

Predrag Krstić

o čemu govorimo kad govorimo o >>>

0 (post)

istini

O (POST)ISTINI



INSTITUT
ZA FILOZOFIJU
I DRUŠTVENU
TEORIJU

Edicija > **O čemu govorimo kad govorimo o**

Naslov > **O čemu govorimo kad govorimo o (post)istini**

Autor > **Predrag Krstić**

Recenzenti > **Marija Babović, Milan Subotić, Marjan Ivković**

Lektura i korektura > **Olgica Rajić**

Grafika > **ISTOK dizajn (PribiArt)**

Izdavač > **Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu**

Mesto i godina izdanja > **Beograd 2022**

Štampa > **Sajnos doo. Novi Sad**

Tiraž **300**

ISBN 978-86-82324-14-0

Ova monografija realizovana je uz podršku Ministarstva prosvete,
nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije prema Ugovoru o
realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada.

*Sve ilustracije preuzete su sa zvaničnih internet stranica koje imaju karakter „javnog domena“. Ilustracija na korici: Depositphotos.com

Sadržaj

KRATKA PRAISTORIJA ISTINE	7
Henologike	9
Prilazak	21
Juvelirnica	31
Henozofija	39
Henoslovlje	47
Henofilije	59

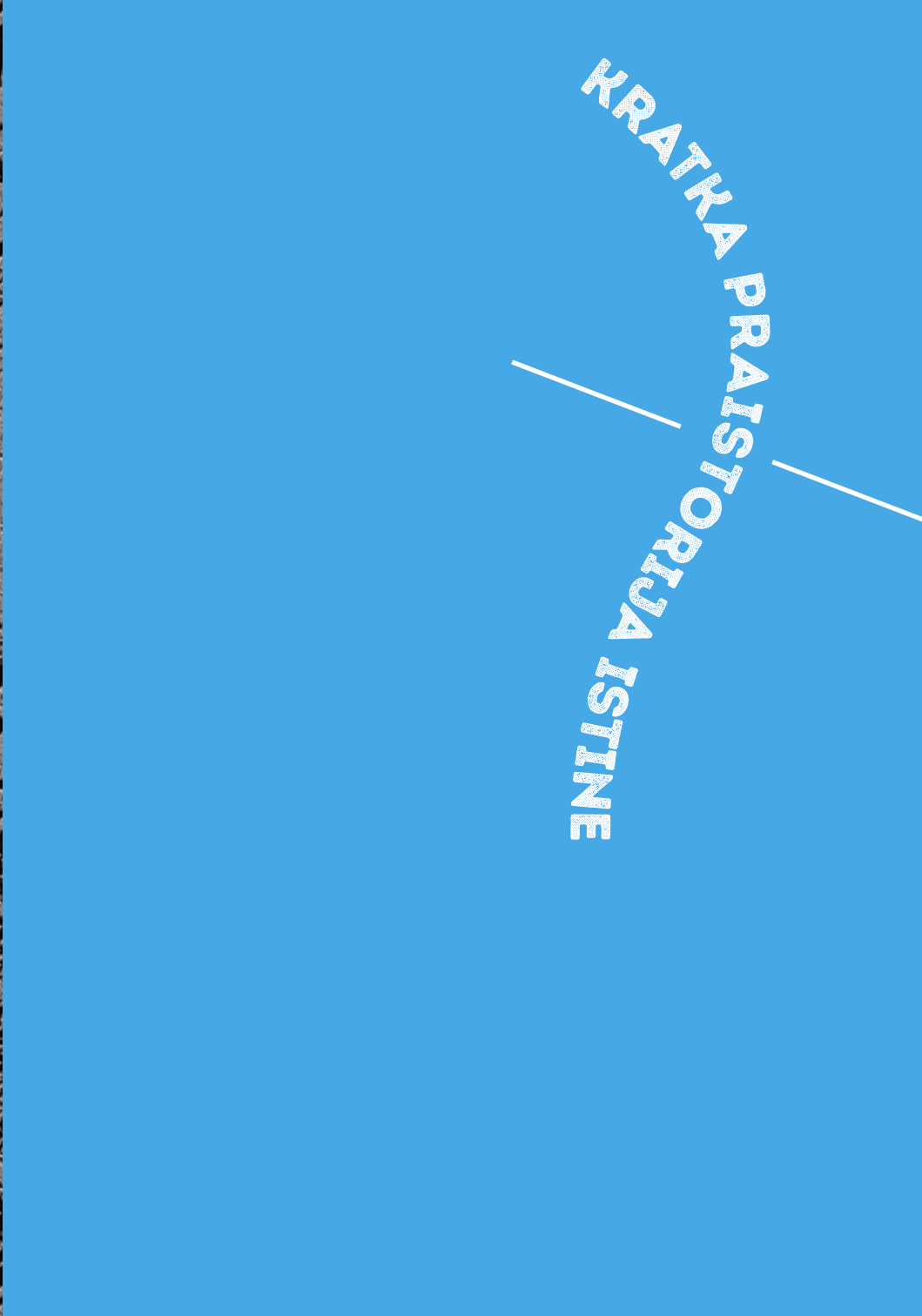
KRATKA ISTORIJA ISTINOBORSTVA	69
Apologetike	71
Götterdämmerung	81
Hereze	87
Promocija	101
Trgovanje	115
What else is new?	127

KRATKA POSTISTORIJA ISTINE	135
Apokrifija	137
Postapokaliptika	143
Posle posle	153
Bez konca	163

LITERATURA	171
Korišćena literatura	173
Korisna literatura	193



KRAJKA PRAISTORIJA ISTINE





Henologike

U drevna vremena, onoliko koliko možemo da znamo i smemo da tvrdimo, postojao je jedan malo ili nimalo izdiferencirani svet, jedan holizam u kojem su materija i duh poistovećeni, u kojem su reka i njeno božanstvo jedno isto, a ljudi, mesta, predmeti i događaji mešaju se sa govorima, boginjama i demonima koji ih animiraju. Postojala je dakle nekakva predstava jednog „sveta“ – dođuše takvog da se načelno sastojao iz tri oblasti: zemlje na kojoj obitavaju ljudi; podzemlja koje je često identifikovano sa „zemljom mrtvih“ i htonskim silama; i neba koje je bilo rezervisano za najraznorodnija božanstva. Različite civilizacije su, naravno, nalazile različita rešenja za uređenje nebeske hijerarhije u takvom svetu, ali nije bila retkost da se, mimo drugih bogova i boginja koji su „dužili“ različite regione prirode i ljudskih dela, izdvoji i jedan dominantni

bog ili kralj bogova, kao i s druge strane, ili na drugom kraju vertikale nebo-podzemlje, neka božanstva koja su vremenom doživljavana kao zla i koja će postati „demoni“. Ali svakako nije bilo religijskog „sistema“ kakav danas poznajemo: nije postojao nikakav univerzalni propis u pogledu geneze i nomenklature bogova, još manje opšte-prihvaćena dogmatika. U nedostatku centralne arbitraže koja bi diktirala i usklađivala ortodoksiju i ortopraktiku, i različiti etnički kultovi imali su različite mitove o bogovima i junacima, kao i različite rituale i prakse bogoslužnja – različite vidove obožavanja koji su se ipak (gotovo) neizostavno sastojali u prinošenju žrtava svojim bogovima i bogovima svojih predaka.

A onda se, u četrnaestom veku pre nove ere, pojavio egipatski faraon Ehnaton, koji je potisnuo obožavanje Amon-Ra, dotad dominantnog boga u Luksoru, i promovisao obožavanje Atona, dotad samo solarnog a otad vrhovnog božanstva i najviše forme oboženosti u staroegipatskim verovanjima. S početka je dopuštao obožavanje mnogih bogova, kao što su egipatski kraljevi uvek činili, ali je vremenom namerio da obožavanje Atona unapredi u jedinu priznatu „religiju“ u kraljevstvu. To, naravno, nije bio jedan i jedini Bog – već i pokušaji da se unište hramovi, slike i sveštenstvo **Amon-Ra** ukazuju na verovanje u egzistenciju (i uticaj) makar tog drugog boga – ali se uzima kao prvi jasan putokaz ka njemu ili njegov nagoveštaj, neretko i kao prvi „monoteizam“ (videti, na primer, Hoffmeier 2015). Ipak, nema dokaza da je **Ehnaton** progonio ili nastojao da potpuno zatre sva druga božanstva egipatske kulture, a naročito ne brojne verske festivale ili raznovrsne vidove



Amon-Ra i Aton

verovanja u zagrobni život širom zemlje. U svakom slučaju, **instaliranje Atona** u samostalnog boga tek nakratko je nadživelo Ehnatonovu smrt (uporediti Reeves 2005). Obožavanje jednog jedinog boga pokazalo se nepopularnim među sveštenskom klasom kao i, najverovatnije, među lokalnim stanovništvom. Pojedini gradovi, koji su bili i privredni i trgovački centri toga doba, slavili su svoja mesna božanstva u specifičnim hramovima, pa se jamačno zaključilo da bi njihovo ukidanje rdavo, ako ne i pogubno, delovalo ne samo na integrisanost, nego i na ekonomiju lokalnih zajednica (Kemp 2006: 257).



Izvan mediteranskog base-na istorijska rekonstrukcija je još nepouzdanija. Izvesno je da se nešto dešavalo na jugu Azije, ali kada i šta tačno, nije belodano. Neki u tu regiju – i to u religiju koja je upravo najbogatija božanstvima: hinduizam – smeštaju prve zapise o jednom (nad)bogu i (ante)datiraju ih još na dvadeseti vek pre nove ere (Sharma 1962: vi). Drugi se zadovoljavaju odrednicom da se nešto što naginje takvoj singularizaciji i elevaciji određenog

boga zbililo negde u „rano gvozdeno doba“, kada se veruje da je pisana Rigveda i da je dejstvovao **prorok Zaratu-stra**. I zaista, najpribližnije što se može reći o vremenu u kojem je živeo potonji jeste: u razdoblju između hiljadite i šeststote godine pre nove ere. Ali se, svejedno, bez rezervi može reći da je zaratustrizam naskoro postao državni kult u staroj Persiji i da je podrazumevao (kao, doduše, i mazdaizam pre njega) obožavanje jednog vrhovnog božanstva – **Ahura Mazde** – kao premudrog tvorca i darivaoca svega postojećeg. No ipak, (ni) Ahura Mazda nije bio jedina sila u zaratustrinskom univerzumu. Uz druge duhovne i apstraktne moći nižeg stepena opštosti koje su ga naseljavale, na suprotnom polu nalazio se „haos“, personifikovan kao **Angra Mainju**: jedan zloduh koji se

takođe smatra pretečom jevrejskog, hrišćanskog i islamskog poimanja „đavola“ (Denova 2019).¹



- 1 Uprkos potpunoj neizvesnosti u pogledu datiranja nastanka i razvoja zaratustrizma, izvesnim se smatra da je bio najranija vera koja opisuje jednog dobrog boga koji se bori protiv zlog božanstva u velikoj kosmičkoj bici koja određuje sudbinu čitavog sveta. Ta koncepcija univerzalnog sukoba dobra i zla mogla je uticati na judaizam, a prepoznajemo je i u hrišćanskim slikama Sudnjeg dana, satane i sličnima.



Zaratustra

Poslednje tri navedene religije smatraju se (bezmalo jedno-glasno) uzorima monoteizma.² Ali po čemu je njihov Bog ili po čemu su njihovi bogovi različiti od prethodnih izdvoje-nih božanstava? U odgovoru na to pitanje stupaju na scenu sve suptilnije diverzifikacije onog „jednog“ u viziji jednog boga. Kada se govori o drevnim mitologijama i religijama koje su ga naslućivale ili pre-poznavale, nekako se odsko-ra ustalilo da je uputno latinsku reč za „jedno“ zameniti grčkom, pa se **umesto o monoteizmu** radije govori o „heno-teizmu“. Ali razlika nije samo leksička: **henoteizam** bi bila praksa vere u jednog posebnog boga koja, za razliku od mo-noteizma, ne isključuje verovanje i u brojna (druga) božan-stva, pa i činodejstvija s njima skopčana. S druge strane, u jednoj razvojnoj perspektivi, henoteizam se može videti i kao značajan ili upravo najznačajniji momenat prelaska iz mnogoboštva u jednobošstvo, kao jedna čak istorijska zakonitost koja se, prema klasičnim („okcidentalističkim“) tumačenjima, svuda odigrala: izdvajanje jednog božanstva među mnogima, potom dodeljivanje glavne mu uloge, kako u religijskoj doktrini tako i, možda još važnije, kada je reč o plasmanu i širenju njegovog značaja u društvu, ne bi li se najzad druga božanstva raščinila i konačno izgubila božanske atribute (videti, na primer, Müller 1878).

2 Sama reč „monoteizam“, nasuprot onome na šta referiše – verovanje u jednog boga, u zapadnoj tradiciji Boga judaizma, hrišćanstva i islama, obično nasuprot politeizmu, vervovanju u mnoge bogove – posve je moderna: skovao ju je tek sredinom sedamnaestog veka britanski filozof Henri Mor (Henry More 1660: 62, 188). Štaviše, ni sam pojam monoteizma, onako kako ga otad razumemo, u svetu o kojem pričamo nije mogao da postoji: popularno rečeno, svi ljudi su tada bili politeisti (Denova 2019).

Ta putanja, ili makar njen završni korak, kada se ipak nije do kraja odigrala na Dalekom istoku, zaključuje ovaj tip elaboracija uporednih religija. Ili, drugačije rečeno, tamo (još) nije bilo monoteizma već samo – (još jednim učenim izrazom rečeno:) „monolatrije“: obožavanja ili religijskog službovanja samo jednom bogu, pri čemu se egzistencija drugih bogova i dalje dopušta i prihvata (Eakin 1971: 70; Mackintosh 2017: 810). Nije više reč o jednostavnom politeizmu upravo stoga što se, za razliku od njega, u monolatriji tvrdi da samo jedan bog, a ne mnogi ili svi, zaslužuje obožavanje. To je skoro-pa-monoteizam utoliko što se, čisto praktički gledano, drugi bogovi ignorišu kao da ne postoje: ne grade se hramovi u njihovu čast, ne pri nose im se žrtve, ne upućuju molitve. Ali ako se pogleda doktrina iza takve prakse, razlika je ipak jasna; zapravo tolika da se monolatrija može kandidovati u najboljem slučaju tek za prelazni stupanj od politeizma ka monoteizmu: monoteistički sistemi, naime, eksplicitno poriču egzistenciju drugih bogova, a druge relije proglašavaju pogrešnim, dok **monolatrijski religijski sistemi, naprotiv, prihvataju bogove i drugih sistema**, prihvataju (opet se moramo ograditi dosadnom upadicom: „bezmalo“) svakog njihovog boga kao „boga istinoga“, ali se protive – samo, kao da je to samo... – njihovom obožavanju.

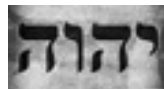
Izgleda da je isprva takva, monolatrijska, bila i vera koja se danas smatra paradigmatički strogom monoteističkom religijom: **vera drevnog** – (još) ne i kanonizovanog – **judaizma**.³

3 Iz kanonizovanog judaizma će potom ishoditi monoteizam ili monoteizmi hrišćanstva i islama – s tim što prvi i poslednji ne priznaju srednjeg uopšte za

Stari zavet obiluje monolatrijskim pasażima, koje nisu uspeli da prekriju i potpuno zamene vremenom postepeno dominantne, monoteističke objave. Uostalom, same neprestane opomene da se obožava jedino Jehova, to jest Jahve, to jest **J-H-V-H**,⁴ a ne drugi bogovi, dobijaju smisao tek ako se pretpostavi konkurentsko okruženje, takmičarska

monoteizam: bog jedini sa tri svoja lica, trojedini bog, nije dovoljno monističan za njih. Ni sam monoteizam nije dakle homogen. Na jednom kraju je beskompromisni monoteizam islama koji odlučno sledi i naglašava, zapravo, jevrejske zabrane opisivanja i slikanja Boga, predstavljajući ga kao nepredstavljivog, kao nediferencirano, večno, nedostižno, nerođeno biće, koje ni na koji način nije i ne sme biti antropomorfizovano: antropomorfizacija, pripisivanje ma kojih ljudskih kvaliteta Alahu, smatra se najtransparentnijim svetogrđem. Na drugom kraju je hrišćanstvo koje se ne libi katefatičkih saznanja Boga po raspoloživim ljudskim modelima i slikama, pa još troličnog, naime jednog (a) Boga sa tri (svoja) lica. Nisu retki ni oni kojima činjenica da se ta, u osnovi bogoslovska „dilema“ – jedan i tačka ili tri u jedan – produžila i da se produžava i u prakse veroispovedanja, svedoči o tome da monoteističke religije obožavaju u toj meri različite „tipove“ bogova, da im možda preostaje kao jedina zajedniča karakteristika – samouverena usredsređenost, makar deklarativno, na jednog boga.

- 4 Elementarno pitanje je, naravno, ako je postojao i postoji jedan jedini bog, zašto bi mu bilo potrebno ime? Biblija je izričita da Bog ima jedno pravo ime, što opet povratno može da ukazuje da je morao da se razlikuje od drugih nebeskih bića, isto kao što se ljudi identifikuju po različitim imenima. Jevrejska zabrana ne samo oslikavanja Boga, nego i izricanja božjeg imena, međutim, mogla bi da sugerise i da je ispravan izgovor tog imena, ako je i postojalo, izgubljen, zaboravljen ili ostao neizgovoren. Sve što znamo je da Biblija navodi četiri suglasnika poznata kao „tetragram“ – od grčkog izraza za „četiri slova“ – YHWH. (Za detaljniju arheologiju božjeg imena videti Römer 2015). Fonika a onda i fonetika određenih jezika preuzele su ta četiri slova i, dodajući tada nepostojeće samoglasnike, odlučile o zvučanju, pa i pisanju, božjeg imena u različitim kulturama. Čini se da je izgovor „Jehova“ ponajviše u duhu sprskog jezika, da je, od ponuđenih, ponajpre u skladu, ili ponajmanje u neskladu, sa njegovim „prirodnim“ zvučanjem, pa ćemo taj naziv i nadalje koristiti – osim ukoliko ne želimo da naglasimo značaj i značenje tetragrama.



situacija i, dakle, monolatrijski religijski kontekst. Naprotiv, u modernom judaizmu, pa i u hrišćanstvu ili islamu, osim pri ponavljanju prastarih zapovesti, nećemo pronaći uputstva da se ne poštuju „drugi bogovi“ – jer se poriče ili jer je već poreknuto njihovo postojanje.

U biblijskoj hronologiji se, doduše, sugerije da je država Izrael, već sa osnivanjem, predstavljala prvu istinski monoteističku državu. Međutim, najblaže rečeno, nema dokaza koji bi ukazivali da je monoteizam postojao izvan vrlo ograničene manjine, bilo u Judeji ili u Izraelu, dvema glavnim državama jevrejskog naroda koje poznaje Biblija (uporediti Stavrakopoulou & Barton 2010). Naprotiv, arheološke i istorijske rekonstrukcije obično nailaze na postojanje drugih bogova. To posebno važi za boginju Ašeru: u novije vreme je nedvosmisleno ustanovljeno da je ona, makar još u osmom veku pre nove ere, predstavljana kao venčana ili na drugi sličan način sparena s Jehovom (videti, na primer, Ruether 2006: 74; uporediti Olyan 1988). Sve u svemu, Judeja i Izrael se u tom pogledu (još) nisu mnogo razlikovali od drugih tadanjih država, čije su „monolatrijske“ religije takođe imale svoje glavne bogove, ali su dopuštale postojanje i obožavanje i drugih božanstava (izričito: Snell 2011).

Ali, iako su najraniji Jevreji dopuštali egzistenciju drugih bogova, isto kao i ostala drevna plemena i civilizacije, od potonjih su se razlikovali po tome što su u nekom trenutku preduzeli i jedan neobičan dodatni korak: insistirali su da ti drugi, tuđi bogovi, ne treba uopšte da se poštuju, a još manje obožavaju. Povukli su oštru granicu između

njihovog boga i stranih bogova, kao što su oštro odvojili sebe i druge narode. Doduše, karakteristika je svake „narodne religije“ da uvek nekako na koncu samo bogovi vlastitog naroda (p)ostaju značajni, ali je ovaj bog bio jedinstven, odnosno religija ovog naroda je bila jedinstvena, utoliko što je, u drugom koraku takoreći, osporavala postojanje i vlastitih „drugih“ bogova i **(u)tvrdila da je stvaran samo jedan Bog, Jehova** – koji sada stoga zahteva isključivu i apsolutnu posvećenost (Ringgren 1966: 67).

(Pre)ostaje pitanje zašto su to uradili? Ili, više „psihološki“ pitano, kako je moglo doći do toga i kako je „to“ uspelo da potraje? Ako izuzmemo objavu kao jednostavno i konačno objašnjenje, stvar postaje utoliko čudnija što takav korak niukoliko nije bio popularan: sudeći po drevnim tekstovima koji obiluju jadanjima i pritužbama kako se prinose žrtve stranim bogovima i prave idoli od njih, narod je neprestano skretao s pravog puta obožavanja „boga jedinoga“. Otpadništvo od propisane vere, odatle se zaključuje, bilo je rašireno i u doba kada su svešteničke elite Judeje i Izraela pokušale da je nametnu, a iskušenja koja su nudili strani bogovi i tuđi sveštenici mora da su bila jaka.

יְהוָה



Prilazak

Razdoblje o kojem smo govorili niukoliko nije bilo beznačajno, ali je ipak predstavljalo tek neizbežnu predigru onoj pojavi i učvršćenju bogomonizma koje će uslediti. Godine 587. pre nove ere Jerusalim je osvojen i opljačkan. Mnogi Jevreji, uključujući i prvosveštenike, odvedeni su u Vavilon, čime je otpočela duga istorija jevrejskog rasejanja.

Tek nakon tog zbivanja uočava se naglašeno izdvajanje Jehove kao jedinog boga i odgovarajuće detronizovanje drugih bogova, koji se sada opisuju isključivo u negativnom svetlu (videti Lipschitz & Blenkinsopp 2003). Razaranje glavnog Hrama Jehovi u Jerusalimu, čime je onemogućeno Njegovo valjano obožavanje, nudi se kao moguće objašnjenje postajanja jevrejskog bogoslovlja istinski

jednobožačkim, njegove postepene transformacije ka jednoznačnom monoteizmu – tek po izgnanstvu u Vavilon. Ali i onovremene promene u bliskoistočnom okruženju takođe su mogle doprineti pomenutom ustanovljenju i osnaživanju monoteizma. Upravo tada i tamo, na velika vrata ulazio je i onaj jedan novi Bog, Ahura Mazda, a zaratu-strizam se širio kao njegov glasnogovornik.⁵

Kako god stajala stvar sa geopolitičkim okidačima, Bog Starog zaveta, koji je otpočeo karijeru kao samo jedno od mnogih božanstava starih Jevreja, u tom nekom, nesumnjivo veoma dugom trenutku, postao je jedan, univerzalni Bog. Glavni izvor za ispitivanje te (pra)istorije Boga je, naravno, sama Biblija. Nije poznato kada je tačno jevrejski sveti spis dosegao svoju konačnu formu, ali se veruje da se to desilo upravo negde između izгона u Vavilon, dakle posle pada Jerusalima i takozvanog „prvog“ Hrama, i perioda persijske i helenističke vladavine koji je usledio. Pa i tada, očituje se na mnogim mestima da su se redaktori Biblije oslanjali na stariju mnogobožačku tradiciju. Izgnani nisu mogli, jamačno glavnim delom ni hteli, da krivotvore i iz teksta prognaju vlastitu prošlost. Tako je pretekla i ona u kojoj je svet jednog naroda, jevrejskog, imao više bogova.

Ta prošlost, međutim, mogla bi da seže čak i do njihovog imenovanja, imenovanja naime Jevreja, a ne njihovog imenovanja Boga. Prvi nagoveštaj da su drevni Izraelci

⁵ Za pokazatelje monoteizma u razdoblju posle izгона u Vavilon i njegovih preteča, videti Schneider 2008. O zaratu-strizmu u to vreme: Boyce 1996.

obožavali i božanstva koja nisu bila poznata kao Jehova leži, prema nekim rekonstrukcijama, već u samom njihovom imenu. „Izrael“ je, vele, teoforski naziv – što će reći: naziv koji, doslovno, nosi ime boga, koji uključuje i priziva ime božanskog zaštitnika – i koji se pruža unazad do najmanje tri hiljade i dvestote godina pre nove ere. Sudeći već po tom svom imenu, prvi i glavni bog (naj)starijih Izraelaca ne bi bio Jehova, već El, središnje božanstvo hananskog panteona, koje je obožavano i širom Levanta. Da je bilo obrnuto, da su zarana obožavali Jehovu, a ne Ela, zvali bi se „IsraJAHU“ a ne „IsraEL“, glasi argument. U prilog tezi o tom ranom obožavanju Ela moglo bi ići i kazivanje Boga Mojsiju – u Drugoj knjizi Mojsijevoj, kod nas uvreženog podnaslova, prema Daničićevom prevodu, „Izlazak“ (6: 3) – da se on „javio Avramu, Isaku i Jakovu imenom Bog svemogućí, a imenom svojim Gospod“, nastavlja Bog, „ne bih im poznat“. To „Bog svemogućí“ je prevod, ne samo naš već svih savremenih jezika, sledećih reći koje stoje u originalu: *El Shaddai*.⁶ A ime Njegovo „Gospod“, po kojem dotad nije bio poznat ni onima kojima se pre nego Mojsiju objavio... pa to je ono YHWH.

6 Doslovniji prevod *El Shaddai* bio bi „Bog Gora“, a uz njega su postojali i *El Elion* – „Svemoćni Bog“, *El Olam* – „Većni Bog“, *El Roi* – „Svevideći Bog“... To su zapravo bile verzije starosedelačkog boga El, kojeg je Avram obožavao pod različitim imenima i kojeg su Hanani obožavali pre i posle dolaska Avrama i njegovih sunarodnika – koji su ga na kraju prisvojili. Tek otprilike sedam vekova kasnije, tvrdi se, Bog objavljuje Mojsiju da je njegovo pravo ime bilo Jehova i da želi da bude poznat i obožavan pod tim imenom. Pa i tada, pitanje je – da li kao jedini, bez ikalih drugih postojećih bogova (uporediti Wells 2010: 3).



I temeljni pasaż koji potkrepljuje predstavu da su Jevreji bili (prvi) monoteisti, čuvena prva zapovest koju Mojsije prima na gori Sinajskoj od Boga – „Nemoj imati drugih Bogova uza me“ (Druga knjiga Mojsijeva ili Izlazak 20: 3) – može se takođe tumačiti i tako da su drugi, tuđi bogovi, mrska ali ipak realna mogućnost; ne dakle kao tvrdnja da drugi bogovi ne postoje, već kao nalog da Jevreji ne obožavaju nijednog drugog boga; da se, ukratko, shvati tako da Bog ne misli „osim mene“, već „mimo mene“.⁷ A već u Prvoj

7 Uostalom, Biblija neprestano referiše na postojanje bogova drugih etničkih grupa, i to radije kao sa(mo)postojećih nego kao lažnih. U „Ponovljenim zakonima“ se veli: „Ne idite za drugim bogovima između bogova drugih naroda, koji su oko vas“ (6: 14); „Neka ne bude među vama čoveka ni žene ni porodice ni plemena, kome bi se srce odvrtilo danas od Gospoda Boga našeg, da ide da služi bogovima onih naroda; neka ne bude među vama korena na kome bi rastao otrov ili pelen“; „Veselite se narodi s narodom Njegovim, jer će pokajati krv sluga svojih, i osvetiće se neprijateljima svojim, i očistiće zemlju svoju i narod svoj“ (32: 43). U Knjizi proroka Isajje (36: 20) car asirski (se) pita: „Koji su između svih bogova ovih zemalja izbavili zemlju svoju iz moje ruke? A Gospod će izbaviti

knjizi Mojsijevoj, **Postanje** (1: 26), bez obzira na prevode, stoji množina koja izaziva pitanja: „Potom reče Bog: **da načinimo čovjeka po svojem obličju, kao što smo mi, [...].**“ Kome to Bog govori? **O kojim „nama“ govori?** Savremena tumačenja objašnjavaju poreklo rečenične konstrukcije, ali ne osporavaju, eufemistički govoreći, njen za monoteizam čudni sadržaj: naime, veruje se da su se, prema analogiji, tadanje društvene strukture zajednica reflektovale na nebeske pejzaže, pa kao što su kraljevi obično imali dvorske savetnike, *tako je* navodno postojao i nebeski dvor.⁸

Jerusalim iz moje ruke?”, a Psalm 8: 21 nedvosmisleno kazuje: „Bog stade na saboru Božijem, usred bogova izreče sud“. Najzad, u priči o izgonu Jevreja iz Egipta Bog se bori protiv egipatskih bogova ne bi li pokazao ko kontroliše prirodu, što nema mnogo smisla ukoliko se njihova egzistencija nije priznavala: „Jer ću proći po zemlji misirskoj tu noć, i pobiću sve prvence u zemlji misirskoj od čovjeka do živinčeta, i sudiću svim bogovima misirskim, ja Gospod“ (Izlazak 12:12).

- 8 To uopšte nije neubedljivo objašnjenje kakvim može zazvučati savremenim ušima. Monoteizam se, pronicljivo je primećeno, pojavljivao samo u razdobljima koja su obeležavale države i carstva velikih razmera. Sve monoteističke ili, tačnije bi možda bilo reći: univerzalne religije, religije koje su (bile) relevantne za sve ljude a ne samo za određene grupu stanovništva, razvile su se tamo gde su se kraljevi nazivali „kraljevima kraljeva“ i gde su nastojali da ujedine mnoge narode (Shayegan 2011). Pre nego što je jedan bog postao norma, ustalio se koncept jednog kralja nad kraljevima ili cara nad carevima (uporediti Cline & Graham 2011). Taj politički univerzalizam golemih carstava mogao je pomoći i po svojoj prilici jeste pomogao stvaranju doktrine univerzalnih religija. S druge strane, budući da se Jehova, kao što smo videli, nije smatrao jedinim bogom onda kada je bio glavni bog u Judeji, već je asociiran samo ili prevashodno sa jevrejskim nasleđem – drugačije rečeno: budući da mentalna konstrukcija boga u razdoblju pre izгона u Vavilon, dakle pre šestog veka pre nove ere, ne sadrži Boga kao jedinog boga – takav razvoj kod Jevreja i u judaizmu morao je da sačeka ili neko veće carstvo ili gubitak svakog carstva i žudnju za njim, odnosno onakvu političku promenu kakva je nastala padom Jerusalima.

Ali da stvar bude još gora po legendu o generički ekskluzivnom a univerzalnom Bogu Jevreja, ispostavlja se da u složenoj mreži istorijskih tkanja Izraeljani nisu čak bili ni prvi koji su obožavali Jehovu, već su ga posvojili od nepoznatog, tajanstvenog ili zatajenog plemena koje je živelo negde u pustinjama južnog Levanta i Arabije. Biblija je sasvim izričita u pogledu geografskih korena božanstva Jehove: njegovo prisustvo se uvek iznova vezuje za planinske divljine južnog Levanta, negde na teritoriji koja se prostire od Sinaja i pustinje Negev do severne Arabije. A njegovo nastupanje se u biblijskim pripovestima uvek epski i gromoglasno najavljuje: Jehova se pojavljuje na vrhu planina i praćen je mrkim oblacima i grmljavinom – što su tipične slike starijih božanstava divljina, bogova oluja i, valjda zbog svoje siline, plodnosti. Na verovatno najizraženijem i najupečatljivijem mestu bogosilaska sa najviših gora, u Knjizi o sudijama *Staroga zaveta* (5: 4–5), kaže se:

Gospode! Kad si slazio sa Siri, kad si išao iz polja Edemskog, zemlja se tresijaše, i nebesa kapahu, oblaci kapahu vodom. Brda se rastapahu pred Gospodom; taj Sinaj pred Gospodom Bogom Izrailjevijem.

Podrška za teoriju da Jehova potiče iz pustinja Izraela i Arabije može se pronaći i u egipatskim tekstovima iz kasnog drugog milenijuma pre nove ere, koji navode različita plemena nomada koja nastanjuju taj pustinjski region. Jedna od tih grupa bilo je pleme Izraela, koje je u vreme kada se prvi put pominje – na pobjedničkoj steli, koju je 1210. godine pre nove ere podigao faraon Merneptah – obitavalo u Hananu. Jedna druga grupa, koja je nastanjivala

Negev, prepoznavana je kao narod „Šasu YHW“, što, ako se doda još jedno „H“, sugerirše da je mogla biti prva koja je imala kasnijeg boga Jevreja kao svog božanskog zaštitnika.⁹ Kako su se tačno Šasu susreli sa Izraelcima, tada hananskim obožavaocima Ela, i kako su ih uveli u kult YHWH, nije uopšte poznato i verovatno nikada neće biti; tek, u ranim vekovima prvog milenijuma zatičemo obožavanog potonjeg boga i u severnom kraljevstvu Izraela i u njegovom manjem, južnom susedu, kraljevstvu Judeji.

Njegovo ime pojavljuje se prvi put izvan Biblije skoro četristo godina posle Merneptaha, na steli koju je postavio 840. godine pre nove ere moavski kralj Meša, hvaleći se da je porazio kralja Izraela i „uzeo posude YHWH“.¹⁰

U čitavom tom razdoblju takozvanog ranog Prvog Hrama, kult Jehove je bio važan ali nije bio ekskluzivan. Jeremija govori o mnogim bogovima Judeje, koji su brojni kao ulice grada. Obožavalo se zasigurno žensko božanstvo Ašera ili „Kraljica Neba“, kako je pominje Biblija, kao i severni bog oluja pod svetim imenom „Hadad“ a kolokvijalnijim i poznatijim „Baal“. Brojnost božanstava bila je čak tolika da jedan zapis asirskog kralja Sargona II, koji je osvojio kraljevstvo Izraela u kasnom osmom veku pre nove ere, pominje kako su njegove trupe, nakon što su zauzele

9 To se, dosad i zasad, smatra najplauzibilnijom (mada ne i nespornom) hipotezom o susretu Izraelaca sa kultom YHWH (uporediti Carr 2020).

10 Priča glasi da se njihov bog Kemoš naljutio na svoj narod i dopustio Izraelu da ga pokori, da bi potom Meša zbacio izraelski jaram i obnovio moavske zemlje. Izraelska priča u sličnoj situaciji, videćemo, imaće drugačiji rasplet i postati znakovita nadalje.

prestonicu Samariju, donele kipove najrazličitijih bogova u koje su se Izraelci uzdali.

Kult Jehove se, međutim, razvijao i širio snažnije nego drugi, pa je isprva baš taj bog počeo da se obožava u hramovima širom zemlje, da bi se tek pod vladavinom kralja Jošije (יְאֹשִׁיָּהוּ), krajem sedmog veka pre nove ere, obožavanje centralizovalo u Hramu u Jerusalimu. Pa i tada, Jehova nije bio nevidljivo božanstvo koje će se Jevreji tek potom uzdržavati da opišu. Na severu kraljevstva Izraela on je često obožavan u vidu teleta,¹¹ upravo kao i pret hodno bog Baal.¹² U Jerusalimu i Judeji Jehova je češće uzimao oblik boga sunca ili čak, prema nekim tumačenjima, antropomorfnog božanstva koje sedi (Römer 2015: 47). Drugi su skloniji da misle kako je ikonografija Jehove, ako ne od početka, ono vrlo rano, izbegavala antropomorfne predstave (Olyan 2004: 111–123).

