

Williams, M., 1999, „Skepticism“, u: Greco, J., and Sosa, E., eds., *Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Williamson, T., 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

ŽIVAN LAZOVIĆ

THE TRADITIONAL PATTERN OF EPISTEMIC JUSTIFICATION

(Summary)

Since Gettier's well known critique of justified true belief analysis of knowledge, many attempts have been undertaken to find a satisfactory definition of knowledge. Almost all of them focus on the justification condition. Parallel to these attempts, there was an increasing interest in substantial issues concerning the structure and nature of epistemic justification. In this paper the author tries to show that both Gettier-like counterexamples to justified true belief definition of knowledge and dangers of *regressus ad infinitum* stems from the traditional inferential pattern of epistemic justification together with some more or less explicit assumptions concerning the conditions under which one's beliefs are justified.

Originalni naučni rad
UDK 141.319.8
37.013:141.319.8

PREDRAG KRSTIĆ

O MOTIVU NEUKORENJENOSTI ČOVEKA:
ANTROPOLOGIJA I PEDAGOGIJA

Revidirana geneza

Možda je sve počelo sa nalogom mudrâca na delfskom hramu da valja upoznati samog sebe.¹ U njemu je već implicitno sadržan barem jedan deo onoga što će kasnije postati obavezni refren: da nismo sebi dati. Istina, međutim, i ona o sebi samom, koliko god inače volela da se skriva, negde postoji i čeka tog na sebe usmerenog podvižnika da je razotkrije ili da se ona ogoli pod njegovim prodornim pogledom. Novovekovni humanizam, pak, uveliko desupstancijalizuje i tu negde podležeću istinu o čoveku ili o njegovoj suštinskoj prirodi i iz toga što nam nije dato poznanje nas samih gradi konstrukciju da ni ne postoji fiksirani predmet takvog saznanja. Antropološka «mašina» počinje drugačije da funkcioniše: ona sada upravo postaje «ironička aparatura koja verifikuje odsutnost prirode primerene *Homo*-u, držeći ga obešenim između nebeske i zemaljske prirode, između životinje i čoveka – i, tako, on biva uvek manje i više nego on sam».² Svedok ovog Agamben-ovog nalaza je renesansni «manifest humanizma» Pika dela Mirandole, njegov čuveni *Govor o dostojanstvu čoveka*.

- 1 Članak je nastao u okviru projekta «Prosvetćenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost» (br. 149029), koji finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.
- 2 Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford, California: Stanford University Press, str. 29.

Na njegovom početku, počinje i moderna istorija razmeštanja i smetanja čoveka, odnosno opažanje njegovog manjka korena kao specifične karakteristike – koja mu garantuje povlašćeni položaj. Autor isprva nalazi da su nedovoljna sva dotadašna viđenja prirode čoveka koja slave njegovu izuzetnost: i ona prema kojima je on posrednik, medijacija, međuglas između viših i nižih stvorenja (*creaturarum internuntium*), i ona prema kojima je tumač prirode (*naturae interpretem*) blagodareći prodromosti svojih čula, istraživačkom karakteru svog razuma i prosvetljenosti duha, odnosno svetlu inteligencije, i ona prema kojima je sredokrača, međustanica, predah (*interstitium*) između nepokretne večnosti i prolazećeg vremena, i ona prema kojima je veza koja drži svet na okupu, spona, kopča sveta (*mundi copulam*), i ona prema kojima je tek neznatno ispod anđela, te jedva za njima zaostaje (*ab angelis paulo deminutum*). Ništa od toga ne može biti glavni razlog za ono u šta, međutim, ni sam Piko od Mirandole ne sumnja: da je čovek najsrećnija životinja, živi stvor, stvorenje i stoga dostojan svakog divljenja (*felicissimum proinde dignum omni admiratione animal*), najvećeg divljenja (*summae admirationis*), istinskog divljenja (*admirandum profecto animal*), te da mu zavide ne samo zveri, «priprosta stvorenja životinjska», nego i zvezde, zvezdana stvorenja (*astris*) i duhovi izvan sveta, «stvorenja izvanvaseljenska» (*ultramundanis*).³

Da bi rasvetlio pravi razlog neuporedive privilegovanosti čoveka, Piko se okreće genetičkom objašnjenju i, tome primereno, samom početku, knjizi Postanja. Njegova (re)interpretacija nastoji isprva da prikaže stanje stvari neposredno pre pojave čoveka. Višnji Otac, Bog graditelj (*summus Pater architectus Deus*) proizveo je ovaj vidimi svet kao veličanstveni, uzvišeni «hram božanstva», uredno oboživši nad-nebeski region duhovima, oživivši nebeska tela večnim dušama i ispunivši različitim grupama svakovrsnih životinja niže, «otpadne i izmetne oblasti sveta». Bog je završio posao ali, ispostavlja se, ne sasvim; Piko mu naime sada pripisuje jednu čudnu želju – čudnu jer bi mogla svedočiti o Njegovoj nedovoljnosti, o nesigurnosti u pogledu urađenog ili čak o volji za samoafirmacijom, sve nedostojne, ako je ijedna, Božijih motivacija – želju dakle da postoji neko ko bi prosudio razlog, smisao (*rationem perpenderet*) tako velikog posla, ko bi voleo njegovu lepotu (*pulchritudinem amaret*) i divio se njegovoj veličini (*magnitudinem admiraretur*).⁴

3 Piko dela Mirandola, Đovani, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, s latinskim izvornikom: *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, preveo i priredio Sinan Guđžević, Beograd: "Filip Višnjiš", 1994, str. 26-29; Pico Della Mirandola, *On the Dignity of Man*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, str. 3.

4 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 28; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 29; *On the Dignity of Man*, str. 4.

