka jedne pluralne zajednice. Važenje (validnost) zajedničkog suda – njegovo prihvatanje od strane svih učesnika – zavisi od sposobnosti predstavljanja:

„Politička misao je predstavnička. Ja stvaram mnjenje razmatrajući dato pitanje sa različitih stanovišta, suočavajući svoj duh sa pogledima onih koji su odsutni; tj. ja ih zastupam... Što više tuđih pogleda predočavam svome duhu dok duboko razmišljam o datom pitanju i ukoliko bolje mogu da zamislim kako bih se osećala i mislila ako bih bila na njihovom mestu, utoliko će biti jača moja sposobnost predstavničkog mišljenja i utoliko će tačniji biti moji zaključci, moje mnjenje.“⁸⁹

Sve se to može sumirati jednostavnom šemom. Suđenje pretpostavlja neke tačke koje su zajedničke svim učesnicima: prvo, neophodna je sposobnost ljudi da određenu praksu komuniciranja (razgovor, diskusija, međusobno uveravanje) prepoznaju kao proces zajedničkog suđenja; drugo, u pluralnom svetu je neophodno da svi učesnici prihvate legitimitet različitih pojedinačnih sudova;

85 Up. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton: Princeton University Press, 1999), str. 123.

86 *Kritika moći suđenja*, nav. delo, str. 105.

87 Isto, str. 126, 178.

88 Beiner, "Interpretive Essay", nav. delo, str. 104.

89 Hana Arent, „Istina i politika“, u Arent, *Istina i laž u politici*, nav. delo, str. 37.

treće, neophodno je da svaki učesnik vidi predmet suđenja ne samo iz sopstvene perspektive, već i iz perspektive drugih ljudi; četvrto, ako su prethodni uslovi ispunjeni, biće moguće doneti zajednički sud, koji će polagati izvesno pravo na važenje. „Izvesno pravo“ znači da sud neće biti univerzalno validan: on će važiti samo unutar zajednice onih koji sude.⁹⁰ Građanka ulazi u diskusiju u javnom prostoru braneći svoj subjektivni-individualni sud o nekom pitanju. Na tragu Kantovog metoda, ona zahteva od svih drugih učesnika da se saglase sa njenim sudom o tom događaju. Ona pri tom ne nameće sopstveni sud: ona formira svoj sud stavljajući se u poziciju što većeg broja njenih sugrađana, onih sa kojima živi zajedno. Pri tom, ona primenjuje pomenutu Kantovu ideju „subjektivne opštosti“, pa zanemaruje dve grupe ljudi: one koji ne pripadaju datoj političkoj zajednici, te one koji odbijaju da sude. Moje učešće u suđenju odvija se kao komunikacija sa drugima sa kojima zajedno sudim u javnom prostoru: „...sud nije valjan za one koji ne prosuđuju ili ne pripadaju javnom području u kom se nalazi objekt suđenja“.⁹¹ Ovo se može na prvi pogled činiti kao priklanjanje relativizmu. Reč je međutim tek o razumevanju politike kao procesa koji zahteva da budu ispunjena dva uslova: prisustvo drugih i zajedničko delanje.

Konačno, kako sve to može da funkcioniše u postzločinačkom kontekstu? Setimo se odredbenih i reflektivnih sudova. Uzdajući se u odredbeni sud, zločin ćemo osuditi zato što verujemo u ispravnost norme koja kaže „Ne ubij!“. Mi razumemo pojam zločina, pa zato prihvatamo moralne i pravne norme koje ga zabranjuju. Reflektivni sud je komplikovaniji. On traži da shvatimo zlo i da ga osudimo „bez oslonca“ na nadređeni pojam. Ni Biblija, ni kategorički imperativ, ni krivični zakon nisu nam više od pomoći. Istovremeno, saglasnost o moralnoj i političkoj neprihvatljivosti zločina i dalje nam je neophodna, nakon što su mnogi od nas nemišljenjem participirali u zlu. Život posle zločina zahteva hrabrost, pre svega hrabrost suočavanja sa onim zlom u kome smo bili implicirani time što su se zločinci pozivali na nas i naše dobro kad su ubijali nevine, dok je većina nas ćutala. Pravda, sloboda, ljudsko dostojanstvo, ostaće tek prazne fraze ako pokušamo da jednostavno „zatvorimo knjigu prošlosti“ i okrenemo se

90 „Križa kulture“, nav. delo, str. 35.

91 „Križa kulture“, nav. delo, str. 77.

„normalnom životu“. Zato, iako smo lišeni objektivnih orijentira, moramo da mislimo i sudimo o onom što se dogodilo, kako bismo došli do zajedničkog suda koji će reći da se prošlost ne može opravdati i da se ne sme zaboraviti. Na takvom zajedničkom sudu moramo graditi naš budući svet. Dok stojimo na ruševinama, mi stojimo pred novim početkom.

RAZUMEVANJE I POLITIKA

Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eint; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.
/ Teško je govoriti istinu: postoji, doduše, samo jedna, ali ona je živa i zato se njeno lice stalno menja. (Franc Kafka, Pisma Mileni)

Mnogi ljudi kažu da se ne možemo boriti protiv totalitarizma ako ga ne razumemo.¹ Na sreću, to nije tačno; da jeste, naš slučaj bi bio beznadežan. Za razliku od raspolaganja tačnim informacijama i naučnim znanjem, razumevanje je složen proces koji nikad ne proizvodi nedvosmislene rezultate. Ta beskrajna aktivnost omogućuje nam da, u stalnoj promeni i kretanju, izlazimo na kraj sa stvarnošću, mirimo se s njom i pokušavamo da u svetu budemo kod kuće.

Činjenica da je to mirenje inherentno razumevanju izvor je rasprostranjene zablude *tout comprendre c'est tout pardonner*.² Praštanje, međutim, ima tako malo veze s razumevanjem da nije ni njegov uslov ni njegova posledica. Praštanje je jednostavna radnja koja se završava jednim činom (to je očito jedna od najvećih ljudskih sposobnosti i možda najsmelija ljudska radnja jer uspeva da postigne nešto što je naizgled nemoguće – da poništi već učinjeno i omogućiti novi početak tamo gde se čini da je sve došlo do kraja). Razumevanje nema kraja i zato ne može proizvesti konač-

1 Dodatni materijal iz rukopisa: „Iz toga oni zaključuju da se, s obzirom na složenu strukturu te pojave, razumevanje može proizvesti samo kombinovanim naporima istorijskih, ekonomskih, socijalnih i psiholoških nauka. Čini mi se da je to pogrešno upravo u meri u kojoj zvuči uverljivo. Informacije koje se mogu naći u svim novinama slobodnog sveta i svakodnevnje patnje ljudi u totalitarnom svetu dovoljan su razlog za pokretanje borbe protiv totalitarizma. Ali nijedna od tih nauka, sama ili udružena s drugima, ne može unaprediti razumevanje istinske prirode totalitarizma. Niti će razumevanje ikad proizaći iz upitnika, intervjua, statistika ili naučnih vrednovanja tih podataka.“

2 Fr., „Sve razumeti znači sve oprostiti“. Prim. prev.

ne rezultate. To je specifično ljudski način da se bude živ; svaka pojedinačna osoba ima potrebu da se pomiri sa svetom na koji dolazi kao stranac i u kom – u meri svoje različite jedinstvenosti – uvek ostaje stranac. Razumevanje počinje rođenjem a završava se smrću. U meri u kojoj je uspon totalitarnih režima centralni događaj našeg sveta, razumevanje totalitarizma nije praštanje, već pomirenje sa svetom u kom je tako nešto moguće.

Mnogi dobronamerni ljudi žele da skrate taj proces kako bi poučili druge i podigli nivo kvaliteta javnog mnjenja. Oni misle da knjige mogu biti oružje i da se rečima mogu voditi bitke. Ali oružje i bitke pripadaju području nasilja, a nasilje je, za razliku od moći, nemo: nasilje počinje tamo gde govor prestaje. Kad se koriste kao sredstvo za borbu, reči gube karakter govora i postaju fraze. Mera u kojoj fraze osvajaju naše rasprave i naš svakodnevni jezik može dobro pokazati ne samo koliko smo izgubili sposobnost govora već i koliko smo spremni da umesto loših knjiga (a samo loše knjige mogu biti dobro oružje) upotrebimo mnogo efikasnija nasilna sredstva za nametanje svojih argumenata.

Rezultat svih takvih pokušaja je indoktrinacija. Kao pokušaj razumevanja, ona se otiskuje dalje od relativno čvrstog područja činjenica i brojki, od čije beskonačnosti stalno pokušava da pobegne; kao prečica u tom procesu udaljavanja, koji ona arbitrarno prekida proglašavanjem apodiktičkih stavova kao nečeg što ima pouzdanost činjenica i brojeva, indoktrinacija uništava aktivnost razumevanja. Ona je opasna zato što proizlazi iz degradacije – ne znanja, već razumevanja. Rezultat razumevanja je smisao koji proizvodimo u samom procesu življenja, u meri u kojoj pokušavamo da se pomirimo s onim što činimo i trpimo.

Indoktrinacija može samo doprineti totalitarnoj borbi protiv razumevanja, a u svakom slučaju uvodi element nasilja u celo područje politike. Slobodna zemlja će je upražnjavati vrlo loše u poređenju s totalitarnom propagandom i edukacijom; zapošljavanjem i obučavanjem sopstvenih kadrova koji se predstavljaju kao eksperti za „razumevanje“ činjeničnih podataka i dodaju nenaučna „vrednovanja“ rezultatima istraživanja, indoktrinacija može samo ubrzati razvoj onih elemenata totalitarnog mišljenja koji danas postoje u svim slobodnim društvima.³

³ Činjenice moraju biti dovoljne; moralizovanje i vrednovanje mogu im samo umanjiti težinu i žestinu. Ne postoji više nijedan prihvaćeni moral na kom bi se mogle zasnivati propovedi i još ne postoji nijedno pravilo koje bi sprečilo arbitrarnost naučnog vredno-

To je, međutim, samo jedna strana medalje. Ne možemo odložiti borbu protiv totalitarizma dok ga ne budemo „razumeli“ zato što ne očekujemo – niti možemo očekivati – da ćemo potpuno razumeti totalitarizam sve dok on ne bude potpuno poražen. Razumevanje političkih i istorijskih pitanja, koja su duboko i fundamentalno ljudska, ima nečeg zajedničkog s razumevanjem ljudi: ko i šta neko suštinski jeste, znamo tek nakon njegove smrti. To je smisao stare izreke *nemo ante mortem beatus esse dici potest*.⁴ za smrtnike konačno i večno počinju tek posle smrti.

Najočigledniji izlaz iz takvog stanja stvari je izjednačavanje totalitarnih režima s nekim od starih, dobro poznatih zala prošlosti, na primer s agresijom, tiranijom, zaverom. Čini nam se da smo tu na čvrstom tlu, jer verujemo da smo zajedno sa zlima prošlosti nasledili i mudrost koja će nas kroz njih provesti. Ali problem s mudrošću prošlosti je to što nam ona, da tako kažemo, umire na rukama čim pokušamo da je pošteno primenimo na ključno iskustvo sopstvenog vremena.⁵ Sve što znamo o totalitarizmu ukazuje na njegovu zastrašujuću originalnost, koju ne mogu ublažiti sumnjive istorijske paralele. Tu teškoću možemo izbeći samo ako odlučimo da se ne usredsredimo na prirodu totalitarizma i pustimo svoju pažnju da luta kroz beskrajne i nužne veze i sličnosti između nekih principa totalitarne doktrine i poznatih teorija zapadne misli. Takve sličnosti su neizbežne, jer u oblasti čiste teorije i izolovanih pojmova ne može biti ničeg novog pod suncem; ali one nestaju bez traga ako zanemarimo teorijske formulacije i koncentrišemo se na njihovu praktičnu primenu. Originalnost totalitarizma je zastrašujuća, ali ne zato što je s njim stupila u svet neka nova „ideja“, već zato što njegove aktivnosti radikalno raskidaju sa svim našim tradicijama i što su nesumnjivo razorile kategorije našeg političkog mišljenja i standarde našeg moralnog suđenja.

vanja. Za aktuelnu borbu protiv totalitarizma potreban je samo stalni protok pouzdanih informacija. Ako poziv na borbu, Slobodu i Pravdu proizađe iz tih činjenica, on neće pripadati apstraktnoj retorici.

4 Lat.: ni za koga se ne može reći da je srećan pre smrti. Prim. prev.

5 Razumevanje prirode totalitarizma – a ona se može razumeti samo posle analize i opisa njenih izvora i struktura – zbog toga je bezmalo isto što i razumevanje suštine našeg veka. A to je, verovatno, samo malo lakši zadatak od poslovičnog preskakanja sopstvene senke. Njegova praktična politička vrednost je još sumnjivija od vrednosti rada istoričara, čiji se rezultati bar mogu koristiti dugo, mada ne za neposredne praktične političke ciljeve.

Drugim rečima, sam događaj, sam fenomen koji pokušavamo – i moramo pokušavati – da razumemo, lišava nas naših tradicionalnih oruđa razumevanja. Zastrašujuća zbunjenost nigde nije bila tako očigledna kao u potpunom neuspehu Nirnberških procesa. Pokušaj da se nacistička demografska politika svede na krivično-pravne koncepte ubistva i proganjanja doveo je, s jedne strane, do toga da je upravo ogromnost tih zločina učinila svaku moguću kaznu smešnom, a s druge strane do toga da nijedna kazna zapravo i ne može biti prihvaćena kao „legalna“ jer ona pretpostavlja ne samo da zločinac poštuje zapovest „Ne ubij!“, već i da ima neki od mogućih motiva i osobina koji navode ljude da postanu ubice, koji ih čine ubicama, a toga kod optuženih očigledno nije bilo.

Iako se ne može očekivati da će razumevanje uroditi nekim korisnim i inspirativnim sredstvima za borbu protiv totalitarizma, ono mora pratiti tu borbu da bi ona postala nešto više od puke borbe za preživljavanje. Pošto su totalitarni pokreti iznikli u netotalitarnom svetu (totalitarni režimi nisu uvezeni s meseca već su se kristalisali iz nekih već postojećih elemenata netotalitarnog sveta koji su im išli naruku), proces razumevanja je izvesno, a možda i pre svega, proces samorazumevanja. Naime, iako jedva znamo – i još ne razumemo – protiv čega se borimo, još manje znamo i razumemo za šta se borimo. U tome nam neće pomoći upućivanje na Rezignaciju, vrlo karakterističnu za Evropu tokom poslednjeg rata, koju je jedan engleski pesnik vrlo precizno formulisao: „Živeli smo od plemenitih snova, a branili smo loše od goreg“.⁶ U tom smislu aktivnost razumevanja je neophodna: iako razumevanje ne može direktno nadahnuti borbu i snabdeti je ciljevima koji joj nedostaju, ono je može učiniti smislenom i pripremiti nove snage ljudskog duha i srca koje će se verovatno slobodno razmahati tek kad bitka bude dobijena.⁷

6 Day Lewis, "Where Are the War Poets?"; Lewis kaže „od časnih snova“. Prim. Jerome Kohn (ur).

7 Tek kad bitka bude izvojevana, praktični politički ciljevi moraće da prevaziđu ograničenja činjenica i informacija i da se posvete shvatanju elemenata čijom kristalizacijom je nastao totalitarizam – jer ti elementi neće nestati posle poraza jednog ili svih totalitarnih režima. Na primer, prisustvo elemenata nacizma u Evropi omogućilo je nacistima ne samo da je pokore već i da je sramno lako pokore. Da su vanevropske svetske sile, kojima je bilo potrebno 6 godina da poraze Hitlerovu Nemačku, shvatile te elemente, ne bi pomogle da se obnovi *status quo* u Evropi – zajedno sa starim političkim, klasnim i partijskim sistemom koji, kao da se ništa nije dogodilo, nastavlja da propada i priprema tlo za totalitarne pokrete – i posvetili bi punu pažnju porastu izbegličke populacije i povećanju broja lica bez državljanstva.

Znanje i razumevanje nisu jedno isto, ali su međusobno povezani. Razumevanje se zasniva na znanju, a znanje ne može napredovati bez preliminarnog, neartikulisanog razumevanja. Preliminarno razumevanje vidi totalitarizam kao tiraniju i odlučuje da je naša borba protiv njega borba za slobodu. Istina je: onaj koga taj razlog ne pokrene na borbu, neće se ni pokrenuti. Ali i mnogi drugi oblici vladavine ukidaju slobodu – doduše, ne tako radikalno kao totalitarni režimi – što znači da to ipak nije glavni ključ za razumevanje totalitarizma. Očigledno je, međutim, da će preliminarno razumevanje, koliko god bilo rudimentarno i makar se na kraju pokazalo irelevantno, uspešnije sprečiti ljude da se pridruže totalitarnim pokretima nego što će to učiniti najpouzdanije informisanje, najpronijljivije političke analize ili najpotpunije akumulirano znanje.⁸

Razumevanje dolazi pre znanja i posle njega. Preliminarnom razumevanju, na kome se zasniva svako znanje, i istinskom razumevanju, koje nadilazi znanje, zajedničko je sledeće: oni znanju udahnuju smisao. Istorijski opisi i političke analize⁹ nikad ne mogu dokazati da postoji nekakva *priroda* ili *suština* totalitarnog režima samo na osnovu toga što postoji *priroda* republikanskog, tiranskog ili despotskog oblika vladavine. Tu specifičnu prirodu preliminarno razumevanje uzima zdravo za gotovo, bez kritičkog uvida, a nauke su zasnovane na njemu i ono prožima celu njihovu terminologiju i vokabular. Istinsko razumevanje uvek se vraća sudovima i predrasudama koji su prethodili strogom naučnom

8 Teško je poverovati da bi takvo sveobuhvatno znanje, koje još nije razumevanje i ne bavi se suštinom totalitarizma, moglo biti proizvedeno organizovanim istraživanjima. Relevantni podaci će, po svoj prilici, biti pokopani lavinom statistika i opservacija, s jedne strane, i lavinom evaluacija s druge; a ni jedna ni druga nam ništa ne govore o istorijskim uslovima i političkim aspiracijama. O tome govore samo izvori – dokumenti, govori, izveštaji i slično – a ta građa je lako dostupna i nema potrebe da bude organizovana i institucionalizovana. Ti izvori su veoma važni za istoričare i političke naučnike, ali postaju nerazumljivi ako se od njih zahteva da pruže informacije o superego, slici oca i pogrešnom načinu povijanja beba ili ako im pristupi svest opterećena stereotipima kao što su niža srednja klasa, birokratija, intelektualci i tako dalje. Pomislili bismo da su kategorije društvenih nauka, koliko god bile stereotipne, pogodnije za proizvodnju saznanja u ovoj oblasti nego što su to kategorije psiholoških nauka, makar samo zato što su apstrahovane iz stvarnog sveta, a ne iz sveta snova. Među njima, međutim, nema velike razlike. Otkad je slika oca osvojila društvene nauke, a niža srednja klasa psihološke, razlika između njih postala je zanemarljiva.

9 Pošto su zasnovani na preliminarnom razumevanju, oni su već morali dati dovoljno rezultata i istražiti dovoljno građe da bi dijalogu koji vodi razumevanju dali konkretan i specifičan sadržaj.

istraživanju i vodili ga. Nauke mogu samo da osvetle, ali ne i da dokažu ili opovrgnu nekritičko preliminarno razumevanje od kog polaze. Kad naučnik, zaveden radom na svom istraživanju, počne da se ponaša kao eksperti u politici i da prezire popularno razumevanje od kog je pošao, on istog časa gubi Arijadninu nit zdravog razuma, ono jedino što ga može pouzdano voditi kroz lavirint njegovih rezultata. A kad, s druge strane, poželi da transcendira sopstveno znanje – a znanje se mora transcendirati da bi se učinilo smislenim – on ponovo mora postati vrlo skroman i pažljivo osluškiivati popularni jezik, u kom se reči kao što je „totalitarizam“ svakodnevno upotrebljavaju kao političke fraze i zloupotrebljavaju kao parole, da bi opet uspostavio vezu između znanje i razumevanja.

Popularna upotreba reči „totalitarizam“ za označavanje najvećeg političkog zla počela je pre približno 5 godina. Sve do kraja Drugog svetskog rata, pa čak i tokom prvih posleratnih godina, političko zlo je nazivano „imperijalizam“. Reč „imperijalizam“ je obično korišćena da označi agresiju u spoljnoj politici, ali je na kraju poistovećena s rečju „totalitarizam“ do te mere da su se te dve reči mogle uzajamno zamenjivati. Slično tome, totalitarizam se danas koristi da označi pohlepu za vlašću, volju za dominacijom, vladavinu terora i takozvanu monolitnu državnu strukturu. Ta promena je vredna pažnje. „Imperijalizam“ je ostao popularna reč dugo nakon pojave boljševizma, fašizma i nacizma; očito je da ljudi nisu uhvatili korak s vremenom ili nisu verovali da će ti novi pokreti na kraju dominirati celim istorijskim periodom. Priznanje da je novi fenomen, totalitarizam, smenio imperijalizam kao najveći problem veka nije došlo čak ni tokom rata s jednom totalitarnom silom; do toga je doveo tek stvarni pad imperijalizma (overen raspadom Britanske imperije i primanjem Indije u britanski Komonvelt).

Mada popularni jezik prihvatanjem nove reči prepoznaje novi događaj, on ipak uvek koristi takve reči kao sinonime za druge reči koje označavaju stara, poznata zla – agresiju i pohlepu za osvajanjem kad je reč o imperijalizmu, teror i pohlepu za vlašću kad je reč o totalitarizmu. Izbor nove reči ukazuje na to da svako zna da se dogodilo nešto novo i presudno, dok njeno kasnije korišćenje, poistovećivanje novog, specifičnog fenomena s nečim poznatim i opštim, ukazuje na nevoljnost da se prizna da se dogodilo nešto neobično. Kao da se u prvom koraku, nalaženjem novog imena za

novu silu koja će odrediti našu političku sudbinu, okrećemo novim specifičnim uslovima, a onda se, u drugom koraku (takoreći na drugi pogled) kajemo zbog svoje smelosti i tešimo se pomišlju da se neće dogoditi ništa što prevazilazi sveopštu ljudsku grešnost, dakle ništa s čim se već nismo sreli.

Izražavanjem preliminarnog razumevanja popularni jezik započinje proces istinskog razumevanja.¹⁰ Istinsko razumevanje mora sačuvati to preliminarno razumevanje kao svoj sastavni deo inače će mu uvek pretiti opasnost da se izgubi u magli puke spekulacije. Nekritičko razumevanje običnih ljudi najviše je uticalo na to da generacije istoričara, ekonomista i političkih teoretičara posvete svoje najplodonosnije napore proučavanju uzroka i posledica imperijalizma, a da istovremeno predstavljaju taj fenomen kao „izgradnju imperije“ po uzoru na asirsku, egipatsku ili rimsku, da pogrešno shvate njegove pokretačke motive kao „želju za osvajanjem“ i da Sesila Roudsa opisuju kao drugog Napoleona, a Napoleona kao drugog Julija Cezara. Na sličan način, totalitarizam je postao aktuelan predmet proučavanja tek kad ga je preliminarno razumevanje prepoznalo kao ključni problem i najveću opasnost svog vremena. Ali opet su tekuća tumačenja, čak i ona na najvišem naučnom nivou, dopustila da ih vode predstave preliminarnog razumevanja, pa izjednačuju vladavinu totalitarizma s tiranijom ili jednopartijskom diktaturom ili pak celu tu pojavu svode na istorijske, društvene ili psihološke uzroke koji su relevantni samo za jednu zemlju, Nemačku ili Rusiju. Takve metode očigledno ne doprinose nastojanjima razumevanja jer one sve nepoznato, sve čemu je potrebno razumevanje, potapaju u more poznatog i zamislivog.¹¹ U domen „razvoja nauke“, kao

10 Popularni jezik, koji izražava preliminarno razumevanje, daje našem naporu razumevanja kako njegovo najveće otkriće tako i njegovu najopasniju zabludu.

11 Ista ona potreba za orijentacijom koja podstiče popularno razumevanje u svetu promenjenom novim događajem morala bi da vodi i istinsko razumevanje, inače ćemo se izgubiti u lavirintu činjenica i brojki proizvedenih neutojlivom radoznalošću naučnika. Istinsko razumevanje se razlikuje i od popularnog i od naučnog oblika javnog mnjenja po tome što odbija da se odrekne svoje izvorne intuicije. Da to kažemo šematski, dakle na nužno neadekvatan način: kad god smo suočeni s nečim zastrašujuće novim, naš prvi impuls je prepoznavanje novog karaktera tog događaja – na to ukazuje naša slepa i nekontrolisana neposredna reakcija, koja je dovoljno snažna da iznedri novu reč; naš drugi impuls je, čini se, uspostavljanje kontrole i poricanje da se dogodilo išta novo, pretenzija da nam je nešto slično dobro poznato; tek treći impuls nas može vratiti onom što smo odmah videli i što od samog početka znamo. Tu započinje napor istinskog razumevanja.

što je Niče jednom primetio, spada to da ona „razlaže ‘poznato’ u nešto nepoznato – njen je *cilj*, međutim, baš *suprotan* tome, jer ona polazi od instinkta da nepoznato svede na poznato“.¹² (*Volja za moć*, 608).

Ali, zar zadatak razumevanja nije postao nemoguć ako je tačno da smo suočeni s nečim što je razorilo naše kategorije mišljenja i naše standarde suđenja? Kako možemo meriti dužinu ako nemamo metar, kako bismo mogli brojati stvari bez pojma broja? Možda je čak besmisleno pomisliti da se ikad može dogoditi išta što naše kategorije ne mogu da razumeju. Možda bi trebalo da se zadovoljimo preliminarnim razumevanjem, koje sve novo odmah smešta među staro, i naučnim pristupom koji ga metodski sledi dedukujući iz presedana ono što je bez presedana, čak i onda kad se može dokazati da takav opis novog fenomena ne odgovara stvarnosti. Nije li razumevanje tako blisko, iznutra povezano sa suđenjem da se oba moraju opisati kao supsumcija (podvođenje nečeg posebnog pod neko opšte pravilo)? Upravo to je Kantova definicija moći suđenja, čiji izostanak je on tako veličanstveno definisao kao „glupost“, zaključujući da se „jednoj takvoj mani apsolutno ne može pomoći“.¹³

Ta pitanja su još važnija kad imamo u vidu da se ona ne tiču samo naših teškoća u razumevanju totalitarizma. Čini se da je paradoks moderne situacije to što je naša potreba da prevaziđemo i preliminarno razumevanje i strogo naučni pristup posledica činjenice da smo izgubili svoja oruđa razumevanja. Naša nespособnost da proizvedemo smisao istovremeno podstiče i ometa našu potragu za njim. Kantova definicija gluposti ne promašuje poentu. Od početka ovog veka širenje besmisla praćeno je gubitkom zdravog razuma. Često se to manifestuje prosto kao sve veća glupost. Ne znamo ni za jednu civilizaciju pre naše koja je bila tako lakoverna da svoje kupovne navike oblikuje prema maksimi „hvaljenje samog sebe je najbolja preporuka“, a upravo to je pretpostavka svake reklame. Niti je verovatno da je ijedan vek pre našeg ozbiljno shvatao terapiju koja navodno pomaže samo ako pacijent plati gomilu novca onom ko je izvodi – osim, naravno, ako postoji primitivno društvo u kom sam čin davanja novca poseduje magijsku moć.

12 Fridrih Niče, *Volja za moć*, prev. Dušan Stojanović (Beograd: Prosveta, 1972), str. 387.

13 Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, prev. Nikola Popović (Beograd: Kultura, 1970) 149.

Ono što je zadesilo razumna mala pravila koja nam pomažu da se staramo o sopstvenom interesu zadesilo je, u mnogo većim razmerama, i sve ostale sfere običnog života, koji je – baš zato što je običan – potrebno regulisati navikama. Totalitarni fenomeni, koji više ne mogu biti shvaćeni u okviru zdravog razuma i koji prkose svim pravilima „normalnog“, što uglavnom znači utilitarnog prosuđivanja, samo su najspektakularniji primeri kraha naše zajedničke nasleđene mudrosti. Sa stanovišta zdravog razuma, nije nam bio potreban uspon totalitarizma da bismo shvatili da živimo u svetu izokrenutom naglavce, u jednom svetu u kom ne možemo naći svoj put ako se pridržavamo pravilâ nekadašnjeg zdravog razuma. U takvoj situaciji, kantovski shvaćena glupost postala je svačija mana i zato više ne može biti shvaćena kao nešto čemu „nema leka“. Glupost je postala onako opšta [*common*] kao što je to ranije bio zdrav razum [*common sense*]; nije, dakle, reč o simptomu masovnog društva koji ne pogađa „pametne“ ljude. Jedina razlika je to što je glupost ostala blaženo neartikulisana među neintelektualcima, a postala nepodnošljivo agresivna među „inteligentnim“ ljudima. O krugovima intelektualaca se čak može reći sledeće: što je neki čovek inteligentniji, to više iritira glupost koju deli sa svima drugima.

Reklo bi se da je istorijska pravda to što je upravo Pol Valeri, najlucidniji um među Francuzima, dakle u narodu koji je uzor zdravog razuma [*bon sens*], prvi otkrio bankrot te sposobnosti u modernom svetu, u kom su najprihvaćenije opšte ideje „napadnute, opovrgnute, poražene i rastočene činjenicama“, pa smo svedoci „jedne vrste nelikvidnosti imaginacije i bankrota razumevanja“ (*Regards sur le monde actuel*). Mnogo više iznenađuje to što je još u 18. veku Monteskje bio uveren da su samo običaji (*mores*) – koji doslovno konstituišu moral svake civilizacije – sprečili spektakularan moralni i duhovni krah zapadne kulture. On izvesno ne može biti svrstan među proroke propasti, ali teško da je ijedan od slavnihih istorijskih pesimista 19. veka dostigao njegovu hladnu i trezvenu hrabrost.

Životom naroda, smatra Monteskje, vladaju zakoni i običaji; oni se razlikuju po tome što „zakoni više uređuju postupke građanina, a običaji više postupke čoveka“.¹⁴ Zakoni zasnivaju domen

¹⁴ Šarl Monteskje, *O duhu zakona*, tom I, prev. Aljoša Mimica (Beograd: Filip Višnjić, 1989), 337.

javnog političkog života, a običaji domen društvenog života. Pad nacija započinje podrivanjem zakonitosti, bilo tako što zakone zloupotrebljava vlast ili tako što autoritet njihovog izvora postaje sumnjiv i klimav. U oba slučaja zakoni se više ne smatraju validnim. Zato ta nacija zajedno s „verom“ u sopstvene zakone gubi sposobnost za odgovorno političko delovanje; ljudi prestaju da budu građani u punom smislu te reči. Tada preostaju još samo društveni običaji i tradicije (njihovim preživljavanjem se, uzgred, može objasniti česta dugovečnost političkih tela čiji su životni sokovi presušili). Sve dok oni ostaju nedirnuti, ljudi kao privatni pojedinci nastavljaju da se ponašaju prema određenim moralnim obrascima. Ali taj moral je izgubio svoje temelje. Tradicija će neko vreme uspevati da spreči ono najgore, ali to vreme je ograničeno. Svaki incident može uništiti običaje i moral koji više nisu utemeljeni u zakonitosti; svaka slučajnost nužno je pretnja društvu za koje građani više ne garantuju.

O sopstvenom vremenu i njegovim neposrednim izgledima Monteskje je rekao: „Većinom evropskih naroda još vladaju valjani običaji. Ali ako bi se, dugotrajnom zloupotrebom vlasti ili kakvim velikim osvajanjem, despotizam ustoličio u nekoj tački, nema valjanih običaja niti podneblja koji bi mogli da mu odole, pa bi ljudska priroda na ovoj divnoj strani sveta bar neko vreme morala da trpi uvrede koje joj se nanose na ostalim trima stranama“.¹⁵ U ovom odlomku Monteskje podvlači političke opasnosti za političko telo koje se drži na okupu samo zahvaljujući običajima i tradicijama, to jest koje je povezano samo vezivnom snagom morala. Opasnost može doći iznutra, kao zloupotreba vlasti, ili spolja, kao agresija. On nije mogao da predvidi činilac koji je izazvao propast običaja u ranom 19. veku. A ona je bila izazvana radikalnom promenom sveta koju nazivamo industrijska revolucija; ni pre ni posle nje čovečanstvo nije videlo tako veliku revoluciju koja se odigrala u tako kratkom vremenu; za nekoliko decenija ona je promenila ceo naš svet radikalnije nego što su to učinile prethodne 3.000 godina zabeležene istorije. Kad danas razmišljamo o Monteskjeovim strahovima, koji su se pojavili bezmalo 100 godina pre nego što je industrijska revolucija dostigla svoju punu snagu, u iskušenju smo da zamišljamo kako bi najverovatnije tekla evropska

¹⁵ Isto, 134.

civilizacija da nije bilo tog presudnog činioca. Jedan zaključak se čini neizbežan: pošto se velika promena dogodila u političkom okviru čiji temelji više nisu bili čvrsti, ona se sručila na društvo koje je još bilo sposobno da razumeva i prosuđuje, ali više nije bilo u stanju da obrazloži svoje kategorije razumevanja i standarde suđenja kad bi oni bili ozbiljno dovedeni u pitanje. Drugim rečima, Monteskjeovi strahovi, koji su tako čudno zvučali u 18. veku da bi u 19. postali opšta mesta, mogu nam dati bar nagoveštaj objašnjenja, ne totalitarizma ili nekog drugog konkretnog modernog događaja, već uznemirujuće činjenice da je naša velika tradicija ostajala čudnovato nema, očigledno nesposobna za produktivne reakcije kad bi se suočila s „moralnim“ i političkim pitanjima našeg vremena. Presušio je sam izvor od kog su se očekivali odgovori. Nestao je okvir u kom se moglo pojaviti razumevanje i suđenje.

Monteskjeovi strahovi, međutim, idu još dalje i još više se približavaju našoj današnjoj zbunjenosti nego što bismo to mogli zaključiti na osnovu citiranog odlomka.¹⁶ Njegov osnovni strah, izražen na početku njegovog glavnog dela, tiče se nečeg važnijeg nego što su to bogatstvo evropskih nacija i opstanak političke slobode – same ljudske prirode: „Čovek, to savitljivo biće koje se u društvu priklanja mislima i utiscima drugih, podjednako je sposoban i da upozna sopstvenu prirodu kad mu se na nju ukaže, i da izgubi čak i osećaj za nju (*d'en perdre jusqu'au sentiment*) kad mu se ona prikrije“.¹⁷ Nama koji smo bili suočeni s vrlo stvarnim pokušajem totalitarizma da otme čoveku njegovu prirodu pod izgovorom da je treba promeniti te hrabre reči izgledaju kao smelost mladosti, koja u mašti sve sme da stavi na kocku jer joj se još nije dogodilo ništa što bi zamišljenim opasnostima pridružilo zastrašujuću konkretnost. Taj pokušaj nije nosio samo gubitak sposobnosti za političko delovanje, što je glavni uslov tiranije, ni širenje besmisla i gubitak zdravog razuma (a zdrav razum je samo onaj deo našeg uma, onaj deo nasleđene mudrosti koji je u svakoj civilizaciji zajednički svim ljudima), već nešto još veće: gubitak traganja za smislom i potrebe za razumevanjem. Znamo da su ljudi u totalitarnom režimu bili dovedeni vrlo blizu

¹⁶ On je morao izvući tako radikalne zaključke zato što je suviše razmišljao o zlu tiranije, s jedne strane, i o stanju ljudske slobode s druge.

¹⁷ Isto, 7.

tog stanja besmisla udruženim delovanjem terora i obučavanja u ideološkom mišljenju, ali da ga više nisu doživljavali kao takvo.¹⁸

U našem kontekstu vredno je pomenuti lukavo zamenjivanje zdravog razuma rigidnom logičnošću, tipično za totalitarno mišljenje. Logičnost i ideološko zaključivanje nisu jedno isto, ali ta vrsta logičnosti ukazuje na totalitarnu transformaciju ideologija. Dok se osobenost ideologija sastoji u tome što se prema naučnim hipotezama – na primer, „preživljavanje najsposobnijih“ u biologiji ili „preživljavanje najprogresivnije klase“ u istoriji – odnose kao prema „idejama“ koje se mogu primeniti na sve pojave i događaje, osobenost njihove totalitarne transformacije sastoji se u pretvaranju „ideje“ u logičku premisu, to jest u nesporan iskaz iz kog se sve drugo može strogo logički dedukovati. (Tu istina postaje ono za šta je proglašavaju neki logičari, to jest konzistencija; ali takvom definicijom istine zapravo se poriče njeno postojanje jer je istina uvek otkrivanje nečega, a konzistencija je samo način povezivanja stavova i kao takva nema snagu otkrića. Novi logički pokret u filozofiji, koji je ponikao iz pragmatizma, zastrašujuće je sličan totalitarnoj transformaciji pragmatičkih elemenata, inherentnih svakoj ideologiji, u rigidnu logičnost koja kida sve svoje veze sa stvarnošću i iskustvom.¹⁹ Naravno, totalitarizam to čini grublje a time, nažalost, i efikasnije.)

Glavna politička razlika između zdravog razuma i logike je to što zdrav razum pretpostavlja zajednički svet u kome možemo živeti zajedno zato što posedujemo opšte čulo koje kontroliše osta-

18 Ako imamo priliku da nešto spasemo iz požara koji nas je zadesio, to izvesno mogu biti samo suštinska načela, još osnovnija od temelja zakona i od tradicije i morala koji su od njega istkani. Ta suštinska načela kažu samo to da je Sloboda kvintesencija ljudskog stanja, a Pravda kvintesencija čovekovog društvenog stanja ili, drugim rečima, da je Sloboda suština ljudskog individualnog života, a Pravda suština ljudskog zajedničkog života. Obe mogu nestati sa lica zemlje jedino s fizičkim nestankom ljudske vrste.

19 Na konferenciji koja je održana 1954, dakle one godine kad je objavljen ova esej, Hana Arent napravila je još dublju razliku između totalitarizma i pragmatizma: „Totalitarizam se razlikuje od pragmatizma po tome što više ne veruje da stvarnost može ičim da nas nauči, što je, dakle, izgubio rano marksističko poštovanje prema činjenicama. Čak i u svojoj lenjinističkoj verziji, pragmatizam sledi tradiciju zapadnog mišljenja i pretpostavlja da čoveku stvarnost objavljuje istinu, mada, s druge strane, tvrdi da istinu otkrivamo aktivnošću, a ne kontemplacijom... Pragmatizam uvek pretpostavlja validnost 'iskustva' i deluje u skladu s tim; totalitarizam pretpostavlja samo validnost zakona kretanja Istorije ili Prirode. Onom koji dela u skladu s tim zakonima, više nikakvo posebno iskustvo nije potrebno“. *Totalitarianism: Proceedings from a Conference Held at an American Academy of Arts and Sciences, March 1953*, priredio i napisao predgovor C. J. Friedrich, Cambridge, MA, 1954, str. 228. Prim. Jerome Kohn (ur).

la, strogo posebna čula i usaglašava sve posebne čulne podatke s podacima svih drugih ljudi; s druge strane, logika i svaka logička premisa od koje počinje logičko zaključivanje mogu polagati pravo na pouzdanost nezavisno od postojanja drugih ljudi. Često se napominje da je valjanost stava $2+2=4$ nezavisna od ljudskog stanja, da taj stav jednako važi i za boga i za čoveka. Drugim rečima, kad god zdrav razum – politički razum *par excellence* – izneveri našu potrebu za razumevanjem, najverovatnije ćemo prihvatiti logičnost zato nam je sposobnost logičkog zaključivanja svima zajednička. Ali ta opšta ljudska sposobnost koja funkcioniše čak i u uslovima potpune izolovanosti od sveta i iskustva i koja je strogo „u“ nama, bez ikakve veze s ijednom „datošću“, nesposobna je da išta razume i kad je prepuštena samoj sebi, potpuno je jalova. Samo tamo gde je zajednički prostor među ljudima uništen i gde su jedine preostale pouzdanosti besmislene tautologije, ta sposobnost može postati „produktivna“, razvijati sopstvene linije mišljenja, čija je glavna politička karakteristika to što sa sobom uvek nose prinudnu moć ubeđivanja. Izjednačiti mišljenje i razumevanje s tim logičkim operacijama znači svesti sposobnost mišljenja, koja se hiljadama godina smatra najvišom čovekovom sposobnošću, na njen najniži zajednički imenitelj, gde više ništa ne znače razlike stvarne egzistencije, čak ni kvalitativna razlika između suština boga i suštine čoveka.

One koji se upuštaju u potragu za smislom i razumevanjem uspon totalitarizma ne zastrašuje zato što je to nova pojava, već zato što je totalitarizam pokazao propadanje naših kategorija mišljenja i naših standarda suđenja. Nove pojave su područje istorije; za razliku od prirodnih nauka koje se bave ispitivanjem nečeg što se stalno ponavlja, istorija uvek ima posla s onim što se događa samo jednom. Novim pojavama može se manipulirati ako istoričar insistira na uzročnosti i veruje da može objasniti neki događaj nizom uzroka koji je do njega doveo. On tada zaista postupa kao „prorok koji gleda unazad“ (F. von Schlegel, *Athenaeum*, fragment 80) i čini se da ga od dara istinskog proricanja razdvajaju samo žalosna fizička ograničenja ljudskog mozga, nesposobnog da sadrži i tačno poveže sve uzroke koji deluju u isto vreme. Kauzalitet je, međutim, potpuno strana i falsifikatorska kategorija u istorijskim naukama. Ne samo što stvarni smisao svakog događaja uvek transcendirira bilo koji broj „uzroka“ u prošlosti koji mu se mogu pripisati (dovoljno je pomisliti na groteskni raskorak između „uzroka“

i „posledica“ u jednom događaju kakav je bio Prvi svetski rat)²⁰ već i sama ta prošlost nastaje tek s događajem koji se pomoću nje objašnjava. Tek pošto se nešto neopozivo dogodilo, možemo pokušati da pratimo njegovu istoriju unazad. Događaj osvetljava sopstvenu prošlost; on nikad iz nje ne može biti dedukovan.²¹

Sa svakim događajem koji je dovoljno veliki da osvetli sopstvenu prošlost nastaje istorija. Tek tada se haotični lavirint prošlih događaja pojavljuje kao priča koja se može ispričati, koja ima početak i kraj. Herodot nije prosto prvi historiograf: po rečima Karla Rajnharta, „istorija postoji od Herodota“ (Karl Reinhardt, „Herodotus Persergeschichten“, *Von Verken und Formen*, 1948) – to jest, grčka prošlost postaje istorija zahvaljujući svetlosti koju su na nju bacili persijski ratovi. Veliki događaj svojom svetlošću događaja otkriva početak u prošlosti koji je dotad bio skriven; oku istoričara taj događaj se može pojaviti samo kao kraj tog novootkrivenog početka. Tek kad se u budućoj istoriji desi novi događaj, taj „kraj“ se otkriva oku budućeg istoričara kao početak. A oko istoričara je zapravo samo naučno obučan pogled ljudskog razumevanja; možemo *razumeti* neki događaj samo kao kraj i vrhunac svega što se dogodilo pre njega, samo kao „dovršenje vremena“; ali u delovanju – samo u delovanju – poći ćemo od skupa promenjenih okolnosti koje je stvorio dati događaj kao da se podrazumeva da je to zapravo novi početak.

Ko god u istorijskim naukama iskreno veruje u kauzalitet zapravo poriče predmet sopstvene nauke.²² Takvo uverenje može se

20 Jedan od glavnih problema koji događaj samom svojom prirodom zadaje istoričarima je to što se uvek čini da je njegovo značenje ne samo različito već daleko važnije od značenja elemenata od kojih je sačinjen i intencija koje su dovele do njegove kristalizacije. Ko može sumnjati u to da je istorijski značaj Prvog svetskog rata prevazišao sve latentne elemente tog sukoba, kao i sve eventualne dobre ili loše namere umešanih državnika? U ovom posebnom primeru, sveden je na smešnu meru čak i faktor slobode, koji je na kraju izazvao kristalizaciju tih elemenata i prouzrokovao rat.

21 Elementi totalitarizma obuhvataju njegove izvore, ako pod izvorima ne podrazumevamo „uzroke“. Sami elementi nikad ništa ne uzrokuju. Oni postaju izvori događaja samo ako se iznenada kristalizuju u čvrste i definitivne forme. Svetlost samog događaja omogućuje nam da pravimo razliku između njegovih konkretnih elemenata i bezbrojnih apstraktnih mogućnosti, i upravo nas ona mora voditi natrag u uvek mutnu i dvosmislenu prošlost tih elemenata. U tom smislu legitimno je govoriti o izvorima totalitarizma ili bilo kog drugog istorijskog događaja.

22 On na isti način poriče samo postojanje događaja koji, uvek naglo i nepredvidljivo, menja čitavu fiziognomiju datog doba. Drugim rečima, verovanje u kauzalitet je način na koji istoričari poriču ljudsku slobodu jer se ona u političkim i istorijskim naukama shvata kao ljudska sposobnost za novi početak.

kriti u primeni opštih kategorija na ceo niz događaja, na primer kategorija „provokacija i reakcija“, ili u traganju za opštim trendovima, navodno „dubljim“ slojevima iz kojih događaji proističu kao njihovi simptomi. Takve generalizacije i kategorizacije gase „prirodnu“ svetlost koju nudi sama istorija i na taj način uništavaju stvarnu priču – njenu jedinstvenu različitost i njeno večno značenje – koju nam kazuje svaki istorijski period. U okviru unapred zamišljenih kategorija, među kojima je najprostija kauzalitet, nikad se ne može dogoditi nešto neopozivo novo; istorija bez događaja postaje mrtva monotonija istosti, koja se ne odmotava u vremenu – Lukrecijevo *eadem sunt omnia semper* (sve je uvek isto).²³

Baš kao što nas u ličnom životu naši najgori strahovi i najdublje nade nikad dobro ne pripremaju za ono što će se zaista dogoditi – čak i kad se dogodi ono što smo predvideli, sve se menja i nikad ne možemo biti spremni za neiscrpnu doslovnost tog „sve“ – tako svaki događaj u ljudskoj istoriji otkriva neočekivanu panoramu ljudskih postupaka, patnji i novih mogućnosti koja prevazilazi zbir svih svesnih namera i značenje svih izvora. Zadatak istoričara je da u bilo kom datom periodu otkrije to neočekivano *novo* sa svim njegovim implikacijama i da pokaže svu moć njegovog značenja. On mora znati da se određena priča, iako ima početak i kraj, događa u širem okviru, u istoriji.²⁴ A istorija je priča koja ima

23 Činjenica da ta diskrepancija između „uzroka i posledica“ može dobiti komične razmere postala je jedno od glavnih obeležja moderne istorije i politike – a uzgred je i jedan od glavnih razloga što moderne istoričare i ideologe toliko privlače neke ideje ili sujeverne predstave o nužnosti, bilo nužne propasti ili nužnog spasenja. Ipak, izvesna diskrepancija između objektivnih elemenata i slobodnog ljudskog delovanja, na jednoj strani, i događaja – u svojoj njegovoj veličanstvenoj neopozivosti, originalnosti i bogatstvu značenja – na drugoj, uvek je prisutna i prožima celu ljudsku stvarnost. Zbog toga ne znamo ni za jedan istorijski događaj koji ne zavisi od velikog broja slučajnosti ili za koji ne bismo mogli zamisliti jednu ili više alternativa. Nužnost, koju svaka kauzalna historiografija svesno ili nesvesno pretpostavlja, ne postoji u istoriji. Ali zaista postoji neopozivost samih događaja, čiji snažan odjek u polju političkog delovanja ne znači da su neki elementi prošlosti dobili svoj krajnji, konačni oblik, već da je nastalo nešto nesumnjivo novo. Od te neopozivosti možemo pobeći samo ako prihvatimo mehaničko kretanje vremena ispražnjenog od događaja i smisla.

24 On mora imati smisao za realnost, što ne znači nužno da mora biti praktičan i realističan, već da je iskusio moć svega realnog, a ta moć prevazilazi sva naša očekivanja i kalkulacije. Pošto je taj nadmoćni kvalitet stvarnosti sasvim očigledno povezan s činjenicom da ljudi, bez obzira na to da li su dobro ili loše integrisani u zajednicu sebi ravnih, uvek ostaju pojedinci koje su neki slučaj ili providenje bacili u avanturu života na zemlji, istoričaru bi bilo korisno da zapamti da se svaki čovek uvek sam suočava s onim što svi ljudi zajedno rade i trpe, da se tome sam prilagođava i u tome sam pokušava da deluje.

mного početaka, ali nema kraj. Kraj istorije u bilo kom strogom i konačnom značenju reči može biti samo nestanak čoveka s lica zemlje. Naime, šta god da istoričar proglasi za kraj – kraj perioda, tradicije ili cele civilizacije – to je novi početak za one koji su živi.²⁵ Greška svih apokaliptičnih proročanstava je to što zanemaruju tu jednostavnu, ali suštinsku činjenicu.

Najvažnije što istoričar može učiniti da bi ostao svestan te činjenice jeste da obuzda ono što Francuzi zovu *déformation professionnelle*. Pošto se on bavi prošlošću, to jest izvesnim kretanjima koja duh ne može čak ni da shvati ako se nisu na neki način završila, generalizacija ga navodi da svugde vidi kraj (i propast). Za njega je prirodno da istoriju vidi kao priču bez početka, ali s mnogo krajeva; ta sklonost postaje zaista opasna tek onda kad ljudi – iz bilo kog razloga – počnu da prave filozofiju od istorije kakva se pokazuje oku profesionalnog istoričara. Bezmalo sva moderna objašnjenja takozvane istoričnosti čoveka iskrivljena su kategorijama koje su, u najboljem slučaju, samo radne hipoteze za sređivanje građe prošlosti.²⁶

Na sreću, situacija u političkim naukama, koje su u suštini pozvane da tragaju za smislom i da zadovoljavaju potrebu za istinskim razumevanjem političkih činjenica, potpuno je drugačija. Ogroman značaj koji pojam početka i izvora ima za svako strogo političko pitanje proizlazi iz proste činjenice da je političko delovanje – kao i svako drugo – u suštini uvek započinjanje nečeg novog; kao takvo ono je, što se tiče političke nauke, sama suština ljudske slobode. Centralno mesto pojma početka i izvora u svakoj političkoj misli izgubilo se tek kad je istorijskim naukama bilo dozvoljeno da prenesu svoje metode i kategorije u domen politike. Na to da se u grčkom mišljenju podrazumeva centralno mesto pojma izvora ukazuje reč *arche* koja znači i početak i vladavinu.

25 Jedan događaj pripada prošlosti, označava kraj, u meri u kojoj se njegovi elementi, čije je poreklo u prošlosti, okupe i najednom zajedno kristalizuju; ali događaj pripada budućnosti i označava početak u meri u kojoj ta kristalizacija nikad ne može biti dedukovana iz njegovih vlastitih elemenata, već je uvek prouzrokovana nekim činiocem koji leži u području ljudske slobode.

26 Zadatak istoričara je da analizira i opiše novu strukturu koja se pojavljuje posle događaja, kao i njene elemente i poreklo. U tome mu pomaže svetlost koju baca sam događaj, ali to ne znači da on mora ili može razumeti prirodu te svetlosti. Traganje za prirodom totalitarizma nije više istorijski poduhvat (a sasvim izvesno nije sociološki ili psihološki); strogo uzevši, to je pitanje za političku nauku; ona je, ako razume samu sebe, pravi čuvar ključeva za probleme i nedoumice filozofije istorije.

Takvo shvatanje je još sasvim živo, mada moderni tumači to uglavnom previđaju, u Makijavelijevoj teoriji političke moći, po kojoj sam čin osnivanja – to jest, svesnog započinjanja nečeg novog – zahteva i opravdava upotrebu nasilja. Ali pun značaj početaka otkrio je jedan drugi veliki mislilac; on je živio u razdoblju koje je – po nekim aspektima – bilo najsličnije našem u pisanoj istoriji i, štaviše, pisao je pod snažnim uticajem katastrofalnog kraja, možda sličnog onom do kog smo mi došli. U svom delu *Božja država* (*Civitas Dei*, XII, 20) Avgustin piše: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (Da bi moglo biti početka, čovek je stvoren kad još ničeg drugog nije bilo). Po mišljenju Aurelija Avgustina, koji s dobrim razlogom može biti nazvan ocem celokupne zapadne filozofije istorije, čovek ne samo što raspolaze sposobnošću započinjanja, već je on sâm početak.²⁷ Ako se stvaranje čoveka podudara sa stvaranjem početka u svetu (a šta to znači ako ne stvaranje slobode?), onda je rođenje svakog pojedinačnog čoveka novi početak, ponovno potvrđivanje čovekove *izvorne* prirode na takav način da izvor nikad ne može u potpunosti postati stvar prošlosti; sama činjenica izvanrednog kontinuiteta tih početaka u smenjivanju generacija garantuje istoriju koja se nikad ne može završiti jer je to istorija bića čija je suština početak.