11 „Postavljaju careve, ali ne od mene; podižu knezove, za koje ja ne znam; od srebra svojega i od zlata svojega grade sebi likove, da se istrijebe. Ostavilo te je tele tvoje, Samarijo; jarost se moja raspalila na njih; dokle se neće moći očistiti? Jer je i ono od Izrailja; načinio ga je umjetnik, a nije Bog; tele će Samarijsko otići u komade.“ Tako se, između ostalog i ostalih, razračunava Gospod, prema Knjizi proroka Osije (8: 4–6), sa nedoličnim idolopoklonstvom teletu, Njemu kao teletu.

12 „I reče Jerovoam u srcu svom: može se carstvo povratiti domu Davidovu. Ako ovaj narod stane ići u Jerusalem da prinosi žrtve u domu Gospodnjem, srce će se narodu obratiti ka gospodaru njegovu Rovoamu caru Judinu, te će me ubiti, i povратиće se k Rovoamu caru Judinu. Zato car smisli, te načini dva teleta od zlata, pa reče narodu: ne treba više da idete u Jerusalem, evo bogova tvojih, Izrailju, koji su te izveli iz zemlje Misirske. I namjesti jedno u Vetilju a drugo namjesti u Danu.“ (Prva knjiga o carevima 12: 26–29)





Juvelirnica

Ali kakvim god neblagonaklonim

okruženjem da je bio motivisan, judaizam je, s pravom se smatra, prva religija koja je uspela da, posle dugovekog i postepenog procesa obrade, na kraju proizvede „čisti“ pojam ličnog monoteističkog Boga. Taj proces je verovatno počeo da se zaokružuje tek po rimskom razaranju takozvanog Drugog hrama u Jerusalimu, sedamdesete godine nove ere, ali se čini da nije pravedno reći da su tek tada vođe judaizma, rabini, otpočeli ono reinterpretiranje obožavanja kao usredištenja na „jedno“ koje će kasnije konačno dovesti do koncepta egzistencije samo jednog boga u kosmosu (Denova 2019). Prvi hram i izgon čine se presudnijim kada je reč o počecima. U prilog takvog istorijskog markera moglo bi govoriti i navođenje „stranih bogova“ još u Vavilonskom Talmudu – ali izričito kao zabluda ljudi u

pogledu postojanja i moći tih bogova. I takva koncepcija ili takva vizija – koja bi se mogla nazvati „apsolutističkim“ principom – objavljuje ili sobom već predstavlja ne samo prvi, judaistički monoteizam, nego monoteizam koji će baštiniti potom sve avramske religije i njihove moderne varijacije. „Apsolutizam“ i isključivost prodiru (i) u veru: na osnovu objave Mojsiju, Jehova postaje „bog saveza“ Izraela, ekskluzivni Bog saveza sa Izraelom, a Jevreji – njegov ekskluzivni narod (Meek 1960: 215).



Prvi i Drugi hram u Jerusalmu

Tri su stvari, dakle, **bile presudne** da se izučavaoci Biblije slože da je jevrejska vera bila makar „u najavi“ monoteistička – iako nema nedvosmislenih iskaza monoteizma iz razdoblja pre vavilonskog izгона, iako je i u doba svojih mojsijevskih (pra)početaka ona bila henoteistička ili monolatrijska pre nego jednobožačka. **Prvo**, „vrlo rano

srećemo ideju da je Jehova tvorac neba i zemlje“ (Ringgren 1966: 67). Istina je da i politeističke religije redovno uključuju tvorca svega postojećeg u svoje panteone, ali su oni po pravilu nadalje relativno nevažni, povlače se, odradili su svoje. Ovde, međutim, postoji takoreći „prirodna tranzicija“ ka monoteizmu: od tvrdnje da je bog stvorio nebo i zemlju do verovanja da je gospodar, svedržac i samodržac neba i zemlje. **Drugo**, uvek se iznova „ponavlja [...] da je Jehova najveći i najmoćniji među bogovima“ (Ringgren 1966: 99). **I konačno**, religija Izraeljana jedinstvena je po zahtevu isključivog obožavanja: samo Jehovu treba da obožava Izrael. Protezanje ovog pojma do ideje da samo Jehovu treba svi da obožavaju, ako možda i nije neizbežno, prirodno je.

Prema tome, Jehova je, ako se usvoji ova reinterpetacija, (morao da bude) jedini Bog zbog svoje uloge u stvaranju neba i zemlje, zbog svoje moći i veličanstvenost i zbog svog ekskluzivnog prava na obožavanje. Izvesna „unutrašnja logika“ ili, danas je možda bolje reći: „psiho-logika“, sklona je da vodi istinskog posvećenika onome što bi se s pravom (genetičke definicije) moglo nazvati „oboženje“: poricanju ograničenja predmeta njegovog obožavanja i pripisivanju Njemu sve većeg i konačno potpunog savršenstva, kao u sebi završenom i sobom dovršenom. Logička granica te sklonosti jeste upravo atribucija univerzalne suverenosti i potpuno neograničene moći. Povratni ili intrinzični deo tog konstruisanja je bezrezervna obavezanost obožavanom bogu i usredištenje vlastitog života na njega. Usvajanjem te tri ideje ili ta tri stava u pogledu predmeta obožavanja – univerzalna suverenost, svemoć i neupitan zahtev za

apsolutnom posvećenošću – posvećenik nesumnjivo postaje monoteista i nadalje eksplicitno afirmiše monoteizam (videti Wainwright 2018).

I tom mentalnom putanjom je, nekako, pretpostavlja se, sa *Starim zavetom* i u njemu, „monolatrijska“ religija ranih Jevreja, koja nije poricala postojanje drugih bogova ali je sinovima Izraela nalagala samo štovanje i obožavanje Jehove, prerasla u „monoteizam“: u veru da postoji samo jedan, jedinstveni, svemoćni i sveznajući Bog koji je tvorac i mera svega stvorenoga. Takva verska vizija Boga, retko se primećuje, (već unapred) određuje i oblik vere: ona sada mora biti uređeni sistem, sa jednim (načelom, principom, onim prvim) iz koga proishodi sve. Judaizam, hrišćanstvo, islam, pa i sikizam, predstavljaju takve zakružene sisteme monoteističkih religija, u kojima neizostavno jedan samodovoljan i od svega drugog nezavisan bog stvara, nadzire, osmišljava i usmerava svu stvarnost. **Stari bogovi politeizma uzmiču** i, u po njih najboljem ali relativno retkom slučaju, takozvani „inkluzivni monoteizam“ tretira ih kao različite aspekte, inkarnacije, manifestacije „onog jednog gore“, onog vrhovnog. Pa i to samo ako/dok monoteizam ne uspostavi potpunu suverenost i plasira monolitnog Boga.¹³

13 Čime, ukoliko usvojimo ovo raslojavanje monoteizma, taj monoteizam postaje „ekskluzivan“. Susret hrišćanstva sa čvrsto ukorenjenom tradicijom inkluzivnog monoteizma pagana u tom je pogledu egzemplaran. Potonji su ostali tolerantni prema bogovima drugih. Ekskluzivnost hrišćanstva je, naprotiv, trajno uklonila „drugosti“ iz bogoslužjenja. Inkluzivni monoteizam je „umesio“ paganske bogove u Jedno, ali je to Jedno ostalo čvrsto utemeljeno u starom holističkom svetu. Naskoro, verovatno već u kasnom drugom veku nove ere, samo će jedan

Ali oprez! U ovakvo izvođenje već je uključena jedna pretpostavka koja je možda i predrasuda, doduše široko rasprostranjena i potkrepljena nimalo beznačajnim dokazima. Naime, veruje se da je monoteizam, ovako ili onako „evoluirao“ iz politeizma, da su politeističke vere bile nekako primitivnije, a da su monoteističke svakako „kulturno“ i „teorijski“ naprednije. To naročito važi za „propagandu“ da je hrišćanski monoteizam zamenio paganski politeizam.¹⁴ Po svoj prilici jedino je tačno da su politeistička verovanja starija od monoteističkih, a uvođenje „progresivističkog“ sleda u tu priču, osim što niukoliko logički ne sledi, moglo bi da svedoči i o vrednosnoj opterećenosti njenih naratora i čak njihovoj, utoliko gore ukoliko nenameravanoj, u naviku takoreći prerasloj, kulturnoj i religijskoj netrpeljivosti.

isključivi Bog moći da zadovolji zahteve grčko-rimskog društva, zaplašenog širenjem poznatog sveta, usponom razuma i novootkrivenim stegama prirodnih zakonomernosti: samo se, naime, za Njega moglo reći da stoji iznad prirode, da nije njen deo, da za Njega ne važe zakoni koji opterećuju smrtnike. I taj je proces, naravno, bio postepen i dugotrajan. Odbacujući paganske bogove prirode, hrišćani ih nisu, kao što je poznato, potpuno likvidirali i nahrupili sa Jednim, već su im uzastopno snižavali rang do nivoa demona, poričući ne direktno njihovu egzistenciju, već njihovu istinsku božanskost. S njihovom demonizacijom degradirana je i priroda i – nevidljivo vere, naročito Onaj koji se ne može videti, trijumfovalo je nad vidljivim razuma (uporediti MacMullen 1984: 108 i dalje)

14 Naprotiv, reći će se. Pritisak razuma je još u herojsko doba hrišćanstva transformisao paganstvo u neku vrstu monoteizma, a „paganin“ Kelzo (Κέλσοσ), u delu *Istinski logos* koje je sačuvano samo kroz njegovo apologetsko osporavanje, već s kraja drugog veka nove ere anticipira kasnije kritike hrišćanstva konkurentskih jednobožačkih religija i okrivljuje ga za izdaju monoteizma, za antropomorfizaciju bogova koju je grčki um već odavno razobličio, za bogohulnost štaviše same ideje da jedini Bog može imati sina (uporediti Origen 1953).

S druge strane, takođe je tačno i da takva, po pitanju „naprednosti“ rivalska, naracija sledi iz same strukture monoteističkih sistema, da je nešto i do njihove „prirodne sklonosti“ isključivosti. Jer, nije (više) stvar (samo) u tome da se veruje u jednog boga i da se samo on obožava, već i u tome – možda prevashodno u tome da bi se afirmisalo ono prvo – da se poriče egzistencija bogova svake druge vere. Ta ekskluzivnost monoteističkih religija urađa netolerancijom, mnogi bi rekli, istorijski posvedočenom u znatno većoj meri nego kada je reč o politeističkim. Potonje su bile kadre da inkorporiraju bogove i verovanja drugih vera relativno lako ili, u gorem slučaju, da vode, doduše neprekidne i jezive lokalne i lokalizovane ratove inoveraca, ali uvek „sukobe ograničenog intenziteta“. Prve su mogle ili morale da „totalno“ osporavaju egzistenciju svih tuđih i svojih drugih bogova i delatnom eliminacijom, ako je moguće, poreknu svaku verodostojnost svih drugih vera.

Ukoliko je reč o verskim sukobima, o doktrinarnim i/a ognjem i mačem vođenim ratovima jednobožaca, mnogobožaca, neznabožaca; pravovernih, malovernih, jeretika i inoveraca... **A gde su tu neverni(ci), ako ih uopšte ima?** – Prema uvreženom tumačenju, i onog i ovog doba: među helenskim plemenima, u staroj Grčkoj okrenutoj naučavanju (neprevaziđen klasik u tom pogledu: Šestov 1990). Kolin Vels (Colin Wells), međutim, misli da ni grčki mnogobošci ili bezbožnici nisu bez krivice za ono što nas ovde interesuje – za razlučivanje i izljušćivanje onog „jednog“ sa božanskim svojstvima. Umesto da se misli da su oni u potpuno nezavisnom sledu događaja izumeli razum

naspram ili nasuprot bliskoistočnoj tradiciji čiste vere, on predlaže „novi narativ o poreklu monoteizma“ koji ne bi oštro odvajao te navodno nezavisne entitete – u geografskim šiframa izražene: Atinu i Jerusalim – nego bi štaviše, na određen način, poreklo vere smestio u uspon samog razuma.





Henozofija

Dok su se Jevreji radovali povratku u Palestinu nakon vavilonskog ropstva, blagodareći perzijskom osvajaču Kiru Velikom koji je priključio Vavilon svom carstvu, dok su u optimizmu izvesnog preporoda podigli Drugi hram u Jerusalimu i istovremeno spustili život na zemlju, odgurnuvši pomalo na stranu proroke i proroštva, dok su se dakle sklapale kockice za završni korak ka istinskom monoteizmu, ka predstavi Boga kao jednog i unitarnog entiteta, dotle su se, u tom istom šestom veku pre nove ere, Grci oslobađali od druge vrste ropstva. Doduše, i tom oslobađanju prethodili su izvesni koraci.

Oko osamstote godine pre nove ere Grci su izumeli potpuno alfabetizovan sistem pisanja, preuzevši feničanski alfabet i dodavši mu nedostajuće znake za samoglasnike.

Na taj način su, nesumnjivo oslonjeni na zavidni nivo „usmene kulture“, pismo učinili fleksibilnijim i preciznijim instrumentom mišljenja (uporediti Havelock 1991). U tom smislu, osvit pismenosti bio je i osvit razuma, onog razuma kakvog danas znamo i kakav obično suprotstavljamo veri: već za dve-tri stotine godina, što je za ovakve izume relativno malo, eto epifanije Talesa iz Mileta (Θαλής ὁ Μιλήσιος) i – **više ne govorimo o osvitu već o razdanjivanju**. Pokušajem objašnjenja sveta bez pomoći bogova, sekularnim naturalizmom, započelo je ono što je poznato kao nauka, kao slobodno racionalno istraživanje koje se otvara kritici, kao jedna nova i koherentna intelektualna i kulturna tradicija.

⁴ **U** toj tradiciji može se neočekivano otkrivati da se najavljuje, možda čak i pre Svetog pisma, nešto kao unitarni Bog. On se dá iščitati već iz predstava onih takozvanih „bezumnih bogova“ jonskih fizičara, ili učitati u njih: prirodni elementi (voda, vatra, vazduh...) tu se časte božanskim atributima (večno mladi, nenastali, nepropadljivi, sve drugo je iz njih i po njima...): oni su prvi pravi monistički principi, u smislu da su ono *principium*, ono *prvo* koje omogućava sve drugo, jedna ukratko božanska (a) materijalna supstancija (videti Diels 1983). Potom se, ako pristanemo uz ovakvo ulančavanje monologike Grka (kao, na primer, Wells 2010: 5), lik Boga sasvim pregledno pojavljuje u Platonovom (Πλάτων) *Timaju* (Platon 1981) kao Demijurg, kao jedan božanski zanatlija koji oblikuje materijalni svet prema idealnim oblicima, pa i kao onaj „nepokretni pokretač“ kojem Aristotel (Ἀριστοτέλης) i na deva ime Bog (Aristotel 1992), ili kao naprosto božanska

(ali) racionalna sila koja oživljava, prožima, energizuje i uređuje svet u skladu sa prirodnim zakonima, kao kod stoika (Denova 2019). Svojim vizijama „najvišeg božanstva“ taj „filozofski monoteizam“ značajno će uticati na artikulaciju monoteizma jevrejskih rabina i hrišćanskih bogoslova, pa bi se ispostavilo, prema ovoj preistorizaciji, da će tek helenizovani jevrejski filozofi, poput Filona (Φίλων) Aleksandrijskog, vekovima kasnije asimilovati grčku misao i, prevashodno, njenu ideju jednog unitarnog Boga u vlastitu tradiciju (uporediti, na primer, Kubat 2005; West 1999: 32).

✂️ To obrtanje prepoznatljivog sleda događaja svakako nije lišeno osnova – naročito ukoliko se on posmatra „s kraja“, s obzirom na konačno uobličene jednobožačke religijske doktrine. Ali u njegovom temelju stoji jedno opštije uverenje ili jedna odveć smela antropološka pretpostavka. Naime, zapaža se da u svim društvima čitavog čovečanstva postoji jedan religijski instinkt, jedan „mentalni kapacitet za veru“ – ali da ne postoji instinkt za monoteizam. Argument za takav stav je jednostavan: nikada nijedna vera nije otpočela njime (Wells 2010: 2). **Prema Velsu**, postoji, s druge strane, još jedna univerzalna ljudska sposobnost – „kapacitet za racionalnu misao“, „mentalna sposobnost razuma“ – koja je u tom prelomnom razdoblju za obrazovanje ne samo jednog Boga, nego i obavezujućeg obrasca mišljenja čitave nastupajuće epohe, postala naglašenija kod Grka nego kod savremenih susednih civilizacija, Vavilona i Egipta. Potonje su takođe baštinile pokoju racionalnu misao i mnoštvo informacija o svetu prirode, ali su se njihova objašnjenja vazda vraćala mitologiji. Tales

i nasljednici su, naprotiv, zapucali temeljno novim putem, putem sekularnog objašnjenja.

U svakom slučaju, sa ove osmatračnice sledilo bi da dve navodno nezavisne tradicije, **tradicija vere i tradicija razuma**, i nisu bile toliko nezavisne, da su u najboljem slučaju izumljene naporedo, ne bi li jačale mentalne sposobnosti koje su zajedničke svima. To naročito važi upravo kada je reč o viziji „Jednog“: s obzirom na nju, te dve tradicije su, ako ne psihološki, ono istorijski teško odvojive. „Jedno“ je, štaviše, možda prvo osvanulo razumu kada je opazio red u prirodi, a monoteistička vera ga je (u)brzo na svoj način reinstalirala (Wells 2010: 11). Ili, da stvar bude još zakučastija, nije nemoguće da je verska oblada kakvu danas znamo bila prevashodno odbrambeni mehanizam od prodora onog drugog, razuma, u večnom sukobu i prepletanošću s njim. Naime, grčkim utvrđivanjem konceptualne granice između prirodnog i natprirodnog, vidljivog i nevidljivog, kao dva odvojena carstva, granice za koju ova hrabra (hipo)teza smatra da prethodno nije postojala, nije samo ustanovljeno slobodno racionalno ispitivanje i nije samo ono razumno izljušćeno od onog nerazumnog, nego je, naizgled paradoksalno, prizvana i odgovarajuća teologija, koja će prigrliti i posvojiti jaz vidljivog i nevidljivog upravo tamo gde je grčka filozofija pokušala da ga premosti.

Možemo povući direktnu liniju od Talesa, preko Platona čiji Demijurg oblikuje vidljivo po slici nevidljivog, do Svetog Pavla koji je denuncirao grčku filozofiju i odsečno

definisao veru kao „dokazivanje onoga što ne vidimo“¹⁵, veru u stvari koje se ne vide, kao i do Muhameda koji je posvetio Kuran „onima koji veruju u nevidimo“. [...] Ako je Tales osećao prisustvo Boga u vidljivom, a Platon i Aristotel koristili Boga da pokušaju da posreduju između vidljivog i nevidljivog, hrišćani i muslimani su trijumfalno objavili Boga kao definitivnu pobedu nevidljivog nad vidljivim. (Wells 2010: 10)



Ova „osveta“ nevidljivog mogla bi zaista biti reakcija na skepticizam koji su grčki filozofi nesumnjivo gajili u pogledu bogova i narodnih religija, jedna zazorna reakcija na pomamu racionalnog ispitivanja koja se može pratiti i unutar grčkog sveta, najkasnije od petog veka pre nove ere i odluke Atinjana da osude i pogube Sokrata (Σωκράτης) zbog bezbožništva (za dokumentovanu

15 Referiše se na Poslanicu Jevrejima Svetoga apostola Pavla (11: 1), za koju se ispostavilo da po svoj prilici i nije Pavlova (videti Freeman 2009: 71). U njoj se veli: „Vjera je pak tvrdo čekanje onoga čemu se nadamo, i dokazivanje onoga što ne vidimo“. Poslanice apostola Pavla verovatno su definisane tek u šestom veku nove ere, ali svejedno predstavljaju najranije svedočenje o nasleđu jevrejskog razumevanja kosmičkih odnosa moći u hrišćanskim zajednicama: manifestacije pojedinih božanstava se i tu prihvataju, ali se poštuje samo Bog Izraela. U Prvoj poslanici Korinćanima (8: 5–6) Pavle ispoveda i sugeriše: „Jer, ako i ima koji se bogovi zovu, ili na nebu ili na zemlji, kao što ima mnogo bogova i mnogo gospoda: ali mi imamo samo jednoga Boga oca, od kojega je sve, i mi u njemu, i jednoga Gospoda Isusa Hrista, kroz kojega je sve, i mi kroz nj“. Na isti trag hule na druge bogove, na bogove drugih naroda, koji su ometali Pavlovu misionarsku misiju i makar utoliko za njega bili stvarni, kao i na trag istine nevidljivog nasuprot „razumu nevernika“, upućuje i deo njegove Druge epistole Korinćanima (4: 3–4): „Ako li je pak pokriveno jevanđelje naše u onima je pokriveno koji ginu; u kojima Bog svijeta ovoga oslijepi razume nevjernika, da im ne zasvijetli vidjelo jevanđelja slave Hristove, koji je obličje Boga, koji se ne vidi“.

predistoriju Sokratove osude: Dodds 2005). Racionalno ispitivanje i naturalističko mišljenje mogli su, uveliko je već diskutovano (na primer, Popper 1947a: 154), da izazovu duboku nelagodu i nesnosno opterećenje. Iz odgovarajuće (iracionalne?) reakcije na taj teret, lako je moguće, oblikuje se i „fenomen vere“: Sa „kraja istorije“ opet gledano i širokim potezima zahvaćeno, jedna određena vera nastaje gotovo nužno u jednoj – od judaizma glavnog toka radikalno otepljenoj tradiciji – koja će postati hrišćanstvo, pošto je preuzme grčko-rimski svet.

Tako će, prema ovoj neobičnoj istorizaciji, upravo onaj paganski svet koji je prvi odustupio od hladnog, bezličnog dodira razuma, postati najranije zborište jednog ličnog Boga koji obliva ljubavlju. Kakav bi mogao biti razlog te navodne zakonomernosti? – Pa, religija se (samo?) tu formirala kao neka vrsta tačku-po-tačku odbacivanja premisa slobodnog racionalnog istraživanja. Umesto prenošenja ideje iz jedne civilizacije u drugu, uspon hrišćanstva bi, s tim u skladu, trebalo posmatrati kao jednu fazu dugog natezanja unutar jedne iste civilizacije oko osnova verovanja: da li uverenja o „stvarnosti“ treba da počivaju na svetu čula, mukotrpno filtriranom kroz mrežu logike, ili na nekoj dubljoj i nevidljivoj „stvarnosti“ sveta izvan čula i puke mudrosti po čoveku? (Wells 2010: 19). A to pitanje se postavilo tek kada je dosadni skepticizam i još dosadnija sklonost Grka čistom naturalističkom objašnjavanju i samo postojanje božanstava stavilo na dnevni red i kada je, sledstveno, postalo neophodno opravdati ono što se ranije uzimalo zdravo za gotovo; kada je razum doveo u pitanje samo postojanje onog božanskog ili ga, po veru(juće) zasigurno još gore, naprosto ignorisao.

Naravno, i druge su kulture imale značajna postignuća u oblastima matematike, astronomije ili medicine. Ali nije čak stvar ni

samo u tome da je formulacija Pitagorine teoreme, koju su uveliko primenjivali Egipćani, morala da sačeka grčku strast za uopštavanjem, ozakonjenjem, racionalizovanjem. Za razliku od svojih kolega u Vavilonu, Egiptu ili Kini, tek će Grci potpuno odbaciti svaku natprirodnu uzročnost – po prvi put u pisanoj istoriji, smatra se, sa spisima Hipokrata (Ἱπποκράτης). I preko toga: Grci su objašnjavali stvari, ali su objašnjavali i kako su ih objašnjavali, polažući proverljiv račun o validnosti vlastitog preduzeća i, na taj način, sekularizujući i zasnivajući naučne discipline. Jedna takva brižljivo proverena, propisana i obavezujuća metodologija počivala je na uvidu da postoje zakonitosti u uniformnoj i predvidljivoj prirodi (uporediti Lloyd 1999: 232). To nije moglo da prođe bez posledica.

Dok su Grci tragali za „prirodnim uzročnostima“, koje kao poseban psihički balast same sobom deluju deprimirajuće na ljudske planove, kineska je tradicija, naprotiv, praktičnu primenu pretpostavila teoriji, tehnologiju objašnjenju, a rezultate razumevanju i – izbegla ili marginalizovala „grčke“ koncepte prirodne uzročnosti, evidencije, dokaza, demonstracija i – iznad svega – tegobu i teskobu „zakona prirode“. Neopterećeni razobručenošću beskrajnog istraživanja, Kinezi nikada nisu tražili utočište u monoteističkoj veri (videti Lloyd 2002): razvili su organsku teoriju univerzuma koja je uključivala i prirodu i čoveka, i crkvu i državu, i sve stvari prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Grci su se za to vreme i od tog vremena, a za njima i „Evropljani“, (samo)osudili, srećom ili ne, na šizofreno klađenje između „nebeske vojske“ i „atoma i praznine“ (Cohen 1994: 462). Iskorak ka potonjem tako se zaključio u suprotstavljenom i podjednako jedinstvenom iskoraku prema prvom, koji su preduzeli Sveti Pavle & co.



Henoslovlje

Vera je, dakle, ovako ili onako impregnirana ili isprovocirana, onom „grčkom“ kulturnom momentu ponudila – i nudi – alternativu. Verujući svih monoteističkih religija skloni su „verovanju u verovanje“ (Dennett 2006),¹⁶ gotovo instinktivno i/ili kompulzivno svaku religijsku veru, pa i konkurentsku, smatraju boljim od njenog nedostatka, od neverovanja; veru naprosto vide kao nešto samo sobom „pozitivno“, nešto što je po sebi dobro, kakav god da je njen specifični sadržaj. I kao što tradicija racionalnog ispitivanja podrazumeva objašnjenje objašnjenja, tako tradicija ekskluzivnog monoteizma podrazumeva to „verovanje u verovanje“. Tamo gde razum

16 Za priznanje da je tako i za odbranu da mora i treba da bude tako, uporediti Vatimo 2009.

pronalazi pravilnost u prirodi, vera veliča čuda koja tu pravilnost proglašavaju iluzornom i poništavaju je. Ono što Isus kazuje arhiskeptiku, nevernom Tomi, u Jevanđelju po Jovanu (20: 29), osnov je svake vere: „pošto me vidje vjerovao si; blago onima koji ne vidješe i vjerovali“.

Hrišćanskim vernicima Jevanđelja i Sveti Pavle izričito zapovedaju da prihvate čudo kao dokaz vlastite vere, ali i kao dokaz kojim priznaju da je tek ono natprirodno istinska stvarnost. Tim potezom hrišćanstvo je konačno ponudilo koherentan odgovor na izazov radikalnog naturalizma Grka. Ono, štaviše, uspeh u preobraćenju pagana u verovanje bez viđenja (to jest: provere) dobrim delom duhuje svojim izveštajima o tom najflagrantnijem mogućem poricanju razuma: izveštajima o čudima. Oni se doduše pojavljuju u istorijskim izvorima i pre hrišćanstva, već oko četvrtog veka pre nove ere, ali mereno kasnijim aršinom, javljaju se sporadično, stidljivo, skromno. Ni u vreme Isusovo, smatra se, nije bilo više od desetak paganskih i jevrejskih čudotvoraca. U hrišćanskoj veri, međutim, već i retorički naglasak premešta se na čuda. Čitav *Novi zavet* i sva patristička literatura obiluju prikazima čudotvornih sposobnosti ne samo Isusa već i njegovih sledbenika. Sa tom opsesijom čudima, sa egzaltacijom onozemnog za račun zemnog, nastupa hrišćanska civilizacija – – pa, otprilike, sve do reformacije. Dakle, na delu je (bio) vrlo uspešan odgovor religijskog instinkta na izazov razuma: ekskluzivni monoteizam predstavlja(o je) način na koji se on ispoljava(o), suočen sa tradicijom odozgo nerukovodnog i u otvorenosti mogućih rezultata sprovedenog racionalnog istraživanja.

■ ■ ■ Drugim rečima, vera je neosvojiva citadela u koju se religija povukla pošto je razum pregazio veći deo njene izvorne teritorije. [...] Ali vera je i mobilna citadela, pokretna tvrđava. Pošto je evoluirala upravo da bi zauzela teritoriju nedostupnu razumu, vera je razvila mehanizme da se fluidno kreće na granicama te teritorije ili, kao u apokaliptizmu, da bezočno revidira svoje pretenzije na istinu u pogledu neminovnog kraja sveta onoliko brzo koliko ih diskredituje postojanost sveta. (Wells 2010: 26)

Ovaj ekskurs u (dalju) budućnost, ukazujući na isprepletenost uticaja vere i razuma, odnosio se samo na osporavanje njihovog naknadnog montiranja kao nepomirljivih suprotnosti. Ali, ako se opet vratimo na začetke tog kretanja i oslonimo na društvenu koliko i na intelektualnu istoriju, pronalazimo jednu unutrašnju prožetost razborom i razlozima i samih monoteističkih doktrina. Naime pagane, koji su se prvih vekova nove ere preobratali u hrišćane i usvojili jevrejsku koncepciju neobožavanja drugih bogova, upravo zbog toga progoni Rimsko carstvo: odbijanje da se moli bogovima smatrano je aktom veleizdaje, za koji je propisana kazna bila pogubljenje u areni. Za današnju svest opravdanje takve kriminalizacije jednog (ne)postupanja zvuči, najblaže rečeno, kao neodmerena upotreba monopola sile: samo izostajanje iz protokola umirivanja bogova tumačilo se kao dokaz loših želja koje se upućuju Carstvu, kao prizivanje katastrofe umesto prosperiteta. Mnogi hrišćanski autoriteti apelovali su na rimske careve

da im se da pravo na isto izuzeće od tradicionalnih žrtvovanja kakvo je Julije Cezar (Iulius Caesar) već dao Jevrejima. Hrišćani su naime, i ne samo strateški, tvrdili da su oni „pravi Jevreji“, a ne ispovednici nove religije, insistirajući na povezanosti sa, doduše redeskriptovanim, *Starim zavetom* i, tehnički gledano, sa jevrejskim obožavanjem samo jednog Boga: svuda gde se Bog pominjao, uveravali su, to je zapravo bio pre-egzistirajući Hrist. Rim je, za nevolju, uvek imao prizemniji odgovor: hrišćani nisu obrezani i stoga nisu Jevreji.





Progon je, znano je, prestao, pošto je 312. godine nove ere car Konstantin (Constantinus Magnus) primio i legalizovao hrišćanstvo, ali se debata o odnosu Boga i Isusa nastavila (videti Dodds 1990). Prvi vaseljenski sabor u Nikeji, održan 324. godine nove ere, okupljen je da bi rešio to pitanje i odlučio je da su Bog i Hrist identični po „supstanciji“, a da je Isus bio manifestacija samog Boga na zemlji. Ta dogma je revidirana nekoliko puta tokom sledećih decenija, a skraćena verzija postala je popularna kao „Apostolski simbol vere“: koncepcija trojstva ili trojice kazuje da Bog ostaje jedan, ali sa tri svoje manifestacije ili tri svoja lica – Bog (otac), Hrist i Sveti Duh.

Verujem u jednoga Boga, Oca, Svedržitelja,
Tvorca neba i zemlje i svega vidljivog i nevidljivog.

I u jednoga Gospoda Isusa Hrista, Sina Božjeg,
Jedinorodnog, od Oca rođenog pre svih vekova; Svetlost
od Svetlosti, Boga istinitog od Boga istinitog, rođenog,
ne stvorenog, jednosuštnog Oca, kroz koga je sve postalo;

Koji je radi nas ljudi i radi našeg spasenja sišao s nebesa,
i ovaplotio se od Duha Svetoga i Marije Djeve i postao čovek;

I Koji je raspet za nas u vreme Pontija Pilata,
i stradao i bio pogreben;

I Koji je vaskrsao u treći dan, po Pismu;

I Koji se vazneo na nebesa i sedi sa desne strane Oca;

I Koji će opet doći sa slavom, da sudi živima i mrtvima,
Njegovom Carstvu neće biti kraja.

I u Duha Svetoga, Gospoda, Životvornoga, Koji od Oca ishodi,
Koji se sa Ocem i Sinom zajedno poštuje i zajedno slavi,
Koji je govorio kroz proroke.

U jednu, svetu, sabornu i apostolsku Crkvu.

Ispovedam jedno krštenje za oproštenje grehova.

Čekam vaskrsenje mrtvih.

I život budućeg veka.

Amin.

Problem preostalih bogova rešio je uspon kulta svetaca. Grčko-rimska predstava božanstava kao zaštitnika neke posebne etničke grupe ili grada preslikana je u hrišćanske svece zaštitnike na nebu – koji su postali posrednici između ljudi i Boga jedinoga. A onda je stvar postala još složenija, i traje. U šestom veku nove ere se u Saudijskoj Arabiji, naime, pojavio novi prorok, Muhamed, koji je tvrdio da su judaizam i hrišćanstvo iskvareni pogrešnim učenjem. Na osnovu slova *Staroga zaveta*, on je „reformatorski“ naglašavao jednost Boga, te da se Njegovo mešanje sa ma kojim drugim moćima mora smatrati idolatrijom. Strogi monoteizam, monizam (receptije) Boga, uzvrća udarac. Svet, međutim, nije mogao biti, kao što nikada i nije bio, mono-ton. I u islamu ga naseljavaju, pored ljudi, i anđeli i demoni. Muhamedovi sledbenici su se, najzad,



Proroci Isus i Muhamed

podelili opet oko istog pitanja, oko monoteizmu suštinski svojstvenog problema vizije Jednog a ipak ne usamljenog Boga: Šiiti su ubedeđeni da sunitsko poštovanje imama, kao i hodočašća i rituali na njihovim grobovima, predstavljaju ekvivalent hrišćanskom strahopoštovanju svetaca i kompromituju jednost Boga...

Opet nas je reč odvušla u podmakli udes zrelog monoteizma. A zapravo sve vreme želimo da razaberemo nužne, a ako je moguće i dovoljne, uslove za postanje, ne stvorenoga nego Tvorca, da razložimo genezu „jednosti“ (to jest:) Boga. I našli smo, da rekapituliramo, da je za pretvaranje Jehove u svemoćnog tvorca sveta bila potrebna jedna istinski „traumatska kriza“. Ona je svakako nastupila u šestom veku pre nove ere, te, već pominjane, 587. godine, osvajanjem Jerusalima i razaranjem Prvog hrama. Ali bi se „trauma“ mogla smestiti i u još raniji period, makar kao predigra vavilonskom izgnanstvu: u osmi vek pre nove ere, u 720. godinu, u asirsko uništenje kraljevstva Izrael (uporediti Carr 2014). Izvesnim se smatra da tada **Jehova** još nije bio ni glavni, a nekmoli jedini Bog Jevreja, kao što je izvesno da će to posta(ja)ti upravo nakon toga. Nepoznanica ostaje jedino možda ono najvažnije: kako i zašto su baš njega Jevreji počeli da uzdižu i da naprasno odbacuju paganske bogove koje su takode obožavali? Jedno moguće objašnjenje ukazuje da se posle pada Samarije stanovništvo Jerusalima uvećalo čak petnaest puta, verovatno zahvaljujući prilivu izbeglica sa severa, pa je zbog toga bilo nužno da se pokrene „program“ koji bi ujedinio dve ipak različite „populacije“ i – stvorena je zajednička pripovest. Biblijski autori su, s druge ili sa iste strane,

često stigmatizovali upravo paganske kultne prakse Severa, naglašavajući da je samo Jerusalem izdržao napad Asiraca, možda (i) tim isticanjem čistote jevrejske religije kompenzujući i posredno objašnjavajući sramotan pad Izraela pod Asiriju (Römer 2015: 61–74).