Tako se u Božijoj glavi na posletku, ne na poslednjem mestu plana stvaranja nego iza njega, začelo razmatranje proizvodnje čoveka (*de producendo homine postremo cogitavit*). Budući da su, dakle, sve stvari bile zgotovljene i postavljene, i najviši i najniži i srednji redovi, nije postojao arhetip od kojeg bi Bog saznao i oblikovao taj novi izdanak, tog novog potomka (*nec etar in archetypis unde novam sobolet effingeret*), ničega nije bilo u Njegovom skladištu, spremištu što bi darivao u naslede svome novom sinu (*nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur*), niti je postojalo ijedno mesto u postalom svetu gde bi taj posmatrač vaseljene, kontemplator univerzuma mogao da zasedne (*nec in subseliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet*). A opet, očinskoj moći, mudrosti i ljubavi nije priličilo da omane u ovoj nakani dopune plana. Tako je najbolji radnik (*optimus opifex*) konačno odlučio da onoga kome ništa više, ništa novo ne može da da, tako komponuje kao da je njegovo najvlastitije sve ono osobeno što pripada svakom drugom pojedinom stvorenom biću, da ga podigne kao delo neodređene forme, nerazlučivu jednu priliku (*indiscretae opus imaginis*) i smesti ga posred sveta (*in mundi positum mediullio*). Pa mu se, prema ovoj preadaptaciji Pika od Mirandole onog najstarijeg Saveza, onda još i obrati: «Ne dadoh ti nikakvo stalno stanište (*nec certam sedem*), nikakav naročiti lik (*nec propriam faciem*), nikakav poseban dar da te obogatim (*nec munus ullum peculiare tibi dedimus*), o Adame, e da bi mogao da stanište, lik i darove koje za sebe poželiš (*optaveris*) izabiraš i određuješ prema nahodanju svome i prema volji svojoj (*pro voto pro tua sententia, habeas et possideas*). Konačna priroda drugih stvorenja (*Definita ceteris natura*) sapeta je unutar zakona koje sam doneo (*intra praescriptas a nobis leges coercetur*). Nesapet ikakvim stegama (*nullis angustiis coercitus*), ti ćeš po svom prosuđivanju (*pro tuo arbitrio*), u čije ruke sam te poverio (*posui*), prirodu svoju za sebe tek da odrediš (*praefinies*). Smestio sam te u središte sveta (*Medium te mundi posui*) da bi odatle mogao da zgodnije osmotriš čega sve na svetu ima. Ni nebeskog ni zemaljskog (*Nec te caelestem neque terrenum*), ni smrtnog ni besmrtnog (*neque mortalem neque immortalem*) sam te napravio, da bi kao vlastiti časni sudija, slikar i vajar (*arbitrarius honorariusque plastes et fctor*), samoga sebe obrazovao u obličje koje poželiš (*in quam malueris tute forama effingas*). Prema odluci duše svoje (*ex tui animi sententia*), možeš se odroditi (*degenerare*) u niže prirode (*inferiora*) koje su zverske (*quae sunt bruta*); a možeš se i ponovo roditi (*regenerari*) u više prirode (*superiora*) koje su božanske (*quae sunt divina*).»⁵

5 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 30, 32: Govor o dostojanstvu čovekovu, str. 31, 33; *On the Dignity of Man*, str. 4-5. Tragovi ovakvog privilegovanja teško da se mogu naći u tekstu Svetog pisma: Prvo obraćanje Boga Adamu – tek sr. eštenom u Edemski vrt, «da ga radi i da ga čuva» – uopšte nema karakter posvećivanja u

Pikova verzija dakle glasi da se za čoveka, pošto je oblikovan kada su modeli stvaranja bili već svi istrošeni, nije moglo naći posebno mesto, te da stoga izmiče svakoj prethodnoj klasifikaciji. On je stvoren bez definisanog i definitivnog modela i na njemu je da postane zaseban, da se razvija i modeluje u oblik koji mu drag. Humanističko «otkriće čoveka» se tako svodi na objavu da njemu nepopravljivo manjka on sam, njegov vlastiti red, vrsta, poredak, *dignitas* – ali se upravo u tome onda dâ naći i njegova specifičnost i njegovo neuporedivo dostojanstvo. Bez suštine, funkcije i vokacije, čovek je konstitutivno još nečovečan, van svoga i ikakvog reda, potpuno izvanredan u smislu da je stvoren nakon već svega Stvorenog, kao pre jedan suvišak i luksuz Stvaranja nego njegov konac. Ali se njemu mora diviti upravo zato što iz tog početnog hendikepa sledi njegova neuporediva privilegija da, ponajbliže protejskoj prirodi kameleona, samo sada «našeg kameleona» (*nostrum chamaeleonta*), može zadobiti doslovno sve prirode.⁶ Blagodareći darežljivosti Boga Oca, čoveku je data najviša i najdivotnija sreća (*summam et admirandam hominis felicitatem*) da može da izabere ono što hoće i da može da ima ono što izabere (*habere quod optat*) i da sâm bude ono što želi da jeste (*esse quod velit*). Za razliku od nižih stvorenja, od zveri (*bruta*) koja iz utrobe materine (*bulga matris*) «ponesu ono što će im kasnije biti sav imetak», kao i od najviših duhova (*supremi spiritus*) koji su odvajkada bili što će večno biti, početna pozicija čovek je drugačije uređena. «Pri rođenju čoveka Otac je već položio (*indidit*) u njega semena svake vrste i klice svakog roda života (*omnifaria semina et omnigenae vitae*). Semena koje svaki čovek kultiviše rašće i nositi svoje plodove u njemu; šta će od njih koji čovek u sebi gajiti (*excoluerit*), to će u njemu rasti (*adolescent*) i plodove (*fructus*) svoje donositi. Ako ono vegetalno (*vegetalia*), postaće biljka (*planta fiet*). Ako ono čulno (*sensualia*), u zver će se pretvoriti (*ob-rutescet*). Ako ono razumno (*rationalia*), ispašće nebeski živi stvor (*caelestve evadet animal*). Ako ono duhovno (*intellectualisa*), anđeo biće i sin

njegov poseban status i misiju već, naprotiv, pretnje koja mnogo ne računa sa razumevanjem onoga kome se upućuje; štaviše, čini se da pre računa sa stvorenjem koje upravo treba da ostane lišeno razumevanja, poimanja, poznanja, na šta se i odnosi njegova prva i, znamo, kasnije fatalno izneverena zapovest: «I zaprijeti Gospod Bog čovjeku govoreći: jedi slobodno sa svakoga drveta u vrtu; Ali s drveta od znanja dobra i zla, s njega ne jedi; jer u koji dan okusiš s njega, umrijećeš» (Prva knjiga Mojsijeva, 2. 16, 17; *Biblija*, prevod Đure Daničića i Vuka Stefanovića Karadžića, Beograd: Izdanje britanskog i inostranog biblijskog društva, 1981, str. 2).

6 Busi, Giulio, "Who Does Not Wonder at this Chameleon? The Kabbalistic Library of Fiovanni Pico della Mirandola", u: Giulio Busi (ur.), *Hebrew to Latin / Latin to Hebre: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism: Colloquium Held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, Torino: Nino Aragno, 2006.

Božiji (*angelus erit et Dei filius*). A ne bude li zadovoljan izborom ijednog stvorenja (*nulla creaturarum sorte*), pa se zbori u središte jedinosti (*contentus in unitatis centrum suae se receperit*), onda će, čineći jedan duh sa Bogom (*nus cum Deo spritus factus*), u samotnoj tami Oca koji je iznad svega, sve i nadvisiti (*omnibus antestabit*).»⁷

Generacija slobodnog gena

Tikva dakle s korenom ali bez određene prirode, sam bez svog pelcera, ali skladište svih postojećih, čoveku je takvom podelom uloga omogućeno da sam sebe iz sebe bira. Ta definicija čoveka putem odsustva njegove suštine, na različite načine doduše akcentovana – da je on moćan za samoodređenje i sam sebi zadat, da to onda znači da je autonoman, slobodan i čak samotvoran – postaće naskoro njegova lozinka i nešto kao humanistički *credo*. I to ne tek u filozofiji osamnaestovekovnog prosvetiteljstva, nego i u tek nastajućoj prirodnoj nauci tog razdoblja. Opčinjena metodskim nalogom da klasifikuje celokupan živi svet na osnovu sve bogatijeg empirijskog materijala kojim je raspolagala, (i) ona će imati hroničan i problem i zadatak da nađe primereno mesto čoveku.