U svetlu ovih razmišljanja, nastojanje da razumemo nešto što je razorilo naše kategorije mišljenja i standarde suđenja ne čini nam se više tako zastrašujuće. Čak i ako smo izgubili merni etalon i pravila pod koja se može supsumirati ono posebno, biće čija je suština početak možda u sebi ima dovoljno izvora da bi moglo razumevati bez unapred zamišljenih kategorija i prosuđivati bez skupa uobičajenih pravila koji se naziva moral. Ako je suština svakog, a posebno političkog delovanja označavanje novog početka, onda razumevanje postaje druga strana delovanja, naime, onaj oblik saznanja – različit od mnogih drugih – koji delatnim ljudima (a ne ljudima usmerenim na kontemplaciju nekog naprednog ili nazadnog toka istorije) na kraju omogućuje da prihvate ono što se neopozivo dogodilo i da se pomire s onim što neizbežno postoji.

Zato je razumevanje čudan poduhvat. Moguće je da ono, na kraju, samo artikuliše i potvrđuje slutnje preliminarnog razume-

27 Takozvani lanac događaja – a strogo govoreći, lanac događaja je protivrečan izraz – prekida se svakog minuta rođenjem novog ljudskog bića koje sa sobom na svet donosi novi početak.

vanja, koje je uvek, svesno ili nesvesno, neposredno uključeno u delovanje.²⁸ Razumevanje neće zazirati od tog kružnog procesa, već će, naprotiv, biti svesno da bi ga drukčiji rezultati udaljili od delovanja, čija je ono druga strana, i da ti rezultati, uostalom, ne bi mogli biti istiniti. Niti će proces razumevanja izbegavati taj krug koji logičari nazivaju „začarani“; u tome čak ima nečeg što liči na filozofiju, u kojoj se velike misli uvek kreću ukrug, uprežući ljudski duh u beskrajni dijalog između njega samog i suštine svega što jeste.²⁹

U tom pogledu, stara molitva kralja Solomona, koji je očigledno znao ponešto o političkom delovanju, molitva upućena bogu – da mu podari „srce koje razume“, najveći i najpoželjniji dar za čoveka – možda važi i za nas. Udaljeno od sentimentalnosti koliko i od činovničke rutine, ljudsko srce je jedina stvar na svetu koja će preuzeti na sebe teret božanskog dara delovanja, a taj dar se sastoji u tome što je čovek početak, pa zato može da započinje. Solomon je molio za taj poseban dar jer je bio kralj i znao da nam samo „srce koje razume“, a ne puke refleksije ili puka osećanja, može učiniti podnošljivim zajednički život s drugima, zauvek strancima, u istom svetu, kao što i njima može učiniti podnošljivim život s nama.³⁰

Ako bismo želeli da biblijski jezik prevedemo na nešto što je bliže našem govoru (mada to teško može biti preciznije rečeno), mogli bismo dar „srca koje razume“ nazvati sposobnost imaginacije. Za razliku od mašte koja nešto sanja, imaginacija se bavi osobenom tamom ljudskog srca i čudnom neprozirnošću koja je osobina svega što je realno. Kad god govorimo o „prirodi“ ili „suštini“ stvari, zapravo mislimo na ono najunutrašnjije jezgro u čije postojanje nikad nismo tako sigurni onako kao što smo sigurni u njegovu tamu i neprozirnost. Istinsko razumevanje ne umara se od beskrajnog dijaloga i „začaranih krugova“ zato što veruje da će imaginacija na kraju bar na tren spaziti zastrašujuću svetlost istine. Razlikovanje imaginacije od mašte i pokretanje njene moći ne znači da će razumevanje ljudskog poduhvata postati „iracionalno“. Naprotiv, imaginacija, kao što kaže Vordsvort, „samo je druga reč za... najjasniju svest, širinu duha i

28 Na primer, da totalitarni režimi radikalno poriču ljudsku slobodu.

29 Stvari i događaja.

30 Samo zahvaljujući strpljivom istraivanju u tom nezačaranom krugu razumevanja topi se svako samozadovoljstvo i svako „znam bolje“.

razum u njegovom najuzvišenijem stanju“ (Wordsworth, *The Prelude*, XIV, 190-92).

Samo imaginacija nas osposobljava da vidimo stvari iz prave perspektive, da budemo dovoljno snažni da odmaknemo nešto što nam je suviše blizu da bismo ga mogli videti i razumeti bez pristrasnosti i predrasuda, da budemo dovoljno velikodušni da bismo mogli premostiti ponore udaljenosti sve dok ne budemo videli i razumeli ono što je predaleko kao nešto što nas se najneposrednije tiče. To odmicanje nekih stvari i premošćivanje ponora između sebe i drugih deo je dijaloga razumevanja zato što je kontakt koji uspostavlja direktno iskustvo suviše blizak za njegove potrebe i zato što puko znanje podiže veštačke prepreke.

Bez te vrste imaginacije, koja je zapravo razumevanje,³¹ nikad ne bismo mogli da nađemo svoje mesto u svetu. Ona je jedini unutrašnji kompas koji imamo. Savremenici smo samo donde dokle dopire naše razumevanje. Ako želimo da nam ova zemlja bude dom, čak i po cenu da nam bude dom u ovom veku, moramo učestvovati u beskrajnom dijalogu o suštini totalitarizma.

31 Bez te vrste imaginacije i razumevanja koje iz nje proističe nikad ne bismo bili u stanju da se orijentišemo u svetu.

KRIZA KULTURE: NJENO SOCIJALNO I POLITIČKO ZNAČENJE

I

Više od 10 godina svedoci smo sve većeg interesovanja intelektualaca za relativno novi fenomen masovne kulture. Sam termin je očigledno izveden iz ne mnogo starijeg termina „masovno društvo“ i u svim raspravama prećutno se pretpostavlja da je masovna kultura, logično i neizbežno, kultura masovnog društva. Najznačajnija činjenica u kratkoj istoriji oba termina jeste to što se, još pre nekoliko godina, u njima mogao čuti snažan ton neodobravanja, neizrečena sugestija da je masovno društvo iskvaren oblik društva i da je masovna kultura protivrečan pojam, a onda su postali dostojan predmet nebrojenih studija i istraživačkih projekata čija je glavna uloga bila, kao što je primetio Harold Rosenberg, da „kiču dodaju intelektualnu dimenziju“. Ta „intelektualizacija kiča“ pravda se pretpostavkom da će masovno društvo, sviđalo se to nama ili ne, ostati uz nas u doglednoj budućnosti i da zato njegova „kultura“, „popularna kultura [ne može] biti prepuštena stanovništvu“.¹ Pitanje je, međutim, da li ono što važi za masovno društvo važi i za masovnu kulturu ili, drugim rečima, da li će odnos između masovnog društva i kulture biti, *mutatis mutandis*, isti kao odnos društva i kulture koji su im prethodili.

Pre svega, iz pitanja masovne kulture proizlazi drugi, daleko fundamentalniji problem vrlo problematičnih odnosa društva i kulture. Ako se prisetimo da je ceo pokret moderne umetnosti započeo pobunom umetnika protiv društva kao takvog (a ne protiv masovnog društva, tada još nepoznatog), postaćemo svesni da je taj prethodni odnos bio daleko od idealnog i izbeći ćemo površnu

¹ Harold Rosenberg u izvanredno duhovitom eseju „Pop Culture: Kitsch Criticism“ u *The Tradition of the New*, New York, 1959.

čežnju mnogih kritičara masovne kulture za Zlatnim Dobom dobrog i pristojnog društva. Danas je ta čežnja raširenija u Americi nego u Evropi iz prostog razloga što Amerika, koja i te kako poznaje varvarsko filistarstvo novih bogataša, samo površno poznaje podjednako iritantno kulturno i obrazovno filistarstvo evropskog društva, u kom je kultura poprimila snobovska obeležja, u kom je obrazovanje potrebno za recepciju kulture postalo pitanje društvenog statusa; tim nedostatkom iskustva može se objasniti čak i to što su američka književnost i slikarstvo najednom počeli da igraju presudnu ulogu u razvoju moderne umetnosti i što se njihov uticaj mogao osetiti i u onim zemljama čija je intelektualna i umetnička avangarda otvoreno zauzela antiamerički stav. Nesrećna posledica takvog stanja stvari je to što duboka nelagoda koju sama reč „kultura“ verovatno izaziva među najistaknutijim predstavnicima kulture može proći nezapaženo ili njeno simptomatično značenje može ostati neshvaćeno.

Bez obzira na to da li je neka zemlja prošla kroz sve stupnjeve razvoja društva od osvita modernog doba do danas, masovno društvo očito postoji tamo „gde su mase stanovništva inkorporirane u društvo“.² A pošto društvo u smislu „dobrog društva“ obuhvata one delove populacije koji raspolažu ne samo bogatstvom već i slobodnim vremenom, to jest vremenom da se posvete „kulturi“, masovno društvo zaista ukazuje na novo stanje stvari u kom su mase stanovništva u velikoj meri oslobođene tereta iscrpljujućeg rada i imaju dovoljno slobodnog vremena za „kulturu“. Zato se čini da su masovno društvo i masovna kultura međusobno povezani, ali njihov zajednički imenilac nije masa, već društvo u koje su mase već inkorporirane. Istorijski, kao i pojmovno, masovnom društvu prethodi društvo, a društvo nije ništa više generički pojam nego što je to masovno društvo; i ono može biti istorijski datirano i opisano; starije je, naravno, od masovnog društva, ali nije starije od modernog doba. U stvari, sve one karakteristike koje je psihologija masa u međuvremenu otkrila u čoveku mase – njegoa usamljenost (a usamljenost nije ni izolacija ni samoća) uprkos prilagodljivosti, njegoa razdražljivost i gubitak standarda, njegov veliki potrošački kapacitet udružen s nesposobnošću suđenja, pa čak i razlikovanja i, nadasve, njegov egocentrizam i sudbonosno

2 Vidi Edward Shils, "Mass Society and Its Culture" u *Dedalus*, Spring 1960 – ceo broj je posvećen „masovnoj kulturi i masovnim medijima“.

otuđenje od sveta koje se od Rusoa pogrešno shvata kao samootuđenje – najpre su se pojavile u dobrom društvu, u kom, numerički govoreći, mase nisu postojale.

Dobro društvo, onakvo kakvo znamo od 18. i 19. veka, verovatno vodi poreklo od evropskih dvorova iz doba apsolutizma, posebno od dvorskog društva Luja XIV, koji je tako dobro umeo da ograniči politički uticaj francuskih plemića okupljajući ih u Versaju, pretvarajući ih u dvorane i podstičući ih da se zabavljaju međusobnim intrigama, spletkama i onim beskrajnim tračarenjem koje takva neprekidna druženja uvek proizvode. Pravi preteča romana, te potpuno moderne umetničke forme, nisu romansirane pikarske i viteške avanture već Sen-Simonovi *Memoari*, a roman je pak očigledno anticipirao pojavu sociologije i psihologije, koje su i dalje usmerene na sukob između društva i „pojedince“. Pravi preteča modernog čoveka mase je taj pojedinac koga su opisali, a zapravo i otkrili oni koji su se, kao Ruso u 18. veku ili kao Džon Stjuart Mil u 19, otvoreno pobunili protiv društva. Otad se priča o sukobu između društva i njegovih pojedinaca ponavlja kako u stvarnosti tako i u književnosti; moderni i oni više ne tako moderni pojedinci deo su društva naspram kog pokušavaju da se potvrde, ali ih ono uvek nadvlada.

Postoji, međutim, jedna važna razlika između položaja pojedinca u ranijim društvima i njegovog položaja u masovnom društvu. Sve dok je društvo bilo ograničeno na određene klase stanovništva, izgledi pojedinca da preživi njegov pritisak bili su prilično dobri; oni su dolazili otud što su u populaciji istovremeno postojali drugi slojevi, koji nisu pripadali društvu i u koje je pojedinac mogao da se skloni; takav pojedinac se na kraju često pridruživao revolucionarnim partijama jer je među izopštenima iz društva otkrio neke osobine ljudskosti koje su u društvu izumrle. To je, takođe, našlo svoj izraz u romanu, u poznatoj glorifikaciji radnika i proletera ili, suptilnije, u ulozi koja je dodeljena homoseksualcima (na primer kod Prusta) ili Jevrejima, to jest grupama koje društvo nikad u potpunosti nije apsorbovalo. Činjenica da je revolucionarni polet celog 19. i 20. veka bio mnogo žešće upe- ren protiv društva nego protiv država i vlada nije samo rezultat prevlasti društvenog pitanja, to jest problema bede i izrabljivanja. Dovoljno je da pročitamo arhive Francuske revolucije da bismo shvatili u kojoj meri je sam pojam *le peuple* zadobio svoje konotacije iz gneva „srca“ – kao što su govorili Ruso pa i Robespjer

– izazvanog pokvarenošću i licemerjem salona i da bismo shvatili kakva je bila istinska uloga društva tokom celog 19. veka. Dobar deo očajanja pojedinaca u uslovima masovnog društva proizlazi iz činjenice da su te mogućnosti bekstva nestale, jer je društvo u sebe inkorporiralo sve slojeve stanovništva.

Iako se ne bavimo sukobom između pojedinca i društva, ipak je važno primetiti da je u uslovima masovnog društva individualnost umetnika, reklo bi se, jedina individualnost koja je preostala. Ovde se bavimo kulturom ili pre onim što se događa kulturi u različitim uslovima društva i masovnog društva, pa nas ne zanima toliko umetnikov subjektivni individualizam koliko činjenica da je on, na kraju krajeva, autentičan proizvođač onih predmeta koje svaka civilizacija ostavlja za sobom kao suštinsko i trajno svedočanstvo o duhu koji ju je pokretao. Činjenica da se upravo proizvođači najviših kulturnih dobara, to jest umetničkih dela, okreću protiv društva, da čitav razvoj moderne umetnosti (koji će zajedno s razvojem nauke verovatno ostati najveće dostignuće našeg doba) započinje i nastavlja se neprijateljstvom prema društvu, pokazuje da je antagonizam između društva i kulture postojao i pre uspona masovnog društva.

Optužba koju su protiv društva izneli umetnici, za razliku od one koju su izneli revolucionari, jezgrovito je iskazana vrlo rano, na prelazu iz 17. u 18. vek, jednom rečju koja je ponavljana i reinterpretirana iz generacije u generaciju. Ta reč je „filarstvo“. Njeno poreklo, nešto starije od njene specifične upotrebe, nije mnogo važno. Ona je u početku, u žargonu nemačkih studenata, označavala razliku između običnih i akademskih građana, međutim, već tu je, preko biblijskih asocijacija, ukazivala na brojno nadmoćnog neprijatelja u čije se šake moglo pasti. Kad je prvi put upotrebljena kao pojam – čini mi se, u satiri o filistru nemačkog pisca Klemensa fon Brentana (*Bevor, in und nach der Geschichte*) – označavala je mentalitet koji o svemu sudi u svetlu neposredne koristi i „materijalnih vrednosti“ i zato nema poštovanja za beskorisne predmete i zanimanja kakvi se podrazumevaju u kulturi i umetnosti. Sve to čak i danas zvuči prilično poznato i nije naodmet primetiti da su se čak i reči iz današnjeg žargona, na primer, „kockast“ (u smislu ograničen i krut), već nalazile u ranom Brentanovom pamfletu.

Da je stvar ostala na tome, da je glavni prigovor društvu bio upućen zato što mu nedostaju kultura i zanimanje za umetnost,

pojava kojom se ovde bavimo bila bi znatno manje komplikovana i bilo bi neshvatljivo zašto se moderna umetnost pobunila protiv „kulture“ umesto da se, naprosto, bori za sopstvene „kulturne“ interese. Ali za tom vrstom filistarstva, koja se prosto sastojala u „nedostatku kulture“ i gomilanju opštih mesta, ubrzo je usledio preokret, to jest društvo je počelo previše da se interesuje za sve te takozvane kulturne vrednosti. Ono je počelo da monopolizuje „kulturu“ za sopstvene svrhe, na primer u borbi za društveni položaj i status. To je, u velikoj meri, bila posledica društveno inferiornog položaja evropske srednje klase, koja je – čim je stekla neophodno bogatstvo i slobodno vreme – započela mukotrpnu borbu protiv aristokratije i njenog prezira prema vulgarnosti pukog sticanja novca. U borbi za društvene položaje kultura je počela da igra ogromnu ulogu kao jedna od taktika, možda i najefikasnija, društvenog uspinjanja i korišćenja obrazovanja za „uzdizanje“ iz nižih regiona, gde je navodno locirana realnost, u više, nerealne regione, gde su lepota i duh navodno kod kuće. Takvo bekstvo od stvarnosti pomoću umetnosti i kulture važno je ne samo zato što je dalo kulturnom i obrazovanom filistru njegove najkarakterističnije osobine, već i zato što je bilo presudan činilac u pobuni umetnika protiv njihovih novih patrona; umetnici su namirisali opasnost da bi mogli biti proterani iz realnosti u sferu prefinjenog govora, gde bi ono što rade izgubilo svaki smisao. Sumnjiv kompliment je bilo društveno priznanje od jednog društva koje je postalo tako „uglašeno“ da, na primer, tokom gladi zbog lošeg roda krompira u Irskoj nije želelo da bude dovođeno u vezu s neprijatnom stvarnošću, pa je umesto uobičajenog imena tog važnog povrća koristilo izraz „onaj koren“. Ta anegdota jezgrovito definiše kulturnog filistra.³

Nema sumnje da je ovde reč o nečem mnogo većem nego što je psihološko stanje umetnika; to je objektivno stanje kulturnog sveta koji, u meri u kojoj sadrži opipljive stvari (knjige, slike, statue, građevine, muziku), obuhvata celokupnu zabeleženu prošlost zemalja, nacija, pa i čovečanstva i o njoj svedoči. Jedino nedruštveno i autentično merilo za prosuđivanje tih specifično kulturnih predmeta jeste njihova relativna trajnost i čak eventualna besmrtnost. Samo ono što će trajati vekovima može, u krajnjoj liniji, imati pre-

3 Ovu priču sam našla u G. M. Young, *Victorian England. Portrait of an Age*, New York, 1954.

tenziju da bude kulturni predmet. Poenta je u tome što besmrtna dela prošlosti, čim postanu predmet društvenog i individualnog rafinmana i dobiju odgovarajući status, gube svoj najvažniji, elementarni karakter, a to je da su vekovima opčinjavala i pokretala čitaoce ili gledaoce. Sama reč „kultura“ postala je sumnjiva upravo zato što je označavala ono „traganje za savršenstvom“ koje je, kao što je rekao Metju Arnold, isto što i „traganje za ljupkošću i svetlošću“. Velika umetnička dela jednako su zloupotrebljena kad služe svrhama samoobrazovanja ili samousavršavanja kao i kad služe bilo kojim drugim svrhama; gledati neku sliku da bi se usavršilo znanje o datom periodu jednako je korisno i legitimno kao i iskoristiti je za prikrivanje rupe na zidu. U oba primera umetnički predmet je upotrebljen u spoljašnje svrhe. Sve je u redu dok smo svesni da takva upotreba, legitimna ili ne, nije istinsko saobraćanje s umetnošću. Nevolja s obrazovanim filistrom nije to što on čita klasike, već što ga na to podstiče spoljašnji motiv – želja za samousavršavanjem – i što je potpuno nesvestan činjenice da Šekspir ili Platon možda imaju da mu kažu stvari koje su važnije od njegovog samoobrazovanja; nevolja je to što on uzleće u region „čiste poezije“ da bi držao stvarnost izvan svog života – na primer, da bi se distancirao od nečeg tako „prozaičnog“ kao što je nestašica krompira – ili da bi na nju gledao kroz veo „ljupkosti i svetlosti“.

Svi poznajemo one žalosne umetničke produkte koje je taj stav nadahnjivao i hranio, ukoliko kič 19. veka, čiji je nedostatak smisla za formu i stil, istorijski tako zanimljiv, tesno povezan s bekstvom umetnosti od stvarnosti. Čudesan oporavak kreativnih umetnosti u našem veku, i možda manje primetno, ali ništa manje stvarno obnavljanje veličine prošlosti, započeli su onda kad je otmeno društvo izgubilo monopol na kulturu zajedno s dominantnim položajem u društvu kao celini. S prvom pojavom moderne umetnosti počela je da se raspada ona kultura čiji su „trajni spomenici“ neoklasične, neogotičke, neorenesansne građevine posejane širom Evrope; a, naravno, taj proces se, u izvesnoj meri, nastavio i kasnije. U tom procesu kultura je, više nego druge stvarnosti, postala ono što su ljudi tek tad počeli da nazivaju „vrednost“, to jest društvena roba koja može da se stavi u promet i unovči ili razmeni za druge društvene i individualne blagodeti.

Drugim rečima, filistri su prezirali kulturne predmete kao neupotrebjljive sve dok kulturni filistri nisu počeli da koriste te predmete kao monetu kojom su kupovali više položaje u društvu

ili sticali samopoštovanje – više od onoga koje su, po sopstvenom mišljenju, zasluživali po prirodi ili rođenju. U tom procesu kulturne vrednosti su bile tretirane kao bilo koje druge vrednosti, bile su ono što su vrednosti uvek bile – razmenske vrednosti; i dok su prelazile iz ruke u ruku, izlizale su se kao stari novčići. Izgubile su sposobnost koja je izvorno svojstvena svim kulturnim predmetima: da zaokupe našu pažnju i pokrenu nas. Kad se to dogodilo, ljudi su počeli da govore o „srozavanju vrednosti“ i ceo proces se završio „rasprodajom vrednosti“ (*Ausverkauf der Werte*) tokom 20-ih i 30-ih godina u Nemačkoj i tokom 40-ih i 50-ih u Francuskoj, kad su kulturne i moralne „vrednosti“ zajedno završile na rasprodaji.

Otad je kulturno filistarstvo u Evropi stvar prošlosti; i dok se „rasprodaja vrednosti“ može shvatiti kao tužan kraj velike zapadne tradicije, i dalje ostaje pitanje šta je teže: otkriti velike autore iz prošlosti bez pomoći ikakve tradicije ili ih spasti iz kante za đubre obrazovanog filistarstva. Zadatak očuvanja prošlosti bez pomoći tradicije, a često i protiv tradicionalnih standarda i tumačenja, isti je za čitavu zapadnu civilizaciju. Intelektualno, mada ne i društveno, Amerika i Evropa su u istoj situaciji: nit tradicije je prekinuta i sami za sebe moramo otkrivati prošlost – to jest, moramo čitati autore iz prošlosti kao da ih pre nas niko nikad nije čitao. U tom zadatku masovno društvo će nas ometati znatno manje nego što će to činiti dobro i obrazovano društvo, i podozrevam da ta vrsta čitanja nije bila neuobičajena u Americi 19. veka upravo zato što je ta zemlja tada još uvek bila „neispričana divljina“ iz koje su mnogi američki pisci i umetnici pokušavali da pobegnu. Možda s tim ima veze činjenica da američka poezija i proza još od Vitmena i Melvila uživaju sjajan ugled. Zaista bi bila nesreća kad bi iz dilema i zbrke masovne kulture i masovnog društva proizašla potpuno neopravdana i zaludna čežnja za jednim stanjem stvari koje nije ništa bolje, samo je malo staromodnije.

Možda je glavna razlika između društva i masovnog društva to što je društvo želelo kulturu, vrednovalo predmete kulture i obezvređivalo ih kao društvenu robu, upotrebljavalo ih i zloupotrebljavalo za sopstvene sebične svrhe, ali ih nije „konzumiralo“. Čak i u svom najpohabanim obliku te stvari su ostajale stvari i zadržavale izvestan objektivni karakter; raspadale su se dok ne bi ličile na gomilu smeća, ali nisu nestajale. Masovno društvo, naprotiv, ne želi kulturu nego zabavu i ono zaista konzumira proizvode industrije

zabave kao što konzumira bilo koje potrošno dobro. Proizvodi namenjeni za zabavu služe životnom procesu društva, čak i ako nisu neophodni za život kao što su to hleb i meso. Oni služe, kao što se kaže, da se provede vreme, a to prazno vreme koje se provodi nije dokolica – to jest, vreme u kom smo slobodni *od* svih briga i aktivnosti nametnutih životnim procesom i slobodni *za* svet i njegovu kulturu. Pre je to preostalo vreme, po svojoj prirodi još biološko, vreme koje je preteklo pošto su rad i spavanje uzeli svoj deo. Prazno vreme koje zabava navodno ispunjava zapravo je praznina u biološki uslovljenom ciklusu rada, u „čovekovoju razmeni materija s prirodom“, kao što je govorio Marks.

U modernim uslovima ta praznina neprestano raste; oslobađa se sve više vremena koje se mora ispuniti zabavom, ali to ogromno povećanje praznog vremena ne menja njegovu prirodu. Zabava je, poput rada i spavanja, neizostavni deo biološkog životnog procesa. A biološki život je uvek – u radu kao i u odmoru, bilo da se bavi potrošnjom ili pasivnom recepcijom razonode – metabolizam koji se hrani stvarima tako što ih proždire. Proizvodi koje nudi industrija zabave nisu „stvari“, kulturni objekti čija se izvrsnost meri njihovom sposobnošću da izdrže životni proces i postanu stalni deo sveta, pa o njima ne treba ni suditi prema tim standardima; oni nisu ni vrednosti koje postoje da bi se upotrebljavale i razmenjivale; oni su potrošna dobra namenjena da se troše, kao i svaka druga potrošna dobra.

Panis et circenses (hleb i igre) zaista idu zajedno; oboje su neophodni za život, za njegovo očuvanje i obnovu, i oboje iščezavaju u toku životnog procesa – to jest, oboje se stalno iznova moraju proizvoditi i iznova nuditi sve dok taj proces sasvim ne prestane. Standardi prema kojima se o njima sudi su svežina i novost, i mera u kojoj mi danas koristimo te standarde za prosuđivanje kulturnih i umetničkih predmeta, stvari za koje se pretpostavlja da će u svetu ostati i kad ga mi budemo napustili, jasno ukazuje na meru u kojoj je ta potreba za zabavom postala pretnja kulturnom svetu. Ali ta pretnja ne dolazi od masovnog društva ili od industrije zabave koja zadovoljava njegove potrebe. Naprotiv, masovno društvo – pošto ono ne želi kulturu nego samo zabavu – verovatno manje ugrožava kulturu od filistarstva dobrog društva; uprkos onoj često opisivanoj nelagodi umetnika i intelektualaca – koja delom proizlazi iz njihove nesposobnosti da prodru u bučnu jalovost zabave za mase – nastavile su da cvetaju upravo umetnosti i nauke, za

razliku od svega što pripada domenu politike. U svakom slučaju, sve dok industrija zabave proizvodi sopstvena potrošna dobra, ne možemo joj prigovarati zbog njihove nepostojanosti, baš kao što pekara ne možemo prekorevati zato što proizvodi dobra koja se moraju brzo potrošiti da se ne bi ukvarila. Preziranje zabave i rasonode zato što se iz njih nikakva „vrednost“ ne može izvesti uvek je bio karakteristika obrazovanog filistarstva. Istina je da svi imamo potrebu za zabavom i rasonodom u nekom obliku jer smo svi potčinjeni velikom ciklusu života, i obično je licemerje ili društveni snobizam poricanje da nas mogu zabaviti i rasonoditi upravo one iste stvari koje zabavljaju i rasonođuju mase naših sugrađana. Što se tiče opstanka kulture, očigledno mu manje prete oni koji prazno vreme ispunjavaju zabavom nego oni koji ga ispunjavaju nasumičnim obrazovnim drangulijama kako bi poboljšali svoj društveni položaj. A što se tiče umetničke produktivnosti, odolevanje masovnim iskušenjima masovnog društva ili držanje sopstvenog pravca uprkos buci i žagoru masovnog društva verovatno nije teže od izbegavanja prefinjenijih iskušenja i podmuklije buke kulturnih snobova otmenog društva.

Nažalost, to nije tako jednostavno. Industrija zabave je suočena s gargantuovskim apetitima, a pošto njeni proizvodi nestaju u procesu potrošnje, ona neprestano mora nuditi novu robu. Pritisnuti tom nevoljom, oni koji proizvode za masovne medije pretražuju celo područje prošle i sadašnje kulture u nadi da će tu pronaći prikladan materijal. Taj materijal se, međutim, ne može ponuditi takav kakav je; mora se promeniti da bi postao zabavan, mora se podesiti za što lakšu potrošnju.

Masovna kultura nastaje kada se masovno društvo dočepa kulturnih predmeta. To je opasno zato što će životni proces društva (koji poput svih bioloških procesa u svoj ciklus metabolizma nezasito uvlači sve što mu je dostupno) doslovno potrošiti kulturne objekte, proždrati ih i uništiti. Naravno, ovde ne govorim o masovnoj distribuciji. Kad se na tržište izbace jeftine knjige i reprodukcije slika i rasprodaju se u velikim tiražima, to ne pogađa prirodu tih predmeta. Ali njihovu prirodu i te kako pogađa kad se oni menjaju – dopisuju, skraćuju, dajdžestiraju, svode na kič ili prerađuju za filmove. To ne znači da se kultura širi na mase već da se ona uništava da bi postala zabavna. Rezultat nije raspadanje već opadanje, a oni koji ga aktivno promovišu nisu kompozitori čija dela objavljuje Tin Pan Alley, već posebna vrsta intelektoa-

laca, često načitanih i dobro informisanih, čija je jedina funkcija da organizuju, promene i rasprostrane kulturne objekte kako bi ubedili mase da *Hamlet* može biti isto tako zabavan kao i *My Fair Lady*, i možda isto tako edukativan. Mnogi veliki autori iz prošlosti preživeli su vekove zaborava i zanemarivanja, ali još ne znamo da li će moći da prežive zabavnu verziju onog što imaju da kažu.

Kultura je vezana za predmete; ona je fenomen sveta; zabava se vezuje za ljude i ona je fenomen života. Jedan predmet je kulturan u meri u kojoj može da traje; njegova trajnost je sušta suprotnost funkcionalnosti, koja čini da on ponovo nestane iz pojavnog zato što se troši i iscrpljuje. Veliki korisnik i potrošač predmeta je sam život, život pojedinca i život društva kao celine. Život je ravnodušan prema stvarstvu predmeta; on insistira na tome da svaka stvar mora biti funkcionalna, da mora zadovoljavati neke potrebe. Kultura postaje ugrožena kad sve stvari i svi predmeti sveta, bilo da su proizvedeni u sadašnjosti ili u prošlosti, počnu da budu tretirani kao puke funkcije životnog procesa društva, kao da postoje samo zato da bi zadovoljili neke potrebe, a za funkcionalizaciju je gotovo nevažno da li su posredi potrebe višeg ili nižeg reda. Umetnosti moraju biti funkcionalne, crkve moraju ispunjavati verske potrebe društva, slika je nastala iz potrebe individualnog slikara za samoizražavanjem i gledalac treba da je posmatra radi samousavršavanja – sve te predstave imaju vrlo malo veze s umetnošću i tako su istorijski nove da smo u velikom iskušenju da ih prosto napustimo kao moderne predrasude. Katedrale su građene *ad maiorem gloriam Dei*; mada su kao građevine izvesno služile potrebama društva, njihova brižljivo planirana i izvedena lepota ne može se objasniti tim potrebama koje bi jednako zadovoljila i obična građevina. Lepota tih građevina transcendirala svaku potrebu i čini da one traju vekovima; ali mada lepota katedrale, kao i lepota bilo koje svetovne građevine, nadilazi potrebe i funkcije, ona nikad ne nadilazi svet, čak i kad je njena namena religijska. Naprotiv, upravo lepota religijske umetnosti transformiše religijske i vansvetovne sadržaje i brige u opipljive svetovne realije; u tom smislu svaka umetnost je sekularna, a religijska umetnost se razlikuje samo po tome što ona „sekularizuje“, postvaruje i transformiše ono što je ranije postojalo izvan sveta u „objektivno“, opipljivo svetovno prisustvo; nije važno da li sledimo tradicionalnu religiju i to „izvan“ smeštamo u drugi, večni svet ili ga, kao pristalice modernih objašnjenja, smeštamo u najunutrašnji kutak ljudskog srca.

Bilo da je reč o upotrebnom predmetu, potrošnom dobru ili umetničkom delu, svaka stvar ima oblik u kom se pojavljuje, i samo za ono što ima oblik možemo reći da je stvar. Među stvarima koje se ne nalaze u prirodi već samo u svetu koji su stvorili ljudi razlikujemo upotrebne predmete i umetnička dela; i jedni i drugi imaju izvesnu postojanost, od obične trajnosti do – kad je posredi umetničko delo – potencijalne besmrtnosti. Oni se razlikuju, s jedne strane, od potrošnih dobara, čije trajanje jedva nadmašuje vreme potrebno za njihovo pravljenje, a s druge strane od proizvoda delovanja – događaja, radnji i reči – koji su sami po sebi tako prolazni da jedva preživljavaju čas ili dan posle pojavljivanja u svetu ako ih ne sačuvaju ljudsko pamćenje, koje od njih tka priče, ili ljudska sposobnost proizvođenja. Iz perspektive trajnosti, umetnička dela su nesumnjivo iznad svih drugih stvari; pošto u svetu ostaju duže nego bilo šta drugo umetnička dela su najsvetovnije stvari. Štaviše, ona su jedine stvari koje nemaju nikakvu funkciju u životnom procesu društva; strogo govoreći, ona nisu proizvedena za ljude već za svet koji nadživljava živote smrtnika, to jest smenu generacija. Ne samo što se ona ne troše poput potrošnih dobara i što se ne upotrebljavaju poput upotrebni predmeta, ona su namerno uklonjena iz procesa potrošnje i upotrebe i izolovana od sfere ljudskih životnih nužnosti, što se može uraditi na mnogo načina; samo tamo gde je to urađeno pojavljuje se kultura u užem značenju te reči.

Ovde nije reč o tome da li svetovnost, sposobnost za proizvođenje i stvaranje sveta, spada u područje ljudske „prirode“. Znamo da postoje nesvetovni narodi kao što znamo da postoje nesvetovni ljudi; ljudski život zahteva svet samo ako mu je potreban dom dok boravi na zemlji. Naravno, sve što ljudi naprave da bi obezbedili sklonište i krov nad glavom, čak i šatori nomadskih plemena, može živima poslužiti kao dom na zemlji; ali to ne znači da su stvorili svet, a kamoli kulturu. Taj zemaljski dom postaje svet u pravom smislu reči samo kad je totalitet proizvedenih stvari tako organizovan da se može odupreti proždirućem životnom procesu ljudi koji ga nastanjuju, to jest da ih može nadživeti. O kulturi govorimo samo onda kad je takav opstanak osiguran, a o umetničkim delima samo onda kad se nalazimo pred stvarima koje postoje nezavisno od svih utilitarnih i funkcionalnih svrha i samo onda kad kvalitet tih stvari uvek ostaje isti.

Zato svaka rasprava o kulturi mora, na neki način, poći od fenomena umetnosti. Dok stvarstvo svih stvari koje nas okružuju

prebiva u tome što imaju oblik u kom se pojavljuju, samo umetnička dela su stvorena samo zato da bi se pojavljivala. Kriterijum po kom prosuđujemo pojave je lepota; ako bismo želeli da sudimo o predmetima, čak i običnim upotrebnim predmetima, samo prema njihovoj upotrebnoj vrednosti, a ne i prema njihovoj pojavi, ne po tome da li su lepi, ružni ili nešto između, morali bismo svoje oko „da izvadimo i bacimo ga od sebe“. Ali da bismo postali svesni pojave, moramo biti slobodni da uspostavimo izvesnu distancu između sebe i predmeta; što je važnija čista pojava stvari, to nam je potrebna veća distanca za njenu pravilnu procenu. Takva distanca se može stvoriti samo ako postoji mogućnost da zaboravimo sami sebe, brige, interese i potrebe svog života, i da ne posežemo za onim čemu se divimo već da ga ostavljamo takvo kakvo jeste, u njegovoj pojavi. Taj stav bezinteresnog uživanja (da se poslužim kantovskim terminom, *uninteressiertes Wohlgefallen*) može se doživeti samo ako su zadovoljene potrebe živog organizma; tek tada, oslobođeni od životnih nužnosti, ljudi mogu biti slobodni za svet.

Nevolja s društvom u njegovim ranim fazama bila je to što njegovi članovi, čak i kad su uspevali da se oslobode životnih nužnosti, nisu uspevali da se oslobode briga koje su se uglavnom ticale njih samih, njihovog statusa i položaja u društvu i načina na koji se oni odražavaju na njihovo pojedinačno Ja, a ne sveta predmeta i predmetnosti u kom su se kretali. Jedna relativno nova nevolja s masovnim društvom možda je još ozbiljnija, ali ne zbog samih masa već zato što je to društvo u suštini potrošačko društvo, u kom se slobodno vreme više ne koristi za samousavršavanje ili zadobijanje višeg društvenog statusa, već za sve veću potrošnju i za sve više zabave. Pošto nema dovoljno potrošnih dobara za zadovoljavanje sve većih apetita životnog procesa u kom se životna energija više ne troši na napore i nevolje tela koje radi, što znači da se mora trošiti na potrošnju, čini se da je sam život posegnuo za stvarima koje mu nikad nisu bile ni potrebne ni namenjene. Ishod, naravno, nije masovna kultura, koja, strogo govoreći, ne postoji, već masovna zabava koja se hrani kulturnim predmetima sveta. Po mom mišljenju, verovanje da će takvo društvo s vremenom postajati sve „kulturnije“ i da je obrazovanje obavilo svoj posao kobna je zabluda. Potrošačko društvo ne može znati kako da zaštititi svet i stvari koje pripadaju isključivo prostoru svetovnih pojava zato što ključni stav toga društva prema svim predmetima, stav potrošnje, znači da će sve što ono dotakne biti pretvoreno u ruševine.

II

Već sam rekla da polazište rasprava o kulturi mora biti fenomen umetnosti zato što su umetnička dela kulturni predmeti *par excellence*. Ali iako su kultura i umetnost tesno povezane, one nipošto nisu jedno isto. Razlika između njih nije naročito važna za pitanje šta se dešava s kulturom u uslovima društva i masovnog društva, ali jeste važna za pitanje šta je kultura i u kakvoj je ona vezi s političkim područjem.

I reč „kultura“ i pojam koji ona označava rimskog su porekla. Reč „kultura“ izvedena je iz *colere* – obrađivati, stanovati, voditi brigu o nečemu, negovati i čuvati – i pre svega se odnosi na obraćanje čoveka s prirodom u smislu obrađivanja i negovanja prirode sve dok se ona ne prilagodi ljudskim potrebama stanovanja. Ta reč, dakle, ukazuje na stav brižne ljubavi i u oštroj je suprotnosti prema nastojanjima da se priroda potčini čoveku.⁴ Ona se, dakle, ne odnosi samo na obrađivanje zemlje već označava i „kult“ bogova, brigu za ono što im s pravom pripada. Izgleda da je Ciceron prvi koristio reč „kultura“ za stvari duha i uma. On pominje *excolere animum*, kultivisanje duha, i *cultura animi* u smislu u kom čak i danas govorimo o kulturnom duhu, samo što više nismo svesni punog metaforičkog sadržaja te upotrebe.⁵ Naime, u rimskoj upotrebi glavna stvar je uvek bila povezanost kulture s prirodom; kultura izvorno znači agrikultura, a ona je u Rimu, za razliku od pesničkog i proizvođačkog umeća, uvek bila duboko poštovana. Čak i Ciceronova *cultura animi* – koja je rezultat vežbanja u filozofiji i zbog toga je skovana, kako je nagovešteno, kao prevod grčke reči *παιδεία* – znači sasvim suprotno od biti proizvođač ili stvaralac umetničkih dela.⁶ Pojam kulture se prvi put pojavio usred jednog primarno agrikulturnog naroda, a umetničke konotacije koje su možda povezivane s tim pojmom ticale su se neponovljivo bliskog odnosa latinskog naroda s priro-

4 Za etimološko poreklo i upotrebu reči na latinskom dodatno vidi *Thesaurus linguae latinae*, A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938. i A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des Mots*, Pariz, 1932. Za istoriju reči i pojma od antičkih vremena vidi Joseph Niedermann, *Kultur-Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, u *Biblioteca dell' Archivum Romanum*, Firenca, 1941, vol. 28.

5 Ciceron u svojim *Tusculan Disputations*, I, 13, eksplicitno kaže da je duh kao polje koje ne može biti produktivno bez pravilne kultivacije – a zatim kaže: *Cultura autem animi philosophia est*.

6 Werner Jaeger, *Antike*, Berlin 1928, vol. IV.

dom, koji je posledica slavnog italijanskog krajolika. Rimljani su smatrali da umetnost mora da se uzdiže prirodno kao predeo, da ona treba da bude negovana priroda i da je izvor svake poezije u „pesmi koju lišće samo sebi peva u zelenoj samoći šume“. ⁷ Ali iako je to sjajna pesnička misao, nije verovatno da bi se iz toga ikad mogla roditi velika umetnost. Teško je poverovati da baštovanski mentalitet proizvodi umetnost.

Velika rimska umetnost i poezija nastale su pod uticajem grčkog nasleđa koje su Rimljani, za razliku od Grka, umeli da neguju i čuvaju. Grčki ekvivalent rimskom pojmu kulture ne postoji zato što su u grčkoj civilizaciji prevladavale proizvođačke veštine. Dok su Rimljani bili skloni da čak i umetnost poštuju kao deo agrikulture, kultivisane prirode, Grci su bili skloni da čak i agrikulturu smatraju delom proizvodnje, nečim što pripada lukavim, „tehničkim“ veštinama pomoću kojih čovek kroti prirodu i njom gospodari. Ono što mi, još pod uticajem rimskog nasleđa, smatramo najprirodnijom i najmiroljubivijom od svih ljudskih delatnosti, obrađivanje zemlje, Grci su smatrali smelim, nasilnim poduhvatom kojim se, iz godine u godinu, neiscrpna i neumorna zemlja uznemirava i pokorava. ⁸ Grci nisu znali šta je kultura zato što nisu kultivisali prirodu nego su pre čupali iz zemljine utrobe plodove koje su bogovi sakrili od ljudi (Hesiod); s tim je tesno povezana i činjenica da im je bilo sasvim strano veliko rimsko poštovanje prema svedočanstvima prošlosti, kom dugujemo ne samo to što je grčko nasleđe sačuvano već i kontinuitet naše tradicije. Objedinjena značenja reči „kultura“ – pretvaranje prirode u mesto stanovanja i briga za spomenike prošlosti – čak i danas određuju sadržaj i značenje koje imamo na umu kada govorimo o kulturi.

Ipak, značenje reči kultura ne iscrpljuje se tim čisto rimskim elementima. Čak i Ciceronova *cultura animi* ukazuje na nešto poput ukusa i, uopšte, na osetljivost za lepotu, ne kod onih koji proizvode lepe stvari, to jest kod samih umetnika, nego kod posmatrača, kod onih koji se kreću među umetničkim stvarima. Tu ljubav prema lepoti Grci su, naravno, posedovali u izuzetnoj meri. U tom smislu, kultura je za nas način saobraćanja – koji nam propisuje civilizacija – s najnekorisnijim i najsvetovnijim stvarima: s radovima umetnika, pesnika, muzičara, filozofa i tako dalje. Ako

⁷ Vidi Mommsen, *Romische Geschichte*, knjiga I, pogl. 14.

⁸ Vidi čuveni hor u *Antigoni*.

je kultura za nas način saobraćanja čoveka sa stvarima sveta, onda možemo pokušati da razumemo grčku kulturu (kao nešto različito od grčke umetnosti) tako što ćemo se setiti često citiranih reči koje Tukidid pripisuje Periklu: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*.⁹ Tu krajnje jednostavnu rečenicu gotovo je nemoguće prevesti. Ono što mi shvatamo kao stanja ili kvalitete, na primer, ljubav prema lepoti ili ljubav prema mudrosti (koja se naziva filozofija) ovde je opisano kao aktivnost, kao da je „voleti lepe stvari“ aktivnost u istoj meri u kojoj je to stvarati lepe stvari. Štaviše, engleski prevod kvalifikatora – „preciznost težnje“ i „mekoća“ – ne uspeva da prenese strogo političko značenja oba termina: mekoća je bila varvarski porok, a preciznost težnje vrlina onog čoveka koji zna kako da dela. Perikle je, zapravo, rekao nešto slično ovome: „Mi volimo lepotu u granicama političkog rasuđivanja i filozofiramo bez varvarskog poroka mekoće.“

Kad počne da nam sviće smisao tih reči, koji je teško izvući iz većine njihovih prevoda, videćemo da u njima mnogo šta iznenađuje. Prvo, jasno nam je rečeno da polis – dakle, domen politike – postavlja granice ljubavi prema mudrosti i lepoti, a pošto znamo da su Grci mislili da ih od varvara odvajaju upravo polis i „politika“ (a ne visoka umetnička postignuća), moramo zaključiti da je i ta razlika zapravo „kulturalna“ razlika, da je to razlika u načinu saobraćanja s „kulturalnim“ stvarima, da je to drugačiji stav prema lepoti i mudrosti: one se mogu voleti samo u granicama koje postavlja institucija polisa. Drugim rečima, varvarskom je smatrana preterana prefinjenost, opšta osetljivost koja ne zna da bira, a ne primitivni nedostatak kulture kao što mi to danas shvatamo ili neki specifičan kvalitet samih kulturnih stvari. Možda nas još više iznenađuje to što je nedostatak muževnosti, porok mekoputnosti, koji bismo mi pripisali prevelikoj ljubavi prema lepoti ili esteticizmu, ovde pomenut kao posebna opasnost za filozofiju; a preciznost postavljanja cilja ili, kako bismo mi to rekli, umeće rasuđivanja, ono što nama izgleda kao preduslov za filozofiju, koja mora znati kako da teži istini – ovde je shvaćeno kao neophodan uslov za saobraćanje sa lepotom.

Da li je moguće da nas filozofija u grčkom smislu – koja počinje „čuđenjem“ (*θαυμάζειν*), a završava sa (bar kod Platona i Ari-

9 „Mi ljubimo lijepo bez rasipnosti i bavimo se znanošću bez mekoputnosti“, Tukidid, *Istorija Peloponeskog rata*, II, 40, preveo Stjepan Telar, fototipsko izdanje, Dereta, Beograd, 1991.

stotela) nemim posmatranjem neke otkrivene istine – verovatnije vodi u neaktivnost nego što to čini ljubav prema lepoti? Da li je moguće, s druge strane, da ljubav prema lepoti ostaje varvarska ako je ne prati *εὐτελεία*, sposobnost postavljanja cilja prosuđivanjem, razlučivanjem, uočavanjem razlika, ukratko, ona čudna, loše definisana sposobnost koju obično zovemo ukus? I najzad, da li je moguće da prava ljubav prema lepoti, istinsko saobraćanje s lepim stvarima – *cultura animi*, koja čoveka osposobljava za brigu o stvarima sveta a koju Ciceron, u suprotnosti prema Grcima, pripisuje filozofiji – ima neke veze s politikom? Da ukus možda spada u političke sposobnosti?

Ako želimo da razumemo probleme koje postavljaju ta pitanja, važno je da imamo na umu da kultura i umetnost nisu jedno isto. Jedan od načina da tu razliku zadržimo u svesti je podsećanje na to da su isti ljudi koji su hvalili ljubav prema lepoti i kulturu duha delili duboko, drevno nepoverenje prema umetnicima i zanatlijama, proizvođačima tih stvari koje su zatim bivale izložene i postajale predmet divljenja. Rimljani nisu imali reč za filistarstvo, ali Grci jesu. A ta reč je začudo izvedena iz reči za umetnike i zanatljije – *βάναισος*; biti banaug, filistar, čovek trivijalnog duha, značilo je, tada kao i danas, imati isključivo utilitarni mentalitet, to jest biti nesposoban za suđenje i mišljenje o stvarima nezavisno od njihove funkcije ili korisnosti. Ali ni sam umetnik, budući *βάναισος*, nipošto nije bio izuzet od prekora za filistarstvo; naprotiv, filistarstvo je bilo shvaćeno kao porok koji se najverovatnije može naći kod onih koji su ovladali nekom *τέχνη*, kod zanatljija i umetnika. Grci su smatrali da ne postoji protivrečnost između pohvale za *φιλοκαλείν*, za ljubav prema lepoti, i prezira prema onima koji tu lepotu proizvode. Nepoverenje, a zapravo i prezir prema umetnicima poticali su iz političke svesti: proizvođenje stvari, pa i umetničkih dela, ne spada u političke delatnosti, čak je njihova suprotnost. Glavni razlog za nepoverenje prema proizvođenju u svim njegovim oblicima jeste to što je ono po svojoj prirodi utilitarno. Proizvođenje, za razliku od delovanja i govora, uvek podrazumeva sredstva i ciljeve; u stvari, kategorija sredstva i cilja izvodi svoj legitimitet iz sfere pravljenja i proizvođenja, u kojoj jasno prepoznatljiv cilj, finalni proizvod, određuje i organizuje sve što učestvuje u tom procesu – materijal, oruđa, samu delatnost, pa čak i osobu koje učestvuju u njemu; svi oni postaju sredstva za taj cilj, opravdana kao takva. Proizvođači ne mogu a da ne gledaju

sve stvari kao sredstva za svoje ciljeve ili da ne sude o svim stvarima iz ugla njihove konkretne korisnosti. Čim se ta tačka gledanja generalizuje i proširi na druga područja, različita od proizvodnje, ona će proizvesti mentalitet banauga. Grci su opravdano sumnjali da takvo filistarstvo ne pretil samo političkom području, što ono očigledno čini jer sudi o delovanju po standardima koji važe za proizvodnje, jer zahteva da delovanje postigne neki predodređeni cilj i dopušta posezanje za svim sredstvima kojima bi se taj cilj mogao ostvariti; ono pretil i domenu kulture zato što vodi obezvređenju stvari kao stvari koje će, ako se dopusti da prevlada mentalitet koji ih je stvorio, biti prosuđivane prema standardima korisnosti i tako izgubiti svoju unutrašnju, nezavisnu vrednost i na kraju biti srozane na puka sredstva. Drugim rečima, najveća pretnja postojanju završenog dela dolazi upravo od mentaliteta koji ga je doneo na svet. Odatle sledi da standardi i propisi koji moraju prevladavati u građenju i ukrašavanju sveta stvari u kom se krećemo gube svoju valjanost i postaju opasni ako se primenjuju na već izgrađeni svet.

To, naravno, nije cela priča o odnosu između politike i umetnosti. Rim je u ranom periodu bio tako ubeđen u to da se umetnici i pesnici bave detinjastim igrarijama koje nisu u skladu s ozbiljnošću i dostojanstvom koji dolikuju rimskom građaninu, da je gušio u začetku svaki umetnički talenat koji je mogao procvetati u republici pre grčkog uticaja. Atina, naprotiv, nikad nije nedvosmisleno rešila sukob između politike i umetnosti u korist jedne od njih – što uzgred može biti razlog za izuzetno ispoljavanje umetničkog genija u klasičnoj Grčkoj; održavala je taj sukob u životu odbijajući da ga dovede u stanje ravnodušnosti koju ta dva područja osećaju jedno prema drugom. Grci su mogli, da tako kažemo, u istom dahu reći: „Onaj ko nije video Fidijinog Zevsa u Olimpiji zalud je živeo“ i „Ljudi poput Fidije, naime skulptori, nisu podobni da budu građani“. U istom govoru u kome izriče pohvalu za ispravne *φιλοκαλοῦμεν* i *φιλοσοφοῦμεν*, aktivno saobraćanje s mudrošću i lepotom, Perikle se hvali da će Atina postaviti „Homera i slične“ na njihovo pravo mesto, da će slava njenih dela učiniti izlišnim profesionalne proizvođače slave, pesnike i umetnike koji postvaruju žive reči i živa dela pretvarajući ih u stvari dovoljno trajne da mogu uzneti veličinu u besmrtnost slave.