Dalje, religijske reforme jevrejskih kraljeva uključivale su ukidanje nasumičnog obožavanje Jehove u hramovima i njegovo centralizovanje u Hramu u Jerusalima, kao i zabranu obožavanja Ašere, ženske saputnice Jehovine, te drugih paganskih kultova u Hramu i oko prestonice. Taj reformski (a ne revolucionarni, osim po posledicama) preobražaj od politeizma u obožavanje jednog boga očituje se i u knjizi Ponovljenih zakona – za čiju se originalnu verziju smatra da je sastavljena otprilike u vreme Jošijinih reformi – a naročito u onim stihovima (6: 4–5) koji će kasnije obrazovati „Šema Izrael“, jednu od središnjih molitvi judaizma:

■ ■ ■ Čuj, Izrailju: Gospod je Bog naš jedini Gospod. Za to ljubi Gospoda Boga svojega iz svega srca svojega i iz sve duše svoje i iz sve snage svoje.

Ali, iako je „Gospod“, što će reći **YHWH**, do početka šestog veka pre nove ere već postao „naš“, narodni bog, još uvek se pretežno verovalo da je tek jedno od mnogih nebeskih bića, od kojih je svako štitilo vlastiti narod i teritoriju. Već navođeni citati dovoljno svedoče o manje ili više prećut(a)nom priznanju postojanja tih božanstava. Ovde nam je, međutim, posebno značajan jedan iz starozavetne Knjige o sudijama (11: 24): „Nije li tvoje ono što ti da da

je tvoje Hemos bog tvoj? tako koga god Gospod Bog naš otjera ispred nas, onoga je zemlja naša“. I obrnuto, valjda se podrazumeva(lo).

Skloni smo, stoga, da se priklonimo jednoj sasvim profanoj rekonstrukciji onog inicijalnog i presudnog trenutka u prozopopeji ustanovljenja jednobožstva, smeštajući ipak u kasniji kontekst, u šesti vek pre nove ere, momenat postavljanja jevrejskog bogoslovlja monoteističkim – tu istinsku diskurzivnu revoluciju sa dalekosežnim posledicama, taj trenutak u kojem je nekom uopšte palo na pamet da instalira „boga istinoga“. Za taj kolosalni preokret se doduše pripremao teren, ali bez njegove samosvojnosti sama ta priprema bila bi uzaludna ili je mogla poći u savim drugom pravcu. Tek pogibelj i progon u Vavilon po osvajanju Judeje i spaljivanju Prvog hrama, prema ovom tumačenju, neizbežno su morali da bace sumnju na veru koju su Jevreji polagali u Jehovu. Bilo je neophodno nekako objasniti te događaje. Tradicionalno objašnjenje glasilo bi: vavilonski bogovi su se pokazali jačim od bog(ov)a Jevreja. Ali nekako je neko – neko od prvosveštenika, jamačno – izašao sa drugačijim objašnjenjem, sa jednim (o)pravdanjem, čiji se značaj ne može preneglasiti. To objašnjenje bez presedana istrgnuće Boga iz ralja poraza i uzdići će ga iznad svega. Naime, ako se kaže da se uništenje desilo zato što se kraljevi nisu pokorili božjem zakonu, u tom čitanju, samo naizgled paradoksalno, pobeđeni zapravo (u)kazuju da je njihov bog pobednik. Izraelci su preuzeli klasičnu ideju božanske srdžbe koja može da izazove opštenarodnu katastrofu, ali su je kombinovali sa idejom da je Jehova u svom pravednom gnevu vukao konce iza

scene i doslovno naterao Vavilonjane da unište Jerusalem. I – na delu je bilo, makar u najavi, prvo pravo „lukavstvo uma“ i prva prava teodikeja – sve blagodareći pronalasku jednog nad-boga.



To poimanje da je Jehova upravljao i neprijateljima, da su mu poslužili kao sredstvo opravdanog kažnjavanja, u čitavoj naraciji ipak glavnih junaka, Izraelaca, neizbežno je dalje vodilo verovanju da on nije bog samo jednog naroda, već univerzalno božanstvo koje je upražnjavalo moć nad svim stvorenim. Ta ideja je već prisutna u Knjizi proroka Isaije, za koju se smatra da je jedan od najranijih biblijskih tekstova, nastalih tokom ili neposredno posle Izlaska. A u nastupajućim vekovima, kako je Biblija redigovana, takva koncepcija sveboga, boga svih ili boga pantokratora, usavršavala se i jačala, stvarajući osnov za univerzalnu religiju – religiju koja je mogla da traje i bez vezivanja za specifičnu teritoriju ili hram. Ako i nije proverljivo, ovo objašnjenje zasnivanja judaizma kakvog znamo i, konačno, svih drugih glavnih monoteističkih religija (uporediti Römer 2015), čini se dovoljno i izazovnim i inspirativnim, zavodljivim, ako se hoće, da bi se na njega oslonila i priča o monizmu istine.

Henofilije

Uma rečenica koje protivreče svom sadržaju, nenamerno. Tolstoj (Толстой) je negde napisao da kad god vidite da rečenica počinje sa „zanimljivo je da“ možete biti sigurno da se radi o upravo suprotnom, o nezanimljivoj stvari. Tako, i još gore, smo i mi postupili: nismo hteli da ulazimo u složene nedoumice oko porekla i karaktera prvih monizama, a ipak smo ih izložili ne odolevši iluziji da su same sobom, a naročito nama, zanimljive. To je bio pokušaj opravdanja kakve veze i sa čim – a posebno sa istinom – ima sve prethodno rečeno: pokušaj jedne bezbožne (što će reći da ne pretpostavlja Boga) rekonstrukcije nastanka onoga što vidimo kao preteču jedne univerzalno merodavne istine ili, možda bolje, pokušaj reinterpretacije instaliranja njenog koncepta u monoteizmu ranog judaizma. Ako je ta rekonstrukcija iole va-
ljana, ona može da signalizira nekoliko zaključaka.

Prvo se nameće zaključak po analogiji: i istina je jedna, kao što je jedan Bog. Ali i više od toga se može uočiti: i jedan Bog i jedna istina su kontingentno nastali. Nema nikakve logičke ili istorijske nužnosti koja bi ih učinila obaveznom tačkom razvoja ili, sasvim ogoljeno, moglo je i da ih ne bude. Sve što se desilo kada je reč o monoteizmu jeste da se, posle jedne od mnogih redovnih bitaka, izgubljene, „duboka država“ verskih vođa okupila i izumela vrhovnog boga, i po sebi istinoga i po kome jeste sve što jeste. Slično važi i za paralelnu liniju naukovanja: nema ničeg neizbežnog u pojavi Talesa ili ma kog drugog istinoiskatelja. Moglo je proći i bez njih, kao što su prošle mnoge kulture, i šta im fali: moglo je, naime, proći bez favorizovanja prirodnih elemenata koji su bez božje pomoći, filozofskom apoteozom, avanzovali do izvora i utoke, sudišta i presuditelja stvarnosti stvari.

*U prvom slučaju, prekinuto je sa tradicijom da bog ove ili one zajednice dobija ili gubi bitku skupa s njom; poraz se tad i otad pravda tako da iznad mesnih bogova postoji jedan pravi bog, bog koji će netom postati jedini i koji će u konačnom bilansu, nama dakako sada i vazda nedostupnom, pronaći smisao svakom porazu i nepočinu, a etniji dati opravdanje. I uteha i slava ujedno: ono sudbinsko, **promisao ili providenje**, mudro i pravedno upravlja u našem interesu i skida svaku odgovornost, osim one koja se usmerava prema njemu, sa naših nejakih pleća: i ona su od njega i po njemu. **U drugom slučaju**, obrnuto, **intelektualno mačevanje tek počinje**, a prekida se samo sa onim drugim, iracionalnim i/a samorazumljivim bitkama unapred odlučениh strana, kada nema mogućnosti provere, dokaza i sličnog inventara istraživanja otvorenog ishoda. Ali karakter lojalnosti ne razlikuje se mnogo od prethodnog: pouzdanje u prirodni poredak stvari ne ostavlja prostor protivprirodnim delima po čoveku, već samo sledbeništvu,*

životu u skladu s njenim gvozdenim zakonima. Tamo je pronađen bog istine, a ovde je istina proglašena bogom – i jedan i druga u svojim zrelim fazama smešteni u apokalipsu u koju se, kao „granični pojam“, više ozbiljno ni ne veruje; u beskrajno putovanje, u tragalačko odlaganje, koje i demantuje i obnavlja vlastito *promesse de bonheur*.

Problem legitimacije istine je, dakle, izronio sa samom njenom pojavom ili objavom, sa nastojanjima prevashodno judaizma, a potom i drugih monoteističkih religija, da se izdvoji i apsolutizuje jedan Bog, kao i sa paralelnim monoteističkim tendencijama u filozofiji jonskih fizičara. Nimalo neočekivano, inoverstvo i bezverje, skepticizam i relativizam u pogledu mogućnosti i prirode „istine“, gotovo istovremeno su pratili svaki pokušaj da se ustani i fiksira jedan Bog i jedna Istina.

Ali, nema sumnje – i to je drugi, neuporedivo češće elaboriran zaključak – u toj istorijskoj konstrukciji, u tom združenom poduhvatu Boga i Istine, postoji, u jednom bitnom smislu, u smislu bitnosti „jednoga“, nešto emancipatorsko. U ideji boga istinoga koji prebiva onkraj naših zemnih lutanja i lokalnih vernosti, pa i u ideji pravde mimo ratne sreće, isto kao i u ideji objektivne istine kojoj nejakim ali marljivim naporima nastojimo da se približimo, nahodi se, bez obzira na egzistencijalni status onoga što se denotira, i izvesno operisanje od merodavnosti utilitarnog ego- i etno-centrizma. Taj otklon se, doduše, zbiva za račun, u prvom slučaju, teocentrizma. U drugom se suspenduje ne samo kultuni nego i epistemički i svaki drugi relativizam za račun univerzalizma jedne istine. Uvek je, dakle, prisutan neki „centar“ čije se nadležstvo sada rasprostire na sve. Ima, mora da bude, jedne više ili jedne najviše istine ponad istine sebičnih etničkih bogova o

kojima pevaju narodni rapsodi. To se zapravo desilo: sa monoteizmom se dogodio monizam. Uni-verzum smenjuje rasparčanost multi-verzuma; jedno, jedan svedržac, jedan metar, jedna mera za sve, pred kojom valja položiti račun o svim našim pretenzijama i naći smisao i razloge za njih. I jedno sudište na čije autentično poznanje, ovako ili onako, svi pretendujemo.

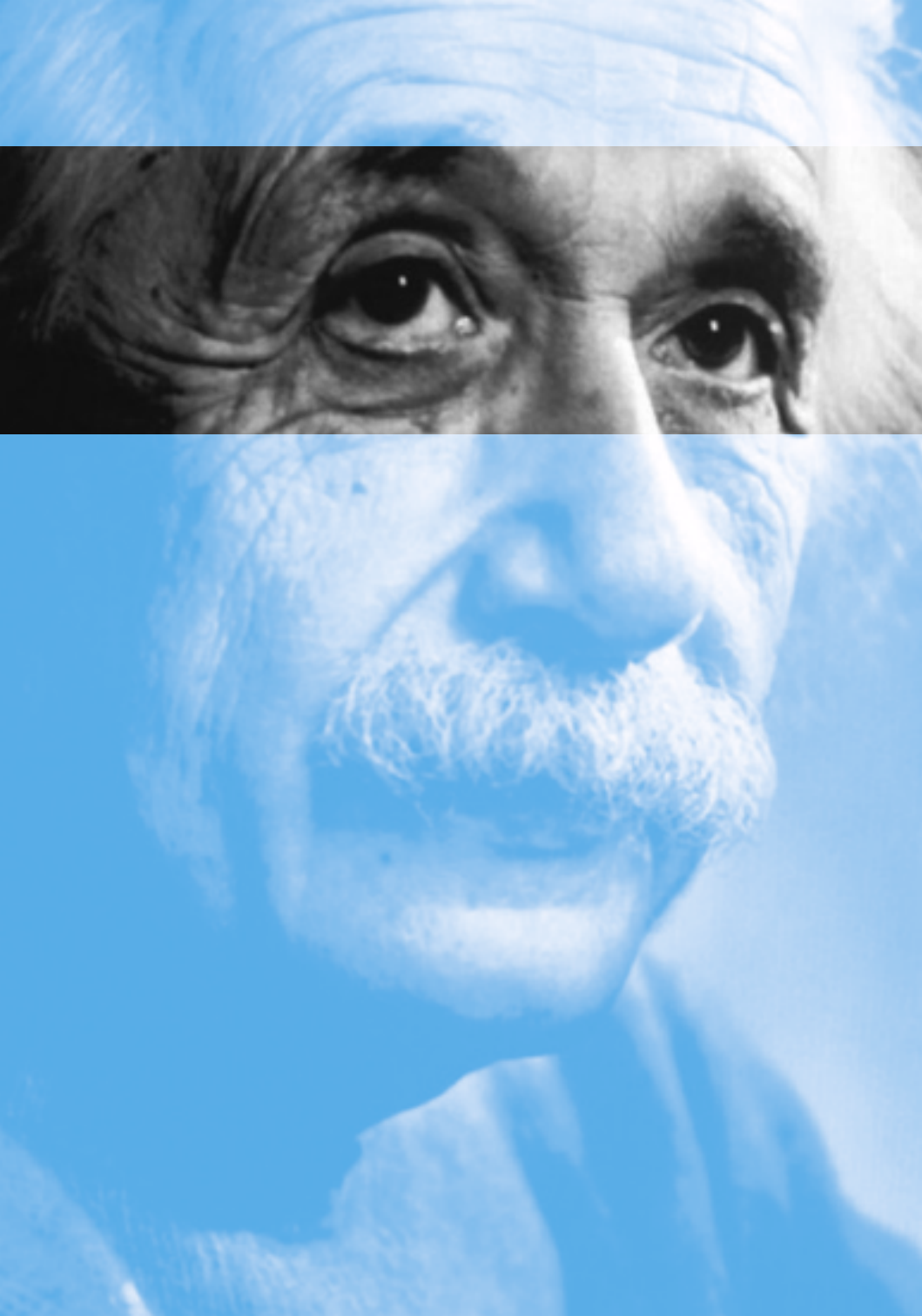
Jer, o pretenziji, refleksivnoj ili reflektujućoj, zapravo je reč. Već elementarno upućivanje u logiku informisaće nas da je istina kvalitet nekog suda, a ne stvarnost koju nastoji da reprodukuje. Potonju smo, makar doskora, podrazumevali kao nepomerivu, atemporalnu i lišenu dimenzija i slojeva, „jednobiće“. Izveštaj o njoj, kakvoj god, ukoliko je tačno odražava, takođe onda mora biti samo jedan. Takva jednost istine se podrazumeva kada se govori o adekvatnosti naših slika, koncepata i refleksija, ukoliko (bi da) odgovaraju stanju stvari (uporediti, na primer, Wittgenstein 1987: 39). Na takvu istinu se misli i kada se, što je najčešće slučaj, o njoj ne misli.

To bi moglo konačno da opravda i naše nastojanje da uđemo u trag izdvajanju jednog, unitarnog, univerzalnog i isključivog Boga iz obilja božanstava u različitim kulturama: i istina je, makar s početka, kao i On mišljenja u jednini; i ona nije priznavala, ne priznaje i svakako ne(rado) toleriše druge „istine“; i ona pretenduje na univerzalnost. Ta zajednička bogoistina tradicija religije i nauke razlog je zbog kojeg negdanji, a Ernest Gelner (Ernest Gellner) bi dodao i sadanji „religijski fundamentalisti“ zaslužuju bezrezervno poštovanje, upravo kao intelektualni saputnici prosvetljenih naučnika i istinotragatelja „u prepoznavanju jedinstvenosti istine“, u izbegavanju „priproste samoobmane univerzalnog relativizma“: bez njihovog „opsesivnog monoteizma i unitarijanizma“ nikada se

ne bi pojavilo ni samo „čudo spoznaje“ (Gellner 2000: 116–117). To je smisao u kojem su, i u kojem treba da budu, i istinoljubivi i pravdoljubivi bezbožnici naslednici unitarnog monoteizma.

Nevolja s religijskim fundamentalizmom, prema Gelneru, nije njegova vera u jedinstvenu istinu, nego pouzdanje da je ona u njegovom isključivom posedu. Korektor te nedaće javlja se u liku „racionalizma prosvetiteljstva ili racionalističkog fundamentalizma“, koji zadržava veru u jedinstvenost istine ne smatrajući je ničijim ekskluzivnim i definitivnim posedom. Nasuprot i jednom i drugom, i religijskom i prosvetiteljskom fundamentalizmu, dektuje se samo jedan arhineprijatelj: u aktuelnom trenutku to je (bio) „postmoderni“, a u svakom istorijskom uvek neki i nečiji – relativizam. Kao „zakleti protivnik ideje o jedinstvenosti istine“, on „nema i ne može imati nikakav, politički pa ni istraživački program“, već samo može „ulogu ozbiljne spoznaje“ i „stvarnu praksu društvenog istraživanja“ da pretvori u „besmisleno travestiju“ (Gellner 2000: 7–10, 86, 118).

Više socijalnopsihološki sudeći pošasti relativizma, za koji se kaže da je u osnovi „afektacija“, Gelner zapaža da on, kao „prodorani“ pokret, iskrsava tek „u društvu u kojem je nepatvoreno znanje odigralo najveću ulogu u transformaciji življenja“ i da „ima najviše pristaša tamo gdje je najmanje relevantan, na mjestima koja su najviše profitirala od asimetrične prirode spoznaje“: „Što je društvo sigurnije u posjedovanje novog znanja, što je potpunije njime prožeto i predano njegovu korištenju, to je vjerovatnije da će proizvesti mislioce koji će zagristi u ruku koja ih hrani. Manje je vjerovatno da će se polovično modernizirana društva, društva koja se još nisu prilagodila novoj dobrobiti, prepustiti orgiji bičevanja znanosti [...]“ (Gellner 2000: 97–98).





Prema Gelnerovom pozicioniranju, dakle, stanovište „sekularnog fundamentalizma“ sa svojim religijskim imenjacom deli odlučno suprotstavljanje takvom relativizmu, deli uverenje da postoji objektivno saznanje koje je iskazivo izrazima koje nije uslovila i propisala kultura iz koje potiču nego stvarnost na koju referišu. Sa relativistima deli jedino nepoverenje u mogućnost dosezanja „suštinske, konačne, onosvjetovne objave“, budući da insistira na svetovnom poreklu znanja i na njegovoj pogrešivosti (Gellner 2000: 94). Takvo stanovište koje zauzima nije ni naročito udobno, ni bezbedno, niti lišeno protivrečnosti. Upravo s obzirom na status i dejstvo (društvene) istine, Gelner se ne libi da to i prikaže, uverljivije čak i svakako nijansiranije nego mnogi kritičari tog stanovišta.

Problem se, naprosto, detektuje i smešta u onu neizrečenu i/a neosnovanu pretpostavku ili karakterističnu plemenitu zabludu istinoljubivih prosvetitelja da će, „ako su religija i praznovjerje doveli do jednog određenog društvenog poretka, naime do hijerarhiziranog autoritarizma i dogmatizma na čelu s plemstvom i klerom“, jedna „istinita doktrina dovesti do drugačijeg, superiornijeg društvenog poretka“:

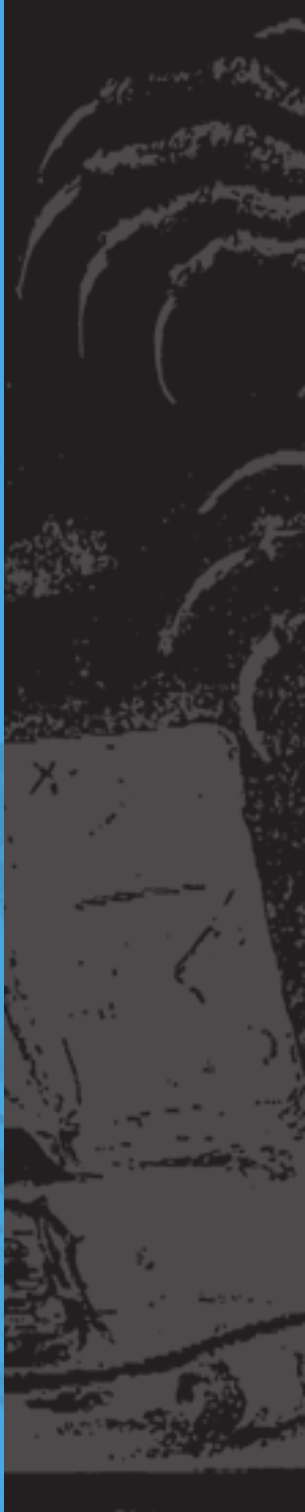
■ ■ ■ Zabluda može odrediti društvo, istina ne može. Istina, doduše, nagrizi stare koherentne vizije no ne nadomješta ih ni sa čim stalnim, konkretnim, u sebi zaokruženim, moralno podupirućim. Etika spoznaje u prosvjetiteljstvu doista isključuje neke vrste autoriteta i načine vrednovanja društvenog poretka, ali s druge strane ne sadrži nikakvu solidnu, takorekuć sočnu i

mišićavu premisu koja bi bila u stanju iznjedriti konkretnu društvenu alternativu. (Gellner 2000: 106–107; uporediti Krstić 2016a: 309–315)



Ta ili slične aporije istine, odnosno aporije neophodnosti i nedovoljnosti oslanjanju na nju njenih zastupnika, obeležiće i turbulentnu istoriju poimanja istine, kao i njenu „postistinosnu“ savremenost. Na dvostrukom frontu – protiv autoritarizma onih koji su umislili da je vovjek poseduju i, s druge strane, protiv onih koji su rešili da je proglase vovjek samo novom iluzijom ili, u blažoj varijanti, nepouzdanašću, te stoga i nevrednom (nekoristoljubivog) truda – „istina“ je menjala težišta s obzirom na preke potrebe, s obzirom na opasnosti koje je uočavala po vlastiti status, rang ili smisao. Utoliko je i njena istorija zapravo dvostrana, možda čak i dve posebne istorije: jedna istorija ustanaka istine, ne toliko ili ne uopšte protiv neistina koje se javljaju u iskrenom traganju za njom, koliko protiv skepticizma i relativizma, i druga istorija, istorija tih njenih stalnih pratilaca, ukoliko su – ironično, neretko upravo u njeno ime ili u ime prava na traganje za njom – takođe, možda još i više, emancipatorski ustajali protiv jednom zasvagda doznačene istine, protiv njenog nadmenog guverneranja, protiv zapravo unijaćenja univerzalizovanom istinom. Toj drugoj istoriji, uglavnom, posvećeni su redovi koji slede.





KRATKA ISTORIJA ISTINOBORSTVA





Apologetike

U zajedničkoj posvećenosti onome

što veruju da je slučaj – što bi moglo biti drugo ime za istinu (opet, Wittgenstein 1987: 27–33) – hrišćane je, međutim, nešto bitno razlikovalo od grčkih mudroljuba i od modernih istinoljuba. Mogli ste biti i stoik ili epikurejac, a da ne smatrate da svi treba ili moraju to da budu. Bili ste voljni za dijalog, kritiku i teorijsku borbu, ali ne za fizičku, makar ne zbog toga, a zapravo vrlo retko, kao u slučaju kinika Diogena (Διογένης), i za onu uostalom umnogome duhovitu i lekovitu korekturu u vidu vrednosne diskvalifikacije protivnika skupa sa njegovim mnjenjem (uporediti Sloterdijk 1992). Mogli ste, makar prema mitologiji logosa, misliti da na jednom tragu vaša sklonost krči prostor svetlu Istine, ali niste osporavali ne samo pravo nego ni

moguću verodostojnost drugih takvih tragova, koji su možda podjednako pogrešni kao i vaš.

Menjajući lojalnost za efikasnost, a posvećenost za političku moć, hrišćanstvo je organizovalo sebe kao ustanovu zavodenja na istinu i privođenja njoj. Jedino divljenje vredno je časno istrajavanje ranih hrišćana u otporu, u borbi za pravo vlastitog postojanja – sve dok nisu počeli da ga osporavaju drugima i da vrubuju za i nagone na onu jedinu Istinu u čijem su suverenom posedu. Monizam je radio monolog i univerzum, a dijalozi sa živopisnih atinskih i aleksandrijskih pjaceta pretvorili su se u izglasavanje kanona i progon jeretika koji odstupaju od njega. Nešto od toga prenelo se i na grčku *paideiu*, sve i da nije došlo iz nje (videti Jeger 1991; Marrou 1982): multiverzum obrazovanja smenio je univerzitet Znanja, a istraživanje se pretočilo u tumačenje osvećenih spisa panteona učenih. Sa Akademijom i akademijama položen je i ustanovljen i novi Novi zavet, ne doduše prosvetljenja, ali *close enough*: racionalnog prosvetćivanja.

Svojevrsna ilegala, koju je sistem i produkovao i progonio, (u)činilo se da je vremenom ipak trijumfalno izašla na svetlo dana. Nesporno je, nešto se bitno promenilo već sa renesansom, a nekmoli sa prosvetiteljstvom osamnaestog veka. Ali je možda u samorazumevanju protagonista i antagonista nešto još bitnije ostalo isto. Možete da umesto epifanijske ipostazi deifikujete prirodu, poput recimo Đordana Bruna (Giordano Bruno) i Frenisa Bekona (Francis Bacon), možete to da učinite s namerom da se pozabavite iščitavanjem i izlaganjem tog novog Svetog pisma putem

matematičkog alfabeta, poput Galilea Galileja (Galileo Galilei) i Baruha Spinoze (Baruch de Spinoza), svakog na svoj način, ali ni u jednom slučaju niste ukinuli toplu svetinju Istine koja hibernirana čeka da konačno bude termički obrađena. Otvoreni duh istinoljubive obrazovanosti je više nego u artikulisanj filozofiji živeo tada u onim naukama i veštinama koje će se posle nazvati „lepom umetnošću“, u književnosti i slikarstvu, u reafirmaciji tela, u neposrednoj razbibrizi, u onome što Italo Kalvino (Italo Calvino) naziva „lakoćom“, lakoćom s kojom se na svetovni način preskakalo preko milenijumske tegobe avetinjskog, mrgodnog i od života odricateljskog samostanskog, ali i kabinetskog, sholasticizma (Kalvino 1989: 7–35). Na stranu fizička nauka; jednim svojim epigramom koji protestno lobira za skidanje uniformi, jer ono ispod njih vrši eksperiment, a ne jednoobrazno fabrikovana i odenuta statusna nomenklatura (videti Biagioli 1993: IX–X), Galilej je možda i dalekosežnije zadužio ideju slobodnog istraživanja, heuristike, i to još pod stegama egzegetske hermeneutike, strogo ovlašćenog komentarisanja, ispovedanja, pripovedanja i propovedanja jedine Istine.

Može se, dakle, otkrovenje zameniti razumom, a da se to ipak shvati na način objave. Jakobinstvo je to učinilo, a boginja Razuma nije manje „Moloh“ od boga *Starog zaveta*. Ako je hrišćanstvo kanonizovalo naukovanje, prosvetiteljstvo je samo nervozno reagovalo na tavorsku svetlost zamenivši je sa *Lumen Naturale*. I u jednom i u drugom taboru ima jeretika od pravoverja, ima odstupanja od propisanog zastupanja, ali i kod jednih i kod drugih, retki i skrajnuti su – poput Montenja (Michel de


Montaigne) ili Pjera Bejla (Pierre Bayle), na primer – ek-sponenti suspenzije samog Znanja, skeptici u pogledu vere da će jednom sve biti razotkriveno, samo ukoliko se dovoljno uporno otkopava. Krtičji mehanizam je u pogonu, a taj pogon će kad-tad dovesti do „apsolutnog znanja“. Istina nas iščekuje, a mi propisno širimo noge za njenu penetra-ciju, kvalifikovani za njen blagoslov sertifikatom učenih, umesto nekada pomazanih, i metodološki sada potkovanih privodilaca Njoj.



Postoji jedna sveta i, dakle, bezuslovno ispravna zapovest uma, koja se ne može ograničiti nikakvim konvencijama: biti istinoljubiv (pošten) u svim svojim izjavama. (Kant 1977: 638)



Slobodoljubivi francuski prosvetitelji, kao na drugi način i glasoviti klasični nemački filozofi, nerazmrsivo, gotovo bismo rekli: idolopoklonički, vezali su se za istinu. Istina prvih je, međutim, postala „istina koju tek treba otkriti“. Tim lukavim progovaranjem sa stanovišta budućnosti i „pokolenja“ kritičari su stekli apsolutnu slobodu suverene kritike sadašnjosti (videti Kozelek 1997: 155) – gotovo isto kao hrišćanstvo u prvim godinama, pa i vekovima, posle raspeća Hrista, kada se videlo da nikako nema (skorog) Njegovog ponovnog silaska na Zemlju, da valja živeti u iščekivanju neizvesne apokalipse. Takva društvena kritika, nabaždarena na nastupajuću istinu i u samouverenom dosluhu sa logikom istorije, nikada nije mogla i ne može se odreći ambicije da ima monopol na nju, kao što se ni njen nosilac ne može odreći uloge povlašćenog glasnogovornika Istine. Sada jedna druga, ali ne toliko različita po položaju, jedna nadvremena i nadpartijska instanca preuzima prerogative vlasti i konačnog suda, izdajući se za sedište i spremište, ne doduše više promisli već nečeg *second best*, naima „uma“. Ostanak na njegovoj straži pod pretnjom pada u bezumlje uvek će biti preči – odbrana njegovog prava od onog ili onih apsolutističkih nadležstava koji bi da ga podvedu, izvedu i pokore, pa i po cenu vlastite apsolutizacije.


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



To „najveće dobro sveta“, to, kasnijim rečnikom govoreći, „jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“ (Habermas 1988a), moraće još sasvim unitaristički da se brani. Poštovanje autoriteta na njemu zasnovane istine, „jedne impersonalne, interpersonalne, objektivne istine, koju imamo zadatak da pronađemo i koju nemamo moć da menjamo ili tumačimo prema našem ukusu“ (Popper 1962: 375), nalog je koji je tada, kao i uvek kada ga je pomama neodgovornog sumnjičenja ili „rapsodišnog“ prerusavanja dovodila u pitanje, morao da bude (pre)naglašen. Jedinstvo je važno, celina ja važna, tek ono „celo je istina“... – pa i „[j]edini pravi oblik u kome postoji istina može da bude samo njen naučni sistem“ (Hegel 1970a; 4). Sama pretenzija na objektivnost suda i njegovo opšte važenje podrazumeva ideju jedne iste, pa onda i jedne celovite

naučne filozofije, jedne istorije i filozofije filozofije sâme, koja je možda data u različitim svojim formama, ali nikako ne sme da se predstavlja kao nepovezani niz bitno različitih a jednako istinitih filozofija. Odgovor na pitanje zašto je to tako i zašto mora biti tako jednostavan je: „[d]a postoji samo *jedna* filozofija i da samo *jedna* može da postoji, to je stoga što je um samo *jedan*“ (Hegel 1970b: 171).

Ta, na samo jednu „istinu uma“ oslonjena, samo jedna i u svakom svom pogledu ista, filozofija – makar kod Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) i Šelinga (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) – nalazi svoj predmet i određenje u „saznavanju apsoluta“. Koliko god rasplinit i razdeljen na sveobuhvatni „panlogički“ sistem, Bog monoteizma i/a panteizma samo ustupa ono svoje jedno mesto isto tako jednom unitarnom Umu i/ili Istini, jednom (istom) apsolutu svekolike mnoštvenosti koji je, u nameri i u neuporedivoj izvedbi, poprimio sve „racionalno“ branjive odlike prethodnika. I njega sada, kao i Njega nekad, valja (od)briniti od onih koji krivotvorenjem korumpiraju doktrinu: objektivni prikaz „naučnog sistema filozofije“, koji mora biti strog koliko i ona sama i operisan od „privida filozofije“, kao nekada od lažnih idola, mora u novo doba da se zaštiti, pre svega, od onih „subjektivnosti i ograničenja“ koji se uvlače u njega (Hegel 1970b: 173, 174). I Hegel, skoro kao nekad Origen, upućuje da „treba da se učini sve da se odbije nesreća“, „nesreća“ koju prepoznaje u savremenom mu nemačkom filozofiranju po tome što skreće s jedinog pravog puta, što odustupa od zahtevne ideje filozofije kao nauke koju je postavio Kant (Immanuel Kant), te i sam


čini sve da odbije tu nesreću, da „raskrči put“ i ustanovi „tlo istinite filozofije“ (Hegel 1970b: 175, 169).¹⁷

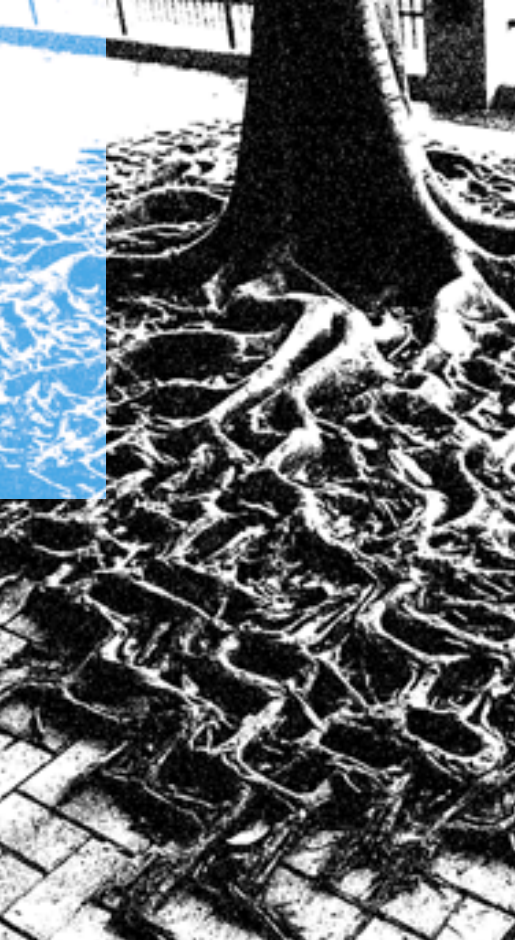
Odbrana istine nadalje, međutim, neće biti tako blagonaklona prema njenom Kantov(sk)om izumevanju, pa ni prema drugim spasonosnim ili utočišnim kritičkim modelima. Interpretacija i kritika Kantove „kritičke filozofije“ Žila Deleza (Gilles Deleuze) nastavlja niz ili lanac koji će nastupiti: jedan nadgornjavajući „kriticizam“ sve korenitijih potkopavanja ideologema i misaonih obrazaca prethodnika, podlokavanje svih onih filozofskih diskursa za koje se mislilo da su večiti, jedan uvek iznova ponavljani kritički gest koji je konačno kulminirao u vatrometu kritičke teorije i najzad se bezobzirno samokritički usmerio i protiv onoga na čemu je temeljio legitimnost: protiv samog uma kao neupitne osnove vlastitog važenja (videti Habermas 1988b: 244; uporediti Reijen 1986; Krstić 2019). Tako, Kantovoj kritici Delez upućuje sasvim tradicionalnu i vremenom već u manir preraslu kritičku zamerku: da je nedovoljno kritična ili nedovoljno radikalno kritička – jedna ne-do-kraja-kritika (uporediti Delez 2015). Tu kritiku koja se diči svojom nepristrasnošću kompromituje namera, s obzirom na koju se nije otišlo dalje od Dekarta (René Descartes). Nju motiviše, ukratko, cilj dolaska do istine i ona utvrđuje metod koji vodi do nje.