Karl Line će ga svrstati među «čovekolike» životinje (*Anthropomorpha*) i, za razliku od svih drugih vrsta, njegovom rodnom imenu (*Homo*) isprva neće pripisati bilo kakvu specifičnu identifikujuću karakteristiku – osim jednog zadatka iskazanog upravo onom starom filozofskom izrekom: saznaj samoga sebe (*nosce te ipsum*). Čak i u desetom izdanju svog *Sistema prirode*, kada kompletno krsno ime čoveka postaje *Homo sapiens*, sva je prilika da taj novi epitet kod Linea ne predstavlja opis nekog njemu primerenog stanja stvari, nego samo skraćuje i pojednostavljuje onu izreku, čija je pozicija štaviše i dalje na odlučujući način smeštena pored termina *Homo*. Čoveku se kao njegova specifična razlika pripisuje ne jedna datost koja bi se dala zahvatiti deskripcijom brižljivog posmatrača, nego (tek ili već) jedan imperativ, jedna maksima čiji je smisao da «čovek nema drugog posebnog identiteta do *spozobnosti* da prepozna sebe», da se on određuje ne kroz neku karakterističnu osobenost (*nota characteristica*), već tek kroz njegovo samosaznanje. Iz te prvotne (ne)sazdanosti ishodi splet privilegija i prokletstava čoveka čije će paradokse kasnija filozofska antropologija štedro varirati i slaviti. Ako, naime, nije osoben i sam sebi dat, onda je čovek jedino biće koje može da prepozna i koje prepoznaje sebe kao takvo, štaviše, on je jedina životinja koja mora da prepozna sebe kao čoveka – da bi bila čovek. Više nije presudno važno ni ko je uredio svet i ko je udesio mesto čoveka u

7 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 32; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 33; *On the Dignity of Man*, str. 5.

njemu, budući da je njegov metar svejedno već postavljen u postignuće a ne u poreklo, u njegovo štaviše postignuće uprkos poreklu. Line naprosto kaže da je priroda bacila čoveka «golog na голу zemlju», ustanovila ga neposobnog da zna, govori, hoda ili hrani se, da bi odatle usledio onaj za nastupajuće vekove karakteristični prelaz na njegovo (samo)obrazujuće dostojanstvo: on svemu tome mora biti naučen i tek postaje sobom – ukoliko se izdiže iznad takvog prirodno uskraćenog sebe.⁸ Teološko zasnivanje neukorenjenosti čoveka sada je potkrepljeno i modifikovano naučnom aparaturom; bez uplitanja Boga i doduše još bez njegovog isključenja, naročito u stvarima morala. *Homo sapiens* više definitivno nije ni jasno definisana vrsta niti supstancija, već «mašina ili sprava za proizvodnju prepoznavanja čoveka», jedna «životinja koja jeste samo ukoliko prepoznaje da to nije», životinja koja mora da prepozna sebe u ne-čoveku – i to ne više pozivajući se na legitimacijski Sveti spis i unapred prizivajući svoju bogo-likost, već upravo ogledajući se u ogledalu na drugoj strani, u «najbližem rođaku», u majmunu – da bi uopšte bila čovek.⁹

Čitava ta figura manjkavosti i za kakvu datu prirodu u kojoj bi ostao ulazi u filozofske sklopove najdalje sa Vinkelmanom, Geteom, Šilerom i, naročito, Kantom i u tom osamnaestom veku postaje opšte mesto onog «humanističkog» sagledavanja čoveka koje ga u njegovoj izuzetnosti združuje sa ovoga puta bezuslovnom slobodom, autonomijom i dostojanstvom. U jednom dodatno antropocentričujućem i sekularizujućem okretu koji generiše revolucionarna atmosfera, takva (ne)situiranost sve manje ostaje vezana za Božiju milost i uostalom jedva da traži opravdanje bilo kakvim prethodnim planom.¹⁰ Umesto da se oslanja na *Sacra Scriptura* i hermeneutiku podele uloga pri postavci prve scene sveta, ona se sada radije poziva na *studium humanitatis* i poseže unazad za oživljavanjem antičke grčke kulture. To ima svoj razlog i svoju cenu, zbog čega, kao ni u religijski inspirisanoj viziji, besprirodni i za sve slobodni čovek neće ostati potpuno ispražnjen od supstrata onih vrednosti koje ipak, prema ne-čovečnom ili ne-dovoljno-

8 Carolus Linnaeus, *System naturae, sive, Regna tria naturae systematice prposita per classes, ordines, genera, species* (Lugduni Batavorum: Haak, 1735), str. 6; Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford, California: Stanford University Press, str. 26.

9 Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford, California: Stanford University Press, str. 27.

10 A naročito ne onim isposredovanim autoritetom crkve: «Koreni religije su na nebu', kaže Monteskeje. On se vara: Ti koreni su na zemlji, između neba i čoveka nema zakonitog posredničkog autoriteta, i čovek može da na sebe primeni maksimum kraljeva koji tvrde da zavise jedino od boga.» (Luj-Antoan Sen-Žist, «O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade», u: *Republikanske ustanove*, prir. Ivan Vejvoda, Beograd: «Filip Višnjić», 1987, str. 129-168, str. 143.)

čovečnom, treba da afirmiše – upravo da bi i u svom «kameleonskom» obličju bio dostojan nekakve vlastite «čovečnosti». Kao što je *Homo humanus* u Rimskoj republici po prvi put suprotstavljen *homo barbarus*-u, ne bi li zastupao rimsku plemenitost i vrlinu, i kao što se ista situacija ponavlja u italijanskoj renesansi četrnaestog i petnaestog veka, samo što je opozit *humanitas*-a, nečovečnost, tada smeštana u varvarstvo gotske sholastike srednjeg veka, tako i prosvetitelji doba razuma itekako promovišu određeni ideal čovečnosti.¹¹ Jedino je možda «prosvetiteljska strategija» lukavija pa taj ideal ne samo da (izrekom) ne oličava nego ga hotimice čini r:preglednim i nedostižnim: pošto je već interiorizovala nekada božije ingerencije u čoveka, ona se usteže i od kakvih pozitivnih njegovih određenja, vraćajući se tako paradoksalno na onu (naj)raniju teološku matricu jevrejske «zabrane slike» ili hristologije koja smešta izbjavljenje u nedosežnu budućnost.¹² Ni dovitljivost apofatičkog opravdanja, ni uverenost u opravdanost kampanje za tu neizrecivu negativnu istinu o sada više ne Bogu nego čoveku, *mutatis mutandis* nije toliko različita: prosvetitelji bi da podstaknu «ideju univerzalne humanosti» - razumevajući je kao nedostižni ideal i ostavljajući pitanje čoveka trajno otvorenim; uvereni da svako pozitivno određenje te ideje vodi ili «negiranju ljudske univerzalnosti (svodi se na neku posebnu humanost, na tradiciju) ili negiranju čovekove humanosti (svodi se na čoveka pripadnika određene vrste)»¹³ - oni bi da na tom dvostrukom frontu pobede protivnike u njihovoj igri autentičnog «određivanja».