Danas je mnogo verovatnije da ćemo područje politike i aktivnog učestvovanja građana u javnim poslovima osumnjičiti za

uspon filistarstva i sprečavanje razvoja kultivisanog duha, koji sudi o stvarima prema njihovoj istinskoj vrednosti ne obazirući se na njihovu funkciju i korisnost. Jedan od razloga za premeštanje naglaska (ostali razlozi nas ovde ne zanimaju) jeste to što je proizvođački mentalitet osvojio domen politike u toj meri da je za nas samorazumljivo da je delovanje, čak više nego proizvođenje, određeno sredstvima i ciljevima. Ta situacija, međutim, ima jednu prednost: pruža mogućnost proizvođačima i umetnicima da daju oduška svom pogledu na te stvari i artikulišu neprijateljstvo prema delatnim ljudima iza kog ne stoji samo nadmetanje za pažnju publike. Nevolja je u tome što *homo faber* ne stoji u odnosu prema javnom području i prema javnosti toga područja onako kao što stoje stvari koje on proizvodi, stvari sa svojom pojavnošću, konfiguracijom i formom. Da bi mogao stalno dodavati nove stvari već postojećem svetu, on mora biti izolovan od javnosti, mora biti zaštićen i skriven od nje. Prave političke delatnosti, delovanje i govor, s druge strane, ne mogu se obavljati bez prisustva drugih, bez javnosti, bez prostora koji je konstituisan upravo mnoštvom ljudi. Delatnost umetnika i zanatlije odvija se, dakle, u uslovima veoma različitim od onih koji okružuju političke delatnosti i sasvim je razumljivo što umetnik, čim počne da iznosi svoje mišljenje o političkim stvarima, oseća isto ono nepoverenje prema specifično političkom području i njegovoj javnosti koje polis oseća prema proizvođačkom mentalitetu i uslovima. To je ona istinska nelagoda umetnika, ne u društvu, već u politici; njegove skrupule i nepoverenje nisu ništa manje legitimni od nepoverenja društveno delatnih ljudi prema mentalitetu *homo fabera*. Tu nastaje sukob između umetnosti i politike, sukob koji ne može i ne sme biti razrešen.

Poenta je, međutim, to što sukob koji razdvaja državnika i umetnika kao nosioce različitih delatnosti prestaje ako se okrenemo od proizvođenja umetnosti i usmerimo pažnju na njene proizvode, na same stvari koje moraju naći svoje mesto u svetu. Te stvari imaju nešto zajedničko s političkim „proizvodima“, rečima i delima: potreban im je javni prostor u kom se mogu pojaviti i biti viđene. One mogu ostvariti sopstveno biće – a to je pojavljivanje – samo u svetu koji je svima zajednički; u skrivenosti privatnog života i privatnog poseda umetnički predmeti ne mogu ostvariti svoju inherentnu vrednost već, naprotiv, moraju biti zaštićeni od posesivnosti individua; nije važno da li se štite postavljanjem na

sveta mesta, u hramove i crkve, ili tako što se prepuštaju brizi muzeja i čuvara spomenika, ali mesta na koja ih postavljamo karakteristična su za određenu „kulturu“, to jest za način saobraćanja s njima. Opšte uzevši, kultura znači to da javno područje, koje politički obezbeđuju delatni ljudi, nudi prostor za izlaganje onih stvari čija se suština sastoji u pojavljivanju i lepoti. Drugim rečima, kultura ukazuje na to da su umetnost i politika, uprkos sukobima i tenzijama između njih, međusobno povezane, pa i zavisne jedna od druge. Naspram političkih iskustava i delatnosti koji, kad bi bili prepušteni sami sebi, ne bi ostavili nikakvog traga na svetu, lepota je sušta manifestacija nepropadljivosti. Prolazna veličina reči i dela može preći u trajnu veličinu u svetu u onoj meri u kojoj im je podarena lepota. Bez lepote, to jest, bez blistave slave koja čini pojavnom potencijalnu besmrtnost u ljudskom svetu, ljudski život bi bio zaludan i nijedna veličina ne bi mogla potrajati.

Zajednički element koji povezuje umetnost i politiku je činjenica da su obe fenomeni javnog sveta. Posrednik u sukobu između umetnika i delatnog čoveka je *cultura animi*, to jest duh tako obučen i kultivisan da mu se može poveriti briga o svetu pojava koje za svoj kriterijum imaju lepota. Ciceron je tu kulturu pripisao obučavanju u filozofiji zato što, po njemu, samo filozofi, zaljubljenici u mudrost, pristupaju stvarima kao puki „posmatrači“ bez želje da nešto steknu za sebe; zbog toga je on filozofe uporedio s onima koji na velike sportske i umetničke događaje ne dolaze „da bi se ovenčali slavom“ niti da bi „zarađivali kupujući ili prodajući“, već da bi „izbliza posmatrali šta je urađeno i kako“, to jest zato što ih je privukao sam spektakl. Kao što to danas kažemo, oni u tome nemaju nikakav interes i zato mogu najbolje da sude; istovremeno, upravo njih spektakl najviše očarava. Ciceron ih naziva *maxime ingenuum*, najplemenitijom grupom slobodno rođenih ljudi jer je, po njemu, posmatranje radi posmatranja naj-slobodnije, *liberalissimum*, od svih zanimanja.¹⁰

U nedostatku bolje reči za razlikujuće, procenjujuće i prosuđujuće elemente aktivne ljubavi prema lepoti – one *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας* o kojoj govori Perikle – koristim reč „ukus“, a da bih opravdala tu upotrebu i istovremeno ukazala na onu delatnost kojom kultura, po mom mišljenju, samu sebe izražava, posegnuću za „Kritikom estetske moći suđenja“ – prvim delom Kantove

¹⁰ Cicero, *op. cit.* V, 9.

Kritike moći suđenja – koja sadrži možda najveće i najoriginalnije aspekte Kantove političke filozofije. U svakom slučaju, u njoj se nalazi jedna analitika lepog, pre svega sa stanovišta posmatrača koji prosuđuje (na šta čak i naslov ukazuje), a polazi se od fenomena ukusa koji je shvaćen kao aktivan odnos prema onom što je lepo.

Da bismo moć suđenja videli iz prave perspektive i shvatili da ona implicira pre političku nego čisto teorijsku aktivnost, moramo se ukratko prisetiti onoga što se obično smatra Kantovom političkom filozofijom, to jest *Kritike praktičkog uma*, koja se bavi zakonodavnom moći uma. Princip zakonodavstva, onakav kakav nalazimo u „kategoričkom imperativu“ – „Deluj tako, da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip opšteg zakonodavstva“ – zasnovan je na nužnosti da se racionalno mišljenje slaže sa samim sobom. Lopov, na primer, protivreči samom sebi jer on ne može želeći da princip njegovog delovanja, krađa svojine drugih ljudi, postane opšti zakon; takav zakon bi ga odmah lišio onog čega se upravo dokopao. Princip slaganja sa samim sobom je veoma star; otkrio ga je, u stvari Sokrat, čije središnje načelo, onako kako ga nalazimo kod Platona, glasi ovako: „I tvrdim da bi mi bilo milije... da se većina ljudi ne slaže sa mnom i da mi se protivi, nego da se ja sâm sa sobom ne složim, i da moram sam sebi protivrečiti“. ¹¹ Tu rečenicu su prihvatile kao polazište i zapadna etika i zapadna logika, prva s naglaskom na slaganju sa sopstvenom savešću, a druga s naglaskom na aksiomu protivrečnosti.

Ali u *Kritici moći suđenja* Kant insistira na drugačijem načinu mišljenja, za koji nije dovoljno da Ja bude u saglasnosti sa samim sobom već se od njega traži sposobnost da „misli namesto svakog drugog čoveka“; on to naziva „proširenim načinom mišljenja“ (*eine erweiterte Denkungsart*). ¹² Moć suđenja počiva na potencijalnom slaganju s drugima, a misaoni proces koji je aktivan u suđenju nije, kao proces čistog mišljenja, dijalog između Ja i samog sebe, već je uvek pre svega, čak i kad razmišljam u samoći, anticipirana komunikacija s drugima koja će me na kraju izvesno dovesti do neke vrste saglasnosti s njima. Iz te saglasnosti sud

11 Platon, *Gorgija*, 482, u Platon, *Protagora / Gorgija*, preveli Mirjana Drašković i Albin Vilhar, Kultura Beograd, 1968.

12 Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, preveo dr Nikola Popović, BIGZ, 1975, § 40, str. 178.

izvodi svoju specifičnu valjanost. To znači, s jedne strane, da se sud mora osloboditi „subjektivnih uslova“, to jest, idiosinkrazija koje prirodno određuju lično stanovište svakog pojedinca i koje su legitimne sve dok su lična mnjenja, ali u javnom prostoru gube svaku validnost. S druge strane, taj prošireni način mišljenja, koji kao moć suđenja ume da transcendirira sopstvena individualna ograničenja, ne može funkcionisati u strogoj izolaciji i samoći; njemu je potrebno prisustvo drugih „umesto“ kojih mora misliti, čije perspektive mora uzeti u obzir, bez kojih nikad ne bi ni imao priliku da rasuđuje. Kao što pouzdana logika zavisi od prisustva Ja, tako valjanost suđenja zavisi od prisustva drugih. Zato sud ima izvesno specifično važenje koje, međutim, nikad nije opšte. On je valjan samo u krugu onih „namesto“ kojih se sudi, to jest onih osoba na čije mesto se postavlja onaj koji sudi. Sud je, kaže Kant, valjan „za svaku pojedinačnu osobu koja prosuđuje“,¹³ ali je u toj rečenici naglasak na prosuđivanju; taj sud nije valjan za one koji ne prosuđuju ili ne pripadaju javnom području u kom se nalazi objekt suđenja.

Da je sposobnost suđenja specifično politička sposobnost upravo u smislu u kom ju je Kant odredio, naime kao sposobnost da se stvari vide ne samo s vlastite tačke gledanja već i iz perspektive svih onih koji su prisutni, da prosuđivanje čak može biti jedna od osnovnih sposobnosti čoveka kao političkog bića jer ga osposobljava da se orijentiše u javnom području, u zajedničkom svetu – ti uvidi su stari bezmalo koliko i artikulirano političko iskustvo. Grci su tu sposobnost zvali *φρόνησις*, ili praktična mudrost, i smatrali su je glavnom vrlinom ili osobinom državnika, različitom od mudrosti filozofa.¹⁴ Razlika između praktične mudrosti dobijene prosuđivanjem i spekulativnog mišljenja je to što prvi ima svoje korene u onom što obično zovemo zdrav razum i što spekulativno mišljenje neprestano transcendirira. Zdrav razum – koji Francuzi tako sugestivno nazivaju „dobar razum“, *le bon sens* – otkriva nam prirodu sveta u meri u kojoj je on zajednički svet; zdravom razumu dugujemo činjenicu da se naših 5 strogo ličnih i „subjektivnih“ čula i njihovi čulni podaci mogu prilagoditi nesubjektivnom, „objektivnom“ svetu koji je zajednički, koji delimo s

¹³ Ibid, „Uvod“, VII.

¹⁴ Aristotel, koji namerno postavlja praktičnu mudrost ili pamet državnika nasuprot mudrosti filozofa (*Nikomahova etika*, knjiga 6) verovatno sledi javno mnjenje atinskog polisa, kao što često čini u svojim političkim spisima.

drugima. Prosuđivanje je važna, ako ne i najvažnija, aktivnost u kojoj se događa to „deljenje sveta s drugima“.

U Kantovim idejama u *Kritici moći suđenja* novo, čak zapajnujuće novo jeste to što on taj fenomen, u svoj njegovoj veličini, otkriva dok ispituje fenomen ukusa, dakle jedinu primenu moći suđenja za koju se uvek pretpostavljalo da leži izvan političkog domena, kao i izvan domena razuma zato što se bavi samo estetskim pitanjima. Kanta je uznemiravala navodna arbitrarnost izreke *de gustibus non disputandum est* (koja je, bez sumnje, tačna kad se odnosi na lične idiosinkrazije), ali protiv nje se nije bunio njegov smisao za estetsko, već njegov smisao za političko. Kant izvesno nije bio preterano osetljiv na lepe stvari, ali bio je duboko svestan javnog značaja lepote i upravo zbog njene relevantnosti za javnost insistirao je, nasuprot opštepoznatoj latinskoj poslovice, na tome da je o sudovima moguće raspravljati zato što se „zahteva od svakoga da mu se jedan predmet dopada“, da ukus može biti predmet raspravljanja zato što se tu „saglasnost očekuje od svakoga“.¹⁵ Zato je ukus, kao primena moći suđenja koja, kao i svaka druga njena primena, poziva na zdrav razum, nešto sasvim suprotno od „ličnih osećanja“. U estetskom, kao i u političkom rasuđivanju, donosi se neka odluka; i mada je ta odluka uvek određena izvesnom subjektivnošću, činjenicom da svaka osoba zauzima sopstveno mesto s kog posmatra i prosuđuje svet, ona proizilazi i otud što je sam svet jedan objektivni podatak, nešto zajedničko za sve koji ga nastanjuju. Aktivnost ukusa odlučuje, nezavisno od korisnosti i životnih interesa, o tome kako izgleda i zvuči ovaj svet, ono što ljudi u njemu vide i čuju. Ukus prosuđuje svet u njegovoj pojavnosti i svetovnosti; njegovo zanimanje za svet je sasvim „bezinteresno“, što znači da u njemu ne učestvuju ni životni interesi pojedinca ni moralni interesi. Ja. Za sud ukusa svet nije ni čovek ni njegov život ni njegovo Ja; za sud ukusa svet je pre svega stvar.

Štaviše, sudovi ukusa se smatraju arbitrarnim zato što ne primoravaju na saglasnost onako kao što to čine potvrđene činjenice ili istina dokazana argumentima. Oni su ubeđivački, i tu osobinu dele s političkim mnjenjima; osoba koja prosuđuje – kao što to Kant divno kaže – može jedino „pridobijati saglasnost svih drugih“ u nadi da će se oni s njom na kraju složiti.¹⁶ To „pridobija-

15 Imanuel Kant, *op. cit.*, §§ 6, 7, 8.

16 *Ibid.*, 19.

nje“ u velikoj meri odgovara onom što su Grci nazivali *πειθειν*, to jest onom ubeđivanju i nagovaranju koje su smatrali tipično političkom formom razgovora među ljudima. Nagovaranje vlada u međusobnom saobraćanju građana polisa zato što ono isključuje fizičko nasilje; ali su filozofi znali da se ono razlikuje i od jedne druge nenasilne forme primoravanja – od primoravanja istinom. Nagovaranje se kod Aristotela pojavljuje kao nešto suprotno filozofskoj formi govora (grčki *βιαλέγεσθαι*) upravo zbog toga što se filozofski dijalog bavi znanjem i nalaženjem istine, te zahteva proces neoborivog dokazivanja. Kultura i politika, dakle, spadaju zajedno jer tu ulog nije znanje ili istina već prosuđivanje i odluka, razborita razmena mnjenja o sferi javnog života, zajedničkog sveta i odlučivanja o tome kako u njemu treba delovati, kao i kako će on ubuduće izgledati i kakve stvari će se u njemu pojavljivati.

Svrstavanje ukusa, glavne kulturne aktivnosti, među čovekove političke sposobnosti zvuči vrlo čudno, pa ću ovim razmatranjima dodati još jednu, mnogo poznatiju, ali teorijski nisko vrednovanu činjenicu. Svi veoma dobro znamo da ljudi brzo prepoznaju jedni druge, da nedvosmisleno mogu osetiti da spadaju zajedno čim otkriju srodstvo po onom što im se sviđa i ne sviđa. Iz perspektive tog zajedničkog iskustva, reklo bi se da ukus ne odlučuje samo o tome kako svet izgleda, već i o tome ko u njemu ide zajedno. Ako razmišljamo o tom pripadanju iz političkog ugla, u iskušenju smo da shvatimo ukus kao aristokratski princip organizovanja. Ali njegov politički značaj možda je daleko širi i istovremeno mnogo dublji. Kad god ljudi sude o stvarima sveta koje su im zajedničke, još mnogo šta se upliće u njihove sudove. Svojim načinom prosuđivanja čovek otkriva i samog sebe, otkriva kakva je osoba, i to nenamerno otkrivanje utoliko je valjanije ukoliko se oslobodilo pukih individualnih idiosinkrazija. To lično svojstvo izbija u prvi plan upravo u područje delovanja i govora, to jest, u domenu političke aktivnosti, u kom svako pokazuje „ko je i šta je“, a ne pokazuje osobine i individualne talente koje možda poseduje. I u tom pogledu domen politike je u suprotnosti s domenom u kom umetnici i proizvođači žive i rade i u kom se, na kraju, uvek uzimaju u obzir kvalitet i talenti stvaraoaca i kvalitet stvari koju je napravio. Ukus, međutim, ne prosuđuje naprosto taj kvalitet. Naprotiv, kvalitet je izvan spora, on jednako primorava na saglasnost kao što to čini istina i stoji izvan odluka prosuđivanja, izvan potrebe za ubeđivanjem i pridobijanjem saglasnosti, mada u

vremenima umetničkog i kulturnog opadanja preostaje samo nekolicina onih koji su još prijemčivi za očiglednost kvaliteta. Ukus kao aktivnost istinski kultivisanog duha – *cultura animi* – stupa u igru samo tamo gde je svest o kvalitetu široko rasprostranjena, gde se lepota lako prepoznaje; jer ukus prepoznaje kvalitete i donosi odluke. Kao takav, ukus i njegovo uvek budno prosuđivanje stvari sveta postavlja sopstvene granice jednoj nekritičkoj, neumerenoj ljubavi prema pukoj lepoti; on u područje proizvođenja i kvaliteta uvodi lični faktor, to jest, daje mu humanistički smisao. Ukus devarvarizuje svet lepote tako što mu ne podleže; on brine o lepoti na sopstveni „lični“ način i tako proizvodi „kulturu“.

Humanizam je, naravno – kao i kultura – rimskog porekla; i tu Grcima nedostaje reč koja bi odgovarala latinskoj reči *humanitas*.¹⁷ Zato neće biti neprikladno da na kraju ovih zapažanja izaberem jedan rimski primer da bih ilustrovala u kom smislu je ukus politička sposobnost koja istinski humanizuje lepotu i stvara kulturu. Postoji jedno neobično Ciceronovo tvrđenje koje kao da je bilo namerno formulisano kao suprotnost tadašnjem rimskom opštem mestu: *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*.¹⁸ Ta stara izreka, slagali se mi s njom ili ne, verovatno je vređala rimski smisao za *humanitas*, za integritet ličnosti kao ličnosti jer su u njoj ljudska vrednost i lični položaj, zajedno s prijateljstvom, žrtvovani primatu apsolutne istine. U svakom slučaju, ništa ne bi moglo biti dalje od ideala apsolutne, neoborive istine od Ciceronovih reči: *Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire* – „Tako mi neba, radije bih zalutao s Platonom nego bio u pravu s njegovim protivnicima (pitagorejcima)“.¹⁹ Engleski prevod zamagljuje izvesnu dvosmislenost teksta; ta rečenica može značiti: radije bih zalutao s platonskim racionalizmom nego „osećao“ (*sentire*) istinu

17 Istoriju reči i pojma vidi u Niedermann, *op. cit.*, Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmi-ana*, Studien der Bibliothek Warburg, br. 22, 1931. i "Nachtragliches zu Humanitas" u Richard Harder, *Kleine Schriften*, Munchen, 1960. Ta reč je bila upotrebljena kao prevod grčke reči *φιλανθρωπία*, koja se izvorno koristila za bogove i vladare i zbog toga imala sasvim drugačije konotacije. *Humanitas*, kako ju je Ciceron shvatao, bila je blisko povezana sa starom rimskom vrlinom *clementia* i kao takva stajala je u izvesnoj suprotnosti prema rimskoj *gravitas*. Ona je očito karakterisala obrazovanog čoveka ali se, što je važno za naš kontekst, smatralo da se „humanost“ stiče studiranjem umetnosti i književnosti, a ne filozofije.

18 „Drag mi je Sokrat, drag mi je Platon, ali mi je draža istina“. Prim prev.

19 Ciceron, *op. cit.* I, 39-40. Sledim prevod J. E. Kinga u Loeb's Classical Library.

s pitagorejskim iracionalizmom, ali to tumačenje nije verovatno kad se ima u vidu odgovor koji je u dijalogu dat: „Ne bih imao ništa protiv da zalutam s jednim takvim čovekom“ (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), gde je naglasak ponovo na ličnosti s kojom bi se radije zalutalo. Možemo, dakle, slobodno prihvatiti engleski prevod i onda ta rečenica jasno kaže: stvar je ukusa radije izabrati Platonovo društvo i društvo njegovih misli čak i ako bi nas taj izbor odvuкао od istine. Izvesno veoma hrabar, čak nečuveno hrabar stav, pogotovo kad imamo u vidu da se tiče istine; očigledno se to isto može reći i odlučiti u odnosu na lepotu, koja za one čija su čula obučena u meri u kojoj je većina nas obučila umove, nije ništa manje primoravajuća nego što je to istina. Ciceron, zapravo, kaže da za pravog humanistu ni istina naučnika ni istina filozofa ni lepota umetnika ne mogu biti apsoluti; pošto nije stručnjak, humanista koristi sposobnost prosuđivanja i ukusa, a oni su izvan prinude koju nam nameće svaka specijalizacija. Ta rimska *humanitas* bila je odlika čoveka koji je u svakom pogledu bio slobodan, za koga je bilo presudno pitanje slobode, odsustva prinude – čak i u filozofiji, čak i u nauci, čak i u umetnosti. Ciceron kaže: tamo gde su posredi moji odnosi s ljudima i stvarima, odbijam da budem prisiljen čak i istinom, čak i lepotom.²⁰

Iza tog humanizma stoji *cultura animi*, stav koji zna kako da brine o stvarima sveta, da ih čuva i da im se divi. Kao takav, taj stav ima zadatak da arbitrira i posreduje između čisto političke i čisto proizvodne aktivnosti, koje su suprotne jedna drugoj na mnogo načina. Kao humanisti, možemo se uzdići iznad sukobâ između državnika i umetnika, kao što se možemo uzdići u slobodi iznad specijalizovanih područja i profesija koje svi mi moramo učiti i upražnjavati. Možemo se uzdići iznad specijalizacija i filistarstva svake vrste u meri u kojoj naučimo da slobodno koristimo svoj ukus. Tada ćemo znati kako da odgovorimo onima koji nam tako često govore da je Platon – ili neki drugi veliki autor iz prošlosti – prevaziđen; bićemo u stanju da shvatimo da bi, čak i ako je svaka kritika Platona opravdana, Platon ipak mogao biti

20 Ciceron u sličnom duhu govori u *De Legibus*, 3, 1: hvali Atika *cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam sodetatem gravitatis cum humanitate* – „čiji život i govor kao da postižu najteži spoj *gravitas* i *humanitas*“; kao što ističe Harder (*op. cit.*), Atikova *gravitas* sastoji se u njegovom dostojanstvenom pridržavanju Epikurove filozofije, dok se njegova *humanitas* pokazuje u poštovanju Platona, koje pokazuje njegovu unutrašnju slobodu.



bolje društvo nego što su to njegovi kritičari. U svakom slučaju, moramo zapamtiti šta su Rimljani – narod koji je prvi kulturu uzimao ozbiljno na način na koji to i mi činimo – mislili o tome kakva bi trebalo da bude kultivisana osoba: to je ona osoba koja zna kako da izabere svoje društvo među ljudima, među stvarima, među mislima, kako sadašnjim tako i prošlim.

NEKA PITANJA FILOZOFIJE MORALA

I

Pretpostavljam da su se tokom prethodnih nedelja misli mnogih od nas vraćale Vinstonu Spenseru Čerčilu, zasad najvećem državljaniku našeg veka, čiji se neverovatno dug život, koji je dostigao vrhunac na pragu starosti, upravo završio. Slučajne okolnosti njegovog života, ako su bile slučajne, kao i skoro sve što je predstavljao svojim uverenjima, svojim pisanim delom, velikim, mada ne i grandioznim manicom svojih govora, upadljivo odudaraju od duha našeg vremena, šta god pod tim pojmom podrazumevali. Možda je to najvidljivije kada razmišljamo o njegovoj veličini. Za njega se govori da je čovek 18. veka gurnut u 20, kao da su vrline prošlih vremena preuzele brigu za našu sudbinu u trenutku najteže krize našeg doba, i mislim da je to u velikoj meri tačno. Ali, možda tu ima još nečeg. Kao da je u tom pomeranju vekova trajna izvrsnost ljudskog duha zablistala u jednom istorijski kratkom trenutku kako bi pokazala da sve ono što čini veličinu – plemenitost, dostojanstvo, postojanost i vedra hrabrost – vekovima ostaje suštinski isto.

Ipak, koliko god bio staromodan ili, kao što sam naglasila, iznad mode svog vremena, Čerčil nipošto nije bio nesvestan presudnih tokova ili ponornica doba u kome je živeo. Tridesetih godina, kad su istinske monstruoznosti našeg veka još bile nepoznate, on piše sledeće: „Teško da je preostalo išta od onog prirodnog ili stečenog što sam, zahvaljujući svom vaspitanju, smatrao trajnim i suštinskim. Sve što sam smatrao, ili što sam naučen da smatram, potpuno nemogućim, sve se to dogodilo“. Navodim te jezgrovite reči, koje su se, nažalost, u potpunosti obistinile već nekoliko godina nakon što su bile izrečene, da bih uvela ono temeljno iskustvo koje leži iza ili ispod njih. Mnogo je stvari koje su početkom

veka još uvek smatrane „trajnim i suštinskim“, a ipak su nestale; usmeriću pažnju na jednu od njih, na pitanja morala, ona pitanja koja se bave individualnim delanjem i ponašanjem, to jest na nekolicinu pravila i standarda pomoću kojih su ljudi razlikovali ispravno od pogrešnog i osuđivali ili opravdavali druge i same sebe. Smatralo se da je valjanost tih pravila i standarda očigledna za svaku mentalno zdravu osobu, kao deo božanskog ili prirodnog zakona. A onda se, gotovo preko noći, gotovo neprimetno, sve to srušilo i kao da se moral najednom pojavio u izvornom značenju svog imena – kao skup *mores*, običaja i manira, koji se bez mnogo teškoća može zameniti nekim drugim, kao što pojedinci i narodi mogu promeniti manire za trpezom. Kako je čudno i zastrašujuće delovalo iznenadno otkriće da su reči kojima označavamo te stvari – „moral“ (latinskog porekla) i „etika“ (grčkog porekla) – uvek značile samo običaje i navike. Kao i otkriće da 2.500 godina mišljenja u književnosti, filozofiji i religiji, da sve uzvišene fraze, tvrđenja i propovedi o postojanju savesti koja se svim ljudima obraća istim glasom, nisu izrodile nijednu drugu reč. Šta se dogodilo? Da li smo se svi mi konačno prenuili iz nekog sna?

Naravno, i ranije je bilo onih koji su znali da ima nečeg pogrešnog u pretpostavci o očiglednosti moralnih zapovesti, da „Ne svedoči lažno na bližnjega svojega“ nikada ne može imati istu valjanost kao iskaz da su dva i dva četiri. Ničeovo traganje za „novim vrednostima“ očigledno je ukazivalo na obezvređenost onoga što je njegovo vreme nazivalo „vrednosti“, a što su prethodna vremena tačnije nazivala vrlinama. Jedini standard koji je uveo Niče bio je sam život, a njegova kritika tradicionalnih, zapravo hrišćanskih vrlina rukovodila se mnogo opštijim uvidom da ne samo sve hrišćanske već i sve platonске etike koriste standarde i merila koji nisu izvedeni iz ovog sveta, već iz nečeg izvan njega – bilo to nebo ideja koje se proteže iznad mračne pećine strogo ljudskih stvari ili ona istinska onostranost božanski dodeljenog posmrtnog života. Niče je sebe nazivao moralistom i bez sumnje je to i bio; ali postavljanje života kao najvišeg dobra zapravo je vrlo problematično, bar iz perspektive etike, jer svaka etika, kako hrišćanska tako i nehrišćanska, počiva na pretpostavci da život *nije* najviše dobro za smrtnike i da u životu uvek postoji nešto što nadilazi puko preživljavanje i reprodukciju individualnog živog organizma. To nešto može biti vrlo različito; to može biti veličina i slava kao kod presokratskih Grka; ili opstanak grada, kao u rimskoj vrlini;

može biti zdravlje duše u ovom životu ili njeno spasenje u onom koji dolazi posle smrti; a može biti i sloboda ili pravda i mnoge druge takve stvari.

Da li su te stvari ili principi, iz kojih su, u krajnjoj liniji, izvedene sve vrline, puke vrednosti koje mogu biti zamenjene drugim vrednostima kad god ljudi promene mišljenje o njima? I da li će sve one, kao što Niče po svoj prilici smatra, biti odbačene čim život ispostavi svoje zahteve? Naravno, on nije mogao znati da će ljudi biti u stanju da sopstvenim ponašanjem ugroze opstanak celog čovečanstva, i u tom graničnom slučaju zaista bi se moglo tvrditi da je Život, to jest opstanak sveta i ljudske vrste, najviše dobro. Ali to zapravo ne znači ništa drugo do da bi u tom slučaju svaka etika i svaki moral prosto prestali da postoje. U osnovi, tu misao je anticipiralo ovo staro latinsko pitanje: *Fiat justitia pereat mundus?* (Mora li svet da propadne da bi se izvršila pravda?), na koje je Kant odgovorio: „Kad nestane pravda, u ljudskom životu na Zemlji više nema vrednosti“ (*Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben*). Odatle sledi da jedini novi moralni princip proklamovan u moderna vremena nije uvođenje „novih vrednosti“, već odbacivanje morala u celini, što Niče, naravno, nije znao. Njegova neprolazna veličina je u tome što se usudio da pokaže u kojoj meri je moral postao izlizan i besmislen.

Čerčilove reči su imale formu iskaza ali, zahvaljujući naknadnoj pameti, mi ćemo biti u iskušenju da ih tumačimo i kao predosećaj. Ali kada bi bio posredi samo predosećaj, mogla bih da dodam zapanjujući broj citata, bar počev od prve trećine 18. veka. Za nas je, međutim, poenta upravo to da se više ne bavimo predosećajima, već činjenicama.

Tridesetih i 40-ih godina 20. veka bili smo – bar oni stariji među nama – svedoci totalnog sloma svih ustanovljenih moralnih standarda javnog i privatnog života, ne samo (kao što se danas obično pretpostavlja) u Hitlerovoj Nemačkoj već i u Staljinovoj Rusiji. Razlike između njih su, međutim, dovoljno značajne da bi bile pomenute. Često se govori da je ruska revolucija izazvala društveni preokret, društveno preoblikovanje cele nacije, kakvo nije izazvala čak ni radikalna fašistička diktatura u nacističkoj Nemačkoj, koja je (što je tačno) ostavila svojinske odnose bezmalo netaknutima i nije eliminisala vladajuće društvene grupe. Iz toga se zaključivalo da je ono što se dogodilo u Trećem rajhu bilo, po



svojoj prirodi a ne samo istorijskim sticajem okolnosti, manje trajno i manje ekstremno. Iz perspektive strogo političkih događaja, to može ali ne mora biti tačno, ali iz ugla morala očigledno je pogrešno. Sa strogo moralnog gledišta, Staljinovi zločini bili su, da tako kažemo, staromodni; poput običnog kriminalca, on ih nikada nije priznavao nego ih je prikrivao oblacima hipokrizije i dvosmislenosti, dok su ih njegovi sledbenici opravdavali kao privremena sredstva u ostvarivanju „višeg“ cilja ili, ako su bili malo prefinjeniji, kao istorijske zakone kojima se revolucionar mora povinovati, a po potrebi za njih žrtvovati i svoj život. Štaviše, uprkos svim pričama o „buržoaskom moralu“, ništa u marksizmu ne najavljuje novi skup moralnih vrednosti. Ako je išta karakteristično za Lenjina i Trockog kao tipične profesionalne revolucionare, to je naivno uverenje da će čovečanstvo, čim revolucija promeni društvene uslove, automatski slediti one malobrojne moralne propise koji su bili poznati i ponavljani od osvita istorije.

U tom pogledu, nemački slučaj je mnogo ekstremniji, a možda i poučniji. Nije reč samo o užasnoj činjenici planskog osnivanja fabrika smrti i potpunom odsustvu hipokrizije među onima koji su učestvovali u programu istrebljenja, a njih je zaista bilo mnogo. Jednako je važna – i možda još strašnija – hladnokrvna saradnja svih slojeva nemačkog društva, među njima i starijih elita koje su nacisti ostavili netaknute i koje se nikada nisu identifikovale sa partijom na vlasti. Mislim da se na temelju činjenica može opravdano tvrditi da je u moralnom, mada ne i u društvenom smislu, nacistički režim bio ekstremniji od Staljinovog u najgorem izdanju. Taj režim je zaista proglasio novi skup vrednosti i uspostavio pravni sistem koji je s njima bio u skladu. Pokazalo se, štaviše, da niko nije morao da bude ubeđeni nacista da bi se priklonio novom režimu i preko noći zaboravio ne svoj društveni status, već moralna uverenja vezana za njega.

U raspravama o tim pitanjima, i posebno u sveopštoj moralnoj osudi nacističkih zločina, skoro uvek se previđa da pravi moralni problem nije proistekao iz ponašanja nacista, već iz ponašanja onih koji su se samo „prilagodili“, a nisu delovali iz uverenja. Nije suviše teško videti i čak shvatiti kako neko može odlučiti „da postane zlikovac“ i u povoljnoj prilici pokušati da preokrene dekalog tako da on počinje zapovešću „Ubij“, a završava se zapovešću „Laži“. U svakoj zajednici, kao što to suviše dobro znamo, postoji izvestan broj kriminalaca, i mada većina njih pati od prilično

ograničene imaginacije, nećemo pogrešiti ako kažemo da među njima ima onih koji nisu manje nadareni od Hitlera i njegove družine. Ono što su ti ljudi učinili bilo je užasno i način na koji su organizovali najpre Nemačku, a zatim okupiranu Evropu, veoma je značajan za političku nauku i istraživanje oblika vladavine; ali ni iz jednog ni iz drugog nije proizašao moralni problem. Moral se srozao u puki skup *mores* – manira, navika, konvencija koje se po volji mogu menjati – ne zbog kriminalaca, već zbog običnih ljudi koji, sve dok su moralni standardi bili društveno prihvaćeni, ni u snu nisu sumnjali u ono u šta su vaspitanjem bili naučeni da veruju. A to pitanje, to jest problem koji iz njega proizlazi, ne rešava se ako priznamo, kao što moramo priznati, da se nacistička doktrina nije održala u nemačkom narodu, da je Hitlerov zločinački moral odbačen i da se za tren oka sve vratilo na staro stanje u času kad je „istorija“ proglasila poraz Nemačke. Zato moramo reći da smo ne jednom, već dvaput bili svedoci potpunog moralnog kraha, i da taj nagli povratak u „normalnost“ nije razlog za samozadovoljstvo, kao što se obično pretpostavlja, već, naprotiv, za još dublju sumnju.

Kada se u mislima vratim na dve decenije koje su prošle od poslednjeg rata, imam osećaj da moralno pitanje nije načinjano zato što je bilo pokriveno nečim o čemu je zaista mnogo teže govoriti i što je gotovo nemoguće razumeti – užasom u njegovoj goloj čudovišnosti. Kada smo se prvi put s njim suočili, činilo se, ne samo meni nego i mnogim drugima, da je to izašlo van svih moralnih kategorija isto onako očigledno kao što je razbilo sve pravne standarde. Možemo to izraziti na mnogo načina. Ja sam obično govorila da ta zlodela nisu smela da se dogode zato što ljudi neće moći ni da ih kazne, ni da ih oproste. Nećemo biti u stanju da se s tim pomirimo, da s tim nekako izađemo na kraj onako kao što moramo sa svakom prošlošću – bilo zato što je loša pa imamo potrebu da je prevladamo, bilo zato što je dobra, pa ne možemo podneti što nas napušta. Ova prošlost je postajala sve gora kako su godine prolazile, delom zato što su Nemci tako dugo odbijali da izvedu pred sud čak i ubice u svojoj sredini, a delom i zato što nju niko ne može „prevladati“. Izneverila nas je čak i famozna lekovita moć vremena. Naprotiv, ova prošlost i dalje postaje sve gora kako godine prolaze, pa smo ponekad u iskušenju da mislimo: ovo se neće završiti dok svi ne poumiremo. Bez sumnje, za to je delom odgovorno samozadovoljstvo Adenauerovog režima,

koji tako dugo nije učinio ništa u vezi s „ubicama u našoj sredini“, niti je učešće u Hitlerovom režimu, osim kad se ono graničilo s kriminalom, proglasio preprekom za rad u državnoj službi. Ali to su, po mom mišljenju, samo delimična objašnjenja: činjenica je da tu prošlost nije „prevladao“ niko, a ne samo nemačka nacija. A nesposobnost civilizovane sudske procedure da s njom izađe na kraj u pravnoj formi, insistiranje na tome da se te nove ubice ni po čemu ne razlikuju od običnih ubica i da su delovale iz istih pobuda, samo je jedna, mada – dugoročno gledano – možda najkobnija posledica takvog stanja stvari. Neću sada o tome govoriti jer se ovde bavimo moralnim, a ne pravnim problemima. Želela sam samo da ukažem na to da je možda onaj nemi užas, odbijanje da se misli nezamislivo, sprečio veoma neophodnu promenu pravnih kategorija, isto onako kao što nas je naveo da zaboravimo strogo moralne i, nadajmo se, upotrebljivije pouke koje su povezane s celom pričom, ali koje, u poređenju s tim užasom, izgledaju bezazlenije i sporednije.

Nažalost, naš poduhvat mora računati s još jednom preprekom. Pošto je ljudima, s razlogom, teško da žive s nečim što im oduzima dah i moć govora, oni suviše često podležu iskušenju da prevedu tu nemost u izraze emocija koji su im nadohvat ruke, a koji su svi odreda pogrešni. Zbog toga se danas o celoj toj priči govori iz ugla osećanja, koja čak i ne moraju biti jeftina da bi je sentimentalizovala i obezvređila. Postoji veoma mali broj izuzetaka, a oni su uglavnom neprepoznati ili nepoznati. Atmosfera u kojoj se danas raspravlja o tome nabijena je emocijama, često ne baš visokog kvaliteta, i ko god postavlja ta pitanja mora očekivati da će ona, kad god je to moguće, biti srozana na nivo na kome se ni o čemu ozbiljnom ne može raspravljati. Bilo kako bilo, nastojaćemo da imamo na umu razliku između nemog užasa, u kome se ne može saznati ništa osim onoga što je neposredno saopšteno, i onog ne tako užasnog, ali odvratnog iskustva u kome ljudsko postupanje može biti izloženo normalnom prosuđivanju i u kome se pojavljuju pitanja morala i etike.

Rekla sam da je pitanje morala dugo bilo zanemareno, što znači da se na njega obraća pažnja tek tokom poslednjih nekoliko godina. Šta ga je izvuklo na svetlost dana? Postoji, po mom mišljenju, nekoliko međusobno povezanih stvari koje deluju kumulativno. Prva i najvažnija među njima je posledica posleratnih suđenja takozvanim ratnim zločincima. Presudno je to što prosta činjeni-

ca sudske procedure prisiljava svakog, čak i političke teoretičare, da ta pitanje posmatraju s moralne tačke gledišta. Mislim da je dobro poznato da se u društvu teško može naći krug ljudi koji su oprezniji i nepoverljiviji prema moralnim standardima, čak i prema standardima pravde, nego što su to pravnici. Opštem skepticizmu su, naravno, doprinele i moderna sociološka i psihološka nauka. Pa ipak, prosta činjenica procedure u krivičnopравnim slučajevima, sekvenca optužba-odbrana-presuda, koja opstaje u svim varijacijama različitih pravnih sistema i koja je stara koliko i pisana istorija, prkosi svim skrupulama i sumnjama – naravno, ne u smislu da ih može ukloniti, već u smislu da ta posebna institucija počiva, s jedne strane, na pretpostavci da postoje lična odgovornost i krivica, a s druge na uverenju da savest funkcioniše. Pravna i moralna problematika nisu iste, ali imaju nešto zajedničko: obe se bave pojedincima, a ne sistemima ili organizacijama.

Neporeciva veličina pravosuđa leži u tome što ono mora da usmeri pažnju na pojedinačnu osobu čak i u ovom vremenu masovnog društva, kada je svako u iskušenju da misli o sebi kao o pukom šrafu neke mašine – bilo da je reč o dobro podmazanoj mašini neke velike birokratske ustanove, socijalne, političke, ili profesionalne, ili o haotičnim i slučajnim okolnostima u kojima svi na neki način živimo. Bezmalob automatsko prebacivanje odgovornosti, uobičajeno u modernom društvu, prestaje čim uđete u sudnicu. Odmah padaju u vodu sva nespecifična, apstraktna opravdanja – od duha vremena do Edipovog kompleksa – koja sugerišu da smo funkcija nečega, dakle zamenjiva stvar, a ne neko. Bez obzira na naučne mode današnjeg vremena i bez obzira na to koliko su one prožele javno mnjenje i tako uticale i na praktičare prava, sama institucija se svemu tome nužno odupire, inače bi prestala da postoji. U trenutku kada se pred nama nađe individualna osoba, pitanje koje se pojavljuje nije više „Kako je taj sistem funkcionisao?“ već „Zašto je optuženi postao funkcioner u toj organizaciji?“¹

¹ U moralnim stvarima reč je o ponašanju pojedinca, što se jasno vidi u sudskoj proceduri, gde pitanje više nije da li je on bio veliki ili mali šraf, već zašto je uopšte pristao da bude šraf. Šta se desilo s njegovom savešću? Zašto nije funkcionisala ili zašto je funkcionisala na takav način? I zašto nije bilo nacista u posleratnoj Nemačkoj? Kako se odjednom sve ponovo moglo preokrenuti posle poraza? – Hana Arendt, „Osnovna moralna načela“ (za objašnjenje ove reference, v. odeljak „Bibliografski podaci o prevedenim tekstovima“ – N.D.).

Time, naravno, ne želim da poreknem da je za političke i društvene nauke važno da razumeju funkcionisanje totalitarnih režima, da proniknu u suštinu birokratije i njene neizbežne sklonosti da ljude pretvara u činovnike, u puke šrafove administrativne mašinerije i da ih na taj način dehumanizuje. Poenta je to da se u sudnici raspravlja o takvim stvarima samo u meri u kojoj su one konkretne, možda olakšavajuće okolnosti nečega što je taj i taj čovek od krvi i mesa učinio. U savršenoj birokratiji – u kojoj, iz perspektive tipologije vlasti, niko ne vlada – sudska procedura bila bi suvišna: jedan neispravan šraf prosto bi bio zamenjen ispravnim. Kada je izrazio nadu da će se u Nemačkoj profesija pravnika jednoga dana smatrati sramotnom, Hitler je bio vrlo dosledan snu o savršenoj birokratiji.

U sudnici se rasplinjava nemi užas koji sam ranije pomenula kao adekvatnu reakciju na sistem u celini, jer tu imamo posla sa osobama u uređenom diskursu optužba-odbrana-presuda. Ta suđenja su mogla izneti na svetlost dana specifično moralne probleme – što se ne događa kada se sudi običnim kriminalcima – iz jednog očiglednog razloga: optuženi nisu bili obični kriminalci, već obični ljudi koji su, s manje ili više entuzijazma, vršili zločine prosto zato što su radili ono što im je neko rekao da rade. Među njima je bilo i običnih kriminalaca, koji su pod nacističkim režimom mogli nekažnjeno raditi ono što su uvek želeli; ali iako su sadisti i pervertiti privlačili posebnu pažnju tokom tih suđenja, u našem kontekstu oni imaju manji značaj.

Mislim da se može pokazati da su ti procesi doveli do mnogo opštijeg ispitivanja konkretnog udela u krivici onih koji nisu pripadali nijednoj kategoriji kriminalaca, ali su ipak igrali svoju ulogu u režimu ili onih koji su samo ćutali i tolerisali postojeće stanje stvari, iako su imali priliku da govore. Setite sa s kakvim negodovanjem su dočekane optužba Rolfa Hohuta protiv pape Pija XII i moja knjiga o suđenju Ajhmanu. Ako ostavimo po strani glasove direktno zainteresovanih strana – Vatikana ili jevrejskih organizacija – vidi se da je upadljiva karakteristika tih „kontroverzi“ ogromno interesovanje za striktno moralna pitanja. Možda još više od tog interesovanja iznenađuje neverovatna moralna konfuzija koju su te rasprave otkrile, kao i neobična sklonost da se stane na stranu krivca, ko god to u datom trenutku bio. Postojao je ceo hor glasova koji me je uveravao da „Ajhman čuči u svakome od nas“, baš kao što je i ceo hor glasova govorio Hohutu da nije kriv papa

Pije XII – koji je, najzad, samo jedan čovek i jedan papa – već je krivo hrišćanstvo u celini ili čak ceo ljudski rod. Jedini pravi krivci – smatralo se a često i govorilo – bili smo Hohut i ja jer smo se drznuli da nekom sudimo iako ne može da sudi niko ko se nije našao u istim okolnostima: da jeste, ponašao bi se kao svi drugi. Taj stav, uzgred, neobično koincidira s Ajhmanovim viđenjem stvari.

Drugim rečima, mada se žustro raspravljalo o moralnim pitanjima, ona su istovremeno – i s jednakom strašću – zaobilazena i izbegavana. Razlog za to nije specifičnost problema o kojima se raspravljalo, već se to, čini se, događa kad god se o moralu ne raspravlja uopšteno, već se razmatra neki poseban slučaj. Sećam se jednog incidenta od pre nekoliko godina u vezi s varanjem u popularnom televizijskom kvizu. U članku „Reakcija na Van Dorenovu reakciju“ (objavljenom u *Njujork tajmsu* 22. novembra 1959), Hans Morgentau je rekao nešto očigledno: da je pogrešno varati za novac, da je dvostruko pogrešno kad to radi intelektualac i trostruko pogrešno kad to radi nastavnik. Reakcija je bila gnevno negodovanje: takvo osuđivanje je protivno hrišćanskom milosrđu i nijedan čovek – osim sveca – ne bi odoleo iskušenju da se domogne tako velike svote. Nije to bilo rečeno ciničnim tonom, u nameri da se filistarsko poštenje izvrgne podsmehu, niti je bilo zamišljeno kao nihilistički argument. Niko nije rekao – kao što bi se svakako govorilo 30-ih i 40-ih godina, bar u Evropi – da je zabavno varati, da je vrlina dosadna i da su moralni ljudi zamorni. Niko nije rekao da je televizijski kviz bio pogrešan i da je pitanje vredno 64.000 dolara bezmalo poziv na prevaru, niti je iko ustao u odbranu digniteta profesije i kritikovao univerzitet zato što nije sprečio svog člana da učestvuje u takvom programu, što je očito neprofesionalno ponašanje čak i bez varanja. Iz ogromnog broja komentara na taj članak jasno se vidi da je čitalaštvo u celini, uključujući i mnoge studente, mislilo da je nesumnjivi krivac samo čovek koji je sve to osudio, a ne nastavnik koji je postupio pogrešno, ne neka institucija, ne društvo uopšte i posebno ne masovni mediji.

Dozvolite mi da ukratko nabrojim opšta pitanja koja je ta situacija, po mom mišljenju, stavila na dnevni red. Prvi zaključak je da više niko ko je pri zdravoj pameti ne može tvrditi da se moralno ponašanje podrazumeva – *das Moralische versteht sich von selbst*, pretpostavka koju je moja generacija još uvek uzimala zdravo za gotovo. Ta pretpostavka je počivala na jasnoj razlici između morala i zakonitosti, i mada je postojala neodređena, neartikulisana

saglasnost o tome da zakon date zemlje uglavnom iskazuje sve ono što bi moralni zakon mogao zahtevati, nije se ozbiljno sumnjalo u to da će se, u slučaju konflikta, moralni zakon smatrati višim i obaveznijim. Taj stav pak može imati smisla samo ako ne dovodimo u pitanje one pojave koje imamo na umu kada govorimo o ljudskoj savesti. Šta god bio izvor moralnog znanja – božje zapovesti ili ljudski razum – svaka mentalno zdrava osoba, pretpostavljalo se, nosi u sebi glas koji joj govori šta je ispravno a šta pogrešno, i to bez obzira na zakone svoje zemlje i bez obzira na glasove svojih bližnjih. Kant je napomenuo da bi se tu mogla pojaviti jedna teškoća: „Niko“, kaže on, „ko je proveo život među lupežima ne znajući ni za kog drugog ne može imati pojam vrline“ (*Den Begriff der Tugend wurde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben ware*). Ali time on zapravo nije rekao ništa drugo do da je ljudski duh u tim stvarima vođen primerima. On ni na tren nije posumnjao u to da bi ljudski razum, kada se nađe pred primerom vrline, znao šta je dobro i da bi znao da je suprotno od toga zlo. Kant je izvesno verovao da je sročio formulu koju ljudski duh primenjuje kad god pravi razliku između ispravnog i pogrešnog, i tu formulu je nazvao kategorički imperativ; on nije bio u zabludi da je došao do otkrića u moralnoj filozofiji, što bi bilo besmisleno jer bi značilo da niko pre njega nije znao da razlikuje ispravno od pogrešnog. Kant je svoju formulu (o kojoj ćemo više govoriti u sledećem predavanju) uporedio s „kompasom“ pomoću kog običan ljudski um „ume u svima slučajevima na koje nailazi veoma dobro da razlikuje šta je dobro a šta rđavo... ako mu samo, poput Sokrata, ne poučavajući ga ni najmanje nečemu novome, skrenemo pažnju na njegov vlastiti princip, te da nam, prema tome, nije potrebna nikakva nauka ni filozofija da bismo znali šta treba da činimo da budemo čestiti i dobri... poznavanje onoga što treba činiti, pa i onoga što je svakom čoveku obaveza, predstavlja stvar svakoga, čak i najobičnijega čoveka“.² A da ga je neko upitao gde je smešteno to znanje koje je svakom dostupno, odgovorio bi da je ono u racionalnoj strukturi ljudskog uma – dok su drugi smatrali da je ono u ljudskom srcu. Ali Kant ne uzima zdravo za gotovo da će čovek i delovati u skladu sa svojim rasuđivanjem. Čovek nije samo racionalno biće, on pripada i svetlu

2 Imanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola M. Popović (Beograd: BIGZ, 1981), str. 38.

čula, koja ga stalno dovode u iskušenje da popusti sklonostima umesto da sledi sopstveni razum ili srce. Zato se ne podrazumeva moralno postupanje već moralno znanje, znanje o tome šta je ispravno a šta pogrešno. Pošto su sklonosti i iskušenje da im se popusti ukorenjeni u ljudskoj prirodi, mada ne i u ljudskom umu, Kant je činjenicu da je čovek u iskušenju da popusti sklonosti i postupi pogrešno nazvao „radikalno zlo“. Ni on ni bilo koji drugi filozof morala nisu uistinu verovali da bi čovek mogao činiti zlo radi samog zla; svaki moralni prestup Kant objašnjava čovekovom sklonošću da samog sebe izuzme od zakona koji inače priznaje kao validan – na primer, lopov priznaje zakone svojine, štaviše on želi da ga ti zakoni štite, samo što od njih privremeno izuzima samog sebe u svoju korist.