17 Sve posebne zasluge Kantove filozofije, koje pohvalno pobraja Hegel, sada se, međutim, prema njegovom viđenju, deklarativno koriste tako da se poriče um u nauci i predaje se krajnjem empirizmu. Nefilozofija i nenaučnost su, tako, poprimile filozofsko opravdanje i zdravi ljudski razum i svaka ograničena svest se izmirila sa filozofijom (Hegel 1970b: 177–178). Hegel, naravno, to izmirenje smatra uvredljivo nakaradnim.

Kritika dovodi u pitanje uslove mogućnosti, pretpostavke istine, ali ne i istinu sâmu (Delez 1999: 107). Kant, u jednoj i ključnoj reči, ne postavlja pitanje vrednosti, u ovom slučaju vrednosti istine, već je podrazumeva. To pitanje će morati da sačeka *Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche)*:

■ ■ ■ Šta u nama zapravo hoće „istinu“? Zaista smo dugo zastajkivali pred pitanjem o uzroku te volje, sve dok – najzad – nismo potpuno stali pred još suštinskim pitanjem. Postavili smo pitanje o vrednosti te volje. Pretpostavljamo da hoćemo istinu, ali zašto ne bismo radije hteli neistinu? I neizvesnost? I neznanje? (Nietzsche 1967: 6)





Götterdämmerung

To denunciranje onoga što će Niče, prvi među velikim savremenim demistifikatorima i delegitimizatorima istine, ne bez podsmeha nazivati „mnogohvaljenom istinom“, a volju za njom raskrinkati kao „predrasudu filozofa“ (Nietzsche 1967: 3–10), biće dovoljan razlog da se on proglasi glavnim ili jednim od glavnih prethodnika, ako ne i promotera, koncepta „postistine“ (videti, na primer, Heit 2018). Niče, međutim, nigde ne govori ni o proizvoljnoj proizvodnji ni o koristoljubivom plasmanu i potrošnji istina – neka bude dozvoljeno da kažemo unapred: ne govori o tome što nam se čini osnovnom karakteristikom „doba postistine“ – već u bitnom smislu naprotiv ili obrnuto: govori o na koristi zasnovanom zaricanju u nekoristoljubivu istinu. On demontira konstrukcije svih naših pompezno pretencioznih pojmova, među kojima pojam istine

jamačno ima počasno mesto. Tek u tom sklopu ispostavlja se da bi, umesto da nekritički prihvatimo „istinu“ kao poslednju reč koja nalaže obavezu i zavet, i ona sama mogla imati svoju „genealogiju“.

Nalaz posle takvog Ničeovog zahvata glasi da dužnost prema istini ne dolazi niotkud „odozgo“, već nastaje, mnogo prozaičnije i praktičnije, iz uvida da bi posledice „uzajamnog obmanjivanja“ bile pogubne po „moralni saobraćaj s ljudima“ i „zajednički život“. Naime, i istinoljubivost je, kao i sve vrline, rođena iz nužde, kao „socijalna potreba“ koja se „izvesnom metastazom“ proširila i primenila i na sve što nije nužno (Niče 1987: 40). Slavom ovenčana „težnja ka istini“, nije urođena, nego stečena, i to u jednom „beskrajno sporom“ procesu (Niče 1987: 32). Tokom tog procesa afirmisan je jedan *pathos* istine i istinoljubivosti koji je – nastavlja Niče istorijski prikaz zbivanja istine, neuporedivo ubojitiji od našeg – ishodovao konkurentskim filozofskim i religioznim sistemima. Potonji su vada one druge proglašavali za neistinite, što je nekolicinu mislilaca dovelo i do „skepse“ u pogledu istine, Sokrata do pokušaja da istinoljubivost svrsta u posed logike (Niče 1987: 56), a filozofe uopšte do zamene potrage za istinom drugom strategijom koja se izdavala pod njenim imenom: „metamorfozom sveta u čoveka“, „asimilacijom“ i antropomorfizacijom sveta (Niče 1987: 60), doslovnom „asimilacijom“: posličavanjem sveta sebi.

Šta je, dakle, istina? Pokretno mnoštvo metafora, metonimija, antropomorfizama, ukratko zbir ljudskih veza koje su poetski i retorski bile uznesene, prenesene, ukrašene, i koje nakon duge upotrebe, učvršćene, kanonizovane i obavezne, nalikuju na neki narod: istine su iluzije za koje smo zaboravili šta su, metafore, pohabane i sa izgubljenom čulnom snagom, novčići čiji je otisak istrven i sada se mogu jedino promatrati ne više kao novčići nego kao puki metal.



Tako glasi konačna Ničeova presuda istini u eseju znakovitog naslova „O istini i laži u izvanmoralnom smislu“ (Niče 1987: 79). Ta presuda, razume se, proteže se i na sve što se odvija u znaku potrage za istinom, ali Niče prevashodno ima u vidu ne („javnu“) politiku, barem ne neposredno, već filozofiju i nauku ili, ako već mora da se koristi ta reč, njihovu unutrašnju „politiku“, njihov povlašćeni lokalni diskurs. Danas je taj uvid ušao u opštu obrazovanost i, takoreći, samosvest filozofije i nauke: makar kao upozoravajući momenat odgovornog istraživanja; jedno uzimanje u obzir istoričnosti, društvene, institucionalne i praktične kontingencije pri proizvodnji znanja.¹⁸ I samo (pri čemu to uopšte nije „samo“) je ta proizvedenost istine opomena koju upućuje Niče, opomena koja sama so-

18 Videti, među drugima, dela najglasovitijih autora skorijeg datuma, autora koji su, takođe, smeštani na optuženičku klupu krivaca za otvaranje prostora postistini: Latour & Woolgar 1979; Fuko 2012; uporediti Prodanović & Krstić 2021: 57–89.

bom ne predstavlja poziv na bezočnu proliferaciju istina – možda pre na ustezanje od nje, opreznost pri pozivanju nju – osim za uši onih za koje je ona nezamisliva ukoliko se „pobožno“ ne odnosi prema njoj.

Jer, zaklinjanje u istinu takođe krijumčari neku veru, štaviše počiva na njoj. Istina je jedna „pretpostavka“ koja privatnu potrebu ljudi preobražava u objektivni poredak stvari. Iza nje proviruje „volja za istinom“ koja se, utoliko više ukoliko više potiskuje zlu savest, samoproklamuje kao „bezuslovna“ i svemu što nije ona pridaje vrednost, u najboljem slučaju, tek drugog reda. Do te bezuslovne vere nauke, do tog navodno aksiomatskog uverenja – umišljenog da je ni na čemu zasnovano i ni na šta oslonjeno, a zapravo ima brižljivo skrivan i osnov i razlog – uverenja da je istina važnija od bilo koje druge stvari, ne bi, prema Ničeovoj dekonstruktivnoj rekonstrukciji, ni moglo da dođe da se ne samo „istina“, nego i njen neizbežni antonim, neistina, nisu uvek iznova „posvedočavale kao korisne“, da neki „račun korisnosti“ nije stajao iza njihove prividno autonomne zaigranosti. Uprkos tome, uprkos natologu koji bi, upravo istine radi, zahtevao raskrinkavanje tog „iza“, vera u nauku je neprestano dokazivala nekorisnost vlastite „volje za istinom“, svoje volje za „istinom po svaku cenu“ – za koju, za razliku od Gelnera, već Niče ili više Niče nema nimalo razumevanja: „ah, mi to predobro znamo kada smo prvo jedno verovanje za drugim prinosili i zaklali na tom oltaru!“ (Niče 1984: 243–244).

Volja za istinom bi se, štaviše, mogla ili morala u tom svetlu razotkriti kao „prikrivena volja za smrću“. I time čitava

priča oko istine, kao i drugih vrednosti i vrlina koje pripisamo određenim držanjima, postaje moralno pitanje, odnosno moralni problem. Život je amoralan, priroda i istorija su amoralne – to je nešto kao Ničeov(sk)a pretpostavka, pretpostavka njegove „radosne“ koliko i po ustaljene i podgojene vrednosti razorne nauke – a mi im namećemo smisao, čitavu aksiologiju, pritom vrsno ograničenu. Na taj način ih, u samoodbrani od haosa njihovih neodoljivih nadražaja, bezobzirno nastojeći da razvrstamo i katalogizujemo njihove pojave, ne samo falsifikujemo nego i osporavamo, ubijamo. Prividna beskorisnost nauke, njena navodno bezinteresna istinoljubivost, samo je epifenomen opšteg moralnog obrasca, obrasca proizvodnje vrednosti ubogih koji nisu kadri da herojski, aristokratski ili artistički žive život u vanmoralnom svetu života, prirode i istorije. I stoga je i volja za istinom **volja za onim „drugim svetom“**, a sama vera u nauku afirmacija tog beživotnog sveta – koja mora da poriče njegov pandan, „ovaj svet, *naš svet*“:

Ali će se shvatiti na šta ciljам, naime da je to još uvek neka *metafizička vera*, na kojoj počiva naše verovanje u nauku – da i mi koji saznajemo danas, mi bezbožnici i antimetafizičari, takođe *našu* vatru još uzimamo od vatre koju je zapalila hiljadugodišnja stara vera, ona hrišćanska vera, koja je bila i Platonova vera, da je bog istina, da je istina božanska... Ali kako kada upravo to postaje sve više neverovatno, kada se ništavilo više ispoljava kao božansko, bilo to zabluda, slepilo, laž – kada se sam bog ispoljava kao naša najduža laž? (Niče 1984: 245)

Jedno pitanje postavljeno onoj budućnosti koja se naslućuje i koja se, uostalom, uglavnom više i ne stara oko odgovora. I svakako, jedno zaveštanje, zaveštanje jednog neuporedivog svedočenja koje do paroksizma samoproždiruće refleksivnosti dovodi kritiku istine – u znaku istinosne kritike (uporediti Habermas 1975: 351–352; Riker 2010: 44–45; Deleuze 1977: 148; cf. Delez 1999). Nema reči o osvitu istine, još manje o osvitu istina; samo se stečaj pristupa istini objavljuje i sugerije. Jer, u svim verzijama – koje su često svojim veličanstvenim i/ali samodovoljnim tkanjem u isti mah izražavale i nemirnu savest filozofske tradicije i posredno evidentirale priznanje realne nemoći, ako ne i pogubnosti prvotne aspiracije – čak i u zaleđu kritike ili kritika istine stajala je ili počivala jedna „reprezentativistička“ predrasuda. I kritika istine ostaje pri „istini“, ostaje pri, na ovaj ili onaj način, održanom i sebi pridržanom pojmu boljeg, „istinolikijeg“ znanja: ako i ne više kao svom posedu ili telosu, onda kao svojoj regulativnoj ideji ili kao oslonišnom protokolu svojih diskurzivnih i istraživačkih praksi ili kao, naprosto, drugom imenu za igru koju preduzimaju nauka i filozofija. Dovodjenjem u pitanje upravo i tradicionalne i ublažene ili kamuflirane fiksiranosti miljenja za istinu, pozivom da se položi račun o vrednosti istine, u savremenosti se otvoreno najavio njen suton ili – jedno drugačije odvijanje mišljenja, jedno *pen-ser autrement*.

Hereze



Taj trag se može pratiti unazad verovatno sve do sofista, najkasnije do njih, a u svojoj (naj)novijoj varijanti bi se jednako dobro mogao predstaviti, recimo, Fukoovim (Michel Foucault) ničeaniskim razobličavanjem kontekstualizovanosti i konstruisanosti svih režima istine i opremanjem „estetike egzistencije“ ne nalogom traganja za istinom i odgovarajućom univerzalističkom normativnom etikom i politikom, nego razabiranjem i kritikom aktuelne istorijske situacije. Ona sada potrebuje „filozofiju koja ne bi određivala uslove i granice saznanja objekta, već uslove i neodređene mogućnosti preobražaja subjekta“ (Fuko 2003: 649). Ona snažno sugeriše „rad što ga mi sami obavljamo nad nama samima kao slobodna bića“, koja ne vape više za Odgovorom koji bi konačno rešio sve probleme, već se zdušno odaju „praktičnom iskušavanju

granica koje možemo da prekoračimo“ (Fuko 1995: 240). Ona, najzad, svojevrsnim moralnim imperativom smatra oslobađanje i oblikovanje utuljenih mogućnosti prepoznavanja i upoznavanja ko smo i šta možemo da uradimo sa sobom, ne bismo li, u krajnjoj liniji, kreirali sebe kao „delo umetnosti“ (Foucault 1997: 261; uporediti Fuko 1988).

Potrugu za mišljenjem koje ne bi bilo istinocentrično – a da i dalje ostaje mišljenje, i to u jednom vrlo jakom smislu – moglo bi u savremenoj filozofiji reprezentovati i **investiranje Martina Hajdegera** (Martin Heidegger) **u umetnost kao obitavalište istine** i njegovo insistiranje da se tek u njenim delima, ne više samo izražava, nego upravo „dešava“ ili čak „zasniva“ istina (Hajdeger 2000: 41, 54). To se onda nužno ogleda i u samoj njegovoj tekstualnoj praksi, kao i u antidisciplinarnim i antidoktrinarnim praksama pisanja – samo, razume se, na potupno drugačiji način – Žaka Deride (Jacques Derrida). Potonji, recimo, dosledno sledeći (post)mod(er)ne običaje, za koje je velikim delom zaslužan, običaje koji nalažu da se krupne reči, ako se već koriste, pišu pod navodnicima, ipak traga za „istinom u slikarstvu“, u slici, svesno se odričući svake eshatologije i nalazeći u njenim tragovima motiv(aciju) i okvir za mnoga druga istovrsna traganja (uporediti Derrida 1990).

Makar podjednako upečatljiv i uticajan je i slučaj „objave“ **delegitimizacije Znanja Žan-Fransoa Liotara** (Jean-François Lyotard): njegovo suprotstavljanje „volji za istinom koja vulgarizuje sve jezike“ i upućivanje filozofije na onu izražajnu slobodu koju su umetnosti već ostvarile. On

izrekom sugerije da se u filozofski diskurs uvede „ista istančanost, ista snaga lakoće koja sebi daje maha u delima slikarstva, muzike, takozvanog eksperimentalnog filma, a očigledno i u naučnim delima“ (Liotar 1988a: 62; Liotar 1988b: 486) – u dalekom odjeku reinterpetirajući ili hipertrofirajući Vitgenštajnovu (Ludwig Wittgenstein) depatetizovanje filozofskih istraživanja kao jedne među drugim jezičkim igrama, bez metajezika i, uopšte, meta-instance koja bi iznela izvršnu presudu u pogledu odgovaranja istini (videti Vitgenštajn 1980).

U svim tim i sličnim, manje ili više uspešnim zahvatima, reč je o odlučnom i nadahnutom multikodiranom nastojanju da se odstupi od fetišizma istine, da se decentrira ili policentriira fiksacija mišljenja na nju, da se u istom potezu desedimentira jednost i depotencira bitnost istine. I, primetno je, reč je o, manje ili više naglašenom i/ili sprovedenom, okretanju umetnosti(ma) – uostalom, evociranju i reinkarniranju onog (opet/još) Ničeovog nalaza da je umetnost tu da ne bismo propali u istini. Za detaljniju ilustraciju tog odvrtaćanja od dotadašnjeg protokola refleksije i pomeranja perspektive, preglednosti i eksplicitnosti radi, izabiramo ipak domišljanja Ričarda Rortija (Richard Rorty), čiji stavovi, makar u ovom pogledu, konvergiraju stavovima francuskih poststrukturalista i postmodernista.

Za sklop verovanja u postojanje „prirodnog završetka istraživanja, realnog stanja stvari“, „konačne tajne, realnosti iza pojave, jedinog istinitog opisa onoga što se događa“, koji bi jednom završio okončao proces razmišljanja o tome šta da činimo sa sobom, Rorti, u tekstu „Propast

izbaviteljske istine i uspon književne kulture“ iz 2000. godine, predlaže termin „izbaviteljska istina“ (Rorti 2004: 140). Ona je izraz potrebe koju su religija i filozofija pokušale da zadovolje, potrebe da se sve „uklopi u jedan jedini kontekst, kontekst koji će se nekako pokazati kao prirodan, suđen i jedinstven“. Rortijeva teza je da su zapadni „intelektualci“, u potrazi za izbavljenjem, od vremena renesanse prešli tri stadijuma: „prvo su se nadali da će ih izbaviti Bog, zatim filozofija, a sada to očekuju od književnosti“ (Rorti 2004: 141). Odnosno, prvo je religija ponudila spas putem stupanja u novi odnos sa svemoćnim neljudskim bićem, potom se on pronalazio i izvodio kroz filozofiju sticanjem niza uverenja koja su smerala na predstavljanje stvari onakvim kakve one zaista jesu, da bi konačno „soteriologija“ književnosti uputila na upoznavanje što je moguće veće različitosti *ljudskih bića*.

■ ■ ■ [K]njiževnost je počela da konkuriše filozofiji kada su ljudi kao što su Servantes [Miguel de Cervantes] i Šekspir [William Shakespeare] počeli da podozrevaju da ljudska bića jesu, i da treba da budu, toliko različita da nema smisla pretvarati se da sva ona nose jednu jedinu istinu duboko u svojim grudima. (Rorti 2004: 144)



Potom Rorti proziva i doziva i Ralfa Valda Emersona (Ralph Waldo Emerson) i Šarla Bodlera (Charles Baudelaire), nalazeći da oni, opet Ničeovim rečima, „posmatraju

nauku kroz umetnost, a umetnost kroz život“, a u klub nosilaca preokreta od izbavljenja filozofijom ka izbavljenju umetnošću učlanjuje i Fridriha Šilera (Friedrich Schiller), zbog njegove slutnje da će se sazrevanje čovečanstva postići pomoću estetike, pre nego pomoću etike. Najzad, Rorti kao svedoka navodi i Persija Šelija (Percy Bysshe Shelley), utoliko što mu je bila sasvim zamisliva moralna emancipacija čovečanstva bez filozofskog, ali nikako bez umetničkog nasleđa (Rorti 2004: 151–152). Ti književni beočuzi zaključuju Rortijev nagovor na književnost, na, ako se hoće, filozofiju kao književnost; nagovor čija bi argumentacija bez njih bila ne samo nezačinjena, nego i u potpunosti svodiva na (neo)pragmatičke dodatke tradicionalima postmodernizma: pozivanje na društvenu dobrobit kao jedini preostali kriterijum (videti, među drugima, Feyerabend 1985; Fajerabend 1994), koji zauzvrat apeluje upravo na stanje nehijerarhizovanog umnožavanja teorija, vizija, iskustava, imaginacija...

Apel za oslobođenje teorije od stega konstrukta istine upućuje se, dakle, u ime zaštite slobodnog, do granica anarhije, ili i preko nje, demokratskog, te makar potencijalno čovekoljubivog i solidarnog društva – koje naročito valja braniti od šovinizma istina religije i nauke. U tom smislu, manje poetski a više društvenoteorijski govoreći, Rorti veruje da je prelaz sa filozofske na književnu kulturu počeo, isto tako, pre otprilike dva veka, kada je evropsku maštu, inspirisanu učincima Francuske revolucije i romantičkih pesnika, zaokupila „ideja da se istina stvara, a ne pronalazi“ (Rorti 1995: 19).

Ali mesto sa specifičnom težinom u ovoj istorizaciji (kraja) filozofije, povlašćeno i personalnije mesto u datiranju postupnog gubitka poverenja u ideju da izbacivanje može da dođe u vidu istinitih uverenja, Rorty rezerviše za doba Hegelovog stvaralaštva. Ono će nastupajućoj generaciji mislilaca, kaže se, pomoći da uvide da filozofija nikada neće ispuniti izbaciteljsku ulogu – za koju je sam Hegel ipak još uvek verovao da je ima.¹⁹ Privilegovan status u ovoj simptomatologiji intelektualnog prevrata on zaslužuje, pre svega, svojom *Fenomenologijom duha*, koja za Rortija predstavlja početak kraja istinoiskateljske „tradicije Platon-Kant“ (Rorty 1995: 94) i najavu jedne nove tradicije, koja će slediti drugačije imperativne u pogledu situiranja istine.

Miltonov [John Milton] „slobodan i otvoren susret“ u kojem će prevladati istina, mora biti više nalik na atinski trg nego na većnicu Velikog kralja, više nalik na dvadeseti vek nego na dvanaesti, više nalik na Prusku

19 Ubedljivu presudu književne kulture Hegelovoj i svakoj metafizici Istine formuliše još Kjerkegor (Søren Kierkegaard): „Da je Hegel na kraju svog *Sistema logike* napisao: ‘sve ovo je bio samo misaoni eksperiment’, bio bi najveći mislilac koji je ikada živio. Pošto to nije učinio, on je samo lakrdijaš!“ (prema Rorty 2004: 147; uporediti Rorty 1995: 120). Prepev iste ove poente u Rortijevom registru glasi: „da je Hegel mogao da prestane da misli da nam je dao izbaciteljsku istinu i da je umesto toga tvrdio da nam je dao nešto bolje od izbaciteljske istine – naime, način da se sve ranije tvorevine ljudske imaginacije sakupe u jedinstvenu viziju – bio bi prvi filozof koji je priznao da se na tržištu pojavio bolji proizvod kulture nego što je filozofija. On bi bio prvi filozof koji je samosvesno zamenio filozofiju književnošću, baš kao što su Sokrat i Platon bili prvi koji su svesno zamenili religiju filozofijom. Ali, umesto toga, Hegel se predstavljao kao neko ko je otkrio Apsolutnu Istinu [...]“ (Rorty 2004: 147–148).

akademiju 1925. nego 1935. godine. Pragmatist mora izbeći da kaže, sledeći Persa [Charles Sanders Peirce], da je istini *suđeno* da pobedi. Čak mora izbeći da kaže da će istina *pobediti*. On može jedino reći, sledeći Hegela, da istina i pravda leže u pravcu označenom uzastopnim etapama evropske misli. To nije zato što on zna neke „nužne istine“ i navodi te primere kao rezultat tog saznanja. To je zato što pragmatist ne zna kako da drukčije objasni svoja ubeđenja nego da podseti svog sagovornika na položaj u kojem se obojica nalaze, na kontingentna polazišta koja su im zajednička, na lebdeći neutemeljeni dijalog u kojem obojica učestvuju. (Rorti 1992: 322)



Bilo da Hegela vidi kao prvog „pragmatistu“ ili, kasnije, kao prvog „ironistu“, Rorti ključnim smatra ovo njegovo odustajanje od verovanja u „zapisanu“ istinu (Rorti 1992: 304–324; Rorty 1995: 13, 77). „Rortijev Hegel“ je makar u praksi svojih teorijskih izlaganja, ako ne i u svom samorazumevanju, „napustio ideju da dopre do istine u korist ideje da stvari učini novim“. Njegova kritika prethodnika nije argumentativnom procedurom njihove pretpostavke proglašavala lažnim, nego „književnom veštinom“, njihov jezik zastarelim. Time je mladi Hegel – utoliko onda potkopavši mogućnost konvergiranja istine i stvarnosti o kojem je teoretisao onaj stariji, dodajemo – započeo jednu ironijsku tradiciju „poigravanja vokabularima“ unutar filozofije, tradiciju koju će, objašnjava Rorti, nastaviti Niče, Hajdeger i Derida – filozofi koji na još eksplicitniji način vlastiti

doprinos određuju svojim odnosom prema prethodnicima, a ne više odnosom prema istini (Rorty 1995: 12–13).

Tako je Hegel, i protiv svoje namere, pomogao da se de-kognitivizuje i de-metafizikuje filozofija i da se – poentira Rorti – pretvori u književni žanr. Jer, ironisti se sada, sledeći Hegela, ne bave više ni Hegelom niti drugim velikanima misli kao anonimnim putevima ka istini, već kao „nadimcima izvjesnih konačnih vokabulara i vrsta uvjerenja i želja tipičnih za nosioce tih vokabulara“, kojima eksperimentišu hoteći da saznaju da li da usvoje te slike i rekreiraju sebe prema slici tih ljudi (videti Rorty 1995: 95–98). Ta supstitucija žanra, ta istinska žanrovska transsupstancijalizacija filozofije u književnost, temeljno menja ne samo status istine nego i smenjuje jednu „kulturu“ drugom. (Od) Sada jedna „književna kultura“ sokratovsku ideju samoispitivanja i samosaznanja odlučno zamenjuje „idejom o proširivanju sopstva upoznavanjem još većeg broja načina ljudskog bivstvovanja“, a religijsku ideju da određena knjiga ili tradicija može da nas poveže sa svemoćnim bićem koje nije ljudsko, menja idejom da „što više knjiga čitaš, što više načina ljudskog postojanja uzimaš u obzir, to postaješ čovečniji – što si manje privučen snovima o begu od vremena i slučaja, to si ubeđeniji da mi, ljudska bića, nemamo na šta da se oslonimo da bismo spasli jedni druge“ (Rorti 2004: 145).

Ta književna kultura, najzad, odbacuje i zajedničku pretpostavku religije i filozofije da „izbavljenje mora da proizađe iz našeg odnosa prema nečemu što nije samo još jedna ljudska tvorevina“ i prepoznaje u ideji izbaviteljske istine

„nesiguran kompromis između mazohističkog poriva da se potčinimo nečemu što nije ljudsko i potrebe da se ponosimo svojom čovečnošću“ (Rorti 2004: 144, 146). Rortijeva filozofska samokritika filozofije, odnosno njena ironijska redeskcipcija iz duha književne kulture, ne bi, međutim, da se zbog jednosmernosti te relacije samoprivileguje i da se ophodi prema filozofiji i religiji onako kako se potonja već ophodila prema prvoj, kao lestve koje treba da se odbace, već naprotiv, kao stalno instruktivne stupnjeve, kao „prelazne stadijume u procesu postepenog rasta samopouzdanja“ (Rorti 2004: 146). Jedan istinski „književni intelektualac“ se nadalje prema čitanju knjiga iz oblasti religije i filozofije, shvaćenih kao da su relativno primitivni ali ipak veličanstveni književni žanrovi, treba da odnosi kao prema ljudskim pokušajima da se izađe u susret ljudskim potrebama, a ne kao prema potvrdama snage Boga ili Istine, koji u religioznom ili filozofskom čitanju afirmišu svoje postojanje nezavisno od bilo kakvih potreba te vrste.²⁰

20 Ova paternalistički blagonaklona i, reklo bi se, ipak konzervatorska presuda filozofiji, ranije je bila opreznija i ostavljala je prostora za različite ishode njene sudbine i značaja u budućnosti. U *Filozofiji i ogledalu prirode* Rorti odbija bilo kakvo apokaliptičko prorokovanje i izričit je samo u jednom. „Šta god da se desi, nema opasnosti od 'kraja filozofije'. Religija nije okončana sa prosvjetiteljstvom, niti je slikarstvo sa impresionizmom. Čak ako se period od Platona do Nietzschea učauri i 'distanira' na način na koji to Heidegger predlaže, čak ako filozofija dvadesetog stoljeća jednom dospije do toga da se doima kao stupanj nezgrapnog prelaznog ispunjavanja i potporne uloge (kao što nam trenutno izgleda filozofija sedamnaestog stoljeća), još uvijek će na drugoj strani prelaska postojati nešto što se zove 'filozofija'. Čak i ako problemi predstavljanja našim potomcima budu izgledali tako zastarjeli kao što nama izgledaju problemi hilemorfizma, ljudi će još uvijek čitati Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta, Hegela, Wittgensteina i Heideggera. Kakvu će oni ulogu igrati u razgovoru naših potomaka, niko ne zna“ (Rorty 1990: 376).

Rorti veruje da takav prelaz na književnu kulturu, u svojevrsnom otklonu od istine i/ili od spasenja, ima i blagotvorne političke implikacije. Odustajanje od ideje da postoji intrinzična priroda stvarnosti koju treba da otkriju sveštenici, filozofi ili naučnici, znači razdruživanje potrebe za izbjavljenjem od traganja za univerzalnom saglasnošću. Napuštanje, pak, potrage za tačnim prikazom ljudske prirode istovremeno je i odustajanje od prepisivanja recepata za vođenje „dobrog života“ (uporediti Rorti 2004: 155). To odustajanje, međutim, nije i odustajanje od prikazivanja lošeg života, gde bi upravo književnost trebalo da nasledi filozofiju, odnosno da uspešno odigra – istu onu društvenu ulogu koja je filozofiji ranije pripisivana.

Posao, naime, stavljanja u jezik situacije bola ljudi koji pate, žrtava okrutnosti, moraju preuzeti na sebe ne teoretičari, koji obično nisu dobri u tome, nego romanopisci, etnografi, pesnici ili novinari, koji to provereno jesu. A ironijski filozof samo, ako je to samo, može i treba da ukaže na razloge zašto on to ne može i ne treba (više) da radi, zašto u jednom svetu detronizovane, istorizovane i kontekstualizovane Istine, lišenom fetišizma fundiranja i objedinjavanja, i nastojanja da se opravda društvo bez okrutnosti moraju da se zadovolje upoređivanjima sa što brojnijim „različitim i raznobojnim“ drugim pokušajima društvenog organizovanja, kao dragocenim kulturnim artefaktima. Umesto da se filozofski temelji smatraju jačim od samih oblika kulturnog života, treba napustiti svaku ideju traganja za takvim temeljima – za volju „proširivanja granica ljudske imaginacije“ (uporediti Rorty 1995: 70; Rorti 2004: 155).

Težište ideje liberalnog društva je u tome da je, s obzirom na riječi, za razliku od djela, s obzirom na uvjerenje, za razliku od sile, sve dopušteno. Takvu otvorenost duha ne treba podržavati zbog toga što je, kao što Biblija uči, Istina velika i prevladat će, niti zbog toga, kao što nagoveštava Milton, što će Istina uvijek pobijediti u slobodnom i otvorenom susretu. Treba je podržavati zbog nje same. *Liberalno društvo je ono koje se zadovoljava da „istinitim“ nazove sve što god bude ishodom takvih susreta.* Zbog toga liberalnom društvu medvedu uslugu čini pokušaj da mu se podastru „filozofski temelji“. Takav pokušaj podastiranja temelja pretpostavlja prirodan redoslijed tema i argumenata, koji ima prednost pred ishodima susreta između starih i novih vokabulara, i poništava ih. (Rorty 1995: 68)



Rorti sugerirše da moralna i politička refleksija liberalizma stoga treba da izmeni rečnik prosvetiteljskog racionalizma, koji se vrti oko „poimanja istine, racionalnosti i moralne obaveze“. Taj vokabular je bio bitan u početku liberalne demokratije, ali je u međuvremenu postao zapreka očuvanju i napretku demokratskih društava – koji bi se lakše ostvario rečnikom ili rečnicima koji se „vrte oko poimanja metafore i samostvaranja“. ²¹ Umesto nade prosvetiteljstva da se

21 Na šta bi se dale svesti i Rortijeve različito kontekstualizovane, ali uvek sa uvažavanjem iznete primedbe Jirgenu Habermasu (Jürgen Habermas) (videti, na primer: Rorty 1995: 99). On se protivi Habermasovom univerzalizmu i njegovom „komunikativno“ ažuriranom prosvetiteljskom racionalizmu, smerajući da razreši oboje i zameni ih nečim drugim zarad – reklo bi se – istog ili sličnog ishoda. „Ja bih želio zamijeniti i religijske i filozofske iskaze o natpovijesnim temeljima ili

kultura kao celina može „racionalizovati“ i „scijentizovati“, Rorti nalazi da je sada potrebna jedna redeskripcija liberalizma kao nade da se ona može „poetizovati“. Jedna takva redeskripcija kulture liberalizma bi u svom idealnom obliku bila „skroz naskroz prosvetljena, svetovna“, potpuno dedivinizovana u meri da se više ne bi mogao videti nikakav smisao u „ideji da bi konačna, smrtna, kontingentno egzistirajuća ljudska bića mogla ikakvo značenje o svom životu izvoditi iz bilo čega drugog osim iz drugih konačnih, smrtnih i kontingentno egzistirajućih ljudskih bića“: ona bi „napustila i drastično reinterpreterala ne samo ideju svetosti nego i ideje o 'posvećenosti istini' i o 'ispunjenju najdubljih potreba duha““ (Rorty 1995: 69, 60–61).

U idealnom liberalnom kulturnom poretku kulturom tako više ne bi dominirao ideal objektivnog saznanja nego estetskog procenjivanja (videti Rorty 1990: 26), a na poziciji kulturnog junaka, tamo gde su nekada stajali ratnik, sveštenik, mudrac ili istinoljubivi, poput Vulkanaca logici

konvergenciji kraja-povijesti historijskom naracijom o nastajanju liberalnih institucija i običaja – institucija i običaja koji su bili zasnovani da smanje okrutnost, da omoguće vladavinu uz pristanak onih kojima se vlada, i dopuste što je moguće više odvijanja komunikacije oslobođene dominacije. Takva bi priča objasnila uvjete u kojima bi se ideja o istini koja korespondira s realnošću mogla postepeno zamijeniti idejom o istini kao nečemu u što počinjemo vjerovati u toku slobodnih i otvorenih susreta“. A to pak zahteva jednoznačan i dosledan pomak od epistemologije ka politici, „od objašnjenja odnosa između 'uma' i stvarnosti ka objašnjenju toga kako je politička sloboda promijenila naš osjećaj za smisao ljudskog istraživanja“. I upravo taj pomak se Habermas usteže da do kraja izvede, ili ga u svakom slučaju ne izvodi u meri koja bi zadovoljila Rortija; naime, ne zastupa tako otvoreno kao Rorti, reklo bi se, bezuslovno prevashodstvo politike u odnosu na filozofiju (videti Rorty 1995: 83–85; uporediti Rorty 1988).

i objektivnosti veran naučnik, sada bi stajao – pesnik. Čini se da se u tako romantički poetizovanoj „post-filozofskoj“ kulturi, u Rortijevom „jedinstvenom utopijskom obliku političkog života – Dobrom Globalnom Društvu“ – ostavljaju po strani sve razlike između raznih traganja za izbavljenjem u korist solidarne saradnje koja zamenjuje i kompeticiju i – po svoj prilici, a tu je možda nevolja – kompetenciju (uporediti Rorti 1986; Rorti 2002).