Refrén će najzad u možda najrazvijenijem obliku glasiti da je čovek stalno izbačen iz ravnoteže i da stalno teži za nečim novim, da traži prevazi- laženje, traži večni proces, što možda i ne mora biti neka posebno privilego- vana «tendencija života ka samousponu», već jedno «premašivanje» koje je sredstvo kompenzacije čovekove strukturalne «polovičnosti, neuravnoteže- nosti, ogoljenosti», sredstvo koje je naprosto prisiljeno da prihvati ovu for- mu. U Plesnerovom nalazu da je priroda ostala dužna čoveku davši mu

11 V. Hajdeger, Martin, «Pismo o humanizmu», u: isti, *Putni znakovi*, prev. B. Zec, Beograd: Plato, 2003, str. 285.

12 Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1957, str. 40, 53, 254; Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, str. 33, 294; Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie (II)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, str. 177, 182; Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften* Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, str. 124; Liotar, Žan-Fransoa, „Adorno kao davno“: *Delo*, br. 1,2,3/1989, str. 158-174, str. 159.

13 Legro, Rober, *Ideja humanosti: Uvod u fenomenologiju*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, str. 44.

najvišu formu organizacije i da je na njemu da radom to sebi obezbedi,¹⁴ odzvanja sada do neprepoznavanja scijentizovana metafizika onog motiva koji je uveo Piko dela *Mirandola*. U toj njenoj zreloj i završnoj artikulaciji, ona se okreće i protiv svog porekla: izričito otpisujući Božije učesće u priči o čoveku, njegovoj neofornjenosti se daje trajni, i neproizvedeni i neprolazni karakter; zaprečuje se čak i mogućnost bilo da je posebno ili s posebnih razloga izabran bilo da jednom za svagda sebe izabere.

O ispravnosti (ne)izabiranja se mimo toga ne kaže ništa, ali se štošta podrazumeva i u ovom modelu koji bi da bude čisto proceduralan. Zapaža se da je čovek «večito drugačiji i drugačiji», da mu vazda «subjektivno narasta žudnja za večito drugim i novim, za pokretom, avanturom i novim obalama», da «ekscentrična forma» ljudske egzistencije, koja ne dopušta čoveku nikakvo jednoznačno fiksiranje sopstvenog mesa, tačnije, koja zahteva takvo fiksiranje ali ga neprestano ukida, stalno anulira sopstvenu postavku, tera čoveka na kultivisanje, budi potrebe koje se mogu zadovoljiti samo sistemom veštačkih objekata i istovremeno im daje karakter nečeg prolaznog. Čovek uvek postiže ono što želi a, tim postizanjem, «već ga je onaj nevidljivi čovek u njemu prevazišao»: «Njegov konstitutivni nedostatak korena» – da ne bude zabune o čemu je reč – «svedoči o realnosti povesti sveta».¹⁵ Kao i o «ništavnosti» i sebe i sveta.

Jer, iskušavajući na sebi samom to svoje konstitutivno nedostajanje korena, čovek se suočava sa tim «ništa» i u njemu se budi saznanje o njegovoj neponovljivosti i jedinstvenosti i, korelativno, o individualnosti ovog sveta; budi se svest o apsolutnoj slučajnosti postojanja – «a time i ideja o osnovi sveta, o u sebi mirujućem nužnom bitku, o apsolutnom ili o bogu». Ta je svest međutim daleko od izvesnosti. Čoveku nije dato da zna gde je on a gde stvarnost koja odgovara njegovoj ekscentričnosti i «[a]ko bilo kako želi odluku – preostaje mu samo skok u veru». Svaka religioznost, misli Plesner, «stvara definitivum», ona hoće da pokloni čoveku ono što priroda i duh ne mogu da mu daju: onu konačnost, «konačnu vezu i sredeње, mesto njegovog života i njegove smrti, zaštićenost, pomirenost sa sudbinom, objašnjenje stvarnosti, zavičaj». Stoga između nje i kulture, uprkos svim posebnim mirovnim ugovorima i retko iskrenim uveravanjima, «vlada apsolutno neprijateljstvo»: «Onaj ko hoće kući, u zavičaj, u zaštićenost, mora sebe prineti kao žrtvu veri. A onaj ko se drži duha, nikad se više ne vraća».¹⁶

Dakle, ovde je Bog proizvod ljudske situacije, a nije njen darodavac; štaviše, iako razumljivo, na Njemu zasnovano neadekvatno objašnjenje putem porekla je prepreka njenom razumevanju. Plesner t.ko do kraja do-

14 Plesner, Helmuth, *Stupnjevi organskog i čovjek*, Sarajevo: «Veselin Masleša», 1981, str. 390.

15 Plesner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 413.

16 Plesner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 414.

vodi ono prečesto samo sebi skriveno ili tek deklarativno premeštanje na čoveka iste one religiozne vere koja je bila pridržana za Boga, te iznutra pokazuje da je antropologija ključ za teogenezu, a ne više teologija za antropogenezu. U razabiranju je bolje krenuti od izvesnijeg, od svesti, dakako čovekove, od jednog njegovog neprijatnog uvida koji tek rada neprimereći odgovor. Sopstveni nedostatak uporišta u kontingentnoj i ništavnoj stvarnosti, naime, istovremeno čoveku i uskraćuje oslonište u svetu i pojavljuje mu se kao uslovljenost sveta, kao ideja o osnovi sveta, kao ono apsolutno, nužno bivstvovanje koje zasniva svet. Sam Bog i nije više toliko interesantan, nego upravo kompenzacijska priroda ove tek zamisli Njega, koja je sada u «bitnoj korelaciji» sa «ekscentričnom pozicionom formom» čoveka; uopšte nije odlučujući ni onaj još Foerbahov obrt u ulogama proizvodnje, u sporu oko očitstva između Boga i čoveka koji je proslavio Marks; nevažna je čak i neka određena čovekova slika Boga ili slika sebe samog. Bitno je samo napuštanje ideje apsoluta, u smislu apsolutnog osnova sveta – u čijem sklopu se nalazi da antropomorfizam njegovog bitnog određenja nužno odgovara teomorfizmu bitnog određenja čoveka – i, sledstveno, napuštanje same ideje o jedinstvu sveta za račun njegove pluralnosti.¹⁷

- 17 Plesner veruje da čovek, s velikim poteškoćama, ipak može da zamisli ovu misao: «Ekscentričnost njegove životne forme, njegovo stajanje u nigde, njegovo utopijsko stajalište ga prisiljava da sumnju upravi prema egzitenciji boga, prema osnovi za ovaj svet, a time i prema jedinstvu svijeta». (Plesner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 418). Štaviše, to mu dođe kao nekakva kompulzivna reakcija, nalik onoj Ničeovog Zaratustre koji zaključuje da nema bogova iz uvida da, kada bi ih bilo, ne vidi način da prihvati da on nije Bog (v. Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Friedrich Nietzsche, *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. VI-1, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1994, str. 105) Biranijim rečima. Plesner kaže da bi čovek «po zakonima svoje prirode» morao sve da pokuša da uništi: ontološki dokaz o božijem postojanju, čak i kada bi on konkluzivno postojao. Istorija metafizičke spekulacije pokazuje da se protiv apsolutnog mora ponoviti onaj isti proces koji vodi do transcendiranja stvarnosti: «kao što je ekscentrična poziciona forma preduslov da čovek stvarnost shvati u prirodi, duši i u zajedničkom svetu, tako ona, istovremeno, predstavlja uslov za spoznaju njene nepostojanosti i ništavnosti». Ono apsolutno se formira naspram «ljudskog stanovišta», taj osnov sveta obrazuje jedinu protivtežu ekscentričnosti – «(m)jedutim, upravo zato i s istim unutarnjim pravom, njena istina, egzistencijalni paradoks, zahteva izdvajanje iz ove relacije potpune ravnoteže, a time i poricanje apsolutnog, raspad svijeta». U jedinstvo sveta, u svemir, univerzum se može samo verovati i, dokle god veruje, čovek «uvek ide kući». Vera instalira «dobru» kružnu beskonačnost, povratak stvari iz njihove apsolutne drugotnosti, dok duh, čiji je znak «prava beskraje beskonačnosti» a element budućnost, «čoveka i stvari upućuje dalje od sebe i preko sebe», «razara krug sveta i otvara nam blaženu tuđinu...» (Plesner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 419).