Niko ne želi da bude zao, i oni koji ipak čine zlo upadaju u *absurdum morale* – moralni apsurd. Oni koji tako postupaju protivreče sebi samima, protivreče svom vlastitom razumu i zbog toga, kao što kaže Kant, moraju sami sebe prezirati. Očigledno je da strah od samopreziranja ne može garantovati da će se ljudi ponašati u skladu sa zakonom, ali ako se krećete u društvu građana koji poštuju zakone, na neki način pretpostavljate da samopreziranje deluje. Kant je, naravno, znao da samopreziranje, ili tačnije strah od njega, vrlo često ne deluje, i objašnjavao je to time što čovek može lagati samog sebe. Zato on stalno ponavlja da je lažljivost, sposobnost čoveka da laže, istinska „tamna mrlja“ na ljudskoj prirodi.³ Na prvi pogled, taj stav se čini vrlo neobičan čak i ako ostavimo po strani činjenicu da ne samo naš moralni i religijski kodeks nego svi kodeksi civilizovanih nacija na vrh liste ljudskih zločina stavljaju ubistvo i da nijedan etički ni religijski kodeks (sa izuzetkom zoroastrizma) ne sadrži zapovest „Ne laži“. Začudo, čini se da je Dostojevski, i ne znajući, delio Kantovo mišljenje. Kada u *Braći Karamazovima* Dimitrije Karamazov pita Starova: „Šta treba da činim da bih zaslužio spasenje?“, Starov odgovara: „Pre svega, nikada ne laži samog sebe.“

Primitićete da sam u ovom vrlo pojednostavljenom uvodnom nabranju izostavila sve specifično religijske moralne propise i uverenja; nisam to uradila zato što smatram da su oni nevažni (na-protiv), već zato što, u trenutku moralnog kolapsa, oni verovatno

3 Imanuel Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Aleksa Buha (Beograd: BIGZ, 1990).

nisu igrali nikakvu ulogu. Očito se niko više nije bojao božjeg gneva ili, konkretnije, moguće kazne u zagrobnom životu. Kao što je Niče jednom primetio: *Naivitat, als ob Moral ubrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt! Das 'Jenseits' absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll.*⁴

Crkvama nije padalo na pamet da tako priprete svojim vernicima kada su državne vlasti nalagale činjenje zločina, a oni malobrojni u svim crkvama i iz svih društvenih slojeva koji su odbili da učestvuju u zločinu nisu se pozivali na verska uverenja i strahove čak i kad su bili vernici, već su, kao i ostali, prosto govorili da ne mogu da podnesu teret odgovornosti za takva dela. To zvuči prilično čudno i svakako je u neskladu s bezbrojnim bogobojažljivim izjavama crkava posle rata, posebno s ponavljanim opomenama sa svih strana da nas može spasti samo povratak veri. Ali to je činjenica, i ona ukazuje na to da je religija, kad je nešto više od posebne vrste biznisa, u velikoj meri postala najprivatnija od svih privatnih stvari. Ne znamo, naravno, šta se događalo u srcima tih ljudi, da li su se plašili pakla i večnog prokletstva ili ne. Znamo samo to da skoro niko nije mislio da su takva najstarija verovanja pogodna za javno opravdavanje delanja.

Postoji još jedan razlog za to što sam religiju izostavila iz pokušaja da objasnim šta se dogodilo i započela ukazivanjem na veliki značaj Kantove misli u tim pitanjima. Za filozofiju morala nema mesta tamo gde je religija – posebno objavljena religija u hebrejsko-hrišćanskom smislu – validan standard za ljudske postupke i validan kriterijum za rasuđivanje o njima. Naravno, to ne znači da neka učenja koja poznajemo jedino u religijskom kontekstu nisu od najveće važnosti za filozofiju morala. Ako se osvrnemo na tradicionalnu, premodernu filozofiju kakva je razvijena u okviru hrišćanske religije, otkrićemo da u njoj ne postoji posebno područje posvećeno moralu. Srednjovekovna filozofija je bila podeljena na kosmologiju, ontologiju, psihologiju i racionalnu teologiju – to jest na učenja o prirodi i univerzumu, o biću, o prirodi ljudskog duha i duše, i najzad o racionalnim dokazima da bog postoji. Ako se i raspravljalo o „etičkim“ pitanjima, na primer kod Tome Akvinskog, to se radilo kao u antici, za koju je etika bila deo političke filozofije – to jest, bavila se postupcima čoveka kao građani-

4 „Kakva naivnost! Kao da se moral može održati kad više nema božanstva koje ga ozakonjuje! Vera u „onostranost“ je apsolutno nužna ako se želi održati vera u moral“. Fridrih Niče, *Volja za moć*, prev. Dušan Stojanović (Beograd: Prosveta, 1972) str. 89.

na. Postoje, recimo, dva Aristotelova traktata, koji zajedno sadrže ono što je on nazivao filozofijom koja se bavi ljudskim stvarima: *Nikomahova etika* i *Politika*. Prvi traktat se bavi građaninom a drugi građanskim institucijama; prvi prethodi drugom zato što je „dobar život“ građanina *raison d'être* polisa, institucije grada. Cilj je da se pronađe najbolji ustav, a traktat o dobrom životu, *Etika*, završava se nacrtom programa za traktat o politici. Toma Akvinski, koji je bio i verni Aristotelov učenik i hrišćanin, morao je stalno dolaziti do tačke u kojoj se razilazi od svog učitelja, a to razilaženje je najupadljivije tamo gde drži da je svaka pogreška ili greh ogrešenje o zakone koje je prirodi propisao božji um. Naravno, i Aristotel zna za boga, koji je za njega nepropadljiv i besmrtan; i on misli da se najveća čovekova vrlina – upravo zato što je smrtan – sastoji u životu koji je što bliži bogu. Ali nema propisa, nema zapovesti koje bi se mogle poslušati ili ne poslušati. Sve se vrti oko „dobrog života“, oko toga kakav je život najbolji za čoveka, a ponekad je očito da je samom čoveku ostavljeno da ga pronađe i o njemu prosuđuje.

U kasnoj antici, posle propasti polisa, razne filozofske škole, posebno stoička i epikurejska, ne samo što su razvile neku vrstu filozofije morala već su bile sklone, bar u njihovoj kasnoj rimskoj verziji, da svu filozofiju preobrazu u moralno učenje. Ali potraga za dobrim životom ostala je ista – kako mogu da postignem najveće moguće blaženstvo ovde na zemlji? – samo što je sad pitanje bilo lišeno svih političkih implikacija i postavljali su ga ljudi kao privatne osobe. Ta literatura prepuna je mudrih saveta, ali u njoj nigde nećete naći, ništa više nego kod Aristotela, pravu zapovest koja je, u krajnjoj liniji, iznad argumenata i koju ćete izvesno naći u svakom religijskom učenju. Čak je i Toma Akvinski, najveći racionalizator hrišćanstva, morao priznati da krajnji razlog za to što je određeni propis ispravan i što se određena zapovest mora poslušati leži u njihovom božanskom poreklu. Bog je tako rekao.

To može biti konačan odgovor jedino unutar okvira *objavljene* religije; izvan tog okvira, možemo samo postaviti pitanje koje je, koliko znam, Sokrat prvi postavio u Platonovom *Eutifronu*: „Da li bogovi vole svete stvari zato što su one svete, ili su one svete zato što ih bogovi vole?“ Ili da to kažemo na drugi način: da li bogovi vole dobru zato što je dobra, ili je mi nazivamo dobrom zato što je bogovi vole? Sokrat nas ostavlja s tim pitanjem, a od vernika se, nesumnjivo, očekuje da kaže: dobri principi se razlikuju od rđavih



po svom božanskom poreklu – oni su u skladu sa zakonima koje je bog dao prirodi i čoveku, kruni svoga stvaranja. Ukoliko je čovek božje stvorenje, naravno da mu moraju biti dobre iste one stvari koje bog „voli“, i u tom smislu je Toma Akvinski jednom zaista rekao, kao da odgovara na Sokratovo pitanje: bog zapoveda dobro zato što je ono dobro (za razliku od Dunska Skota koji drži da je dobro ono što je bog zapovedio). Ali čak i u najracionalizovanoj formi, *obavezujući* karakter dobra za čoveka proizlazi iz božje zapovesti. Iz toga sledi najvažnije – da je u religiji, ali ne i u moralu, greh primarno shvaćen kao neposlušnost. Nigde u strogo religijskoj tradiciji nećete naći tako nedvosmislen i istinski radikalni odgovor na Sokratovo pitanje kakav je dao Kant: „...mi ćemo radnje smatrati za obavezne ne zbog toga što su one zapovesti boga, već ćemo ih zbog toga smatrati za zapovesti boga što smo po svojoj unutrašnjosti obavezni da to činimo“.⁵ Samo tamo gde je postignuta takva emancipacija od religijskih zapovesti, gde smo, po Kantovim rečima u *Predavanjima o etici*, „mi sami sudije objavljenja“, dakle gde je moral striktno ljudska stvar, može se govoriti o filozofiji morala.⁶ I isti taj Kant, koji se u svojoj teorijskoj filozofiji toliko trudio da ostavi otvorena vrata za religiju iako je pokazao da o takvim stvarima ne možemo imati nikakvo saznanje, u svojoj praktičkoj ili moralnoj filozofiji jednako brižljivo je zatvorio svaki prolaz koji bi mogao voditi nazad u religiju. Baš kao što „bog ni u kom smislu nije tvorac činjenice da trougao ima tri ugla“ tako „čak ni bog ne može biti tvorac [zakona] morala“ (*Predavanja o etici*). U tom jasno određenom smislu, posle antike filozofija morala nije postojala sve do Kanta. Možda ćete ovde pomisliti na Spinozu, koji je svoje glavno delo nazvao *Etika*, ali se onda morate setiti da prvo poglavlje tog dela, poglavlje iz kog je sve drugo izvedeno, nosi naslov „O Bogu“. U svakom slučaju, pitanje da li je filozofija morala postojala pre Kanta u najmanju ruku ostaje otvoreno.

Po onom što smo dosad čuli, reklo bi se da moralno ponašanje pre svega zavisi od čovekovog odnosa prema samom sebi. On ne sme protivrečiti sebi uvodeći izuzetak u svoju korist, ne sme se dovoditi u položaj da samog sebe prezire. Iz perspektive morala,

5 Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, prev. Nikola M. Popović (Beograd: Kultura, 1970), str. 594.

6 Imanuel Kant, *Lectures on Ethics*, prev. Louis Infield (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963), str. 51.

trebalo bi da to bude dovoljno da ga učini sposobnim ne samo da razlikuje dobro od zla već i da čini dobro i izbegava zlo. Zbog toga Kant, s doslednošću koja je karakteristična za velike filozofe, postavlja dužnosti prema sebi ispred dužnosti prema drugima – što je, svakako, vrlo neočekivano jer je protivrečno onom što obično smatramo moralnim postupanjem. Tu očitno nije reč o bavljenju drugima već o bavljenju sobom, nije reč o smernosti već o ljudskom dostojanstvu, čak o ljudskom ponosu. Merilo nije ni ljubav prema bližnjem ni ljubav prema sebi, već samopoštovanje.

To je najjasnije i najlepše izraženo onim rečima iz *Kritike praktičkog uma* koje svako zna i koje se obično pogrešno shvataju. Mislim naravno na ovo: „Dvije stvari ispunjaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopoštovanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: *zvezdano nebo nada mnogom i moralni zakon u meni*“. Odatle bi se moglo zaključiti da su te „dvije stvari“ na istom nivou i da utiču na ljudski duh na isti način. Ali upravo je suprotno: „Prvi pogled na bezbrojno mnoštvo svjetova kao da uništava moju važnost kao životinjskoga stvora... Drugi pogled, naprotiv, beskrajno povisuje moju vrijednost kao *inteligencije* mojom ličnošću, u kojoj mi moralni zakon objavljuje život, koji je nezavisan od životinjstva, pa čak i od cijeloga osjetilnog svijeta“.⁷ Dakle, ono što me spasava od poništenja, od bivanja „pukim zrnцем prašine“ u beskraju univerzuma, upravo je „nevidljivo Ja“ koje se svemu tome može suprotstaviti. Ne podvlačim element ponosa samo zato što je on suprotan hrišćanskoj etici već i zato što mi se čini da je gubitak tog osećanja najuočljiviji kod onih koji danas raspravljaju o ovim problemima, a najčešće ne znaju čak ni da se pozovu na hrišćansku vrlinu poniznosti. Time ne poričem da postoji jedan krucijalni problem u moralnoj okrenutosti ka samom sebi, čija se težina može oceniti činjenicom da ni religijske zapovesti nisu bile u stanju da formulišu opšte moralne propise bez okretanja jastvu kao najvišem merilu: „Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe“, ili – „Ne čini drugom ono što ne želiš da on čini tebi“.

S druge strane, moralno postupanje nema nikakve veze s poslušnošću, s pokoravanjem bilo kom spoljašnjem zakonu – ljudskom ili božanskom. Po Kantovoj terminologiji, upravo to je

⁷ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor Sonnenfeld (Zagreb: Naprijed, 1974), str. 213.

razlika između zakonitosti i moralnosti. Politički poredak ne zahteva moralni integritet, već samo građane koji se pokoravaju zakonima, a crkva je uvek crkva grešnika. Zakoni date zajednice moraju se razlikovati od moralnih zakona koji važe za sve ljude, čak za sva racionalna bića. Kantovim rečima: „Problem osnivanja države može se rešiti, ma kako to grubo zvučalo, i za sam narod đavola (samo ako imaju razuma)“.⁸ U sličnom duhu je rečeno da od đavola nastaje dobar teolog. U političkom kao i u religijskom poretku, poslušnost može imati svoje mesto, i baš kao što tu poslušnost institucionalizovana religija nameće pretnjom kazne u budućem životu, zakonski poredak postoji samo u meri u kojoj postoje sankcije. Ono što ne može biti kažnjeno – dozvoljeno je. Ali ako uopšte mogu reći da slušam kategorički imperativ, time kažem da slušam sopstveni razum i da zakon koji propisujem sebi važi za sva racionalna stvorenja, sva razumna bića bez obzira na to gde ona žive. Naime, ako ne želim da protivrečim samom sebi, moram delovati na takav način da maksima mog delovanja može postati univerzalni zakon. Ja sam zakonodavac; greh ili zločin ne mogu više biti definisani kao neposlušnost prema zakonima nekog drugog već, naprotiv, kao odbijanje da se pridružim zakonodavcima sveta.

Taj buntovnički aspekt Kantovog učenja često se previđa zato što je on svoju opštu formulu – da je moralni čin ono što uspostavlja univerzalno važeći zakon – izrazio u formi imperativa, a ne u formi iskaza. Glavni razlog za to Kantovo samonerazumevanje je duboko dvosmisleno značenje reči „zakon“ u tradiciji zapadnog mišljenja. Kada govori o moralnom zakonu, Kant koristi tu reč u njenom političkom značenju u kom se zakon date zemlje shvata kao obavezujući za sve njene stanovnike u smislu da ga oni moraju poštovati. Ta poslušnost, kao stav prema zakonu sopstvene zemlje, rezultat je promene koju je taj termin doživeo u religijskoj upotrebi, u kojoj se božji zakon zaista može obraćati čoveku jedino u obliku zapovesti „Postupaćeš tako i tako“ – obaveza, kao što vidimo, ne proističe iz zakona niti iz moguće čovekove saglasnosti, već iz činjenice da nam je bog tako rekao. Tu nije važno ništa osim poslušnosti.

Tim međusobno povezanim značenjima reči „zakon“ sad moramo dodati veoma važno i sasvim drugačije značenje te reči nastalo

8 Imanuel Kant, „Večni mir. Filozofski nacrt“, prev. Marcel Šnajder i Olga Šafarik, u Imanuel Kant, *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Danilo Basta [ur.] (Beograd: Ideje, 1974), str. 153.

primenom pojma zakona na prirodu. I zakoni prirode su, da tako kažemo, obavezujući: povinujem se zakonu prirode kad umrem, ali ne može se, osim metaforički, reći da sam umro zato što sam ga poslušao. Zato Kant razlikuje „zakone prirode“ od moralnih „zakona slobode“, koji ne sadrže nužnost, već samo dužnost. Ali ako shvatimo zakon kao zapovesti koje moramo poslušati ili kao prirodne nužnosti kojima smo u svakom slučaju podvrgnuti, onda je pojam „zakon slobode“ protivrečan. Nismo svesni te protivrečnosti zato što čak i u današnjoj upotrebi te reči odjekuju njene starije konotacije iz grčke i posebno iz rimske antike, koje, šta god inače značile, nemaju nikakve veze ni sa zapovestima, ni s poslušnošću, ni s nužnošću.

Kant je definisao kategorički imperativ u suprotnosti prema hipotetičkom imperativu. Ovaj drugi nam govori šta treba da radimo ako želimo da postignemo određeni cilj; on nam ukazuje na sredstvo za postizanje tog cilja, pa zapravo nije imperativ u moralnom smislu. Kategorički imperativ nam kaže šta da radimo bez obzira na bilo koji drugi cilj. Ta razlika nije izvedena iz moralnog fenomena, već je preuzeta iz Kantove analize izvesnih stavova u *Kritici čistog uma*, gde se mogu naći kategorički i hipotetički (kao i disjunktivni) stavovi u tabeli sudova. Kategorički stav može biti, na primer: ovo telo je teško; njemu odgovara hipotetička propozicija: ako podignem ovo telo, posrtaću pod njegovim teretom. U *Kritici praktičkog uma* Kant je pretvorio te stavove u imperative da bi im dao obavezujući karakter. Iako je sadržaj izveden iz razuma – a razum može zapovedati, ali nikad to ne čini u obliku imperativa (niko nikom ne kaže: „Moraš reći da su dva i dva četiri“) – forma imperativa je bila neophodna zato što se ovde razumski stav obraća Volji. Kantovim rečima: „Predstava objektivnog principa, ukoliko je taj princip za volju prinudan, zove se zapovest (uma), a formula zapovesti zove se *imperativ*“ (*Zasnivanje metafizike morala*, 51).

Da li onda razum zapoveda volji? U tom slučaju volja više ne bi bila slobodna već bi stajala pod diktatom razuma. Razum može samo da kaže volji: ovo je dobro, u skladu je s razumom; ako želiš to da postigneš, moraš delovati na odgovarajući način. U Kantovoj terminologiji to bi bio nekakav hipotetički imperativ ili čak ne bi bio imperativ. A problem ne postaje ništa manji kad čujemo da „volja nije ništa drugo do praktični um“ i da „um neizostavno determinira volju“, tako da moramo zaključiti ili da um sam sebe određuje ili, zajedno s Kantom, da je „volja moć koja nas

osposobljava da biramo *samo ono* što um upoznaje... kao dobro“ (*Zasnivanje*, 50)... Odatle sledi da volja nije ništa drugo do izvršni organ uma, izvršna grana ljudskih sposobnosti, zaključak koji flagrantno protivreči slavnoj prvoj rečenici citiranog dela, *Zasnivanja metafizike morala*: „Nemoguće je zamisliti igde išta u svetu, pa čak ni izvan njega, što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim, osim jedino *dobre volje*“ (*Zasnivanje*, 23).

Neki od problema u koje sam vas ovde uvela proističu iz teškoća sadržanih u samoj ljudskoj moći htenja, moći o kojoj stari filozofi ništa nisu znali i čija zastrašujuća složenost nije bila otkrivena pre Pavla i Augustina. O tome ćemo više govoriti u narednim predavanjima. Ovde prosto želim da vam skrenem pažnju na to da je Kant osetio potrebu da svojim racionalnim stavovima dâ obavezujući karakter jer, za razliku od problema volje, problem davanja obavezujuće forme moralnim stavovima prati filozofiju morala od samih njenih početaka – od Sokrata. Kad Sokrat kaže da je bolje trpeti nepravdu nego činiti je, on smatra da je izrekao stav razuma, ali problem s tim stavom oduvek je bio to što ga je nemoguće dokazati, to jest što njegova validnost ne može biti dokazana ako se ne izađe iz diskursa racionalne argumentacije. Kod Kanta, kao i u svakoj filozofiji posle antike, dodatna teškoća je sadržana u pitanju kako nagovoriti volju da prihvati diktat razuma. Ako ostavimo po strani protivrečnosti i obratimo pažnju samo na ono što je Kant hteo da kaže, on je očigledno mislio da je dobra volja ona koja, kad joj se kaže „Moraš“, odgovara: „Da, hoću“. Da bi opisao odnos između dve ljudske moći koje su očigledno različite i gde je sasvim jasno da jedna ne određuje drugu automatski, on uvodi formu imperativa i, da tako kažemo, vraća pojam poslušnosti na mala vrata.⁹

⁹ Kod Kanta postoji problem izvođenja dužnosti: ona ne može biti izvedena iz neke transcencije izvan čoveka jer se ona tako, čak i bez nade u neki inteligibilni svet, preokreće u *Hirngespinnste* (iluziju). (Ona se, naime, može osećati samo u čovekovoju unutrašnjosti, a što se tiče njenog objektivnog važenja, važila bi čak i za narod đavola i hulja. Ona je diktat samog razuma.) Transcendentni izvor bi lišio čoveka njegove autonomije, te on ne bi sledio samo vlastite unutrašnje zakone, a upravo u tome se sastoji njegov dignitet. Odatle sledi da je dužnost „prazan pojam“ jer na pitanje: „Zašto treba da izvršim dužnost?“ postoji samo jedan odgovor: „Zato što je to dužnost“. Prigovor da bi drugačijim odgovorom Ja protivrečilo samom sebi nema kod Kanta istu snagu, jer razum nije isto što i mišljenje, a mišljenje nije shvaćeno kao saobraćanje sa samim sobom. Dužnost je kod Kanta izvedena iz *dictamen rationis*, iz diktata razuma. O tom diktatu se ne može raspravljati, kao ni o bilo kojoj racionalnoj istini, kao ni o matematičkim istinama koje se tu uvek daju kao primeri („Osnovna moralna načela“).

Tu je, najzad, i onaj najšokantniji problem, koji sam ranije pomenula: izvrđavanje, izbegavanje ili opravdavanje ljudske pokvarenosti. Ako se tradicija moralne filozofije (za razliku od tradicije religijske misli) od Sokrata do Kanta, a kao što ćemo videti i do danas, u ičemu slaže, onda je to stav da čovek ne može namerno činiti zlo, da ne može želeći zlo radi samog zla. Naravno, katalog ljudskih poroka je star i bogat; u njemu su se našle i pohlepa i lenjost (sve u svemu, sitne stvari), ali začudo ne i sadizam, čisto uživanje u nanošenju i posmatranju bola i patnje – dakle, izostavljen je porok koji opravdano možemo nazvati porokom nad porocima, o kome se vekovima nije govorilo i koji je bio poznat samo u pornografskoj literaturi i na slikama perverzних. Taj porok je možda uvek bio prilično rasprostranjen, ali je obično bio ograničen na spavaću sobu i samo u retkim slučajevima je stizao u sudnicu. Koliko mi je poznato, čak i Biblija, u kojoj se mogu naći svi ljudski poroci, čuti o tome; možda su zbog toga Tertulijan i Toma Akvinski, da tako kažemo, u potpunoj nedužnosti, ubrajali posmatranje muka prokletnika u paklu u zadovoljstva koja se mogu očekivati u raju. Prvi koji je u tome video skandal bio je Niče. Toma Akvinski, treba to reći, napominje da sveci ne uživaju u patnji kao takvoj nego u dokazu božje pravednosti.

Ali to su samo poroci a religija, za razliku od filozofije, govori o izvornom grehu i iskvarenosti ljudske prirode. Ipak, čak ni tu nećemo čuti ništa o namernom činjenju zla: Kain nije želeo da postane Kain kada je otišao i ubio Avelja, a Juda Iskariotski, najveći primer počiniooca smrtnog greha, na kraju se obesio. Religijski (a ne moralno) govoreći, čini se da bi svima moralo biti oprosteno jer nisu znali šta čine. Jedini izuzetak od tog pravila nalazi se u učenju Isusa iz Nazareta, onog istog koji je molio za oprostaj svih grehova koji se na neki način mogu objasniti ljudskom slabošću, to jest, dogmatski govoreći, kvarenjem ljudske prirode usled izvornog pada. A ipak, taj stari ljubitelj grešnika i prestupnika na jednom mestu pominje da postoje neki koji čine *skandala*, sramna nedela, i kojima je trebalo „vezati mlinski kamen oko vrata i baciti ih u more“. Bilo bi bolje da se takvi nikad nisu ni rodili. Isus, međutim, ne kaže kakva je priroda tih skandaloznih nedela: osećamo istinu njegovih reči ali ne znamo tačno na šta se odnose.

Ako se okrenemo književnosti, Šekspiru, Melvilu, Dostojevskom, kod kojih nalazimo velike hulje, možda ćemo biti u nešto boljem položaju. Možda ni pisci ne mogu da nam kažu nešto



konkretno o prirodi zla, ali bar ne izbegavaju tu temu. Znamo i bezmalo vidimo da je to pitanje neprestano proganjalo njihov duh i da su oni bili i te kako svesni šta je sve kadra da učiniti ljudska pokvarenost. A ipak, sumnjam da nam oni mogu mnogo pomoći. U dubini velikih hulja – kao što su Jago (ne Magbet ili Ričard Treći), Klagert u Melvilovom *Bili Badu* i mnogi kod Dostojevskog – uvek postoje očaj i zavist koja uz njega ide. Kjerkegor je eksplicitno rekao da radikalno zlo dolazi iz dubina očajanja – a to možemo saznati i od Miltonovog Satane i mnogih drugih. To zvuči tako uverljivo i plauzibilno zato što smo već čuli i naučili da đavo nije samo *diabolos*, klevetnik koji lažno svedoči, ili Satana, neprijatelj koji iskušava i zavodi čoveka, već je on i Lucifer, lučnoša i pali anđeo. Drugim rečima, nisu nam bili potrebni Hegel i moć negacije da bismo povezali najbolje i najgore. Uvek je postojala neka vrsta plemenitosti u istinskim zločincima ali, naravno, ne i u sitnim nitkovima koji lažu i podvaljuju. Poenta je u tome da Klagert i Jago deluju iz zavisti prema onima za koje znaju da su bolji od njih samih; sasvim je jasno da Jago zavidi Mavaru na njegovoj prostoju, bogomdanoj plemenitosti, ili da Klagert zavidi neznatnom mornaru na njegovoj još prostijoj čistoti i nedužnosti iako je društveno i profesionalno daleko iznad njega. Ne sumnjam u Kjerkegorov psihološki uvid, ni u uvid književnosti koji je na njegovoj strani. Ali zar nije očigledno da čak i u toj zavisti, rođenoj iz očajanja, još postoji izvesna plemenitost, kakve nema u stvarnosti kojom se ovde bavimo? Po Ničeju, čovek koji prezire samog sebe poštuje bar preziratelja u sebi! Stvarno zlo je, međutim, ono koje u nama izaziva nemi užas, kad možemo da kažemo samo: „To se nikad nije smelo dogoditi.“

II

Reči kojima smo označavali predmet ove rasprave, „etika“ i „moral“, znače mnogo više od onog što sugeriše njihovo etimološko poreklo. Ne bavimo se običajima, manirima ili navikama, a strogo govoreći, čak ni vrlinama jer su one rezultat neke obuke ili učenja. Pre će biti da imamo posla s tvrdnjama zajedničkim svim filozofima koji su se ikada dotakli ove teme: prvo, da postoji razlika između ispravnog i pogrešnog i da je ona apsolutna, za razliku od razlike između dugačkog i kratkog ili teškog i lakog, koja je relativna; i drugo, da je svako mentalno zdravo ljudsko biće sposobno da napravi tu razliku. Čini se da iz tih tvrdjenja sledi to da ne može biti novih otkrića u filozofiji

morala – da je oduvek bilo poznato šta je ispravno, a šta pogrešno. Bili smo iznenađeni što ta oblast filozofije nikad nije dobila neko drugo ime koje bi ukazivalo na njenu istinsku prirodu jer smo se složili u tome da osnovni stav filozofije morala – da je bolje trpeti zlo nego činiti ga – kao ni uverenje da je taj stav samorazumljiv svakoj mentalno zdravoj osobi, nisu izdržali probu vremena. Naprotiv, reklo bi se da naše vlastito iskustvo potvrđuje da je značenje izvornih termina za tu materiju (*mores* i *ethos*), koje implicira da se tu ne radi ni o čemu drugom do o običajima, manirima i navikama, mnogo adekvatnije nego što su to filozofi ikad mislili. Ipak, nismo bili spremni da zbog toga bacimo filozofiju morala kroz prozor. Zaključili smo da saglasnost filozofskog i religijskog mišljenja o tim stvarima ima težinu jednaku zbiru svih naših iskustava i etimološkog porekla reči koje koristimo.

Nekoliko stavova o moralu, onih nekoliko koji navodno u sebi sadrže sve posebne propise i zapovesti – kao što su, na primer „Ljubi bližnjega svoga kao *samoga sebe*“, „Ne čini drugome ono što ne želiš da on učini *tebi*“ i najzad slavna Kantova formula „Deluj tako, da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip opšteg zakonodavstva“ – uzimaju za svoj standard Ja, što znači odnos čoveka prema samom sebi. U našem kontekstu nije važno da li je standard ljubav prema sebi, kao u hebrejsko-hrišćanskim propisima, ili je to strah od samoprezira kao kod Kanta. Oni nas iznenađuju prosto zato što se za moral, na kraju krajeva, pretpostavlja da određuje naše ponašanje prema drugima, i kada govorimo o dobroti ili mislimo na istorijske ličnosti koje su bile dobre – na Isusa iz Nazareta, Svetog Franju Asiškog i tako dalje – verovatno ih cenimo zbog njihove nesebičnosti, baš kao što obično poistovećujemo ljudsku rđavost s nekom vrstom sebičnosti, egoizma i slično.

I tu je, opet, jezik na strani Ja, kao što je bio na strani onih koji veruju da je pitanje morala stvar pukih običaja i manira. Savest na svim jezicima ne označava sposobnost saznanja i prosuđivanja ispravnog i pogrešnog, već označava ono što mi danas nazivamo svest, to jest, sposobnost pomoću koje čovek zna za sebe, pomoću koje biva svestan samog sebe. I u latinskom i u grčkom reč za svest počela je da označava i savest; u francuskom se još koristi ista reč, *conscience*, u oba značenja, kognitivnom i moralnom; a u engleskom je reč „*conscience*“ tek nedavno stekla posebno moralno značenje. Setimo se starog delfijskog uputstva *gnothi seauton*,

spoznaj samog sebe, ispisanog na Apolonovom hramu, koje se zajedno s *meden agan* (ničeg previše), može smatrati, a i smatrano je, prvim prefilozofskim opštim propisom.

Moralne propozicije, kao i sve propozicije koje pretenduju na istinitost, moraju biti ili očigledne ili potkrepljene dokazima. Ako su očigledne one imaju prisilnu prirodu; ljudski duh mora da ih prihvati i priklanja se diktatu razuma. Očiglednost prisiljava i nisu joj potrebni argumenti koji bi je potkrepili, nikakav diskurs osim objašnjavanja i rasvetljavanja. Naravno, potreban je „ispravan um“ i moglo bi se prigovoriti da u tom pogledu nisu svi ljudi podjednako opremljeni. Ali kad je reč o moralu, za razliku od naučne istine, pretpostavlja se da su i najobičniji i najsofisticiraniji čovek jednako otvoreni za tu prisilnu očiglednost – da svako ljudsko biće poseduje tu vrstu racionalnosti, taj „moralni zakon u meni“, kao što kaže Kant. Uvek se smatralo da su moralne propozicije očigledne, i zaista je vrlo rano otkriveno da se one ne mogu dokazati, da su aksiomatske. Odatle bi sledilo da obaveza – imperativ „Moraš“ ili „Ne smeš“ – nije neophodna i pokušala sam da pokažem istorijske razloge u prilog toga da bi Kantov kategorički imperativ mogao biti kategorička propozicija poput Sokratovog stava da je bolje trpeti nepravdu nego je činiti (a ne „Moraš trpeti nepravdu, a ne smeš je činiti“). Sokrat je još verovao da čovek pred kojim stoje dobri razlozi ne može propustiti da deluje u skladu s njima, dok je Kant, znajući da volja, sposobnost nepoznata antici, može razumu reći ne, bio prisiljen da uvede dužnost. Dužnost nipošto nije očigledna i nikad ne može biti dokazana bez stupanja izvan područja racionalnog diskursa. Iza „Moraš“ i „Ne smeš“ stoji jedno „ili ćeš“, pretnja kaznom koju izriču osvetnički bog ili zajednica ili savest – ova poslednja pretil samokažnjavanjem, koje obično nazivamo kajanje. Kod Kanta savest pretil samoprezirom; kod Sokrata, kao što ćemo videti, protivrečenjem samom sebi; a oni koji se boje samoprezira ili protivrečenja samom sebi opet su oni koji žive u skladu sa samim sobom; za njih su moralne propozicije očigledne, nije im potrebna nikakva spoljna obaveza.

Jedan primer iz našeg nedavnog iskustva dobro ilustruje tu stvar. Ako ispitajte one malobrojne, zaista malobrojne koji su u moralnom kolapsu nacističke Nemačke ostali netaknuti, sasvim slobodni od krivice, otkrićete da oni nikad nisu prolazili kroz bilo šta što bi bilo nalik na veliki moralni konflikt ili krizu savesti. Oni nisu razmišljali o pitanjima kao što su pitanje manjeg zla ili pita-

nje lojalnosti domovini ili zakletvi, niti o bilo čemu drugom što je bilo ugroženo. Ni o čemu sličnom. Oni su mogli raspravljati o razlozima za delovanje, a mnogo šta je govorilo da nema izgleda na uspeh akcije; uz to, možda su se plašili, bilo je mnogo razloga za strah. Ali oni nikad nisu sumnjali da zločini ostaju zločini čak i kad ih država proglasi zakonitim i da je bolje ne učestvovati u tim zločinima ni u kakvim okolnostima. Drugim rečima, oni nisu osećali nikakvu obavezu, već su delovali u skladu s nečim što je za njih bilo samorazumljivo čak i ako to više nije bilo samorazumljivo za ljude oko njih. Njihova savest – ako je to bila savest – nije osećala obavezu; ona je govorila: „*Ne mogu to da radim*“ a ne „*Imam obavezu da to ne radim*“.

Pozitivna strana tog „*Ne mogu*“ je to što ono odgovara samorazumljivosti moralne propozicije; to znači: ne mogu da ubijam nevine ljude, baš kao što ne mogu reći da su dva i dva pet. Na „*Moraš da...*“ ili „*Dužan si da...*“ uvek možemo odgovoriti s neću ili ne mogu, iz bilo kog razloga. Jedini moralno pouzdani ljudi su oni koji u teškoj situaciji kažu: „*Ne mogu*“.¹⁰ Mana tog sasvim adekvatnog odgovora navodne samorazumljivosti ili moralne istine jeste to što on mora ostati u potpunosti negativan. On nema nikakve veze s delovanjem, njime se samo kaže, „*Radije ću trpeti nego raditi*“. Gledano politički, to jest, sa stanovišta zajednice ili sveta u kom živimo, to je neodgovorno ponašanje; njegov stan-

10 Uvek je postojala nekolicina onih na koje pritisak da se prilagode nacističkom društvu nije delovao. U ovom kursu bavimo se upravo njima. Šta ih je sprečilo da postupaju kao svi ostali? Njihova plemenita priroda (kao što je sugerisao Platon)? U čemu se ta plemenitost sastoji? Dobro, sledimo Platona i prepoznajemo ih kao one za koje su izvesne moralne propozicije očigledne. Ali zašto je tako? I, pre svega, ko su oni bili? Oni koji su se prilagodili novom poretku nipošto nisu bili revolucionari, pobunjenici i slično. Očigledno nisu jer se radilo o preovlađujućoj većini. Kolaps se dogodio upravo zbog pristupanja tih društvenih grupa koje nikad nisu sumnjale ni u šta i koje nikad nisu istakle nijedan pobunjenički slogan. Oni su bili ono što je Sartr nazvao „*les salauds*“ i s čim je identifikovao uzore vrline uglednog društva. Oni koji su se oduprli mogli su se naći u svim društvenim krugovima, među siromašnim i potpuno neobrazovanim ljudima, kao i među članovima pristojnog i visokog društva. Govorili su vrlo malo i argumenti su bili uvek isti. Nije bilo nikakvog konflikta, nikakve borbe, nikakvog iskušanja da se čini zlo. Oni nisu rekli da su se plašili svevidećeg i osvetničkog boga, nisu to rekli čak ni kad su bili vernici: a to im ionako ne bi pomoglo jer su se i vernici vrlo lepo prilagodili. Oni su prosto govorili: ja to ne mogu, pre ću umreti jer kad bih to učinio život za mene ne bi bio vredan življenja. Mi se, dakle, bavimo običnim ljudima, ne nacistima ili ubeđenim boljševicima, ne rođenim kriminalcima. Jer ako postoji ijedna takva stvar koju, u nedostatku bolje reči, možemo nazvati moralom, ona se sasvim izvesno odnosi na obične ljude i obične događaje („*Osnovna moralna načela*“).



dard je Ja, a ne svet i njegovo poboljšanje ili promena. Ti ljudi nisu ni heroji ni sveci, i ako postanu mučenici, što se naravno može dogoditi, to se događa mimo njihove volje. Štaviše, u svetu u kom je važna moć, oni su nemoćni. Možemo ih nazvati moralnim ličnostima, ali kasnije ćemo videti da je to bezmalo pleonazam; svojstvo po kom je neko ličnost ne spada u individualne osobine, darove, talente ili mane s kojima se ljudi rađaju i koje mogu upotrebljavati ili zloupotrebljavati. Lično svojstvo pojedinca upravo je njegovo moralno svojstvo, ako reč „moralno“ ne shvatimo u njenom konvencionalnom ili etimološkom smislu, već u smislu u kom je shvata filozofija morala.

Postoji, na kraju, još jedna teškoća: filozofsko kao i religijsko mišljenje na neki način izbegavaju problem zla. Naša tradicija pripisuje zlo u ljudima slepoći i neznanju ili ljudskoj slabosti, sklonosti da se podlegne iskušenju. Čovek – tako bi glasio argument – nije sposoban da automatski čini dobro niti da namerno čini zlo. On je u *iskkušenju* da čini zlo i potrebno je da uloži *napor* da bi činio dobro. Taj koncept je tako duboko ukorenjen – ne preko učenja Isusa iz Nazareta, već preko doktrina hrišćanske moralne filozofije – da ljudi obično shvataju kao dobro ono što ne vole da čine, a kao rđavo ono što su u iskušenju da čine. Najčuleniji i najuticajniji izraz te stare predrasude može se naći kod Kanta, koji smatra da je svaka sklonost po definiciji iskušenje, kako puka sklonost da se čini dobro tako i iskušenje da se čini zlo. To ću najbolje ilustrovati jednom malo poznatom anegdotom: dok je šetao, svakog dana u isto vreme, ulicama Kenigsberga, Kant je imao običaj da deli milostinju prosjacima. Da ih ne bi vređao izlizanim novčićima, nosio je nove kovanice. Pored toga, davao je triput veću svotu od uobičajene, te nije neobično što su ga prosjaci saletali. Na kraju je morao da promeni vreme svoje dnevne šetnje, ali se suviše stideo da kaže pravi razlog, pa je izmislio nekog mesarskog šegrta koji ga je tobož napao. Pravi razlog za promenu vremena šetnje bio je, naravno, to što se običaj davanja milostinje nije slagao s njegovom moralnom formulom, kategoričkim imperativom. Naime, koji bi se opšti zakon, validan u svakom mogućem svetu ili za svako razumno biće, mogao izvesti iz maksime „Daj svakom ko od tebe zatraži“?

Navodim tu priču i zato da bih ukazala na jedno saznanje o ljudskoj prirodi koje retko nalazimo teorijski izrečeno u istoriji moralnog mišljenja. Po mom mišljenju, jednostavna je činjenica

da su ljudi bar jednako često u *iskušenju* da čine dobro koliko i obrnuto, i da im je onda potreban *napor* da bi činili zlo. Makijaveli je to dobro znao kad je u *Vladaocu* rekao da vladari moraju naučiti „kako da *ne* budu dobri“, što ne znači da bi oni morali naučiti kako da budu zli, već kako da se odupru obema sklonostima i da deluju u skladu s političkim, a ne s moralnim i religijskim ili pak zločinačkim principima. Za Makijavelija standard po kom se naše rasuđivanje upravlja nije Ja već svet – isključivo politički standard – i upravo zato je on tako važan za filozofiju morala. Njega više zanima Firenca nego spas sopstvene duše; po njegovom mišljenju, one koje više zaokuplja spas duša nego svet treba držati dalje od politike. Na mnogo nižem misaonom nivou je daleko uticajnije Rusoovo tvrđenje da se čovek rađa dobar i da ga društvo čini rđavim. Ruso, međutim, time želi da kaže samo to da društvo čini čoveka neosetljivim na patnje bližnjih iako on ima „urođenu odbojnost prema posmatranju patnje drugih ljudi“ – dakle, on govori o postojanju izvesnih prirodnih, bezmalo fizičkih osobina koje možda delimo sa životinjskim svetom, a čije su suprotnosti perverzije (koje nisu ništa manje fizičke i ništa manje deo naše animalne prirode), ali ne govori o zlu i svesnoj podlosti.

Vratimo se nakratko pitanju sklonosti i iskušenja, i pitanju zašto je Kant bio sklon da ih izjednači, zašto je u svakoj sklonosti video iskušenje da se zastrani. Svaka sklonost se okreće ka spoljašnjosti, vodi izvan Ja prema nečem – bilo čemu – što me privlači u spoljašnjem svetu. Upravo zahvaljujući sklonostima, nagnuću koje nas vodi izvan nas samih, uspostavljamo kontakt sa svetom, kao što se naginjemo kroz prozor da bismo pogledali na ulicu. Ni u kakvim okolnostima naše sklonosti ne mogu biti određene našim odnosom prema samom sebi; ako u nešto unesem samog sebe, ako reflektujem na sebe, ja gubim, da tako kažemo, predmet svoje sklonosti. Stara a ipak neobična ideja o ljubavi prema samom sebi pretpostavlja da je moguće imati sklonost prema samom sebi isto onako kao što se ima sklonost prema nekom ili nečem drugom. U Kantovom jeziku sklonost znači *delovati pod uticajem* stvari izvan Ja, stvari za kojima mogu žudeti ili prema kojima mogu osećati prirodni afinitet; *delovati pod uticajem* nečeg izvan samog sebe, izvan sopstvenog razuma i sopstvene volje, za Kanta je nespojivo s ljudskom slobodom. Nešto me privlači ili odbija i zbog toga više nisam slobodan akter. Moralni zakon, naprotiv, kao što se sećate, važi za sva razumna bića, pa i za moguće stanovnike dru-



gih planeta ili anđele, i podrazumeva odsustvo spoljašnjeg uticaja. Pošto je sloboda definisana kao *odsustvo uticaja* spoljašnjih uzroka, jedino volja slobodna od sklonosti može biti nazvana dobrom i slobodnom. Izbegavanje zla u ovoj filozofiji počiva na pretpostavci da volja ne može u isto vreme biti i zla i slobodna. Zlo je u okviru Kantove filozofije morala *absurdum morale*, moralni apsurd.¹¹

U *Gorgiji* Sokrat izlaže tri duboko paradoksalna stava: (1) bolje je trpeti nepravdu nego činiti je; (2) bolje je za krivca da bude kažnjen nego da ne bude; i (3) tiranin koji nekažnjeno može činiti šta god želi nesrećan je čovek. Poslednjim od ovih stavova nećemo se ovde baviti, a drugi ćemo samo dotaći. Izgubili smo sluh za paradoksalnost tih stavova. Na nju ukazuje Sokratov sagovornik Polus kad kaže da on govori „nešto što niko živ nikad ne bi rekao“ (*Gorgija*, 473e), i Sokrat to ne poriče. Naprotiv, on je ubeđen da se svi Atinjani slažu sa Polusom i kaže: „Ali ja se s tobom ne sla-

11 Nije vam potrebna Kantova filozofija da biste izvukli ovakav zaključak. Daću vam jedan savremeniji primer koji počiva na sasvim drugačijim pretpostavkama a dovodi do potpuno istog zaključka. Savremeni autor George A. Schrader („Responsibility and Existence“, u *Responsibility*, Carl J. Friedrich [ur.], Nomos, Vol. 3, /New York: Liberal Arts Press, 1960/, str. 64) našao se u staroj nevolji: čak i ako je moralna istina očigledna, moralna obaveza – da treba da delujemo u skladu s onim za šta znamo da je ispravno – niti je očigledna niti može biti uverljivo dokazana. Stoga se on trudi da sve moralne imperitive transformiše ne u obične propozicije nego u ontološke stavove, očito se nadajući da će im biće, ili sama egzistencija, obezbediti obavezujuću moć koja se inače može naći jedino u božjim zapovestima. Rezultat je da se ono što obično nazivamo dobrom i zlom preokreće u adekvatno ili neadekvatno ponašanje. Vrlo zanimljivo, naš autor, sledeći na neki način Hajdegera, započinje činjenicom da čovek nije stvorio samog sebe nego da je svoju egzistenciju dobio na dar. Odatle on zaključuje da je čovek odgovoran, odgovoran po definiciji: „Biti čovek znači biti odgovoran samom sebi za samog sebe“. Pa, dobro, kome drugom bi čovek i mogao biti odgovoran? Ali zar nije očigledno da činjenica da čovek nije izabrao život može voditi upravo suprotnom: pošto nismo sami sebe stvorili i pošto nam je egzistencija poklonjena, možemo je uračunati u svoj posed i s njom, kao i sa svim ostalim što posedujemo, činiti šta god želimo. Ostavimo sad po strani taj kontraargument kao i ponovno pojavljivanje Ja kao najvišeg standarda i razmotrimo njegov sledeći stav: „Tvrditi ovo ne znači mudro preporučivati šta bi čovek u nekom idealnom smislu trebalo da bude, već prosto konstatovati šta on jeste i mora biti“. Odatle sledi: ako je raskorak između „mora“ i stvarnog čovekovog ponašanja dovoljno veliki, čovek prestaje da bude čovek. Ako možemo sebi dozvoliti luksuz da nemoralno ponašanje prosto nazovemo neljudskim, onda smo s njim stvarno izašli na kraj. Ali nismo, kao što ćete odmah videti iz ključnog primera našeg autora – maltretiranja psa. Tretirati psa kao da je kamen je „moralno i kognitivno pogrešno“. To uključuje jednu „pogrešnu predstavu“ objekta, jednu kognitivnu grešku. Našem autoru ni na tren ne pada na pamet da se, ako maltretiram psa, ponašam kao kamen ili, što je mnogo verovatnije, da hoću da mu nanese bol. Nema tu nikakve kognitivne greške, da taj koji maltretira psa ne zna da pas nije kamen, nikad ne bi bio u iskušenju da ga maltretira.

žem, iako sam jedan i sam“ (472b); a ipak on veruje da se svi ljudi slažu s njim – samo što to ne znaju – baš kao što Veliki kralj i zli tiranin nikad ne otkrivaju da su bili najnesrećniji od svih ljudi. Kroz ceo dijalog se provlači uverenje svih učesnika da svaki čovek želi i čini ono što misli da je najbolje za njega samog; zdravo za gotovo je uzeta pretpostavka da je ono što je najbolje za pojedinca istovremeno najbolje i za zajednicu, te se pitanje šta činiti u slučaju konflikta između njih nigde eksplicitno ne postavlja. Učesnici u dijalogu sami odlučuju o tome šta je sreća a šta nesreća, a pozivanje na mišljenje mnogih ili većine može se uporediti s osnivanjem dečjeg suda koji bi presuđivao u stvarima dijete i zdravlja na suđenju na kom je lekar optuženik, a kuvar sudija. Ništa od onog čime Sokrat potkrepljuje svoje paradokse ni na tren ne može ubediti njegove protivnike, pa se ceo poduhvat završava, kao i onaj mnogo veći u *Državi*, tako što Sokrat priča „mit“ koji je, po njegovom mišljenju „logos“, to jest razuman argument, i koji on smatra istinitim (*Gorgija*, 523a-527b). To je priča, možda stara bapska priča, o životu posle smrti: smrt je razdvajanje duše i tela; duša svlači svoje telo i pojavljuje se naga pred jednim isto tako bestelesnim sudom, te duše sude dušama i onda im dodeluju mesto (523e). Jedne idu na Ostrvo blaženih a druge, iskvarene, ružne duše, nagrđene ožiljcima zločina, idu u Tartar gde bivaju kažnjene. Neke od njih će kazna učiniti boljima, dok kažnjavanje najgorih služi kao opomena ostalima, koji, verovatno iz neke vrste čistilišta, „posmatraju neiskazane patnje ovih nesrećnika za večita vremena“ (525c). Jasno je da će Tartar biti gusto naseljen dok će na Ostrvo blaženih, bezmalo kao u pustinju, biti upućena nekolicina, recimo „duša filozofa koji je čitavog života vršio svoje dužnosti i nije se mešao u tuđe poslove“ (526c).

Dva stava koji su ovde u igri – da je za zločinca bolje da bude kažnjen nego da to ne bude i da je bolje trpeti nepravdu nego činiti je – ne spadaju u istu kategoriju a ovaj mit, strogo uzevši, izlaže samo paradoks kažnjavanja. U njemu se koristi jedna metafora koja je uvedena na početku dijaloga, metafora zdrave, bolesne ili izobličene duše koja je preuzeta iz govora o telu. Ona omogućava Platonu da kaznu uporedi s lekom. Malo je verovatno da je takav metaforički govor o duši sokratski. Platon je prvi razvio doktrinu o duši. Uz to, malo je verovatno da je Sokrat, koji za razliku od Platona nije bio pesnik, ikad pričao tako lepe priče. Za našu svrhu, zadržaćemo se samo na sledećim tačkama: prvo, ti mitovi se uvek pojavljuju tek

kad postane sasvim jasno da su svi pokušaji uveravanja propali, što znači da mit služi kao alternativa racionalnom argumentu; drugo, oni uvek prećutno poručuju: ako ne mogu da vas ubedim svojim argumentima, bolje bi vam bilo da poverujete u sledeću priču; i treće, od svih ljudi, baš filozofi dospevaju na Ostrvo blaženih.

Usmerimo sad pažnju, s jedne strane, na nemogućnost ubeđivanja, i s druge strane na neuzdrmano Sokratovo uverenje da je on u pravu iako priznaje da je ceo svet protiv njega. Na samom kraju dijaloga on priznaje i nešto više: prihvata mogućnost da će ga ljudi smatrati nezalicom i budalom (*apaideusia*) (527d-e), i to bez ikakve ironije. Govorimo o tim stvarima, kaže on, kao deca koja nikad dugo ne zadržavaju isto mišljenje ni o čemu, već ga stalno menjaju („Jer bilo bi sramota kad bismo se u našem sadašnjem stanju lakomisleno hvalisali kao da jesmo nešto, a o tolikim stvarima nismo imali isto mišljenje, čak ni onda kad je u pitanju bilo nešto najvažnije“, 527d). Stvari o kojima je ovde reč nisu, međutim, dečja igra; naprotiv to su „najvažnije“ stvari. Priznanje da menjamo sopstveno mišljenje o moralnim pitanjima vrlo je ozbiljna stvar. Sokrat se tu, izgleda, slaže sa svojim protivnicima koji drže da je doktrina „sila je uvek u pravu“ jedina „prirodna“, dok su sve druge, a posebno svi zakoni, samo konvencije koje se menjaju od mesta do mesta i od vremena do vremena. „Tako, na primer pravo (*ta dikaiia*) ne postoji po prirodi, nego je neprestano predmet rasprave i sporova među ljudima i sklono je stalnim izmenama. I kad u pravu nešto izmene, onda to dobija vrednost, a stvoreno je veštački i pomoću zakona a ne po prirodi“ (*Zakoni*, 889e).

Prethodni navod uzet je iz Platonovog poslednjeg dela, u kom se Sokrat ne pojavljuje, ali u kom se očigledno aludira na *Gorgiju*. Platon tu odustaje i od sokratskog uverenja u korisnost razgovora i od vlastitog uverenja da je potrebno, da tako kažem, izmisliti mit da bi se pripretilo mnoštvu. Uveravanje, kaže on, nije moguće jer je te stvari teško razumeti, „da ne pominjem koliko mnogo vremena je za to potrebno“. Zato on preporučuje „pisane zakone“ jer oni uvek „miruju“. Ti zakoni, naravno, neće biti „prirodni“ nego će opet biti ljudska tvorevina, ali će biti saobrazni onom što Platon naziva idejama; i dok će mudri ljudi znati da ti zakoni nisu „prirodni“ i večni – nego tek ljudska tvorevina koja odražava prirodu – gomila će na kraju verovati da su takvi jer oni „miruju“ i ne menjaju se. Ti zakoni nisu istina, ali nisu ni puke konvencije. Konvencije nastaju saglasnošću, konsenzusom naroda, a vi se

sećate da su u *Gorgiji* Sokratovi oponenti opisani kao „ljubitelji *demosa*, naroda“, mogli bismo reći pravi demokrati, a da Sokrat sebe, u suprotnosti prema njima, opisuje kao ljubitelja filozofije koji ne govori danas jedno, a sutra drugo, nego uvek govori iste stvari. Ali nije Sokrat ono što se ne menja, već je to filozofija; ona uvek ostaje ista, i mada Sokrat priznaje da je zaljubljen u mudrost, najodlučnije poriče da je on sam mudar: njegova mudrost se sastoji samo od saznanja da nijedan smrtnik ne može biti mudar.

