

Predrag Krstić

PROSVEĆENOST

Termin »prosvećenost« nije lišen višeznačnosti. On se, s jedne strane, naročito u pridevskoj upotrebi, koristi da označi nešto kao stanje – kada se po pravilu pripisuje onome čega to inače nije karakteristika ili čemu čak hronično manjka (poput »prosvećenog javnog mnjenja« ili »prosvećenog apsolutizma«). U najčešćoj i najprezicnijoj imeničkoj upotrebi¹ »prosvećenost« se pak odnosi na onaj intelektualni, pa onda i socijalni pokret XVIII veka čiji su predstavnici delovali pre svega u Francuskoj. Taj se pokret obično označava kao u osnovi liberalna kampanja u korist slobode i razuma, tolerancije i humanosti, a protiv licemerja svete istine, protiv dogmatske vere i njenih varvarskih konsekvenci u istoriji Evrope. Treće značenje je svojevrsno proširenje prethodnog i zavisi od njegovog razumevanja: neka ili neke bitne odlike osamnaestovekovne prosvećenosti pripisuju se i drugim razdobljima koja se prepoznaju kao u određenom pogledu

¹ Razlika između ova dva značenja, jednog definitivnog i jednog infinitivnog, da tako kažemo, može se primetiti i u Kantovom poigravanju rečima kada govori o »prosvećenom dobu« (*aufgeklärten Zeitalter*), u kome živimo, i »dodu prosvećenosti« (*Zeitalter der Aufklärung*), za koje se to još ne može reći (Kant, 1974: 47).

slična. Tako se u savremenosti može uočiti važenje njenih motiva, tema ili obrazaca, jednog »načina filozofiranja koji nije bio ni bez važnosti, ni bez dejstva u posljednja dva veka« (Fuko, 1995: 244), kao što se »epoha prosvćenosti« takođe može u izvesnom smislu antidatirati, retroaktivno locirati još u onom antitradicionalističkom, antimitopoetskom, antireligioznom, antiautoritarnom pokretu čija (pred)istorija počinje još u VI veku stare ere sa svetonazorima Milećana, razvija se preko Ksenofana, Heraklita i Parmenida, kosmologa petog veka, Anaksagore i Empedokla, da bi vrhunila u svojim amblemima, Sokratu i sofistima, i vršila vidljivi uticaj na Euripida, Tukidida i Hipokrata. Kada se tako protegne sve do rasplinjavajućeg značenja čitavog jednog »modernog«, »evropskog«, »racionalističkog« poduhvata ili čak grčko-okcidentalnog civilizacijskog projekta (v. Frank, 1995: 30; Velmer, 1987: 47), odredjenje prosvetiteljstva postaje konceptualno najrizičnije, ali i najprovokativnije i najinspirativnije.

Prosvetiteljstvo u svojoj epohi

Prosvetiteljstvo ima nešto kao svoju negativnu stranu, »negativni pravac« koji je »razornički usmeren protiv svega onoga što pozitivno postoji«, od religije, običaja i mnjenja, do zakonskog poretka, državnih ustanova i umetnosti (v. Hegel, 1975: 398); jedan negativni sadržaj ili učinak koji nuka da se prosvćenost, kao kod Kanta, definiše na gotovo sasvim negativan način, kao *Ausgang*, kao »izlazak« iz nezrelosti, kao kritika nelegitimne upotrebe uma i osporavanje svih »lažnih pozitiviteta« (up.

Fuko, 1995: 233-236; Frank, 1995: 46). Ovaj momenat bi se, dakle, sastojao tek u jednom kritičkom stavu, u istraživačkom gestu, u dovođenju pod sumnju svega nasleđenog i nepropitanog.

»Naš vek sebe naziva filozofskim vekom *par excellence*. Od principa profane nauke do temelja otkrovenja, od metafizike do pitanja ukusa, od muzike do morala, od sholastičkih rasprava teologa do komercijalnih poslova, od prava vladara do prava naroda, od prirodnih zakona do despotskih zakona nacije – sve se analizovalo, o svemu se raspravljalo i polemicalo« (D'Alambert, 1972: 5-6). Dalamber se zadovoljava uočavanjem filozofske hiperaktivnosti duha vremena; Didro je već direktivan. On upućuje da se »sve stvari moraju istražiti, o njima se mora diskutovati, moraju se istražiti bez izuzetka i bez obaziranja na bilo čija osećanja« – ne bi li u nastavku ukazao na prepreke koje toj filozofskoj maniji stoje na putu, kao i na legitimacijski oslonac za njeno sprovođenje – »Moramo nemilosredno preći preko svih onih detinjarija, da porušimo barijere koje razum nikada nije podigao, vratimo umetnosti i nauci slobodu koja im je toliko dragocena. Već nam je odavno potrebno doba razuma u kome čovek više neće tragati za pravilima među klasičnim autorima već u prirodi« (prema Gendzier, 1967: 93).

Doba razuma – to XVIII »stoleće koje predstavlja zoru uma« (Voltaire, 1978: 201) i kome je dopalo da »pregazi sve predrasude, tradiciju, drevnost, narodski pristanak, autoritet, ukratko sve što podjarmljuje gomilu duhova« (Diderot, 1984: 148) – smenjuje epohu vere. U njemu se, i prema samorazumevanju prosvetitelja, do-

Kritički pojmovnik civilnog društva

sledno dovršava onaj novovekovni tok emancipovanja samozakonodavnog, sekularnog i naučnim postignućima afirmisanog uma, koji je započeo sa Renesansom. Pred sud razuma i znanja, čiji su univerzalni metodski uzor penetrirajuće prirodne nauke, izlaze doktrine tradicionalnih autoriteta i tamo bivaju diskreditovane kao praznoverja i zablude. Neopozive istine teologa se sada proglašavaju uvredljivo protivrazumskim, verodostojnost dogmi i otkrovenja se ismeva, a sveštenici trpe sva-kovrsnu pokudu i porugu. Svetlost vlastitog uma je jedina svetlost po kojoj nadalje sme da se hoda.

Pored metodološke, ovo naglašeno i bezrezervno poverenje u um ima istovremeno i jednu, ne manje značajnu, moralnu dimenziju. Reč je o pobuni protiv nepravde i nečovečnosti, odnosno protiv institucija koje unižavaju čoveka. Volterov poklič »*Écrasez l'infâme*« poziv je na ustanak protiv crkvene prakse apriornog doznačavanja grešnosti i izopačenosti ljudskoj prirodi, protiv uzurpiranja zemne sreće za račun nebeske, protiv besramne podrške mračnjaštvu, fanatizmu, progonu i svekolikoj nesreći čovečanstva. »Interes je stvorio sveštenike, sveštenici su stvorili predrasude, predrasude su proizvele ratove i ratovi će trajati sve dok bude predrasuda, predrasude sve dok bude sveštenika, a sveštenici sve dok bude interesa« – sažima Didro (prema Cresson, 1949: 48).

Time je razotkrivena konspiracija lažnih znanja sa drugim velikim izvorom bede i zlotvorom čovečanstva, sa despotizmom. Sledstveno, pobunu protiv poretka objavljene religije mora da prati i pobuna protiv poretka nekontrolisane vlasti vladara. »Ukoliko tačno budete is-

pitali sve političke građanske i religijske institucije, naći ćete, ako se ne varam, da se ljudski rod vekovima podvrgavao jarmu nekih nitkova. Čuvajte se svih onih koji hoće da uvedu red!» (Diderot, 1964: 512). Društvenoistorijska formula je prosta: savez lukavog klera i vlastoljubivih despota zaverio se protiv sreće glupog i u gluposti ciljano održavanog puka. Korelacija i, tako reći, kohabitacija (ne)znanja i (ne)popravljanja ljudskog stanja se od sada može smatrati prokazanom. »Neznanje i ropstvo su sračunati kako bi čoveka učinili opakim i nesrećnim. Ljudi su nesrećni samo zato što nemaju znanja; oni nemaju znanja samo zato što se sve urotilo kako bi ih sprečilo da budu prosvetećeni; opaki su samo zato što njihov razum nije dovoljno razvijen. Samo znanje, razum i sloboda, jedini mogu da ih promene, i učine srećnijim« (Holbah, 1950: 16).

Uz razum, tako i sloboda postaje ključna reč. Pasaže u kojima svoje vreme opaža kao odavno priželjkivano doba razuma, smenjuju oni u kojima se Didrou »čini da je u naše doba dominantna ideja – sloboda« (prema Hazard, 1954: 174). Znameniti početak Russovog »Društvenog ugovora« glasi: »Čovek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima« (Rousseau, 1978: 94).² Politički lan-

² No, ipak je nemačkom prosvetitelju, Kantu, pripala čast da to razumsko-slobodarsko stremljenje prosvetiteljstva formuliše na najubedljiviji i najčešće rabljeni način. Prosvetećenost je, prema njegovoj znamenitoj formuli, *Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*, »izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti«. Nezrelost je »nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog«, a ona je »samoskrivljena onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja«. »*Sapere aude!*«, zaključuje Kant, »Imaj hrabrosti da se služiš sopstvenim razumom! – to je dakle lozinka prosvetećenosti« (Kant: 1974: 43). Na putu punoletstva, na putu ovog *sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu*

Kritički pojmovnik civilnog društva

ci protiv kojih ustaje misao prosvetiteljstva, uopšteno govoreći, lociraju se u ropstvu, nejednakosti, despotizmu, fanatizmu, teroru, božanskom pravu kraljeva, privilegijama aristokratije i sveštenstva. Afirmativno i još uopštenije govoreći, ovo bi se moglo prikazati kao zalaganje za sekularizam, konstitucionalizam – gotovo isključivo shvaćen kao poluga ograničavanja zloupotrebe lične vlasti kraljeva – potom toleranciju, humanitarizam, slobodu štampe, te prava građana i obavezu vlade da ih štiti.

Time prosvetiteljstvo prestaje da bude samo negativno profilisano. Optimizam saznanog uma produžava se u kulturni i društveni optimizam. Pozitivno ovlašćenje Znanja za socijalnu intervenciju može se detektovati već u samom preduzimanju projekta univerzalne »Enciklopedije ili obrazloženog rečnika nauka, umetnosti i zanata«. *Encyclopédie* je pokušaj kritičkog osvetljavanja, sistematskog izvođenja i naučnog prikazivanja celokupnog ljudskog nasleđa, manifestacija samog prosvetiteljstva kao Znanja, ali istovremeno i manifest vere u mogućnost unapređenja ukupnih životnih uslova kroz saznanje, ubojito intelektualno oružje za borbu protiv mraka *ancien régime*a. U njenom petom tomu, u članku o samom pojmu enciklopedije, Didro kaže da je namera da se

bedienen, nalaze se lenjost i kukavičluk ljudi koji dobrovoljno ostaju u udobnoj nezrelosti i podložni tutorima. Prosvetljenje, samoprosvećivanje, »odbacivanje jarma nezrelosti«, širenje »duha umnog poštovanja sopstvene ličnosti i poziva svakog čoveka da sam misli«, počinje dopuštanjem slobode. »Ovoj prosvetćenosti nije ništa potrebno doli sloboda. I to ona koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopšte može zvati slobodom, naime: da se od svoga uma u svim stvarima načini javna upotreba.« Ta upotreba uma, ona »koju neko, kao naučnik čini pred svekolikom čitalačkom publikom«, uvek mora da je slobodna i »jedino ona može da ostvari prosvetćenost među ljudima« (Kant, 1974: 44).

»izmeni opšti način mišljenja« (Diderot, 1964: 365). Helvecije je još eksplicitniji: budući da je nauka, posebno ona o moralu, bezvredna ako nije povezana sa politikom i zakonodavstvom, »filozofi, ako žele biti čovečanstvu od koristi, moraju da razmatraju predmete sa stanovišta zakonodavca« (Helvetius, 1978: 132-133).