S obzirom na takvu potpunu dehijerarhizovanost ostvarenja kulture, Rorti može konačno da zaključi da ni književna kultura neće biti jedini niti čak dominantni oblik visoke kulture – budući da uopšte neće biti dominantnog oblika. Na taj način se književna kultura, posle religijske i filozofske, preporučuje kao možda poslednja „veštačka tvorevina koja samu sebe troši“ (Rorti 2004: 155, 157). U Rortijevoj liberalnoj utopiji će, naime, i književni intelektualci, koji neće više identifikovati izbavljenje sa dostizanjem savršenstva i iskreno će insistirati na putovanju, a ne na cilju, prestati da misle „da ljudska imaginacija ima neko ishodište, da postoji neki udaljeni kulturni događaj prema kojem se kreće čitavo kulturno stvaralaštvo“ i „odustaće od ideje da postoji standard prema kojem treba da se ravnaju tvorevine ljudske imaginacije, osim onog standarda društvene korisnosti, o kojoj sudi potpuno slobodna, dokona i tolerantna globalna zajednica“ (Rorti 2004: 158).

I zajednica je, ovakva ili onakva – ali što bi se i zajednice ravnale prema ikakvim standardima, osim možda upravo „koristi“? – (pre)ozbiljno shvatila takvo ozakonjenje i preuzela ovlašćenja. Ili ih je već odavno posvojila.



Promocija

Ali, kakve opet veze imaju sva ta (samo)propitivanja istine, te destabilizacije istine u njenom znaku, to istovremeno ovlašćivanje i razvlašćivanje tradicionalnih mesta odgajanja i prenošenja Istine – najvažnijeg sekularnog recidiva ili drugog imena Boga – mesto njenog čuvanja i njene relativizacije i deautentizacije, njene de-monizacije i njenog umnožavanja, kakve dakle sve to ima veza sa otvorenim lažima, dezinformacijama ili hotimice pogrešnim interpretacijama koje su, kažu, više nego ikada ranije, zacarile javnim diskursom upravo savremenih „zajednica“? – Čini se kao da je reč o kvalitativnoj razlici a, opet, kao i da elaboracije prvog nisu sasvim bez krivice ili zasluge za drugo.

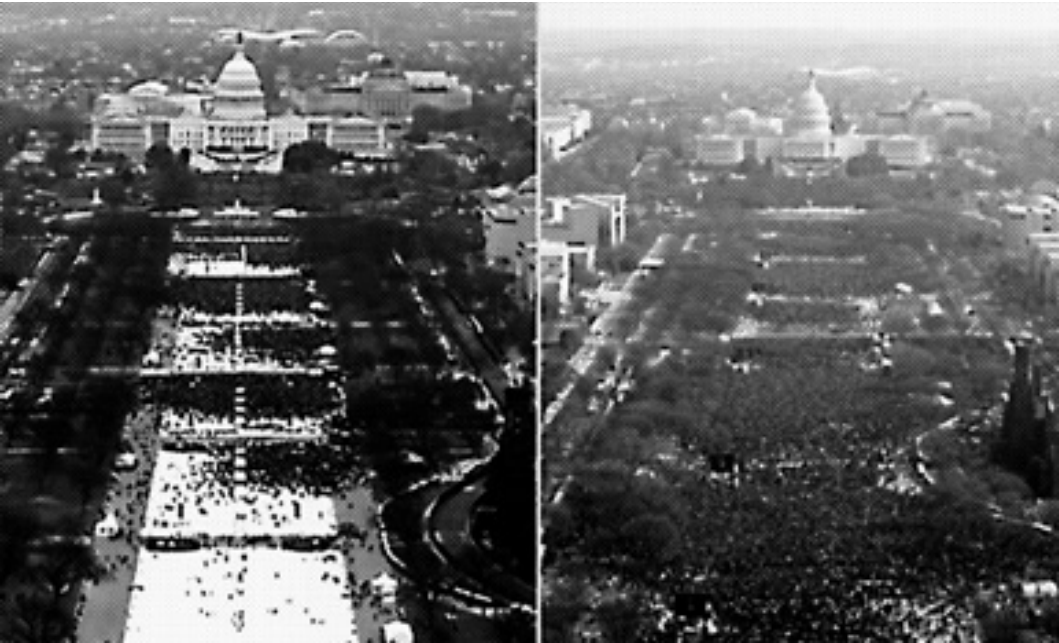
I još nešto se čini, pa bismo to mogli odmah da kažemo. Prvo, naziv „postistina“ kao da i nije najsrećnije sročeni ili izabran. „Postfaktičko društvo“ ili „istinouverenost“ su, doduše, makar podjednako loši, nejasni ili neprecizni opisi (p)okreta koji bi da se signalizira. Drugo, koje god mu ime nadenuli, utisak je da nije reč o (potpuno) novom „fenomenu“. Minimalna istorijska svest dovoljna je da nađe presedan(e). Pre će biti da sada zaprepašćuje, naprosto zatiče i parališe, otpornost, čak nepropusnost za ispravku neistina koje se plasiraju, bez obzira na činjenice koje se predstavljaju ili se čak uopšte mogu predstaviti kao nesaglasne s njima.



Postojala je čitava afera „alternativne činjenice“, o kojoj ćemo ovde izneti samo „proste“ činjenice. Šon Spajser (Sean Spicer), na svojoj prvoj konferenciji za medije kao sekretar za štampu Bele kuće, 21. januara 2017, optužio je medije za namerno potcenjivanje broja posetilaca na ceremoniji inauguracije Donalda Trampa (Donald Trump) za predsednika, tvrdeći da je ona privukla „najveći broj publike koja je ikada prisustvovala inauguraciji“ (Cillizza 2017).

Na toj konferenciji nije bilo predviđeno da novinari postavljaju pitanja. Ali su mediji odmah potom hitro, ne samo preduzeli odbranu nego i prešli u kontranapad, iscrpno dokumentujući pogrešnost tvrdnje koju je izneo Spajser: uzima se da je posetilaca tokom čitavog dana na Trampovoj inauguraciji bilo 570557, a na Obaminoj

(Barack Obama), četiri godine ranije 782000, a osam godina ranije, 2009, čak 1120000 (uporediti, na primer, Wallace, Yourish & Griggs 2017; Mijnsen 2017).



Inauguracije Trampa i Obame

Već sutradan, 22. januara 2017, Kelian Konvej (Kellianne Conway), strateg za kampanju i viša savetnica Donalda Trampa, u jednom intervjuu, brani Spajserovu netačnu izjavu, kao i njegov kredibilitet. Na pitanje novinara zašto je Spajser „izrekao proverljivu neistinu“ u pogledu broja prisutnih na inauguraciji Trampa za

predsednika, Konvej je odgovorila da je on „ponudio alternativne činjenice“. To je prvo pojavljivanje fraze „alternativne činjenice“, koje nije prošlo bez neposredne reakcije. Čak Tod (Chuck Todd), koji je vodio intervju, prekinuo je Konvej: „Samo trenutak. Alternativne činjenice? Alternativne činjenice nisu činjenice. One su neistine“ (Blake 2017). Konvej je na to primetila da se obim mase uopšte ne može proceniti sa izvesnošću i prigovorila da Tod pokušava da je ismeje (Hoefler 2017).

Spajser je dva dana posle svoje već tada legendarne konferencije za štampu izjavio da se oslanjao na statistiku koja mu je „data“, ali je ostao pri svom „uverenju“ da je Trampova inauguracija bila najgledanija – ukoliko se u zbrajanje uključe i gledaoci putem interneta (Grynbaum 2017). Sudbina intervjua Konvej bila je još gora. Sintagmu „alternativne istine“, kao eufemizam za dokazive neistine, naširoko su ismejali bezmalo svi mediji, uglavnom kao „orvelovski novogovor“ (na primer: Kakutani 2017; Abramson 2017). (U)Tvrđilo se da je ona već nagoveštena u Trampovoj knjizi iz 1987. godine – *Trump: The Art of the Deal* (Trump & Schwartz 1988) – u kojoj su „istinosne hiperbole“ opisane kao „nevin vid preterivanja – i [...] vrlo efikasan vid promocije“, budući da „ljudi žele da veruju da je nešto najveće i najspektakularnije“. Toni Švarc (Tony Schwartz), pisac ove knjige u Trampovo ime, priznao je da je on skovao frazu *truthful hyperbole* i da se Trampu namah

svidela (Mayer 2016). U svakom slučaju, blagodareći burnim reakcijama, „alternativne činjenice“ će postati najpregnantniji izraz i čak svojevrsni zaštitni znak postfaktičkog nepoverenja u istinu.

Konvej je kasnije branila svoj izbor reči bliže određujući „alternativne činjenice“ kao „dodatne činjenice i alternativne informacije“ ili kao pitanje perspektive: „delom oblačno – delom sunčano; polupuna i poluprazna čaša“ (Nuzzi 2017). Štaviše, usledila je i njena ofanzivna reakcija jednim tradicionalnim argumentom da su oni koji profesionalno proveravaju činjenice skloni da budu politički liberali i da „izabiru one činjenice koje misle da treba da se provere“: „Amerikanci sami proveravaju svoje činjenice. Ljudi znaju, oni imaju vlastite činjenice i brojke, u smislu toga koje su činjenice i brojke važne za njih“ (May 2018).

Veb stranica Merijam-Vebster rečnika izvestila je da je broj pregleda reči „činjenica“ porastao pošto je Konvej upotrebila frazu „alternativne činjenice“. Rečnik je tim povodom i tvitovao: „Činjenica je deo informacije predstavljen kao objektivna stvarnost“, nudeći link na članak o tome kako Konvej koristi taj termin (Merriam-Webster Trend Watch 2017; @MerriamWebster 2017; Kircher 2017). Prvo austrijski, a potom i nemački lingvisti, dodelili su „alternativnim činjenicama“ priznanje za „ne-reč“ 2017. godine (Die Presse 2017; Deutsche Welle 2018).



Skloni smo da pomislimo kako su očigledno koristoljubive „informacije“ i nemoguće konstrukcije uvek postojale i kako su uvek izazivale zaprepašćenost „slobodnih duhova“ koji su investirali u istinu, samo se sada i jedno i drugo glasnije i potresnije ispoljava. Izgleda da je naglašeno i rašireno uznemirenje zbog, da tako kažemo, abdikacije važnosti istine, moralo da dočeka tek vreme nizanja kampanja za Bregzit i za izbor Donalda Trampa za predsednika. Drugima je, pak, tek agitacija protiv vakcinacije usred pandemije otvorila oči – i u istom potezu im se smrklo pred očima. Taj sumrak (viđenja) jedne istine, međutim, pre bi mogao da govori o prethodnoj zaslepljenosti (posmatrača) nego o njenom radikalno novom smeštanju u društveni poredak, pre o savremenim zabludama zaprepašćenih, zatečenih i paralisanih neistinama nego o opravdanosti njihove indignacije. Izuzetak u tom pogledu možda predstavlja jedino govor o sredstvu koje je na presudan način omogućilo legitimaciju „postistine“, možda tek ona tehnonaučna i medijska okupacije „sveta života“, kakva nije mogla da se zamisli ranije, kada je reč o političkim ili ma kojim drugim kampanjama.

Jer, upravo su medijski proboj ili (kontra)ofanziva neobične kovanice „postistina“ i ispunjavanje čitave biblioteke napisa koji je teoretizuju, počeli (ili „postpočeli“) negde oko 2016. godine, kada su i britanski lingvisti koji sastavljaju Oksfordski rečnik navodno bili primorani da izaberu *Post-truth* za englesku reč te godine. To je bio presedan. Da bi zaslužile unos u Oksfordski rečnik, prema pravilu, reči moraju da se koriste najmanje deset godina

u medijima ili u književnosti. Ovog puta, međutim, redakcija Rečnika je saopštila da je nadvladao uvid u „jačanje društvenih mreža kao izvora informacija i sve veće nepoverenje prema činjenicama koje iznosi establišment“, te upravo činjenica da je „post-istina“ te 2016. godine postala „glavna reč u političkim komentarima“ i da je „korišćena dve hiljade posto više puta nego prethodnih godina, u kontekstu Bregzita i Trampove pobede“ na predsedničkim izborima u Americi. Prema definiciji koja je ponuđena skupa s ovim pravdanjem, kada se („metapismeno“) govori o postistini, govori se o „okolnostima u kojima objektivne činjenice manje utiču na oblikovanje javnog mnjenja od pozivanja na emocije i lična uverenja“ (Oxford Languages 2016; uporediti Mackey & Jacobson 2019).

„Slučajevi“ **Bregzit** (reč koja je takođe konkurisala za reč koja je obeležila tu 2016. godinu) i **Tramp** predstavljali su, dakle, motiv ne samo za upotrebu jednog termina koji se učinio prikladnijim od drugih, nego i za njegovu promociju i lansiranje u orbitu značajnih odrednica. Ovo drugo se zbilo – to je gotovo trivijalni momenat koji analize koje pretpostavljaju stanje „postistine“ podrazumevaju ili prećutkuju – zato što su se i kampanja za izlazak Velike Britanije iz Evropske unije i kampanja za ulazak Donalda Trampa u Belu kuću pokazale uspešnim, a „postinitosne“ metode koje su korišćene da se ostvare ti naumi delotvornim. Naime, čini nam se nezamislivim da bi se – u toj meri i sa tim nivoom zgroženosti i/ili rezignacije – diskurs postistine nastavio da razvija da su rezultati referenduma i izbora bili drugačiji. Budući da nisu, zaključilo se da

mora biti da „istina“ više nije na (s)ceni i da ju je zamenilo doba neke po definiciji rđave i nedostojne „postistine“ ili jedna nadiruća epoha „postčinjeničkog društva“.

Očigledan „brutalni pragmatizam“ u politici mogla je da proguta, čak uz zadovoljno podrigivanje, većina. I to je, rekli bismo, tek zapravo potreslo pretekle vernike Istine. Dovoljno ljudi je kritičkom propitivanju vlastitih pozicija pod silom argumenata pretpostavilo emotivnu reakciju: čitali su tekstove koji su u skladu s njihovim već formiranim mnjenjem, unapred rešeni da ga učvrste, i glasali su za političare koji su im govorili ono što su želeli da čuju. Dovoljan broj Britanaca je poverovao da izlaskom iz Evropske unije neće više morati da plaćaju porez od trista pedeset miliona nedeljno, a dovoljan broj Amerikanaca – da su Meksikanci narko-dileri i silovatelji. Verovatno još ubojitije od takvih mrziteljskih generalizacija bile su, naprotiv, krajnje individualizovane izmišljotine: Hilari Klinton (Hillary Clinton) je finansirala Islamsku državu, a otac senatora Teda Kruza (Ted Cruz) bio je saučesnik Li Harvi Osvalda (Lee Harvey Oswald) u ubistvu predsednika Džona Kenedija (John F. Kennedy). A to su bile samo neke među neprebrojnim *fake news* (za pikantne primere videti Muckle 2017).

A kada se ustanovilo da kod publike publikovanje takvih „novosti“ vrši željeni posao, i propagandisti se oslobađaju inhibicija, svake granice i svakog obzira, i zdušno se nadgornjavaju u propagandnoj igri: bezočna „propaganda“ bi, naime, mogao biti neeufemizovan i prepoznatljiviji prevod tako shvaćene „postistine“. Jednim pervertovanim

psihičkim mehanizmom odbrane koji bi se mogao nazvati inverznom „identifikacijom s agresorom“, a u stvari je ratna taktika preventivnog napada, za „lažne vesti“, lažno i neprestano, optužuju se oni drugi: BBC, Njujork tajms, Vašington post... Makar da se pokaže da smo, eto, svi mi (pomalo) lažovi. Ili da možda moramo to da postanemo, da, poput crne propagande i „dobrih momaka“ u Drugom svetskom ratu, za (uvek) viši cilj moramo prećutati ili fingirati istinu (upečatljivo dokumentovano u: Horten 2002). Uteha je, nikakva, ali avaj, da propagandni rat pseudo-istinama nije pravi, kao i da nije već izgubljen, da to ipak nije nacistička ili sovjetska centralizovana i unisona propagandna haranga bez takmaca, da, ukratko, igra tobož-istinama i za istinu i dalje traje. Još traje, jer još nije ono drugo, rekli bi mnogi.²² Ili su, u možda gorjoj varijanti, od istine operisani igrači sa snažnim instinktom samoodržanja, postali svesni da ne treba ponavljati greške prethodnika i raditi na istrebljenju, već naprotiv, na neprestanoj proizvodnji i kreaciji opasnih ali pobedivih protivnika?

Kako god stajala stvar sa nosiocima prakse „postistine“ i „logike“ koja stoji iza ili ispod nje, izvesno je – opet jedno trvijalno zapažanje – da istina njih više uopšte ne opterećuje i da to smeta samo onima koji su (im) nadenuli etiketu. I tu je, čini se, veći ili centralni problem: šta im/nam to zapravo smeta? U koju istinu su/smo verovali, ili kojoj istini se nadali? Drugim rečima, kao i u mnogim drugim slučajevima novoskovanih i/ili pomodnih termina, valjalo

22 „Postistina je predfašizam. [...] Postistina zatire vladavinu prava i priziva režim mita.“ (Snyder 2021)

bi prethodno odrediti razlog njegovog pojavljivanja i obim njegovog konceptualnog zahvata. U ovom slučaju to znači (sa)znati o čemu tačno govorimo kad govorimo o „postistini“, kakvo društveno stanje ona smera da opiše i kakvu društvenu promenu dijagnostikuje ili zagovara, te odatle, najzad, razabrati s koliko opravadnja se uopšte može govoriti o novom „dodu postistine“?

Prvim signalom i/ili rezultatom okreta ka dobu postistine obično se smatra golim okom vidljiva inflacija lažnih predstavljanja u medijima, obmana, plagijata i naknadnih izvinjenja i ostavki ili, još gore, ignorisanja i puštanja da takvi nepočini, i raskrinkani, zastare, zaborave se ili normalizuju. Naravno, jednu inflaciju prati druga, ali je i ta druga pokazatelj postistinosne promene: umnožavanje taktika i programa za proveru podataka i razotkrivanje neistina, za označavanje lažnih ili neproverenih priča. Ni jedan od tih programa, sasvim očekivano, nije međutim kadar da povрати autoritet čuvara kapije istine (za slučaj Amerike videti: Keyes 2013; Kakutani 2019).

Drugi pokazatelj koji se navodi kao evidencija da živimo u doba postfaktičkih društava jeste status glasina, po definiciji: iskaza upitne verodostojnosti. Manje-više sponthane i stihijski obrazovane, nekada su glasine, skupa sa (kontra)kulturnim „žanrovima“ festivala i parodije, imale i izvesnu emancipatorsku dimenziju: kada nisu bile samo dirigovani rituali masovne psiho-ventilacije, prokazivale su mehanizme proizvodnje i potrošnje istine i, u tom smislu, bile „oružje slabih“ (uporediti Bachtin 1996). Danas potiču makar podjednako i od jakih, političkim i

ekonomskim resursima bogatih aktera, koji svesno ali bez savesti upravljaju njima.²³

Ali mimo signala i pokazatelja, mimo pandemije obmana i dirigovanja glasinama, ako dobro rekonstruišemo i razlažemo, „diskurs“ postistine sadrži – ili brka, već u zavisnosti od toga koliko ste mu (ne)naklonjeni – makar tri psihološke koliko i političke, psiho-političke pojave za koje se smatra da kompromituju status istine u savremenosti. Jedna bi se prevashodno odnosila na pad tradicionalnih i uspon „društvenih mreža“ komunikacije: potonje su preuzele informativnu ulogu prvih, pri čemu su urednike i redakcije zamenili algoritmi, pa je sada otežano ili onemogućeno administriranje koje bi regulisalo i sankcionisalo pojavu i širenje na platformama „provereno netačnih informacija“. Međutim, kada se govori o „postistini“ često se ima u vidu i uspon i pogdegdje prevlast ekstremne desnice. Najzad, kao **treći element** koji prosijava iza tog termina ili se dovodi u vezu s njim, javlja se i širenje i etabliranje najraznovrsnijih teorija *zavere*.

Sve tri navedene mentalne sastavnice objekta koji se odnedavno opaža kao epohalni društvenoteorijski *novum*

23 Razvijajući teoriju o „bombama-glasinama“, Džejson Harsin (Jayson Harsin) je analizirao sledeće takve „vesti“ – egzemplarno probrane, usudujemo se da pri metimo – koje su dobile značajan prostor u ekonomiji pažnje javnosti: „Obama je musliman sa lažnim izvodom iz matične knjige rođenih“, „Džon Keri [John Kerry] je Francuz“, „Fransoa Olanda [François Hollande] podržava preko sedamsto džamija“ i „Francuska socijalistička vlada je nametnula novu nastavu teorije roda u osnovnim školama, uključujući i nastavu masturbacije“ (videti Harsin 2010; Harsin 2014).

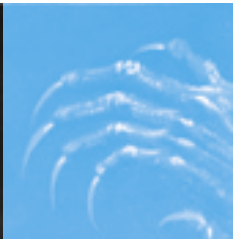
složaja „postistina“ svedoče, nema sumnje, o dugo najavljivanom i konačno možda dovršenom slomu poverenja u naučno znanje, možda i u racionalnost uopšte, o bankrotu autoriteta naučne istine i o sutonu društvenog položaja nauke – makar onakve istine i nauke kakve mislimo da smo dosad poznavali (za takav rani nalaz videti Gross, Levitt & Lewis 1997). Ali zašto bi i za koga bi, osim za naučnike, detronizacija idola nauke bila loša? A, posebno, zašto bi to bila iznenađujuća novost, kao da je naučna istina igde i ikada bila fetišizovana i tabuizirana, izvan manje ili više zatvorenih krugova njenih posvećenika?

✂ Iстина je, doduše, i da ideju objektivnog naučnog znanja napadaju sada sa tri fronta – i ideologija, i politika identiteta, i industrija, bezmalo podjednako oboružani i ratoborni neprijatelji – ali, sve i da ih nije bilo toliko ranije, teško da je tvrdnja kako je ta ugrožena ideja danas „potrebnija nego ikad“ (Otto 2016:17) išta više od patetičnog retoričkog ukrasa. I teško da je ideja naučnog znanja koje garantuje istinu ikada bila u boljem stanju. Drugačije gledano, moglo bi se reći da je i u doba većih naučnih proboja i elana naučnika nego što je danas, ubedljiva većina „naroda“ radije verovala mitskim objašnjenjima, tračevima i fantastičnim konstrukcijama – koje su zadovoljavale potrebu za jednostavnim objašnjenjem. I ubedljiva ili još ubedljivija manjina nego danas se, i nekad kao i sad, uzbuđivala zbog iznenadnog uvida u takvo stanje društvene svesti, osuđivala ga ili se pomireno vajakala zbog njega.

Tako bi se, recimo, za osamnaesti vek, znamenit po prosvetljenosti, za to „doba razuma“, podjednako tačno moglo

reći, zasnovano tvrde braća Beme (Böhme & Böhme 1996: 434), da predstavlja „vek iracionalnosti“. Pored filozofa i književnika koji su imali moć da ga predstave kao vek napretka i kritike, njega su, jamačno u znatno većoj meri, naseljavali brojni fantasti, vidioci, *Wundermänner*, sveci, mistici i ludaci, kao i čitavi pokreti entuzijasta, fanatika i njihovih opčinjenih sledbenika. Fridrih Nikolaj (Friedrich Nicolai), čuveni izdavač i knjižar, pronicljivi pisac i neumorni branilac „zdravorazumski“ orijentisanog prosvetiteljstva, ubedljivo opisuje taj iracionalni sektor javne scene osamnaestog veka:

■ ■ ■ Gasner [Johann Joseph Gasner] je još uvek bio kadar da izmami hiljade ljudi najbesmislenijim trikovima, isto kao što bi hiljade odlazile u Beč po papin blagoslov. Šupah [Michel Schuppach], koji je prorokovao iz mokračće, sakupio je lakoverne ljude iz svih zabiti Evrope. Činilo se da nema većeg šarlatanstva od Mesmerovog [Franz Anton Mesmer] lečenja magnetima u Beču, a onda je otišao u Pariz i izveo još veće šarlatanstvo sa svojim magnetizmom koji čak i nije bio magnetski. [...] Grof od Sen Žermena [St. Germain] je smatran bogom, i svratio je pozornost mnogih princeza i ljudi koji uopšte nisu bili glupi. Javnim spektaklima Kaljiostro [Alessandro Cagliostro] je znao da se predstavi širom Evrope, a takođe i Lavater [Johann Kaspar Lavater], kao najneobičniji čovek koji je podstakao neke od najznačajnijih ljudi. [...]. Sledbenici su dnevno umnožavali Svedenborgov [Emanuel Swedenborg] ludački entuzijazam. Egzorcisti i vidioci su bili visokocenjeni na mnogim mestima. [...] (prema Schings 1977: 144)



Trgovanje

Nismo međutim skloni da tvrdimo

da je sve (vazda) isto: to što je isto dovoljno je očito. Razlika savremenosti je verovatno pretežno u tome što sada možemo da govorimo o jednoj sistemskoj, programski preduzetoj i instrumentima određenih uslužnih nauka potkrepljenoj „igri istinama“. Obožavaoci meseca, čitači sudbina iz mokraće, čudotvorno energizovani iscelitelji, beskrajani pitoreskni niz „alternativnih diskursa“, izašli su iz svojih egzotičnih (ali nikada malobrojnijih u odnosu na „gospodarski diskurs“) niša u prostor javnosti kao punopravni takmaci. Demokatizacija istine zaključila se nepreglednim pluralizmom inkomenzurabilnih istina. Nekada je, ako malo drammatizujemo priču, sudište istine odlučivalo o vrednosti proizvoda intelekta; sada je „istina“ ovog ili onog proizvoda intelekta tek jedna od ponuda na tržištu istina

na kojem se – ravnopravno ili, češće, neravnopravno na štetu „objektivne“ i uvek ponešto previše složene „istine“ – bore za porciju pažnje i vajdu koja nema više nikakve veze sa istinoljubivošću, osim ukoliko nije poželjno da se i ona prikaže. Jer, i ona je u međuvremenu prestala da bude autohtona vrednost i postala (stvar) prikaza, utvara.

Šta, dakle, (ni)je novost u vezi sa postistinom? – Nije novost da se istina proizvodi, konstruiše, fabrikuje, nameće, da se njena aura iskorišćava, da se njome, dakle, na svaki način manipuliše: politike i poetike (para)istorijskih krivotvorenja i uterivanja istine neprebrojne su, brižljivo dokumentovane i reklo bi se da predstavljaju konstantu društvenog organizovanja (videti, na primer, Aćin 2013). Ali su takvi poduhvati vazda dosad ostajali, takoreći, lokalizovani i centrirani. Drugim rečima, rečima Mišela Fukoa, uvek i svuda su postojali nekakvi „režimi istine“:

■ ■ ■ Svako društvo ima svoj režim istine, svoju „opštu politiku“ istine, to jest tipove diskursa koje prihvata i čini da funkcionišu kao istiniti; mehanizme i instance koji omogućavaju da se razlikuju istiniti i lažni iskazi, sredstva kojima se svaki od njih sankcioniše; tehnike i procedure kojima je priznata vrednost u sticanju istine; status onih koji su zaduženi da govore ono što se ubraja u istinu. (Foucault 2000: 130)



Već, dakle, Fuko, jednim doduše klasičnim konzervativnim obrtom (koji se već odigrao kada je reč o, recimo, jeziku,

tradicipiji ili telu), naglašeno relativizuje i kontekstualizuje „istinu“: ne polaže raznolikost pristupa i tumačenja račun pred njom, već se ona objašnjava društvenim situiranjem. Postoje sada samo „politike istine“ koje igraju svoju igru, u širem sklopu vazda zaigranosti „odnosa moći“. Diskursi istine se nižu, proizvode, ali i dovode u pitanje, u neprestanom nastojanju da se ustanovi ili učvrsti određeni „poredak istine“, njegova moć i njegovi učinci, „moć istine uopšte i moć posebnih istina“ (Foucault 1990: 39; uporediti Zaharijević & Krstić 2018: 22, 27).

Mediji i u Fukoovim režimima istine igraju ključnu ulogu. Budući da je prepoznato da u svojim različitim vidovima imaju „ogromnu difuziju i potrošnju“, oni svoje sadržaje „proizvode i prenose pod kontrolom, dominantnom ako ne i isključivom, nekoliko velikih političkih i ekonomskih podсистema (univerzitet, vojska, pisana reč i mediji)“; proizvode i prenose sadržaje koji uostalom jesu ili će postati stvar „političke debate i društvene konfrontacije (‘ideološke’ borbe)“ (Foucault 2000: 131). To je svakako drugačije od doba Nikolaja, ali je razlika – niukoliko nebitna, naravno – ipak tek u sredstvu, u posredovanju „istina svakog društva“. Kao što se, uostalom, još u devetnaestom veku zapažalo i zameralo kako su dnevne novine zamenile (banalizovale, vulgarizovale) jutarnju molitvu i postale novi nosilac orijentacije u svetu. Sada smo se još i elektronizovali i digitalizovali i – to bi moglo biti sve.

Ali „razlika koja čini razliku“ ne odnosi se (samo) na reklamna sredstva posredovanja informacija, reći će apologete novog doba „postistine“; ona nastupa tek sa kardinalnom

monetarizacijom istine na centralnoj medijskoj pijaci poželjnih „vrednosti“, praćenju industrijalizacijom konkurentskih pogona koji je stvaraju i staraju se o njenom efektu. Tek to signalizira ozbiljnu promenu koja se ne bi više mogla objasniti padom, istorijski ionako promenljivog, stepena ulaganja i poverenja u istinu, već makar promenom društvenog ambijenta koji to omogućava i prati, a možda i društvenih odosa (moći). U svakom slučaju, opravdano je pretpostaviti da postoji izvesna nužna istorijska korelacija između društvene transformacije i pojave onoga što bi se starim rečnikom nazvalo novim „proizvodnim snagama“, a novim rečnikom, otkad se proizvodnja preselila i u uslužni sektor: „novim medijskim tehnologijama“. Već preplavljenost informacijama sa preobilja televizijskih i radio kanala i sa društvenih mreža svakako predstavlja dobar deo ili čak infrastrukturni osnov objašnjenja koje dijagnostikuje „promenu režima istine“ (Bratic 2004: 237; uporediti, detaljno: Andrejevic 2013).

Oni koji zagovaraju poslednju izrečenu tezu slede, dakle, jednu ubedljivu logiku. Njihovo tumačenje, ugrubo, glasi da su, sa komodifikacijom, sa postajanjem robom istine i njenim iznošenjem na berzu javnog mnjenja, i negdašnji „režimi istine“ postali „režimi postistine“. Ta promena u pozicioniranju istine odgovara, navodno neminovno, i jednoj opštijoj društvenoj promeni: režimi istine bili su karakteristični za i karakterisali su „disciplinska društva“, koja su čvršće povezivala medijski, politički i obrazovni pogon sa naučnim diskursom i dominantnim arbitrima istine, dok su „režimi postistine“ karakteristični za i karakterišu „društva kontrole“, u kojima moć iskorišćava

nove „slobode“ učešća, proizvodnje i izražavanja javnog mnjenja, kao i potrošnje, širenja i procenjivanja poruka koje mu se upućuju.

I kao da već nije dosta post-izama, te ne bi li sve bilo novo u post-svetu, režimi postistine – tvrdi Harsin, čije obimne, prodorne ali i zaoštrene elaboracije ove teme, prevashodno zbog poslednjeg svojstva, ovde uglavnom sledimo – proizlaze iz „postpolitičkih“ ili „postdemokratskih“ strategija u tim društvima kontrole. Naime, takvo strateško dejstvovanje pripisuje se onim političkim akterima koji poseduju bogate resurse i, blagodareći njima, nastoje da upotrebe znanje stečeno analizom sirovih podataka zarad, prvo, izvođenja zaključaka o vrednosti neke informacije, a potom i da bi na osnovu toga, programiranim izazivanjem pažnje i afekata, upravljali poljem pojavljivanja i učešća u javnosti (Harsin 2015: 327).

Namera je ovakve rekonstrukcije savremenog trenutka da se pokaže kako su se medijske i političke strukture temeljno transformisale ne samo od prosvetiteljskih, nego i od (naj)skorijih vremena, kada ih je analizirao Fuko – glavni i bezmalo jedini autoritet na kojem se zagovornici postistine (kritički) oslanjaju. (I) U njegovo doba su ove strukture bile dominantne kada je reč o održanju i širenju režima istine i, zahvaljujući teorijskim prodorima, demontažama i kritikama Fukoa i drugih, temeljno su razobličene. Ali ne i razgrađene. Transformacija se nije odigrala onako kako su se mnogi nadali – nije nastupilo upokojenje (d)označitelja Istine – već naprotiv, tako da su se funkcije režima pregrupisale i na složeniji način reorganizovale.

Prevashodstvo među njima sada je dobilo nastojanje da se nova „participativna kultura“ mobiliše za proliferaciju „istine“ – odnosno, da se generiše i dalje jedan sveobuhvatan režim, ali ne više istine nego postistine.

Dinamika pogonskih struktura i diskursa koji formiraju režime istine „istorijski se promenila“, uveren je i uverava Harsin, i pomerila se sada ka onome za šta veruje da je, u odnosu na Fukoovu dijagnozu, uputno nazvati „režimom postistine“. Ta toliko značajna promena da prethodni naziv zaslužuje ne „apdejtovanje“, nego novo ime, odigrava se i posvedočuje, tvrdi se, u tehologiji globalizujućih medija, ali i u političkoj ekonomiji, u političkoj komunikaciji, kao i u ideološkoj ravni.²⁴ Fukoova teorija je, prema ovoj pomalo psihologizujućoj rekonstrukciji, vezana za doba „masovne komunikacije“ i „društvo spektakla“, kada se moglo pouzdano pretpostaviti da će nekoliko kanala emitovati slične i slično sročene izveštaje i da će oni privući pažnju najšireg građanstva. Nove i stare tehnologije masovne komunikacije i dalje koegzistiraju, ali je ključna razlika u publici: ona je sada potpuno fragmentirana.

24 Iako se u ovakvim tumačenjima uvek ukazuje da je svuda zapravo reč o okretanju tržištu, o profesionalizaciji upravljanja stavovima javnog mnjenja i o marketingu ili, kada se sve to tendenciozno skрати na jednu reč, o „neoliberalizmu“, pravde radi treba reći da se redovno zapaža kako se različita društva zahvaćena tom promenom javljaju u kulturno specifičnim varijacijama, čije se razlike ne smeju zanemariti... (videti, recimo, Anderson, Ogola & Williams 2014).