Upravo to je tačka u kojoj se Platon i Sokrat razilaze. U učenju o idejama, koje je isključivo platonsko a ne sokratsko, i koje je za našu svrhu najbolje izloženo u *Državi*, Platon poučava o području ideja ili formi, u kom takve stvari kao što su Pravda, Dobrota itd. „po prirodi imaju sopstveno biće“. Filozof saznaje Istinu ne pomoću govora, već posmatranjem tih formi koje su vidljive očima duha i tako svojom dušom, koja je nevidljiva i nepropadljiva – za razliku od tela koje je i vidljivo i propadljivo i predmet je neprestanih promena – učestvuje u nevidljivoj i nepromenljivoj Istini. On u njoj, dakle, učestvuje gledanjem i posmatranjem a ne rasuđivanjem i argumentima. Kad sam govorila o samorazumljivosti opštih moralnih stavova, o njihovoj prinudnoj prirodi za one koji ih opažaju i o nemogućnosti da se njihova aksiomatska istina dokaže onima koji ih ne opažaju, govorila sam pre platonski nego sokratski. Sokrat je verovao u izgovorenu reč, u argument do kog se može doći rasuđivanjem, a ono se može odvijati samo kao niz izrečenih stavova. Ti stavovi moraju logički slediti jedan za drugim, ne smeju protivrečiti jedan drugom. Cilj je, kao što on kaže u *Gorgiji*, da se oni „učvrste rečima i povežu... vezama koje su čvrste poput gvozdениh okova tako da ih ni ti ni iko drugi ne možete raskinuti“. Onda bi svako ko govori, a svestan je pravila protivrečnosti morao da izvuče krajnji zaključak. Rani platonski dijaloz bi se lako mogli čitati kao veliki nizovi pobijanja tog uverenja; problem je upravo to što reči i argumenti ne mogu biti „povezani gvozdениm okovima“. To nije moguće zato što se oni neprestano „kreću“ (*euthyphro*), zato što je proces rasuđivanja beskrajn. U području reči, a svaki proces mišljenja je govorni proces, nikad nećemo naći neko gvozdено pravilo koje određuje šta je pravedno a šta nepravedno sa onom izvesnošću s kojom se – da opet uzmemo sokratski ili platonski primer – brojevima određuje šta je malo i veliko, a mernom jedinicom mase šta je lako i teško, pri čemu su standard ili mera uvek isti. Platonovo učenje o idejama uvelo je takve standarde i mere u filozofiju, i ceo



problem razlikovanja pravednog od nepravednog sveden je na to da li neko poseduje ili ne poseduje standard ili „ideju“, koju mora primeniti na svaki poseban slučaj. Zato je, po Platonu, za to ko će se ponašati u skladu s moralnim propisima a ko neće presudno, u krajnjoj liniji, to kakvu „dušu“ određeni čovek ima, a duša se navodno može poboljšati kaznom.

Ta poenta je eksplicirana u *Državi*, gde Sokrat s Trazimahom ima iste one teškoće koje je imao s Kaliklom u *Gorgiji*. Trazimah drži da je „pravedno“ ono što je u interesu vladara; pridevom „pravedno“ vlastodršci opisuju svaku radnju koju zakonom nameću svojim podanicima. Kalikle, naprotiv, objašnjava da je zakone, koji su puke konvencije, stvorila većina slabih da bi se zaštitila od manjine jakih. Te dve teorije su samo naizgled suprotne: pitanje ispravnog i pogrešnog u oba slučaja je pitanje moći, i mi se u tom pogledu (iako nipošto u nekom drugom) možemo bez ikakvih teškoća prebaciti s *Gorgije* na *Državu*. U *Državi* Sokratovom razgovoru s Trazimahom prisustvuju dva njegova učenika, Glaukon i Adeimant, koje Sokratovi argumenti nisu ubedili nimalo više nego samog Trazimaha. Zato oni preuzimaju na sebe zastupanje Trazimahovog gledišta. Pošto ih je čuo, Sokrat uzvikuje: „... mora da nešto božansko leži u vašoj prirodi (*physis*, *Država* 367e) ako ne smatrate da je nepravičnost bolja od pravičnosti, a ipak tako govorite o njoj“. Sokrat nije uspeo da ubedi ni sopstvene učenike i sad ne zna šta dalje da radi, pa se od istraživanja morala u užem smislu (kako bismo to danas rekli) okreće političkom pitanju o tome koji je najbolji oblik vladavine navodeći kao izgovor da je lakše čitati velika nego mala slova i pretpostavljajući da će u istraživanju države naići na one iste karakteristike koje je želeo da analizira kod pojedinaca – jer je država samo čovek u velikom. U našem kontekstu presudno je to što je Glaukona i Adeimanta, očito, njihova vlastita priroda uverila da su istina i pravda bolje od nepravde; ali kad raspravljaju o tim stvarima, Sokratovi argumenti ne uspevaju da ih ubede i pokazuje se da ih učenici mogu vrlo dobro i vrlo uverljivo opovrgavati, iako znaju da njihov učitelj govori istinu. Nije uspeo da ih ubedi *logos*, već ono što su videli očima duha, a i parabola pećine govori o nemogućnosti da se tako viđen dokaz prevede u reči i argumente.

Ako temeljno razmislite o tim stvarima, lako ćete uvideti u čemu se sastoji platonско rešenje: onoj nekolicini kojoj njihova priroda, priroda njihove duše, omogućuje da vide istinu nije

potrebna nikakva dužnost, nikakvo „Ti moraš – ili ćeš...“ jer je ono što je važno očigledno. A pošto se oni koji ne vide istinu ne mogu ubediti argumentima, moraju se pronaći neka sredstva da se oni, iako nisu ubeđeni, nateraju da se ponašaju pravedno, da postupaju kao da su i oni „videli“. Ta sredstva su, naravno, oni mitovi o zagrobnom životu kojima Platon završava mnoge svoje dijaloge posvećene moralnim i političkim pitanjima – priče koje on u početku uzdržano uvodi, možda samo kao bapske priče, da bi na kraju (u *Zakonima*) od njih u potpunosti odustao.

Zadržala sam se na Platonovom učenju da bih vam pokazala kako stvari stoje – ili kako su stajale? – ako nemate poverenja u savest. Uprkos svom etimološkom poreklu (to jest izvornom jedinstvu sa svešću), savest je zadobila specifično moralni karakter tek kad je bila shvaćena kao organ kojim čovek čuje božju reč, a ne sopstvene reči. Zato, ako želimo da o tim stvarima govorimo u sekularnom okviru, možemo se osloniti na malo šta ako izuzmemo staru prehršćansku filozofiju. A, ipak, zar nije krajnje neobično to što se i ovde, u središtu filozofskog mišljenja koje ni na koji način nije vezano ni za jednu religijsku dogmu, nalazi učenje o paklu, čistilištu i raj, i povrhu toga o strašnom sudu, nagradama i kaznama, razlici između iskupivog i smrtnog greha i slično? Jedino što ćete ovde uzalud tražiti jeste ideja da gresi mogu biti oprošteni.

Kako god tumačili tu neobičnu činjenicu, važno je da nam bude jasna jedna stvar: naša generacija je prva od pojave hrišćanstva na Zapadu u kojoj masa, a ne samo male elite, više ne veruju u „buduće stanje“ (kako su to još uvek nazivali Očevi osnivači) i koja zbog toga (čini se) misli o savesti kao o organu koji će reagovati bez nade u nagradu i bez straha od kazne. Da ljudi još veruju da savest dobija uputstva od božjeg glasa, to je, blago rečeno, podložno sumnji. Činjenica da se sve naše pravne institucije, u meri u kojoj se bave kriminalnim radnjama, oslanjaju na to da će neki takav organ poučiti svakog čoveka – čak i onog koji ne poznaje knjigu zakona – o tome šta je dobro a šta rđavo, nije dokaz da takav organ zaista postoji. Institucije često dugo nadživljavaju principe na kojima su zasnovane.

Vratimo se Sokratu, koji ništa nije znao o Platonovom učenju o idejama i o aksiomatskoj, nediskurzivnoj očiglednosti stvari viđenih očima duha. U *Gorgiji*, Sokrat, suočen s paradoksalnom prirodom svojih stavova i svojom nesposobnošću ubeđivanja, odgovara tako što najpre kaže Kaliklu: „...onda se zaklinjem egipatskim bogom, o



Kalikle, da se Kalikle nikad neće složiti s tobom, nego će ti se protiviti celog života“. A zatim dodaje da bi mu, što se njega samog tiče, „bilo milije da moja lira ne bude uglašena i da ne zvuči skladno, i da hor kojim bi trebalo da upravljam bude bez muzike, i da se većina ljudi ne slaže sa mnom i da mi se protivi, nego da se ja sâm, [koji sam jedan], sa sobom ne složim, i da moram sâm sebi protivrečiti“ (482b-c). Ključni pojam u ovoj rečenici „*ja sâm, koji sam jedan*“ izostavljen je, nažalost u mnogim engleskim prevodima. Značenje je jasno: iako sam ja jedan, nisam prosto jedan, ja imam svoje Ja i u vezi sam s njim kao sa svojim vlastitim Ja. To nikako nije iluzija; to Ja sebe čini čujnim tako što mi se obraća – ja nisam samo svestan sebe, ja razgovaram sa samim sobom – i u tom smislu, iako sam jedan, ja sam dva u jednom i mogu biti u saglasju ili nesaglasju sa samim sobom. Ako se ne slažem s drugim ljudima, mogu od njih otići, ali ne mogu otići od samog sebe, i zato je za mene bolje da se složim sa samim sobom pre nego što se okrenem drugima. Ta rečenica saopštava i zašto je zaista bolje trpeti zlo nego činiti ga: ako činim zlo osuđen sam da živim sa zločincem u nepodnošljivoj prisnosti i nikad ga se ne mogu osloboditi. Zbog toga zločin koji ostaje skriven od očiju bogova i ljudi, koji se uopšte ne pojavljuje jer nema kome da se pojavi, a koji Platon stalno pominje, zapravo i ne postoji: pošto sam ja, kad mislim, sâm sebi sagovornik, a kad delujem, sâm sebi svedok. Poznajem tog koji deluje i osuđen sam da živim s njim. On nije skriven. To je jedini razlog koji Sokrat daje; pitanje je zašto taj razlog ne uspeva da ubedi njegove protivnike i zašto je suvišan onima koje Platon u *Državi* naziva ljudima obdarenim plemenitom prirodom. Molim vas da budete svesni da Sokrat tu govori o nečem sasvim drugom: nije reč o posmatranju nečega nepropadljivog i božanskog izvan nas, za čiju bi nam apercepciju bio potreban neki poseban organ, kao što nam je očni vid potreban za percepciju vidljivog sveta oko nas. Sokrat smatra da nam nije potreban nikakav poseban organ jer ostajemo unutar sebe, gde nema, kao što bismo danas rekli, transcendentnih standarda, niti nas bilo šta izvan nas, što je primljeno očima duha, obaveštava o tome šta je ispravno a šta pogrešno. Naravno, teško je, ako ne i nemoguće, razgovorom uveriti druge u istinitost tog stava, ali mi sami smo do njega došli zahvaljujući životu sa samim sobom, koji se manifestuje u razgovoru između nas i našeg Ja. Ako smo u svađi sa svojim Ja, to je kao da smo prisiljeni da živimo i svakodnevno saobraćamo sa svojim neprijateljem. Niko ne želi tako nešto. Ako počinimo zlo-

delo, živimo sa zlotvorom, i mada mnogi više vole da čine zlo radi neke koristi nego da ga trpe, niko ne želi da živi s lopovom, ubicom ili lažovom. To je ono što ljudi zaboravljaju kad hvale tiranina koji je došao na vlast služeći se ubistvom i prevarom.

U *Gorgiji* se samo kratko pominje taj odnos između Ja i sopstva. Zato ću se okrenuti jednom drugom dijalogu, *Teetet*, dijalogu o znanju, gde Sokrat o tom odnosu govori eksplicitno i jasno. On želi da objasni šta misli pod *dianoeisthai* (temeljno promisliti), pa kaže: „Razgovor koji duša sama sa sobom vodi o onome što razmatra. Objlašnjavam ti to kao neznalica. Čini mi se to da duša, kad misli, ništa drugo ne radi nego razgovara te sama sebe pita i odgovara, potvrđuje i negira. Kad pak bilo sporije bilo brže dođe do toga da nešto definira te već isto tvrdi i ne dvoumi, to držimo njenim shvaćanjem. Stoga ja shvaćati nazivam govoriti, a shvaćanje izrečenim sudom, ali ipak ne drugome niti glasno nego šutke samome sebi“ (190a). Isti opis, iskazan bezmalo identičnim rečima nalazimo u *Sofistu*: mišljenje i izrečeni stav su isto, samo što je mišljenje bezglasni dijalog koji duh vodi sa samim sobom, a izrečeni stav je zaključak tog dijaloga. Očito je da u takvom dijalogu zločinac ne bi bio naročito dobar partner.¹²

Po onome što znamo o istorijskom Sokratu, koji je provodio dane na pijaci – onoj istoj koju Platonov filozof otvoreno izbegava (*Teetet*) – on je po svoj prilici verovao ne da svi ljudi imaju

12 Ja za koje je bolje da trpi zlo nego da ga čini zapravo nije toliko entitet „ja sam ja“ (Ričard III) koliko je jedna aktivnost. Reč je o sposobnosti da se stvari misle, a ne o onom „ja sam“ (koje je pre svega jedno a ne dva u jednom – u delovanju je svako od nas *jedno*, u svetu se pojavljuje kao *jedno*), kao ni o rezultatu mišljenja. Sokrat nije podučavao, on nije posedovao saznanja; on je bio zaokupljen jednim beskrajnim procesom koji je započinjao odakle god bi mu sagovornik predložio. U *Harmidu* (165b) on kaže: „Kritija, ponašao se kao da ja tvrdim da znam odgovore na pitanja koja ti postavljam i da ti ih mogu pružiti ako hoću. Ali nije tako. Ja istražujem s tobom što god ti preporučiš upravo zato što nemam o tome nikakvo saznanje“. On to stalno ponavlja, na primer u *Gorgiji* (506a). Dakle, naglasak nije na znanju, na stečenom, nego na aktivnosti. (Politički gledano, Sokrat je izgleda verovao da Atinjane neće učiniti boljim i spremnijim da se odupru tiraniji stečeno znanje, već znanje o tome kako da misle. Uzgred, Sokratov sudski proces okreće se upravo oko te tačke: Sokrat nije poučavao novim bogovima već je poučavao ispitivanju svega. Za one koji su izostanak rezultata takvog ispitivanja shvatali kao rezultat, taj poduhvat rušenja idola mogao je postati veoma opasan. Niko ko zna da misli više nikad neće biti sposoban da bude prosto poslušan i prilagodljiv, ne zbog svog pobunjeničkog duha, već zato što je navikao da sve ispituje. U *Apologiji* Sokratov poslednji odgovor sudijama bio je: Ja ne mogu odustati od ispitivanja. Zašto to nije mogao činiti ćutke? Zbog prioriteta koji *dialegethai* ima nad *dianoeisthai* („Osnovna moralna načela“).



unutrašnji glas savesti, već da svi osećaju potrebu za razgovorom, da svi vode unutrašnji dijalog. Ili, da to kažemo više tehnički, da su svi ljudi dva u jednom, ne samo u smislu svesti i samosvesti (šta god da činim, na neki način sam svestan da to činim) već i u veoma specifičnom i aktivnom smislu tog bezglasnog dijaloga, neprestanog saobraćanja, razgovora sa samim sobom. Kad bi ljudi samo znali šta čine – tako je Sokrat morao misliti – oni bi morali shvatiti koliko je važno da taj odnos ništa ne pokvari. Ako je sposobnost govora ono što čoveka razlikuje od ostalih životinjskih vrsta – u šta su Grci zaista verovali i što je kasnije Aristotel izrekao u svojoj slavnoj definiciji čoveka – onda je taj nemi dijalog između mene i mog Ja ono u čemu se manifestuje moj specifično ljudski kvalitet. Drugim rečima, Sokrat je verovao da ljudi nisu puke razumne životinje nego da su misleća bića i da bi pre odustali od svih svojih drugih ambicija i čak trpeli nepravde i uvrede nego što bi pristali da budu lišeni te sposobnosti.

Prvi koji se tome suprotstavio bio je, kao što smo videli, Platon, koji je na Ostrvu blaženih očekivao samo filozofe, one koji su za sebe same od mišljenja napravili posebno zanimanje. A pošto je nemoguće poreći da nijedna ljudska aktivnost ne zavisi tako presudno od saobraćanja čovekovog Ja sa samim sobom kao nemi dijalog mišljenja, i pošto, na kraju krajeva, mišljenje nije najčešća i najopštija ljudska aktivnost, skloni smo da se složimo s Platonom. Ali zaboravljamo da mi koji više ne verujemo u mišljenje kao opštu ljudsku naviku i dalje držimo da bi i najobičniji ljudi trebalo da znaju šta je dobro, a šta zlo, i da bi trebalo da se slože sa Sokratovim tvrđenjem da je bolje trpeti nepravdu nego činiti je. Državnika ne zanima da li je nečasnije činiti zlo ili trpeti ga. Dobar državnik samo želi svet u kom se zlo ne događa (*Gorgija*, 508).

Pogledajmo kud nas mogu odvesti takva razmatranja u vezi s problemima koje sam postavila na početku.

Razlog za to što moralna filozofija, mada se bavi „najvažnijim pitanjima“, nikad nije našla adekvatno ime za svoju uzvišenu svrhu možda leži u činjenici da filozofi o njoj nikad ne mogu misliti kao o zasebnom delu filozofije, onakvom kao što su logika, kosmologija, ontologija itd. Ako moralni principi proizlaze iz same delatnosti mišljenja, ako oni kao uslov pretpostavljaju nemi dijalog između mene i mog Ja, onda je to zapravo prefilozofski uslov same filozofije, uslov koji filozofsko mišljenje deli sa

svim drugim netehničkim načinima mišljenja. Naime, predmeti te delatnosti, naravno, nisu ograničeni na specifično filozofske ili pak na specifično naučne teme. Mišljenje kao aktivnost može biti izazvano svakim događajem; ono se, na primer, javlja pošto smo videli neki incident na ulici ili bili upleteni u neki događaj, te počnemo da razmatramo šta se dogodilo tako što kazujemo sebi neku vrstu priče pripremajući se na taj način za buduću komunikaciju s drugima, i tako dalje. Isto to, čak u većoj meri, važi za nemo razmatranje onog što smo sami uradili. Činiti zlo znači oštetiti tu sposobnost. Kriminalac će najlakše postići da nikad ne bude otkriven i da izbegne kaznu ako zaboravi šta je učinio i o tome više nikad ne misli. Na isti način možemo reći da se pokajanje pre svega sastoji u nezaboravljanju onog šta smo učinili, u „vraćanju na to“ – upravo to je značenje hebrejskog glagola *shuv*. Ta veza mišljenja i sećanja je posebno važna u našem kontekstu. Niko se ne može setiti ničeg o čemu nije razmišljao razgovarajući sa samim sobom.

Ali mada mišljenje u tom netehničkom smislu izvesno nije prerogativa nijedne posebne vrste ljudi, filozofa, naučnika itd – nalazimo ga u svim slojevima društva a može biti potpuno odsutno među onima koje nazivamo intelektualcima – ono je izvesno znatno ređe nego što je Sokrat pretpostavljao ali, nadamo se, ipak ne tako retko kao što je strahovao Platon. Nema sumnje, mogu odbiti da mislim i da se sećam, a ipak ostati sasvim normalno ljudsko biće. Postoji, međutim, velika opasnost, ne samo za onog čiji bi govor postao besmislen usled gubitka najviše aktuelizacije ljudske sposobnosti govora, već i za druge ljude koji su primorani da žive sa stvorenjem koje je možda veoma inteligentno a ipak potpuno nepromišljeno. Naime, ako odbijem da se sećam, zapravo sam spremna da učinim bilo šta – baš kao što bih bila lišena svakog straha kad bih trenutno zaboravljala iskustvo bola.

Pitanje sećanja vodi nas bar za mali korak bliže teškom problemu prirode zla. Filozofi (a kao što sam ranije pomenula i velika književnost) poznaju zlikovca samo kao čoveka koji je očajan i kome taj očaj daje neku vrstu uzvišenosti. Neću poricati da ta vrsta zločinaca postoji, ali sam sigurna da najveća zla za koja znamo nije počinio čovek koga njegova priroda tera da se suoči sa sobom i čije je prokletstvo to što ne može da zaboravi. Najveći zločinci su oni koji se ne sećaju jer nikad nisu mislili o toj stvari; ljude bez sećanja ništa ne može zadržati. Za ljudska bića misliti o onom što je

prošlo znači kretati se u dimenziji dubine, puštati korenje i na taj način se učvršćivati kako se ne bi povelili za nečim – bilo čim – što naiđe: Duh vremena, Istorija ili naprosto iskušenje. Najveće zlo nije radikalno, ono nema korenja, i zato što nema korenja, nema ni ograničenja, te može ići do nezamislivih ekstrema i preplaviti ceo svet.

Već sam pomenula da biti ličnost nije isto što i naprosto biti ljudsko biće (kao što su Grci smatrali da oni, kao *logon echon*, nisu isto što i varvari) i da je „moralna ličnost“ bezmalo pleonazam. Nadovezujući se na Sokratovo opravdavanje njegovih moralnih stavova, možemo reći da u onom procesu mišljenja u kom aktualizujemo specifično ljudsku sposobnost govora, svako od nas eksplisito konstituiše samog sebe kao ličnost i to ostaje u meri u kojoj je sposoban da to konstituisanje ponovo i uvek iznova izvede. Ako je to ono što obično zovemo ličnost, ako to nema nikakve veze s darovima i inteligencijom nekog ljudskog bića, onda je ličnost prost, gotovo automatski rezultat upotrebe sposobnosti mišljenja. Ili da to kažemo na drugi način: kad se daje oprostaj, predmet praštanja je ličnost a ne zločin. U zlu koje nema korena nema ni ličnosti kojoj bi se moglo oprostiti.

U tom kontekstu možda bi se moglo bolje razumeti čudno insistiranje svih moralnih i religijskih učenja na važnosti ljubavi prema samom sebi. Nije reč o tome da treba da volim sebe onako kao što mogu voleti druge, već o tome da od nemog sagovornika koga nosim u sebi, od njegove milosti, zavisim više nego od bilo koga drugog. Strah od gubitka sebe je legitiman jer je to strah da više nećemo biti u stanju da razgovaramo sa sobom. A sve emocije – ne samo žaljenje i tuga već i zadovoljstvo i radost, bile bi sasvim nepodnošljive kad bi morale da ostanu neme, neartikulisane.

Ali tu postoji još nešto. Sokratsko-platonski opis procesa mišljenja izgleda mi tako značajan zato što, doduše uzgred, implicira činjenicu da ljudi postoje u množini a ne u jednini, da Ljudi a ne Čovek nastanjuju zemlju. Čak i kad smo sami, čim artikulišemo ili aktualizujemo to „biti sam“, naći ćemo se u društvu, u društvu sa samim sobom. Usamljenost, noćna mora koja nas, kao što svi znamo, vrlo lako može zadesiti usred gomile, upravo je ta napuštenost od našeg Ja, privremena nesposobnost da se bude dva u jednom, u situaciji kad, da tako kažem, nema nikog drugog da nam pravi društvo. Gledano iz tog ugla, zaista je istina da će moje ponašanje prema drugima zavisiti od mog ponašanja prema sebi.

Samo što tu nema nikakvog posebnog sadržaja, nikakve specifične dužnosti i obaveze, ničeg osim sposobnosti mišljenja i sećanja ili njenog gubitka.

Na kraju ću vas podsetiti da su krvnici iz Trećeg Rajha ne samo vodili besprekoran porodični život već su rado provodili slobodno vreme čitajući Helderlina i slušajući Baha, što dokazuje (kao da je ranije manjkalo dokaza!) da intelektualci lako mogu krenuti putem zločina kao i svako drugi. Ali zar osetljivost i prijemčivost za uzvišenije stvari u životu nisu mentalne sposobnosti? Izvesno jesu, ali te sposobnosti procenjivanja nemaju nikakve veze s mišljenjem koje je, kao što se svakako sećate, *aktivnost* a ne pasivno uživanje u nečemu. U meri u kojoj je mišljenje delatnost, ono može biti prevedeno u proizvode, na primer u poeziju ili muzička dela ili slike. Sve takve stvari su zaista misli-stvari upravo kao što se nameštaj i stvari koje svakodnevno koristimo ispravno nazivaju upotrebnim predmeti: jedne je nadahnulo mišljenje a druge upotreba, izvesne ljudske potrebe i želje. Poenta je u sledećem: ni jedan jedini od tih visoko kultivisanih ubica nije napisao pesmu vrednu pamćenja ili muzički komad vredan slušanja, niti je naslikao sliku koju bi iko okačio na zid. Da bi se napisala pesma ili muzičko delo, da bi se naslikala slika, moraju se imati posebni darovi. Ali nema dara koji može preživeti gubitak integriteta, a integritet se gubi onda kad se izgubi najopštija sposobnost mišljenja i sećanja.

III

Moral se odnosi na pojedinca u njegovoj jedinstvenosti. Kriterijum ispravnog i pogrešnog, odgovor na pitanje šta treba da činim, u krajnjoj liniji ne zavisi ni od navika i običaja koje delim s onima oko sebe, ni od slušanja zapovesti, bilo da su one božanskog ili ljudskog porekla, nego od toga kako se odredim prema samom sebi. Drugim rečima, ne mogu učiniti neke stvari jer, ako ih učinim, neću više biti u stanju da živim sa samim sobom. To „življenje sa sobom“ je više od svesti (*consciousness*), više od samosvesti koja prati svako moje stanje i sve što činim. Bivanje sa sobom i prosuđivanje iz svoje glave artikulirano je i aktuelizovano u procesu mišljenja, a svaki proces mišljenja je aktivnost razgovaranja sa samim sobom o bilo čemu što stupi u krug moje pažnje. Način egzistencije koji postoji u nemom dijalogu između mene i mog Ja nazivam *samoća*. Samoća je, dakle, drukčija i viša od drugih načina da se bude sam, a pre svega od usamljenosti i izolacije.



Samoća znači da smo s nekim (to jest, sa samim sobom) i kad smo sami. To znači da smo dva u jednom, dok usamljenost i izolacija ne znaju za tu vrstu rasepa, za tu unutrašnju dihotomiju u kojoj mogu sebi postavljati pitanja i od sebe dobijati odgovore. Samoću i njoj odgovarajuću aktivnost – mišljenje – može prekinuti neko drugi obrativši mi se ili urativši nešto drugo, a može je prekinuti i zamor. U svakom od tih slučajeva, opet postajem *jedno*. Ako mi se neko obrati, onda moram razgovarati s njim a ne sa sobom, a u razgovoru s njim ja se menjam. Postajem jedno i, naravno, svesna sam sebe, to jest imam svest, ali njom više ne raspolažem u potpunosti i artikulisano. Ako mi se obrati samo jedna osoba i ako (kao što se ponekad događa) započnemo razgovor u obliku dijaloga o onoj istoj stvari kojom smo oboje bili zaokupljeni u samoći, onda je to kao da razgovaram sa svojim drugim ja. To drugo ja, *allos authos*, Aristotel je s pravom definisao kao prijatelja. S druge strane, ako se moj proces mišljenja u samoći iz nekog razloga zaustavi, ponovo postajem jedno. A pošto to jedno koje sad jesam nije u društvu, mogu potražiti društvo drugih – ljudi, knjiga, muzike – i ako ne uspem da stupim u dodir s njima, obuzimaju me dosada i usamljenost. Ne moramo biti sami da bi nam se to dogodilo: može nam biti vrlo dosadno i možemo biti veoma usamljeni usred gomile, ali ne i u pravoj samoći, to jest u društvu samog sebe ili prijatelja koji je moje drugo ja. Zato se osećanje samoće u gomili mnogo teže podnosi od prave samoće, kao što je jednom primetio Majster Ekhart.

Poslednji način da se bude sâm, koji sam nazvala izolacijom, događa se kad nismo ni u društvu sa samim sobom ni u društvu drugih, već smo zaokupljeni stanjem stvari u svetu. Izolacija može biti prirodni uslov svake vrste rada koji zahteva usredsređenost na ono što se radi a koju prisustvo drugih, pa i mog Ja, može samo poremetiti. Takav rad može biti produktivan, zbiljsko proizvođenje nekog novog predmeta, ali može biti i nešto drugo: učenje, čak puko čitanje neke knjige zahteva izvestan stepen izolacije, zaštite od prisustva drugih. Izolacija može biti i negativna pojava: drugi s kojima delim izvesnu brigu za svet mogu me napustiti. To se često događa u političkom životu – to je nametnuta dokolica političara, ili pre građanina koji je izgubio kontakt sa svojim sugrađanima. Izolacija u tom drugom, negativnom smislu može se podneti smo ako se preobrazi u samoću; svako ko poznaje rimsku književnost setiće se da su Rimljani, za razliku od Grka, otkrili samoću i filo-

zofiju kao način života u prinudnoj dokolici koja prati uklanjanje iz javnih poslova. Kad samoću otkrijete sa stanovišta aktivnog života u društvu sebi ravnih, naći ćete se u onom položaju o kom Katon kaže: „Nikad nisam aktivniji nego kad ne činim ništa, nikad nisam manje sâm nego kad sam sa samim sobom“. Mislim da se u tim rečima još može čuti iznenađenje delatnog čoveka koji ranije nije bio sam i koji je, daleko od toga da ne čini ništa, očaran onim što donose samoća i „dva u jednom“ delatnosti mišljenja.

Ako, s druge strane, samoću otkrijemo iz noćne more usamljenosti, razumećemo zašto filozof Niče, izlažući svoje mišljenje o tim stvarima u pesmi („Aus Hohen Bergen“ na kraju dela *S one strane dobra i zla*), slavi Podne života, kad očajna čežnja usamljenog za prijateljem i društvom prestaje jer *Um mittag war's da wurde Eins zu Zwei* – jedan postaje dva; postoji jedan mnogo raniji Ničev aforizam o izlaganju mišljenja u obliku pesme: „Pesnik izlaže svoje misli na nosiljci ritma: obično zato što one nisu u stanju da hoda-ju“ (*Ljudsko, suviše ljudsko*). Mogli bismo učtivo upitati: „A zašto tako postupa filozof?“

Pomenula sam različite načine na koje se može biti sam ili različite načine na koje se ljudska pojedinačnost artikuliše i aktualizuje zato što se oni vrlo lako mogu pobrkati ne samo zbog naše nemarnosti i nezainteresovanosti za distinkcije već i zato što oni neprestano i gotovo neprimetno prelaze jedni u druge. Bavljenje sobom kao najvišim standardom moralnog ponašanja postoji, naravno, jedino u samoći. Njegova demonstrabilna valjanost zasniva se na opštoj formuli „Bolje je trpeti nepravdu nego činiti je“, koja, kao što smo videli, počiva na uvidu da je bolje biti u svađi s celim svetom nego, budući jedno, biti u svađi sa samim sobom. Zbog toga se validnost tog stava može održati samo za čoveka kao misleće biće, kome je potrebno društvo njegovog Ja u procesu mišljenja. Ništa od onog što smo rekli ne važi za usamljenost i izolaciju.

Mišljenje i sećanje su, rekli smo, ljudski način puštanja korenja, zauzimanja mesta u svetu na koji svi stižemo kao stranci. Ono što uobičajeno zovemo osoba ili ličnost, za razliku od pukog ljudskog bića ili nikoga, izrasta iz tog ukorenjujućeg procesa mišljenja. U tom smislu, rekla sam da je izraz „moralna ličnost“ bezmalo pleonazam; naravno, i ličnost može biti dobroćudna ili zloćudna, darežljiva ili škrta, agresivna ili popustljiva, otvorena ili samozatajna, može imati sve vrste poroka isto onako kao što se čovek može roditi kao inteligentan ili glup, lep ili ružan, ljubazan



ili neljubazan. Ali to nema mnogo veze sa stvarima kojima se ovde bavimo. Ako je ličnost misleće biće ukorenjeno u svom mišljenju i sećanju, i dakle zna da mora živeti sa samom sobom, onda će postojati granice onog što ona može sebi dopustiti da uradi, i to ne spolja nametnute, već one koje je sama sebi postavila. Te granice se mogu znatno menjati od ličnosti do ličnosti, od zemlje do zemlje, od veka do veka, što je veoma nezgodno; ali bezgranično, ekstremno zlo je moguće samo tamo gde je potpuno odsutno to korenje koje je ličnost sama pustila i koje automatski ograničava mogućnosti. Korenje je odsutno tamo gde ljudi samo klize po površini događaja, gde dozvoljavaju sebi da budu odvučeni, a da nikad nisu prodrli ni u jednu dubinu za koju su bili sposobni. I ta dubina se, naravno, menja od ličnosti do ličnosti, od zemlje do zemlje; menjaju se i njene konkretne osobine i njene dimenzije. Sokrat je verovao da će svoje sugrađane učiniti boljima ako ih nauči *kako* da misle, kako da razgovaraju sa samim sobom, a to se razlikuje od govorničke veštine ubeđivanja i od ambicije mudrih da ih nauče *šta* da misle i kako da povećaju svoje znanje; ali ako bismo prihvatili tu pretpostavku i onda ga upitali kakve bi bile sankcije za onaj famozni zločin koji je skriven od očiju bogova i ljudi, mogao bi odgovoriti samo ovo: gubitak te sposobnosti, gubitak samoće i, kao što sam pokušala da ilustrujem, s njima i gubitak kreativnosti – drugim rečima, gubitak onog Ja koje konstituiše ličnost.

Pošto je moralna filozofija, na kraju krajeva, proizvod filozofije i pošto filozofi ne mogu preživeti gubitak Ja i samoće, ne možemo više biti iznenađeni što je Ja uvek bilo vrhovni standard za ponašanje prema drugima, ne samo u strogo filozofskom već i u religijskom mišljenju. Kod Nikole Kuzanskog, na primer, u *Viziji Boga* možemo naći tipičnu mešavinu hrišćanskog i prehrišćanskog mišljenja, u kojoj se bog obraća čoveku delfijskim „spoznaj samog sebe“ bezmalo istim rečima: *Sis tu tuus et ego ero tuus* („Ako si ti svoj, i ja [bog] ću biti tvoj“). Osnova svakog ponašanja je, kaže on, „da izaberem da budem ja“ (*ut ego eligam mei ipsius esse*), a čovek je slobodan zato što mu bog ostavlja slobodu da bude on sâm ako to želi (*ut sim, si volam, mei ipsius*). Ovome moramo dodati da taj standard, iako se može verifikovati iskustvom i suštinskim uslovima mišljenja, ne može biti preveden u konkretne propise i zakone ponašanja. Zato bezmalo jednodušno prihvaćena pretpostavka moralne filozofije vekovima stoji u čudnoj protivrečnosti s

našim današnjim verovanjem da zakoni zemlje iskazuju suštinska moralna pravila s kojima se svaki čovek slaže jer je bog tako rekao ili zato što su ta pravila izvedena iz ljudske prirode.

Pošto je Sokrat verovao da ono što mi danas nazivamo moral – i što se zaista tiče čoveka u njegovoj pojedinačnosti – čini čoveka i boljim građaninom, bilo bi pravedno da uzmemo u obzir političke primedbe koje su upućivane njegovom gledištu i koje mu se i danas upućuju. Nasuprot Sokratovom tvrđenju da on građane čini boljima, gradski sud je tvrdio da on kvari mlade Atinjane i podriva stara verovanja na kojima počiva moral. Političke prigovore ću nabrojati citirajući ili parafrazirajući ono što se uglavnom može naći u *Apologiji*. Provodeći život u propitivanju i poučavanju u mišljenju kako drugih tako i samog sebe, Sokrat je morao da preispita sve postojeće standarde i mere. Daleko od toga da je druge činio „moralnijima“, on je podrivao moral i uzdrmavao neupitna verovanja i neupitnu poslušnost. Možda je optužba da je hteo da uvede nove bogove pogrešna, ali on je zapravo radio nešto još gore: „nikad nisam poučavao, niti sam tvrdio da poučavam, bilo kakvom znanju“. Pored toga, i sam je priznao da ga je njegov poziv odveo u privatni život, dalje od naroda i javnog života (*idiotēuein alla me demosieuein*). Time je bezmalo dokazao u kojoj je meri javno mnjenje Atine bilo u pravu kad je tvrdilo da je filozofija samo za mlade koji još nemaju status građana, i da čak i njih valja poučavati oprezno jer filozofija, koliko god bila neophodna za obrazovanje, izaziva mekoću duha (*malakia*). Na kraju ono najvažnije: kad je reč o konkretnom ponašanju u životu, Sokrat, po sopstvenom priznanju, nije mogao da navede ništa drugo do unutrašnji „glas“ koji ga sprečava da učini nešto što je nameravao, ali ga nikad ne podstiče na delanje.

Nijedna od tih primedbi ne može se olako odbaciti. Misлити znači propitivati i ispitivati, a to uvek povlači rušenje idola, tako drago Ničeju. Kad bi Sokrat završio ispitivanje, nije ostajalo ništa čega bi se čovek mogao držati – ni prihvaćenih standarda običnih ljudi ni prihvaćenih kontrastandarda sofista. Dijalog sa samim sobom ili s drugim Ja u samoći, čak i kad se odvija na trgu, isključuje gomilu. I kad je Sokrat rekao da je, po njegovom mišljenju, najbolje što se ikad dogodilo Atinjanima upravo to što ih je on podbadao kao što obad podbada velikog, dobro odgojenog ali tromog konja, on je zapravo mislio da je najbolje što se može dogoditi razbijanje gomile na pojedinačne ljude i onda se tim ljudima obraćati kao



pojedincima. Kad bi to bilo moguće, kad bi se moglo postići da svaki čovek sam misli i prosuđuje, onda bi možda bilo moguće živeti bez utvrđenih standarda i pravila. Ako se pak ta mogućnost porekne, a poricali su je bezmalo svi posle Sokrata, onda se lako može razumeti zašto je polis smatrao Sokrata opasnim čovekom. Svako ko je Sokratovo ispitivanje samo slušao, ne misleći, ne prolazeći kroz proces mišljenja, mogao se veoma iskvartiti; to jest, bio je lišen standarda kojih se ne misleći držao. Drugim rečima, svaki kvarljiv čovek je u velikoj opasnosti da se pokvari. Na tu neodređenost, na to da ista radnja dobre čini boljima, a loše gorima, aludirao je jednom Niče žaleći se na nesporazum s jednom ženom: „Rekla mi je da ona nema moral – a ja sam pomislio da ona, kao i ja, ima mnogo stroži moral“.¹³ Nerazumevanje je česta pojava, iako prekor u ovom posebnom slučaju (Lu Andreas Salome) nije na mestu. Sve je to prilično tačno ako priznamo da se konvencije, pravila i standardi po kojima obično živimo ne drže baš najbolje kad se podvrgnu ispitivanju i da bi bila ludačka smelost uzdati se u njih u vremenima izuzetnih opasnosti. Iz toga sledi da je sokratska moralnost politički relevantna jedino u vremenima krize i da je postavljanje Ja kao vrhovnog kriterijuma moralnog ponašanja, politički gledano, neka vrsta vanredne mere. A to implicira da je pozivanje na navodne moralne principe u stvarima svakodnevnog ponašanja obično prevara; nije nam potrebno posebno iskustvo da bismo znali da uskogrudi moralisti, koji se stalno pozivaju na visoke moralne principe i čvrste standarde, obično prvi usvajaju bilo kakve nametnute čvrste standarde, i da pripadnici društva dostojnog poštovanja koje Francuzi nazivaju *les bien-pensants*, mnogo lakše postaju nedostojni poštovanja, pa čak i zločinci nego većina boema i ekscentrika. Sve stvari o kojima smo ovde govorili važne su samo u izuzetnim okolnostima; zemlje u kojima takve izuzetne okolnosti postaju pravilo i u kojima pitanje kako se ponašati u takvim okolnostima postaje najaktuelnije pitanje, možemo optužiti, blago rečeno, za lošu vladavinu. Ali oni koji u sasvim normalnim okolnostima neprestano ističu izuzetno visoke moralne standarde nalik su onima koji uzalud zazivaju ime božje.

To svojstvo moralnog problema – da je on granična politička pojava – postaje vidljivo kad shvatimo da će jedina preporuka

13 Fridrih Niče, pismo Paulu Reu iz decembra 1882, Fridrih Niče, *Izabrana pisma*, Sabrana dela, tom 12, prev. Dušica Guteša (Beograd: Prosveta, 1996), str. 142.

koju možemo očekivati od stava „Bolje je biti u svađi s celim svetom nego, budući jedno, biti u svađi sa samim sobom“ uvek biti u potpunosti negativna. Ona vam nikad neće reći šta da radite, samo će vas sprečiti da radite neke stvari čak i onda kad ih rade svi oko vas. Ne treba zaboraviti da je sam proces mišljenja inkompatibilan s bilo kojom drugom aktivnošću. Uobičajeni izraz „*stani* i razmisli“ i te kako ima smisla. Kad mislimo, prekidamo sve drugo što smo dotad radili i dok god smo „dva u jednom“ ne možemo raditi ništa drugo do misliti.

Iz toga sledi da postoji nešto više od obične razlike između mišljenja i delovanja. Postoji inherentna tenzija između te dve vrste aktivnosti; Platonov prezir prema nametljivcima koji su neprestano u pokretu je raspoloženje koje, u ovom ili onom obliku, dele svi istinski filozofi. Ta tenzija se, međutim, može objasniti jednom idejom koja je takođe draga svim filozofima: da je i mišljenje jedan oblik aktivnosti; da je mišljenje, kao što se ponekad kaže, jedna vrsta „unutrašnje aktivnosti“. Mnogo je razloga za tu konfuziju – irelevantnih, onih koje filozofi koriste u samoodbrani od prekora delatnih ljudi i građana, i relevantnih, onih koji proističu iz same prirode mišljenja. A mišljenje je, za razliku od kontemplacije s kojom se odveć često izjednačava, zaista *aktivnost*, štaviše aktivnost koja ima izvesne moralne rezultate, kojom se onaj koji misli izgrađuje u nekog, u osobu ili ličnost. Ali aktivnost i delovanje nisu jedno isto, a rezultat misaone aktivnosti je, u odnosu na samu aktivnost, jedna vrsta nusproizvoda; nije to isto što i cilj kom teži delovanje na osnovu svesne namere. Razlika između mišljenja i delovanja često se izražava kao suprotnost između Duha i Moći, gde se Duh automatski izjednačava s Nemoći; u tome ima više od zrnca istine.

Politički govoreći, glavna razlika između Mišljenja i Delovanja je to što sam, kad mislim, nasamo sa samim sobom ili drugim ja, a čim počnem da delujem, nađem se u društvu mnogih. Za ljudska bića, koja nisu svemoćna, moć može počivati jedino u nekoj od mnogih formi ljudske pluralnosti, dok je svaki oblik singularnosti po definiciji nemoćan. Istina je, međutim, da je čak i u singularnosti ili dvojnosti procesa mišljenja pluralitet prisutan bar u zametku, pošto mogu misliti samo ako se – iako sam jedno – udvojim. Sa stanovišta ljudske pluralnosti to „dva u jednom“ izgleda kao poslednji trag mnoštva – mada sam *jedno*, jesam ili bar mogu postati dva – što je značajano samo zato što otkrivamo



pluralnost tamo gde je najmanje očekujemo. Ali sa stanovišta bivanja s drugima, to se i dalje mora smatrati marginalnom pojavom.

Ovim razmatranjima možda se može objasniti zašto se u graničnim situacijama, to jest u vremenima kriza i vanrednih okolnosti, pokazuje da samo sokratski moral funkcioniše. Kad standardi više nisu ni na koji način validni – kao u Atini u poslednjoj trećini petog i tokom 4. veka pre nove ere, ili u Evropi u poslednjoj trećini 19. i tokom 20. veka – ne ostaje ništa osim primera Sokrata, koji možda nije bio najveći filozof ali je i dalje filozof *par excellence*. Zato ne smemo zaboraviti da za filozofa koji ne samo što misli već je i izvanredno – ili, po mišljenju svojih sugrađana, preterano – zaljubljen u mišljenje, moralni nusproizvod mišljenja sam po sebi ima drugorazredan značaj. On se ne bavi ispitivanjem zato da bi sebe ili druge učinio boljima. Ako bi mu sugrađani, skloni da sumnjaju u njega na svaki mogući način, rekli: „Ostavimo te na miru pod uslovom da napustiš svoja istraživanja i filozofiju“, njegov odgovor bi uvek bio sokratski: „Ja vas, građani atinski, pozdravljam i veoma cenim, ali... dokle god bude daha u meni i dokle god budem snage imao, neću prestati da se bavim ispitivanjem istine i da vas savetujem i poučavam.“

Vratimo se sada, još jednom, problemu savesti, čije su sâmno postojanje dovela u pitanje naša nedavna iskustva. Pretpostavlja se da je savest način *osećanja* s one strane razuma i argumenata, znanje o tome šta je dobro, a šta rđavo do kog se dolazi osećanjem. Mislim da je postojanje takvih osećanja van svake sumnje; ljudi zaista *osećaju* da su krivi ili nedužni ali, nažalost, ta osećanja nisu pouzdani pokazatelji, zapravo uopšte nisu pokazatelji ispravnog i pogrešnog. Osećanje krivice može nastati, na primer, zbog konflikta između starih navika i novih zapovesti – stare navike da se ne ubija i nove zapovesti da se ubija – ali jednako i iz suprotnog: kad ubijanje, ili bilo šta drugo što nalaže „novi moral“, bude prihvaćeno od svih i postane navika, taj isti čovek će osećati krivicu ako se ne prilagodi. Drugim rečima, ta osećanja ukazuju na prilagođenost i neprilagođenost, a ne na moralnost. Kao što sam već rekla, antika još nije znala za fenomen savesti; ona je bila otkrivena kao organ kojim čovek čuje glas Božji i kasnije preuzeta od sekularne filozofije, u kojoj je njen legitimitet sumnjiv. U području religijskog iskustva ne može postojati konflikt savesti. Božji glas govori jasno i pitanje je samo da li ću ga poslušati ili neću. Konflikti savesti u sekularnom okviru zapravo nisu ništa drugo

do rasprava između mene i mog Ja; oni se ne rešavaju osećanjima već mišljenjem. Ako pak savest znači samo „biti u miru sa samim sobom“, što je *sine qua non* mišljenja, ona zaista postoji; ali jedino što ona može reći je, kao što znamo, „ne mogu“ ili „neću“. Pošto je savest povezana s čovekovim Ja, od nje se ne može očekivati nikakav podsticaj na delovanje.¹⁴

Setimo se na kraju mojih malobrojnih natuknica o tome kako problem zla izgleda sa stanovišta te strogo filozofske vrste moralnosti. Ako je određeno sa stanovišta Ja i njegovog mislećeg međudnosa sa samim sobom, zlo ostaje formalno i bez sadržaja kao Kantov kategorički imperativ, čiji je formalizam tako često iritirao njegove kritičare. Kad Kant kaže da je pogrešna svaka maksima

14 U „Osnovnim moralnim načelima“, Arent definiše „četiri fundamentalna momenta“ savesti „koji se stalno ponavljaju“: Savest je (a) svedok; (b) sposobnost prosuđivanja, to jest, razlikovanja dobrog i rđavog; (c) ono u meni što sudi meni samom; (d) unutrašnji glas u meni za razliku od biblijskog Božjeg glasa koji dolazi izvan mene. Reč *con-scientia*, *syn-eidenai*, izvorno je značila svest i samo je nemački jezik imao dve različite reči, jednu za savest (moralnu svest), drugu za svest. *Con-scientia*: znam zajedno sa sobom, ili kad znam, svestan sam da znam. *Syn-eidenai*: uvek ili najčešće kod Platona i Aristotela ide uz sebe – *emauto*, *hautois*, itd. Kod Grka ta reč nije korišćena u specifično moralnom smislu iako je mogla postojati svest o lošim delima i ta svest (*synesis* kod Euripida) mogla je biti veoma neugodna. Svest može biti shvaćena kao svedočenje o vlastitoj egzistenciji. U meri u kojoj sam svestan sebe, znam da jesam. Da nisam svestan sebe, ne bih znao da jesam, da egzistiram. Kod Avgustina, a kasnije i kod Dekarta, pojavilo se pitanje realnosti, pa i vlastite realnosti. Avgustinov odgovor je bio da mogu sumnjati u egzistenciju bilo čega, ali ne mogu sumnjati u to da sumnjam. Ovde već možete videti cepanje, dva u jednom. Ja može svedočiti o sebi. Kod Cicerona prvi put nailazimo na terminologiju savesti (*De Officiis* 3.44) u sledećem značenju: kada pod zakletvom krijem nešto od svih drugih ljudi treba samo da se setim da imam boga za svedoka. Po Ciceronu to znači „moj duh mi je svedok“ i „sam bog nije darovao čoveku ništa božanskije od toga“. (U tom smislu u starom Egiptu, 1.500 godina pre Hrista, nalazimo dvorskog slugu koji nabraja svoje usluge i kaže: „Moje srce mi je reklo da sve to uradim. Ono je odličan svedok.“) Poenta je – svedok za ono što je skriveno. Tako u Novom zavetu, Poslanica Rimljanima, 2.14 i dalje, povodom „tajni čovekovih“ Pavle govori o savesti koja svedoči i mislima koje su u sukobu i „optužuju i pravdaju jedna drugu“ kao u sudnici. U Drugoj poslanici Korinćanima, 1.12, *syneidesis* je svedočanstvo. Kod Seneke sveti duh posmatra i pamti naša dobra i rđava dela. Tako je savest kroz ceo srednji vek bila tesno povezana s bogom koji zna tajne ljudskog srca (Jevanđelje po Mateju, 6.4). Tokom srednjeg veka obično je postojala jasna razlika između savesti kao (a) samosvesti i (b) sposobnosti da se razlikuje ispravno od pogrešnog prema nekom unutrašnjem zakonu. Glas savesti je takođe vrlo star, ne samo zato što se može naći u Starom zavetu, gde se bog neprestano obraća čoveku, nego pre svega, naravno, zbog Sokratovog demona. Demon je nešto između boga i smrtnika, nešto što svakom čoveku pravi društvo. To je glas koji dolazi spolja i kome se ne može odgovoriti – nešto veoma različito od *conscientia*. Taj glas nikad ne govori šta da se čini nego samo upozorava i sprečava činjenje.



koja ne može postati univerzalno važeći zakon, to je kao da Sokrat kaže da je pogrešan svaki čin posle kog se više ne može živeti s njegovim počinioцем. U poređenju sa Sokratovom, Kantova formula je manje formalna i mnogo stroža; krađa i ubistvo, falsifikovanje i lažno svedočenje zabranjuju se s jednakom žestinom. Pitanje da li bismo možda radije živeli s lopovom nego sa ubicom, ili da li bi mi možda falsifikator manje smetao od onog koji lažno svedoči itd, čak se i ne postavlja. Ta razlika proističe i odatle što Kant, uprkos mnogim svojim suprotnim tvrđenjima, nikad nije u potpunosti razdvojio moralnost i zakonitost; on je želeo da moralnost, bez ikakvog posrednika, postane izvor zakona tako da čovek, gde god išao i šta god činio, bude sam sebi zakonodavac, potpuno autonomna ličnost. Po Kantovoj formuli isto zlo, ista kobna slabost ljudske prirode čini čoveka i lopovom i ubicom. Postoji još jedan veoma važan popis prekršaja koji nisu stepenovani prema svojoj težini: to je dekalog, za koji se takođe pretpostavljalo da je temelj zakona.

Istina je, doduše, da ćemo, uzmemo li samo jednu od tri Sokratove formule: „Bolje je trpeti nepravdu nego činiti je“, naći istu neobičnu ravnodušnost prema mogućem stepenu zla; ali ona će nestati ako dodamo drugi kriterijum: da se mora živeti sa samim sobom. Naime, to je čisto moralni princip, ne i zakonski. Što se tiče potencijalnog ili stvarnog počinioца, on može reći samo „Ne mogu to da uradim“ ili, ako je delo već počinjeno, „Ovo nipošto nisam smeo da uradim“, što podrazumeva da je ranije možda radio loše stvari, ali bez kobnih posledica. Tu se pojavljuje razlika između prekršaja s kojima se svakodnevno srećemo i s kojima znamo kako da izađemo na kraj, kako da ih se oslobodimo pomoću kazne ili oprostaja, i onih gde možemo samo da kažemo: „To se nikad nije smelo dogoditi“. Odatle je samo korak do zaključka da bi za počinioца tog zločina bilo bolje da se nije ni rodio. Ta razlika očigledno je slična onoj koju pravi Isus iz Nazareta između prekršaja koje treba praštati „sedam puta na dan“ i onih za čijeg se počinioца može reći: „Za njega bi bilo bolje da mu je mlinski kamen vezan o vrat i da je bačen u more.“

Za nas tu postoje dve posebno sugestivne stvari. Prvo, zločin se označava rečju *skandalon*, koja izvorno znači klopka postavljena za neprijatelja a koja se ovde koristi kao ekvivalent za hebrejsku reč *mikhshol* ili *zur mikhshol* koja znači „kamen spoticanja“. Razlika između pukog prekršaja i tog smrtonosnog kamena spoticanja

kao da ukazuje na nešto više od razlike između običnog i smrtnog greha: na to da se kamen spoticanja ne može ukloniti s našeg puta onako kao što se mogu ukloniti obični prekršaji. Drugo, i samo naizgled nedosledno u ovakvom tumačenju tog teksta: *za njega* bi bilo bolje – molim vas, obratite pažnju – da se nikad nije ni rodio, jer nas ta rečenica navodi na zaključak da je počinitelj takvog zločina, čija se priroda opisuje samo kao nepremostiva prepreka, samog sebe uništio.