Kada takvi zakonodavci ozakonjuju budućnost čovečanstva, slike nastupajuće sreće gdekad nalikuju profanoj verziji hrišćanske milenarističke doktrine. U post-apokaliptičkom pejzažu pomirene istorije, traje trijumfalna svetkovina razuma i slobode koji se još samo kao opomene prisećaju svojih neprijatelja: »doći će vreme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju ni jednog drugog gospodara do svoj razum, kada će tirani i robovi, sveštenici i njihovi licemerni instrumenti postojati jedino u istorijskim delima i na pozornici, dok ćemo mi misliti na njih samo kako bismo sažaljevali njihove žrtve i njihove poslušnike, da bismo sebe održali u stanju budnosti razmišljajući o njihovim preterivanjima; i da naučimo kako da prepoznamo i uništimo, snagom razuma, prvo semenje tiranije i praznoverja, ako se ono ikada usudi da se pojavi među nama« (Condorcet, 1988: 7, 202).

Najvažniji preduslov za prispeće tog projektovanog vremena nalazi se u širenju poverenja u razum i znanje, u prosvetivanju čovečanstva. »Već dugo zaokupljen razmišljanjem o načinima da se poboljša sudbina čovečanstva, nisam mogao izbeći pomisao da u stvari postoji samo jedan: ubrzati napredak prosvećenosti« (Condorcet, 1968: 30). Svako zlo, sve predrasude i zablude, posledica

Kritički pojmovnik civilnog društva

su odsutnosti prosvetećenosti i nestaće nepovratno kada rast znanja proširi svoj blagotvorni uticaj i u moralnim naukama i njihovim političkim dodacima ostvari prednosti kakve su već načinjene u fizičkim naukama. Novi vaspitači stvoriće novo okruženje i napredak će biti univerzalan: i u smislu saznanja i u smislu društvenog boljitka. Napredak, treća ključna reč, tako sažima i zaokružuje odgovore na probleme (ne)znanja i (ne)slobode. »Napredak sposobnosti čoveka da se usavršava, od sada pa nadalje nezavisan je od svake sile koja želi da ga zaustavi, nema drugih granica sem trajanja kugle zemaljske na koju nas je priroda bacila« (Condorcet, 1988).

Ova prevratničko-trijumfalna intonacija nije, međutim, dominantni registar diskursa francuskih prosvetitelja. Uostalom, »prosvetiteljstvo nije bilo neposredno revolucionarno, jer inače ne bi bilo prosvetiteljstvo – nada u svemoć razuma, da će ljudi uvideti nerazumnost *ancien regimea* i preobraziti ga u novi, jer ljudi ne mogu svesno biti nerazumni« (Pejović, 1978: 11). Ali pitanje je koliko je čak bilo i te nade. Možda zapravo jedino u Kondorseovom i donekle Rusoovom društvenom i Helvecijevom pedagoškom optimizmu. Nasuprot njima, Holbahov »glas uma«, koji nije »ni buntovan ni krvav«, nije ni upućen ni »pristupačan čoveku iz mase – pa čak ni najvećem broju ljudi« (Holbah, 1950: 481). Didro pokadkad zapeva: »Plaćimo i jadikujmo nad sudbinom filozofije. Propovedamo mudrost gluvima i zaista smo još daleko od doba razuma« (prema Gay, 1966: 20). Dalamberu se i u programskog tekstu omakne: »Varvarstvo traje vekovima i izgleda da je to naš element, a razum i dobar

ukus predstavljaju samo prelaz« (Dalamber, 1955: 63). Lametri govori kako mudrac mora imati smelosti da kaže istinu »u korist malog broja onih koji hoće i koji mogu da misle; jer, što se tiče ostalih, koji su dobrovoljni robovi predrasuda, njima je taman toliko moguće doći do isitne, koliko i žabama da lete« (Lametri, 1955: 23). A onaj najaristokratskiji među prosvetiteljima, Volter, nema nikakvih iluzija u pogledu čak i poželjnosti izbjavljenja puka iz mraka neznanja: »prosveta nije za ološ lakeja, cipelara i sluškinja, već za poštene ljude!« (prema Pejović, 1978: 45). *Il faut cultiver le jardin*, znameniti završetak njegove romaneskne sprdnje sa Lajbnicovim optimizmom, obeležava zapravo klimaks gubitka vere u filozofsku delatnost, definitivno okretanje leđa od »metafiziko-teologo-kosmolo-nigologije« dr Panglosa i svih sistemskih spekulativnih konstrukcija za volju makar i najmanje, već beznadežne u pogledu izmene sveta, neposredne akcije (Volter, 1982: 118, 6).

Prosvetitelji su, dakle, nasuprot uvreženom mišljenju, imali veoma malo poverenja u narod i njegovo prosvjećivanje, a manje uzaludnim su izgleda smatrali zalaganje koje su sprovodili i rečju i delom, za prosvjećivanje »odozgo«. Kant najdirektnije. »U kom poretku se jedino može očekivati napredovanje ka boljem? Odgovor je: ne tokom stvari odozdo na gore, već odozgo na dole. – Očekivati da će se obrazovanjem omladine u domaćoj nastavi, pa zatim dalje u školama od nižih do najviših, u duhovnoj i moralnoj kulturi, pojačanoj još i verskom nastavom, stići konačno ne samo do toga da se vaspitaju dobri građani, već i do dobra koje će moći stalno da na-

Kritički pojmovnik civilnog društva

preduje i da se održava – to je plan koji ne uliva mnogo nade u željeni uspeh« (Kant, 1974a: 191). Većina »ljudi od pera« u Francuskoj, a Volter i Holbah naročito, takođe je svoje nade radije polagala u prosvećivanje pojedinih vladarskih umova. Prosvećeni apsolutizam jednog »reformskog« despota, pruskog kralja Fridriha II, inače veoma gostoljubivog prema idejama i ličnostima prosvetitelja, zauzimao je u tom pogledu posebno mesto. I Kant mu upućuje udvoričko-preporučujući apel: »ovo je doba prosvećenosti ili vek Fridriha. Knez, koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom dužnošću da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im u tome ostavlja punu slobodu, odbijajući sam od sebe ponosno ime tolerancije, taj knez je prosvećen, i zaslužuje da od zahvalnog sveta i budućih naraštaja bude slavljn kao onaj koji je, barem od vlade, prvi put oslobodio ljudski rod od nezrelosti i svakome dopustio da se u svemu što je stvar savesti služi svojim vlastitim umom« (Kant, 1974: 47).

Uprkos tome, revolucionarni etos je postao – krivotvoren ili ne – istorijski učinak prosvećenosti. Bilo da je reč o korupciji prosvetiteljskog obećanja sreće ili o njegovom zakonitom ostvarenju, potkopavanje legitimnosti važećih društvenih institucija i ukazivanje na mogućnost njihove reorganizacije, formiralo je onu političku strast promene koja će kulminirati u obožavanju razuma, u »humanoj religiji«, u kultu »najvišeg bića«, kao i njegovog prvosveštenika Robespjera, u, najzad, jakobinskoj ideologiji total(itar)nog usrećivanja.

Kontraprosvetiteljstvo

Usledile su raznovrsne, u negativnom stavu okupljene reakcije na filozofiju prosvećenosti i Francusku revoluciju. Među njima se izdvajaju jedna dominantno politička reakcija kontrarevolucionarno orijentisanog tradicionalizma i jedna više *Kulturkritik* reakcija romantizma i istorizma. Zajedničko im je osporavanje ekskluzivnosti važenja i univerzalnosti razumevanja temeljnih načela prosvetiteljstva – Razuma, Zakona, Istine, Pravde, Dobra, Slobode, Napretka – pri čemu će se moći osloniti i na zvaničnu opoziciju unutar prosvećenosti, romantizam na Rusoa, a istorizam na Montesjkjea.

Već od druge polovine XVIII veka prosvećenost se, pre svega kod pesnika i književnih teoretičara poput Herdera i Lesinga, kritikuje kao destruktivan a ne progresivan proces. Nemački romantizam će prvi ispostaviti dijagnozu po kojoj je prosvetiteljska racionalizacija sveta konsekvencija patologije jednog apstraktnog analitičkog duha. Taj duh bi da sve razloži, rasturi, demontira, atomizuje, jer sve vidi kao složevinu, kao izvedenu sintezu. Ako je takav vivisekcijski pristup dao rezultate u hemiji i možda pomogao da se poruši tvrđava božanske milosti, on je takođe rastočio i ljudski duh i državu. Prvo je sveo na mehanički ansambl sastavljen od elementarnih čulnih utisaka i predstava, na kompleksnu mašinu podložnu egzaktnoj analizi, a drugo na spoljašnje uzajamno delovanje individualizovanih monada bez istinskih međuljudskih odnosa, na slepo operisanje funkcionalnih šrafova državne mašinerije pravno organizovanog građanskog društva (v. Frank, 1995: 15-17).

Kritički pojmovnik civilnog društva

Toj analitičkoj racionalnosti prosvetiteljstva romantičari suprotstavljaju nepatvorene emocije i imaginaciju. Prema njima, hipertrofirano intelektualizovanje oduzelo je ljudskom biću upravo ono po čemu uopšte jeste ljudsko: čuvstva i moralnost. Kao što je sve transcendentno iščezlo pod tiranijom prirodnonaučnog logosa, tako je i individualna sloboda utrnula ispod opštosti zakona. Afirmacija raznolikosti ljudi i njihove jedinstvenosti bi sada da koriguje metastazu fiksacije na »čoveka uopšte«. Različitost i jedinstvenost postaju ključne reči. Samo-svojnost nesvodive ličnosti se pretpostavlja autonomiji uma. Poezija, umetnost uopšte, kao kod Šelinga, nadređuju se filozofiji i nauci, a racionalna analiza i geometrijsko proračunavanje ustupaju mesto direktnom obraćanju srcu i neposrednom prodoru u tajne života i dubine ličnosti.

Namera je bila vezana za kulturu ili, Kasirerovom doskočicom (Kasirer, 1972; Cassirer, 1932), svet je hteo da se »poetizuje« a ne politizuje. Ali – neracionalno i ponosno zbog toga – idealizovanje prošlosti, glorifikacija duše naroda, drevnih običaja, rodnog tla, maternjeg jezika, arhaične kulture i duha etniciteta, svega što su prosvetitelji mislili da su prognali u varvarstvo, prazno-verje i mitologiju, nije moglo ostati bez refleksa i u politici. Romantizam je, svesno ili ne, opovrgao univerzalni razum, istinu i pravdu. Negovanjem kulture nesvodive osobnosti jedinstvenog *Volksgeist*-a, a ne opšte kulture koja bi trebala predrasude i neznanje iz naroda, objavio je pluralnost ljudskih društava i nesamerljivost njihovih vrednosti. Aršin se promenio: sada se ohološću smatra

prosuđivanje istorije eternalizovanim metrom razuma; i sam takav, kao i svaki drugi način mišljenja, stavlja se pred sud o sopstvenoj situacionoj smeštenosti, uslovljenosti, posebnosti, prolaznosti. Raznovrsnost sada sudi univerzalnim vrednostima. Dok su se filozofi prosvetiteljstva kleli u idealni zakon, jedinstvo čovečanstva i progres, Herder, kao promoter jedne druge priče, u tome vidi još samo zaslepljenost, samoljubivost, krijumčarenost uverenje u superiornost svoje zemlje i svoga vremena. Prema njemu, prosvetiteljska istoriografija boluje od, moglo bi se reći, narcizma, temporalnog i etno-centrizma i kulturnog imperijalizma. Ona ne uspeva da razume strane, od nje različite kulture ili epohe, budući da ne uspeva da suspenduje svoje pretpostavke i da se prenese na stanovište internog razumevanja, da sudi u pojmovima, vrednostima i idealima samih aktera. Umesto toga, ona prosuđuje o prošlosti i drugim kulturama u svetlosti vlastite, naivno verujući da su vrednosti njenog vremena posađene na kraj istorije i, stoga, univerzalne (Herder, 1986).