„Pogon“ novinarstva je danas hidra sa mnogo glava (na svaku novinu koja umre rađa se dve hiljade novih sažetaka vesti na blogovima, fejsbuku i tvideru!), sa bukvalno milionima kanala, veb-stranica, sažetaka vesti društvenih medija, pored mreže kanala i nacionalnih novina iz zlatnog doba koje se (u većini zemalja) mogu prebrojati na prste jedne ruke. U tom smislu, geografija vesti i istine se pomerila, kao i temporalnost potrošnje vesti: više se ne isporučuju ujutru i uveče ili emitiju u šest i osam sati – one su sačinjene od miliona zvučnih signala i vibracija, rotirajućih tačaka koje menjaju oblik i/ili nestaju u sekundi, a vesti se odvijaju u afetkivno veoma nabijenoj ekonomiji jedne pažnje koja neprestano povezuje i saznaje. Toj novoj temporalnosti i specijalnosti proizvodnje, širenja i potrošnje vesti (u kojoj bi istina bila „operacionalizovana“) dodajte i odnos sa naučnim diskursima/istraživanjima i popularnom političkom komunikacijom i – pronaci ćemo promenu režima istine. S obzirom na takvu fragmentaciju, segmentaciju i na ciljani sadržaj, možda ima više smisla govoriti o „tržištu istine“ koje je hotimice proizvedno unutar sveobuhvatnog režima postistine. (Harsin 2015: 329–330; uporediti Harsin 2014)



Ne manje važno je da u istom sklopu iščezavaju i „građani“. Naime, umesto onih građana za koje se mislilo, sve i da nisu nikad stvarno kolektivno postojali, da upravljaju ili makar da treba da upravljaju svojim problemima i

diskursima, nastupa „populacija“ čija se uverenja i mišljenja planiraju i proizvode i kojima se upravlja pomoću prediktivne analitike i strateške komunikacije. U takvom društvenom pejzažu nema i ne može više biti ni samorganizovanih refleksivnih vidova izražavanja i učešća kao „publike i kontrapublike“ (Warner 2005) – čak ni kada bi trebalo da se ona okupi, debatuje i konfrontira oko iste „istine“.

Ako se *Zeitgeist* u toj meri promenio od Fukoovog vremena – ako su se simultano promenili kulturna proizvodnja, novinstvo, politička komunikacija, brzina, afekti i saznanje, a pridodati su još i marketing, algoritmi, epistemičke petlje i podsticaji da se digitalno učestvuje kroz sadržaj koji su generisali korisnici, poznatiji kao „lajkovanje“ i „šerovanje“ – onda je možda zaista vreme i za pomeranje od koncepta režima istine ka konceptu režima postistine. Odnosno, možda se zaista prešlo iz „disciplinskog društva“, kojem prema Fukou odgovaraju moderni režimi istine, u ono na šta je Žil Delez (Gilles Deleuze) mislio kada je u filozofsku igru proizvodnje pojmova uveo „društvo kontrole“ (Deleuze 1990).

Ako sledimo Deleza, u društvu kontrole režimi istine, koji su pretpostavljali centralni državni aparat, zamenjeni su disperzivnom moći. Tu još nije vidljivo odmicanje od Fukoa; naprotiv, pre je reč o ponavljanju njegovih uvida. Ali je ono primetno, barem terminološki, kada se detektuje urušavanje razlike mase i individua u – „dividue“, u podatke i segmente tržišta, kao i kada se opaža prerastanje društvenih odnosa u kontinuirane orbite i mreže (Deleuze



1990: 244). I zaista, za razliku od nedogledno dugoročne i diskontinuirane discipline, kontrola je sada kratkoročna i u neprestanoj je „rotaciji“, a njen primarni vid nije državni aparat prinude nego marketing. „Hipersegmentirano“ društvo, sa institucijama u hroničnoj krizi, i s obzirom na njihovu funkciju integrisanja i s obzirom na vlastiti „integritet“, (sve više) je zavisno od snage algoritama i podataka dobijenih analizom predviđanja ponašanja, koji nisu više državno centralizovani, već „difuzno ugrađeni u kodove i softvere za kvantifikovanje digitalnog postupanja: oni mere i proizvode društvene grupe, utiču na njih i nadziru ih“ (Harsin 2015: 330).

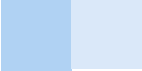
Ključnom odlikom režima postistine Harsin stoga smatra proliferaciju „igara istine“ u sklopu korporativno-političkog tržišta strateške komunikacije, koje pokreću upravo *big data* i predviđanja ponašanja. Potreba, pa i želja za raskrinkavanjem neistina i dalje postoji, ali je i ona na tržištu, pa izostaje jedan, od položaja valute istine na trenutnoj kursnoj listi nezavisni, nepristrasni autoritet koji bi ih razotkrivao i presuđivao. Adaptirane na njegovo izostajanje, igre istine se samo delimično ili po potrebi pozivaju na ideološki filtrirano uverenje, a drugi, važniji i pretežniji deo njihove funkcije, postaje zaokupljanje polja percepcije, ekonomija pažnje, podsticanje i upravljanje učešćem – putem predviđanja, usmeravanja i kontrolisanja onoga što se pojavljuje i čuje „u javnosti“ i patroliranja nad njim – ne bi li se izbegla (svaka moguća) kontingenција. Istina je doduše još uvek, kao kod Fukoa, vezana za moć, ali režimi istine u doba postistine, ako ispravno interpretiramo, zahtevaju sada pažnju i učešće javnosti u diskurzivnim igrama, a ne samo privrženost njihovim proizvodima (videti Harsin 2015: 331).

Nije nepravedno za ovu promenu statusa istine okriviti nove tehnologije i preplavljenost informacijama – zaista, zasićena preobiljem novosti i lišena kompetentnih tumača, javnost gotovo zakonito završava u entropiji nerazlikovanja istine od onog drugog – kao ni promene u vrednovanju vesti i u praksama novinarstva. Ali zbog toga se ne bi smeo zanemariti, što je često slučaj, ni jedan po (starovremenski shvaćenu) istinu možda i pogubniji fenomen ili jedna delatnost koja se već unapred oprostila od nje: onaj intenzivni razvoj profesionalnog političkog sa-obraćanja u

poslednjih možda sto godina, razvoj jedne brutalno instrumentalizovane komunikacije, bezočnije nego ikada ranije, koja građane, u svim režimima, poslovično smatra rizikom kojim valja upravljati (uporediti Harsin 2006: 92–95). Stoga i Fukoove i Delezove uvide ili nagoveštaje novih vidova moći zasnovanih na nadzoru, u jednom društvu koje je prezasićeno marketinškim tehnikama i algoritamski vođenim analizama ponašanja, sada valja dopuniti izlaganjem (zlo)upotreba onih istraživanja kognitivnih nauka koja se odnose na „psihomoć“ (Stiegler 2010: v-vi): naime, na legalizovane analize mozgova, nerava, pažnji i afekata – i na analize mogućnosti programiranog uticaja na njih – pod okriljem izučavanja tobožnjeg „društvenog mišljenja“ (Leaf, Kassardjian, Oppenheim-Leaf, Cihon, Taubman, Leaf & McEachin 2016). Sa proliferacijom igara istine Fukoova „biomoć“ (videti Fuko 2005; uporediti Delez 1989) se, dakle, protegla i na psihomoć, na upravljanje ne naprosto ideologijama, diskursima i telima u institucionalnim kućistima – već samom pažnjom i njenim posledicama.



TRUTH
 STATISTICS - POST-TRUTH
 TRUMP MEDIA TRUTH MEDIA TRUMP BREXIT
 TRUTH FAKE NEWS BREXIT FAKE NEWS TRUTH
 POST-TRUTH POST-TRUTH FACTS STATISTICS
 MEDIA STATISTICS MEDIA FACTS TRUMP MEDIA TRUTH FACTS
 POST-TRUTH STATISTICS BREXIT TRUMP NEWS TRUMP
 STATISTICS BREXIT TRUMP
 BREXIT TRUMP
 FAKE NEWS TRUMP MEDIA
 MEDIA MEDIA MEDIA
 MEDIA POST-TRUTH STATISTICS FAKE NEWS MEDIA TRUMP BREXIT
 MEDIA STATISTICS TRUTH MEDIA STATISTICS MEDIA FACTS
 TRUTH FAKE NEWS FAKE NEWS POST-TRUTH MEDIA
 BREXIT POST-TRUTH BREXIT FAKE NEWS
 MEDIA FACTS BREXIT
 STATISTICS TRUTH
 TRUMP MEDIA
 BREXIT TRUTH MEDIA
 TRUTH TRUTH TRUTH MEDIA
 BREXIT FACTS MEDIA TRUMP MEDIA POST-TRUTH
 MEDIA FAKE NEWS FAKE NEWS FACTS TRUTH
 TRUTH



What else is new?

Režimi postistine bi onda zaista bili proizvodi onih „postpolitičkih“ i „postdemokratskih“ strategija (sugestivno ali žalobno izloženih u Crouch 2004), koje su karakteristične za društva kontrole. U njima, sažimamo, politički akteri koji su dovoljno opremljeni resursima nastoje da iskoriste podatke i njihovu analizu da bi upravljali poljem pojavljivanja i učešća u fragmentiranom javnom prostoru. Oni su prihvatili i/ili čak kreirali situaciju u kojoj sâm politički „aparatus“ zavisi od „participativne“ politike društvenih medija. Zazvučaće isuviše poznato, ali nije samo domaći specijalitet: nove elite analiziraju i nastoje da upravljaju krahom obavestene javnosti i poverenja u „Istinu“, opredeljujući se, prvo, za iskorišćavanje i podsticanje skepticizma prema kulturnim autoritetima u novinarstvu, politici i akademskim disciplinama, a onda

i za trgovanje „istinama“ lišenim svog istinosnog sadržaja. Manjkave za vlasititu „supstancu“ ail „talentovane“ da se šićardžijski prisposdobe svakom pobedonosnom „senzibilite-tu“, one taj hendikep legitimišu kao (posvećenu političku) privilegiju, upravo „mućenjem (bistre) vode“, umnožavaju „istina“, često i naročito onih koje su privlačne tabloidima – navodnih istina čije se čak ni značenje, a nekmoli vero-dostojnost, ne proveravaju ni lako ni brzo.

I bez zavereničke vere u „master plan“, može se reći da je režim postistine osmišljen tako da upravlja građanima, ali sada otvoreno prepoznatim i tretiranim kao potrošačima: oni prvo prihvataju ili treba da prihvate da nema nači-na da se konačno utvrdi istina, potom da (po)veruju arbi-trarno izabranim sudijama na vlastitim sudištima istine i, najzad, da se angažuju na energičnom raskrinkavanju onoga što smatraju neistinom i na plasmanu protivtvrdnji. Prevratnička misao koja sebe smatra kritičkom će tome dodati da režim postistine, pre i iznad svega, pleni pažnju da bi demobilisao političke subjekte i nagnao ih na prihva-tanje postojećeg stanja ili, još gore, da bi ih mobilisao, ali samo za učešće u stvaranju upravljenih spektakala tvrd-nji, šerovanja, lajkovanja, raskrinkavanja i opovrgavanja „problema“ – jednu „demokratiju ogorčenosti“ proizašlu iz „industrije ogorčenosti“ (Pörksen 2018: 26 i dalje) – a sve to ne bi li se blokirala pojava „inkluzivnijih agendi društvene pravde“ i onemogućilo reorganizovanje političke delatnosti (videti, na primer, Crary 2014; Adler & Drieschova 2021).

Sa savremenim depotenciranjem, depatetizacijom, pa i ab-dikacijom figure istine, nema sumnje, svaka društveno

angažovana misao ili delatnost koja bi se oslonila ili pozivala na nju u toj je meri obesnažena i demobilisana ili, još gore, isfabrikovana zbog bolje prođe kod programiranih potrošača, da je, ne sasvim bez prava, dovedena u pitanje smisljena upotreba samog termina „istina“. Termin „postistina“ smišljen je da dijagnostikuje takvo stanje stvari. Ali bi ta dijagnoza bila, u najboljem slučaju, nepotpuna ukoliko bi izostala referisanja o sličnim razdobljima, koja su takođe obeležavali pad autoriteta nauke, potkupljivanje pažnje javnosti i proliferacija privlačnih ili na drugi način probitačnih vizija probisveta – sve na račun istinoljubivosti. A u svojoj dopunjenoj varijanti, ona bi verovatno morala skromnije da tvrdi kako i danas živimo, kao što su živela i mnoga druga razdoblja, u zdvojenom odnosu prema istini: ona može biti i surovi Bog *Starog zaveta* ukoliko je propisuju oni koji su uvereni da su u njenom suverenom posedu, kao što i odustajanje od nje i njeno iznošenje na bezdušno tržište medijskih proizvoda može ishodovati gubitkom svakog standarda, svake pouzdanosti i svakog poverenja.

Dakle, moglo bi se reći da je, prema zastupnicima opravdanosti govora o nastupanju ere postistine, jedno Orvelovo (George Orwell) Ministarstvo istine smenilo Ministarstvo postistine. Ono sada više podseća na berzansko čvorište nego na sumornu zgradu, ali promena ne odmiče mnogo dalje od te slike. Funkcije i ovog organa vlasti ili, bolje, sada umnoženih rivalskih „provajdera“ istinama, verovatno kao i kancelarije njihovih analitičara, ostale su iste: manipulacija dokumentima i podacima, „friziranje“ politički relevantnih ličnosti i događaja, kreiranje i

propagiranje poželjnih informacija i izazivanje poželjnih reakcija (uporediti Orvel 1984; Linski 2022). To se sada izvodi savremenijim sredstvima, društveni „horizont događaja“ je decentriran s obzirom na vazda nepostojane odnose moći, a delovanje se usmerava ka potpuno fragmentizovanoj javnosti. Ali svrha i zadatak „službe“ ne izgledaju promenjeni.

Čini se da je jedina temeljna razlika u tome što je jedna (o)давno poznata i primenjivana tehnika upravljanja društvom konačno, ne samo izašla iz (polu)mraka moralne ili moralističke osude, nego i stekla puno pravo građanstva, naturalizovala se i, štaviše, postala norma ili čak drugo ime za političku aktivost. Reč je o sažetom i preciznom opisu strategije političke manipulacije koji je pre skoro jednog veka ponudio Vilfredo Pareto (Vilfredo Pareto): iskoristiti osećanja javnosti a ne gubiti energiju na uzaludne napore da se ona unište, preobratiti mnjenje protivnika na ili za svoju stranu apelujući na njegove emocije (Pareto 1935: 1281). I reč je o stavu koji je još Hana Arendt (Hannah Arendt) detektovala kao odredbeni za idealnog podanika totalitarne vlasti (Arendt 1962: 474), a za njom ga i Li Makintajer (Lee McIntyre) unapredio u ključnu odrednicu postistine: pošto se izbriše razlika između istine i laži, „osećanja su tačnija od činjenica ukoliko je svrha političko pokoravanje stvarnosti“ (McIntyre 2018: 174). Javnost i teoretičari sa vrednostima koje se razlikuju od fetiša uspeha, moći i uticaja i sa logikom koja se ikakvom lojalnošću razlikuje od logike efikasnosti, na obelodanjivanje inače hroničnog poraza pred silom političke tehnologije odgovorili su novim konceptom koji sugeriše

krivicu i, sa manje ili više osvetničkog beznađa, odaslali ga na teritoriju koju neprijatelj još nije (sasvim) osvojio: u takozvane „ozbiljne“ medije i u stručne časopise. Očito, ne bez izvesnog uspeha. Reč „postistina“ se zaptala i to tako da, uprkos različitim značenjima koja se povezuju s njom, skoro unisono izaziva neprijatne asocijacije i podrazumeva zebnju.

Ne sumnjamo da je ta osuda u dobroj meri pravedna. Ali mera (pa i pravda) zahteva granicu. Ukoliko, naime, ona ne usvoji star(ačk)u „mudrost rezigrnacije“ (uporediti Adorno 1997d: 469, 797; Adorno 1997e: 15, 163) koja uvek iznova upozorava *nihil sub sole* (potpuno) *novum*, ukoliko umisli da je ikada, recimo, češće nego let ptica, medicina predviđala tok bolesti, a farmaceutski proizvođači je lećili češće nego vradžbine, onda prelazi tu granicu vlastitog prava. Danas se te i druge, u odnosu na istinoljubivu nauku alternativne „istine“, samo – priznajemo da to „samo“ nije malo – u šumovima, spolja gledano, opšte anarhije klikova i svetlucanja mogu slobodno i ravnopravno širiti sajber prostorom i, tradicionalnim merilima monizma istine mereno, lažno se predstavljati i izdavati za istinu. Napredak u prohodnosti kanala komunikacije – u tome leži zabluda onih koji govore o postistini ili postčinjeničkom stanju – ne podrazumeva, kao što oni podrazumevaju, i napredak prosvetćenosti, racionalnosti, naročito ne u kriznim, pandemijskim vremenima, u doba katastrofa uopšte. Skoro zakonito tada nastupa pomama za sve alternativnijim izvorima istina i nadgornjavanje u sve „objektivnijim“ podacima i sve emotivno nabijenijim spasonosnim teorijama (uporediti Davies 2019: 112–132).

Ima čak i nečeg perverzno laskavog za nauku i istinu u onome što se proglašava vremenom postistine. Naime, budući da su one i dalje na dobrom glasu – makar i kao zombi-vrednosti – izgleda da se ne derogiraju na onaj radikalni i iskren način na koji su to činili oni veliki moderni delegitimizatori jedne žuđene istine koji se sada optužuju kako su osnivači ili promoteri fatalnih posledica doba „postistine“. Naprotiv, reklo bi se: timovi stručnjaka lišenih odanosti (nauci) i odgovornosti (istini) napadno se staraju da i najsumanutije ideje sada, više nego ikad, predstave kao istine i brane naučnim dokazima. Bilo da je reč o 5G mreži i urotama Bila Gejtsa (Bill Gates), o misterioznim kineskim laboratorijama ili o farmaceutskoj mafiji kao krivcima za pojavu virusa kovid 19, o, s prethodnim odnekud povezanoj, zaveri ćutanja da je Zemlja ipak ravna ploča ili da je sve što se govori u prilog postojanja klimatskih promena laž – te i druge samouverene mamipaznja-tvrđnje na društvenim mrežama obogaćuju se grafikonomima koji simuliraju rezultate naučnih istraživanja, a na kraju ih potkrepljuju izjave i tumačenja ovakvih ili onakvih eksperata. A da sve ostaje teško proverljivo ili neproverljivo. Pa i kad se opovrgne, za verujuće nerazuverljivo, između ostalog i zato što je umotano upravo u naučnu oblandu.

Ni s obzirom na dimenziju društvenog statusa istine i nauke ne može se, dakle, govoriti o epohalnoj novosti koja navodno nastupa njihovim povlačenjem za račun postistine i alternativne nauke, već se radije može govoriti upravo o osveščivanju o značaju i upotrebnoj vrednosti te relativno stabilne istorijske invarijable. A tek promene u proizvodnji

i plasmanu informacija, kao i na uslužnim naukama zasnovana profesionalizacija javne komunikacije, na presudan način svedoče o njenoj savremenoj varijanti. Jedni će to i dalje nazivati demokratijom, najdirektnijom mogućom, makar kad je reč o demokratizaciji znanja i decentralizaciji izvora istine. Neminovna cena koja se plaća u moneti njene nepouzdanosti izgledaće im sasvim prihvatljiva i, uostalom, beznačajna u odnosu na dobit. Drugima će se opet učiniti preskupom: društvena erozija poverenja i odgovarajući rast parališućeg skepticizma nužne su posledice i isuviše visok ceh za pluralizovanje proizvodnje i opštu dostupnost istine. A on bi mogao biti još i viši, dodaju: vremena i režimi postistine su, samo na prvi pogled paradoksalno, plodno tlo za populizam, autoritarne režime i neodgovorne politike – koje će razrešiti tegobu izbora među istinama, dovršiti „politiku postistine“ (Oxford Languages 2016) i konačno objaviti jednu istinu, objaviti jednu konačnu istinu. *Ta istina se onda lako može primiti od Jedinoga, isto kao što su, videli smo, ekumenizam i pretenzija na univerzalnost nastupili tek pošto se apsolut apsolutno učvrstio u izabranom ljudskom resursu. Iza takvog razvoja događaja vazda proviruje slogan koji opominje na opasnosti istinosnog unitarizma i uopšte „jednovanja“: *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*. Nevolja je samo što taj argument, bez obzira na svoju snažnu potkrepljenost istorijskim primerima, kada se sasvim ogoli, ne samo da gubi na ubedljivosti nego umnogome protivrečno zvuči: u ime jedne istine ustajemo protiv njenog izostajanja – jer to vodi jednoj istini; nepoželjnim smatramo pluralizovanje „istina“ – zato što će ih ukinuti još nepoželjniji singular apsolutne istine...*

Suočavanje sa „postistinom“ moglo bi se onda ispostaviti složenijim od onog senzibiliteta ili mentaliteta koji odbojnost prema njoj doživljava kao obavezujuću prosvetenu reakciju, iz koje izvire samoevidentna obaveza da se ona na svaki način osudi, da se protiv nje protestuje. Izgleda da je čitava stvar ne mnogo, ali ipak ozbiljnija. Izgleda da one koji se uopšte pitaju afera sa „postistinom“ može ili mora da provocira na „podležće“ pitanje: kako omogućiti različite puteve traganja za istinom i njihovo izražavanje, a ne izgubiti svaki standard? Ili obrnuto, kako ustanoviti objektivni ili makar intersubjektivni pravedni, kompetentni i odgovorni tribunal koji procenjuje verodostojnost konkurentskih „istina“, a da se on ne pretvori u naredbodavnu instancu koja je propisuje i zaprečava upravo mogućnost traganja za njom? Ali, izgleda i da je stvar uvek ili barem odavno bila u tome, te da u tom pogledu „postistina“ postavlja pitanja na koja su odgovori, na koja su orijentiri govora, već ponuđeni.

KRATKA POSTISTORIJA ISTINE



Apokrifija



Već oko dvestote godine, od početka Velikog ubrzanja, svaka generacija je tvrdila da živi na kraju epohe, da više ništa neće biti kao što je bilo, da je na sceni sveobuhvatna revolucija. Svi bismo želeli da imamo uvid u sva vremena, da zavirimo u sudbinu, da zaista raskrstim s prošlošću, i da se nepovratno promenimo. Ideja uništenja je, u osnovi, povezana sa površnim utiskom: „što je mnogo – mnogo je, ovako se dalje ne može“. Jedan stari utisak, verovatno povezan sa osećanjem da je napravljena velika greška. Zaslužili smo kraj vremena. Dobro nam je poslužilo. Osećanje koje ubrzanje, očigledno, još više izoštrava, jer svaka mašina koja se kreće sve brže i brže, na kraju može samo da se rasprsne. Osećanje koje će, malo-pomalo, splasnuti i, možda, iščeznuti zajedno sa ubrzanjem. Uskoro, ko zna? (Karijer 2008)

Nema sumnje da su razumevanje i položaj „istine“ uvek istorijski i kulturno kontekstualizovani, ali i sama istina, upravo stoga, ima svoju istoriju, istoriju svojih afirmacija, svojih opovrgavanja i onih trećih nastojanja. Tek s obzirom na tu „istorijsku svest“ pregledno se pojavljuje i njen sadašnji momenat. Diskurs „postistine“, međutim, ne poznaje vlastitu istoriju. Možda tek jednu jednostavnu pata-istoriju: mora biti da su nekada bila vremena istine, a sada više nisu. On se uopšte ne brine za lociranje sebe s obzirom na pitanje istine, već ostaje pri takvim površnim podrazumevanjima i apokaliptičkim objavama. A, kad je postistina već tu, mogla se ispisati jedna istorija, sve od praistorije, onog dugovekog nastojanja da se ustanovi, epistemički koliko i društveni, status istine. Stoga je priča o postistini morala početi pričom o istini. Ili još ranije, od starijeg, nazovimo ga tako, „doba pred-Istine“, od vremena pre strogih monoteističkih religija.

Uistinu se precizno ne zna odakle je izvorno potekla ideja ekskluzivnosti, ideja isključivo jednog i jednog isključivog Boga, ali je vrlo verovatno da ju je hrišćanstvo nasledilo ne iz glavnog toka judaizma, nego iz jedne upravo apokaliptičke struje jevrejske tradicije. Jevrejski apokaliptičari bili su „marginalizovana manjina maraginalizovane manjine“, dvostruko izopšteni, i kao Jevreji iz širih carstava, i isključeni iz zvaničnih struktura moći jevrejskog života. Propovedali su da svetom vladaju zle sile i da će ih uskoro skršiti božanska osveta, najčešće zamišljena kao da će se odvijati u nekom velikom eshatološkom preokretu. I upravo taj svet kojim dominiraju zle moći predstavljaće onu zajedničku nit koja se proteže između ekskluzivnosti

i apokaliptizma i povezuje ih: i Isus i Pavle su, uostalom, bili apokaliptički propovednici (videti Pejgels 2006; Ehrman 1999).

Bez obzira na tačno poreklo **ideje ekskluzivnog Boga**, međutim, izvesno je da je ona bila ključna za širenje hrišćanstva među neznabošcima – jer je odjednom odgovarala na mnoge potrebe. Ona je prisvojila viziju vrhovnog boga paganstva i nadmašila je, nudeći paganima uverljivo objašnjenje za odbacivanje starih bogova. U isto vreme zadala je snažan udarac naturalizmu, koji je uvek bio implicitan u grčkoj filozofiji, i takvom reakcijom preporodila religijski sentiment kojem je prvi hronično pretio. Narastajuće natprirodnjaštvo stupilo je u savez sa blokiranim impulsom da se restaurira božanska agentura. Ekskluzivnost se odmah usredsredila na prvo i raščistila put za drugo, demonizovanjem oslabivši bogove i stavljajući jednog Boga istinoga iznad njih i njihovog materijalnog carstva. Racionalno ispitivanje je promenilo okruženje u kojem je religija tražila novi smeštaj, a rezultat te potrage je bio ekskluzivni **monizam kao „nova klasa religije“**. I ta religijska „mutacija“ uspešno se najzad adaptirala na nove uslove i postala neuporedivo „psihički privlačnija“ od konkurenta (uporediti Wells 2010: 21–23).

Jasno je, uglavnom, kako se apokaliptizam, i sam nastao među marginalizovanom manjinom, dopao „poniženim i uvređenim“ ranim paganskim preobraćenicima – ženama, robovima i siromašnima – ali je manje očito šta je apokaliptičkoj perspektivi dalo tako široku i trajnu privlačnost, da ga je ekskluzivni monizam preuzeo kao kanonski

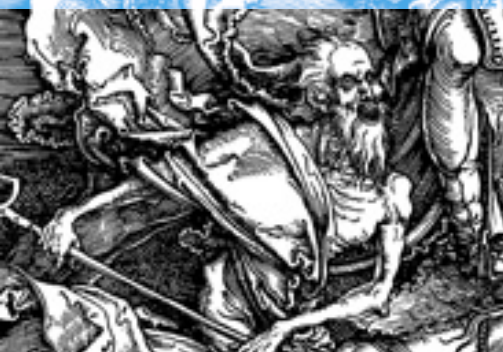
element čitavih kultura i društava. Razum je, prema Vel-su (Wells 2010: 24), opet kriv ili odgovoran (za potpuno objašnjenje). Poruka apokaliptizma, konačna osveta za „deprivilegovane“, prenela se i primila u glavni tok hrišćanstva zbog toga što je autoritet naturalističkog objašnjenja stvarnosti putem racionalnog istraživanja pretio da marginalizuje sve religijske prikaze iste te stvarnosti: svi su se vernici pred takvim autoritetom mogli osetiti marginalizovanim – u ovom svetu. Polazući svoje nade u obećani svet, vera je osetila ili otkrila vajkadašnju pretnju marginalizacijom ukoliko se prepusti sudu razuma i odgovorila na nju: apokalipsa, **Ἀποκάλυψις** – grčka reč za „otkrovenje“, „razotkrivanje“, iznošenje skritog, sasvim uostalom srodna po značenju, ako ne i po upotrebi, onoj drugoj grčkoj reči za razotkritost skritog: **ἀλήθεια** ili, jednostavno, „istina“ – za istinski verujuće postala je simbol doba u kojem će nevidljivo doslovno izaći iz zatajenosti da poništi vidljivo u konačnom činu osvete zbog odgurnutosti ustranu, u mrak. Sekularnost je bio (i ostao) najveći neprijatelj vere, a njena osvetnička fantazija evoluirala je u kosmičku natplatu za uvredu koju je racionalno naturalističko mišljenje uputilo religiji. I istrajavalo je u doslednom „kontrafaktičkom“ suprotstavljanju.

Način na koji stvarnost demantuje proročanstva predstavlja stalan obrazac u ljudskoj istoriji i jedinu izvesnost koju imamo u vezi sa apokalipsom. Dakle, ako se događaj koji očekujete ne ostvaruje, preostaje vam da izbaberete. Ili prestajete da verujete, ili doterujete sliku: nisam dobro razumeo, moji proračuni pokazali su se lošim. I vi potežete za čudima pokušavajući da

iznova protumačite poruku i doprete do pravog datuma. Upravo zbog toga je kroz istoriju postojao beskrajan niz novih proroka. (Guld 2008: 14)



Monoteizam i ekskluzivnost, natprirodnjaštvo i apokaliptizam, tako se javljaju kao glavna svojstva koja tradicije ekskluzivnog monoteizma dele i koje ih genetski povezuje u koherentan monistički narativ. A kakva je sada situacija sa tim beočuzima unitarne vere? – Ekskluzivnost, isključenje (svega) drugog, prisutno je, čini se, i više nego ranije. Za monoteizam bi se moglo reći da postoji već u svojim (pre)zrelim vidovima. Natprirodnjaštvo, investicija u ono neko ili nešto servirano sudbonosno i spasonosno, uveliko je tu i, videsmo, sve ga je više. Ali da li je danas živa i tradicija apokaliptizma? – Na prvi pogled se ne bi reklo; štaviše, reklo bi se da je od svih svojih saputnika ona najpre ili u najvećoj meri iščezla. Ali, na drugi pogled, uvidamo da nemali broj nimalo beznačajnih autora detektuje da diskurs apokalipse čak obeležava savremenost (recimo, naravno, *Derrida 1996*).



Postapokaliptika

Pomislite samo na teške reči i krupne eshatone kao što su revolucija, oslobođenje, progres... i videćete da i dalje u punoj snazi s nama i u nama prebiva mentalitet iščekivanja i nade u „konačno (raz)rešenje“. On doduše sada jeste anahron ali, prema jednoj interpretaciji koju ovde imamo u vidu, ne zato što smo odustali od čekanja, nego zato što se apokalipsa već uveliko i doduše neprimetno, nekako iznutra i na farsičan način, dogodila. Skloniji tradicionalnijim interpretacijama, mi, njeni svedoci ili naslednici, i dalje međutim iščekujemo ovaj ili onaj Strašni sud koji je već trebalo da se desi i uvede nas u željeno stanje prozirnosti i pomirenja. U ovoj „finalističkoj apokalipsi“ naša nevolja, naša nesreća, ne dolazi otud što se nešto presudno odigralo, već otud što se još ništa nije dogodilo, što zaista još ništa od onoga što se priziva nije ni

počelo. Nasuprot tome, upravo obrnuta perspektiva – „sve se već dogodilo“ – Žanu Bodrijaru (Jean Baudrillard) izgleda ubedljivija. Naš je udes da smo već na „kraju kraja“, da smo štaviše „već s one strane kraja“, da se već nalazimo u jednom „onostranom univerzumu“ u kojem je sve ono što je bilo metafora ostvareno i uronjeno u stvarnost (Bodrijar 1991a: 57):

■ ■ ■ Mi smo sve prekršili, kako granice scene tako i granice istine. Mi se zaista nalazimo sa one strane. Imaginacija ima moć, prosvetćenost, razum ima moć, mi doživljavamo ili ćemo uskoro doživeti savršenstvo društvenog, sve je tu, nebo je sišlo na zemlju, nebo utopije, i ono što se ocrtavalo kao blistava perspektiva, danas se vidi kao usporena katastrofa. Mi predosećamo zlokobni zadah materijalnih rajeva, a prozirnost, koja je bila idealna lozinka u eri otuđenja, ispunjava se danas u obliku jednog homogenizovanog i terorističkog pokreta – kao hiperinformisanje i hipervidljivost. Nema više crne magije zabranjenog, otuđenja i prestupa, već postoji bela magija ekstaze, fascinacije i prozirnosti. To je kraj patetike zakona. Neće biti Strašnog suda. Mi smo ga preživeli, a da to nismo ni opazili. Utoliko gore. Mi smo u Raju. Iluzija više nije moguća. Ona, koja je vazda obezbeđivala stvarnost, sada je popustila, i mi prisustvujemo prodiranju stvarnog u jedan svet bez iluzije. (Bodrijar 1991a: 61)



Konačno nestaje i „nešto kao princip stvarnosti“, derealizuje se unutrašnja koherentnost jednog ograničenog, određenog sveta. **Sa krajem metafizike i fantazma**, sa premeštanjem njihovih referenata u prostor „nadstvarnosti simulacije“, **počinje i „era nadstvarnosti“** (Bodrijar 1991b: 124–125). U njoj „nema više apokalipse“, u njoj je svršeno sa apokalipsom za račun vlasti „procesije neutralnog, oblika neutralnog i ravnodušnosti“, a mi smo ostavljeni u opštem stanju melanholije i opčinjenosti „praznim i indiferentnim oblicima, samom operacijom sistema koji nas poništava“. **Prepušteni smo jednoj nihilističkoj strasti koju opčinjavaju „svi načini nestajanja, našeg nestajanja“** (Bodrijar 1991b: 156). Sve se stopilo u indiferenciju, u – veli Bodrijar o filmu ili povodom filma *Apocalypse Now* – „nerazlikovanje reverzibilnosti razaranja i proizvodnje, immanentnosti jedne stvari u samoj njenoj revoluciji, organskog metabolizma svih tehnologija, od tepih-bombi do filmske trake [...]“ (Bodrijar 1991b: 61).

I to je ono što, prema ovoj dijagnozi „duha vremena“, danas treba da nas fascinira, ta **„tačka inercije“**, ta sudbina inercije jednog **„zasićenog sveta“**, o kojoj svedoče implozija smisla u medijima, implozija društvenog u masi, beskonačno uvećavanje mase u funkciji ubrzanja sistema, energetski bezizlaz... (uporediti Bodrijar 1994a: 94–95). Strano interesovanje za to odvijanje derogira ono što Bodrijar „konstatuje, prihvata i usvaja“: istinski revolucionarni proces radikalnog „razaranja privida u korist smisla“ devetnaestog veka, proces „otrežnjavanja sveta“ i njegovog prepuštanja žestini tumačenja i istorije, reprezentacije i kritike. Druga, **„revolucija postmodernizma“** dvadesetog

veka sada, međutim, vodi golemi proces „razaranja smisla“, ubijanja smislom onih koji su napadali smislom. Ona ne preduzima nikakvu, ionako nemoguću, terapiju smisla ili terapiju putem smisla; naprotiv, „sama terapija je deo uopštenog procesa indiferencijacije“ na ruševinama opustošene dijalektičke i kritičke scene (videti Bodrijar 1991a: 36).