Ali koliko god daleko išli u izvlačenju inherentnih konsekvenci nekolicine stavova koji su nam, zapravo, jedini oslonci u potrazi za prirodom zla, jedno se ne može poreći: duboko lični i, ako hoćete, subjektivni kvalitet svih kriterijuma koji su vam ovde predočeni. To je verovatno najproblematičniji aspekt mog razmatranja i ja ću mu se vratiti u sledećem predavanju, kad budem raspravljala o prirodi rasuđivanja. Danas ću pomenuti, kao u samoodbrani, samo dva stava koji u suštini izražavaju isto mišljenje mada dolaze iz sasvim različitih izvora i od dve sasvim različite vrste ljudi. Prvi stav je Ciceronov, a drugi Majstera Ekharta, velikog mistika iz 14. veka. U *Raspravama u Tuskulu* Ciceron govori o suprotstavljenim mišljenjima filozofa o nekim problemima koji za nas, u ovom kontekstu, nisu važni. A zatim, kad treba odlučiti ko je od njih u pravu a ko greši, on najednom, sasvim neočekivano, uvodi sasvim drugačiji kriterijum. Napušta pitanje objektivne istine i kaže da ako treba birati između mišljenja pitagorejaca i Platonovog mišljenja, „Tako mi Boga, ja bih mnogo radije zalutao sa Platonom nego se s ovim ljudima držao istinitog gledišta“. Posle toga pušta svog sagovornika u dijalogu da još jednom podvuče poentu: ni njemu ne bi ni najmanje smetalo da zaluta i greši s jednim takvim čovekom. Još više od tog stava, koji je samo polemički, iznenađuje Ekhartov stav, koji je otvoreno jeretički. U jednoj od njegovih sačuvanih propovedi (koje su zapravo anegdote), Ekhart govori o tome kako je sreo najsrećnijeg čoveka, koji je postao prosjak. Argumentacija se kreće napred-nazad sve dok on najzad ne upita prosjaka da li bi i dalje mislio o sebi kao o srećnom čoveku kad bi se našao u paklu. A prosjak, koji je svoje argumente zasnivao na ljubavi prema bogu i na prisutnosti onog što se voli, odgovara potvrdno: „Mnogo bih radije bio u paklu sa Bogom nego u raji bez Njega“. Poenta je da se i Ciceron i Ekhart slažu da se dolazi do tačke u kojoj prevagu nad svim objektivnim kriterijumima – istinom, nagradama i kaznama u budućem životu, itd – odnosi



„subjektivni“ kriterijum: kakva osoba želim da budem i s kakvom osobom želim da živim.

Ako primenimo to što je ovde rečeno na pitanje o prirodi zla, rezultat će biti definicija počinioca i načina na koji je nedelo počinjeno, a ne samog čina ili njegovog krajnjeg rezultata. Taj pomak s objektivnog *šta* je neko učinio na subjektivno *ko* je to učinio postoji čak i na margini našeg pravnog sistema. Naime, mada je istina da nekog osuđujemo zbog onog što je učinio, istina je i to da kad se ubici oprost, njegov zločin se više ne uzima u obzir. Predmet oprostaja nije ubistvo, već ubica, osoba kakva se pojavljuje s određenim namerama u datim okolnostima. Problem s nacističkim zločincima je upravo to što su se oni voljno odrekli svih svojstava koja čine ličnost, pa nije ostao niko ko bi mogao biti kažnjen ili dobiti oprostaj. Oni su neprestano isticali da ništa, ni dobro ili rđavo, nisu učinili samoinicijativno, da su samo izvršavali naređenja.

Reći ćemo to na drugi način: najveće zlo je ono koje je počinio niko, to jest ljudsko biće koje odbija da bude ličnost. U pojmovnom okviru ovih razmatranja možemo reći da zločinci koji naknadno odbijaju da misle o onom što su uradili, to jest da se vraćaju na svoj čin i da ga se sećaju (što je *teshuvah* ili pokajanje), nisu uspeli da se konstituišu kao neko. Uporno ostajući niko, oni pokazuju da su nesposobni za međusobne odnose s drugim ljudima, koji mogu biti dobri, loši ili ni jedno ni drugo, ali su bar ličnosti.

Sve što smo dosad otkrili je negativno. Bavili smo se aktivnošću, a ne delovanjem, a vrhovni standard je bio odnos prema sebi, a ne odnos prema drugima. Sad ćemo usmeriti pažnju na delovanje kao različito od aktivnosti i na ponašanje prema drugima kao različito od odnosa prema sebi. U oba slučaja ograničićemo se na pitanja morala, kao i na ljude kao pojedince; ostavićemo po strani sve političke probleme, na primer konstituisanje zajednice i vladavine, kao i podršku građana zakonima sopstvene zemlje ili delovanje u dogovoru sa sugrađanima na nekom zajedničkom poduhvatu. Govoriću, dakle, o nepolitičkom delovanju, koje se ne odigrava u javnosti, i o nepolitičkim odnosima s drugima, koji nisu odnosi s drugim Ja, to jest s prijateljima, niti su određeni nekim praktičnim interesom. Dva fenomena kojima ćemo se uglavnom baviti zapravo su međusobno povezani. Prvi je fenomen *volje*, koja nas prema našoj tradiciji pokreće na delovanje, a drugi

je pitanje prirode dobra u sasvim pozitivnom smislu, dakle ne negativno pitanje kako sprečiti zlo.

Već sam pomenula da je fenomen volje bio nepoznat antici. Pre no što pokušam da odredim njeno istorijsko poreklo, što je veoma važno, pokušaću ukratko da dam analizu njene funkcije u odnosu na druge ljudske moći. Pretpostavimo da se ispred mene nalazi činija jagoda i da *žudim* da ih pojedem. Ta žudnja je, naravno, bila vrlo dobro poznata staroj filozofiji; žudnja je uvek značila da čoveka privlači nešto izvan njega samog. Pošto se smatralo da je ona prirodna i da, grubo govoreći, pripada onom životinjskom u čoveku, nije bila mnogo cenjena. Po mišljenju starih, odluku o tome da li ću se prepustiti žudnji ili neću donosi razum. Ako, na primer, imam neku vrstu alergije, razum će mi reći da ne posežem za jagodama. Da li ću ih i pored toga jesti, to zavisi od jačine moje žudnje, s jedne strane, i od moći koju moj razum ima nad njom, s druge. Poješću jagode ili zato što uopšte nemam razuma ili zato što je moj razum slabiji od moje žudnje. Dobro poznata suprotnost između razuma i strasti i, povrh toga, staro pitanje da li je razum rob strasti ili, naprotiv, strasti moraju i mogu biti pod njegovom kontrolom, vraća nas starom shematskom pojmu hijerarhije ljudskih moći.¹⁵

U tu staru dihotomiju umetnuta je sposobnost volje, što znači da ni žudnja ni razum nisu ukinuti, da čak nisu spuštene na niži nivo, već zadržavaju svoj položaj. U ovom otkriću novo je to što se priznaje da postoji nešto što može reći da ili ne savetima razuma, što moje prepuštanje žudnji nisu, dakle, izazvali ni neznanje ni slabost nego treća moć, moja volja. Razum i žudnja nisu dovoljni. Jer – i to je srž novog otkrića – „duh se ne pokreće dok nema volje da se pokrene“ (Avgustin, *De libero arbitrio voluntatus*). Mogu odlučiti da ne prihvatim promišljen savet razuma, kao što mogu odlučiti da se oduprem privlačnosti predmeta moje žudnje, a o tome šta ću učiniti odlučuje volja, a ne razum ili žudnja. Odatle sledi da mogu hteti ono što ne želim i da mogu, svesno se suprotstavljajući, ne hteti ono što razum kaže da je ispravno; u svakom činu presudan faktor je to „hoću“ ili „neću“. Volja je arbitar između razuma i žudnje i u tom smislu samo je volja slobodna.

15 Cilj razuma može biti u konfliktu s ciljem žudnje. U tom slučaju opet je razum taj koji odlučuje. Razum je viša sposobnost i njegov cilj pripada višem poretku. Pretpostavka je da ću poslušati razum, da razum gospodari ili vlada žudnjama. Razum ne kaže „Ne smeš“ nego „Bolje nemoj“ („Osnovna moralna načela“).



Štaviše, dok je razum ono što je zajedničko svim ljudima a žudnja ono što je zajedničko svim živim organizmima, samo je volja u potpunosti moja.¹⁶

Čak je i iz ove kratke analize jasno da je otkriće volje moralo koincidirati sa otkrićem slobode kao filozofske teme, a ne kao političke činjenice. Neobično nam je to što se pitanje slobode, a pogotovo slobodne volje, koje je igralo tako ogromnu ulogu u celom posthrišćanskom filozofskom i religijskom mišljenju, u staroj filozofiji nije ni postavljalo.¹⁷ Ali prestajemo da se čudimo čim shvatimo da nijedan element slobode ne može prebivati ni u razumu ni u žudnji. S jedne strane, sve što mi kaže razum može biti ubedljivo ili me naterati da se ponašam s tim u skladu, a s druge, moji apetiti su reakcije na nešto spoljašnje što me aficira.

U staroj filozofiji, sloboda je bila spregnuta s „Ja mogu“; „slobodan“ je značilo sposoban da uradi ono što želi. Reći, na primer, da je paralizovan čovek koji je lišen slobode kretanja ili rob koji je u vlasti gospodara ipak slobodan jer i dalje poseduje moć volje, zvučalo bi kao protivrečnost. A ako bacimo pogled na filozofiju

16 Upravo ovde postaje jasno da, strogo govoreći, ni razum ni žudnja nisu slobodni. Ali volja jeste – kao sposobnost izbora. Štaviše, razum objavljuje ono što je zajedničko svim ljudima, žudnja ono što je zajedničko svim živim organizmima. Jedino volja je u potpunosti moja vlastita. Kad nešto hoću, ja odlučujem. To je sposobnost za slobodu („Osnovna moralna načela“).

17 U „Osnovnim moralnim načelima“ Arent razmatra mogućnost da Aristotelova *prohairesis* bude shvaćena kao neka vrsta volje: „Kvalifikacija stava da u antici nije postojala volja: *prohairesis* u *Nikomahovoj etici* (posebno knjiga 3, poglavlja 2-3). Ta reč označava protezanje u budućnost, uzimanje ili biranje unapred. Njena definicija je *bouleutike orexis ton eph hemin*, promišljena žudnja za onim što je u našoj moći (1113 a10). Aristotel nije siguran u pogledu te sposobnosti. On se uvek trudi da je svede na žudnju i razum. Na primer, on kaže da su žudnja i logos izvori *prohairesis*-a (*Nikomahova etika*, 1139 a31), i da *prohairesis* ujedinjuje *dianoia* i *orexis* (*Kretanje životinja*, 700 b18-23). Najvažnije je to što u *Nikomahovoj etici* on kaže da se *prohairesis* ne odnosi na ciljeve nego na sredstva (1112 b11). Suprotnost toj sposobnosti je *boulesis tou telous* (1111 b27). Tu se cilj formira promišljanjem. Međutim u *Retorici* mi kudimo i hvalimo koristeći *prohairesis*, a ne *ergon* ili *praxis*. Sve što je loše počiva na *prohairesis*. Samo jednom, u *Metafizici* (1013 a21), *prohairesis* započinje *praxis*. Ono što nedostaje drugim odredbama jeste protezanje u budućnost. Ako ovo prihvatimo, možemo zaključiti da volja kao sposobnost protezanja u budućnost pokreće svako delovanje. Ta funkcija volje ima u sebi i element promišljanja i element žudnje. Druge sposobnosti upoređene s voljom u tom pogledu: žudnja se proteže u svet onakav kakav nam je dat sada, u sadašnjosti; pamćenje se proteže u prošlost. Razum nekako pokušava da izađe iz tih temporalija. On pokušava da ode u bezvremeni prostor, gde su brojevi, na primer, večno ono što jesu. Tako razum postaje najviša od svih sposobnosti jer se bavi bezvremenim stvarima.“

kasnih stoika, pogotovo filozofa Epikteta, roba (koji je pisao u isto vreme kad i Pavle, prvi hrišćanski pisac), gde se neprestano postavlja pitanje unutrašnje slobode bez obzira na spoljašnje, političke okolnosti, odmah ćemo videti da se tu nipošto ne radi o prebacivanju naglaska sa žudnje na volju, ili sa „Ja mogu“ na „Ja hoću“, već se samo menjaju objekti žudnje. Da bismo ostali slobodni čak i u ropstvu, moramo uvežbati svoje nagone da žele samo ono što mogu dobiti, a to zavisi samo od mene, to je zaista u mojoj moći. Paralizovan čovek će, prema tome, biti slobodan kao i svako drugi ako ne bude želeo da upotrebljava svoje udove.¹⁸

Uzela sam primer Epikteta da bih sprečila nesporazum. Ta vrsta okretanja od stvarnosti prema unutrašnjosti, ograničavanje onog „Ja mogu“ na područje unutrašnjeg života, čije su mogućnosti neograničene baš zato što je nestvarno, nema mnogo veze s našim pitanjem. Mnogo šta što je Niče rekao u svojoj kritici hrišćanstva primenjivo je, zapravo, samo na ovo poslednje stanje stare filozofije. Epiktet zaista može biti shvaćen kao primer mentaliteta ozlojeđenog roba koji, kada mu gospodar kaže, „Ti nisi slobodan jer ne možeš da činiš to i to“, odgovara: „Ja i ne želim to da činim, dakle, jesam slobodan.“

Mislím da je Erik Fegelin rekao da je duša, šta god pod tim mislili, bila sasvim nepoznata pre Platona. U istom smislu želim da kažem da je složeni fenomen volje bio nepoznat pre Pavla, i da je Pavlovo otkriće tog fenomena bilo u najbližoj mogućoj vezi s učenjem Isusa iz Nazareta. Već sam pomenula ono „Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“. Znamo da je ta rečenica iz jevanđelja zapravo citat iz Starog zaveta; ona je hebrejskog, a ne hrišćanskog porekla. Pominjem to zato što je i tu Ja najviši standard za ono šta treba ili ne treba činiti. Sećate se i onog što je Isus suprotstavio tom uputstvu: „A ja vam kažem: ljubite neprijatelje svoje, blagosiljajte one koji vas kunu, činite dobro onima koji na vas mrže“, i tako dalje (Matej, 5.44). To je Isus izgovorio kad je radikalizovao sva stara uputstva i zapovesti i kad je rekao i ovo: „Čuli ste kako je kazano starima: ne čini preljube. A ja vam kažem da svaki koji pogleda na ženu sa željom, već je učinio preljubu u srcu svojemu“ (Matej, 5.27-28), i još sličnih stvari. Ništa od toga nije bilo strano hebrejskom verovanju – ovde je to samo

¹⁸ Valja primetiti da je pozicija Hane Arent u Životu duha, u delu naslovljenom „Volja“, sasvim drukčija. Ona i tu kaže da Epikteta zanima samo unutrašnja sloboda, ali vidi da on zaista ima koncepciju volje koja je sasvim aktivna, „svemoćna“ i „svemoguća“.



vrlo intenzivirano. U izvesnoj meri, to važi i za zapovest da se vole neprijatelji jer je već u Pričama Solomonovim (25.21) rečeno: „Ako je gladan nenauidnik tvoj, nahrani ga hljeba, i ako je žedan, napoj ga vode“, samo što Isus ne dodaje (kao Pavle u Poslanici Rimljanima, 12.20, još uvek citirajući Priče Solomonove): „jer čineći to ugljevlje ognjeno sakupljaš na glavu njegovu i Gospod će te nagraditi“. Isus samo dodaje „da budete sinovi Oca svojega koji je na nebesima“. U tom obliku, „ljubi neprijatelja svojega“ je više od pukog intenziviranja hebrejskog propisa. To postaje sasvim očito kad se setite onih nekoliko rečenica izgovorenih u istom kontekstu – kao „koji ište u tebe, podaj mu“ i „koji hoće... i košulju tvoju da uzme, podaj mu i haljinu“ (Matej, 5.40). Mislim da ništa nije očiglednije od toga da u ovim uputstvima Ja i odnos između Ja i mene više nisu najviši kriterijumi ponašanja. Cilj nikako nije da se nepravda trpi radije nego da se čini, već nešto sasvim drugačije: da se čini dobro drugima; tu su zaista jedini kriterijum drugi ljudi.

Ta neobična nesebičnost, taj namerni pokušaj samoponištenja u službi boga ili bližnjega kvintesencija je svake hrišćanske etike koja zasluđuje to ime. I naše današnje izjednačavanje dobrote i nesebičnosti (iz čega – bojim se pomalo lakomisleno – zaključujemo da su zlo i sebičnost jedno isto) daleki je odjek autentičnog iskustva onog koji je voleo činjenje dobra na isti način na koji je Sokrat voleo aktivnost mišljenja. I baš kao što je Sokrat vrlo dobro znao da ljubav prema mudrosti čvrsto počiva na činjenici da nijedan čovek ne može *biti* mudar, tako je i Isus čvrsto verovao da njegova ljubav prema dobroti počiva na činjenici da nijedan čovek ne može *biti* dobar: „Što me zovete blagijem? Niko nije blag osim jednoga Boga“ (Marko, 10.18). Ali za razliku od procesa mišljenja, koji se ne može ni zamisliti bez onog „dva u jednom“, tog cepanja u kome se Ja aktuelizuje i artikuliše, činjenje dobra nije moguće dok god smo svesni onog što činimo. Tu se ne računa ništa osim „da ne zna ljevica tvoja što čini desnica tvoja“ jer nije dovoljno ni „kad daješ milostinju, ne trubi pred sobom, kao što čine licjemer... da ih hvale ljudi“ (Matej, 6.2): Ja, da tako kažem, mora biti odsutno iz mene i ne smem ga videti. U tom smislu i u smislu onog što smo rekli o samoći, čovek koji se zaljubi u činjenje dobra započinje najusamljeniji mogući životni put, osim ako veruje u boga, ako je bog njegovo društvo i svedok. Element stvarne usamljenosti u svakom pozitivnom

pokušaju činjenja dobra koji se ne zadovoljava sprečavanjem zla tako je snažan da čak i Kant, koji je u ostalim stvarima brižljivo eliminisao boga i religijske propise iz svoje moralne filozofije, poziva boga za svedoka te inače neistražive i nedokučive pojave – postojanja dobre volje.

Govorila sam ukratko o izvanredno paradoksalnoj prirodi Sokratovih stavova i o tome da smo zahvaljujući navici i tradiciji izgubili sluh za tu paradoksalnost. To isto se, u još većoj meri, može reći za radikalizaciju starih hebrejskih zapovesti u Isusovom učenju. Njegovi sledbenici su to morali osećati kao nepodnošljiv pritisak; jedini razlog što to danas više ne osećamo je to što njegove zapovesti ne shvatamo ozbiljno. Verovatno niko nije osetio taj pritisak tako snažno kao Pavle posle svog iznenadnog preobraćanja.

Mnogo puta je bilo rečeno da osnivač hrišćanstva zapravo nije bio Isus iz Nazareta već Pavle iz Tarsusa; on je izvesno bio osnivač hrišćanske filozofije s jedinstvenim naglaskom na pitanju slobode i problemu slobodne volje. Ključni pasus, koji je vrlo dugo, bezmalo tokom čitavog srednjeg veka, ostajao u središtu rasprava nalazi se u *Poslanici Rimljanima*. To je čuveno poglavlje 7 koje počinje raspravom o zakonu, a završava čovekovom potrebom da bude spasen božanskom milošću. Uvođenje zakona pretpostavlja volju. Na svako „Moraš“ odgovara se sa „Hoću“. Zakon, setičete se, omogućuje čoveku da razlikuje ispravno od pogrešnog „jer gdje nema zakona nema ni prijestupa“ (*Poslanica Rimljanima*, 4.15). Dakle, „kroz zakon dolazi poznanje grijeha“ (*Poslanica Rimljanima*, 3.20). A ipak – ovo je pretpostavka onog što sledi – zakon koji jasno kaže šta je pogrešno a šta ispravno nije postigao svoju svrhu; naprotiv, kaže Pavle i citira Psalme: „Ni jednoga nema razumna, i ni jednoga koji traži Boga... nema ga koji čini dobro, nema ni jednoga ciglog“ (*Poslanica Rimljanima*, 3.11-12). Kako je to moguće? Pavle to objašnjava uzimajući sebe za primer: on *zna* da je „zakon dobar“ i, štaviše, želi da postupa u skladu sa zakonom, a ipak „činim šta neću“. „Ne činim ono šta hoću, nego na što mrzim da činim“. I dalje: „Jer dobro što hoću ne činim, nego zlo što neću ono činim“ (*Poslanica Rimljanima*, 7.19). Iz toga on jedino može zaključiti: „Jer htjeti imam u sebi, ali učiniti dobro [i ono što hoću, mogli bismo dodati] ne nalazim“. Pošto je Pavle verovao da je dihotomija telesnog i duhovnog razlog što ne može učiniti ono što hoće, da on ima „drugi zakon u udima



svojima, koji se suproti zakonu uma mojega“, on je još mogao verovati da „ja sam umom svojijem služim zakonu Božijemu, a tijelom zakonu grjehovnome.“

Ako ovaj pasaż shvatimo onako ozbiljno kao što bi trebalo, jasno je da je tu otkrivena nemoć volje, tog navodno moćnog instrumenta koji daje svaki impuls delovanju; njena nemoć je otkrivena u iskustvu da se ja, čak i kad znam *i* kad uskratim saglasnost svojim željama, i dalje nalazim u položaju da moram reći „Ne mogu“. Zato je prvo što naučimo o volji „Hoću, ali ne mogu“. Ali „Hoću“ nije učutkano tim „Ne mogu“ već, da tako kažemo, još više hoće, i što više hoće, to je očitija njegova nedovoljnost. Volja se ovde pojavljuje kao nekakav *arbitar – liberum arbitrium* – između uma koji zna i tela koje želi. U toj ulozi arbitra, volja je slobodna; to jest, odlučuje iz sopstvene spontanosti. Rečima Dunska Skota, filozofa iz 13. veka, koji je, suprotno od Akvinskog, insistirao na primatu volje nad svim drugim ljudskim sposobnostima: „Sama volja je totalni uzrok htenja“ (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*). Ali dok je volja slobodna, telesni čovek nije sasvim slobodan iako poseduje mogućnost da to bude. On nije dovoljno jak da čini ono što hoće; svi njegovi grehovi i prestupi mogu se shvatiti kao slabost, kao obični ili oprostivi grehovi, izuzev smrtnog greha biranja zla, koji postaje greh protiv duha. Tome Skot dodaje, odbacujući filozofe, da ni duhovni čovek nije slobodan. Ako je samo „Ja mogu“ slobodno, nisu slobodni ni telesni ni duhovni čovek. Naime, „ne mogu“ telesnog čoveka dolazi otud što je on pod prinudom želje, dok um ne može činiti zlo zato što je pod prinudom istine. Tu svako „ja mogu“ pretpostavlja jedno „ja ne smem“.

Iz ovog prvog susreta s fenomenom volje zadržaćemo „hoću a ne mogu“ i primetiti da je *prva podela* koju volja uzrokuje u meni potpuno različita od podele koja se događa u mišljenju. Podela unutar volje daleko je od miroljubive – ona ne objavljuje dijalog između mene i mog Ja, već nemilosrdnu borbu na život i smrt. Primetićemo i *nemoć volje*, i možda prvi put naslutiti zašto je volja, koja je od svih ljudskih sposobnosti najgladnija moći, kod poslednjeg i možda najvećeg predstavnika cele te linije, naime kod Ničea, mogla da bude izjednačena s voljom za moć. Ovaj (prvi) nivo problema možemo zaokružiti s dva citata iz Avgustina; jedan je iz *Isповesti* a drugi iz njegovih pisama. Pavle je jasno pokazao, prvo, da „Hteti nije isto što i moći“ (*non hoc est velle quod posse*

– *Ispovijesti*, 8.8); i, drugo, da „Kad ne bi postojala volja, zakon ne bi mogao izdavati zapovesti; kad bi volja bila dovoljna, milost ne bi bila potrebna“ (*nec lex iuberet, nisi esset voluntas, nec gratia iuaret, si sat esset voluntas – Epistolae*).

Drugi nivo našeg problema razvijen je u Avgustinovoj filozofiji. Odlučujući korak dalje od Pavlovihi formulacija je uvid da zamka u koju je volja uhvaćena ne proističe iz dvostrukosti ljudske prirode, koja je i telesna i duhovna. Sama volja je mentalna sposobnost i u odnosu na telo ima apsolutnu moć: „Duša zapovijeda tijelu, i odmah joj se tijelo pokorava; duša zapovijeda sebi, i odmah nailazi na otpor“. Upravo u pogledu telesnih fenomena, nad kojima je Pavle očajavao, Avgustin je potpuno siguran u moć volje: „Ne možete zamisliti ništa što je u toj meri u našoj moći kao što je to da kad hoćemo da delujemo, onda delujemo. Prema tome ništa nije toliko u našoj moći kao sama volja“ (*Retractationes*, i *De libero arbitro*). Ali kad uzmemo u obzir otpor volje prema samoj sebi, shvatamo da je Pavle znao o čemu govori. U samoj prirodi volje je to da „delom hoće a delom neće“; naime, kad se volja ne bi opirala samoj sebi, ona ne bi morala da izdaje zapovesti i da zahteva poslušnost. Ali „ona ne želi potpuno, pa dakle i ne zapovijeda potpuno. Jer zapovijeda samo utoliko ukoliko hoće, i utoliko se ne izvršuje ono što zapovijeda ukoliko ona to neće... Jer kad bi bila potpuna, ne bi ni zapovijedala da bude, jer bi već bila. Nije dakle čudo djelomice htjeti, djelomice ne htjeti... I zato su dvije volje“ (*Ispovijesti*, 8.9). Drugim rečima, sama volja je podeljena na dva dela, i to ne samo u smislu da ja delom želim dobro, a delom zlo, kao da postoji borba dva suprotna principa u meni a ja sam poprište te borbe. Ista stvar se događa kad su obe volje loše, na primer kad neki čovek delom želi da ide u pozorište a delom u cirkus, i na trećem mestu da opljačka nečiju kuću a na četvrtom da izvrši preljubu, a za sve te radnje mu se samo sad pruža prilika. U poslednjem primeru, kao što vidite, Avgustin uvodi četiri volje koje postoje u isto vreme i odmah ćemo primetiti da je u ovom, kao i u mnogim drugim primerima, rasprava o volji na putu da se pretvori u raspravu o odlučivanju, a odlučivanje i volja nisu jedno isto. Ako, međutim, sve mentalne aktivnosti posmatrane iz ugla pretpostavke o primatu volje, kao što to čini Avgustin u 8. knjizi *Ispovijesti*, onda će se odlučivanje pojaviti kao jedan oblik volje: „zar ne rastežu različite volje čovjekovo srce dok se odlučujemo čega bismo se najprije prihvatili“. Dakako, u ovom



kolebanju, sama volja je podeljena na tri, četiri ili više delova i biva paralisana.¹⁹

19 Ovde se postavlja pitanje: kome volja zapoveda? Žudnjama? Ne, ona zapoveda sebi da bi kontrolisala žudnje. Dakle, volja je podeljena u sebi na deo koji zapoveda i deo koji sluša. Volja „ne zapovijeda dakle potpuno, zato se ne vrši ono što zapovijeda“. Jer istina je ovo: „ja sam bio onaj koji je htio, a bio sam i onaj koji nije htio; ja, ja sam to bio ego, ego eram. Ali niti sam potpuno htio niti sam se potpuno protivio. Zato sam se borio sa sobom, cijepao se od samoga sebe“ (*Ispovijesti*, 8.10). Ovo ego, eram (to sam bio ja, zaista ja) trebalo bi da vas podseti na sokratsko „bolje je biti u svađi s celim svetom nego, budući jedno, u svađi sa samim sobom“. Međutim, iako „ja jesam ja“, tu postoje „dve volje“, jedna koja hoće i zapoveda i druga, kontravolja, koja se odupire, i „nije dakle čudo djelomice htjeti, djelomice ne htjeti“. To ne sme biti ništa čudno i to nije borba između dva suprotna principa – kao da mi imamo „dvije suprotne duše“, jednu dobru i jednu zlu. Sukob nastaje tek kad volja započne izvršenje, a ne ranije. To je u prirodi volje. Međutim, to je konflikt, a ne nemo saobraćanje sa svojim ja. I tu sam „dva u jednom“, ali uvek postoji konflikt šta god da činim, bilo da se ponašam veoma dobro ili veoma loše. Dokaz je to što se ista stvar događa kad su „obje volje zle“. Problem je uvek kako hteti jednom „čitavom voljom“ – da ne bi bilo „već sam gotovo to činio, ali nisam činio“. Tu se sad pojavljuju četiri volje koje sve operišu u isto vreme parališući jedna drugu, koje „raskidaju dušu na četiri dijela“. Ovde se postavlja pitanje: zašto nam je bog dao volju? Prelazimo na *De libero arbitrio*. Pitanje je dvostruko: čemu volja ako nam je potrebna milost da bismo izašli iz nevolje koju su smo sami stvorili? I zašto nam je data slobodna volja kad zahvaljujući njoj možemo počiniti greh? Samo ovo drugo pitanje Avgustin eksplicitno postavlja. Odgovor je da bez slobodne volje ne možemo živeti ispravno. Pojavljuje se još jedno pitanje: zašto nam nije data neka druga sposobnost, nešto poput pravde, koju niko ne može pogrešno upotrebiti? (2.18) Odgovor je da bez slobodne volje ne bismo mogli živeti pravedno. Da to kažemo drugačije: samo volja je u potpunosti u našoj moći, mi smo to što jesmo samo zahvaljujući tome što imamo volju. Ili (1.12), volja je tako veliko dobro zato što je ona sve što nam je potrebno: *velle solum opus est ut habeatur*. Ili, voljom zaslužujemo srećan ili nesrećan život. Odakle sledi: ako neko ima pravu volju, on lako može postići zaista velike stvari – dovoljno je da to hoće. Međutim, ako je volja podeljena u sebi, zar nije u njenoj prirodi da se okreće onom lošem, i ako je to tako, zar nismo grešni po prirodi i nužno? Odgovor je da, možda, ali kako onda objasniti činjenicu pokude i pohvale? Jer duh postaje sluga žudnje sopstvenom voljom; ne postaje to zbog žudnje ili iz slabosti. I poslednje pitanje: ako su naša rdava dela voljna, kako se s tim slaže božje sveznanje? Odgovor je da bog nije tvorac svega što zna i da nas ne prisiljava time što unapred zna šta će se dogoditi. Od 3.5 do 3.17 dijalog postaje monolog. Radi se o tako velikim stvarima da Avgustin oseća potrebu da kaže: neka vas nikad grešne duše ne navedu da kažete da je bolje da njih nije ni bilo ili da bi bilo bolje da nisu to što jesu već nešto drugo. (Setite se Luka, 17.2 Isusovog *skandalona*: izdaja i uvreda malih, to jest, onih koji su u našoj vlasti). Za Avgustina, to je kao da ste vi to hteli. A odgovor je da je biće tako dobro da vi ne možete hteti ono što nije; ne možete misliti ništavilo. Sagovornik se vraća u 17. poglavlju: „Ja pitam za uzrok volje“. Ali, zar to pitanje nije *ad infinitum*? „A ako nađemo uzrok, da ti možda nećeš pitati i za uzrok tog uzroka?“ Pitanje je pogrešno. Volja je jedina stvar koja nema uzrok pre sebe same. Kako bi moglo biti uzroka volje pre volje? Jer volja je svoj vlastiti uzrok ili nije volja. Tu se nalazimo pred prostom činjenicom. Posle toga Avgustin prelazi na *Poslanicu Rimljanima* 7 i *Poslanicu Galatima* 5 i filozofski diskurs je završen („Osnovna moralna načela“).

Tim stvarima ćemo se baviti u sledećem predavanju, ali u ovom trenutku zapamtimo sledeće: otkrili smo još jednu ljudsku sposobnost koja je podeljena nadvoje ne zato što se tu suprotstavljaju dva potpuno različita dela ljudske prirode, već zato što je sama njena suština da postoji samo kao „dva u jednom“. Ta podela u samoj volji, međutim, nije dijalog nego konflikt. Naime, kad bi volja bila jedna, ona bi bila suvišna, to jest, ne bi imala kome da zapoveda. Iz toga sledi da je najvažnija manifestacija volje zapovedanje. Ali sad se pokazuje sledeće: da bi njene zapovesti bile poslušane, volja istovremeno mora pristati ili hteti da bude poslušna, tako da se ona ne deli na dva ravnopravna partnera kao u dijalogu, nego na onog koji zapoveda i onog koji sluša. Pošto niko ne voli da sluša i pošto je volja podeljena samo u svojoj unutrašnjosti i nema moć da nametne svoje zapovesti izvan ili iznad sebe, čini se da je sasvim prirodno da će se onaj koji sluša odupirati do krajnjih granica. I najzad, dok se duh deli nadvoje u aktivnosti mišljenja, za koju je dijalog najprikladnija forma, s voljom stvar stoji sasvim drugačije. Pretpostavljamo da nas volja podstiče na delovanje, a za tu svrhu izvesno se mora biti Jedno. Drugim rečima, volja podeljena na dva međusobno sukobljena dela manje je prikladna za zadatak delovanja, dok je duh podeljen na dva dela prikladan za zadatak odlučivanja. Ako s voljom tako stoje stvari, kakvo dobro ona može učiniti? A ipak, kako bismo se bez volje ikad pokrenuli na delovanje?

IV

Naša rasprava o sokratskom moralu urodila je samo negativnim rezultatima; iz nje smo saznali samo šta je to što nepogrešivo odbija čoveka od činjenja zla: da ne bi činio zlo, čovek mora biti u miru sa samim sobom, makar zbog toga bio zavađen s celim svetom. Sokratska formula se zasniva na razumu; ali ne na razumu kao pukom intelektu koji je primenljiv na bilo šta što nam dođe pod ruku, ni na razumu kao kontemplaciji – sposobnosti viđenja duhovnim očima nekih otkrivenih ili objavljenih istina – već na razumu kao aktivnosti mišljenja. Ali ništa nije ukazivalo na mogućnost da iz te aktivnosti proizađe podsticaj na delovanje, pa smo iz toga zaključili da se značaj te formule – a u njenu valjanost i njen praktični značaj nikad nismo sumnjali – jasno pokazuje u vanrednim situacijama, u vremenima krize, kad smo, da tako kažemo, priterani uza zid. Rekli smo da je reč o margi-



nalnom fenomenu ili graničnom načelu ne zato što verujemo da je mišljenje takvo, već zato što smo smatrali da moralni aspekti mišljenja imaju drugorazredni značaj za sam misaoni proces i da ono ne može uroditi pozitivnim uputstvima za ponašanje prema drugima zbog toga što se odvija u samoći.

Zato smo se okrenuli jednoj drugoj sposobnosti, volji; otkad je otkrivena u religijskom kontekstu, njoj pripada čast da u sebi sadrži sva semena delovanja i da ima moć da odluči šta da čini, a ne samo šta da ne čini. Videli smo da se sokratski moral uglavnom brine o sprečavanju zla, dok hrišćanske etike, koje su zasnovane na sposobnosti volje, u potpunosti stavljaju naglasak na činjenje, i to na činjenje dobra. Takođe smo videli da je najviši kriterijum sokratskog morala pri uzdržavanju od činjenja zla Ja i odnos između mene i mog Ja – drugim rečima isti onaj aksiom neprotivrečnosti na kom se zasniva naša logika i koji je igrao veoma važnu ulogu i Kantovom zasnivanju nehrišćanskog, sekularnog morala. S druge strane, našli smo da je najviši kriterijum pozitivnog činjenja dobra stavljanje na stranu sopstvenog Ja, gubitak interesovanja za samog sebe. Videli smo da razlog za taj iznenađujući pomak ne mora biti puka sklonost da volimo bližnje čak i kad su oni naši neprijatelji, nego prosta činjenica da niko ne može činiti dobro i znati šta čini, ono čuveno „da ne zna ljevica tvoja što čini desnica tvoja“. Odatle sledi da podela na dva dela – „dva u jednom“ – koja postoji u aktivnosti mišljenja, ovde nije dozvoljena. Da to kažemo malo ekstremnije: ako želim da činim dobro, ne smem misliti o tome šta činim. A da bih izvukla taj problem iz religijskog konteksta u kom je bio formulisan, citiraću jedan posebno lep i vrlo tipičan Ničeov pasus koji zvuči kao zakasneli odjek ovih reči. Niče kaže: „Postoje slučajevi tako delikatne prirode da čovek čini dobro tako što ih prikriva grubošću i što ih čini nerazaznatljivim; postoje postupci iz ljubavi i preterane velikodušnosti posle kojih ništa nije preporučljivije no da se čovek lati štapa i da izbatina očevica: time on pomućuje njegovo sećanje. Poneko zna da pomuti svoje sopstveno sećanje i da ga zloupotrebi, ne bi li se bar osvetio ovom jedinom svedoku; sram je dovrtljiv. Nisu najgore stvari one kojih se najviše stidimo... Mogao bih da zamislim kako se čovek koji ima da sakrije nešto dragoceno i ranjivo, kotrlja kroz život rogoobatno i kružno, poput zelenog, starog, teško okovanog vinskog bureta“ (*S one strane dobra i zla*, no. 40).

Podsetiću vas na pokušaj, možda preuranjen, da u ovim razmatranjima nađemo definiciju zla koja bi bila u skladu sa Sokratovim učenjem, s jedne strane, i s propovedima i živim primerom Isusa iz Nazareta, s druge. Po Sokratu, zlo je sve ono što naknadno ne bih mogao da podnesem, a zločinac je onaj ko je nesposoban za saobraćanje, posebno za misaono saobraćanje sa samim sobom. Isto gledišta možete naći u mnogo citiranom Ničevom aforizmu: „Sećanje mi kaže: ja sam to učinio. Moj ponos odgovara: ja to nisam mogao učiniti. Ponos je neumoljiv. Na kraju se sećanje predaje“ (*S one strane dobra i zla*, no. 68). Za naše svrhe, ostavićemo po strani moderan oblik u kom se ponovo pojavljuje to staro gledišta i u kom se potiskivanje, još nepoznato u starom kućanstvu duše, pojavljuje kao vrhunski lek. Kao što smo već rekli, za nas je presudno to što sposobnost sećanja sprečava činjenje zla. Videli smo da je taj kriterijum duboko subjektivan i to na dva načina: naknadno podnošenje nekog sopstvenog postupka bez gubljenja ličnog integriteta može se menjati od pojedinca do pojedinca, od zemlje do zemlje, od veka do veka; ali taj kriterijum je subjektivan i u smislu da se problem na kraju svodi na pitanje s kim želim da budem, a ne na „objektivna“ pravila i standarde. Citirala sam neobične i neobično saglasne stavove Cicerona i Majstera Ekharta; prvi kaže da bi radije zalutao s Platonom nego se držao istine sa šarlatanima, a drugi da bi radije bio u paklu s bogom nego u raj u bez njega. Isti stav naći ćete u popularnoj rimskoj izreci: *Quod licet Jovi non licet bovi* – što je dozvoljeno Jupiteru nije dozvoljeno volu. Drugim rečima, šta neko čini zavisi od toga ko je on. Ono što je dopušteno jednima, nije dopušteno drugima, iz čega sledi da mnoge stvari mogu biti dopuštene volu, ali ne i Jupiteru.

Po Isusu, zlo je definisano kao, *skandalon*, „kamen spoticanja“ koji se ljudskim moćima ne može ukloniti, tako da se stvarni zločinac pojavljuje kao čovek koji nikad nije trebalo da se rodi – „za njega bi bilo bolje da mu je mlinski kamen bio vezan oko vrata i da je bačen u more“. Kriterijum nije više Ja ili ono s čim neko može ili ne može da živi, već postupak i njegove posledice. *Skandalon* je ono što ne možemo da popravimo – ni oprostajem ni kaznom – i što zato ostaje prepreka za sve buduće postupke ili činjenja. Počinilac nije neko koga bi, iz platonske perspektive, mogla popraviti kazna ili, ako je nepopravljiv, čije bi muke mogle poslužiti kao zastrašujući primer drugima; to je neko ko je počinio zločin prema samom poretku sveta. On je, da se poslužimo još



jednom Isusovom metaforom, kao korov, „kukolj u žitu“, koji se može samo iščupati i spaliti. Isus nikad nije rekao šta je to zlo koje ne mogu oprostiti ni čovek ni bog, a tumačenje *skandalona*, kamena spoticanja, kao greha protiv svetog duha ne kaže nam mnogo o tome; znamo samo da je to zlo uz koje se pristaje celim srcem, koje se čini voljno. Mislim da se to tumačenje teško može uskladiti s rečima Jevanđelja, gde se pitanje slobodne volje još ne pojavljuje. Ali ovde je nesumnjivo stavljen naglasak na to da je počinitelj naškodio zajednici, da opasnost pretili svima.

Čini mi se očiglednim da se ovde govori iz pozicije delatnog čoveka, za razliku od pozicije čoveka čija je glavna briga i preokupacija mišljenje. Isusov radikalizam u pitanju zla – radikalizam koji je utoliko impresivniji što je tesno povezan s najvećom mogućom velikodušnošću prema svim vrstama grešnika, između ostalog prema preljubicama, prostitutkama, lopovima, carinicima – nikad nije, koliko znam, prihvatio nijedan filozof od svih onih koji su se dotakli tog pitanja. Pomislite samo na Spinozu, za koga je ono što nazivamo zlo samo jedan aspekt pod kojim se neupitna dobrota svega što postoji pojavljuje ljudskim očima, ili na Hegela, za koga je zlo, shvaćeno kao negacija, moćna sila koja pokreće dijalektiku postajanja, i u čijoj filozofiji zločinci nisu kukolj u žitu, već đubrivo za njivu. Opravdavanje zla u dvostrukom smislu slabosti i nesreće uvek je bilo jedan od težih zadataka metafizike. Filozofija u tradicionalnom smislu, koja se bavi bićem u celini, uvek je osećala obavezu da afirmiše sve što jeste i da svemu nađe prikladno mesto. Da bih sumirala tu stranu našeg problema, ponovo ću se pozvati na Ničea: „U realnom svetu, gde je apsolutno sve povezano i uslovljeno, osuditi i zamisliti da ne postoji bilo šta – znači sve osuditi i zamisliti da ne postoji“ (*Volja za moć*, 280). Ideju o kojoj Niče ovde govori – da bi se moglo reći apsolutno ne nekom posebnom događaju ili nekoj posebnoj ličnosti u smislu „da se to nije smelo dogoditi; da ona nije trebalo da bude rođena“ – s gnušanjem odbacuju svi filozofi. I kad tvrdi da su „zli i zlosrećni u boljem položaju da otkriju neke istine“ (*S one strane dobra i zla*), Niče je čvrsto usidren u toj tradiciji, samo što on apstraktne ideje svojih prethodnika prevodi u konkretne situacije; druga je stvar što je to njegovim ušima, koje su i dalje bile uši sina protestantskog sveštenika, moralo zvučati jeretički. Istina je, međutim, da on izlazi iz te tradicije kada u istom aforizmu pominje „zle ljude koji su srećni – onu vrstu ljudi preko kojih moralisti

prelaze ćutke“. To zapažanje možda nije posebno duboko i Niče mu se nikad nije vratio, ali ono zapravo cilja u samo središte celog problema ili bar njegove tradicionalne formulacije.

Kad sam u prethodnom predavanju rekla da nas, po tradicionalnoj filozofiji, na delovanje pokreće volja, a ne razum ili puka žudnja, rekla sam poluistinu. Volje se, naravno, shvata kao arbitar između žudnji ili između razuma i žudnji, i kao takva ne sme biti određena razumom ili žudnjom. I kao što je često bilo naglašavano, od Avgustina i Dunska Skota do Kanta i Ničea, volja je ili slobodna ili ne postoji; ona mora biti „totalni uzrok same sebe“ (Duns Skot), jer ako joj pripisete neki uzrok odmah ćete se naći u beskonačnom uzročnom nizu, i za svaki uzrok se pitati šta je njegov uzrok. Avgustin to naglašava u *De libero arbitrio* 3.17. To je mentalna sposobnost koju je otkrio Pavle a elaborirao Avgustin, i koja je otad interpretirana i reinterpreterirana više nego ijedna druga ljudska sposobnost. Čak i o pitanju njenog stvarnog postojanja raspravljalo se daleko više nego o pitanju postojanja razuma, žudnje ili bilo koje druge naše sposobnosti. Paradoks se, ukratko, sastoji u sledećem: tek s otkrićem volje kao prostora ljudske slobode pojavila se misao da čovek možda nije slobodan čak ni onda kad ne trpi prinudu ni od prirodnih sila, ni od sudbine, ni od bližnjih. Naravno, oduvek je bilo poznato da čovek može biti rob svojih žudnji i da su umerenost i samokontrola karakteristike slobodnog čoveka. Čovek koji ne zna da se kontroliše smatran je ropskom dušom, baš kao i onaj koji je, posle poraza u borbi, dozvolio da bude zarobljen i prodat u roblje umesto da izvrši samoubistvo. Samo kukavice i budale podležu impulsima i prihvataju promenu statusa. Problem nastaje, kao što smo videli, kad se otkrije da „hoću“ i „mogu“ nisu jedno isto, bez obzira na spoljne okolnosti. Štaviše, „hoću ali ne mogu“ nije isto kao kad paralizovan čovek kaže „želim da pokrenem svoje udove ali ne mogu“, jer se tu telo opire duhu, a složenost problema volje postaje očigledna tek kad duh govori samom sebi šta da čini. To je opisano kao rascep u volji koja u isto vreme i hoće i neće. Tada se postavlja pitanje može li neko reći da je slobodan kad bez prisile drugih ili nužnosti čini ono što neće da čini ili je, s druge strane, slobodan ako uspe da učini ono što hoće da učini. Pitanje da li je čovek slobodan ili nije kad počne da deluje ne može biti demonstrabilno rešeno, jer sam čin uvek pada u sekvencu događaja, i u tom kontekstu se pojavljuje kao uzrokovan drugim događajima – to jest, kao deo lanca



kauzaliteta. S druge strane, mnogo puta je rečeno i ponovljeno da nijedno načelo moralne ili religijske prirode nema smisla ako se ne pretpostavi da je čovek slobodan – što je ne samo istinito već i prilično očigledno; ali to je ipak samo hipoteza. Najviše što se može reći o tome je ono što kaže Niče: postoje dve hipoteze, hipoteza nauke da ne postoji volja i hipoteza zdravog razuma da je volja slobodna. A ova druga je „snažan osećaj koga se ne bismo oslobodili čak ni kad bi hipoteza nauke bila dokazana“ (*Volja za moć*). Drugim rečima, čim počnemo da delujemo, pretpostavljamo da smo slobodni, bila to istina ili ne. To bi, čini se, mogao biti sjajan i dovoljan dokaz kad bismo bili samo delatna bića. Nevolja je u tome da mi to nismo, i čim prestanemo da delujemo i počnemo da razmatramo šta smo to učinili zajedno s drugima ili čak kako se taj konkretni čin uklapa u teksturu celog našeg života, stvari ponovo postaju duboko sumnjive. Naknadno gledano, čini se da se sve može objasniti uzrocima, onim što je prethodilo ili okolnostima, tako da moramo priznati legitimitet obema hipotezama; svaka je validna u svom području iskustva.

Sredstvo kojim se filozofija tradicionalno služi za izvlačenje iz tog škripca zapravo je sasvim jednostavno, iako u nekim posebnim slučajevima može izgledati komplikovano. Problem je postojanje nečeg što ničim nije determinisano a ipak nije arbitrarno jer arbitrar ne sme arbitrarno da arbitrira. A to što stoji iza volje kao arbitra između žudnji ili između razuma i žudnji jeste ono *omnes homines beatus esse volunt* – svi ljudi idu za srećom ili, da tako kažemo, gravitiraju ka sreći. Upotrebila sam reč „gravitiraju“ da bih istakla da se tu radi o nečem dubljem nego što su to žudnje, težnje, porivi i sklonosti, koji mogu biti postepeno zadovoljavani a da čovek u celini, iz perspektive celog svog života, ostane „nesrećan“. Po ovom tumačenju, odatle sledi da volja, iako nije određena nijednim konkretnim uzrokom, niče iz tog tla gravitacije koji je zajednički za sve ljude. Pojednostavićemo: nije stvar u tome da čovek želi da u svakom trenutku svog života može reći „srećan sam, srećan sam, srećan sam“, već da želi da na kraju svog života može reći „bio sam srećan“. Moralisti smatraju da je to moguće samo ljudima koji nisu rđavi, ali to je, nažalost, samo pretpostavka. Ako se vratimo našem starom sokratskom kriterijumu, gde sreća znači biti u miru sa samim sobom, može se reći da rđavi ljudi gube čak i sposobnost da postavljaju to pitanje i na njega odgovaraju jer su, budući u svađi sa samim sobom, izgubili

spособnost da postanu „dva u jednom“, koja omogućuje dijalog mišljenja. Taj argument se, u drugačijem obliku, pojavljuje kod Avgustina, koji kaže: „Čovek koji propusti da učini ono za šta zna da je ispravno gubi sposobnost da zna šta je ispravno; čovek koji nije voljan da čini ono ispravno koje je u njegovoj moći gubi moć da čini ono što hoće“ (*De libero arbitrio* 3.19.53). Drugim rečima, čovek koji deluje protiv gravitacione privlačnosti sreće gubi moć da bude kako srećan tako i nesrećan. Teško je tvrditi tako nešto ako je sreća zaista gravitacioni centar celog nečijeg bića. Bilo da je ovaj argument plauzibilan ili ne, istina je da on gubi barem veliki deo svoje kredibilitnosti kad se ima u vidu prosta činjenica da su ti isti ljudi koji su ga na različite načine iznosili – od Platona preko raznih hrišćanskih etika sve do revolucionarnih državnika 18. veka – verovali da je neophodno pretiti „rđavima” velikom „nesrećom“ u budućem životu; za njih se bezmalo podrazumevalo da postoji ona „vrsta ljudi“ preko koje su moralisti, teorijski rečeno, ćutke prelazili.

Zato ćemo ostaviti po strani teško pitanje sreće. Sreća rđavih koji su uspeli oduvek je bila jedna od najneugodnijih životnih činjenica i njeno objašnjenje ne bi ničem koristilo. Potrebno je samo da se setimo komplementarne ideje da ljudi čine dobro ili da se pristojno ponašaju *zato* što žele da budu srećni. S tim razlogom stvar stoji kao i sa svakim drugim u ovom području (ponovo ću citirati Ničea): „Kad bi nam neko rekao da su mu potrebni razlozi da bi ostao pristojan teško da bismo mu i dalje verovali: zapravo bismo izbegavali njegovo društvo“ – jer, na kraju krajeva, zar se on ne bi mogao predomisliti? Time se vraćamo na sposobnost čiste spontanosti, koja nas podstiče na delovanje *i* arbitrira između razloga, a da im nije podvrgnuta. Dosad smo o dvema funkcijama volje, o njenoj moći podsticanja i njenoj moći arbitriranja, govorili ne praveći razliku između njih. Svi naši opisi izvedeni iz Pavlovih i Avgustinovih razmatranja o dvostrukom nefunkcionisanju volje – „hoću ali ne mogu“ kod Pavla, „hoću i neću“ kod Avgustina – mogu se primeniti na volju kao podstrekača na delovanje, ali ne i na njenu funkciju arbitra. Naime, ova druga je zapravo isto što i prosuđivanje; volja je pozvana da prosudi između različitih suprotstavljenih predloga, a pitanje da li je ta sposobnost prosuđivanja, jedna od najmisterioznijih sposobnosti ljudskog duha, zaista volja ili razum ili možda neka treća mentalna sposobnost ostaje, u najmanju ruku, otvoreno.