Puna reafirmacija Tradicije, te psovke u rečniku prosvetćenosti, dogodiće se u klasičnom antirevolucionarnom konzervativizmu koji se pozicionira sa Berkom i De Mestrom. Edmund Berk će biti prvi kritičar Revolucije koji će najaviti teror kao zakonitu posledicu realizacije prosvetiteljskih ideala. Prava slika liberalne ideologije prirodnih prava, jednakosti i napretka, za njega su jakobinci, revolucionarni fanatici naoružani opasnim principima i apstraktnim idejama odvojenim od istorijskog iskustva. Prosvetiteljski individualizam, odbacujući važnost tradi-

Kritički pojmovnik civilnog društva

cije u ustanovljenju političkog identiteta i postavljanju društvenih vrednosti i ciljeva, ugrožava samo jedinstvo društva i mir koji, prema Berku, upravo zavise od poštovanja tradicionalnih običaja, pravila i institucija, a ne od racionalnog saglašavanja sa njima (Burke, 1955: 70-99).

Žozef de Mestr je još izričitiji u preokretanju doktrina prosvetećenosti. Revolucija je, smatra on, samo u delo prenela prezir bahate filozofije individualizma prema osnovama ljudskog društva i, na žalost, realno je uspela da ih ugrozi: uzdrmane su tradicionalne veze koje su navodile ljude da brinu jedni o drugima i o zajednici, uništena je pokornost zakonima i vlasti, društvo je rasparčano na nepovezane delove, izolovane atome lišene svake duhovne ili građanske svrhe. Divljačni prosvetiteljski spekulanti videli su društvo kao mašinu sa rezervnim delovima, pa su nezgrapnim alatom vršili mikrohirurške operacije na vitalnim organima jednog suptilnog organizma i odstranjivali svako staro i zdravo tkivo za račun neprihvatljivih ali novih implantanata. Pokušavajući da izgrade društvo ispočetka, oni su razgradili njegovu supstanciju, sva ona pravila života i institucije, poput Monarhije, Crkve i Aristokratije, kojima je drevnost porekla i vekovni opstanak dovoljna garancija vrline. Hrišćanska Evropa, upozorava De Mestr, mora da se otarasi te intelektualne podrške satanskom, bogoboračkom, izopačenom činu kakav je bila Revolucija, tog »filozofskog ludila« koje je obeležilo jedan vek, arogantan i nemoralan u svom osporavanju onoga što je dostojno jedino poštovanja – vlastite prošlosti. »Ne samo da je ljudski razum, ili ono što se u neznanju naziva filozofijom, ne-

sposoban da zameni one temelje koji se u neznanju nazivaju praznoverjem, već je filozofija, naprotiv, jedna u osnovi destruktivna snaga« (Maistre, 1980: 86).

Preciznije govoreći, raspad društvene celine, revolucionarni teror i diktatura Napoleona, nužne su posledice jednog određenog, tako reći istočnog greha prosvetiteljstva – projekcije društva kao slobodnog i dobrovoljnog udruživanja. »Naciju ne može ustanoviti nekakva skupština ljudi. Takav poduhvat valja ubrojati među najznamenitije ludorije« (Mestr, 2001: 78). Koncept društvenog ugovora, taj aistorijski mit od koga je gori jedino realni pokušaj njegovog repriziranja donošenjem revolucionarnog ustava, ta nakaradno umišljena vizija koja podrazumeva »ljude rođene s dvadeset godina, bez roditelja, prošlosti, tradicije, obaveza, otadžbine, ljude koji okupljeni po prvi put, prvi put sklapaju međusobno sporazume« (Taine, 1986: 71), prema De Mestru je patogeni fantazam i izraz »bezazlene, uobražene samouverenosti XVIII veka koja ni od čega nije odustajala, i ne verujem da je stvorila ijednog iole talentovanog žuto-kljunca koji nije napravio tri stvari pošto je završio školu: obrazovni sistem, ustav i svet« (prema Peri, 2000: 285). Ustav se, štaviše, ne piše a priori, već je nenapisivo delo »strpljivog rada vekova« (Maistre, 1984: 75). Dekretirani ustav, koji bi uz to bio i univerzalan, može biti samo »čista apstrakcija, sholastičko delo sačinjeno za duhovnu vežbu na osnovu nekakve idealne pretpostavke« (Maistre, 1980: 64-65). Njegova ideja se pred obogotvorenom istorijom pokazuje kao svedočanstvo teorijske zabludlosti, narcisoidne gordosti, demijurških pretenzi-

Kritički pojmovnik civilnog društva

ja, prometejskog mahnitavanja nejakih duhova. Oni su uspeeli jedino u tome da iskorene nacionalno nasleđe, misleći pri tom da politički autoritet vraćaju naciji; da likvidiraju tradiciju kolektiva, umišljajući da ga darivaju racionalnim osnovama; da izdaju nacionalni identitet, uvereni da naciju oslobađaju tutorskih institucija; da odseku korene uma, misleći da ga oslobađaju lanaca; da nateraju čoveka da se odrekne samog sebe i izgubi svaku supstanciju, verujući da ga izbavljaju od predrasuda, izvode iz maloletstva i privode nezavisnosti.

Prosvećivanje prosvetiteljstva

Prosvetiteljski nalog istrajnog propitivanja horizonta svog vremena u strateškom gardu neprestane kritike teorijskih i društvenih ustanovljenja, usmerava se vremenom sve više prema samoj »ideologiji« prosvetiteljstva. Bilo da su u pitanju autori koji se otvoreno izdaju za neprijatelje programa prosvećenosti XVIII veka, bilo oni koji ga se i dalje nadežno drže i, istovremeno, podričaju možda i više nego prethodni, samo prosvetiteljstvo sada postaje reflektovano i neretko na bolan način osveščeno o svojim nedorečenostima i deficitima.

Niče se, rekli bismo, pre svih upisuje u taj razvojni tok apliciranja kritičke figure prosvećenosti na samu sebe. On s razornim hladnoćom bespoštednog psihologa motivacijski demaskira sve po-sebne, »inteligibilne svetove«: religija, metafizika, umetnost, moral, kultura, sa svojim pogubnim aspiracijama, predstavljaju predmet raskrinkavajuće kritike i razvejavanja iluzija nataloženih

u njihovim tradicijama. »Genealogija« ideala vodi nas ka njihovim upravo naopakim izvorima: u korist, kad je reč o pravu; u nagon za isključivanjem i obmanom kad je o istini reč; u osvetoljublje i ono nagonsko ako je svetost tema (v. Niče, 1986; Nietzsche, 1994, aforizmi: 26, 110, 147, 150, 237, 463, 472, 475; 1994a, aforizmi: 171, 182, 221). Sve te krupne reči razobličene su kao »viša podvala«, kao »opsenjivanje«, kao »idealizam«: »gde vi gledate idealne stvari, vidim ja – ono ljudsko, ah, samo ono odviše ljudsko«; ljudsko koje više nije vredno ni prepravljavanja, ni polaganja novih »idola« u njegovu osnovu, već samo objave njihovog sutona (Niče, 1980). Strategija je stara; novo je samo što su konačno na tapet došli i oni još nepropitani, najuvreženiji »ideali«, koje je i prosvetiteljstvo zaboravilo da rastvori kao maskirane porive, kao kamuflaže podležeće »volje za moći«.

Ovo dosledno razvijanje (logike) prosvjećenosti koja sebe samu sada uzima za predmet, prekida se tek Ničevim odstupanjem od preozbiljnog poverenja u razum, nauku i napredak. Autorefleksijom prosvjećeno prosvetiteljstvo se distancira i od sopstvenog oslonca. Ono, doduše, praktikuje razorni um »koji zadire u živo meso« (Niče, 1980a; 204) i istinoljubivu racionalno-naučnu optiku, ali ne potpisuje s njima pakt i ne oslobađa ih upitnika. Uprkos reputaciji opasnog vitalističkog delegitimizatora okcidentalne racionalnosti, razoritelja umske moderne i svih njenih vrednosti, te prizivača arhajskih, estetsko-dionisijskih drugo-umnosti oslobođenih svih ograničenja, Niče svoju »veselu nauku« (Niče, 1984) pre vidi kao jedinu autentičnu nauku onog samoodređuju-

Kritički pojmovnik civilnog društva

ćeg »slobodnog duha« koji je promovisalo prosvetiteljstvo. Ona je s jednako emancipatorskih razloga, sada samo lišena i preostale pojmovne strogosti i svečane ozbiljnosti; »ona je zanesena i ugođena olujom samooslobađanja čoveka iz hiljadama godina starog samoskrivljenog ropstva pod prividno stranim idealima« (Fink, 1981: 65).

Poput Ničeovog prosvetiteljskog artizma, i Frojdova sumorna rasvetljavanja razobličavaju navodnu autonomiju subjekta i racionalnost njegovog uma. Tamo gde je kod Ničea volja za moć, ovde je libido. Podlokani i rasredišteni »subjekt«, sa psihoanalizom nije više gospodar u sopstvenoj kući, nego čvorište psihičkih i socijalnih sila, nije autor vlastite drame, već scena zbivanja konflikata anonimnih autoriteta. »Ja« je tek poprište kontingentnih igara i odnosa moći, transformator naloga »Onoga« i opomena »Nad-ja« (Frojd, 1984). Ali ako Frojdov uticaj i jeste, njegova namera nije bila »ničéanska«. On bi, svojim nepoverenjem prema racionalnosti subjekta i moćima uma, uvidom u njihovu krhkost i izvedenost, upravo da snaga uma ojača a »ego« nadvlada. Normativni horizont njegove kritike je još uvek jedno »otrežnjeno, deziluzionirano, opamećeno, u granicama samovlasno čovečanstvo – i u tome on ostaje prosvetitelj« (Velmer, 1987: 73-74). Razum, iznad koga nema višeg suda, i kod njega je najbolji put napretka, ali nekako u nedostatku boljeg (Freud, 1986). Civilizacija je doduše loša, ali je alternativa još gora (Frojd, 1988). Tutore je neophodno ukloniti, ali ono što nas sačekuje po njihovom uklanjanju nije autentično dobra, a njihovom zaslugom izopaćena priroda, već pre ona čiju samu suštinu predstavlja

neiskorenjiva agresivnost. Kliničkom rasvetom, poražavajućim rezultatima izučavanja iracionalnog, zamućena je svetla slika budućeg društvenog i moralnog napretka prosvetćenog čovečanstva. Antropološki pesimizam ostavlja mesta samo još za jedno, da tako kažemo »uprkos-svemu« prosvetiteljstvo. »Uopšte uzev, malo toga sam pronašao što je 'dobro' u pogledu ljudskog bića. Po mom iskustvu većina njih je smeće. To je nešto što se ne sme reći glasno, možda čak ni pomisliti, iako vaše životno iskustvo teško da može da se razlikuje od mog. Ako ćemo da govorimo o etici, priključujem se visokom idealu, od koga većina ljudskih bića na koja sam naišao odstupa nažalost« (prema Peri, 2000: 428).