I bitno je da je naslućivano realizovano u ishodu, da je argumentacijskom legitimacijom konačno prisvojen možda poslednji pretekli atrbut koji još nije bio ukraden Bogu (ili poslednji od onih koji su bili na samoskrivljenoj pozajmici pa su povraćeni od Boga): da je *Homo* a ne *Deus* «abscoditus», da je čovek sam sebi uvek skriven, zatajen, da je samozatajivač i, dakako, nedogledan u potencijalnim ostvarenjima.¹⁸ Odsada svako određenje može samo da ga oskrnavi petrifikacijom, sedimentiranjem na hridine prošlog i jednom za svagda određenog, budući da on nije ono što jeste i jeste ono što (još) nije, da je uvek više nego što zna da je, da «nije zaokrugljeno postojanje koje se u generacijama samo ponavlja», niti je providno postojanje koje je sebi jasno, da nije fiksiran nego se uvek nalazi na putu, da je on sam put čiji je smisao transcencija, da se «probija kroz pasivnost identičnih krugova», da predstavlja mogućnost zahvaljujući slobodi, da odlučuje šta je, da je «kretanje ka nepoznatom cilju», da saznajući odnosi sebe u «meizvesnost apsolutne mogućnosti» gde doživljava «apelovanje na svoju slobodu», na osnovu koje tek «pomoću sebe postaje ono što može biti, ali još to nije», i iz koje on sebi «priziva bivstvovanje kao svoju skrivenu transcenciju» i kao smisao svog puta.¹⁹

I time već onaj paradoks egzistencije koji pominje Plesner menjamo za diskurs egzistencijalističkog *pathosa* koji, protkan francuskim šarmom, kazuje isti motiv na još ogoljeniji, zaoštreniji i zavodljiviji način: čovek nije nosilac nikakve univerzalne «ljudske prirode», njegova egzistencija prethodi esenciji; on je onakav kakav sebe pojmi i kakav sebe hoće, on je ono što od sebe čini, sveukupnost svojih ostvarenih činova, svoj vlastiti život; on je potpuno indeterminisan i nesvodiv i na šta; on je svoj vlastiti projekt. Još zdušniji: «čovek je slobodan, čovek je sloboda»; za njega je odlučujuća «veza transcencije, kao konstitutivne za čoveka – ne u smislu u kome je bog transcendentan, već u smislu prekoračivanja – i subjektivnosti, u smislu da čovek nije zatvoren u sebe samog nego da je svagda prisutan u nekom ljudskom svemiru»; on je štavište u srcu prekoračivanja, on je samo prekoračivanje, on je stalno izvan sebe samog; on je «taj prelaz i zna predmete

18 Plessner, Helmuth, «Homo absconditus», u: Abulah Šarčević (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: «Veselin Masleša», str. 193-205; Wagner, Christoph, *Homo absconditus: Dunkelheit als Metapher im Porträt der frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner Verlag, 1997.

19 Jaspers, Karl, *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 117, 115, 116; Jasper, Karl, *Filozofija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1989, str. 648-652.

samo po tom prelazu»; on se projektuje i gubi izvan sebe, sledeći transcendentne ciljeve i, štaviše, jedino na taj način može da egzistira.²⁰

Čitava pozicija se ovde gradi insistiranjem na tome da se ne dozvoli više ni primisao da pojam čoveka, čije je samo egzemplarno ostvarenje individualni čovek, prebiva u božijem duhu, u razumu nekog «višeg rukovorca» koji ga je proizveo prema određenoj unapred datoj i preciznoj koncepciji. Ateizmu osamnaestovekovnih prosvetitelja se zamera upravo to: on nije bio dovoljan da sa ukidanjem pojma boga ukine i ideju da esencija prethodi egzistenciji – Didro, Volter i Kant se navode kao svedoci – budući da je zadržao pojam čoveka kao posednika ljudske prirode koja se nalazi u svim ljudima, te sledstveno sve ljude video kao posebne primerke univerzalnog pojma «Čovek». Pojam čoveka je već teističan – u drugom, Fu-koovom registru, koji uostalom to «oktriće» pripisuje Ničeju, reklo bi se da pojam Boga i čoveka (s)padaju ujedno, unutar istog diskursa i unutar diskursa Istog.²¹ Sartr pak problem vidi u tome što je sam opšti pojam «čovek» odveć esencijalan, univerzalizovan na štetu nesvodivih pojedinačnih egzistencija. Ateististički egzistencijalizam bi sada da bude «povezaniji» i da, pod pretpostavkom nepostojanja boga, ustvrdi da je čovek to jedno biće kod kojeg egzistencija prethodi esenciji, biće koje egzistira pre nego što se može definisati bilo kakvim pojmom, biće koje najpre egzistira, susreće sebe, iskršava u svetu, a tek zatim sebe definiše. On se ne može definisati jer «najpre nije ništa», tačnije jeste ništa, jer će tek posle biti, i ništa drugo neće biti do onakvim kakvim sebe učini; kakvim sebe pojmi – u nedostatku Boga koji bi pojmiio ljudsku prirodu – i kakvim sebe hoće.²²

20 Sartr, Žan-Pol, «Egzistencijalizam je humanizam», u: Sart, Žan-Pol, *Filozofski spisi*, Izabrana dela, knj. 8, Beograd: Nolit, 1981, str. 257-285, str. 267, 285, 284-285; Sartr, Žan-Pol *Biće i ništavilo: ogledi iz fenomenološke ontologije* (I-II), Izabrana dela, knj. 9-10, Beograd: Nolit, 1983, str. 475.

21 Fuko, Mišel, *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit, 1971, str. 381.

22 To prvo načelo egzistencijalizma bi da zastupa nešto što mu se čini temeljnom istinom oko koje bi se mogla postići saglasnost: da «čovek ima veće dostojanstvo nego kamen ili sto». A to opet mora biti slučaj blagodareći jedino tome što čovek, za razliku od floralnog sveta koji se ovde uvodi u tekst, ponajpre egzistira, ponajpre sebe baca spram budućnosti i svestan je da se projektuje u budućnost. «Čovek je ponajpre projekt koji sebe subjektivno živi umesto da bude mahovina, gnjiloća ili cvetača: ništa ne egzistira prije tog projekta; ništa nije na inteligibilnom nebu, i čovjek će ponajprije biti ono što je projektirao da bude» (Sartr, «Egzistencijalizam je humanizam», str. 262-263).