Što se tiče prve funkcije volje, njene moći podsticanja, kod Ničea možemo naći dva neobično nepovezana i, kao što ćete videti, protivrečna opisa. Počecu sa opisom koji sledi tradicionalno, to jest avgustinsko, shvatanje: „Hteti nije isto što i žudeti, težiti, želiti: volja se razlikuje po elementu zapovesti... Zapovest je volji inheretna“ (*Volja za moć*). A u drugom kontekstu: „Čovek, koji *hoće*, zapoveda nečem u sebi što sluša... No ne izgubimo iz vida ono što je najčudnovatije u volji, toj tako mnogostrukoj stvari, a to je da narod ima samo jednu reč kojom označava da smo u svakom datom slučaju istovremeno onaj koji izdaje zapovesti i onaj koji ih sluša; kad zapovedamo, doživljavamo osećanja prisile, nametanja, pritiska i otpora, koja se obično pojavljuju odmah posle voljnog akta; s druge strane, kad zapovedamo, osećamo zadovoljstvo, utoliko snažnije što smo naviknuti da prevladavamo dvojnost pomoću sintetičkog pojma Ja, i to na takav način da poslušnost u sebi shvatamo kao nešto što se podrazumeva, te zato poistovećujemo htenje i izvršavanje, htenje i delanje“ (*S one strane dobra i zla*).

To tumačenje je tradicionalno u onoj meri u kojoj insistira na nefunkcionalnosti volje, čiju unutrašnju paralizu, prema hrišćanskom ili Pavlovom učenju, može izlečiti samo božanska milost. Ono se nesumnjivo udaljava od te interpretacije samo svojim uverenjem da kućanstvo volje raspolaže nekom smicalicom koja nam omogućuje da se poistovetimo samo sa zapovednim delom volje i da previdimo neprijatna, parališuća osećanja prinude koja bi mogla da nas podstaknu na otpor. Niče to naziva zdravom, korisnom samoobmanom. Kad se poistovećujemo s onim koji zapoveda, imamo osećanje superiornosti koje proizlazi iz upražnjavanja moći. Taj opis bi, čini se, mogao biti tačan kad bi se volja zadovoljavala zapovedanjem i ne bi prelazila na delo. Slabost volje, kao što smo videli, manifestuje se kad treba preći na delo, a osećanje koje blagotvorna samoobmana prevazilazi sve dok ne budem pozvan da izvršim zapovest nestaje kad se otkrije da *velle* i *posse*, „hoću“ i „mogu“, nisu jedno isto. Ili da se poslužimo ničeanjskim terminima: „Volja *hoće* da bude svoj vlastiti gospodar“, ali ubrzo shvata da duh, kad zapoveda samom sebi, a ne samo telu (koje, kao što kaže Avgustin, odmah posluša), čini samog sebe robom – da se odnos gospodar-rob, čija je suština poricanje slobode, takoreći uvlači u međuodnos i vezu koju ja uspostavlja sa samim sobom. Tako se čuveno utočište slobode preobraća u uništitelja svake slobode.²⁰

20 Odatle sledi da je sloboda voljno odustajanje od volje („Osnovna moralna načela“).

U tu raspravu ipak je uveden jedan novi činilac koji ranije nije pomenut, element zadovoljstva, koji je Niče shvatio kao inherentan osećanju posedovanja moći nad drugima. Zato njegova filozofija počiva na izjednačavanju volje s voljom za moć; on ne poriče podeljenost volje na dva dela, istovremenog prisustva zadovoljstva i nezadovoljstva u svakom činu htenja; on tu pojavu naziva „oscilacije između da i ne“ (*Volja za moć*), ali negativna osećanja prisiljenosti i otpora smatra nužnim preprekama bez kojih volja ne bi znala za svoju moć. To je, očito, tačan opis principa zadovoljstva; puko odsustvo bola ne može biti uzrok zadovoljstva, kao što ni volja koja ne bi savladavala otpor ne bi mogla probuditi prijatna osećanja. Niče svesno sledi staru hedonističku filozofiju, ponešto modifikovanu modernim senzualizmom, posebno Bentamovim „računom bola i zadovoljstva“, oslanjajući se u svom opisu zadovoljstva na iskustvo oslobađanja od bola, a ne na odsustvo bola ili puko prisustvo zadovoljstva. Intenzitet osećaja oslobađanja od bola je izvan sumnje; taj intenzitet može se porediti jedino s osećajem bola i uvek je mnogo veći nego što bi to mogao biti intenzitet bilo kog zadovoljstva koje nije povezano sa bolom. Izvesno je da se zadovoljstvo pijenja najizvrsnijeg vina ne može porediti po intenzitetu sa zadovoljstvom očajno žednog čoveka koji dobija čašu ode. Ali to tumačenje je pogrešno čak i u okviru Ničeovog opisa. Naime, on je postavio izvor zadovoljstva u osećanje da su „volja i delovanje na neki način *sjedinjen*“ (*dass Wille und Aktion irgendwie eins seien – S one strane dobra i zla*), to jest u „hoću i mogu“, nezavisno od negativnih osećaja – bola i oslobađanja od bola – kao što zadovoljstvo u pijenju čaše vina nije povezano s osećajem žeđi i zadovoljstvom koje proističe iz njenog gašenja.

Kod Ničea nalazimo još jednu analizu volje, koja preuzima motiv zadovoljstva ali ga objašnjava na drugačiji način. U izjednačavanju volje s voljom za moć, moć nije ono što volja želi ili hoće, to nije ni njen cilj ni njen sadržaj! Volja i moć, ili osećaj moći, jedno su isto (*Volja za moć*). Cilj volje je da hoće, kao što je cilj života da živi. Moć je inherentna volji bez obzira na njen objekat ili cilj. Odatle sledi da volja čiji je cilj poniznost nije ništa manje moćna od one čiji je cilj da vlada drugima. Tu moć, čistu potenciju samog čina htenja, Niče objašnjava kao fenomen izobilja, kao pokazatelj snage veće od one koja je potrebna za suočavanje sa zahtevima svakodnevnog života. „Izrazom ‘sloboda volje’ označavamo upravo taj osećaj viška snage“. I dalje donekle postoji



analogija s principom zadovoljstva: baš kao što u čaši dobrog vina možemo uživati tek kad nismo žedni – inače bi nam bila dobra bilo koja tečnost – sposobnost volje pojavljuje se u nama tek kad imamo sve što je neophodno za puko preživljavanje. Taj višak snage Niče poistovećuje s kreativnim impulsom; on je koren svake produktivnosti. Ako je to istina (a mislim da sve činjenice iskustva govore u prilog toj interpretaciji), onda možemo objasniti zašto je volja shvaćena kao izvor spontaniteta koji podstiče na delovanje – nasuprot shvatanju da volja pokazuje krajnju nemoć čoveka i da njena dijalektička priroda vodi samo potpunoj paralizi svih snaga ako se ne oslanjamo na božansku pomoć, kao što čini svaka strogo hrišćanska etika. A, naravno, upravo taj višak snage, to ekstravagantno obilje ili ta „raskošna volja“ podstiče ljude da žele ili vole da čine dobro (*Volja za moć*). Kod nekolicine onih koji su, poput Isusa iz Nazareta ili Franje Asiškog, ceo život posvetili „činjenju dobra“ ne upada u oči krotkost, već ogromna snaga, možda ne njihovog karaktera, već njihove prirode.

Važno je shvatiti da taj opis „raskošnosti volje“ koja potiče iz viška snage ne ukazuje ni na kakav poseban cilj. Niče to ovde ističe (*Vesela nauka*, 360): „naučio sam da razlikujem uzrok delanja od delanja na ovaj ili onaj način, u određenom pravcu, delanja upravljenog na ovaj ili onaj cilj. Prva vrsta uzroka je količina nagomilane snage što čeka na to da se bilo kako, bilo za šta iskoristi, bez obzira na formu ili sadržaj. Druga vrsta uzroka [cilja ili sadržaja] je, naprotiv, u poređenju s tom snagom, nešto sasvim beznačajno... palidrvce u odnosu na tonu baruta“. Tu, nesumnjivo, nalazimo ozbiljno potcenjivanje takozvanih sekundarnih uzroka, među koje, u krajnjoj liniji, spada i presudno pitanje morala: da li se volja za činjenjem okreće činjenju dobra ili činjenju zla. To potcenjivanje je shvatljivo u okviru Ničeove filozofije, ako se to impresivno gomilanje pitanja i problema – i stalno eksperimentisanje s njima – koje nikad ne daje nedvosmislen rezultat uopšte može nazvati filozofijom.

Ovde nas, međutim, ne zanima Ničeova filozofija već izvesna otkrića o sposobnosti volje. Zahvalni smo Ničeju na tome što je bar povukao razliku između dve funkcije volje koje su ostale zbrkane kako u tradicionalnim tako i u modernim raspravama o volji: između njene funkcije zapovedanja i njene funkcije arbitra (po kojoj je ona pozvana da presudi u sukobu između suprotstavljenih stavova, pod pretpostavkom da zna da razlikuje dobro i rđavo). U tradiciji je celo pitanje slobodne volje obično razmatrano pod

naslovom *liberum arbitrium*, slobodno arbitriranje, tako da je u raspravama o moralnim problemima naglasak u potpunosti prebačen s uzroka delovanja na pitanje kom cilju težiti i koju odluku doneti. Drugim rečima, funkcija zapovedanja (koja je izazivala velike teškoće u Pavlovom i Avgustinovom duhu), povukla se u pozadinu, a presudna funkcija volje (da može jasno i slobodno razlikovati ispravno od pogrešnog) izbila je u prvi plan. Razlog nije teško pogoditi. Kako je hrišćanstvo postajalo institucija, „Moraš“ ili „Ne smeš“, ono što zapoveda, sve više se pojavljivalo kao glas koji govori spolja, bilo kao božji glas koji se direktno obraća čoveku ili kao glas crkvenih autoriteta, čija je dužnost da šire božji glas među vernicima. A pitanje se sve više svodilo na to da li čovek ima u sebi neki organ kojim može praviti razliku među sukobljenim glasovima. Taj organ, u skladu sa značenjem latinskog izraza *liberum arbitrium*, odlikuje se istim odsustvom interesa koje je uslov za funkciju suđenja u sudskoj proceduri, gde se sudija ili porota diskvalifikuju ako imaju bilo kakav lični interes u predmetu o kom treba da sude. Arbitar je izvorno čovek koji pristupa (*adbitere*) događaju kao nezainteresovani posmatrač, kao svedok, za koga se drži da je zbog odsustva interesa u samoj stvari sposoban da nepristrasno sudi. Zato sloboda volje kao *liberum arbitrium* označava njenu nepristrasnost – a ne onaj neobjašnjivi izvor spontaniteta koji podstiče na delovanje.²¹

21 Sasvim smo izgubili iz vida volju kao arbitra, onu volju koja slobodno bira. Slobodan izbor znači izbor slobodan od žudnje. Kad se umeša žudnja, o izboru je već unapred odlučeno. Arbitar je izvorno bio čovek koji događaju pristupa kao bezinteresni posmatrač. On je svedok i kao takav isključen iz delanja. Zbog toga što nema interesa u samom događaju, sposoban je da nepristrasno sudi. Iz toga sledi da sloboda volje u smislu *liberum arbitrium* nikad ne započinje nešto novo, ona je uvek suočena sa stvarima kakve već jesu. Ona je sposobnost suđenja. Međutim, ako je to tako, kako je uopšte mogla biti ubrojana u sposobnosti volje? Odgovor: (a) ako pretpostavimo da je krajnji cilj volje dat pomoću razuma kao najviše dobro, onda smo (kod Akvinskog) slobodni samo u izboru sredstava. A taj izbor je funkcija koju obavlja *liberum arbitrium*. Međutim, upravo u izboru sredstava volja nije slobodna. Svaki cilj već implicira sredstva kojima se postiže. Ona su unapred određena; jedino što ima boljih ili gorih, adekvatnijih i manje adekvatnih. To je pre stvar promišljanja nego volje. Volja je uključena samo u marginalnim slučajevima gde se za postizanje cilja moraju primeniti tako loša sredstva da je bolje da se cilj i ne postigne; (b) postoji još jedna mogućnost: volja se ne odnosi samo na budućnost nego je ona i sposobnost kojom možemo potvrđivati i poricati. U tom smislu zaista postoji element volje u svakom sudu. Ja mogu reći da ili ne onome što jeste. Kod Avgustina: *Amo: volo ut sis*. Moje potvrđivanje da nešto ili neko jeste povezuje me sa onim što ionako jeste, dok me poricanje od toga odvaja. U tom smislu reči su *dilectores mundi*. Ljubav prema svetu za mene konstituiše svet, uklapa me u njega („Osnovna moralna načela“).



Ali to su istorijske stvari, a sad ćemo se okrenuti rasuđivanju, pravom arbitru između dobrog i rđavog, lepog i ružnog, istinitog i lažnog. Ovde nas zanima samo pitanje razlikovanja ispravno od pogrešnog ali, začudo, sam Kant je tom problemu, iako nije bio preterano osetljiv za umetnosti, pristupio preko pitanja kako da razlikujemo lepo od ružnog. *Kritiku moći suđenja* u početku je zamislio kao kritiku ukusa. On pretpostavlja da za Istinito i Dobro ne postoji ta vrsta problema pošto je uveren da isti onaj um koji, u svojoj teorijskoj upotrebi, saznaje istinu sam, bez pomoći neke druge mentalne sposobnosti, u svojoj praktičkoj upotrebi zna „moralni zakon u meni“. Kant definiše moć suđenja kao sposobnost koja ulazi u igru kad god smo suočeni s posebnostima; ta sposobnost odlučuje o odnosu posebnog i opšteg, bilo da je opšte neko pravilo, standard, ideal ili neka druga vrsta mere. Kad god je reč o umu i znanju, suđenje podvodi posebnost pod odgovarajuće opšte pravilo. Ali čak i ta jednostavna operacija nije bez poteškoća jer za nju ne postoje pravila, te se odluka mora slobodno doneti. Zato Kant kaže: „Nedostatak moći suđenja jeste upravo ono što se zove glupost, i jednoj takvoj mani apsolutno se ne može pomoći. Jedna tupa ili ograničena glava... može se pomoću učenja snabdeti znanjem čak do učenosti. Ali kako u tome slučaju obično nedostaje moć suđenja... to nije ništa neobično susresti vrlo učene ljude koji u primeni svoje nauke često pokazuju taj nenadoknadivi nedostatak“ (*Kritika čistog uma*, 149-150). Sve to postaje još gore kad se dođe do stvari na koje se ne mogu promeniti utvrđena pravila i čvrsti standardi – kao u pitanjima ukusa – i gde, upravo zbog toga, „opšte“ mora biti viđeno kao sadržano u posebnom. Niko ne može definisati Lepotu; i kad kažem da je ovaj tulipan lep, to ne znači da su svi tulipani lepi, pa onda i ovaj, niti primenjujem pojam lepote koji važi za sve objekte. Šta je Lepota kao nešto opšte, to znam jer je vidim i kažem da je nešto lepo kad je sretnem u konkretnim predmetima. Kako to znam i zašto mogu držati da su moji sudovi validni – to su, u vrlo pojednostavljenom obliku, središnja, vodeća pitanja *Kritike moći suđenja*.

Ali opštije gledano, može se reći da se nedostatak moći suđenja ispoljava u svim oblastima: u intelektualnim (kognitivnim) stvarima on se naziva glupošću, u estetskim nedostatkom ukusa, a u ponašanju moralnom tupošću i pokvarenošću. A suprotnost svim tim specifičnim nedostacima, samo tlo iz kog izvire suđenje u svakom konkretnom slučaju, to je, po Kantovom mišljenju,

zdrav razum. Kant je pre svega analizirao estetsko suđenje jer mu se činilo da samo u tom području sudimo a da za to nemamo na raspolaganju opšta pravila čija se istinitost može dokazati ili su pak očigledna. Pošto ću sada rezultate njegove analize koristiti u području morala, jasno je da pretpostavljam da polje ljudskog saobraćanja i ponašanja, kao i pojave s kojima se tu srećemo, imaju istu prirodu. Da bih opravdala ovakav postupak, podsetiću vas na naše prvo predavanje, u kom sam objasnila neugodnu pozadinu činjeničnog iskustva iz kog su proizašla ova razmatranja.

Pomenula sam potpuni krah moralnih i religijskih standarda među ljudima koji su, po svemu sudeći, uvek u njih čvrsto verovali; pomenula sam, takođe, neporecivu činjenicu da nekolicina onih koje nije usisao vrtlog nisu bili „moralisti“, ljudi koji su se uvek držali pravila ispravnog ponašanja, već su to vrlo često bili ljudi koji su, čak i pre debakla, bili uvereni u objektivnu bezvrednost tih standarda kao takvih. Tako se mi danas, teorijski, nalazimo u istoj situaciji u kojoj se nalazio 18. vek u odnosu na puki sud ukusa. Kanta je ljutila činjenica da se o pitanjima lepog odlučuje arbitrarno, bez mogućnosti razmene argumenata i međusobnog slaganja, u duhu onog *de gustibus non disputandum est*. Vrlo često se danas nalazimo u sasvim istom položaju kad počnemo da raspravljamo o moralnim problemima. Ali vratimo se Kantu.

Zdrav razum za Kanta nije razum koji nam je svima zajednički, već je to ono što nam omogućuje da se uklopimo u zajednicu s drugima, što nas čini njenim članom i omogućava nam da saopštavamo stvari kojima nas snabdevaju naših pet privatnih čula. Zdrav razum to čini uz pomoć jedne druge sposobnosti – uobrazilje (to jest imaginacije, koju Kant smatra najmisterioznijom sposobnošću). Uobrazilja ili predstavljanje – između njih postoji razlika, ali ćemo je ovde zanemariti – označava našu sposobnost da u duhu predočimo sliku nečeg što nije prisutno. Predstavljanje čini prisutnim ono što je odsutno – na primer most Džordž Vašington. Ali kad pred svoje duhovne oči prizovem udaljeni most, zapravo imam dve predstave u svom duhu: prvu, određeni most koji sam često viđala i, drugu, shematsku sliku mosta kao takvog, koja mi omogućuje da prepoznam bilo koji poseban most kao most, pa i taj upravo pomenuti. Onaj drugi, shematski most nikad se ne pojavljuje pred mojim telesnim očima; kad bih ga nacrtala na papiru, on bi postao određeni most, ne bi više bio puka shema. Ta moć predstavljanja, bez koje znanje ne bi bilo moguće, pro-



teže se i na druge ljude i shemati koji se nalaze u znanju postaju primeri u suđenju. Snagom svoje uobrazilje zdrav razum može u sebi predstaviti one koji su zapravo odsutni. On može misliti, kao što kaže Kant, iz pozicije svakog drugog, tako da kad neko donese sud: ovo je lepo, on time ne kaže samo da mu to prija (kao što mu, na primer, prija pileća supa koja se drugima ne sviđa), već smatra da je u tome saglasan s drugima, jer ih je u svom rasuđivanju već uzeo u obzir i nada se da njegov sud ima izvesnu vrlo široku, mada ne i opštu, valjanost. Ta opštost će biti onolika kolika je zajednica čijim članom me čini zdrav razum – Kant, koji je o sebi mislio kao o građaninu sveta, nadao se da je uzeo u obzir čitavo čovečanstvo. On je takvu saglasnost nazvao „prošireni mentalitet“ i smatrao je da bez nje ljudi nisu podobni za civilizovano saobraćanje. Poenta je ovde da sud pojedinca o nekoj posebnoj stvari ne počiva naprosto na njegovoj percepciji, već na tome što on samom sebi predstavlja nešto što ne opaža. Da to ilustrujem ovako: pretpostavimo da posmatram određenu zgradu u sirotinjskoj četvrti i u njoj primetim opštu ideju siromaštva i bede, koju ona ne pokazuje direktno. Do te ideje dolazim tako što predstavljam sama sebi kako bih se osećala kad bih morala tu da živim, to jest, tako što pokušavam da mislim iz pozicije stanara te zgrade. Sud koji donesem neće nužno biti isti kao njihov jer su možda njima navika i beznađe otupili osetljivost za loše prilike u kojima žive, ali će postati važan primer za moje buduće prosuđivanje takvih stvari. Kad u prosuđivanju uzimam u obzir druge, to ne znači da svoj sud saobračavam njihovom. Da bih došla do ispravnog zaključka, ne prebrojavam pristalice nekog suda; i dalje govorim sopstvenim glasom. Ali moj sud nije ni subjektivan, to jest kad izvodim zaključak ne uzimam u obzir samo sebe.

Međutim, kad u prosuđivanju uzimam u obzir druge, to nisu bilo koji drugi ljudi; Kant eksplicitno kaže da se validnost takvog suđenja može protezati samo „preko cele sfere subjekata koji prosuđuju“, onih koji takođe sude. Reći ću to na drugi način: oni koji odbijaju da sude ne mogu procenjivati validnost mojih sudova. Zdrav razum kojim sudim je opšte čulo, a na pitanje „Kako bilo ko može suditi u skladu sa zdravim razumom kad objekte kontemplira sopstvenim čulima?“ Kant bi odgovorio da ljudsko zajedništvo proizvodi zdrav razum. Validnost zdravog razuma izrasta iz saobraćanja među ljudima – upravo kao što kažemo da mišljenje izrasta iz saobraćanja Ja sa samim sobom (misliti znači

razgovarati sa sobom i otuda, takođe, slušati sebe – *Antropologija*, no. 36). Međutim, uz ta ograničenja, možemo reći da što više ljudskih pozicija mogu predstaviti u svom duhu i uzeti ih u obzir kad rasuđujem, to će moj sud biti *reprezentativniji*. Validnost takvih sudova nije ni objektivna ni univerzalna ni subjektivna, to jest nije zavisna od ličnog hira, već je intersubjektivna ili reprezentativna. Ta vrsta reprezentativnog mišljenja, koja je moguća samo uz pomoć uobrazilje, zahteva izvesne žrtve. Kant kaže: „Moramo se, takoreći, odreći sebe radi drugih“ – a vrlo je neobično što se to odricanje od sebičnosti ne događa u kontekstu njegove moralne filozofije nego u kontekstu čisto estetskog suđenja. Razlog je zdrav razum. Ako je zdrav razum – čulo koje nas čini članovima zajednice – majka prosuđivanja, onda čak ni neka slika ili pesma, a kamoli moralni problem, ne mogu biti prosuđivani bez nemog zamišljanja i odmeravanja sudova drugih ljudi na koje se oslanjamo isto onako kao što se oslanjamo na shemu mosta da bismo konkretne mostove videli kao mostove. „Egoizam je prevladan u ukusu“, kaže Kant; tu smo obzirni u izvornom smislu reči jer uzimamo u obzir egzistenciju drugih i moramo pokušati da pridobijemo ili, kao što Kant kaže, da osvojimo njihovu saglasnost. U kantovskom moralu ništa takvo nije neophodno: delatni smo kao razumna bića i zakoni po kojima se upravljamo moraju važiti za sva razumna bića – čak i za stanovnike drugih planeta, anđele, pa i samog Boga. Tu nismo obzirni jer nije ni potrebno da uzimamo u obzir gledišta drugih, kao ni posledice svojih postupaka pošto je sve to bespredmetno sa stanovišta zakona ili dobrote volje iz koje izvire delanje. Tek kad dođe do sudova ukusa, Kant nalazi situaciju u kojoj sokratsko „bolje je biti u svađi s celim svetom nego, bivajući jedno, biti u svađi sa samim sobom“ gubi ponešto od svoje validnosti. Tu ne mogu biti u svađi s celim svetom, iako i dalje mogu biti u svađi s njegovim velikim delom. Ako moral ne shvatamo samo u njegovom negativnom aspektu – kao uzdržavanje od činjenja zla, što može značiti uzdržavanje od činjenja ičega – tada ljudsko ponašanje moramo razmatrati u okviru koji je Kant smatrao prikladnim jedino za, da tako kažemo, estetsko ponašanje. A razlog što je on otkrio nešto tako značajno za moral u jednoj sferi ljudskog života koja je naizgled tako različita jeste to što je jedino u toj sferi razmatrao čoveka u množini, čoveka kao biće koje živi u zajednici. Tek u tom kontekstu nalazimo nepristrasnog arbitra volje koji je zaista *liberum arbitrium*. „Bezini-



teresno sviđanje“ je, kao što znate, Kantova definicija onog što čovek oseća kad je suočen s lepotom. Zato egoizam ne može biti prevladan moralnim propovedima koje nas, naprotiv, uvek vraćaju nama samima. Kantovim rečima: „Egoizmu se može suprotstaviti samo pluralitet jer u tom duhovnom okviru Ja nije uronjeno u sebe kao da je ono ceo svet, već sebe vidi kao građanina sveta“ (*Antropologija*, no. 2).

Ako se sad vratimo objektivnim standardima i pravilima ponašanja prema kojima se, bez mnogo razmišljanja i prosuđivanja u Kantovom smislu, upravljamo u svakodnevnom životu, gde zapravo samo podvodimo posebne slučajeve pod opšta pravila nikad ne ispitujući sama ta pravila, postavlja se pitanje: imamo li ipak nešto za šta bismo se mogli uhvatiti kad sudimo o tome šta je ispravno a šta pogrešno, dakle nešto slično onom na šta se oslanjamo kad sudimo o tome šta je lepo a šta ružno? Odgovor na to pitanje je i da i ne: da – ako mislimo na opšteprihvaćene standarde u pogledu manira i konvencija koji postoje u svakoj zajednici, to jest ako imamo na umu *mores* moralnosti. Ali o razlici između ispravnog i pogrešnog ne sudi se kao o manirima za stolom, kao da je reč samo o prihvatljivom ponašanju. Zapravo ipak postoji nešto čega se zdrav razum može držati, i čega se drži, kad se uzdigne do nivoa suđenja, a to je primer. Kant kaže: „Primeri su kolevke rasuđivanja“ (*Kritika čistog uma*). Pored toga, on „reprezentativno mišljenje“, koje je prisutno u prosuđivanju onda kad se posebno ne može podvesti pod opšte, naziva „egzemplarnim mišljenjem“. Ne možemo se držati ničeg opšteg, već samo nečeg posebnog što je postalo primer. Taj primer je na neki način sličan shemi zgrade koju nosimo u svom duhu i pomoću koje svaku građevinu koja pruža utočište nekom ili nečem prepoznajemo kao zgradu. Ali, za razliku od sheme, primer nam daje kvalitativnu razliku. Ilustrirajući ovo u jednoj sferi koja nema veze s moralom. Da biste odgovorili na pitanje šta je sto, možete se pozvati na formu ili (kantovsku) shemu stola u svojoj uobrazilji, shemu kojoj svaki sto mora odgovarati da bi bio opažen kao sto. Nazovimo to *shematskim stolom* (koji je, uzgred, otprilike isto što i Platonov „idealni“ sto, ideja stola). Ili pak možete skupiti na gomilu sve vrste stolova i oslobađati ih njihovih sekundarnih kvaliteta, kao što su boja, broj nogu, materijal, itd, sve dok ne dođete do najmanjeg broja kvaliteta koji su svima njima zajednički. Nazovimo tako dobijeni sto *apstraktnim stolom*. I najzad, možete od svih stolova koje znate

ili koje možete da zamislite izabrati najbolji i reći da je to *primer* kako treba praviti stolove i kako oni treba da izgledaju. Nazovimo tako dobijeni sto *egzemplarnim stolom*. On se, dakle, dobija izdvajanjem, *eximere*, nekog posebnog primerka koji tada *postaje* validan za druge posebne primerke. Mnogi pojmovi u istorijskim i političkim naukama nastali su na taj način. Većina političkih vrlina i poroka predstavljena je egzemplarnim pojedincima: Ahil je primer za hrabrost, Solon za razborit uvid (mudrost), itd. Ili, recimo, cezarizam i bonapartizam: tu su Napoleon i Cezar uzeti kao primer, to jest kao određene osobe koje su ispoljile kvalitete validne za druge slučajeve. Naravno, kad kažete cezarizam i bonapartizam, niko ko ne zna ko su bili Cezar i Napoleon neće znati o čemu govorite. Validnost tog pojma je, dakle, ograničena, ali u tim granicama on je ipak validan.

Primeri, koji su zaista, u većoj meri od drugih, „kolevke“ svake aktivnosti suđenja su putokazi svakog moralnog mišljenja. Stari i nekad veoma paradoksalni stav „bolje je trpeti nepravdu nego činiti je“ pridobio je saglasnost civilizovanih ljudi pre svega zahvaljujući činjenici da je sam Sokrat bio primer tog stava i da je postao uzor za izvestan način ponašanja i suđenja o tome šta je ispravno a šta pogrešno. I tu poziciju je jezgrovito opisao Niče, možda poslednji filozof koji je ozbiljno shvatao moralne probleme i koji je zato analizirao i promišljao sva prethodna moralna stanovišta; on kaže: „*Odvojiti* delo od čoveka; upravititi mržnju ili preziranje protiv ‘greha’ [na čin umesto na činioca]; verovati da ima dela koja su po sebi dobra ili rđava, znači isto što i *lišiti moral njegovu prirodna karaktera*... neko delo je po sebi sasvim lišeno vrednosti: celo je pitanje *ko* ga je učinio? Jedan isti ‘zločin’ može u jednom slučaju biti najveće preimućstvo, a u drugom žig [zla]. U stvari, sebičnost sudija različito tumači neko delo, odnosno počinioca, prema tome da li je njima korisno ili štetno (ili da li im je slično ili nesrodno)“ (*Volja za moć*, str. 195-196). Mi sudimo i razlikujemo dobro od rđavog tako što u svom duhu predstavljamo neki događaj i neku osobu, koji su odsutni u prostoru i vremenu i koji su postali primeri. Postoji mnogo takvih primera. Oni mogu biti živi ili ležati u dalekoj prošlosti. Oni čak ne moraju biti istorijski stvarni; kao što je Džeferson jednom primetio: „Izmišljeno Makbetovo ubistvo Dankana“ izaziva u nama „isti užas kao i stvarno ubistvo Henrija IV“, a „živo i trajno značenje dužnosti dece prema roditeljima ostaviće trajniji utisak na sina



ili ćerku ako pročitaju *Kralja Lira* nego ako pročitaju sve tomove suvoparnih etičkih i pobožnih knjiga koji su ikad napisani“. (To je ono što treba da kaže svaki učitelj etike, ali nijedan drugi učitelj.)

U redu, očito je da nemam ni vremena, a verovatno ni sposobnosti da prođem kroz sve ovo, to jest, da odgovorim, čak i u najkraćoj formi na pitanja koja sam sama postavila u ova četiri predavanja. Jedino se mogu nadati da su postali jasni bar neki nagoveštaji o tome kako možemo misliti i kretati se u ovoj teškoj i važnoj materiji. Dozvolite mi na kraju samo još dva komentara. Nadam se da je iz naše današnje diskusije o Kantu postalo jasnije zašto sam, preko Cicerona i Majstera Ekharta, postavila pitanje s kim želimo da budemo. Pokušala sam da pokažem da će naše odlučivanje o ispravnom i pogrešnom zavistiti od našeg izbora društva, od izbora onih s kojima želimo da provedemo život. I opet, društvo se bira promišljanjem primera, primera živih ili mrtvih osoba, stvarnih ili izmišljenih, i primera prošlih ili sadašnjih događaja. U ne mnogo verovatnom slučaju da neko dođe i kaže nam da bi više voleo Plavobradog za svoje društvo i da njega uzima za primer, možemo samo da se pobrinemo da nam se taj nikad ne nađe u blizini. Ali bojim se da postoji daleko veća verovatnoća da neko dođe i kaže nam da mu je svejedno i da je za njega svako društvo dovoljno dobro. Moralno i čak politički govoreći, ta prilično rasprostranjena ravnodušnost najveća je opasnost. A s njom je povezana jedna uobičajena moderna pojava, koja je tek malo manje opasna: široko rasprostranjena sklonost da se odbije svako suđenje. Iz te nevoljnosti ili nesposobnosti da se izaberu sopstveni primeri i društvo, i iz nevoljnosti ili nesposobnosti da se prosuđivanjem saobraća s drugima, nastaju pravi *skandala*, pravi kamenovi spoticanja, koje ljudske moći ne mogu ukloniti jer nisu prouzrokovani ljudskim i ljudski razumljivim motivima. U tome se sastoji užas i, u isti mah, banalnost zla.²²

22 Hana Arent često ne navodi izdanje iz kog je preuzela citat. Pošto su i ti citati preuzeti iz naših prevoda, sačinila sam spisak dela koja se ne pojavljuju u fusnotama – S.M. 1. Novi Zavjet, prev. Vuk Stef. Karadžić (Beograd: Britansko inostrano biblijsko društvo, 1985); 2. Platon, Protagora / Gorgija, prev. Mirjana Drašković i Albin Vilhar, (Beograd: Kultura, 1968); 3. Platon, Dijalozi (Odbrana Sokratova), prev. Miloš N. Đurić i Albin Vilhar (Beograd: Kultura, 1970); 4. Platon, Zakoni, prev. Albin Vilhar (Beograd: BIGZ, 1971); 5. Imanuel Kant, Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države, Danilo Basta (ur.), više prevodilaca (Beograd: Ideje, 1974); 6. Sv. Aurelije Augustin, Ispovijesti, prev. Stjepan Hosu (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1987); 7. Fridrih Niče, S one strane dobra i zla, prev. Božidar Zec (Beograd: Grafos, 1980); 8. Fridrih Niče, Vesela nauka, prev. Milan Tabaković (Beograd: Grafos, 1989).

MIŠLJENJE I MORALNA RAZMATRANJA

Za V. H. Odena

Govoriti o mišljenju izgleda mi kao nešto vrlo pretenciozno, pa osećam da vam dugujem izvesno opravdanje. Pre nekoliko godina, dok sam izveštavala sa suđenja Ajhmanu, govorila sam o „banalnosti zla“ ne misleći pri tom ni na kakvu teoriju ili doktrinu, već na nešto potpuno činjenično, na fenomen *zlodela* ogromnih razmera, *zlodela* koja se nisu mogla objasniti nekom posebnom *zločinačkom prirodom*, patologijom ili ideološkim ubedenjem počinioca: njegova jedina upadljiva lična osobina bila je izuzetna plitkouglednost. Koliko god počinjena dela bila čudovišna, njihov počinilac nije bio ni čudovište ni demon; jedina posebna osobina koja se mogla otkriti u njegovoj prošlosti, kao i u njegovom ponašanju tokom suđenja i prethodnih policijskih saslušanja, bila je nešto potpuno negativno: ne glupost, već neobična, sasvim autentična nesposobnost za mišljenje. On je funkcionisao u ulozi istaknutog ratnog zločinca isto onako kao što je funkcionisao i u nacističkom režimu; nije mu bilo nimalo teško da prihvati potpuno drugačiji skup pravila. Znao je da se ono što je nekad smatrao svojom dužnošću sad naziva zločinom – i prihvatio je to novo stanje stvari kao da je posredi obična promena nekog jezičkog pravila. Svom prilično skromnom repertoaru oveštalih fraza, dodao je nekoliko novih i bio potpuno bespomoćan jedino u situacijama u kojima se nijedna od njih nije mogla primeniti, kao u onom najgrotesknijem primeru: dok je držao govor pod vešalima, oslanjao se na fraze iz posmrtnih govora, neprimenljive na njegov slučaj jer on naprosto nije bio ožalošćena osoba,¹ već

¹ Videti u mojoj knjizi *Eichmann u Jerusalimu. Izveštaj o banalnosti zla*, prev. Ranko Mastilović (Beograd: Samizdat B92, 2000).



neko ko se sprema da pođe u smrt. Dok je razmišljao o tome šta bi mogle biti njegove poslednje reči u slučaju smrtne presude, koju je sve vreme očekivao, ta prosta činjenica mu nije pala na pamet, baš kao što ga nisu uznemiravale ni sopstvene nedoslednosti i očigledne protivrečnosti tokom ispitivanja i unakrsnih ispitivanja za vreme sudskog procesa. Klišeji, otrcane fraze, stalno korišćenje konvencionalnih, standardnih kodova u govoru i ponašanju imaju društveno priznatu funkciju da nas zaštite od realnosti, to jest od zahteva za pažnjom koji našem mišljenju postavljaju svaki događaj i svaka činjenica samim svojim postojanjem. Kad bismo stalno reagovali na taj zahtev, ubrzo bismo bili iscrpljeni; ali Ajhman izvesno uopšte nije bio svestan tog zahteva.

Privuklo mi je pažnju to totalno odsustvo mišljenja. Zar je moguće počinuti zlo, ne samo propuštanjem da se nešto učini, već aktivno, ako za to ne postoji „osnovni motiv“ (kako to naziva zakon), štaviše ako ne postoji nikakav motiv, nikakav podsticaj interesa ili htenja? Zar neko zlo u čoveku (kako god to definisali), zar „rešenost da se bude zlikovac“ *nije* nužan uslov činjenja zla? Da li naša sposobnost suđenja, razlikovanja ispravnog od pogrešnog, lepog od ružnog, zavisi od naše sposobnosti da mislimo? Da li se nesposobnost za mišljenje podudara s pogubnim zakazivanjem onog što obično nazivamo savest? Ovde se samo od sebe nameće pitanje da li bi sama delatnost mišljenja, navika ispitivanja proteklih događaja i razmišljanja o njima, bez obzira na njihov konkretan sadržaj i rezultate, mogla „odvratiti“ ljude od činjenja zla? (U svakom slučaju, sama reč *savest* [*con-scientia*] upućuje na to jer znači „znanje koje dolazi iznutra, znanje u samom sebi“, što podrazumeva ono znanje koje se aktuelizuje u svakom procesu mišljenja.) I najzad, nisu li ta pitanja postala urgentnija zbog dobro poznate i vrlo alarmantne činjenice da su samo dobri ljudi opterećeni lošom savešću, dok je ona među pravim zločincima veoma retka pojava? Dobra savest zapravo postoji samo kao odsustvo rđave.

Takva su bila pitanja. Ili da to kažem drugačije, koristeći Kantov jezik: nakon što me je potresao sam fenomen – *quaestio facti* – koji mi je, htela – ne htela, „nametnuo pojam“ (banalnost zla), bila sam primorana da postavim *quaestio juris* i da se zapitam, „s kojim pravom ja taj pojam posedujem i koristim“.²

2 Citirano iz Kantovih posthumno objavljenih beležaka za predavanja o metafizici, *Akademie Ausgabe*, vol. 18, no. 5636.

Teško je postavljati takva pitanja kao što su „Šta je mišljenje?“ „Šta je *zlo*?“. Ona pripadaju filozofiji ili metafizici, jednom polju istraživanja koje, kao što svi znamo, više nije na dobrom glasu. Kad bi to bila posledica pozitivističkih i neopozitivističkih napada, možda se ne bismo sekirali.³ Ali našu teškoću u vezi s postavljanjem takvih pitanja manje su izazvali oni kojima su ona „besmislena“, a više oni koji su bili izloženi napadu. Kao što je kriza religije dostigla vrhunac onda kad su teolozi – a ne stara gomila nevernika – počeli da raspravljaju o iskazu „Bog je mrtav“, tako je kriza filozofije i metafizike postala očigledna onda kad su sami filozofi počeli da objavljuju kraj filozofije i metafizike. To bi, doduše, mogla biti prednost; verujem da će tako i biti kad se bude shvatilo šta tu „kraj“ zapravo znači: ne da je Bog umro, što je u svakom slučaju besmisleno, već da više nije uverljiv način na koji se hiljadama godina mislilo o Bogu; ne da su stara pitanja koja čovek postavlja otkad se pojavio na zemlji postala „besmislena“, već da je način na koji su bila formulisana i na koji se na njih odgovaralo izgubio uverljivost.

Ali zaista je došao kraj osnovnoj razlici između čulnog i natčulnog, kao i ideji, koja postoji bar od Parmenida, da je ono što nije dato čulima – Bog ili Biće ili Prvi principi i Uzroci (*Archai*)

3 Karnapovo tvrdjenje da metafizika nije ništa „smislenija“ od poezije očigledno je upereno protiv pretenzija metafizičara; međutim, može biti da su one, baš kao i Karnapova oca, zasnovane na potcenjivanju poezije. Hajdeger, koga Karnap izdvaja za svoj napad, uzvraća (mada ne eksplicitno) tvrdnjom da su mišljenje i poezija (*denken* i *dichten*) veoma blisko povezani; oni nisu identični ali su izrasli iz istog korena. To je mislio i Aristotel, koga dosad još niko nije optužio da piše „puku“ poeziju: filozofija i poezija su srodne i imaju istu težinu – u Aristotel, *Poetika*, prev. Miloš N. Đurić, (Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, 1966), str. 16. S druge strane, imamo čuveni Vitgenštajnov aforizam: „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti“ – u Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prev. Gajo Petrović (Sarajevo: Veselin Masleša – Svetlost, 1987), str. 189. Ako taj iskaz shvatimo ozbiljno, možemo ga primeniti ne samo na ono što leži izvan čulne percepcije već, naprotiv, pre svega na objekte koje opažamo čulima. Zapravo, ništa što vidimo, čujemo ili dodirujemo ne može se adekvatno opisati rečima. Kad kažemo „voda je hladna“, ni voda ni hladno nisu onakvi kakvi su dati našim čulima. Zar nije upravo otkriće tog raskoraka između reči, pomoću kojih mislimo, i sveta pojava, sredine u kojoj živimo, urodilo filozofijom i metafizikom? Osim što se u početku – s Parmenidom i Heraklitom – pretpostavljalo da mišljenje dospeva do istinskog bića, dok je na kraju naglasak bio pomeren s govora na pojave, dakle na čulno opažanje i na oruđa kojima možemo pojačati i izoštriti svoja telesna čula. Naglasak na govoru će, naravno, biti nepravedan prema pojavama, a naglasak na čulnosti će biti nepravedan prema mišljenju.

ili Ideje – realnije, istinitije i smislenije od onog što se pojavljuje, da ti opažaji nisu samo *nečulni* već i *natčulni*. Nije, dakle, „mrtva“ samo lokalizacija takvih „večnih istina“, već i sama razlika. U međuvremenu su nas sve piskaviji glasovi nekolicine branilaca metafizike upozoravali na opasnost od nihilizma kao neizbežnog ishoda takvog toka stvari, ali su retko koristili jedan valjan argument u prilog svom mišljenju: kad se odbaci domen natčulnog, biva poništen, kao njegova suprotnost, i svet pojava u smislu koji smo mu vekovima pridavali. Čulno, onako kako ga još shvataju pozitivisti, ne može preživeti smrt natčulnog. Niko to nije znao bolje od Ničea, koji je svojim poetskim i metaforičkim opisom ubistva Boga u *Zaratustri* proizveo veliku zabunu u tom domenu. U jednom značajnom pasazu u *Sumraku idola* on pojašnjava šta je u *Zaratustri* značila reč „Bog“: bio je to naprosto simbol za natčulno područje kako se ono shvata u metafizici; umesto reči „Bog“, on sad koristi izraz „istinski svet“ i kaže: „Pravi svet smo otklonili: koji je svet preostao? Prividni možda?... Ali ne, s pravim svetom otklonili smo i prividni!“⁴

Te moderne „smrti“ Boga, metafizike, filozofije i, implicitno, pozitivizma mogu biti događaji od najveće važnosti, ali one su ipak događaji u mišljenju, i mada su tesno povezane s našim načinima mišljenja, ne pogađaju našu sposobnost da mislimo, prostu činjenicu da je čovek biće koje misli. Time hoću da kažem da čovek ima sklonost i – kad nije previše pritisnut neodložnim životnim potrebama – čak i potrebu (Kantova „potreba uma“) da misli izvan ograničenja znanja, da svoje intelektualne sposobnosti, snagu svog mozga, koristi za nešto više, a ne samo kao instrument saznavanja i delanja. Bilo da proističe iz praktičnih potreba, iz teorijskih problema ili iz puke radoznalosti, naša želja za znanjem

4 Fridrih Niče, *Sumrak idola*, prema prevodu B. Jevtića (Beograd: Grafos, 1980), str. 28.

Čini se vrednim pažnje to što isti uvid, u njegovoj očiglednoj jednostavnosti nalazimo na samom početku mišljenja koje svet deli na čulni i natčulni. Demokrit nam predstavlja jedan mali, jezgrovit dijalog između duha, organa za natčulno, i čula. Čulni opažaji su iluzije, kaže on; oni se menjaju u skladu sa stanjem našeg tela; slatko, gorko, boja i slični opažaji postoje samo po konvenciji među ljudima (kao *noma*), a ne po istinskoj prirodi iza pojava (kao *physei*) – tako govori pamet. Na to čulni opažaji odgovaraju: „Sirota pameti, od nas si uzela dokaze! Zar nas rušiš iako od nas dobijaš svoje dokaze *Špisteis*, ono čemu se može verovati! Zar nas (njima) pokušavaš oboriti? Obaranje (nas) jest (i tvoj) pad“ – Hermann Diels, *Presokratovci*, više prevodilaca (Zagreb: Naprijed, 1983), str. 165, fragment 125. Drugim rečima, kad se izgubi nesigurna ravnoteža između dva sveta, bilo da „istinski svet“ ukinu „prividni“ ili obrnuto, pada ceo referentni okvir u kom je mišljenje naviklo da se orijentiše i više mu ništa ne izgleda mnogo smisleno.

može biti zadovoljena kad postigne svoj cilj; i mada naša žeđ za znanjem može biti neutaživa zbog ogromnosti područja neznanja (jer svako novo područje znanja otvara nove horizonte saznatljivog), ta delatnost ostavlja iza sebe sve veću riznicu znanja, koju svaka civilizacija čuva i skladišti kao deo sopstvenog sveta. Delatnost saznavanja gradi svet ništa manje nego što to čini delatnost građenja kuća. S druge strane, sklonost ili čovekova potreba da misli, čak i kad se ne bavi starim, nerešivim, metafizičkim „poslednjim pitanjima“, iza sebe ne ostavlja ništa tako opipljivo niti može biti zadovoljena navodnim definitivnim uvidima „mudraca“. Potreba da se misli može biti zadovoljena jedino mišljenjem, a moje jučerašnje misli zadovoljiće tu potrebu danas samo u meri u kojoj ih mogu misliti iznova.

Kantu dugujemo razliku između mišljenja i saznavanja, između uma, poriva da se misli i razume, i intelekta koji teži proverljivim znanjima i sposoban je da do njih dođe. Uveren da potrebu za prekoračivanjem granica znanja mogu podstaći jedino stara metafizička pitanja o bogu, slobodi i besmrtnosti, on kaže: „Ja sam, prema tome, morao da uništim *znanje* da bih dobio mesta za *veru*“; učinivši to, on je postavio temelje buduće „sistematske metafizike“ kao „zaveštanja“ potomstvu.¹ Ali to samo pokazuje da je Kant zapravo ostao u tradiciji metafizike, da nikad nije bio sasvim svestan šta je učinio i da nije slutio da će njegovo zaveštanje potomstvu pokrenuti razaranje svakog mogućeg temelja metafizičkog sistema. Naime, sposobnost i potreba da se misli nisu ograničene ni na kakav poseban predmet, na primer, na pitanja koja um sebi postavlja iako zna da na njih nikad neće moći da odgovori. Kant nije „uništio znanje“ već je razdvojio znanje i mišljenje, i nije oslobodio prostor za veru nego upravo za mišljenje. On je zaista, kao što je na jednom mestu rekao, „uklonio prepreke kojima razum samog sebe sprečava u svojoj delatnosti.“²

U našem kontekstu, za sam naš predmet, razlika između znanja i mišljenja ima suštinski značaj. Ako sposobnost da razlikujemo ispravno od pogrešnog ima ikakve veze sa sposobnošću mišljenja, onda mora postojati mogućnost da od svake mentalno zdrave osobe „zahtevamo“ da misli, bez obzira na to da li je ona obrazovana ili neobrazovana, pametna ili glupa. U tom smislu, jednom je

1 Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, prev. Nikola M. Popović (Beograd: Kultura, 1970), str. 28.

2 *Akademie Ausgabe*, tom 18, broj 4849.



primetio: „Uzrok gluposti je pokvareno srce“;³ tako izrečena, njegova tvrdnja nije istinita. Nesposobnost da se misli nije glupost; ta nesposobnost se može naći kod visoko inteligentnih ljudi i malo je verovatno da je njen uzrok pokvarenost, ako ni zbog čeg drugog, zato što je nesposobnost da se misli – baš kao i glupost – mnogo rasprostranjenija pojava nego što je to pokvarenost. Problem je upravo u tome što pokvarenost srca, relativno redak fenomen, nije neophodna za činjenje velikih zlodela. Zato nam je, rečeno Kantovim jezikom, za sprečavanje zla potrebna filozofija, to jest upotreba razuma kao sposobnosti mišljenja.

Ali to je prevelik zahtev čak i ako prihvatimo i pozdravimo propadanje filozofije i metafizike, disciplina koje su mnogo vekova držale monopol na sposobnost mišljenja. Glavna karakteristika mišljenja je to što ono prekida svaku delatnost, svaku običnu aktivnost. Kakve god da su bile zablude teorija o dva sveta, one su ponikle iz autentičnog iskustva. Istina je, naime, da onog časa kad počnemo da mislimo o bilo kom pitanju, zaustavljamo sve ostalo jer sve ostalo – šta god to bilo – prekida proces mišljenja; kao da smo se kretali u drugačijem svetu. Delovanje i življenje u najopštijem smislu onog *inter homines esse*, „biti među bližnjima“ – latinski ekvivalent za biti živ – nesumnjivo sprečavaju mišljenje. Kao što Valeri kaže na jednom mestu: *Tantôt je suis, tantôt je pense* – čas jesam, čas mislim.

S tim je tesno povezana činjenica da mišljenje uvek ima posla s objektima koji su odsutni, koji su uklonjeni iz direktne čulne percepcije. Predmet mišljenja je uvek predstava, to jest, neko ili nešto što je zapravo odsutno, što je prisutno samo za duh koji ga pomoću imaginacije može učiniti prisutnim u obliku slike.⁴ Dru-

3 *Akademie Ausgabe*, tom 16, broj 6900.

4 U 11. knjizi svog dela *O trojstvu* Avgustin živo opisuje transformaciju koju mora pretrpeti objekat dat čulima da bi postao predmet mišljenja. Čulnu percepciju – „onaj prizor koji je bio napolju kad su telesna čula proizvela osećaj“ – sledi „sličan prizor unutra“, slika čija je uloga da „odsutno telo“ predstavi i tako ga učini prisutnim. Ta slika, predstava nečeg odsutnog, zatim biva pohranjena u pamćenju i postaje predmet mišljenja, „prizor u mislima“, kad god je se voljno setimo, i zato je veoma važno znati da je „ono što ostaje u pamćenju“, to jest predstava, „jedna stvar, a da se nešto drugo pojavljuje kad se sećamo“ (poglavlje 3). Odatle sledi da je „ono što je skriveno i sačuvano u pamćenju jedna stvar, a da je njen otisak u mišljenju onog koji se seća nešto drugo“ (poglavlje 8). Avgustin dobro zna da mišljenje „u stvari ide i dalje“, izvan domena svake moguće imaginacije, „kao kad naš razum tvrdi da postoji beskonačan broj, koji nijedna predstava u mišljenju o telesnim stvarima ne može da obuhvati“ ili kad nas razum „uči da se i najmanja tela mogu beskonačno deliti“ (poglavlje 18). Čini se da Avgustin ovde

gim rečima, kad mislim, krećem se izvan sveta pojava čak i onda kad se moje mišljenje bavi običnim, čulno datim predmetima, a ne nevidljivim, ne pojmovima i idejama, ne onim što pripada starom domenu metafizičkog mišljenja. Da bismo o nekom mislili, on mora biti izvan domašaja naših čula; dok smo u prisustvu te osobe, mi o njoj ne možemo misliti – mada možemo prikupljati utiske koji će kasnije postati hrana našem mišljenju; misliti o nekoj osobi koja je prisutna, to zapravo znači kriomice otići od nje, ponašati se kao da ona više nije tu.