Ako su Niče i Frojd razobličili (ne)samostalnost subjekta i psihičku uslovljenost najsublimnijih dela njegovog duha, onda je Marks razvejao i onu preostalu iluziju o socijalnoj nezavisnosti čoveka. Njegovo dezautonomizovanje jedinstva ličnosti kreće od toga da je ona »društveno proizvedena«, da ljudska suština nije ništa drugo nego celokupnost, »ansambl društvenih odnosa« (Marks, 1985: 338). Društveno biće određuje svest, a ne obrnuto; individue jesu onakve kako ispoljavaju svoj život, onakve kakvim su ih odredili materijalni uslovi njihove proizvodnje, a ne onakve kakvim ih mistifikovano i krivo hipostazira (nemačka) »ideologija«, (Marks/Engels, 1985: 364-371; Marks, 1979: 18-19). Ovako preduzeto i intonirano deziluzionisanje i socijalno-istorijsko situiranje čoveka i njegovih dostignuća, zaključuje se u liku jednog borbenog prosvetiteljstva koje zahteva da se, udružena sa proleterijatom, filozofija konačno »os-

Kritički pojmovnik civilnog društva

tvari« (Marks, 1985b: 339; 1985a: 104). Od izvornog prosvetiteljstva je preuzeta vera u izgublenu i povrativu dobrotu ljudi, potom, lojalnost razumu i priznanje autoriteta nauke pri zasnivanju i projektovanju teorije emancipacije, takođe, prevashodstvo zadatka izgradnje bolje, harmoničnije, racionalnije organizovanog društva, te najzad, detekcija neznanja, praznoverja i predrasuda prošlosti kao glavnih prepreka na putu te izgradnje. Međutim, insistiranje na »revolucionarnoj praksi« kao jedinog racionalnoj recepciji učenja o menjanju okolnosti i samopromeni vaspitanjem (Marx, 1985b: 338), investiranje u proletarijat kao ekskluzivnog a univerzalnog reprezentanta emancipacije čovečanstva, smeštanje klasne borbe u srž progresivnog istorijskog kretanja (Marks, 1979: 22) – veoma je udaljeno od prosvetiteljske vizije. Prevaspitanje vaspitača postaje važnije od narodne ili prosvete vladara, a radikalna transformacija ekonomskog sistema uslov za nastupanje stvarno prosvećenog doba. Znanje više definitivno nije dovoljno: ideje su, da se ne bi blamirale u istoriji, našle svoju materijalnu podršku, a smerane društvene promene svog podruštljenog subjekta.

Dok je za Marksa moderni svet još uvek predstavljao monstruma koji se može ukrotiti neutralizacijom kapitalizma kao iracionalnog načina upravljanja njime, Maks Veber će u modernom svetu prepoznati upravo jednu uznapredovalu i institucionalizovanu racionalnost. Utvrđujući da je moderna okcidentalna civilizacija zapravo ostvarila ideale prosvetiteljstva, Veber ukazuje na neočekivane ishode tog usrećivanja. Svet je »raščaran«, sekula-

rizovan: mit, misterija i magija su likvidirani, a nauka je pobedila. Ali u znamenju matematike. Proces modernizacije, odnosno racionalizacije, shvaćen kao naučno-tehnički proces proračunatog saznavanja sveta i delovanja u njemu, kao dakle *Zweckerationalität*, »svrhovita racionalnost«, proširio se i na politiku, pravo, ekonomiju, umetnost. Kao što je nauka ovladala prirodom putem razuma, tako je moderni industrijski kapitalizam, sledeći profit, organizovao rad i proizvodnju na metodičan i sračunat, efikasan i predvidiv način, ne obazirući se na tradiciju i osećanja. Politički život je takođe modernizovan putem racionalno napisanih ustava koje, prema racionalnim regulama, sprovodi obučena administracija, pa je i pravda sada utemeljena na racionalno formulisanom pravu i depersonalizovana, a njena distribucija funkcionalizovana i mehanizovana. Hiljadugodišnji proces otčaravanja završio se u vrednosno neutralnoj formi moderne privrede, lišene svake transcendencije, svetosti i smisla (v. Veber, 1976). Strogo strukturiranje i organizacija vladaju svuda, a iz birokratizovanog i jednoobraznog života iščezava duhovnost, osećanje, spontanost, strast, sloboda, čovečnost, individualna autonomija, sve »nepomireno« što predstavlja prepreku jasnom i bezdušnom mišljenju i produktivnoj efikasnosti kapitalizma (Weber, 1989).

Ovaj motiv jednog rezigniranog prosvetiteljstva variraju i Horkhajmer i Adorno u svojoj i dalje nezaobilaznoj »Dijalektici prosvetiteljstva«, knjizi pisanoj u godinama Drugog svetskog rata, kada je postalo očito da se sveprisutni porast iracionalnosti ne može objasniti kao

sporadična epizoda ili puki incident u inače neumoljivoj teodiceji istorijskog napretka. Oni vrše izvesno proširivanje značenja i istorijsku predislokaciju »prosvetiteljstva«, određujući ga kao progresivno mišljenje čiji je cilj još od vremena Odiseja bio »oslobađanje ljudi od straha i postavljanje ljudi za gospodare«. Ali, ta se instanca mišljenja, usmerena na to da uspostavi red i obuzda nalet neprijateljske prirode, izmetnula u poredak još goreg nasilja i podčinjavanja: »Do kraja prosvetljeni svet sija u znamenju trijumfalnog zla« (Horkheimer/Adorno, 1997: 19). Pokret koji je težio emancipaciji uma od okova mita i osvajanju vlasti nad prirodom preobratio se, snagom svoje unutrašnje logike, u vlastitu suprotnost: stvorio je pogubne ideologije, izazvao opštu destrukciju smisla, varvarizaciju nauke i umetnosti i sve veće porobljavanje čoveka. Ta »aporija samouništenja prosvetiteljstva« ukazuje da se »nazadni momenti« nalaze u samom pojmu ovog mišljenja, a ne samo u njegovim konkretnim manifestacijama. Umesto da ovo reflektuje, prosvetiteljstvo je »razorilo i poslednji ostatak vlastite samosvesti«, ono se »ukrutilo u strahu pred istinom« i – prepuštivši neprijateljima refleksiju o tome – našlo se u situaciji da njegova vlastita sudbina može biti zapečaćena (Horkheimer/Adorno, 1997: 13-14, 20). Ako želi da izbegne taj udes, prosvেćenost mora da se osvesti o sebi samoj, da u duhu nepopustljive teorije bez milosti napreduje svome cilju, da bude »dovoljno tvrda« da bi izvršila nasilje i stekla moć »nad samom sobom« i konačno se pretvorila u silu koja može »probiti granice prosvetiteljstva« (Horkheimer/Adorno, 1997: 15, 59, 20, 234).

Proces samoosveščivanja prosvetiteljstva kreće od uvida da je ono od početka bilo diktirano logikom samoodržanja koja redukuje um na njegovu upotrebu pri ovladavanju spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. Taj »instrumentalni um« dosledno razara humanost koja ga je omogućila, sve do modernog naučnog pozitivizma, moralne indiferencije i masovne kulture. Tako shvaćeno prosvetiteljstvo je jedan totalitarni sistem. Njegov, uostalom, proklamovani ideal je sistem »iz koga sledi sve i svako«, jedinstveno zahvatanje svega, redukcija svega na jedan princip, na, u krajnjoj liniji, isti onaj Subjekt koji je po neumitnoj prinudi samoodržanja, izdvajanjem iz prirode i formiranjem sopstva, postao istovremeno i instanca ugnjetavanja i pokorena žrtva (Horkheimer/Adorno, 1997: 22-24). Subjektivna racionalnost odnosi pobedu podvrgavajući sve što postoji pod apsolut matematizovanog mišljenja, a cena koju plaća jeste podređivanje uma pod ono neposredno dato. To dato je sada pozitivno, lišeno »posredovanih pojmovnih momenta koji ga ispunjavaju tek razvojem svog društvenog, istorijskog, ljudskog smisla«. »Određena negacija neposredno datog«, zapravo prava namera saznanja, potpuno je ustuknula pred »pukim opažanjem, klasifikovanjem i proračunavanjem«, pred »pukim neposrednim«. Saznanje se ograničava na ponavljanje onoga što je već proglašeno »činjeničnim«, a »misao se pretvara u puku tautologiju«. Jedini preostali san nauke je »svet kao gigantski analitički sud« (Horkheimer/Adorno, 1997: 40-44). Izjednačavanjem istine sa naukom, sa oruđem koje nema samosvest, već je tehnička vežba »jednako udaljena od refleksije vlastitog cilja kao što su to svi drugi načini

Kritički pojmovnik civilnog društva

rada pod pritiskom sistema«, i moralna učenja prosvetiteljstva morala su postati beznadna stremljenja da se, u odsustvu religijskih, »pronađe intelektualni razlog da bi se izdržalo u društvu ako interes zakazuje«. Kantovo geslo – razum bez vođstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – pokazuje se tek u delu markiza de Sada, kao što se pravo naučnog poretka kalkulacije pokazuje tek u totalitarnom poretku društva čiji je kanon »vlastita krvava sposobnost učinka« (Horkheimer/Adorno, 1997: 100-106).

Preostaje nevesela alternativa dijalektike prosvetiteljstva: »Uvek se mora birati između čovekovog podređivanja prirodi ili podređivanja prirode jastvu« (Horkheimer/Adorno, 1997: 49). Ali ta alternativa važi samo dok je »prinude gospodarenja«, samo dok joj se ne konfrontira koncept jednog prosvetiteljstva drugačijeg od onoga koje se »izgubilo u svom pozitivističkom elementu«, zamenilo slobodu »pogonom samoodržanja« i otvorilo prostor laži. To moguće različito prosvetiteljstvo bi, prema autorima, moralo biti »promišljanjem prirode u subjektu suprotstavljeno gospodarenju uopšte« i predstavljalo bi »nesputano mišljenje koje se oslobađa vlasti prirode time što priznaje da je njeno vlastito drhtanje pred samom sobom« (Horkheimer/Adorno, 1997: 56-58). »Negativnom mudrošću« tako (samo)prosvećena prosvećenost ostaje u prosvetiteljskom stavu, pošto ga je prethodno teorijski demaskirala, praktično depotencirala i privela bezizglednom ali dostojnom paradoksu.

Ako je za Adorna i Horkhajmera paradigma objektivističkog, sistematizujućeg i totalizujućeg uma bila prirodna nauka, Fukoova »arheologija humanističkih nauka«

pokazuje kako ni nauke o čoveku nisu izuzete iz nje (Fuko, 1971: 383-425). Ako je kod autora »Dijalektike prosvetiteljstva« subjekat »temporalni korelat« instrumentalnog uma, kod autora »Arheologije znanja« on je, slično, rasuti i diskontinuirani proizvod antropocentričke forme znanja modernog diskursa (Fuko, 1998: 60). Nezasita »volja za znanjem« je simptom njegove zavere sa moći, a frustracija zbog nikad do kraja dohvaćene istine indikator namera novovekovne saznajne konkviste. Anonimnu moć, »vlast« inherentnu proizvodnji istine koja omogućuje disciplinovanje putem diskurzivnih režima nauke, Fuko vidi, takođe poput Krićke teorije, ne kao koncentrisanu u rukama jedne ustanove, strukture ili obdarenog pojedinca, već kao raspršenu širom »društva diskursa«, kao svuda prisutnu u smislu da »odasvud dolazi«, kao »naziv koji se nadeva nekoj složenoj strateškoj situaciji u datom društvu« (Fuko, 1982: 83). Najzad, racionalizacija, birokratizacija i formalizacija društva, i kod Fukoa su manifestacije uma koji, makar od doba prosvjećenosti, ustanovljuje svoje ekskluzivno jedinstvo i kontrolu, konstruiše ono »nenormalno« i proganja u ludilo ili zločin ono što odstupa (Fuko, 1980; Fuko, 2002). Generaciju iza svojih prethodnika, Fuko se fokusira na rođenje i razvoj zatvora, klinika i, iza toga, drugih disciplinujućih institucija – vaspitnih, zdravstvenih, socijalne zaštite – pokazujući »dvostruko kretanje oslobođenja i porobljavanja« i još pedantnije otkrivajući totalitarizam u srcu liberalne moderne (Fuko, 1997).