Degenerisana mutacija

Tako izgleda da se sa Sartrom zaključuje istorija sa Piko dela Mirandolom započetog proces «humanizma» protiv onog pravovernog viđenja čoveka sa vlastitom suštinom i da se slavodobitno konačno poje himna onom čoveku koji se uvek tek upoznaje, formira, određuje i bira. Nešto se doduše izmenilo, i već to može izazvati sumnju. U oba slučaja je čovek «amorfan» s početka, ali je u *Govoru* on bio kliconoša i semenište svih mogućih, pa još prema Božijoj promisli zadatih i uređenih rodova i vrsta, a sada je Tvorac koji sebe stvara ni iz čega; ranije je bio univerzalni metamorf, a na kraju neograničenost njegovih mogućnosti proishodi iz toga što je Ništa; od «enformela» koji sadrži sve forme do potpune neantizacije koja ih tek omogućuje. Umislivši da smo povlašćeni, nekada smo bili blizu srcu Boga za kojeg smo verovali da nas na našu sreću određuje divotnom slobodom; lojalni ljudskoj mudrosti, oholo smo pounutili i zaposeli lik Boga, poverovavši da smo svoju neograničenu slobodu i dostojanstvo samo nesrećnim ekskursom privremeno u njega investirali.²³ Moguće je da je čitav taj razvojni tok jednog motiva, koji izbliže gledano i nije linearno napredovanje u osveščivanje o ljudskom dostojanstvu, osnovan na jednom krivom skretanju: na pogrešnom razumevanju i preslobodnoj adaptaciji, po čemu doduše ne bi bio ni izuzetan ni automatski pogrešan u rezultatu.

Primećuje se tako da se izraz «dostojanstvo» uopšte ne pominje u *Govoru o dostojanstvu čoveka*, spisu na kojem počiva moderna slava Pika od Mirandole, i da se reč *dignitas* u tadašnjoj upotrebi (niz, red, rang, razred) ne bi mogla odnositi na čoveka, budući da je središnja teza upravo da on, pošto je oblikovan kada su svi modeli stvaranja već bili iscrpljeni, ne može imati ni arhetip ni fiksirano mesto ni specifični niz.²⁴ Sam *Govor* je posthumno izdata beseda koja nikad nije održana i koja je mnogo kasnije i dobila taj naziv i ono ključno značenje koje joj se pripisuje. Napisana je 1486. godine kao uvod u za to doba nečuveno inovativnu teološku «Raspravu o devet stotina filozofskih pitanja»,²⁵ koju je Piko bio namerio da

23 Up. Trinkaus, Charles Edward, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London: University of Notre Dame Press, 1995.

24 Up. Agamben, *The Open*, str. 29; Kristeller, Paul Oskar, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*, Göttingen: Grata-Verlag, 1981.

25 *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae...*, Geneve, 1973; Pico della Mirandola, *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques e theologiques*, Paris: Allia, 1999. Piko svoje teze zajmi od ili izvodi iz Tome Akvinskog, Alberta i drugih sholastičara, Zaratustre, Orfeja, Pitagore i drugih teologa starog sveta, Averoesa, Avicene i drugih muslimanskih interpretatora, Platona, Aristotela, Plotina, Prokla i grčkih komentatora, te naročito Kabale,

pokrene upravo u Vatikanu. Papa Inoćentije je sprečio Pikov projekt – trinaest teza je bilo osumnjičeno za krivoverje, oholost i otpadništvo – ali je *Rasprava* u celini već bila objavljena. Da stvar bude još gora, Piko se onda branio jednom prgavom *Odbranom*, štampajući u njoj te 1487. godine polovinu originalnog, ali još neobjavljenog *Govora* – mada ne onu polovinu po kojoj će kasnije postati slavan.²⁶ Kompletan *Govor* se prvo pojavio 1496. godine u zborniku njegovog nećaka i glavnog izvora biografskih obaveštenja Đanfrančeska Pika,²⁷ koji veli da je njegov ujak *Govor* – tu naslovljen jednostavno sa *Vrlo elegantan govor (Oratio quaedam elegantissima)* – smatrao detinjarijom nevrednom pažnje. Sledeća tri veka je ova presuda uglavnom ostala na snazi i kada je reč o njegovim čitaocima: *Govor* je bio ignorisan. Osim kao sastavni deo sabranih dela Pika dela Mirandole, latinski tekst govora je odvojeno štampan samo jednom pre četrdesetih godina prošlog veka. Tada, 1530. godine, naslov se proširio u: *O čoveku od Đovani Piko dela Mirandole, koji objašnjava uzvišene misterije svete i ljudske filozofije*.²⁸ U međuvremenu, na koricama pet sabranih izdanja ili reprinta između 1498. i 1521. godine ostaje formulacija iz 1496. godine, osim u usamljenom slučaju strazburškog izdanja Pikovih dela iz 1504. godine gde se proročanski prvi put naslovljava *Govor o dostojanstvu čoveka (Oratio de hominis dignitate)*,²⁹ da bi tek od 1557. godine *Vrlo elegantan govor* konačno postao *O dostojanstvu čoveka* u bazelskom izdanju Pikovih dela, odnosno *Vrlo elegantni govor o visokoj plemenitosti i dostojanstvu čoveka* u venecijanskom izdanju iste godine. U svakom slučaju je, međutim, bilo jasno naznačeno da izraz *de hominis dignitate* ne treba smatrati naslovom već odrednicom sadržaja dela.³⁰

A onda je *Govor* opčinio posle-kantovske istoričare filozofije. Kant je naime, kazuje ova rekonstrukcija sudbine jednog spisa, do kraja osamnaestog veka sproveo tako celovitu revoluciju filozofije da je i njena istorija morala da bude preformulisana na kantijanski način. Praktično, zadatak je bio da se osavremeni velika Brukerova *Kritička istorija filozofije* izdata

pisipisujući samo poslednju grupu od oko 500, često «paradoksalnih» teza sebi, a prvi set od ugrubo 400 teza autoritetima starog i srednjeg veka.

26 *Apologia Joannis Pici Mirandulani Concordiae Comitiss...*, Napoli, 1487.

27 *Commentationes Joannis Pici Mirandulae... quibus anteponitur vita Per Joannem Franciscum illustris Galeotti Pici filium conscripta...*, Bononiae, 1496.

28 *De homine... ubi sublimiora et sacrae et humanae philosophiae mysteria explicantur*, Basileae, 1530.

29 *Joannis Pici Mirandulani Opera... novissima et accurate revisa*, 1504.