Prethodne primedbe mogu nagovestiti zašto mišljenje – pre potraga za smislom nego žudnja naučnika za znanjem koje je samo sebi svrha – može izgledati „neprirodno“, kao da se ljudi, kad počnu da misle, upuštaju u nekakvu aktivnost koja je protivna ljudskom stanju. Mišljenje kao takvo – ne samo mišljenje o izvanrednim događajima i pojavama ili o starim metafizičkim pitanjima već svaka refleksija koja ne služi saznavanju niti je vođena nekom praktičnom svrhom, gde je mišljenje samo sluškinja saznanja ili puki instrument sebi spoljašnje svrhe – jeste, kao što je Hajdeger jednom primetio, „izokrenuti svet“.⁵ Koliko god to bilo neobično, činjenica je da je uvek bilo ljudi koji su *bios theoretikos* izabrali za svoj način života, što nije argument protiv toga da je takvo delovanje „izokrenuti svet“. Cela istorija filozofije, koja nam tako mnogo govori o predmetima mišljenja, a tako malo o samom procesu mišljenja, prošarana je neprestanom unutrašnjom borbom između čovekovog zdravog razuma, tog najvišeg, šestog čula koje smešta naših pet čula u zajednički svet i omogućuje nam da se u njemu orijentišemo, i naše sposobnosti mišljenja, koja nam omogućuje da se iz njega namerno povučemo.

Ne samo što ta sposobnost u svakodnevnom životu „nije dobra nizašta“ sve dok su njeni rezultati neizvesni i neproverljivi, već je ona na neki način i autodestruktivna. U posthumno objavljenim privatnim beleškama Kant piše: „Ne slažem se s pravilom da se u nešto što je dokazano upotrebom čistog uma kasnije ne sme sumnjati kao da je reč o čvrstom aksiomu“ i „Ne delim mišljenje... da više ne treba da sumnjamo u nešto u šta smo se jednom

zapravo kaže da um može da se bavi odsutnim stvarima samo zato što svest raspolaže moćima uobrazilje i predstavljanja i pomoću njih uspeva da nadoknadi ta odsustva u sećanju, to jest u mišljenju.

5 Martin Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, prev. Vlastimir Đaković (Beograd: Vuk Karadžić, 1976).



uverili. U čistoj filozofiji to je nemoguće. *Nаш um oseća prirodnu odbojnost prema tome* (kurziv je moj)⁶. Iz toga, čini se, sledi da je rad mišljenja poput Penelopinog tkanja: svakog jutra se para ono što je istkano prethodne noći.

Da bih iznova formulisala naš problem, unutrašnju povezanost između sposobnosti ili nesposobnosti da se misli i problema zla, ukratko ću izložiti svoje tri glavne teze:

Prvo, ako takva povezanost uopšte postoji, onda se sposobnost mišljenja, za razliku od žudnje za znanjem, mora pripisati svakom čoveku; to ne može biti privilegija nekolicine.

Drugo, ako je Kant u pravu kad kaže da sposobnost mišljenja ima „prirodnu odbojnost“ prema prihvatanju sopstvenih rezultata kao „čvrstih aksioma“, onda od aktivnosti mišljenja ne možemo očekivati nikakve moralne stavove ili zapovesti, a pogotovo ne možemo očekivati novu, navodno neoborivu definiciju dobra i zla.

Treće, ako je istina da mišljenje ima posla s onim što je nevidljivo, onda je ono zaista izokrenuti svet jer nas izvodi iz normalnog toka svakodnevnog života, u kom se krećemo u svetu pojava i u kom je smrt najradikalnije iskustvo nestajanja. Često se verovalo da dar za bavljenje stvarima koje se ne pojavljuju ima svoju cenu – da mislioca ili pesnika čini slepim za vidljivi svet. Setimo se Homera, kome su bogovi dali božanski dar, ali su mu oduzeli vid; setite se Platonovog *Fedona*, gde se kaže da oni koji se bave filozofijom većini izgledaju kao ljudi koji žude za smrću. Setite se Zenona, osnivača stoicizma, koji je pitao Delfijsko proročište šta treba da čini da bi što bolje usmerio svoj život, a na to mu je „Bog odgovorio da se mora družiti s pokojnicima.“⁷

Neizbežno se nameće pitanje: kako išta korisno za svet u kom živimo može proizaći iz jednog tako jalovog poduhvata? Ako uopšte postoji odgovor, on može doći jedino od aktivnosti mišljenja, od samog upražnjavanja te aktivnosti, što znači da tragamo za iskustvima, a ne za doktrinama. Ali gde da potražimo ta iskustva? Onaj „svako“ od koga zahtevamo da misli ne piše knjige; on ima preča posla. A oni malobrojni koje je Kant jednom nazvao „profesionalnim misliocima“ nikad nisu bili naročito voljni da pišu o samom iskustvu mišljenja, možda zbog toga što su znali

6 Kant, *Akademie Ausgabe*, tom 18, brojevi 5019. i 5036.

7 Platon, *Dijalozi*, *Fedon*, prev. Miloš N. Đurić i Albin Vilhar (Beograd: Kultura, 1970), str. 281; Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. Albin Vilhar (Beograd: BIGZ, 1972), knjiga VII, str. 203.

da mišljenje po svojoj prirodi ne daje nikakve rezultate. Knjige u kojima su izlagali svoje doktrine neizbežno su pisali za one mnogobrojne koji su želeli da vide rezultate, koje nije bilo briga za razlike između mišljenja i znanja, između smisla i istine. Ne znamo koliko je bilo „profesionalnih“ mislilaca, onih čije doktrine čine tradiciju filozofije i metafizike, koji su sumnjali u vrednost svojih rezultata ili pomišljali da su oni možda besmisleni. Znamo jedino za Platonovo veličanstveno odricanje (u *Sedmom pismu*) od onoga što su drugi širili kao njegovu doktrinu: „O stvarima kojima se bavim ništa se ne zna pošto o tome ništa nije napisano niti će biti napisano u budućnosti. Ljudi koji pišu o takvim stvarima ne znaju ništa. Oni čak ni sami sebe ne poznaju. Ne postoji način da se te stvari, kao druge stvari koje se mogu naučiti, pretoče u reči. Zato niko ko poseduje istinsku sposobnost mišljenja (*nous*) i poznaje slabost reči neće rizikovati pretakanje misli u govor a pogotovo neće dozvoliti da one budu iskazane u tako krutoj formi kakva je pisani tekst.“⁸

II

Nažalost, malo je onih mislilaca koji su rekli šta ih je podstaklo na mišljenje, a još manje onih koji su se pobrinuli da opišu i ispitaju svoje iskustvo mišljenja. Pošto nismo radi da poklonimo poverenje sopstvenom iskustvu (jer očigledno postoji opasnost od arbitrarosti), predlažem da potražimo neki model, neki primer koji bi, za razliku od „profesionalnih“ mislilaca, mogao predstavljati onog našeg „svakog“, to jest, da potražimo čoveka koji sebe nije ubrajao ni u mnogobrojne ni u malobrojne (ta razlika je stara bar koliko i Pitagora), koji nije težio da postane vladalac grada, nije tvrdio da zna kako se mogu poboljšati građani i kako se treba starati o njihovim dušama i nije verovao da ljudi mogu biti mudri niti je bogovima zavideo na njihovoj božanskoj mudrosti (ako je oni poseduju), pa zato nikad nije pokušao da formuliše neku doktrinu koja bi se mogla poučavati i naučiti. Ukratko, predlažem da za model uzmemo nekog ko je mislio, ali nije postao filozof, građanina među građanima, koji nije radio ništa i nije tvrdio ništa što, po njegovom mišljenju, ne bi trebalo da radi ili tvrdi svaki građanin, a svaki građanin bi morao raspolagati tim pravom. Naslušujete

8 Parafraziram odlomak iz „Sedmog pisma“ 341b-343a: Platon, „Pisma savremenicima“, prev. Ivan Gađanski, *Treći program Radio Beograda*, Br. 8, Zima 1981, str. 397-398. Prim. prev.



da imam nameru da govorim o Sokratu; nadam se da niko neće ozbiljno osporiti istorijsku opravdanost mog izbora.

Ali moram vas upozoriti: postoje mnoge kontroverze o istorijskom Sokratu, o tome kako i u kojoj meri ga možemo razlikovati od Platona, koliku težinu pripisati Ksenofontovom Sokratu itd. Iako je to jedna od najfascinantnijih tema učenih sporenja, ovde ću je u potpunosti zanemariti. Ipak, korišćenje ili, tačnije, transformisanje istorijske ličnosti u model kome se dodeljuje reprezentativna funkcija zahteva izvesno opravdanje. U svojoj sjajnoj knjizi *Dante i filozofija* Etjen Žilson je pokazao da su „likovi *Božanske komedije* sačuvali onoliko svog istorijskog realiteta koliko je to zahtevala reprezentativna funkcija koju im je Dante dodelio“.⁹ Takva sloboda u obradi istorijskih činjenica dozvoljena je, čini se, samo pesnicima; ako neko ko nije pesnik pokuša išta slično, učeni ljudi to odmah proglašavaju za neodgovornost ili nešto još gore. A ipak, opravdano ili ne, upravo to se radi kad se, prema prihvaćenom običaju, konstruišu „idealni tipovi“; velika prednost idealnog tipa je to što on nije personifikovana apstrakcija kojoj je dodeljeno neko alegorijsko značenje, već je izabran među mnoštvom sadašnjih ili nekadašnjih živih bića zato što ima reprezentativan značaj u realnosti i što ga je potrebno samo malo pročistiti da bi otkrio svoj puni smisao.

Žilson objašnjava kako je izveden taj postupak pročišćavanja kad raspravlja o ulozi koju je Dante dodelio Tomi Akvinskom u *Božanskoj komediji*. U 10. pevanju *Raja* Akvinski slavi Zigera od Brabanta, koji je bio osuđen za jeres i koga istorijski „Toma Akvinski nikad ne bi hvalio onako kao što ga hvali kod Dantea“ zato što bi odbio „da povuče distinkciju između filozofije i religije do tačke zastupanja... radikalnog separatizma koji je Dante imao na umu“. Za Dantea, Akvinski bi time „izgubio pravo da u *Božanskoj komediji* simbolizuje dominikansku mudrost vere“, pravo koje mu je, u svakom drugom pogledu moglo pripasti. Taj deo „svog karaktera“, kako to brilijantno pokazuje Žilson, „morao je [čak i Akvinski] ostaviti pred vratima *Raja* da bi mogao ući unutra“.¹⁰ Postoji izvestan broj karakternih crta Ksenofontovog Sokrata u čiju istorijsku uverljivost ne bi trebalo sumnjati, a koje bi, međutim, Sokrat morao ostaviti pred vratima raja da je Dante odlučio da ga tamo uvede.

⁹ Etienne Gilson, *Dante and Philosophy* (New York: Harper & Row, 1963), str. 267.

¹⁰ Ibid., 273. Celu raspravu vidi na strani 270. i dalje.

Prva stvar koju uočavamo u Platonovim sokratskim dijalozima je da su svi oni aporetični. Argumentacija ne vodi nigde ili se vrti u krugu. Da biste znali šta je pravda, morate znati šta je znanje, a da biste saznali šta je znanje, morate imati prethodni, neispitan pojam znanja (tako je u *Teetetu* i *Harmidu*). Odatle sledi da „čovjek ne može istraživati ni ono što zna ni ono što ne zna; ono što zna – zato što, pošto ga zna, nema potrebe da istražuje; a ono što ne zna – zato što ne zna čak ni šta treba da istražuje“ (*Menon* 80). Ili u *Eutifronu*: da bismo bili pobožni, moramo znati šta je pobožnost. Pobožno je ono što je drago bogovima; ali da li je to pobožno zato što je drago bogovima ili je drago bogovima zato što je pobožno? Nijedan od argumenata (*logoi*) nikad se ne zaustavlja; oni se kreću ukrug jer ih pokreće Sokrat postavljajući pitanja na koja on sam *ne zna* odgovor. A kad argumenti naprave pun krug, Sokrat, odlično raspoložen, sve započinje iznova i ispituje šta su pravda ili pobožnost ili sreća.

Teme kojima se bave citirani dijalozi su jednostavne; to su svakodnevni pojmovi koji se pojavljuju kad god ljudi počnu da razgovaraju. Uvod obično izgleda ovako: Naravno, ima srećnih ljudi, ima pravednih dela, ima hrabrih ljudi, ima lepih stvari kojima se divimo, svako to zna; nevolja počinje kad koristimo imenice koje su, po svoj prilici, izvedene iz prideva, koje pak primenjujemo na posebne slučajeve da bismo opisali kako nam oni *izgledaju* (*vidimo* srećnog čoveka, *primećujemo* hrabro delo ili pravednu presudu), to jest, nevolja počinje s upotrebom reči kao što su „sreća“, „hrabrost“, „pravda“ itd., koje danas nazivamo pojmovima, koje je Solon nazivao „nevidljivim merama“ (*aphanes metron*), „najteže shvatljivim za duh mada one, uprkos tome, određuju granice svih stvari“,¹¹ a koje je Platon kasnije nazvao idejama što se mogu videti samo očima duha. Te reči, koje se koriste da grupišu vidljive osobine i događaje, ali se ipak odnose na nešto nevidljivo, deo su našeg svakodnevnog govora, a mi i dalje ne možemo da objasnimo njihovu upotrebu. Kad pokušavamo da ih definišemo, one nam izmiču; kad govorimo o njihovom značenju, više ništa ne stoji u mestu, sve počinje da se kreće. Zato ćemo se zapitati, umesto da ponavljamo ono što smo naučili od Aristotela – da je Sokrat bio čovek koji je otkrio „pojmove“ – šta je to Sokrat zapravo učinio kad ih je otkrio. Te reči su, naravno, bile deo grčkog jezika pre no

11 Diehl, frag. 16.

što je Sokrat pokušao da natera Atinjane i samog sebe da objasne šta zapravo žele da kažu jer je bio uveren da bez njih nikakav govor ne bi bio moguć.

To uverenje više nije neupitno. Poznavanje takozvanih primitivnih jezika naučilo nas je da se to grupisanje mnogih posebnosti pod jednim zajedničkim imenom ne mora dogoditi; u tim jezicima, čiji je vokabular često mnogo bogatiji od našeg, nedostaju takve apstraktne imenice, čak i one koje se odnose na jasno vidljive objekte. Da bismo pojednostavili, uzmimo jednu takvu imenicu koja nama više ne zvuči apstraktno. Reč „kuća“ možemo upotrebiti za veliki broj objekata – za plemensku kolibu od blata, za kraljevsku palatu, za seosku kuću, za vikendicu na selu ili stambenu kuću u gradu, ali teško da šatore nomadskih plemena možemo nazvati kućom. Kuća po sebi, *auto kath'auto*, ono što nam omogućava da nazovemo istim imenom sve posebne veoma različite građevine, nikad nije viđena ni očima tela ni očima duha; svaka zamišljena kuća koja ima dovoljni minimum osobina da bi bila prepoznata kao kuća, koliko god bila apstraktna, već je konkretna posebna kuća. Kuća kao takva, pojam koji moramo imati da bismo posebne građevine prepoznali kao kuće, bila je u istoriji filozofije objašnjavana na različite načine i nazivana različitim imenima; ovde se time nećemo baviti, mada bismo kuću verovatno mogli lakše definisati nego reči kao što su „sreća“ ili „pravda“. Poenta je to da je ovde reč o nečem mnogo manje opipljivom od struktura koje se mogu videti očima. „Kuća“ kao pojam implicira „nečije stanovanje“, bivanje „ukućaninom“, dakle ne boravljenje u šatoru jer on može poslužiti kao smeštaj koji se danas postavlja, a sutra uklanja. Reč „kuća“, Solonova „nevidljiva mera“ „koja sadrži granice svih stvari“, odnosi se na stanovanje; ona ne bi mogla postojati kad ne bismo pretpostavljali da ljudi razmišljaju o „stanovanju“, „skućavanju“, „posedovanju doma“. Reč „kuća“ je skraćenica za sve te stvari, ona vrsta skraćenice bez koje mišljenje i njemu svojstvena brzina – „brz kao misao“, kaže Homer – ne bi bili mogući. *Reč kuća je kao zamrznuta misao koju mišljenje mora odmrznuti, odlediti, kad god želi da nađe njen izvorni smisao.* U srednjovekovnoj filozofiji ta vrsta mišljenja je nazivana meditacijom, a ta reč je označavala nešto različito – čak suprotno – od onog što je označavala reč kontemplacija. U svakom slučaju ta vrsta duboke refleksije ne proizvodi definicije i u tom smislu je potpuno bez rezultata; možda će, ipak, oni koji,

iz bilo kog razloga, razmišljaju o smislu reči „kuća“ malo bolje urediti svoje mesto stanovanja, ali nije nužno tako, a oni sasvim sigurno nisu bili svesni ičeg što je tako proverljivo kao što su to uzrok i posledica. Meditacija nije isto što i promišljanje, od kog se zaista očekuje opipljiv rezultat; cilj meditacije nije promišljanje, mada ona ponekad, vrlo retko, može u njega preći.

Čini se, međutim, da je Sokrat, o kom se obično govori da je verovao u mogućnost poučavanja vrline, zaista verovao da razgovor i mišljenje o pobožnosti, pravdi, hrabrosti i sličnim vrlinama čini ljude pobožnijim, pravednijim i hrabrijim iako im ne daje ni definicije ni „vrednosti“ prema kojima bi se moglo upravljati njihovo buduće ponašanje. Ono u šta je Sokrat stvarno verovao može se najbolje ilustrovati poređenjima koja je primenjivao na sebe: nazivao je sebe obadom i babicom a, kao što kaže Platon, neko drugi ga je nazvao električnom ražom ili drhtuljom, ribom koja ošamućuje i paralize svojim dodirom. Tu sličnost Sokrat je prihvatio pod sledećim uslovom: „ako je ta riba, pre nego što ošamuti drugog čoveka, i sama u stanju ošamućenosti, onda sam ja njoj sličan; a ako nije, onda nisam. Ja nisam čovek koji bi, siguran u sebe, zbunjivao druge ljude; ako zbunjujem druge, to je zato što se i sâm nalazim u stanju najveće zbunjenosti“.¹² Što, naravno, jezgrovito opisuje jedini način na koji je moguće druge ljude poučavati mišljenju – mada je Sokrat stalno ponavljao da on ničem ne poučava ljude iz prostog razloga što nema ničeg čemu bi ih mogao poučavati; on je jalov kao babica – u Grčkoj su žene mogle postati babice tek kad ostave za sobom godine rađanja. (Pošto nije posedovao ništa čemu bi mogao poučavati, nikakvu istinu koju bi mogao podeliti s drugima, bio je optuživan da nikad ne otkriva sopstveno gledište [*gnōmē*] – kao što saznajemo od Ksenofonta, koji ga od te optužbe brani.)¹³ To znači da je on, za razliku od profesionalnih filozofa, imao poriv da sa svojim sugrađanima pretresa nedoumice koje su im zajedničke – a taj poriv je potpuno različit od težnje da se nađu rešenja zagonetki i da se onda rešenje demonstrira drugima.

Pogledajmo ukratko ta tri poređenja. *Prvo*, Sokrat je obad: on zna kako da podbode, da probudi svoje sugrađane koji bi „mirno prespavali ostatak svog života“ kad ih niko ne bi stalno uznemiravao i budio. A zbog čega ih on to stalno budi? Budi ih da bi mislili, da

¹² Platon, *Dijalozi*, „Menon“, nav. delo, str. 379.

¹³ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, prev. Miloš N. Đurić (Beograd: Kultura, 1964).



bi ispitivali stvari, da bi činili ono bez čega, po njemu, život ne samo što ne bi bio naročito vredan već ne bi bio u potpunosti život.¹⁴

Drugo, Sokrat je babica: to implicira tri stvari – „jalovost“, koju sam već pomenula, pružanje stručne pomoći drugima da rode svoje misli, to jest izvlačenja implikacija njihovih mnjenja i procenjivanje – uloga koju su u Grčkoj takođe obavljale babice – da li je dete sposobno za život ili je, da upotrebimo Sokratov jezik, puki „mućak“ od koga onaj što ga nosi mora biti očišćen. U ovom kontekstu važne su samo dve poslednje implikacije. Naime, ako pogledamo sokratske dijaloge videćemo da nema nijednog Sokratovog sagovornika iz koga je on ikada izvukao bilo šta drugo osim „mućaka“. Pre će biti da je on radio ono što je Platon, izvesno misleći na Sokrata, rekao o sofistima: čistio je ljude od njihovih „mnjenja“, to jest od onih neispitanih predrasuda koje sprečavaju mišljenje jer u njima stvaraju uverenje da znaju ne samo onda kad nešto ne znaju već i onda kad to ne mogu znati, pomažući im, kao što primećuje Platon, da se oslobode onog što je u njima loše – svojih mnjenja – ali ne čineći ih dobrima i ne dajući im istinu.¹⁵

Treće, iako zna da ne znamo, Sokrat ne želi da digne ruke, ne odustaje od svojih nedoumica i, poput električne ribe, njima parališe svakog koga sretne. Čini se, na prvi pogled, da je električna riba suprotnost obadu – gde on podbada, ona parališe. Ali ono što, gledano spolja, iz ugla svakodnevnih ljudskih poslova, izgleda kao paraliza, doživljavano je kao najviši izraz života. Uprkos oskudnim svedočanstvima o iskustvu mišljenja, postoje neke izjave filozofa iz raznih vremena o tom iskustvu. Sam Sokrat, dobro znajući da mišljenje ima posla s nevidljivim i da je i samo nevidljivo, da mu nedostaju spoljašnje manifestacije kakve imaju druge aktivnosti, pribegava metafori vetra: „Sami vetrovi su nevidljivi, a ipak ono što čine vidi se i mi nekako osećamo njihov dolazak“.¹⁶ (Uzged, istu metaforu je koristio Hajdeger, koji je takođe govorio o „olujni mišljenja“.)

U kontekstu u kom tu metaforu pominje Ksenofont, uvek spreman da učitelja brani vulgarnim argumentima od vulgarnih

14 O ovoj, kao i o drugim stvarima, Sokrat u *Odbrani* govori bezmalo suprotno onom što mu Platon daje da kaže u „popravljenoj odbrani“ u *Fedonu*. U prvoj knjizi Sokrat objašnjava zašto treba da živi i, uzged, zašto se ne boji da umre iako mu je „život drag“; u drugoj je naglasak na tome da je život tegoban i da je on srećan što će umreti.

15 Sofist 258.

16 Ksenofont, nav. delo, IV. iii. 14.

optužbi, ona baš i nema mnogo smisla. Ipak, čak i on primećuje da su manifestacije nevidljivog vetra mišljenja oni pojmovi, vrline i „vrednosti“ kojima se Sokrat bavio u svojim ispitivanjima. Teškoća – i razlog što je isti čovek mogao drugima i samom sebi ličiti i na obada i na električnu ribu – jeste to što vetar ima svojstvo da ukloni svoje prethodne manifestacije kad god se podigne. U njegovoj je prirodi, da tako kažemo, da poništi ili odmrzne ono što je jezik, sredstvo mišljenja, zamrznuo u reči-misli (pojmove, sentence, definicije, doktrine), čiju „slabost“ i okoštalost Platon sjajno denuncira u *Sedmom pismu*. Posledica te „olujne“ osobine mišljenja je to da ono neizbežno ima razorno dejstvo, da podriva sve ustanovljene kriterijume, vrednosti, merila dobra i zla, ukratko, običaje i pravila ponašanja, kojima se bave moral i etika. Sokrat kao da kaže: te tako zgodne, zamrznute misli možete koristiti dok spavate, ali će vas vetar mišljenja koji ću izazvati u vama iščupati iz sna i onda ćete biti potpuno svesni da u svojim rukama nemate ništa osim nedoumica, a s njima ne možete učiniti ništa bolje do da ih podelite s drugima.

Mišljenje, dakle, parališe u dvostrukom smislu: kad nalaže da *zastanemo* i razmislimo, da prekinemo sve druge aktivnosti, i kad nas pokoleba u nečem, ma šta to bilo, što nam se činilo nesumnjivo dok smo se tim bavili ne razmišljajući. Ako smo ranije u svakodnevним aktivnostima primenjivali opšta pravila ponašanja na posebne slučajeve koji iskrsavaju jedan za drugim, ubrzo ćemo biti paralisani jer ne postoje pravila koja mogu doleteti naletu vetra mišljenja. Uzmimo još jednom primer zamrznute misli inherantne u reči „kuća“: kad jednom pomislimo na značenja koja ta reč implicira – stanovati, imati dom, skućiti se – verovatno više nećemo za svoju vlastitu kuću prihvatati ono što propisuju kojekakvi modni trendovi, ali to nam ne garantuje da ćemo moći da pronađemo prihvatljivo rešenje za svoj problem stanovanja. Možemo biti paralisani.

To nas vodi do poslednje i možda najveće opasnosti koju nosi taj opasni, jalovi poduhvat. U Sokratovom krugu su se kretali ljudi kao Alkibijad i Kritija – sam bog zna, nipošto najgori od njegovih takozvanih učenika – koji su zaista postali veoma stvarna pretnja za polis ne zato što ih je paralisala električna riba već, naprotiv, zato što ih je podbadao obad. A obad ih je podbadao na samovolju i cinizam. Nezadovoljni poučavanjem kako da misle i istovremenim odsustvom određenog učenja, oni su izostanak rezultata u



Sokratovom ispitivanju preokrenuli u negativan rezultat: ako ne možemo definisati pobožnost, onda slobodno možemo biti bezbožnici – što je, dakako, suprotno onom što se Sokrat nadao da će postići razgovorima o pobožnosti.

Potruga za smislom, koja neumorno rastvara i iznova ispituje svaku prihvaćenu doktrinu i pravilo, može se svakog časa okrenuti protiv same sebe i proizvesti, da tako kažemo, preokretanje starih vrednosti, čija se suprotnost onda proglašava za nove. To je ono što je u izvesnoj meri uradio Niče kad je preokretao platonizam zaboravljajući da je preokrenuti Platon i dalje Platon; ili ono što je uradio Marks kada je postavio Hegela naglavce i proizveo jedan strogo hegelijanski sistem kretanja istorije. Takvi negativni rezultati mišljenja biće korišćeni kao u snu, s istom onom tupom rutinom s kojom su korišćene stare vrednosti; čim se direktno primene na područje ljudskih poslova, oni kao da nikad nisu prošli kroz proces mišljenja. Ono što obično nazivamo nihilizmom – a što smo skloni da istorijski datiramo, politički osudimo i pripišemo misliocima koji su se navodno usudili da misle „opasne misli“ – zapravo je opasnost inherentna samoj aktivnosti mišljenja. Ne postoje opasne misli; samo mišljenje je opasno, ali nihilizam nije njegov proizvod. Nihilizam nije ništa drugo do naličje konvencionalizma; njegov metod se sastoji od negacija vladajućih takozvanih pozitivnih vrednosti, što znači da on ostaje za njih vezan. Svako kritičko ispitivanje mora proći kroz fazu makar hipotetičkog negiranja prihvaćenih mnjenja i „vrednosti“ otkrivanjem njihovih implikacija i skrivenih pretpostavki; u tom smislu se nihilizam uvek može videti kao opasnost koja dolazi od mišljenja. Ta opasnost, međutim, ne proizlazi iz Sokratovog uverenja da nepreispitivan život nije vredan življenja već, naprotiv, iz želje da se dođe do rezultata koji bi buduće mišljenje učinili izlišnim. Mišljenje je podjednako opasno za sva uverenja i, samo po sebi, ne dovodi ni do kakvog novog uverenja.

Ali i odsustvo mišljenja, stanje koje je, naizgled, preporučivo za političke i moralne poslove, ima svoje opasnosti. Štiteći ljude od opasnosti ispitivanja, ono ih uči da se čvrsto drže bilo kakvih propisanih pravila ponašanja u datom vremenu i društvu. Tako se ljudi navikavaju ne toliko na sadržaj tih pravila, čije bliže ispitivanje uvek vodi u nedoumice, koliko na potrebu da uvek postoje pravila pod koja se može podvesti svaka posebnost. Drugim rečima, oni se navikavaju da nikad ne donose odluke. Kad bi se onda pojavio

neko ko, u bilo koju svrhu i iz bilo kojih razloga, želi da ukine stare „vrednosti“ ili vrline, otkrio bi da je to lako, da je dovoljno ponuditi novi kôd ponašanja i da mu za njegovo uspostavljanje neće biti potrebni ni sila ni nagovor– niti ikakav dokaz da su nove vrednosti bolje od starih. Što su se ljudi revnosnije držali starog koda, to će se lakše prilagoditi novom. Lakoća s kojom se, pod određenim uslovima, mogu izvesti takvi preokreti navodi nas na pomisao da ljudi zaista spavaju kad se oni događaju. Ovaj vek nam je ponudio određena iskustva u tom pogledu: totalitarni vladari su vrlo lako preokrenuli osnovne zapovesti zapadnog morala – „Ne ubij“ u Hitlerovoj Nemačkoj i „Ne svedoči lažno na bližnjega svoga“ u Staljinovoj Rusiji.

Vratimo se Sokratu. Atinjani su mu rekli da je mišljenje subverzivno; da je vetar mišljenja uragan i da briše sve ustanovljene znake pomoću kojih se čovek orijentiše u svetu; da ono unosi haos u grad i zbunjenost među građane, pogotovo među mlade. Mada je Sokrat poricao da mišljenje kvari ljude, nije tvrdio da mišljenje išta popravlja, i mada je govorio da se polisu „nikad nije dogodilo veće dobro“ od onog što on za njega čini, nije govorio da je započeo karijeru filozofa zato da bi postao nekakav veliki dobročinitelj. Ako „neispitivan život nije vredan življenja“,¹⁷ mišljenje ide u korak sa životom kada se bavi takvim pojmovima kakvi su pravda, sreća, umerenost, zadovoljstvo, tim rečima za nevidljive stvari, rečima koje nam jezik nudi da bismo mogli izraziti smisao svega što nam se događa dok god smo živi.

Sokrat je tu potragu za smislom nazvao *erosom*, vrstom ljubavi koja je pre svega jedna potreba – žudnja za onim što se nema – i koja je jedina stvar za koju se on smatra znalцем.¹⁸ Ljudi su zaljubljeni u mudrost i filozofiraju (*philosophhein*) zato što oni sami nisu mudri, isto kao što su zaljubljeni u lepotu i, da tako kažemo, „prave lepe stvari“ (*philokalein*, kako je to nazvao Perikle),¹⁹ zato što oni sami nisu lepi. Žudeći za onim što nije prisutno, ljubav s tim uspostavlja vezu. Da bi razotkrili tu vezu, da bi je izneli na svetlost dana, ljudi o tome govore na isti način na koji ljubavnik govori o ljubljenoj.²⁰ Pošto je ta potraga jedna vrsta ljubavi i žudnje, pred-

17 *Obrana Sokratova* 30, 38.

18 *Lisid* 204b-c.

19 U pogrebnom govoru, Tukidid 2.40.

20 *Gozba* 177.



met mišljenja može biti samo ono što je dostojno ljubavi – lepota, mudrost, pravda itd. Ružnoća i zlo su po definiciji isključeni kao predmeti mišljenja iako se ponekad mogu prikazati kao nedostaci: ružnoća kao nedostatak lepote, nepravda ili zlo (*kakia*) kao nedostatak dobra. To znači da oni nemaju koren u sebi samima, da nemaju suštinu koju bi mišljenje moglo uhvatiti. Kaže nam se da se zlo ne može činiti namerno zbog svog, kako bi se danas reklo, „ontološkog statusa“; ono se sastoji u odsutnosti, u nečem što nije. Ako mišljenje rastvara pozitivne pojmove do njihovog izvornog smisla, onda isti proces rastvara i negativne „pojmove“ do njihovog izvornog besmisla, do ničega. Mišljenje da je zlo puka lišenost, negacija ili izuzetak od pravila nije samo Sokratovo; to je gotovo jednodušno mišljenje svih mislilaca.²¹ (Najupadljivija i najopasnija greška u iskazu „Niko ne čini zlo namerno“, koji je star koliko i Platon, jeste implicitni zaključak: „Svako želi da čini dobro“. Žalosna je istina da su najveća zla počinili ljudi koji nikad nisu odlučili da budu ni dobri ni zli.)

Gde nas je ovo odvelo u vezi s našim problemom – s nesposobnošću ili odbijanjem da se misli i sposobnošću da se čini zlo? Dospeli smo do zaključka da su sposobni da misle samo ljudi obuzeti *erosom*, ljubavnom žudnjom za mudrošću, lepotom i pravdom – to jest, došli smo do Platonove „plemenite prirode“ kao preduslova za mišljenje. A to je upravo ono što nismo tražili kad smo postavili pitanje da li aktivnost mišljenja, sam proces mišljenja – za razliku od čovekove prirode ili duše, kakve god one bile – uslovljava čoveka na takav način da on ne može da čini zlo.

III

Od vrlo malog broja pozitivnih tvrđenja koja je Sokrat, zaljubljenik u nedoumice, ikad izrekao, našim problemom se bave dva koja su međusobno blisko povezana. Oba se nalaze u *Gorgiji*, dijalogu o retorici, umeću obraćanja mnoštvu i uveravanja mnoštva. *Gorgija* ne spada u rane sokratske dijaloge; on je napisan malo pre nego što je Platon došao na čelo Akademije. Štaviše, čini se da

21 Navodim samo Demokritovo gledište zato što je on bio Sokratov savremenik. Demokrit misli da je *logos*, govor, „senka“ delovanja. Senka tu ima ulogu da napravi razliku između realnih stvari i pukih privida; stoga on kaže „da moramo izbegavati govor o zlim delima“ i na taj način ih lišiti njihove senke, njihove manifestacije (videti fragmente 145 i 190). Ignorisanje će pretvoriti zlo u puki privid.

je sama tema dijaloga jedna forma govora koji bi izgubio svaki smisao kad bi bio aporetičan. A ipak, taj dijalog jeste aporetičan; samo poslednji Platonovi dijalozi, u kojima nema Sokrata ili on nije u središtu rasprave, u potpunosti su izgubili to svojstvo. *Gorgija* se, kao i *Država*, završava jednim od onih platonskih mitova o zagrobnom životu i njegovim nagradama i kaznama koje prividno, to jest ironično, rešavaju sve teškoće. Njihova ozbiljnost je čisto politička – sastoji se u tome što se oni obraćaju mnoštvu. Ti mitovi, izvesno nesokratski, važni su zato što sadrže Platonovo priznanje, doduše u nefilozofskoj formi, da ljudi mogu namerno činiti zlo i da to i rade; što je još važnije, oni sadrže implicitno priznanje da on, baš kao ni Sokrat, ne zna kako da se filozofski postavi prema toj uznemiravajućoj činjenici. Možda ne znamo pouzdano da li je Sokrat verovao da je neznanje uzrok zla i da se vrlina dâ naučiti, ali pouzdano znamo da je Platon mislio da je mudrije osloniti se na pretnje.

Ovo su ta dva Sokratova pozitivna tvrđenja: *Prvo*: „Bolje je trpeti nepravdu nego činiti je“ – na šta Kalikle, Sokratov sagovornik u dijalogu, odgovara onako kako bi odgovorio svaki Grk: „Trpeti nepravdu u stvari čoveku i ne priliči; to odgovara robu, za koga je smrt bolja od života jer ako mu neko nanese nepravdu, ili loše postupa s njim, on ne može da odbrani ni samog sebe ni druge koje voli“ (474). *Drugo*: „I tvrdim da bi mi bilo milije da moja lira ne bude uglašena i da ne zvuči skladno, i da hor kojim bi trebalo da upravljam bude bez muzike, i da se većina ljudi ne slaže sa mnom i da mi se protivi, nego da se ja sâm [koji sam jedan] sa sobom ne složim, i da moram sâm sebi protivrečiti“. Na šta mu Kalikle odgovara da su to gluposti i da bi bilo bolje za njega i za sve ostale da se okane filozofije (482).

Kalikle ovde, kao što ćemo videti, pogađa suštinu stvari. Sokrata je zaista filozofija – ili iskustvo mišljenja – navela da iskaže te stavove, iako se on, naravno, nije upustio u poduhvat mišljenja s namerom da do njih dođe. Zato bi, verujem, bila ozbiljna greška shvatiti te stavove kao rezultat razmatranja pitanja o moralu; oni su uvidi, naravno, ali uvidi iskustva, i povezani su s procesom mišljenja utoliko što su, u najboljem slučaju, njegovi sporedni proizvodi.

Nama je danas vrlo teško da zamislimo kako je paradoksalno morao zvučati prvi stav u vreme kad je iskazan; nakon tako mnogo stoleća upotrebe i zloupotrebe on danas zvuči kao jeftino



moralisanje. A najbolji dokaz da moderni duhovi imaju poteškoća u razumevanju drugog stava je činjenica da se ključna reč – bilo bi gore za mene „jednog“ da sam u svađi sa samim sobom nego da sam u neslozi s mnoštvom ljudi – obično izostavlja u prevodima. Što se tiče prvog stava, on je subjektivan i znači da je *za mene* bolje da trpim nepravdu nego da je činim, na šta se uzvraća suprotnim, podjednako subjektivnim stavom koji, naravno, zvuči mnogo uverljivije. Ali ako bismo ta dva tvrđenja sagledali sa stanovišta sveta, za razliku od te dvojice džentlmena morali bismo reći da se ovde računa samo počinjeno zlo; za svet je irelevantno da li je bolji onaj koji ga je počinio ili onaj koji ga je pretrpeo. Kao građani, moramo sprečiti činjenje zla jer ono pretilo svetu koji svi delimo, i onima koji ga čine, i onima koji ga trpe, i posmatračima; gradu se čini zlo. (Zato se u našim pravnim kodeksima pravi razlika između zločina za koje se optužba podiže po službenoj dužnosti i prekršaja u kojima su oštećena samo privatna lica, koja mogu ali ne moraju podići tužbu. Kad je posredi zločin, subjektivna stanja učesnika su nevažna – onaj koji pati zbog počinjenog zločina mogao bi, na primer, biti voljan da oprostio počiniocu, a ovom bi, recimo, moglo biti nemoguće da ponovi zločin – jer je zločinom pogođena zajednica u celini.) Drugim rečima Sokrat ovde ne govori kao građanin, koji bi morao biti više zainteresovan za grad nego za samog sebe. To je, otprilike, kao da je Sokrat rekao Kaliklu: Da si ti zaljubljen u mudrost kao što sam ja i da imaš potrebu da ispituješ stvari, a da je svet onakav kakvim ga ti opisuješ – podeljen na slabe i jake, i da „jaki čine ono što mogu a slabi trpe ono što moraju“ (Tukidid), tako da nema druge do da se ili čini ili trpi zlo – tada bi se složio sa mnom da je bolje trpeti zlo nego činiti ga. Pod pretpostavkom da si promislio, da si se složio da „neispitivan život nije vredan življenja“.

Koliko mi je poznato, postoji još samo jedan pasaž u grčkoj literaturi u kojem se, skoro istim rečima, govori to što je Sokrat rekao. „Tko nanosi nepravdu nesretniji je (kakodaimonesteros) od onoga koji je trpi“, piše u jednom od malobrojnih fragmenata Demokrita (B45) tog velikog Parmenidovog protivnika, kog Platon, verovatno zbog toga, nikad ne pominje. Čini nam se da je ta koincidencija vredna pažnje zato što se Demokrit nikad nije posebno zanimao za područje ljudskih poslova, ali je, reklo bi se, bio prilično zainteresovan za iskustvo mišljenja. Uzdržanost ne pada teško, kaže on, kad se razum „privikava da sam u sebi

(*auton ex heautou*) nalazi radosti“ (B146). Čini se da ono što smo bili skloni da shvatimo kao čisto moralne stavove zapravo dolazi iz samog iskustva mišljenja.

Ovo nas dovodi do drugog stava koji je preduslov prvog. I taj stav je duboko paradoksalan. Sokrat kaže da je on jedan i da *zbog toga* nije spreman da se izloži sukobu sa samim sobom. Međutim, ništa što je identično sa sobom, što je istinski i potpuno jedno (A je A), ne može biti ni u skladu ni u sukobu sa sobom; uvek su nam potrebna bar dva tona da bismo proizveli skladan ili neskladan zvuk. Naravno, kad se svako od nas pojavljuje pred drugima i kad ga oni vide, on je jedan; da nije tako, bio bi neprepoznatljiv. Sve dok je u društvu drugih, jedva svestan samog sebe, onakav je kakav se pojavljuje drugima. *Svešču* (*conscientia*, doslovno „znati sa sobom“) nazivamo čudnu činjenicu da u izvesnom smislu čovek jeste i za samog sebe, iako se samom sebi jedva pojavljuje, što ukazuje na to da Sokratovo „koji sam jedan“ nije neproblematično kao što izgleda. Čovek nije samo za druge već i za samog sebe, a u tom drugom slučaju, jasno je, nije samo jedan. U njegovu Jednost utisnuta je razlika.

Ta razlika nam je poznata i iz drugog ugla. Sve što postoji među više stvari nije samo ono što jeste u svom identitetu, već je i različito od ostalih stvari; ta različitost pripada samoj njegovoj prirodi. U pluralitetu stvari svaka stvar koja postoji nije prosto ono što jeste u svom identitetu, već je i različita od drugih stvari; ta razlika pripada samoj njenoj prirodi. Kad pokušamo da je zahvatimo mišljenjem, da je definišemo, moramo uzeti u obzir i tu drugost (*alteritas*). Kad kažemo šta neka stvar jeste, uvek kažemo i šta ona nije; svaka determinacija je negacija, kao što kaže Spinoza. U odnosu na samu sebe, stvar je ista – *auto* (to jest *hekaston*) *heauto tauton*: „svaka je istovetna sa samom sobom“²² – i o njoj, kao o pukom identitetu, možemo reći samo: „Ruža je ruža je ruža...“ Ali to uopšte nije tako kad se neko, „jedan“ u svom identitetu, odnosi prema samom sebi. Čudna stvar je to što njemu nije potreban pluralitet da bi uspostavio razliku. Kad kaže „ja sam ja“, u tome je već sadržana razlika. Kad je neko svestan, to jest svestan sebe, identičan je sa sobom samo za druge, kojima se pojavljuje kao jedan i isti. Za samog sebe, dok artikuliše to „biti svestan sebe“, on je neizbežno *dva u jednom* – to je, uzgred, razlog što je moderna

22 *Sofist* 254d; vidi Martin Heidegger, *Identity and Difference*, New York, 1969, str. 23-41.

potraga za identitetom tako jalova i što bi se naša moderna kriza identiteta mogla rešiti jedino gubitkom svesti. Ljudska svest ukazuje na to da su upravo razlika i drugost – istaknute karakteristike sveta pojava, onakvog kakav je čoveku dat kao njegovo prebivalište među pluralitetom stvari – uslovi i za postojanje ljudskog ega. Jer ego, to „ja sam ja“, ne doživljava razliku u identitetu onda kad se odnosi prema stvarima koje se pojavljuju, već upravo onda kad se odnosi prema samom sebi. Bez tog izvornog cepanja, koje Platon kasnije upotrebljava u svojoj definiciji mišljenja kao nemog dijaloga (*eme emauto*) između sebe i svog Ja, ne bi bilo moguće to „dva u jednom“, koje Sokrat pretpostavlja u tvrđenju o skladu sa samim sobom.²³ Svest nije isto što i mišljenje, ali bez nje mišljenje ne bi bilo moguće. Proces mišljenja aktuelizuje tu razliku inherentnu svesti.

Za Sokrata je to „dva u jedan“ značilo prosto to da se moramo potruditi, ako želimo da mislimo, da ta dva učesnika u dijalogu budu u dobrom stanju, da ti partneri budu prijatelji. Bolje je za nas da trpimo zlo nego da ga činimo zato što s onim koji trpi zlo možemo ostati u prijateljskom odnosu. Ko bi želeo da bude prijatelj sa ubicom i da s njim živi? Čak ni ubica to ne bi želeo. Kakav dijalog bismo mogli voditi s njim? Upravo onakav kakav Šekspirov Ričard Treći vodi sa samim sobom posle mnogih zločina koje je počinio:

Čega se plašim? Sebe? Nikog nema.

Ričard Ričarda voli; ja sam ja.

Je l' tu ubica? Ne. Da, ja sam to.

Onda da bežim. Šta, od sebe? Imam

Razloga: da se ne bih osvetio.

Šta, samom sebi? Ah, ja volim sebe.

...

... O ne! Ja pre mrzim sebe

Zbog zločina što počinih sâm...

Nitkov sam. Ipak lažem, nisam. Ludo,

Govori dobro o sebi. Budalo,

Ne laskaj.²⁴

²³ *Tetet* 189e ff., i *Sofist* 263e.

²⁴ Vilijam Šekspir, *Ričard Treći*, 15. knjiga *Celokupnih dela*, prev. Živojin Simić i Sima Pandurović (Beograd: Kultura, 1963), str. 256.

Sličan susret sa sobom – nedramatičan, blag i gotovo bezazlen u poređenju s Ričardovim – može se naći u sokratskom dijalogu *Hipija Stariji* (koji, iako ga nije napisao Platon, ipak pruža autentično svedočanstvo o Sokratu). Na kraju dijaloga Sokrat kaže Hipiji, koji se pokazao kao naročito praznoglav sagovornik, da je on „blaženo srećan“ u odnosu na njega, Sokrata, koga kod kuće čeka jedan veoma neprijatan čovek, „blizak rođak koji živi u istoj kući i stalno ga unakrsno ispituje“. Kad mu Sokrat iznese Hipijino mišljenje, „taj čovek“ će ga upitati „zar se ne stidi samog sebe kad govori o lepom načinu života iako je ispitivanje pokazalo da on ne zna ni značenje reči *lepota*“ (304). Drugim rečima, kad Hipija dođe kući, on ostaje jedan; iako očitno ne gubi svest, on neće učiniti ništa da bi aktuelizovao razliku unutar samog sebe. Sa Sokratom ili, što se toga tiče, s Ričardom Trećim, stvar stoji drukčije. Oni ne saobraćaju samo s drugima već i sa samim sobom. Ovde je poenta da se ono što jedan naziva „tim čovekom“ a drugi „savešću“ pojavljuje samo kad ostanu sami. Kad prođe ponoć i kad se Ričard ponovo nađe među svojim prijateljima, onda kaže:

...Savest, to je reč
Za strašljivce, izmišljena prvo
Da zastraši jake.²⁵

A čak i Sokrat, koga trg tako privlači, mora otići kući, gde će biti sâm, da bi se u samoći sreo s *tim čovekom*.

Izabrala sam odlomak iz *Ričarda Trećeg* zato što Šekspir, doduše, koristi reč „savest“, ali je ne koristi na uobičajen način. Jeziku je bilo potrebno mnogo vremena da bi razdvojio reči „svest“ i „savest“. U nekim jezicima, na primer u francuskom, to razdvajanje se nije ni dogodilo. Savest, kako tu reč koristimo u području morala i prava, navodno je uvek prisutna u nama, baš kao i svest. I ta savest nam navodno govori šta da činimo i za šta da se kajemo; to je bio božji glas pre nego što je postao *lumen naturale* ili Kantov praktički um. Za razliku od savesti, onaj čovek o kome govori Sokrat ostaje kod kuće; Sokrat ga se plaši, kao što se ubice iz *Ričarda Trećeg* plaše svoje savesti – kao nečeg što je odsutno. Savest se javlja kao naknadna misao, ona misao koju izazivaju ili zločin (u Ričardovom slučaju) ili neispitana mnjenja (u Sokratovom slučaju), ili

25 Isto, str. 260.



se javlja kao anticipirani strah od takve naknadne misli (u slučaju unajmljenih ubica iz *Ričarda Trećeg*). Za razliku od božjeg glasa u nama ili *lumen naturale*, ta savest ne daje pozitivne preporuke – čak i Sokratu njegov *daimonion*, njegov božji glas, govori samo šta da *ne* čini; Šekspirovim rečima, savest „stvara čoveku bezbroj smetnji“. ²⁶ Savest zapravo plaši čoveka prisustvom svedoka koji ga čeka samo *ako* dođe i kad dođe kući. Šekspirov ubica kaže: „... i svaki koji hoće da živi dobro, trudi se... da bude bez nje.“ Lako je uspeti u tom nastojanju; dovoljno je da čovek nikad ne započinje nemi samotni dijalog koji nazivamo mišljenjem, da nikad ne odlazi kući i ne ispituje stvari. To nije stvar zla ili dobrote, kao što nije ni stvar pameti ili gluposti. Onom koji ne ume da vodi razgovor sa samim sobom (razgovor u kom ispituujemo ono što govorimo i činimo) neće smetati da sam sebi protivreči, a to znači da on nikad neće biti ni sposoban ni voljan da položi račun o svojim postupcima; on neće zazirati ni od toga da počini bilo kakav zločin pošto može biti siguran da će to već sledećeg časa zaboraviti.

Mišljenje u nekognitivnom, nespecijalizovanom smislu kao prirodna potreba ljudskog života, aktuelizovanje razlike date u svesti, nije prerogativ malobrojnih već svačija uvek prisutna mogućnost; isto tako nesposobnost da se misli nije „prerogativ“ onih mnogobrojnih koji nemaju dovoljno snažan mozak, već svako – ne isključujući naučnike, profesore i druge stručnjake u duhovnim disciplinama – uvek ima priliku da izbegne taj razgovor sa samim sobom čiju je mogućnost i značaj Sokrat prvi otkrio. Ovde nas ne zanima poročnost, koju religija i književnost pokušavaju da razumeju, nego zlo; ne greh i veliki nitkovi koji postaju negativni heroji književnosti i koje na delovanje obično podstiču zavist i resantiman, već onaj neporočni *svako*, koji nema posebnih motiva i zato je sposoban za *beskrajno* zlo; za razliku od velikih nitkova, on nikad ne doživljava strašni ponoćni čas.

Za misleći ego i njegovo iskustvo, savest koja „stvara čoveku bezbroj smetnji“ sporedna je stvar. Ona ostaje marginalna pojava i za društvo u celini osim u kriznim situacijama. Naime, od mišljenja društvo nema velike koristi; u svakom slučaju ima mnogo manje koristi nego od žeđi za znanjem u kojoj se znanje koristi kao sredstvo za druge svrhe. Mišljenje ne proizvodi vrednosti, ne otkriva jednom zasvagda šta je „dobro“ i ne potvrđuje već pre

²⁶ Isto, str. 160.

potkopava prihvaćena pravila ponašanja. Ono dobija politički i moralni značaj samo u retkim trenucima istorije kad „Stvari se ruše, centar ne drži više; / Anarhija je provalila svetom,“ kad „Najboljima nedostaje uverenost, dok / Najgori su puni žestine strasne“.²⁷

U takvim trenucima mišljenje prestaje da bude marginalna stvar u političkom domenu. Kad svakog ponese ono što čine i u šta veruju svi ostali, oni koji misle bivaju izvučeni iz svojih skrovišta zato što ih odbijanje da se priključe čini upadljivima; tada mišljenje postaje jedna vrsta delovanja. Pročišćujući element mišljenja, Sokratova babička veština koja iznosi na videlo implikacije neispitanih mnjenja – vrednosti, doktrina, teorija, čak uverenja – i tako ih uništava, po svom dejstvu je politički. Tim uništavanjem mišljenje podstiče jednu drugu ljudsku sposobnost, sposobnost suđenja, koju, uz izvesno obrazlaganje, možemo nazvati najviše političkom od svih ljudskih mentalnih sposobnosti. To je sposobnost da se sudi o *posebnostima*, a da se one ne podvode pod ona opšta pravila koja se mogu poučavati i učiti sve dok upražnjavanjem ne pređu u navike, koje mogu biti zamenjene drugim navikama i drugim pravilima.

Sposobnost suđenja o posebnostima (ona koju je Kant otkrio), sposobnost da kažemo „ovo je pogrešno“, „ovo je lepo“ itd, nije isto što i sposobnost mišljenja. Mišljenje se bavi nevidljivostima, predstavama stvari koje su odsutne; suđenje se uvek bavi posebnostima i stvarima koje su pri ruci. Ali međusobni odnos te dve sposobnosti je na neki način sličan odnosu između svesti i savesti. Ako mišljenje, nemi dijalog „dva u jednom“ aktuelizuje razliku u našem identitetu kao datu u svesti i na taj način stvara savest kao svoj sporedni proizvod, onda suđenje, sporedni proizvod oslobađajućeg dejstva mišljenja, realizuje mišljenje, čini da se ono manifestuje u svetu pojava, u kom čovek nikad nije sam i previše je zauzet da bi mogao da misli. Manifestacija vetra mišljenja nije znanje već sposobnost da razlikujemo ispravno od pogrešnog, lepo od ružnog. A to zaista može sprečiti katastrofe, bar po mom mišljenju, u retkim presudnim trenucima kad je potrebna hitna reakcija.

27 Vilijam Batler Jejts, „Drugi dolazak“, prev. Svetozar Brkić, *Antologija savremene engleske poezije* (Beograd: Nolit, 1975).