Sa Mišelom Fukoom i proces prosvjećivanja prosvetiteljstva kao da dolazi do svog konačno deziluzionisa-

Kritički pojmovnik civilnog društva

nog, neaficiranog neuspelom, jednog tako reći post-festum ravnodušnog oblika. U prosvećenosti, prema Fukou, nije reč o posebnoj teoriji ili doktrini, o akumuliranom korpusu znanja, već o »stavu, etosu, filozofskom životu gde je kritika onoga što jesmo istovremeno i istorijska analiza granica koje smo postavili i iskušavanje mogućeg njihovog prekoračenja«, o »kritičkoj ontologiji o nama samima« čije je načelo »princip kritike i stalnog stvaranja nas samih u našoj samostalnosti, to jest princip koji je u srcu istorijske svesti, koju je *Aufklärung* imao sam po sebi« (Fuko, 1995: 244). Tako postavljena »istorijska ontologija o nama samima« neće više da sledi dosadašnje velike ambicije emancipacije; ona »mora da odustane od svih projekata koji pretenduju na to da budu globalni i radikalni«. »Obećanjima o novom čoveku koja su ponavljali najgori politički sistemi XX veka« Fuko predpostavlja jednu bezopasniju i odmereniju strategiju koju je i sam praktikovao, svojevrsne male i ograničene poteze, »makar i delimične transformacije, koje su bile učinjene u korelaciji sa istorijskom analizom i praktičkim stavom«, a koje su se dogodile u »oblastima koje se tiču načina postojanja i mišljenja, odnosa vlasti, seksualnih odnosa, načina na koji opažamo ludilo ili bolest« (Fuko, 1995: 241-242).

Takva strategija pretpostavlja i drugačiji metodski pristup. Pedantna arheologija i prodorna genealogija nastupaju kao odgovor na transendentalno-subjektivističko, metafizičko, teleološko, humanističko, ideologizovano izlaganje celovite i kontinuirane istorije. Dobrovoljna apstinencija od konteksta, ukupnosti, totaliteta,

zajedničkog značenja, pomirenja, hermeneutike globalnog smisla, transcendentalizma utemeljujućeg subjekta, velikih kauzaliteta i sinteza, epohalnih principa, napredaka, evolucija, a za volju strukturalnog opisa – to je ono što brižljivi arheolog postiže svojim iskopavanjima. Genealogija će potom, oslonjena na analizu odnosa moći i svesna konstitutivnosti određene diskurzivne prakse, neopterećeno demistifikovati, razotkriti i objasniti poreklo fenomena. Dijahroniju smenjuje sinhronija mnoštva »diskurzivnih formacija«, a filozofiju istorije majstora mislilaca kritička istorija koja više neće »sve što leži iza nje posmatrati s gledišta kraja sveta« (Foucault, 1971: 196).

Savremena osporavanja i odbrane prosvetiteljstva

Tragično iskustvo »racionalne« organizacije progona i istrebljenja, posle Drugog svetskog rata na zao glas iznosi stožere prosvetiteljstva, razum i progres, a s njima i humanističke miteme o autonomiji i suverenosti čoveka. Prema dominantnoj intelektualnoj recepciji druge polovine XX veka, svetlost i racionalnost prosvetećenosti nisu u »fabrikama smrti« sabotirani, nego su u njima upravo realizovani u svoj svojoj autentično represivnoj snazi. Ova kardinalna izmena raspoloženja prema prosvetiteljskoj zamisli može se različito vrednovati. U duhu doba u kome je »došlo do onog što iz perspektive XVII i XVIII veka deluje neverovatno: da se 'um', sama 'racionalnost' – kao takvi – izvode pred sud i da moraju da dokažu svoju legitimnost« i kada se odasvud sluša »o 'kraju filozofije', 'kraju pojedinca', pa čak i o kraju zapadne civilizacije«, može se pozvati na odgovornost i

Kritički pojmovnik civilnog društva

oprez pred pomodnim »besom protiv humanizma i nasleđa prosvetiteljstva« (Bernstein, 1985: 25; Frank, 1995: 5-6). A opet, dijagnoza i prognoza mogu da zvuče i vedrije: živimo u jednom uzbudljivom vremenu, najuzbudljivijem od Antike, u postničeanskom vremenu kada se »radikalni logos koji lomi mitove buni protiv logosa koji je i sam postao ekskluzivni mit« (Sloterdijk, 1988: 40). Kako god dočekivali ovu smenu afiniteta, izvesno je da se s njom otvaraju pitanja tamo gde je izgledalo da postoje odgovori (v. Schmidt, 1996).

Jedan tip savremenog propitivanja bi istovremeno slavodobitno da zaključi dvovekovni proces protiv prosvete. Prosvetiteljstvo se definitivno prokazuje ili kao samo još jedna politička ideologija, utopijska, mesijanska i jednako koliko i druge zahtevna po pitanju ljudskih resursa neophodnih za izbavljenje koje proriče, ili pak kao nešto nalik globalnoj »fatalnoj strategiji«, opasnoj i dostojnoj prezira. Apstiniranje od tog i svakog drugog velikog projekta, odbacivanje naloga prosvete *tout court*, postalo je gotovo stvar pristojnosti, poslednji mogući uvid onog još ne sasvim zaslepljenog razuma na koji su se prosvetitelji nekritički oslanjali i zaslepljeno ga forsirali. U svom glavnom toku, filozofska postmoderna otprilike ovako reaguje na odmakli udes prosvete. Budući heterogeni pokret, ona kritiku moderne izvodi u više varijanti, od kojih bi, za ovu priliku, možda bilo uputno izdvojiti tri.

Kulturrelativistička kritika racionalnosti Zapada univerzalizam njenih vrednosti demaskira kao predrasudu evrocentričkog šovinizma, kao licemerno pozakonjenje

kolonijalne moći bele, evropske, muške elite. Ropstvo, imperijalizam, rasizam, etnocentrizam, seksizam, eksploatacija klasa, uništavanje prirode, izgon ili marginalizovanje »drugog«, bilo da je to »drugog« obojeno, siromašno ili primitivno, nametanje svog kulturnog modela, podjarmljivanje autentičnih a različitih kultura i naroda – to je logika Okcidenta. Ova kritika nije nova, a njen najprestižniji eksponent ostaje Levi-Stros. On, sa svoje strane ponavljajući tradicionalne istoricističke kritike prosvetiteljstva, ističe da prosvetitelji nisu odoleli iskušenju da hijerarhizuju ljudske zajednice – pritom svoju, razume se, stavljajući na vrh i sameravajući njome ostale. Promovišući jedan normativni koncept, »civilizaciju«, pomogli su da se u evropskoj svesti sopstveni položaj vidi kao model, vlastite navike kao univerzalne sposobnosti, sopstvene vrednosti kao apsolutni kriterijum suđenja, a mi sami kao gazdujući posednici svekolike prirode. Ne postoje, tvrde kulturni relativisti, bolje i gore kulture, već samo različite kulture kao »posebni stilovi života koji nisu prenosivi, a moguće ih je pojmiti u obliku konkretnih proizvoda – tehnike, običaja, ustanova, verovanja« (Levi-Strauss, 1983: 50). Neznanje i predrasude se još jednom otkrivaju u srži prosvećenosti koja ih je, kao mandator Znanja, htela iskoreniti. Etnologija leči od te spekulativne neukosti uvidom da neukost nije ništa drugo nego »slepo odbijanje onoga što nije naše« (Levi-Strauss, 1955: 461), da varvarstvo nije opozit civilizaciji nego je, skupa s civilizacijom, smišljeni konstrukt i da celu konstrukciju valja demontirati, informišući one koji

Kritički pojmovnik civilnog društva

druge imenuju varvarima da je varvarin »pre svega čovek koji veruje u varvarstvo« (Levi-Strauss, 1988: 319).³

Mogla bi se takođe izdvojiti i jedna retro-orijentisana, konzervativno-religijska kritika prosvetiteljstva, budući da i ona proizlazi iz narastajućeg uverenja da je prosvećenost bila promašena investicija i da je neophodno potražiti alternativu. Na izazove modernog doba ona reaguje obnavljanjem interesovanja za pred-modernu metafizičke sisteme. Ovu putanju bi mogao simbolisati najuticajniji protestantski teolog prošlog veka, Karl Bart. Savremenik oba svetska rata, temeljno potresen i angažovan na osudi njihove svireposti, pokušao je da hrišćanskoj teologiji učvrsti osnove. Uprkos značajnim promenama kroz koje je njegovo učenje prolazilo, konstantom bi se moglo smatrati insistiranje na drugosti Boga, na beskonačnoj kvalitativnoj razlici između božanskog i ljudskog. Krivica za zaboravljanje te razlike pada na nesrećni pokušaj filozofije prosvećenosti da psihologizuje, istorizuje, moralizuje i sekularizuje otkrovenje, večnost i onostrano. Stoga Bart odbija isprva bilo

³ Kao (pod)varijante ove kritike prosvetiteljskog potiskivanja i proganjanja, silovanja i kolonizovanja »drugog«, mogle bi se uzeti one specifičnije, ekološki i feministički orijentisane. Ekofeminizam Vel Plamvud, recimo, pokazuje da postoji izomorfija figure ovladavanja u civilizacijskoj logici dominacije. U kulturi Zapada muškarcima je pripisan razum (i odatle um, duh, intelekt i pozicija subjekta), dok su žene izručene prirodi (i odatle telu, materiji, instinktu i poziciji objekta). Onaj ko se identifikuje sa razumom preuzimajući poziciju muškog subjekta (civilizacije, nauke, prosvećenosti) stiže pravo da kolonizuje prirodu (primitivizam, predrasude, varvarstvo) stavljajući je u poziciju objekta (Plumwood, 1993). Uopštenije govoreći, odbacivanje filozofije prosvetiteljstva iz perspektive post-modernog feminizma insistiralo bi, za razliku od njegove liberalne ili marksističke varijante, na otklonu od istine, izvesnosti i objektivnosti, od primata razuma, objektivnosti nauke, univerzalnih normi i progressa, koje se i same sada prepoznaju kao falogocentričke zablude (v. Irigaray, 1984).

koji, a potom bilo koji relevantni vid odnosa između filozofije i teologije, odnosno objave suverene božije milosti (Barth, 1961; 1960). Ali, ako ne najuticajnija, verovatno najžešća i najživlja tradicija religijskog odbacivanja prosvetiteljstva vezana je za rusko bogotražiteljstvo. Još 1899. godine u knjizi *Sumrak prosvetćenosti* Rozanov opštim mestima konzervativne kritike prosvetiteljstva pridodaje karakteristično slovenofilski obojeno zagovaranje »hrišćanske metafizičke kulture« (Rozanov, 1899). Leontjev, i kasnije Losev, sistemski izgrađuje i do danas na Istoku popularnu filozofiju istorije u kojoj je najviša tačka zapadnoevropskog kulturnog razvoja dosegnuta sa Srednjim vekom, s besprizivnim poštovanjem na moralnoj ravni religijskih vrednosti, a na socijalnoj ravni vrednosti »sabornosti«. Od renesanse je, pak, kulturno i duhovno kretanje Evrope postalo retrogradno: prosvetćenost, Francuska revolucija i razvoj uticajne buržoazije ishodovao je društvenom atomizacijom, na sebe centriranim individualizmom i unižavanjem kulturnih i duhovnih vrednota u pokretima sekularizma, liberalizma, tehnologizma, pozitivizma, ateizma, materijalističke ontologije i apstraktno racionalističke metafizike (v. Leontjev, 1996; Losev, 1990).