Za smisao više nema nade; on je smrtnan i umro je, a vaskrsava ponovo ono čime je on hteo da ovlada i što je najzad hteo da likvidira: besmrtni i neranjivi prividi.²⁵ Šarm dijalektike smenjuje „analiza ireverzibilnosti sistema sve do izvesne tačke nepovratnosti“, opčinjenost implozijom, „načinom nestajanja, a ne više načinom proizvodnje“, onim fenomenima inercije koji se ubrzavaju, onim zaustavljenim oblicima koji se granaju i onim rastom koji se zaustavlja u izraštaju, tom tajnom „hipertelije, onoga što ide dalje od svog sopstvenog cilja“, tim našim „svojstvenim načinom razaranja finalnosti“, tim porivom da se ide dalje, da se ide predaleko u istom pravcu, da se „razara smisao putem

25 Potrebno je samo reći „smisao“ i „privid“ zameniti starovremenskim i, uostalom, umnogome kompatibilnim i u istom sklopu podrazumevanim: „istina“ i „neistina“ – i pojaviće se ono što je već Hana Arent (Hannah Arendt) detektovala i nagovestila u jednom drugom kontekstu: krhkost istine, skupa s neprivlačnom složenosti ili zbog nje. „Hotimična neistina bavi se kontingentnim činjenicama; to jest, stvarima koje ne nose nikakvu inherentnu istinu unutar sebe, niti nužnost da budu kakve jesu. Činjeničke istine nikada nisu ubedljivo istinite. Istoričari znaju kako je ranjiva čitava tekstura činjenica u kojima provodimo naš svakodnevni život; ona je uvek u opasnosti da je probuše pojedinačne laži ili da je rastrgne u komadiće organizovano laganje grupa, nacija ili klasa, ili da bude poricana i iskrivljena, često brižljivo pokrivena gomilom neistina ili jednostavno ostavljena da padne u zaborav“ (Arendt 1972: 7).

simulacije, nadsimulacije“, da se „poriče sopstveni cilj putem hiperfinalnosti“ (Bodrijar 1991b: 156–158).

To bi možda i mogao biti „nihilizam“, nastavlja Bodrijar da preuzima ozloglašene etikete, kada, ispostavlja se, stvar ne bi stajala još gore nego da je on na sceni: kada u tom nestajanju, u tom „ispražnjenom, proizvoljnom i indiferentnom obliku“ ne bi manjkala i ona patetična snaga nihilizma, ona energija mitskog poricanja, ona radikalnost i ona dramatična anticipacija. „Naprosto nestajanje“ ne poznaje više ni zavodljivo i nostalgijom obojeno razočarenje. S onu stranu nihilističkog osećaja praznine u duši i težnje da se sve normalizuje putem strasne ozlojeđenosti destrukcije, „osnovni tonaliteta funkcionalnih sistema simulacije, programiranja i informacije“ je melanholija koja nas je već sve zahvatila. Ona je „kvalitet inherentan načinu nestajanja smisla, načinu rasplinjavanja smisla u operacionalnim sistemima“, ona je „ono brutalno hlađenje svojstveno zasićenim sistemima kada je nestala nada da se uravnoteži dobro i zlo, pravo i lažno, odnosno, da se suoče neke vrednosti iste vrste, opštija nada nekog odnosa snaga i nekog rizika“. Sistem se uvek i svuda pokazao prejakim za takvo preduzeće. Njegova neumoljiva hegemonija preko potrebuje otvoreno, teorijsko-terorističko čak suprotstavljanje, budući da je „teorijska žestina, a ne istina, jedino sredstvo koje nam preostaje“. Ono se toj nepodnošljivoj granici hegemonističkih sistema suprotstavlja radikalnim ismevanjem i nasiljem, tim izazovom na koji sistem „mora da odgovori sopstvenom smrću“ (Bodrijar 1991b: 159).

Bodrijar je, međutim, svestan da je (i) to utopija u svetu koji je lišen svake radikalnosti i svakog smisla koji se može pridati takvoj ili makar kakvoj žrtvenoj smrti: „aktivnom nihilizmu radikalnosti sistem suprotstavlja svoj nihilizam neutralizacije. I sistem je nihilistički, utoliko što poseduje moć da sve, uključujući tu i ono što ga poriče, pretvori u indiferentnost“ (Bodrijar 1991b: 159–160). U ravni društvene teorije ta bi dijagnoza mogla da se posvedoči uvidom da su „naša društva, pod pritiskom smisla, informacije i transparentije, prekoračila graničnu tačku“, tačku „neprestane ekstaze društva (masa), tela (gojaznost), seksa (opscenost), nasilja (strah), informacije (simulacija)“, da su u završenom razdoblju prekoračenja i „stvari prekoračile sopstvene granice“, prevazišle sopstvenu definiciju, pa više ne mogu da se pomire sa svojom suštinom, već samo da se izvrgnu ruglu: „One su postale upravo društvenije od društva (masa), deblje nego debelo (gojaznost), nasilnije nego nasilno (strah), seksualnije nego seks (porno), istinitije nego istinito (simulacija), lepše nego lepo (moda)“. Naš univerzum je „osuđen na fatalnost“, koja je „imanentna samim našim procesima, njihovom nadsjedinjavanju, njihovom nadumnožavanju“. Ta fatalnost je, takođe, neodvojiva i od naše banalnosti, od „ravnodušnosti stvari prema vlastitom smislu, ravnodušnosti posledica prema sopstvenom uzroku“, kao što izgleda da je takođe osuđena na prećutnu strategiju „ironije“, samo sada više ne „ironije subjekta pred objektivnim poretkom, nego objektivne ironije stvari uvučenih u sopstvenu igru“ (Bodrijar 1994b: 54).

Protivtežu tom neveselom položaju u kojem smo se našli, svakako ne treba tražiti u „kritičkoj teoriji“, u „bogougodnim i dijalektičkim ezoterijama, kroz koje subjekt neguje načelo sopstvenog kraja“, već upravo obnuto, u jednoj specifično shvaćenju „fatalnoj teoriji“, sugeriše Bodrijar.²⁶ Ta teorija (bi da) dokrajčuje „objektivnu ironiju sveta“ u „radikalnom egzoterizmu“, u onoj „spoljašnjoj moći koja, s onu stranu krajnjeg načela subjekta, određuje kobnu povratnost objekta“ – u „principu Zla“ (Bodrijar 1994b: 55).

26 „Termin fatalno nema ničega fatalističkog niti apokaliptičkog. On podrazumeva onu metamorfozu posledica (a ne više metafiziku uzroka) u univerzumu koji nije ni deterministički niti nasumičan, nego je osuđen na povezivanje sa jednom višom nuždom, koja nosi stvari ka tački bez povratka, u spirali koja više nije spirala. Sve ono što se niže izvan subjekta, to jest po strani od njegovog iščezavanja, fatalno je. Sve ono što više nije ljudska strategija baš time postaje fatalna strategija. Ali ne postoji transcendencija u toj kobi, i ona ne može biti prizvana spolja. [...] Još jednom, čemu služi reći da svet jeste ekstatičan, da svet jeste ironičan, da svet jeste objektivan – on je takav, i tačka. Ono što teorija može učiniti jeste da ga izazove da takav bude još i više: objektivniji, ironičniji, zavodljiviji, stvarniji ili nestvarniji, šta ja znam? Ona ima smisla samo u tom egzorcizmu. Rastojanje koje ona drži nije više posledica povlačenja, nego egzorcizma. Ona tako dobija snagu fatalnog znaka, još neumitnijeg nego stvarnost, koja nas možda štiti od neumitne stvarnosti i objektivnosti sveta, od blistavosti sveta koji bi nas, da smo razboriti, morao razbesneti, svojom ravnodušnošću. Budimo stoici: ako je svet fatalan, budimo fatalniji od njega. Ako je ravnodušan, budimo ravnodušniji od njega. Treba pobediti svet i zavesti ga ravnodušnošću barem jednakom njegovoj. Nasuprot ubrzanju mreža i električnih kola, on će dakle potražiti sporost, inerciju. U istom pokretu, međutim, on će potražiti i nešto što je brže nego komunikacija: izazov, dvoboj. S jedne strane inercija i tišina, sa druge izazov i dvoboj. Fatalno, opsceno, reverzibilno, simboličko, to nisu pojmovi, jer hipoteza i tvrdnja ni po čemu se ne razlikuju: iskazivanje fatalnog i samo je fatalno, inače ono ne postoji. U tom smislu, to je zaista diskurs kome se istina izmakla (kao što se izmiče stolica ispod nekoga ko hoće da sedne)“ (Bodrijar 1994b: 58, 66–67).

Međutim, ni samo Zlo nije ono što je ovde (Bodrijaru) interesantno. Za razliku od subjekta koji „u svojoj nesreći, u svome ogledalu, dobro odražava princip Zla“, zanimljiva je tek ona „spirala gore“, onaj objekt koji „sebi želi gore i traži najgore“. On „svedoči o jednoj radikalnijoj negativnosti“ prema kojoj tradicionalna, istorijska i subjektivna negativnost, nije ništa: ono „istinski dijabolično, čak u mišljenju, jeste prvobitno skretanje“, jeste uvid da je sve od početka skrenuto, da je svet od početka bio demantovan i da je nemoguće da se on ikada verifikuje, da je svet bio „zaveden“ pre nego što je bio stvoren. Tek tako se „[u]topiji Strašnog (poslednjeg) suda, dopunjenoj utopijom prvog krštenja, protivstavljaju vrtoglavice simulacije i satansko ushićenje ekscentričnošću početka i kraja“ (Bodrijar 1991a: 152).

Ne bismo se usudili da ovde zatvorimo pitanje da li Bodrijar ostaje „suštinski apokaliptički mislilac“, budući da njegova „već-je-prekasno“ tema navodno iznova osnažuje antiaktivističko, apatično stanje koje predstavlja zajednički imenitelj svake ironičke apokalipse, kako tvrdi Kvinbi (Lee Quinby), ili upravo izlazi iz te političko-katastrofičke matrice na način koji sam Kvinbi preporučuje: mogućnošću (po)znanja apokalipse koje bi je negiralo, objavom kraja apokalipse koja može da kaže „Ne“ njenom insistiranju na nečem neizbežnom i neophodnom za novi poredak, jednim „neapokaliptičkim mišljenjem“ koje bi temeljno oponiralo samoj logici apokalipse, njenoj opčinjenosti Sudbinom, njenoj volji da krepí okrutnost u ime Pravde i njenoj veri u izabrane za pristup apsolutnoj Istini (Quinby 1994: xxiv). Oko poželjnosti ovakvog prekoračaja diskursa apokalipse

bi se, u svakom slučaju, svi njeni savremeni teoretičari složili. Sa svoje strane ćemo ovde samo reći da je, uprkos simpatijama za mnoge Bodrijarove uvide, o kojoj svedoči i prostor koji smo mu posvetili, bliskost u pogledu viđenja postapokaliptike – ograničena.

To se, pre svega, odnosi na onaj prevratnički etos koji i dalje provejava u manjoj meri njegovom dijagnostikom, a u većoj njegovom anti- ili hiper-terapeutikom savremenog stanja, i to kao dijabolika teorijske apatije, kao inverzija, kao dakle tek (satansko) preobrtanje. Naravno, korektiv bismo postavili na već provereni način: ne umeriti razigranu ubedljivost i radikalizam Bodrijara nego, ako mora u krilatici, biti bodrijarovskiji od njega; ne korigovati ga u smislu da se apokalipsa ipak nije još ili nije već desila, nego radije ublažiti taj stav njegovom metastazom, podvući da se ona uvek već dešavala. To bi se moglo izvući i kao ishod ili manjak ishoda disputa koji su bili u skorije vreme inspirisani apokalipsom (uporediti Krstić 2009: 7–15). Ili, još manje ambiciozno, možda zaključiti, unapred zaključiti, kada bi to bilo moguće; naprosto sugerisati da se, paradoksalno, posle apokalipse – neodigrane ili preigrane, svejedno; proživljene, doživljene ili depotencirane zastarevanjem, kako god – lakše diše. Živeti u njoj ili u senci njenog očekivanja, čak i kao objavitelj, čak i kao svedok, čak i kad pruža izvestan psihički komfor, prilično opterećuje i na duži rok je zamorno. Makar okolini.



Svaka epoha ima tendenciju da misli da je ona u neku ruku poslednja, da se sa njom završava jedan ciklus, ili svi ciklusi. Danas, kao i juče, mnogo lakše zamišljamo

pakao od zlatnog doba, apokalipsu od utopije, a ideja o kosmičkoj katastrofi nam je podjednako bliska kao što je bila i budistima, presokratovcima ili stoicima. Žilavost naših strahova drži nas u nestabilnoj ravnoteži, povoljnoj za procvat proročkog dara. Ovo je posebno istinito za periode koji dolaze posle velikih potresa. Strast proricanja tada zahvata sve, skeptici baš kao i fanatici vesele se ideji propasti i zajednički se prepustaju naslađivanju da su je predvideli i bučno najavili (Sioran 2001: 190).



Posle posle

U jednoj postistoriji istine ili istoriji postistine alternativa budućnosti istorije bi se iznova postavila s obzirom na to koliko iščašenja smo spremni da dopustimo kada je reč o odstupanju od njenog „tvrdog“ pojma. Istina je ili postala jedna od moneta na tržištu probitačnosti, pa akcije koje se u nju ulažu podležu zakonima ponude i potražnje (nestabilne su, čas vrtoglavo skaču, čas se inflatorno množe i devalviraju), ili je, postajanjem robom kao svaka druga roba, komodifikacijom, izgubila svaku (intrinzičnu) vrednost (osim možda onu kojom sama sebe vrednuje i muzejsku) i po potrebi se još ponekad koristi na tržištu onih ubojitijih dobara kojima je nekad sudila svojim autoritetom (Liotar 1988a: 62 i dalje). U laviranju između tih dveju mogućnosti možda prebiva „postistička“ novost termina „postistina“; novost, naime, diskurzivne

(dez)orijentacije u kojoj je mogao primamljivo odzvučati još jedan od „post“-ova. A desilo se „samo“ to, i u najboljem slučaju to, da smo se osvedočili kako oslobađanje od sapinjanja jednom istinom, od njenog terora ili terora njome, može da se okončana u svrgavanju vizije apologeta istine koji su je uzdigli na najviši pijedestal, kao sekularnu naslednicu Boga monoteističkih religija, ali i da se istovremeno zaključi njenom potpunom funkcionalizacijom, uvredljivim odmeravanjem njene vrednosti s obzirom na performativni učinak koji može da ponudi, iščezavanjem svakog imanentnog aršina kojim se procenjivala njena denotacija i čak propagandnom preformulacijom njenog uveliko destabilizovanog distinktivnog pojmovnog sadržaja. Sa tim „postistosnim“ saznanjem, istina je prestala da bude ono što ovaj ili onaj autoritet proglasi istinom, ali nije postala ni nešto (veoma) različito od onoga što radi (posao), što privlači, zavodi; tek jedna od stvari koja može uspešno (medijski) da proizvede poželjnu reakciju. Da li se time završava bezmalo neprestani sukob istinoboraca i istinobranitelja koji je obeležio diskurzivnu istoriju Zapada? Ili se ponavlja drugim sredstvima?

Posle plemenite ili manje plemenite naivnosti prosvetitelja u svome dobu, naivnosti filozofa prosvetljenosti koji su verovali da je dovoljno objaviti Istinu da bi svi pali ničice pred njom, pa potom ustali i sledili njen trag, usledilo je dvostruko bolno otrežnjenje. S jedne strane, uvidelo se da istina nema tu prevratničku snagu koju su joj pripisivali, da njeno obznanjivanje ni izdaleka nije dovoljno, a možda ni poželjno, da bi se realizovala društvena transformacija, a s druge strane, da se i samo javno prosvetljenje koje

su zagovarali i delom praktikovali, može premetnuti u „uličnu književnost“ boemskih piskarala (McMahon 1998; uporediti Krstić 2016b: 113), te da se možda neizbežno i nepopravljivo suprotstavlja „umskoj“ prirodi filozofije.²⁷ Potom, najkasnije od Sartra (Sartre 1981) pa sve do Bernard-Anrija Levija (Bernard-Henri Lévy 1988), traje vežba u izlasku filozofije iz svoje kule od slonovače koja se samounapredila u Kabinet Ministarstva istine, odakle se izdaju saopštenja čija se privlačnost može meriti jedino izvešajem o vodostaju; traje svojevrsna istorija pokušaja adaptacije na nove medijske, isprva „globalno-seoske“, a onda i (post)industrijske, informatičke i glokalne uslove. Koliko je poznato, ta kura gotovo bezizetno urađa mršavim rezultatima. U većini se medijima i dalje pristupa i, mnogo gore, na medijima i dalje nastupa, jednako onako kao što se više ne sme ni u učionici: sa onim poučnim tonom i prstom podignutim u vazduh – u nedostatku oficirske palice – kakav mora imati samo suvereni vlasnik istine.

Ali, može li se uopšte drugačije – populistički, gromopucatelno, lakrdijaški – istina braniti pred naletom površnosti, ubrzanja, nestalne pažnje i sličnih „postistosnih“ fenomena? – Teško, rekli bi oni koji su, suočeni sa sličnim problemom, u moderni već ukazivali na svakovrsne opasnosti i pogubne ishode izostajanja odbrane istine kao

27 „Filozofija je po svojoj prirodi nešto ezoterično, nešto što po sebi nije pravljeno za svetinu niti je kadro da se pripravlja za svetinu; ona je samo utoliko filozofija ukoliko je upravo suprotstavljena razumu i time, u još većoj meri, onom zdravom razumu čoveka pod kojim se podrazumeva prostorna i vremenska ograničenost jednog ljudskog pokoljenja; po i za sebe je svet filozofije u odnosu na razum jedan preokrenuti svet“ (Hegel 1970b: 181).

„regulatornog tela“. Teško, jer bi se morala biti jedna unapred izgubljena bitka na terenu protivnika, u kojoj bi se ne samo doživio poraz nego bi i sama istina, zajmeći sredstva protivnika, atraktivnost pre svega, „izgubila sebe“. Ali, s druge strane, ni činjenica da se svaki otpor pokazao uzaludnim, da su beznadežno neuspešna sva zasnovana i obznanjena savremena staranja oko ovakvog ili onakvog očuvanja Istine, nije dovoljan razlog za predaju, za odustajanje od nje, od rada na njoj i za nju – kao ni za govor sa visine onih koji veruju da su u njenom trajnom posedu ili na njenoj večnoj straži, kao pretekli heroji u po zlu navodno neuporedivo doba onoga što je nastupilo posle nje.

Ukratko i bez obzira na kvalitativnu razliku filozofskih pronicanja i propagandnih harangi, možda je oprez (bio) poželjan, ako ne i neophodan, pri pravednom napadu na istinu. Uostalom, nije nedostajalo ni razločnih i blagonaklonih upozorenja, s različitih strana, na svakovrsne opasnosti gubitka oslonca mišljenja (i delanja) u istini i potpunog odustajanja od nje.

Bertrand Rasel (Bertrand Russell) i Karl Poper (Karl Popper) su, recimo, pripisivali epistemologiji i praktične posledice, posledice po nauku, ali i po etiku i po politiku. Odstupanje epistemološkog relativizma od ideje da postoji objektivna istina i poistovećivanje istine sa korisnošću epistemološkog pragmatizma videli su kao tesno povezane sa autoritarnim i totalitranim društvenim vizijama, čak kao put u fašizam ili sam njegov kredo (videti Russell 1941: 77, 79; Popper 1947a: 232; Popper 1962: 4–5). Epistemički i društveni status istine, ovde se to prikazuje

bolje nego drugde, niukoliko nisu odvojeni. Posebno je Popper insistirao – a rekli bismo da je koncepcija postistine to ogolila – da je pri odlučivanju u pogledu (ne)pridržavanja kakve-takve istine reč o jednoj moralnoj odluci. On priznaje da preduzima „moralni napad na iracionalizam“ zbog „obavezanosti razumu“, zbog svoje opredeljenosti za „kritički racionalizam“ – ne sporeći da iracionalizam takođe „koristi razum, ali bez ikakvog osećanja obavezanosti: on će ga upotrebiti ili odbaciti kako mu drago“ (Popper 1947b: 226–227). Ili još gore, kako mu odgovara. Zvuči poznato?

Filozofija, kojoj je Kant povratio ugled [...] uskoro je morala da postane oruđe interesa; državnih interesa odozgo, ličnih interesa odozdo. [...] Nasuprot svim svojim svečanim zaklinjanjima i obećanjima, pokretačke snage ovakvog razvoja nisu idealne; one su zaista vrlo stvarni ciljevi: naime, lični, službeni, klerikalni, politički, ukratko, materijalni interesi. [...] Stranački interesi žestoko potresaju pera tolikih čistih ljubitelja mudrosti [...]. Istina je svakako poslednja stvar koju imaju na umu. [...] Filozofiju zloupotrebljava država kao oruđe, a druga strana kao sredstvo sticanja dobiti. [...] Ko može zaista verovati da će i istina na taj način izaći na videlo, osim kao nus-proizvod? [...] *Vlade od filozofije prave sredstvo služenja svojim državnim interesima, a naučnici od nje prave trgovinu.* [...]

S odobravanjem Popper (Popper 1947b: 31) citira ove reči Artura Šopenhauera (Arthur Schopenhauer), u nastojanju da datira početak modernih ogrješanja o istinu ili, možda se može reći, početak njenog „post“-iranja (i „postovanja“?). Hegel ovde nije apologeta istine pred najездом njenog „kvirovanja“, kao u svom samorazumevanju, već naprotiv, kao kod Rortija, samo s potpuno drugačijim predznakom, začetnik utilitarnog odustajanje od nje. Njegov „istoricizam“, jer o njemu je reč u Popperovoj osudi, naprosto je istorijski relativizam (i permanentni revizionizam) istine i jamačno je pogubniji od čisto epistemološkog egzibicionizma mnoštovom istina, utoliko ukoliko poslednje ostaju politički impotentne (uporediti Popper 1947b: 235–236).²⁸ Drugi citat, citat jednog Raselovog zapazanja, koji je zavređeo status mota jednog Popperovog poglavlja, verovatno se može videti kao da se nalazi, danas znamo, na kraju početka tog puta, kao možda poslednji bezrezervni otpor onome što će tek steći pravo građanstva i postati ozakonjeno kao pravilo i kao norma – ali i kao *njegova najava*:

■ ■ ■ Racionalnost, u smislu pozivanja na univerzalni i bezlični standard istine, od najveće je važnosti [...], ne samo u doba u koje lako prevladava, već čak i više u ona manje srećna vremena u kojima je prezrena i odbaćena kao isprazni san ljudi kojima nedostaje muškosti da ubijaju tamo gde ne mogu da se slože. (Popper 1947b: 200)

28 O mogućem smislu i izvesnom besmislu tvrdnje da je istina relativna uporediti Popper 1947b: 247–248.

Umesto tada, na fonu Drugog svetskog rata, akutnijeg nego inače ubijanja, briga za istinu nudi predlog koji je opet apologetski, ali sada i bezdušno, dakle pravedno i neporecivo, obrazložen. Istina će ostati odredbena kategorija mišljenja ali, takoreći, i sama iznutra promišljeno zasnovana i opravdana. Istina je „natprirodna“, kaže se, ali ne u smislu ljudskog ili nadljudskog konačnog i autoritarnog izvora i garanta svih naših saznanja, već u smislu da „ničiji autoritet ne može dekretom utvrditi istinu; da treba da se potčinimo istini; da je *istina iznad ljudskog autoriteta*“ i „izvan našeg domašaja“. Takvo situiranje istine nikako ne znači da zbog njene neodostižnosti treba da odustanemo od „traganja“ za njom, već samo da to valja činiti skromno i oprezno. Vazda nesigurni u mogućnost posedovanja istine, vazda svesni da „ne smemo da izvodimo autoritarne zaključke već, naprotiv, da treba da sumnjamo u sve one koji tvrde da su ovlašćeni da podučavaju istini“ (Popper 1962: 375), mi ipak moramo da je ostavimo u igru, i to kao ključnog igrača, budući da je predstava istine i dalje neophodna za „ideju objektivnosti znanja i za standarde kritike ili racionalnosti“.²⁹ Jedna dvostranost, dvostrukost, jedno podvižničko istrajavanje ili jedna nečasna koketerija između srodnika – znanja, kritike i (izvora) saznanja – već kako ko gleda, s obzirom

29 „Ako priznamo da ne postoji autoritet izvan domašaja kritike u čitavoj oblasti našeg znanja, koliko god da je prodrlo u nepoznato, onda bez opanosti možemo zadržati ideju da je istina izvan ljudskog autoriteta. I moramo je zadržati. Jer bez ove ideje ne može biti objektivnih standarda istraživanja; nema kritike naših pretpostavki; nema traganja za nepoznatim; nema potrage za znanjem.“ (Popper 1962: 28-29; uporediti Krstić 2020: 43-78)

na situiranje koncepta ili čitave koncepcije istine. Obratun troškova, ukratko, odbacivanja ili zadržavanja same ideje istine.

A taj troškovnik pokazuje, prema Popperovom teferu makar, da je velika prednost jedne teorije „objektivne ili apsolutne“ istine ta što dopušta da kažemo da tragama za istinom – ali da možemo da ne znamo kada smo je pronašli, „da nemamo kriterijum istine, ali da nas ipak rukovodi **ideja istine kao regulativnog principa** (kako bi rekli Kant ili Pers)“, te da iako nema opšteg kriterijuma s obzirom na koji bismo prepoznali istinu (izuzetak je možda samo tautološka istina), „postoji nešto kao kriterijum napredovanja prema istini“. I Popper se onda vraća jednoj prepoznatljivoj analogiji da bi opisao „status istine u objektivnom smislu i njenu ulogu kao regulativnog principa“: ona je kao planinski vrh koji je uvek obavijen oblacima. Šta preostaje planinaru rešenom da ga/je osvoji? – Pa, pre svega, njegova teškoća se ne sastoji (samo) u dospevanju na vrh, nego i u tome što može da ne zna da je već dospeo, što će mu zbog oblaka možda biti nemoguće da razlikuje glavni od nekog sporednog vrha. Ali ta nesposobnost razlikovanja, i to je Popperu bitno, ne utiče na objektivnu egzistenciju vrha: planinareve sumnje u pogledu dosezanja pravog vrha, štaviše, upravo predstavljaju priznanje postojanja tog vrha.

■ ■ ■ Sama ideja greške ili sumnje implicira ideju objektivne istine do koje možda nećemo dospeti. Iako može biti da nije moguće da se planinar uveri kako je stigao na

vrh, često će moći lako da shvati da ga nije dosegao; na primer, kada naiđe na prepreku koja ga nadvisuje. Slično, biće slučajeva kada smo sasvim sigurni da nismo dosegli istinu. (Popper 1962: 226)



Ali je ona upravo stoga tu ili, možda bolje, „tamo negde“. Ona ostaje ili bi da ostane, makar približavanje njoj, cilj svakog saznavanja; ona takođe ostaje ili bi da ostane temeljni preduslov onoga što se naziva znanjem. Vraga, zalud; njeni „nosioci“ su je izdali. Danas više ni naučnici ne govore o istini kao cilju znanja, a alibi za nove standarde „znanja“ – standarde upotrebljivosti, performativnosti, ekonomičnosti – pronalaze upravo u svrgavanju Istine sa apsolutističkog trona naukovanja. Evropska naučna tradicija baštinila je takmičenje u konkurentskim pristupima istini; savremeni konkurentni iz naučnoistraživačkog pogona još jedino besomučno moraju ili, neuporedivo gore, žele da tragaju za mestom pod suncem koje odobravaju i verifikuju industrijalizovane bodovne rang-liste. Etos novovekovnog naučnika koji je nalagao zauzimanje za istinu nije više na/u snazi. Bestidno se legitimise onaj tip naučnog menadžera, orijentisanog na efikasnost i korisna znanja koja daju rezultat, izokrećući i progoneći normu koju je, na svom pristupnom predavanju u Jeni, još 1789. godine, ustanovio Šiler: naučnik kome je stalo do saznanja istine – a nikako ne plaćeni naučnik kome nije stalo do vrednosti istine, nego jedino do toga da se njegova delatnost vrednuje „zlatom, novinskim pohvalama ili kneževskom naklonošću“ (Schiller 1980: 750).

Još manje nego znanstveniku, ni samoproklamovanom „društvu znanja“ nije stalo do istine. Upravo je ono, putem menadžmenta znanja, eliminisalo odnos znanja prema istini, eliminisalo sâmo pitanje istine i valjanosti znanja, za račun zahteva za onom vrstom „znanja“ koje servira podatke kao sirovine preduzećima. Istinu, dakle, sada definiše preduzetnički cilj, a ne više

zahtev za njom. Odricanje od istine zarad industrijalizacije i ekonomizacije znanja odigralo se kao neprimetan ili malo primentan proces transformacije – koji je vremenom zadobio programski karakter. On nije sasvim bez prava ili opravdanja, ali ne zna svoju granicu:



[M]išljena kao *absolutum*, istina može postati stravičan ideologem; pogrešan je pritom stav konstruktivista da je moguće odreći se istine i kao vodeće ciljne predstave saznanja. Takvo odricanje je pretpostavka za to da se znanje ne mora sagledavati prema vlastitim kriterijumima, nego da se njime može upravljati s obzirom na njemu spoljna gledišta. (Liessmann 2006: 152; uporediti Krstić 2021)



Bez konca

Ti orijentiri ili graničnici unutar kojih se kretalo i unutar kojih se kreće mišljenje istine važni su – njihova obrada, podešavanje, intonacija i modulacija – znatno više nego jednoznačna (i jedno-stavna) odbrana ili pobuna protiv jedne istine. Uzorne varijacije takvog mišljenja nalazimo u gotovo svim savremenim teorijskim strujama i tradicijama, pa i onim koje se inače po drugim pitanjima sukobljavaju. Tako, još 1932. godine, u svojoj pristupnoj besedi na Institutu za socijalna istraživanja naslovljenoj „Aktuelnost filozofije“, Teodor Adorno (Theodor W. Adorno) locira dve prividno suprotstavljene savremene filozofske škole – pozitivizam i ontologija – koje se međusobno nadopunjuju zajedničkim deficitom (Adorno 1997a: 327–328). Nećemo ovom prilikom ulaziti u potanku analizu neobičnog jednačenja ove dve, nije preterano

reći, stožerne i umnogome nepomirljive filozofske orijentacije dvadesetog veka (za detalje videti Krstić 2007). Zadovoljićemo se time da (u)kažemo da, iz Adornove vizure, njima manjka ono što on smatra presudnim za egzistenciju filozofije uopšte: sloboda i kritika. Nedostaje im, naime, prema ovoj kliničkoj slici, sama „životna srž filozofije“ – ma kakav ozbiljni „otpor prema danas uvreženim navikama i onome čemu one služe, prema opravdanju onoga što zapravo jeste“ – i stoga su daleko od jedine brane apologetici postojećeg: „nepomirljive sukobljenosti sa vladajućom svešću“ (Adorno 1997b: 460–461).

■ ■ ■ Ukoliko je filozofija još uvek neophodna, onda je ona to onako kako je oduvek bila, kao kritika, kao otpor naraštajućoj heteronomiji, kao makar i bespomoćan pokušaj mišljenja da gospodari sobom i razotkrije nametnutu mitologiju. Ona bi stvarala pribežište za slobodu sve dok je ne zabrane, kao u doba kasne antike u hristijanizovanoj Atini. (Adorno 1997b: 464–465)



Ovaj (ne)utešni zadatak koji Adorno postavlja pred mišljenje – ako ono i dalje treba da bude nešto više od pukog korektnog referisanja ili ideološkog projekta – proishodi iz one temeljne zdvojenosti koja karakteriše samu njegovu filozofiju i možda čini njenu centralnu figuru, iz onog situacionog paradoksa u koji on smešta celokupnu savremenu misao, ukoliko bi ona da ostane slobodna i u posvećanju i inače neprobojnom sistemu neslobode u kojem

se našla. Da bi se uopšte mislilo, naime, neophodno je misliti izmenu upravo onog sveta za koji mišljenje uviđa da je neizmenljiv (uporediti Adorno 1997c: 83, 283). Pod tim uslovima, **snaga protivljenja, snaga otpora duha** ponavljanju vlastite krivice samopostavljanja i, istovremeno, otpora brisanju sebe u postvarenju – ostaje „jedina mera filozofije danas“ (Adorno 1997b: 471). I upravo s obzirom na pitanje istine, taj otpor u paradoksu (i paradoksalno: odatle nimalo paradoksalan otpor), stavlja filozofiju u neudoban položaj i pred *neugodna iskušenja*:

■ ■ ■ Filozofija, kakva bi posle svega jedino još bila odgovorna, ne bi više smela da zamišlja da je dorasla onom apsolutnom; ona bi, štaviše, morala sebi da zabrani pomisao na to da ga ne izda, a da, opet, ne dozvoli cenkanje oko emfatičkog pojma istine. To protivrečje je njen elemenat. (Adorno 1997b: 461)

Odgovarajući na Adornov tekst, Habermas se posebno vezuje za ovaj njegov pasaż. Prizivajući istorijski kontekst, on namah primećuje da protivrečje koje Adorno signalizira – protivrečje, valja jasno reći, kretanja između zbratimljenih, odnosno protiv mišljenja koje bi da misli i samo sebe zaverenih krajnosti: apsolutizama i relativizama; protivrečje situiranja istine između krajnosti njene apsolutizacije i relativizacije, kao i neophodnost filozofije da prebiva u tom „između“ – nije osobenost samo aktuelnog trenutka filozofije, nego, štaviše, „kao sena prati svako

veliko filozofiranje od kraja velike filozofije“ (Habermas 1982: 61). Obitavajući u paradoksalnoj figuri jedne totalizujuće samokritike uma i zaplićući se u performativnu protivrečnost da „subjektno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo povratkom na njegova vlastita sredstva“, prema Habermasovom uvjerenju, ono ne izlazi iz senke velikana i stoga i dalje pripada jedinstvenom „diskursu moderne“. Filozofi koji praktikuju takvo filozofiranje prebivaju u atmosferi otpora velikim metafizičarima, majstorima-mislionicima, „još uvek se brane, kao da žive, poput prve generacije Hegelovih učenika, u seni 'poslednjeg' filozofa; još se bore protiv onih 'jakih' pojmova teorije, istine i sistema, koji već više od sto pedeset godina pripadaju prošlosti“ (Habermas 1988b: 95–96, 199–201; Habermas 1988a: 264).³⁰

Stimmung se promenio. Moglo bi se reći da filozofija, kako je Habermas vidi, ne (bi da) živi više iznova u doba sumorne kasne antike, kao što je mislio Adorno, već pre u onom svom umski harmonizovanom polifonom zlatnom dobu, koje se u svojoj do mita avanzovalo slici Agore predstavlja kao idealna komunikativna zajednica, koja pravedno i na opštu polzu vaga isključivo argumente. I dok je za Adorna glavna opasnost po filozofiju bila ta što je prosvetiteljstvo, vlastitom dijalektikom, ostalo bez svog kritičkog elementa i postalo puko sredstvo u službi postojećeg, što se njegova kritika preobrazila u afirmaciju i

30 Tu zakasnelu i neodmerenu reakciju, taj tip filozofije za koji Habermas smatra da je stoga i destrukcija mišljenja, promovisao je Niče, a nastaviće ga navodno Hajdegerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Deridina dekonstrukcija (Habermas 1982: 62).

na taj način izgnala i istinitost svog izvornog teorijskog sadržaja (videti Horkheimer & Adorno 1997: 7), Habermas se susreće sa postmodernim „nenormalnim diskursima“ i, odlučno ustajući protiv brisanja rodne razlike filozofije i književnosti (Habermas 1988b: 176–177; uporediti Habermas 2002; Brunkhorst 1990: 242; Rorty 1990: 351–379), glavnu opasnost vidi u njihovim nivelišućim, totalnim, nediferenciranim kritikama. Te kritike odbacuju moderne oblike života, ne zapažaju njihove blagodeti i visoke troškove predmodernih oblika, otupljuju kriterijume razlikovanja „emancipatorsko-pomirujućih od represivno-podvajajućih aspekata društvenog racionaliziranja“ i slivaju u jedno „prosvećivanje i manipulaciju, svesno i nesvesno, proizvodne snage i snage destrukcije, ekspresivno samoozbiljenje i represivnu desublimaciju, efekte koji jamče slobodu i efekte koji uskraćuju slobodu, istinu i ideologiju“ (Habermas 1988b: 315–316).