30 Pico della Mirandola, *Opera omnia* (Basel, 1557), Hildesheim: Olms, 1969; Piko dela Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 18; Baker, Dora, *Pico della Mirandola: 1463-1494. Sein Leben und sein Werk*, Dornach: Verlag am Goetheanum, 1983, str. 39 i dalje; Brian Copenhaver, *Giovanni Pico della Mirandola*, <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola/>;

sredinom tog veka,³¹ gde je Piko opisan kao najgore od svih čudovišta, kao bezočni sinkretista koji malo platonizuje a malo judaizuje hrišćanstvo. Pola veka kasnije, Vilhelm Teneman je započeo svoju revizionističku *Istoriju filozofije*,³² u kojoj se Piko prvi put pojavljuje kao «proto-kantijanski» zastupnik ljudske slobode i dostojanstva. Teneman, kao i mnogi posle njega, fascinirano čita «stranice koje su se čitale češće nego bilo koji drugi proizvod renesansnog latinskog humanizma», onih prvih nekoliko stranica *Govora* gde Bog govori Adamu da je on jedino stvorenje koje može od sebe da načini šta želi, i tu besedničku uvertiru uzima kao dokaz da je moral i kod Pika, kao i kod Kanta, utemeljen u ljudskoj slobodi i dostojanstvu. Ovo kantijansko viđenje i slavljenje Pika (i renesansnog humanizma uopšte) potom osnažuje, vremenom počinje sasvim da dominira i najzad zadobija romantičnu patinu tokom devetnaestog veka, te vrhuni u prvoj polovini dvadesetog veka sa velikim neo-kantijancem svoga doba, Ernstom Kasirerom.³³

Međutim, kao što je i sam *Commentationes* iz 1496. godine bio artefakt izdavačkih namera Pikoovog sinovca, tako je i «Piko kakvog danas poznajemo, nikad udaljeniji od činjenica njegovog života i mišljenja, artefakt dvadesetovekovnog školstva, čiji se filozofski korene nalaze u devetnaestom veku». Kopenhejver, naime, insistira dalje ne samo na tome da je reč tek o prvih nekoliko, doduše najzapaženijih stranica *Govora* koje su promovisane u humanističku povelju ljudske slobode i dostojanstva, nego i da takva uobičajena interpretacija može samo da falsifikuje ili bezočno previdi ostatak teksta koji joj protivreči: «Pošto se ustanovljuje da *možemo* da budemo ono što *želimo* da budemo, kaže nam se da ono što *moramo* da budemo uopšte nije čovek».³⁴ Moramo, upravo «jer smo rođeni pod tim uslovom da jesmo ono što hoćemo da smo» (*postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus*) i jer nas taj uvid onda, prema Pikovoj sugestiji koja ne trpi prigovor, obavezuje da pojмимо (*intelligamus*) da se ne smemo ograđivati o tu čast (*honore*) i postati nalik tupim životinjama i be-

31 Brucker, Johann Jakob, *Historia Critica Philosophiae*, Leipzig, 1742-1744.

32 Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, 12 volumes. Leipzig, 1798-1819.

33 Cassirer, Ernst, «Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance»; *Journal of the History of Ideas* 3 (1942): 123-144; 319-346; Cassirer, Ernst, «'Über die Würde des Menschen' von Pico della Mirandola»; *Agora, Eine humanistische Schriftenreihe*, Nr. 12, 5. Jhg., 1959: 48-61; Up. Craven, William G., *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva: Droz, 1981.

34 Copenhaver, Brian, "Magie und die Würde des Menschen: Pico's Oratio vor und nach Kant", u: Barbara Mahlmann-Bauer (ur.), *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, Wiesbaden: Harassowitz, 2004, str. 65-97, str. 69; Copenhaver, Brian, *Giovanni Pico della Mirandola*, <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola>

slovesnoj stoci (*similes factos brutis et iumentis insipientibus*), da ne trošimo uludo, da ne zloupotrebjavamo, da ne arčimo premilostivu darcžljivost Oca (*abuentes indulgentissima Patris liberalitate*), koji nam je dao slobodu izbora (*liberam optionem*) i da na taj način od spasa svojega sebi štetu učinimo, nego da prihvatimo uputstvo koje Piko pripisuje proroku Asafu: «Bogovi ste svi vi i sinovi Svevišnjega» (*Dii estis et filii excelsi omnes*).³⁵

Zaista, kao da su svi elementi sekularnog humanizma tu, ali tako da govore u prilog upravo one teocentričke strukture koja je osporava. Sloboda dostojanstvo i autonomija su u funkciji otplate duga ili zahvalja za dar onome ko je tako udesio stvari; naopako bi bilo upravo da slobodu protraćimo na ono nisko i loše kad se može ili mora izabrati ono za šta se zna da je najviše i najbolje, da se dostojanstvo odveže od pitanja bivanja dostojnim dara, da u *Govoru* razložena autonomija suđenja ustanovi nomos drugačiji od onoga na koji poziva onaj ko ju je uostalom zbog toga omogućio. Neka nam sveta ambicija, «sveto neko častohleplje», spopadne, zaposedne duh (*Invadat animum sacra quaedam ambitio*) – zaključuje Piko – tako da se ne zadovoljimo onim zlim i osrednjim (*mediocribus*), nego da učinimo ono što možemo ako hoćemo (*quando possumus si volumus*): da sve or,đ nemale snage koje je u nas Dobri Bog položio nastojimo (*totis viribus enitatur*) da u njegovu slavu usmerimo i pohrlimo, nahrupimo onome uzvišene, zborištnome (*anhelemus ad summa*): «Odbacimo zemaljsko (*Dedignemur terrestria*), kanimo se i nebeskoga (*caelestia contemnamus*), pa ne mareći više za sve što je od ovoga sveta (*quicquid mudi est denique posthabentes*), doletimo pred večnicu ponad sveta što preuzvišene božanstvu blizu stoji (*ultramundam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus*)».³⁶

Ovakav ezoterički misticizam je nesumnjivo noseća intencija ili orijentacija Pikovog mišljenja, koja se emfatički proklamuje (i) u *Govoru*. Utoliko je čudnija ironija prelomljenih istorijskih uticaja koja je filozofski projekt humanizma antitirala i prepoznala u onom tekstu koji se čini da je, ukupno gledavši, mogao samo da odvoji njegovog autora od čitavog projekta ne samo kantovske nego i post-kartezijanske filozofije na Zapadu uopšte, ako ne i od ranijih filozofa izvan platonističke tradicije.³⁷

Čovek ne treba da postane ono što jeste jer mu manjka vlastita priroda; privilegija koja međutim odatle ishodi niukoliko se ne sastoji u tome da može postati ono što izabere ili da može postati bilo šta, već u tome da može

35 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 36; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 37; *On the Dignity of Man*, str. 19.

36 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 36-38; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 37-39; *On the Dignity of Man*, str. 19-20.