Posebno mesto zaslužuje, najzad, i jedna post-strukturalistička, dekonstruktivistička kritika prosvetiteljstva. Ugrubo rečeno, poststrukturalisti ne ograničavaju svoju kritiku na modernu evropsku kulturu, već preduzimaju »dekonstrukciju« osnova zapadne fono-, logo- i falo-centričke metafizičke filozofije, što seže sve do Platona (v. Irigaray, 1974; 1984; Derida, 1989; Derrida,

1967; 1976; 1972). Za razliku od popularne verzije filozofskog posmodernizma koja radosno proglašava kraj »prosvetiteljskog« projekta racionalnog traganja za istinom, dekonstruktivisti pomno čitaju filozofske i druge tekstove i svraćaju pažnju na aporetične momente koje se trudila da ignoriše dotadašnja magistralna egzegeza. Utoliko bi se moglo uzeti da slede kritički duh prosvetiteljske misli i onda kada je dovode u pitanje. Derida tako postupa sa pojmom ili, bolje, metaforom »svetlosti«, u kojoj je samosvest filozofije, upravo u doba prosvećenosti koje ju je uzelo za »amblem«, dostigla svoj vrhunac (v. Frank, 1995: 5; Starobinski, 1983, Blumenberg, 1999). Derida iščitava tragove metafizičkog, pa onda i političkog nasilja svetlosti, terora teorije koja je ostala slepa za vlastito posmatranje i ogrešila se o Drugo. Od Platona do fenomenologije, prema njemu, na sceni je filozofska heliopolitika bezvremenog sveta svetlosti koja nas okreće prema »umskom suncu, prema istini«, na sceni je solilokvij uma i samoća svetlosti, jedna tradicija »tlačenja i totalitarizma istog«, ona prijateljska konspiracija svetlosti i moći, teorijske objektivnosti i tehničko-političkog vlasništva, viđenja i znanja, posedovanja i poznavanja, onaj karakteristični izgon svakog neraspoloživog drugog »u tlačiteljskom i svetlosnom identitetu istog«. Heliološka metafora, prema Deridi, »samo skreće naš pogled i daje alibi istorijskom nasilju svetlosti: premešta tehničko-političko tlačenje prema lažnoj nevinosti filozofskog govora«. Metafore, međutim, ne čine nevinim, ne otklanjaju težinu stvari i činova. Svetlost se ispostavlja kao jedna opšteistorijska metafora od koje se ne može osloboditi, kojoj ni jedan govor ne može uma-

ći: »svi se govori bore u njoj, modifikujući samo istu metaforu i birajući najbolju svetlost«. »Svaka filozofija nenasilja«, sugestivno zaključuje Derida, »može u istoriji samo da izabere najmanje nasilje u jednoj ekonomiji nasilja« (Derida, 2001: 15-26).

Među odbranama prosvećenosti, načelno bi se mogle izdvojiti dve strategije. Prva je sasvim defanzivna; ona konvencionalnim sredstvima ukazuje na neprolaznost starih uvida i upozorava na opasne promašaje onih koji ih bezglavo napadaju ili olako odbacuju. Kantova odredba prosvećenosti se proglašava *evergreen* antropološkim i političkim načelom. Neumorno se ističe kako je »ljudsko biće 'prirodno punoletno'«, »po prirodi oslobođeno bilo kakvog upravljanja sa strane« i kako njegovo samootrzanje od krivo nastalog a »gotovo prirodnog« stanja/stava »veštačke maloletnosti« predstavlja nezastarivi moment čovekovog postajanja čovekom (Legro, 1993: 11-15). Ili, rečima Horkhajmera iz 1962, Kant je intelektualnim suprotstavljanjem konformizmu, zastupanjem autonomije individualnog nasuprot »interesu plemena, kolektivnom fanatizmu i manipulisanom varvarstvu«, »avangarda danas ništa manje nego onda kada je protiv njega izdana zabrana«. Stoga bi tek ponovna recepcija kantovski shvaćene prosvećenosti i proširenje njene delotvornosti van pedagoških adaptacija, mogle sprečiti inače »nezaustavljivo nazadovanje«, dovesti do »prevladavanja prošlosti« i biti »jamstvo da se ona neće ponoviti« (Horkheimer, 1988: 161-169). Prema Cvetanu Todorovu, jedno kategoričko »ne« zaslužuju kao odgovor svi »revizionistički« naponi demaskirajuće kritike ide-

Kritički pojmovnik civilnog društva

ologije da dijalektikom prosvetiteljstva razotkrije »ne nekakvog spoljašnjeg neprijatelja demokratije već neizbežan – 'tragični' – ishod do koga dovodi sam demokratski projekt«. Prosvetiteljski humanizam ne vodi neizbežno sopstvenom izopačenju i nije kriv za pojavu »scijentističke, nacionalističke i egocentrističke doktrine – koje se sa svoje strane mogu dovesti u vezu sa velikim pokoljima za koje su odgovorni ratovi, kolonijalizam, totalitarizam, i koji obeležavaju istoriju poslednjih dvaju stoleća«. Ove doktrine, obrazlaže Todorov, predstavljaju »vešto kamuflirana i pritvorno nakićena idealima humanizma i revolucije« devetnaestovekovna pervertovanja »duha prosvetiteljstva«, a nikako ne njegovu logičnu posledicu (Todorov, 1994: 375-377).

Uz svest da je granica između varijanti odbrane prosvetiteljstva porozna, ona druga bi se mogla prepoznati po tome što se manje brine za očuvanje autentičnosti likova i dela prosvetitelja, a više za insuficijenciju njihove postmoderne kritike – manje je »modernistička«, a više »anti-postmodernistička«. Glavna meta napada anti-postmodernista je filozofija istorije postmodernizma, viđena kao napor dovođenja do svesti činjenice da su teorijske osnove modernosti suočene sa vlastitim krajem. I sami rezervisani prema metafizici i njenim ideološkim apliciranjima, oni ipak smatraju da postmoderni tip kritike vodi jedino u jalovi nihilizam (v. Descombes, 1980: 182). Priznajući da su zlu kob doživeli emancipatorski projekt Kantove prosvetiteljstva i apsolutizacija istorijskog uma kod Hegela i Marksa, oni istovremeno ne misle da je u pitanju konačan i neizbežan ishod moder-

ne filozofije. Anti-postmodernisti, upravo pretendujući da ozbiljno shvate kolaps neodgovorne spekulacije, preokreću optužnicu i postmodernizmu zameraju da je zakasnela molitva pojmu istorijske nužnosti. Ako je metafizika prosvjećenosti i bila pustolovina čije su reperkusije proizvele teror Francuske revolucije, Ničeovu mizologiju i postmodernu kritiku racionalnosti, ipak ostaje mogućnost da se u istoriji otkriju i drugačije transferzale mišljenja i akcije. Anti-postmodernisti se vraćaju Tokviliu radije nego Rusou ili Kantu, Fihteu pre nego Hegelu ili Marksu, Benžamenu Konstanu umesto Ničeou, upravo stoga što u takvih mislioca ne nalaze posmrtna zvona istorije, nego indikatore beskonačnog i otvorenog horizonta budućnosti (v. Lilly, 1998). Ono što se zavšava, misle oni, nije moderna nego postmodernizam. On nije nikakva dekonstruktivna objava prosvjetiteljske greške, nego je, budući isuviše aficiran prosvjećenošću koju kritikuje, njeno nastavljanje. Tek je anti-postmodernizam dorastao moderni i, štaviše, zahvaljujući njemu, »bez sumnje po prvi put u istoriji čovečanstva živimo u vreme kada je kritika prosvjetiteljskog uma dostigla minimalni prag zrelosti« (Ferry, 1995: 168).

U ovom raznoglasju anatema i apologija prosvjetiteljstva, *mainstream* debate bi ponajbolje mogli zastupati radovi Liotara i Habermasa. U *Postmodernom stanju* iz 1979, Liotar u prosvjećenosti vidi jedan filozofski metadiskurs koji legitimiše ujedno i znanje i društvene institucije. Njoj suprotstavljena postmoderna, zbirno određena kao »nepoverenje prema metanaracijama«, ishod je upravo velikog modernog »pokreta de-legitimizacije«. Svaka »ve-

Kritički pojmovnik civilnog društva

lika priča izgubila je verodostojnost, i kao spekulativna priča i kao priča o emancipaciji« (Liotar, 1988: 5, 62). »Delegitimisano« postmoderno znanje bi da bez nostalgije, bez iluzije mogućeg pomirenja između jezičkih igara, bez čežnje za celinom i jedinstvom, signalizira uzmak univerzalnog meta-jezika i projekata emancipacije: da favorizuje »male priče«, rascepanost, disenzus, neslaganje, agonistiku jezičkih postupaka, borbu u smislu nesvodive pluralnosti jezičkih igara, da »izoštava našu osetljivost za razlike i jača našu sposobnost da podnosimo nemerljivo« (Liotar, 1988: 66-67, 21, 7, 98-99).

Liotarov raskid s »velikim pričama« i fundamentalizmom poslednje legitimizacije, raskida i sa komplementarnim futurističko-utopističkim oblicima totalizujućeg mišljenja: legitimnost ne može da pruži ni tehnološki kriterijum operativnosti, koji »nije pogodan za suđenje o istinitom i pravednom«, ni Habermasov konsenzus postignut putem diskusije, koji, kao koncepcija zasnovana na validnosti priče o emancipaciji, »vrši nasilje nad heterogenošću jezičkih igara«. Nije ni moguće niti mudro, veli Liotar, »razradu problema legitimizacije usmeravati kao zahtev za nekim opštim konsenzusom, pomoću onog što se naziva Diskurs, to jest pomoću dijaloga argumentacija«. Habermas, prema njemu, švercuje dve pretpostavke: jednu, da se »sagovornici mogu složiti u pogledu pravila ili metapropisa, opštevažećih za sve jezičke igre, mada je jasno da su one heteromorfne i da pripadaju heterogenim pragmatičkim pravilima«; drugu, da je svrha dijaloga konsenzus, da je on krajnji cilj diskusija, umesto da se shvati tek kao jedno njihovo stanje. Ha-

bermasa, glasi konačna presuda, i dalje nadahnjuje »verovanje da čovečanstvo kao kolektivni (univerzalni) subjekt teži za svojom opštom emancipacijom pomoću regularizacije dozvoljenih 'poteza' u svim jezičkim igrama i da je legitimnost bilo kog iskaza sadržana u njegovom doprinosu toj emancipaciji« (Liotar, 1988: 99, 107-108). To verovanje nestaje tek s uvidom u tako reći »konstitutivnu« heterogenost pravila i disenzus. Nemoguće je, a uz to i nepoželjno, odrediti zajedničke metapropise za sve jezike, nemoguće je da, makar i reviziji podložan konsenzus, i u jednom trenutku može da obuhvati skup metapropisa koji regulišu iskaze koji cirkulišu u naučnoj zajednici. Tradicionalne ili moderne legitimacijske priče moraju još samo da se emancipuju od te vere, i najaviće se »politika u kojoj će biti jednako poštovane težnje za pravdom i težnja za nepoznatim« (Liotar, 1988: 106, 110).