Izlaz iz tog „jednog“ u koje se sve sliva, kod Adorna, gotovo isto kao i kod Fukoa (uprkos recepciji savremene mu kritičke teorije i sasvim u skladu sa katalogizacijom koja ga je posle svrstala u nju), **istovremeno je i moguć i nemoguć**. Ono „drugačije mišljenje“ (istine) onemogućeno je stegama diskursa koliko i neblagonaklone stvarnosti – i već tim uvidom najavljen je njegov proboj (Gicquel 2018). Ni Derida, još neko ko je rutinski stavljan na stub srama zbog otvaranja prostora postistini, nije daleko od ovakvog držanja. On „istinu“, na makar jednom mestu, piše čak kurzivom. On govori, jer reč je sada o govoru koji je održao 2000. godine, da se moderni, tek dva veka star evropski univerzitet – manje-više izgrađen po berlinskom modelu

devetnaestog veka – prepoznaje „u okvirima onoga što nazivamo akademskom slobodom, jednom *bezuslovnom* slobodom propitivanja i pretpostavki, još doslovnije, pravom da se javno kaže sve što iziskuje jedno istraživanje, saznavanje i promišljanje *istine*“ (Derida 2002a: 82). Moderna evropska ideja univerziteta pretpostavlja, naime, bezuslovno pravo na istinu, bezuslovno pravo da se postave sva neophodna pitanja koja se tiču *humanitéa* – i tu sledi važan dodatak – uključujući i pitanja koja se odnose na same vrednosti istine i nauke.

■ ■ ■ Sve propitivati uključujući i vrednovanje samog pitanja, kao i vrednovanje istine i istine bića koje otvara filozofiju i nauku [...] (Derida 2002b: 73; uporediti Dobrijević & Krstić 2013)



Tom propitivanju mogućnosti i poželjnosti opstojavanja jednog, najčešće nekritički podrazumevanog diskurzivnog operatora kakav je istina, (i) sada, kada je i sprovedena samokritika na **Istinu orijentisanog mišljenja** i napuštena njegova apsolutistička paradigma, kada je i povraćeno pravo istini u suočavanju sa posledicama njenog izostajanja i njene nivelišuće pluralizacije, čini se da preostaje jedino, kao (i) do sada, da bude verno vlastitom nalogu ili vlastitom porivu, upravo istraživanjem smislenosti opravdanja i teorijske operativnosti, i informativnosti i inspirativnosti, daljeg odvijanja mišljenja u okrilju istine i, možda još i više, van njega. Defetišizovanje istine nesumnjivo

je uvek stvaralo novi ambijent. Zahvaljujući vanteorijskoj podršci, danas ga je napadno opet stvorilo. On izvesno nije onaj kojem su se nadali dobrohotni ustanici protiv njenog obogotvorenja, bilo da se njihovo osporavanje „jednosti“ istine završavalo u jeresi ili u skepsi, u inoverstvu ili u relativizmu.

Ali možda, jednom, negde, može biti drugačije. Makar u onim lepim misaonim slikama koje je jedna imperijalizmom monizma sapeta civilizacija ostavila za sobom, kao možda svoj najbolji proizvod. Makar s onom istorijskom svešću koja može po proživljenom duhovnom iskustvu da traga za putevima i stranputicama, za upućivanjima i raspućivanjima, ne toliko istine same, koliko našeg odnosa, naših odnosa prema njoj. Jedna od tih slika koje prizivamo mogla bi se pozvati na jedno jamačno u svakom pogledu mitsko vreme – ali nisu li sve slike prošlih vremena mitske? – koje ne bi bilo ni ono žalobno razdoblje hristijanizovane Atine, niti ono njenog zlatnog veka, već radije doba koje im je prethodilo, doba još starije starine, kada može biti da se mišljenje...

■ ■ ■ [...] prema različitim istinama, prema različitim mogućnostima, držalo unekoliko kao prema različitim nimfama, od kojih je jedna lepo mogla da se nastani u ovom izvoru i na ovom drvetu, a druga na drugom, a da neka sintetička funkcija nije odmah odozgo nadzira-la ne ometa li možda egzistencija jedne nimfe logičku mogućnost druge. (Adorno 1973: 217)



LITERATURA





LITERATURA

KORIŠĆENA LITERATURA

Abramson, Jill (2017), "Sorry, Kellyanne Conway. 'Alternative facts' are just lies", *The Guardian*, 23. januar, https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/23/kellyanne-conway-alternative-facts-lies?CMP=tw_t_gu (pristupljeno 11. marta 2022).

Aćin, Jovica (2013), *Poetika krivotvorenja: u traganju za obmanama*, Beograd: Službeni glasnik.

Adler, Emanuel & Alena Drieschova (2021), „The Epistemological Challenge of Truth Subversion to the Liberal International Order”, *International Organization* 75 (2): 359–386.

Adorno, Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie*, tom 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997a), „Die Aktualität der Philosophie“, u: Theodor W. Adorno, *Philosophische Frühschriften; Gesammelte Schriften*, tom 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 325–344.

Adorno, Theodor W. (1997b), „Wozu noch Philosophie“, u: Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Gesammelte Schriften, tom 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 459–473.

Adorno, Theodor W. (1997c), *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997d), *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997e), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anderson, Peter J., George Ogola & Michael Williams (pri.) (2014), *The Future of Quality News Journalism: A Cross-Continental Analysis*, New York: Routledge.

Andrejevic, Mark (2013), *Infoglut: How Too Much Information is Changing the Way We Think and Know*, New York: Routledge.

Arendt, Hannah (1962), *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland & New York: Meridian Books.

Arendt, Hannah (1972), *Crises of the Republic: Lying in Politics / Civil Disobedience / On Violence / Thoughts on Politics and Revolution*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Aristotel (1992), *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Bachtin, Michail M. (1996), *Literatur und Karneval – Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt am Main: Fischer.

Biagioli, Mario (1993), *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago: University of Chicago Press.

Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta (1981), preveli Đuro Daničić i Vuk Stefanović Karadžić, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.

Blake, Aaron (2017), „Kellyanne Conway Says Donald Trump’s Team Has ‘Alternative Facts.’ Which pretty much says it all“, The Washington Post, 22. januar, <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/22/kellyanne-conway-says-donald-trumps-team-has-alternate-facts-which-pretty-much-says-it-all/> (pristupljeno 11. marta 2022).

Bodrijar, Žan (1991a), *Fatalne strategije*, preveo Mihailo Vidaković, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Bodrijar, Žan (1991b), *Simulakrumi i simulacija*, prevela Frida Filipović, Novi Sad: Svetovi.

Bodrijar, Žan (1994a), *Prozirnost zla: ogled o krajnosnim fenomenima*, preveo Mišodrag Radović, Novi Sad: Svetovi.

Bodrijar, Žan (1994b), *Drugo od istoga: habilitacija*, prevela Aleksandra Mančić, Beograd: Lapis.

Böhme, Hartmut & Gernot Böhme (1996), „The Battle of Reason with the Imagination“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 426–452.

Boyce, Mary (1996), *A History of Zoroastrianism. The Early Period*, Leiden & New York: Brill.

Bratich, Jack Z. (2004), „Regime-of-Truth Change“, *Cultural Studies Critical Methodologies* 4 (2): 237–241.

Brunkhorst, Hauke (1990), *Der entzauberte Intellektuelle*, Hamburg: Junius Verlag.

Carr, David (2014), *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, New Haven: Yale University Press.

Carr, David (2020), *The Formation of Genesis 1–11: Biblical and Other Precursors*, New York: Oxford University Press.

Cillizza, Chris (2017), „Sean Spicer Geld a Press Conference. He didn't Take Questions. Or Tell the Whole Truth“, *The Washington Post*, 21. januar, <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/21/sean-spicer-held-a-press-conference-he-didnt-take-questions-or-tell-the-whole-truth/> (pristupljeno 11. marta 2022).

Cline, Eric H. & Mark W. Graham (2011), *Ancient Empires: From Mesopotamia to the Rise of Islam*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Cohen, H. Floris (1994), *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press.

Crary, Jonathan (2014), *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, London: Verso.
Crouch, Colin (2004). *Post-Democracy: After the Crises*, London: Wiley.

Davies, William (2019), *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, London: Vintage.

Deleuze, Gilles (1977), „Nomad Thought“, preveo David B. Allison, u: David Allison (prir.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Dell, str. 142–149.

Delez, Žil (1989), *Fuko*, prevela Svetlana Stojanović, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Deleuze, Gilles (1990), „Post-scriptum sur les sociétés de contrôle“, u: Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris: Minuit, str. 240–247.

Delez, Žil (1999), *Niče i filozofija*, prevela Svetlana Stojanović, Beograd: Plato.

Delez, Žil (2015), *Kantova kritička filozofija*, preveo Ivan Milenković, Beograd: Fedon.

Dennett, Daniel C. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Cambridge: International Society for Science and Religion.

Denova, Rebecca (2019), „Monotheism in the Ancient World“, *World History Encyclopedia*, 17. oktobar, <https://www.worldhistory.org/article/1454/monotheism-in-the-ancient-world/> (pristupljeno 30. decembra 2021).

Derrida, Jacques (1980), *La Carte Postale de Socrate à Fredid et ai delà*, Paris: Aubier-Flammarion.

Derrida, Jacques (1990), *Istina u slikarstvu*, preveo Spasoje Ćuzulan, Sarajevo: Svjetlost.

Derrida, Jacques (1996), *O apokaliptičkom tonu usvojenom nedavno u filozofiji*, Podgorica: Oktoih.

Derida, Žak (2002a), „Budućnost profesije ili Univerzitet bez uslovLJaVANJA (zahvaljujući ‘društvenim naukama’ koje bi mogle da se dese sutra)“, preveli Sanja Milutinović-Bojanić i Petar Bojanić, u: Žak Derida, *Kosmopolitike: predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom univerzitetu*, Beograd: Stubovi kulture, str. 82–121.

Derida, Žak (2002b), „Bezuslovnost ili suverenitet: univerzitet na granicama Evrope“, preveli Sanja Milutinović-Bojanić i Petar Bojanić, u: Žak Derida,

Kosmopolitike: predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom univerzitetu, Beograd: Stubovi kulture, str. 65–81.

Deutsche Welle (2018), „'Alternative facts' wins 2017 German 'non-word of the year'“, 16. januar, <https://www.dw.com/en/alternative-facts-wins-2017-german-non-word-of-the-year/a-42150398> (pristupljeno 12. marta 2022).

Die Presse (2017), „'Vollholler' zum rot-weiß-roten Wort des Jahres gewählt“, 21. decembar, <https://www.diepresse.com/5334483/vollholler-zum-rot-weiss-roten-wort-des-jahres-gewaehlt> (pristupljeno 12. marta 2022).

Diels, Hermann (prir.) (1983), *Predsokratovci: fragmenti*, tom 1, preveli Zdeslav Dukat, Veljko Gortan, Stjepan Hosu, Antun Slavko Kalenić, Jure Kaštelan, Ratimir Mardešić, Darko Novaković, Damir Salopek, Milivoj Sironić i Dubravko Škiljan, Zagreb: Naprijed.

Dobrijević, Aleksandar & Predrag Krstić (2013), „Self–Education and University“, *Synthesis Philosophica* 55–56 (1–2): 83–96.

Dodds, Eric Robertson (1990), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Dods, Erik Robertson (2005), *Grci i iracionalno*, preveo Branimir Gligorić, Beograd: Službeni glasnik.

Eakin, Frank E. (1971), *The Religion and Culture of Israel: An Introduction to Old Testament Thought*, Boston: Allyn & Bacon.

Ehrman, Bart D. (1999), *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford: Oxford University Press.

Fajerabend, Paul (1994), *Nauka kao umetnost*, prevela Branka Rajlić, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Novi Sad: Matica srpska.

Feyerabend, Paul (1985), „Kako zaštititi društvo od nauke“, u: Neven Sesardić (prir.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit, str. 350–364.

Fuko, Mišel (1988), *Istorija seksualnosti (III): staranje o sebi*, preveo Branko Jelić, Beograd: Prosveta.

Foucault, Michel (1990), „Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]“, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (2): 35–63.

Fuko, Mišel (1995), „Šta je prosvetiteljstvo?“, preveo Ivan Milenković, *Treći program* 102 (2): 232–244.

Foucault, Michel (1997), „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress“, u: Paul Rabinow (prir.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, str. 253–280.

Foucault, Michel (2000), „Truth and power“, u: James D. Faubion (prir.), *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, tom. 3, preveo Robert Hurley, New York: The New Press, str. 111–133.

Fuko, Mišel (2003), *Hermeneutika subjekta: predavanja na Kolež de Fransu 1981–1982*, preveli Milica Kozić i Branko Rakić, Novi Sad: Svetovi.

Fuko, Mišel (2005), *Rađanje biopolitike: predavanja na Kolež de Fransu 1978–1979*, preveli Bojana Novaković, Gordana Mijić, Bojan Stefanović, Jelena Mihailović i Marko Božić, Novi Sad: Svetovi.

Fuko, Mišel (2012), *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori 1972–1977*, prevela Olja Petronić, Novi Sad: Mediterran Publishing.

Freeman, Charles (2009), *A New History of Early Christianity*, New Haven: Yale University Press.

Gellner, Ernest (2000), *Postmodernizam, razum i religija*, prevela Silva Mežnarić, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Gicquel, Yohan (2018), „Penser autrement“, u: Dominique Roux (prir.), *Michel Foucault et la consommation: Gouverner et séduire*, Caen: EMS Editions, str. 173–180.

Gross, Paul R., N. Levitt & Martin W. Lewis (prir.) (1997), *The Flight from Science and Reason*, New York: New York Academy of Sciences; Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Grynbaum, Michael M. (2017), „Sean Spicer, Trump’s Press Secretary, Reboots His Relationship With the Press“, *The New York Times*, 23. januar, <https://www.nytimes.com/2017/01/23/business/media/sean-spicer-trump-press-secretary.html> (pristupljeno 12. marta 2022).

Guld, Stiven Džej (2008), „Vremenska razdoblja i godina 2000.“, preveo Milan Miletić, *Gradac* 167–168 (35): 7–33.

Habermas, Jirgen (1975), *Saznanje i interes*, preveo Miodrag Cekić, Beograd: Nolit.

Habermas, Jürgen (1982), „Čemu još filozofija“, prevela Bosiljka Brličić, u: Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSOZ, str. 59–71.

Habermas, Jirgen (1988a), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta* 3–4: 253–266.

Habermas, Jürgen (1988b), *Filozofski diskurs moderne*, preveo Igor Bošnjak, Zagreb: Globus.

Habermas, Jürgen (2002), „Filozofija i nauka kao književnost“, u: Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje: filozofski članci*, prevela Aleksandra Kostić, Beograd: Beogradski krug, str. 267–290.

Hajdeger, Martin (2000), *Šumski putevi*, preveo Božidar Zec, Beograd: Plato.

Harsin, Jayson (2006), „The Rumour Bomb: Theorising the Convergence of New and Old Trends in Mediated US Politics“, *Southern Review: Communication, Politics & Culture* 39 (1): 84–110.

Harsin, Jayson (2010), „That’s Democrataintment: Obama, Rumor Bombs, And Primary Definers“, *Flow* 13 (1), 15. oktobar, <http://flowtv.org/2010/10/thats-democrataintment/> (pristupljeno 27. februara 2020).

Harsin, Jayson (2014), „Public Argument in the New Media Ecology: Implications of Temporality, Spatiality, and Cognition“, *Journal of Argumentation in Context* 3 (1): 7–34.

Harsin, Jayson (2015), „Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies“, *Communication, Culture & Critique* 8 (2): 327–333.

Havelok, Erik A. (1991), *Muza uči da piše: razmišljanja o usmenosti i pismenosti od drevnosti do danas*, prevela Gorana Krkljuš, Novi Sad: Svetovi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a), *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke, tom III, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b), „Kritisches Journal der Philosophie. Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“, u: *Jenaer Schriften*, G. W.F. Hegel: Werke, tom II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 171–187.

Heit, Helmut (2018), „‘There Are No Facts ...’ Nietzsche as Predecessor of Post-Truth?“, *Studia Philosophica Estonica* 11 (1): 44–63.

Hofer, Hayley (2017), „Kellyanne Conway’s ‘Alternative Facts’“, *U.S. News & World Report*, 3. februar, <https://www.usnews.com/opinion/views-you-can-use/articles/2017-02-03/kellyanne-conway-gets-facts-wrong-on-bowling-green-massacre> (pristupljeno 11. marta 2022).

Hoffmeier, James Karl (2015), *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford & New York: Oxford University Press.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horten, Gerd (2002), *Radio Goes to War: The Cultural Politics of Propaganda during World War II*, Berkeley: University of California Press.

Jeger, Verner (1991), *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, prevele Olga Kostrešević i Drinka Gojković, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Kakutani, Michiko (2017), „Why ‘1984’ Is a 2017 Must-Read“, *The New York Times*, 26. januar, <https://www.nytimes.com/2017/01/26/books/why-1984-is-a-2017-must-read.html> (pristupljeno 11. marta 2022).

Kakutani, Michiko (2019), *The Death of Truth: Notes on Falsehood in the Age of Trump*, New York: Tim Duggan Books.

Kalvino, Italo (1989), *Američka predavanja*, prevela Jasmina Tešanović, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.

Kant, Immanuel (1968), „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ u: *Abhandlungen nach 1781, Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 133–147.

Kant, Immanuel (1977), „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*, tom 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 637–643.

Karijer, Žan-Klod (2008), „Zaključak“, preveo Milan Miletić, *Gradac* 167–168 (35): 139–140.

Kemp, Barry J. (2006), *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, London & New York: Routledge.

Keyes, Ralph (2013), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York: St. Martin's Press.

Kircher, Madison Malone (2017), „The Dictionary Attempts to Remind Kellyanne Conway What the Definition of 'Fact' Is“, *New York Magazine*, 23. januar, <https://nymag.com/intelligencer/2017/01/merriam-webster-tweets-facts-definition-for-kellyanne-conway.html> (pristupljeno 12. marta 2022).

Kozelek, Rajnhart (1997), *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta*, preveo Zoran Đinđić, Beograd: Plato.

Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.

Krstić, Predrag (2009), *Postapokaliptika: ničemu više filozofija, kao i dosad*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Albatros plus.

Krstić, Predrag (2016a), *Strategije odrastanja: prosvetćenost i reakcije*, Beograd: Službeni glasnik.

Krstić, Predrag (2016b), *O čemu govorimo kad govorimo o prosvetiteljstvu*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Krstić, Predrag (2019), *O čemu govorimo kad govorimo o kritici*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Krstić, Predrag (2020), *Esej o primatu minimalnog. Prilog zasnivanju negativnog angažmana*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Krstić, Predrag (2021), „Rekvijem za Humbolta: *Bildung* i *Zeitgeist*“, *Theoria* 64 (1): 91–111.

Kubat, Rodoljub (2005), „Biblijski teolog – Filon Aleksandrijski. Neki aspekti Filonovog shvatanja Logosa i poistovećenje Logosa sa starosaveznim Anđelom Gospodnjim“, *Bogoslovlje* 1–2: 49–65.

Latour, Bruno & Steve Woolgar (1979), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.

Leaf, Justin B., Alyne Kassardjian, Misty L. Oppenheim-Leaf, Joseph H. Cihon, Mitchell Taubman, Ronald Leaf & John McEachin (2016), „Social Thinking®: Science, Pseudoscience, or Antiscience?“, *Behavior Analysis in Practice* 9 (2): 152–157.

Levi, Bernar-Anri (1988), *Pohvala intelektualaca*, preveli Nada Bojić i Danilo Kiš, Beograd: Radionica SiC.

Liessmann, Konrad Paul (2006), *Theorie der Unbildung. Die Irrtumer der Wissensgesellschaft*, Wien: Zsolnay.

Linski, Dorijan (2022), *Ministarstvo istine: biografija romana 1984. Džordža Orvela*, preveo Mirko Bižić, Beograd: Vulkan izdavaštvo.

Liotar, Žan-Fransoa (1988a), *Postmoderno stanje*, prevela Frida Filipović, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.

Liotar, Žan-Fransoa (1988b), „Apatija u teoriji“, prevela Ana Moralić, u: Obrad Savić (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 486–498.

Lipschitz, Oded & Joseph Blenkinsopp (prir.) (2003), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Lloyd, Geoffrey E. R. (1999), *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, London: Hackett.

Lloyd, Geoffrey E. R. (2002), *The Ambitions of Curiosity: Understanding the World in Ancient Greece and China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mackey, Thomas P. & Trudi E. Jacobson (prir.) (2019), *Metaliterate Learning for the Post-Truth World*, Chicago: ALA Neal-Schuman.

Mackintosh, Robert (2017), „Monolatry and Henotheism“, u: James Hastings (prir.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, tom VIII: *Life and Death; Mulla*, Charleston, South Carolina: Forgotten Books.

Marrou, Henri Irénée (1982), *A History of Education in Antiquity*, preveo George Lamb, Madison: University of Wisconsin Press.

May, Charlie (2018), „Kellyanne Conway: The American people 'have their own facts'“, *Salon*, 1. februar, <https://www.salon.com/2018/02/01/kellyanne-conway-the-american-people-have-their-own-set-of-facts/> (pristupljeno 12. marta 2022).

Mayer, Jane (2016), „Donald Trump's Ghostwriter Tells All“, *The New Yorker*, 25. jul, <https://www.newyorker.com/magazine/2016/07/25/donald-trumps-ghostwriter-tells-all> (pristupljeno 12. marta 2022).

MacMullen, Ramsay (1984), *Christianizing the Roman Empire: A. D. 100–400*, New Haven: Yale University Press.

McIntyre, Lee (2018), *Post Truth*, Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press.

McMahon, Darrin (1998), „The Counterenlightenment and the Low-life of Literature in Pre-Revolutionary France“, *Past and Present* 159: 77–112.

Meek, Theophile James (1960), *Hebrew Origins*, New York: Harper & Row.

Merriam-Webster Trend Watch (2017), „Conway: 'Alternative Facts' Lookups for 'Fact' Spiked After Kellyanne Conway Described False Statements as 'Alternative Facts'“, 22. januar, <https://www.merriam-webster.com/news-trend-watch/conway-alternative-facts-20170122> (pristupljeno 12. marta 2022).

@MerriamWebster (2017), „A fact is a piece of information presented as having objective reality“, Tweet, *Twitter*, 22. januar, <https://twitter.com/merriamwebster/status/823221915171061760> (pristupljeno 12. marta 2022).

Mijnssen, Ivo (2017), „Die Parallelwelt des Trump-Teams: ‘Alternative Fakten sind Lügen’“, *Neue Zürcher Zeitung*, 23. januar, <https://www.nzz.ch/international/zuschauerzahl-bei-vereidigung-trump-beraterin-spricht-von-alternativen-fakten-zu-amtseinfuehrung-ld.141240?reduced=true> (pristupljeno 22. marta 2022).

More, Henry (1660), *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London: Flesher & Morden, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51302.0001.001?rg-n=main;view=fulltext> (pristupljeno 22. decembra 2020).

Muckle, Bob (2017), „Equipping Archaeology for the Post-Truth, Fake News Era“, *Anthropology News* 58 (1): e164–e167.

Müller, Max (1878), *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, London: Longmans, Green and Co., https://books.google.rs/books?id=9-0GAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 28. oktobra 2019).

Nietzsche, Friedrich (1967), *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, tom 6/2, Berlin: Walter de Gruyter.

Niče, Fridrih (1984), *Vesela nauka*, preveo Milan Tabaković, Beograd: Grafos.

Niče, Fridrih (1987), *Knjiga o filozofu*, preveo Jovica Acin, Beograd: Grafos.

Nuzzi, Olivia (2017), „Kellyanne Conway Is the Real First Lady of Trump’s America“, *Daily Intelligencer*, 23. januar, <https://nymag.com/intelligencer/2017/03/kellyanne-conway-trumps-first-lady.html> (pristupljeno 11. marta 2022).

Olyan, Saul (1988), *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta: Scholars Press.

Olyan, Saul (2004), *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.

Origen (1953), *Contra Celsum*, preveo Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press.

Orvel, Džordž (1984), *1984*, preveo Vlada Stojiljković, Beograd: BIGZ.

Otto, Shawn Lawrence (2016), *The War on Science: Who's Waging It, Why It Matters, What We Can Do About It*, Minneapolis, Minnesota: Milkweed Editions.

Oxford Languages (2016), „Word of the Year 2016“, <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (pristupljeno 14. januara 2022).

Pareto, Vilfredo (1935), *The Mind and Society*, tom 3, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

Pejgels, Elejn (2006), *Gnostička jevanđelja*, preveo Zoran Minderović, Beograd: Rad.

Platon (1981), *Timaj*, prevela Marjanca Pakiž, Beograd: Mladost.

Popper, Karl R. (1947a), *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London: George Routledge & Sons.

Popper, Karl R. (1947b), *The Open Society and its Enemies II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons.

Popper, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, London: Basic Books.

Pörksen, Bernhard (2018), *Die grosse Gereiztheit: Wege aus der kollektiven Erregung*, München: Hanser.

Prodanović, Srđan & Predrag Krstić (2021), *O čemu govorimo kad govorimo o neznanju: pohvala grešci*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Quinby, Lee (1994), *Anti-Apocalypse: Exercises in Genealogical Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Reeves, Nicholas (2005), *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, London: Thames & Hudson.

Reijen, Willem van (1986), *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein im Taunus: Athenäum.

Riker, Pol (2010), *O tumačenju: ogled o Frojdu*, preveo Radoman Kordić, Beograd: Službeni glasnik.

Ringgren, Helmer (1966), *Israelite Religion*, Philadelphia: Fortress Press.

Römer, Thomas (2015), *The Invention of God*, preveo Raymond Geuss, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rorti, Ričard (1986), „Nauka kao solidarnost“, preveo Svetozar Sindelić, *Theoria* 3–4: 169–182.

Rorty, Richard (1988), „The Priority of Democracy to Philosophy“, u: Merrill D. Peterson & Robert C. Vaughan (prir.), *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 257–282.

Rorty, Richard (1990), *Filozofija i ogledalo prirode*, preveli Zoran Mutić, Amela Simić i Nebojša Kujundžić, Sarajevo: „Veselin Masleša“.

Rorti, Ričard (1992), *Konsekvence pragmatizma*, preveo Dušan Kuzmanović, Beograd: Nolit.

Rorty, Richard (1995), *Kontingencija, ironija i solidarnost*, prevela Karmen Bašić, Zagreb: Naprijed.

Rorti, Ričard (2002), „Istina i znanje su pitanja socijalne kooperacije: ne može se ukinuti religija, ali može religiozni sukob: traženje Boga ljudima nije ugrađeno“, *Zlatna greda* 2 (3): 8–10.

Rorti, Ričard (2004), „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“, prevela Danka Rađenović, *Treći program* III–IV (123–124): 139–158.

Ruether, Rosemary Radford (2006), *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkeley: University of California Press.

Russell, Bertrand (1941), *Let the People Think: A Selection of Essays*, London: Watts & Co.

Sartre, Jean-Paul (1981), „Pledoaje za intelektualce“, u: Jean-Paul Sartre, *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga, str. 217–245.

Schiller, Friedrich (1980), *Historische Schriften*, Friedrich Schiller – Samtliche Werke, tom 4, München: Hanser Verlag.

Schings, Hans-Jürgen (1977), *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Metzler.

Schneider, Laurel C. (2008), *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, London & New York: Routledge.

Sharma, Chandradhar (1962), *Indian Philosophy: A Critical Survey*, New York: Barnes & Noble.

Shayegan, Rahim M. (2011), *Arsacids and Sasanians: Political Ideology in Post-Hellenistic and Late Antique Persia*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Sioran, Emil (2001), „Žozef de Mestr. Esej o reakcionarnoj misli“, prevela Anđelka Cvijić, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 173–204.

Sloterdijk, Peter (1992), *Kritika ciničkoga uma*, preveo Boris Hudoletnjak, Zagreb: Globus.

Snell, Daniel C. (2011), *Religions of the Ancient Near East*, New York: Cambridge University Press.

Snyder, Timothy (2021), „The American Abyss“, *The New York Times*, 9. januar, <https://www.nytimes.com/2021/01/09/magazine/trump-coup.html> (pristupljeno 17. januara 2022).

Stavropoulou, Francesca & John Barton (prir.) (2010), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London & New York: T & T Clark.

Stiegler, Bernard (2010), *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford: Stanford University Press.

Šestov, Lav Isakovič (1990), *Atina i Jerusalim*, Titograd: CID.

Trump, Donald & Tony Schwartz (1988), *Trump: The Art of the Deal*, New York: Random House.

Vatimo, Đani (2009), *Vjerovati da vjeruješ*, preveo Mario Kopić, Beograd: Fedon.

Vitgenštajn, Ludvig (1980), *Filozofska istraživanja*, prevela Ksenija Maricki Gađanski, Beograd: Nolit.

Wittgenstein, Ludwig (1987), *Tractatus logico-philosophicus*, preveo Gajo Petrović, Sarajevo: „Veselin Masleša“.

Wainwright, William (2018), „Monotheism“, u: Edward N. Zalta (prir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 30. jul, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/monotheism/> (pristupljeno 29. septembra 2020).

Wallace, Tim, Karen Yourish & Troy Griggs (2017), „Trump’s Inauguration vs. Obama’s: Comparing the Crowds“, *The New York Times*, 20. januar, <https://www.nytimes.com/interactive/2017/01/20/us/politics/trump-inauguration-crowd.html> (pristupljeno 11. marta 2022).

Warner, Michael (2005), *Publics and counterpublics*, New York: Zone Books.

Wells, Colin (2010), „How Did God Get Started?“, *Arion: A Journal of the Humanities and the Classics* 18 (2): 1–28.

West, Martin (1999), „Towards Monotheism“, u: Polymnia Athanassiadi & Michael Frede (prir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, str. 21–40.

Zaharijević, Adriana & Predrag Krstić (2018), „U čemu je vrlina kritike?“, u: Adriana Zaharijević & Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 7–34.

KORISNA LITERATURA

Abraham, Praveen & Raisun Mathew (2021), *The Post-Truth Era: Literature and Media*, New Delhi: Authorspress.

Armstrong, Karen (1994), *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books.

Bartel, T. W. (1993), „Could There Be More than One Almighty?“, *Religious Studies* 29 (4): 465–495.

Beer, D. (2016). *Popular Culture and New Media: The Politics of Circulation*, New York: Palgrave Macmillan.

Boteach, Shmuley (2012), *Kosher Jesus*, Jerusalem, Springfield: Gefen Books.

Citton, Yves (2014), *Pour une une écologie de l'attention*, Paris: Seuil.

D'Ancona, Matthew (2017), *Post Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*, London: Ebury Press.

David, Ann Rosalie (2002), *Religion and Magic in Ancient Egypt*, London & New York: Penguin Books.

Davis, Stephen T., Daniel Kendall & Gerald O'Collins (prir.) (2004), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford: Oxford University Press.

Dean, Jodi (2013), *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive*, Cambridge: Wiley.

Dever, William G. (2003), *Who Were the Early Israelites?*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Gellman, Jerome (2013), „The God of the Jews and the Jewish God“, u: Charles Taliaferro, Victoria S. Harrison, Stewart Goetz (prir.), *The Routledge Companion to Theism*, New York: Routledge, str. 38–53.

Gnuse, Robert Karl (1997), *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, London: Bloomsbury Publishing.

Harsin, Jayson (2018), „Post-Truth and Critical Communication Studies“, *Oxford Research Encyclopedias: Communication*, 20. decembar, <https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-757> (pristupljeno 30. septembra 2021).

Hurtado, Larry W. (1988), *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London: SCM Press.

Kirsch, Jonathan (2014), *God Against The Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism*, New York: Penguin Books.

McCall, Thomas (2010), *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of the Trinity*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Müller, Jan-Werner (2019) „Praistorija postistine“, preveo Rastislav Dinić, *Peščanik*, 6. jun, <https://pescanik.net/praistorija-postistine/> (pristupljeno 27. februara 2020).

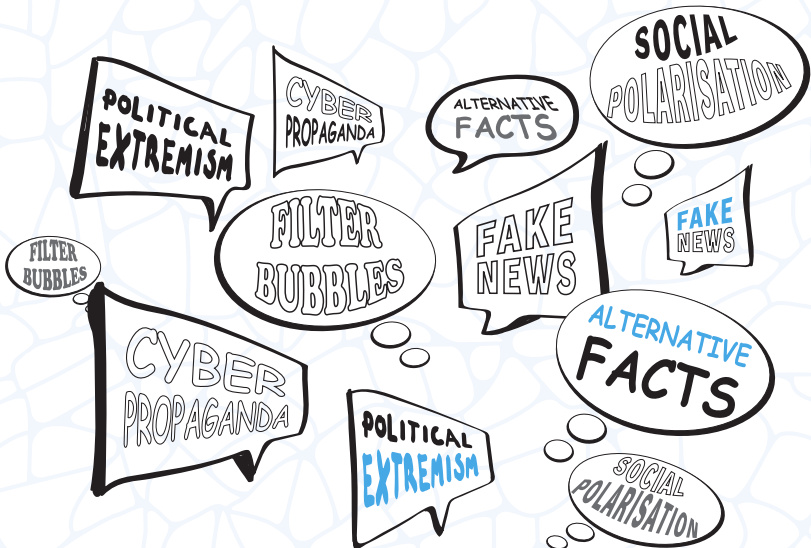
Rosenfeld, Sophia (2018), *Democracy and Truth: A Short History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Smith, Mark S. (2002), *The Early History of God : Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Terranova, Tiziana (2004), *Network Culture: Politics for the Information Age*, London: Pluto Press.

Žunjić, Slobodan (2020), *Aristotel i henologija: problem jednog u Aristotelovoj metafizici*, Beograd: Dosije studio.

Post-Truth





CIP - Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

165.023:141.7

КРСТИЋ, Предраг, 1964-

О чему говоримо кад говоримо о (post) истини /
[autor Predrag Krstić].

- Beograd : Univerzitet, Institut za filozofiju i društvenu
teoriju, 2022 (Novi Sad : Sajnos). - 195 str. : ilustr. ; 20 cm.

- (Edicija O чему говоримо кад говоримо о ---)

Tiraž 300. - Napomene i bibliografske reference uz tekst.

- Bibliografija: str. 173-195.

ISBN 978-86-82324-14-0

a) Истина - Постмодерна

COBISS.SR-ID 66701065