Nakon usputnih tematizovanja prosvetiteljstva kao »teorije vođene emancipatorskim interesom« (Habermas, 1980: 312), Habermas se na postmodernističke prozivke direktno odaziva 1980, znamenitim govorom na dodeli Adornove nagrade, čiji će naslov postati drugo ime za odbijanje da se prosvjećenost vidi kao upokojena: »Moderna, nedovršeni projekt«. Habermasova interpretacija modernosti se tu vraća onoj Veberovoj: jedinstveni razum se rascepio u tri nezavisne oblasti: nauku, moral i umetnost, a otvaranje tog rascepa se vezuje za prosvetitelje XVIII veka. Trudeći se da »razviju objektivnu nauku, univerzalni moral i pravo, i nezavisnu umetnost u skladu sa unutrašnjom logikom«, oni su istovremeno želeli da »kognitivne potencijale svake od ovih oblasti o-

Kritički pojmovnik civilnog društva

slobode ezoteričnih oblika«, da »iskoriste ovo nagomilavanje specijalizovane kulture za obogaćivanje svakodnevnog društvenog života«, gajeći »jedno ekstravaganтно osećanje očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića«. Ovakvom optimizmu, priznaje Habermas, nema više mesta u XX veku. Autonomizovani, specijalizovani i razgraničeni segmenti morala, nauke i umetnosti, odvojili su se takođe od sveta života, izdvojili »iz hermeneutike svakodnevne komunikacije«. Negiranje kulture ekspertize nije, međutim, adekvatan odgovor na izazov ovog rasepa; ono ne uklanja niti rešava problem koji ostaje: »držati se intencije prosvetiteljstva ili ga proglašiti propalim pokušajem?« Habermasov odgovor je jednoznačan: uprkos tome što je u mnogim vitalnim aspektima fragmentarizacija socijalnog života u disparatne sisteme u savremenim zapadnim društvima razorila mogućnost njegovog moralnog i racionalnog zasnivanja, ne treba odustati od traganja za tom osnovom. »Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost« (Habermas, 1988a: 32-35).

Liotar na to primećuje da Habermas hoće da »utre put jedinstvu iskustva«, tražeći »od umetnosti uspostavljanje mosta iznad ponora što rastavlja diskurs saznanja od diskursa etike i politike«. Liotarovo tendenciozno pitanje glasi: »o kakvoj vrsti jedinstva sanja Habermas? I to odbijajući da se podvrgne »strogom ponovnom ispitu

kakav postmoderna nameće misli prosvetiteljstva, ideji o jedinstvenom cilju istorije i jedinstvenom subjektu« (Liotar, 1990: 11-12). Svako je jedinstvo, izgleda Liotaru, postalo sumnjivo: »skupo smo platili nostalgiju za celinom i za jedinstvom, za izmirenjem pojma i čulnosti, za transparentnim i komunikativnim iskustvom«. I iza zahteva za popuštanjem i mirom sada se čuje »kako mumlja želja da ponovo započne teror, želja da se ispunni fantazam, pritegne stvarnost«. Umesto toga, postmoderni imperativ nalaže: »rat celini, ukažimo na nepredodivo, aktivirajmo razlike, spasimo čast imena« (Liotar, 1990: 30-31). A to pre svega znači: odustati od univerzalnosti, od projekta i projektovanja, od velikih priča moderne koje pozakonjuju sve institucije i usmeravaju sve društvene i političke prakse iz budućnosti, iz neke ideje – poput one slobode, svetlosti ili socijalizma – koja čeka ostvarenje. Te ideje pružaju »karakterističan modus modernosti: projekt, onaj projekt za koji Habermas kaže da je ostao nedovršen, te da je potrebno ponovo ga razmotriti i obnoviti. Moje tumačenje glasi da moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti) nije bio napušten, zaboravljen, nego uništen, 'likvidiran!«. Aušvic je, poentira Liorat, »paradigmatsko ime tragičnog 'nedovršenja' moderne« (Liotar, 1988: 33).

Habermasov novi odgovor stiže 1985. u vidu knjige koja rekonstuiše *Filozofski diskurs moderne* i jedne njene »politički akcentovane dopune«, *Nova nepreglednost* (Habermas, 1988; 1985). Filozofska tema moderne je, prema Habermasu, od kasnog XVIII veka do neostrukturalističke kritike uma, uvek bila jedna ista: »malaksavanje

Kritički pojmovnik civilnog društva

socijalnih snaga vezivanja, privatizacija i podvajanje, ukratko: one deformacije jednostrano racionalizirane prakse svakodnevlja koje proizvode potrebu za ekvivalentom objedinjavajuće moći religije« (Habermas, 1988: 133). Na začetku cele epopeje, kod Hegela i njegovih učenika, nada je investirana u refleksivnu snagu uma, u dijalektiku prosvetiteljstva u kojoj um važi kao ekvivalent malaksalim religijskim snagama. A onda je nastupila tačka na koju se oslanja cela zapadna destrukcija metafizike – Ničeova kritika moderne koja se, baštineći nevolje »samoodnoseće kritike uma koja je postala totalnom«, kao i ona strateška kolebanja koja proizlaze iz »razotkrivanja teorije moći«, razvijala u oba pravca koja je on naznačio. Mišljenje jednog pravca se kreće u performativnoj protivrečnosti totalizujuće samokritike uma koja »subjektno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo koristeći njegova vlastita sredstva«. Hajdegerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Deridina dekonstrukcija dospevaju u ovu aporiju. »Svi se oni još 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 stopedeset godina pripadaju prošlosti.«; svi oni i dalje žive u »atmosfera kao da bismo se morali opirati nadmoći velikih metafizičkih majstora« (Habermas, 1988: 95-96; 1988b: 264). Drugi pravac radikalne kritike uma temelji se na teoriji moći i vodi od Ničeovog pojma volje za moć preko Batajevog pojma suverenosti do Fukoovog koncepta moći. Habermas i ovaj pokušaj situira u istoriju jednog, nimalo novog i neuobičajenog, radikalnog gesta. Teorijski gledano, radi

se o »kritičko-umskom zaoštavanju i poopštavanju, u aspektu teorije moći«, poznatih motiva kontraprosvetiteljstva; psihološki gledano, reč je o sindromu »levog otpadništva«, o razočaranim prebezima koji preokreću humanistički sadržaj prosvetiteljstva u varvarsku suprotnost. Posle revolta iz 1789, 1917, 1968, izdani revolucionari obrađuju iste »topoi-e antiprosvetiteljstva« (»kritika prividno neizbežno terorističkih posledica globalnih tumačenja povesti, kritika uloge generalnog intelektualca koji nastupa u ime ljudskog uma, takođe i kritika prevođenja teorijski zahtevnih humanističkih nauka u socijalno-tehničku ili terapeutsku praksu koja prezire čoveka«) istim misaonim figurama (»u univerzalizmu prosvetiteljstva, u humanizmu ideala oslobođenja, u zahtevu za umnošću samog sistemskog mišljenja postavljena je ograničena volja za moć, koja, čim se teorija zaputi da postane praktičnom, odbacuje masku – iza koje proizlazi volja za moć filozofskih majstora, intelektualaca, posrednika smisla«) (Habermas, 1988: 244).

Ispostavlja se da se ničeanska radikalna kritika uma ne može »konzistentno provesti niti na kritičkometafizičkoj niti na liniji teorije moći«. Za izlaz iz filozofije subjektda potrebna je izmena paradigme u kojoj ostaju oni koji prehitro osuđuju i napuštaju prosvetiteljski projekat, potreban je prelazak sa »subjektnocentriranoga ka komunikativnom umu«, potrebno je »još jedanput prihvatiti onaj protivdiskurs koji u moderni prebiva od samog početka«. »Tobožnja radikalna kritika uma« dosledno prenebregava taj protivdiskurs u kome i sama stoji i ostaje vezana za pretpostavke filozofije subjekta kojih se

Kritički pojmovnik civilnog društva

htela osloboditi – za pojmove subjektno centriranog uma od kojih se neće moći odvezati »upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne«. Zazivanje utrnuća subjekta ne izvodi iz paradigme samosvesti, samoodnosa jednog usamljenog saznavajućeg i delujućeg subjekta. Ta se paradigma, prema Habermasu, mora na razborit način negirati i zameniti jednom drugom paradigmom čiji je »telos upisan u svakodnevno-jezičnu komunikaciju« – »paradigmom sporazumevanja, tj. intersubjektivnog odnošenja komunikativno podruštvljenih individua koje se recipročno priznaju« (Habermas, 1988: 280-292). Iz paradoksa i zaslepljujućeg nivelisanja samoodnoseće kritike uma izvodi tek, dakle, koncept »komunikativnog uma«, koji upućuje na »umski potencijal koji prebiva u svakodnevnoj praksi« (Habermas, 1988c). Sa tako instaliranom komunikativnom racionalnošću je onda neizbežno povezan i »moderni smisao jednog humanizma, koji je svoj izraz odavno našao u ideji samosvesnog života, autentičnog samoostvarivanja i autonomije – jednog humanizma koji se ne okoštava u samopotvrđivanju«. »Ovaj projekt, kao i komunikativni um kojim je inspirisan«, zaključuje Habermas, »istorijski je situiran«, nije sačinjen nego se obrazovao i, naravno, »može biti dalje razvijan ili obeshrabreno napušten« (Habermas, 1988b: 266).

* * *

Možda bi na kraju još moglo ispasti da se prosvetiteljstvo zaista dokrajčilo, ostvarilo, ali na neočekivan način, pre farsično nego tragično. Njemu suprotstavljeno

postmoderno mišljenje bi upravo bilo njegovo ironično ispunjenje. Jer ono, kako Finkelkrot zapaža, hoće isto što i prosvetiteljstvo: učiniti čoveka nezavisnim, uzeti ga kao odraslu osobu, ukratko, izvesti ga iz maloletstva za koje je sam odgovoran. Samo što je mesto modernog subjekta zauzeo postmoderni, »multikulturni pojedinac«. On ne dopušta da ga više plaše ikakve tradicionalne hijerarhije pa potire i razlike između istine i laži, stereotipa i invencije, lepote i ružnoće, za račun »beskrajne palete međusobno različitih i podjednako vrednih zadovoljstava«. Pri tom zaboravlja da je »sloboda bila nešto drugo doli mogućnost da se promeni kanal, a kultura nešto posve različito negoli je utoženi poriv« (Finkelkrot, 1993: 120-128). O pravu ovog zaboravljanja se radi.

U očima branitelja moderne, postmodernizam s retardiranom radošću cvrkuće »zasluženi kraj jedne užasne zablude, kolektivnog ludila, prinude aparata, smrtonosne iluzije« i uz kletve proslavlja upokojenje dobronamernog projekta evropskog prosvetiteljstva. Takvo mišljenje, umišljajući da je prekoračuje, samo falsifikuje onu modernost koja brižljivim samorazjašnjavanjem dolazi sebi i koja se u stvari nalazi samo u procesu »presvlačenja« i u »fazi radikalizacije« (Gidens, 1998: 51-56). S druge strane, osim što nije jasno šta onda i u kojoj meri preostaje od (dopuštene) kritike prosvetiteljskih orijentira, ostaje tajna i ko zapravo tvrdi ono što se spočitava postmodernističkoj literaturi: kraj uma, istorije, civilizacije; protiv koga se tačno, makar i po konsekvencama njegovog učenja, usmerava opomena da se racionalnost, za koju prosvetiteljski projekat stoji kao zastupnik, mo-

Kritički pojmovnik civilnog društva

ra, ovako ili onako redefinisana, očuvati; ko bi uopšte jednoznačno mogao stati u tako štimovanu konstrukciju i delom zastupati ili implicirati napuštanje svakog uma. Niče ili Adorno, Liotar ili Derida, Fuko ili Bodrijar – svi bi oni radije da budu prosvetiteljskiji od prosvetiteljstva, da usvoje kritički gest i preoblikuju jedno nasleđe. Oni bi jednako odgovorno da porade, ali sada »na drugoj, trećoj generaciji problema prosvećenja – bez obzira što se tako gubi mnogo psihičkog komfora ranoprosvetiteljskih identifikacija«, na jednom »prosvećenju koje proizilazi iz jasne svesti o tome da fizički, politički i estetski pokreti moraju imati sposobnost samospoznaje – umesto da predstavljaju samo 'primene' unapred postavljениh spoznaja« (Sloterdijk, 1988: 38, 85).

Ako bi to zaista bio slučaj, »racionalnost« više i ne bi bila tačka razdora kakvom se predstavila; kontraprosvetiteljstva u smislu odbacivanja kakvog-takvog uma uopšte i ne bi bilo. I tu je odluka. Da li nas prosvetiteljstvo obavezuje pozitivnim odredbama i idealima ili samo načelom kritičkog rasvetljavanja? Da li u prosvetiteljstvu uopšte ima afirmativnog sadržaja, čvorišta bez koga se raspada i koje mora da postoji uprkos svim menama, ili je prosvetiteljstvo upravo lojalno samo sebi tek kada se iscrpljuje u sopstvenom subverzivnom, makar i protivrečnom i samoproždirućem držanju? I lako bi se najzad moglo ispostaviti da su svi u pravu; da je u pitanju različito akcentovanje istog podviga koji se s obe strane zapliće u paradokse koje uvek ona druga ističe. Kao što nema instance na koju bi se oslonila totalna kritika totalizovanog uma, tako je i teško odupreti se utisku da je

dizanje u odbranu prosvetiteljstva podiglo i ulog do odbrane mišljenja samog, iznova se zaslepljujući za uvide koji su mu i dosad, na žalost ne samo po mišljenje, izmicali. Kao što je bezizlazna dilema kritike koja – »odbacivanjem mišljenja koje mora biti obrazloženo – u svom performativnom samoprotivrečju biva lišena svih razloga ili, pak, ako se poziva na univerzalizirajuće razloge, mora ponovo da se vrati na um i poziva na njega« (Frank, 1995: 35), tako je i um, ukoliko nije kadar da istine radi, sebe suoči sa onim poslednjim što mu izmiče i pri tom misli protiv samog sebe, »unapred od iste sorte kao propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krivke svojih žrtava« (Adorno, 1997: 358). Alternative analize ili sinteze, destrukcije sa alibijem dekonstrukcije ili rekonstrukcije sa neizbežnom instrukcijom, mogle bi se onda pokazati kao narcisoidne razlike u karakteru članova jedne nesložne ali protiv drugih, neregovanoj teoriji i istrajnom prosvećivanju nesklonih plemena, sasvim skladno nastupajuće porodice. Koja se, toliko se barem čini izvesnim, više ne može nadati onoj delotvornosti kakva ju je snašla u XVIII veku. »Ali, možda prosvećenje nije nikada ni bilo ništa drugo do bezumna opklada na neverovatno? Možda je prosvećivanje i danas poziv čovečanstvu da se okupi na vrhu igle?« (Sloterdijk, 1988: 87).

Literatura:

- ADORNO, Th. W. (1997). *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- BARTH, K. (1960). »Philosophie und Theologie«, u: G. Huber (ed.) *Philosophie und christliche Existenz*, Festschrift für Heinrich Barth zum 70 Geburtstag am 3. 2. 1960, Helbing & Lichtenhahn, Basel and Stuttgart
- BARTH, K. (1961). *The Humanity of God*, John Knox Press, Richmond, VA
- BERNSTEIN, J. R. (ed.) (1985). *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BLUMENBERG, H. (1999). *Svijetlost kao metafora istine*, Oktoih, Podgorica
- BURKE, E. (1955). *Reflections on the Revolution in France*, Liberal Arts Press, New York
- CASSIRER, E. (1932). *Philosophie der Aufklärung*, Verlag Mohr, Tübingen
- KASIRER, E. (1972). *Mit o državi*, Nolit, Beograd
- CONDORCET, M.J.A.N. (1968). *De l'influence de la revolution d'Amerique sur l'Europe*. Euvres de Condorcet, t. VIII. Friederich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt
- CONDORCET, M.J.A.N. (1988). *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Flammarion, Paris
- CRESSON, A. (1949). *Diderot, sa vie, son oeuvre*, Presses universitaires de France, Paris
- DALAMBER, Ž. (1955). *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd
- D'ALEMBERT, J. (1972). «Elements de Philosophie», u *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, nouvelle édition (IV), Amsterdam.

- DERIDA, Ž. (1989). *Glas i fenomen*. IIC SSOS, Beograd
- DERIDA, Ž. (2001). *Nasilje i metafizika*. Plato, Beograd
- DERRIDA, J. (1967). *L'Écriture et la différence*. Seuil, Paris
- DERRIDA, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris
- DERRIDA, J. (1976). *O gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo
- DESCOMBES, V. (1980) *Modern French Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge
- DIDEROT, D. (1964). *Œuvres philosophiques*. Garnier
- DIDEROT, D. (1984). «Eclecticisme», u *Encyclopedie*. Editions sociales
- FERRY, L. (1995). *The New Ecological Order*. University of Chicago Press, Chicago, IL
- FINK, E. (1981). *Nietzscheova filozofija*. Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb
- FINKELKROT, A. (1993). *Poraz mišljenja*. Plato, Beograd
- FOUCAULT, M. (1971) «Nietzsche, généalogie, histoire», u *Hommage a Jean Hyppolite*. Presses Universitaires de France, Paris
- FUKO, M. (1971). *Riječi i stvari*. Nolit, Beograd
- FUKO, M. (1980). *Istorija ludila u doba klasičizma*. Nolit, Beograd
- FUKO, M. (1982). *Istorija seksualnosti. (I) Volja za znanjem*. Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1995). «Šta je prosvetiteljstvo?» u *Treći program Radio Beograda*, br. 102, II-1995.
- FUKO, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati*. Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1998). *Arheologija znanja*. Plato, Beograd
- FUKO, M. (2002). *Nenormalni*. Svetovi, Novi Sad
- FRANK, M. (1995). *Conditio moderna*. Svetovi, Novi Sad
- FREUD, S. (1986). *Budućnost jedne iluzije*. Naprijed, Zagreb

Kritički pojmovnik civilnog društva

- FROJD, S. (1984). «S one strane principa zadovoljstva». «Ja i ono». u *Treći program Radio Beograda*, br. 63, III-1984.
- FROJD, S. (1988). *Nelagodnost u kulturi*. Rad, Beograd
- GAY, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation (I)*. Vintage Books, New York
- GENDZIER, St. J. (1967). *Denis Diderot's The Encyclopedia Selections*. Harper Torchbooks, New York
- GIDENS, E. (1998). *Posledice modernosti*. Filip Višnjić, Beograd
- HABERMAS, J. (1980). *Teorija i praksa*. BIGZ, Beograd
- HABERMAS, J. (1985). *Die Neue Unuebersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- HABERMAS, J. (1988). *Filozofski diskurs moderne*. Globus, Zagreb
- HABERMAS, J. (1988a). «Modernost – jedan neceloviti projekat» u Damjanović, M./Kulenović-Grujić, E. (ur.) *Umetnost i progres*. s. 28-37, Književne novine, Beograd
- HABERMAS, J. (1988b). «Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova», u *Gledišta* 3-4/1988, str. 253-266.
- HABERMAS, J. (1988c). *Theorie des kommunikativen Handelns (I-II)*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- HAZARD, P. (1939). *Die Krise des europäischen Geistes*. Hoffman und Campe Verlag, Hamburg
- HEGEL, G. V. F. (1975). *Istorija filozofije (III)*. BIGZ, Beograd
- HELVETIUS, C. A. (1978). *O duhu*. Naprijed, Zagreb
- HERDER, J. G. (1986). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main
- HOLBAH, P. (1950). *Sistem prirode*. Kultura, Beograd
- HORKHEIMER, M. (1988). «Kantova filozofija i prosvetiteljstvo», u Horkheimer, M., *Kritika instrumentalnog uma*. Globus, Zagreb
- HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W. (1997). *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften/Adorno, Bd. 3. Suhrkamp Frankfurt/Main

- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Éditions de Minuit, Paris
- IRIGARAY, L. (1984). *Ethique de la différence sexuelle*. Éditions de Minuit, Paris
- KANT, E. (1974). Odgovor na pitanje: Šta je prosvjećenost, u *Um i sloboda*, str. 41-48, Ideje, Beograd
- KANT, E. (1974a). Spor među fakultetima. Drugi odeljak. Spor između filozofskog i pravnog fakulteta, u *Um i sloboda*. Ideje, Beograd
- LAMETRI, Ž. O. de (1955). *Čovek mašina*. Kultura, Beograd
- LEGRO, R. (1993). *Ideja humanosti: uvod u fenomenologiju*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad
- LEONTEV, K.N. (1996). *Vostok, Rosia i slavianstvo: Filofskaia i političeskaia publicistika*. Respublika, Moskva
- LEVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Plon
- LEVI-STRAUSS, C. (1983). *Le regard éloigné*. Plon
- LEVI-STRAUSS, C. (1988). *Strukturalna antropologija (II)*. Školska knjiga, Zagreb
- LILLY, L. (1998). «French critics of Postmodernism», u *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (CD-ROM), Edward Craig (General Editor), Luciano Floridi (Consultant Editor)
- LIOTAR, Ž.-F. (1988). *Postmoderno stanje*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- LYOTARD, J.-F. (1990). *Postmoderna protumačena djeci*. August Cesarec, Zagreb
- LOSEV, A. (1990) Vladimir Solovëv i ego vremena. Progres, Moskva
- MAISTRE, J. de (1980). *Considerations sur la France*. Garnier
- MAISTRE, J. de (1984). *Euvres complètes (I)*. Vitte, Lyon
- MESTR, Ž. de (2001). *Spisi o revoluciji*. Umetničko društvo Gradac, Čačak

Kritički pojmovnik civilnog društva

- MARKS, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije (I)*. Prosveta, Beograd
- MARX, K. (1985a). «Prilog kritici Hegelove filozofije prava», u Marx K./Engels F., *Rani radovi*. s. 90-105, Naprijed, Zagreb
- MARX, K. (1985b). «Teze o Feuerbachu», u Marx K./Engels F., *Rani radovi*. s. 337-339, Naprijed, Zagreb
- MARX K./ENGELS F. (1985). «Njemačka ideologija», u *Rani radovi*. s. 355-428, Naprijed, Zagreb
- NIČE, F. (1980). *Sumrak idola*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1980a) *Tako je govorio Zaratustra*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1984). *Vesela nauka*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1986). *Genealogija morala*. Grafos, Beograd
- NIETZSCHE, F. (1994). *Menschliches, Allzumenschliches (I)*. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Walter de Gruyter & Co.
- NIETZSCHE, F. (1994a). *Menschliches, Allzumenschliches (II)*. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Walter de Gruyter & Co.
- PEJOVIĆ, D. (1978). *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb
- PERI, M. (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Clio, Beograd
- PLUMWOOD, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London
- ROUSSEAU, J. J. (1978). *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*. Školska knjiga, Zagreb
- ROZANOV, V. (1899). *Sumerki prosvješćenja. Sbornik statei po voprosam obrazovanja*. Merkushev, St. Petersburg
- SCHMIDT, J. (ed.) (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, CA.

- SLOTERDIJK, P. (1988). *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razorušanje*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- STAROBINSKI, J. (1983). *Die Embleme der Vernunft*. München-Paderborn-Wien.
- TAINE, H. (1986). *Les Origines de la France contemporaine*. Fayard.
- TODOROV, C. (1994). *Mi i drugi*. Biblioteka XX vek, Beograd
- VELMER, A. (1987). *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: Kritika uma posle Adorna*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- VOLTAIRE (1978). «Filozof neznalica», u Pejović, D., *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. s. 183-201, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb
- VOLTER, (1982). *Kandid ili optimizam*. Beograd, Rad
- WEBER, M. (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo
- WEBER, M. (1976). *Privreda i društvo (I-II)*, Prosveta, Beograd