37 Up. Edelheit, Amos, "The Scholastic Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Scepticism"; *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74 (2007): 523-570.

da postane ono što treba da postane, ono nešto vrlo određeno «nečovečno» koje zadatkom, misijom kompenzuje nesupstancijalnost, koje unapred supstancijalizuje prazninu određenja dajući joj rang ekskluzivnog uslova zadobijanja onog perspektivnog stanja do kojeg je i u njegovom ovoznomnom predvorju jedino stalo: postati jedan po jedan bestelesan, bespolni i bez-sebni andeo, postepeno prema njihovim redovima, ugledajući se na njih, ne bi li se dosegao i onaj konačni cilj – mističko jedinstvo s Bogom.³⁸

U njemu vlada istinski spokoj i čvrsti mir (*veram quietem et solidam pacem*), na put kojeg ukazuje i putem kojeg vodi tek presveta teologija (*sanctissimae theologiae*). Ona će nastupiti i zapahnuti nas dvostrukim zanosom (*duplici forure*), pošto smo već pomoću morala sile strasti zauzdali na pravu meru (*per moralem affectuum vires ita per debitas competentias ad modulus fuerint intentae*), pošto je pomoću dijalektike razum napredovao po taktu se krećući (*per dialecticam ratio ad numerum se progrediendo moverit*), pošto su nas tako već bili ugrabili sokratovski zanosi (*Socraticis furoribus*) i vrgnuli nas izvan razuma i razume naše i nas u Boga zgodili (*extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo*). Tada će se u vidljivim znamenjima prirode (*visibilibus naturae signis*) onima koji filozofiraju (*philosophantibus*) pokazati ono nevidljivo Boga (*invisibilia Dei*). Opijeni obiljem tog doma Božijeg (*ubertate domus Dei*) prepustiće se onoj najsvetijoj teologiji (*Sacratissima Theologia*) koja gospodari (*dominae*) borenjem (*bello*) dijalektike i raspravom (*coartentio*) filozofije prirode, ostavlja ih iza sebe i sada uzima lik i ulogu Hristosa, spasenje dovikuje i doziva: «Dodite k meni, vi koji ste namučeni (*laborastis*); dođite, a ja ću vas okrepiti (*reficiam*). Dođite k meni, a ja ću vam dati mir kakav vam ni svet ni priroda ne mogu dati (*pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt*).»³⁹

«Tako umilno dozvani (*blande vocati*), tako blagohotno pozvani (*beneigniter invitati*), poletećemo u preblando naručje matere (*beatissimae amplexus matris*), gde ćemo uživati mir za kojim smo čežnuli (*pace perfruemur*): presveti mir (*pace sanctissima*), neraskidiva prisnost (*individua*

38 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 48, 54; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 49, 55; *On the Dignity of Man*, str. 37, 49. A na tom cilju, «[u]zvišeni na najvišu tačku osmatračnice (eminetissimam sublimati specularum), moći ćemo, sredsrede nedeljive večnosti, da odmerimo ono što jeste, što će biti i što je bilo i da najzad, raspaljeni neizrecivom ljubavlju kao kakvim žarom, denuti izvan sebe poput Serafima usplamtelih, puni božanstva, prestanemo da budemo ono što jesmo i postanemo onaj koji nas je stvorio» (*Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 54–56; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 55–57; *On the Dignity of Man*, str. 49–50).

39 «Hodite k meni svi koji ste umorni i natovareni, i ja ću vas odmoriti», interpelira te Hristove reči jevanđelist Mateja (11, 28; *Biblija, Novi zavet, op. cit.*, str. 16); *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 38–46; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 39–47; *On the Dignity of Man*, str. 22–34.

copula), prijateljstvo jedne duše (*unanimi amicitia*), u kojem ne samo da sve duše (*omnes anima*) saglasje svoje nalaze (*concordent adeo*) u jednom biću koje je iznad svih bića (*in una mente, quae est super omnem mentem*), nego na neki neizreciv način zapravo postaju jednost (*unum*). To je ono prijateljstvo, za koje pitagorejci vele da je svrha čitave filozofije (*totius philosophiae finem*), to je mir koji Bog u visinama svojim daje (*pax quam facit Deus in excelsis suis*) i koji su anđeli koji su sišli na zemlju (*angeli in terram descendentes*) najavili ljudima dobre volje (*annuntiarunt hominibus bonae voluntatis*), a preko kojeg će se ljudi uzneti na nebo i postati anđeli (*homines ascendentes in caelum angeli fierent*). Ako se [duša koja je putem takvog mira boravište Oca (*Patre mansionem*), dom Božiji postala (*Dei domus fiat*)] pokaže dostojnom (*dignam*) takvog gosta (*tanto hospite*), ona će primiti videnoga gosta (*speciosum hospitem*), ali ne kao gosta (*ut non hospitem iam*), nego kao mladenca (*sponsum*) od kojeg se nikada rastaviti neće (*ne unquam dissolvatur*), a poželeće da se rastavi od naroda svoga i doma oca svoga (*dissolvi cupiet a populo suo et domum patris sui*) i da čak sebe samu zaboravi (*se ipsam oblita*), da u sebi samoj umre ne bi li živela u svom mladencu (*ipsa cupiet mori ut vivat in sponso*), u čijem je pogledu smrt njegovih svetih (*mors sanctorum eius*) zaista slatka (*preciosa profecto*); smrt, kažem, ako se smrću sme nazvati ono obilje života (*plenitudo vitae*) za čije razmatranje (*meditationem*) su mudri (*sapientes*) rekli da je izučavanje filozofije (*studium philosophiae*).»⁴⁰

Utvara genetike

Stoga se, ali i samo stoga nužno mora (*compulerunt*) baviti filozofijom, uprkos onima koji to osuđuju i izvrgavaju ruglu i preziru.⁴¹ Jer, od svih semena i klica kojima, dakle, raspoložemo ili koja lagerujemo po milosti i mudrosti Božijoj, s obzirom upravo na istu tu milost i mudrost kod Pika od Mirandole postoji ipak samo jedno koje valja da proklija i koje neće proklijati bez filozofskog svedočenja onih koji su to seme božanske sorte već iskušavali – pre svega one kabalističko-stoičko-ispisničko-novoplatonsko-crkvenootačko-asketsko-hrišćanskomističke tradicije – i bez njihovog ulančavanja u lestve zakonomernog i postupnog pristupa onom najvišem. Zato je potrebno da budemo «unapred dobro izvežbani i podučeni (*bene apti prius instructique*) da se po redu penjemo prečagu po prečagu (*gradu in gradum rite promoveri*), da se ne zaputimo stranputicom s pravca lestava

40 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 48-50; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 49-51; *On the Dignity of Man*, str. 37-39.

41 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 62; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 63; *On the Dignity of Man*, str. 53.

(*scalarum tramite deorbitare*) i da se nakon uspinjanja znademo istim putem spustiti (*reciprocus obire excursus*)» – «sve dok se, napokon, ne umirimo u križu Oca na vrhu lestava i dok u blaženosti teološkoj ispunjenje ne dokućimo (*in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica felicitate consummabimur*)».⁴²

Ova neophodna instrukcija, to uvođenje u najvišu istinu ili stanje, to lestvičarenje i odgovarajuće rukovođenje podvižnika na putu uspinjanja, nije međutim tek načelna i slikovita opomena, nego jedan kompletan program koji se kao lekcija podučava u centralnom delu *Govora*. To je jedan multidisciplinarni «*curriculum*» okupljen oko jednog cilja i precizno tempiran u sedam zakonitih stupnjeva: 1. filozofija morala, 2. dijalektika, 3. filozofija prirode, 4. teologija, 5. magija, 6. Kabala, 7. mističko jedinstvo. Učenik počinje filozofijom – kao što je naznačeno, kreće najpre sa etikom, pa se onda preko logike (dijalektike, shvaćene kao veštine dokazivanja i ubeđivanja) i filozofije prirode (shvaćene otprilike na način antičke fizike) premešta, između ka teologiji, vazda za razliku od prethodnog «*presvetoj*» – sve dok pojmovima ograničena misao kroz arkanu magije i Kabale ne odbaci najzad Ja u ponor božanskog i ne nađe put do ekstaze, do one čiste kontemplacije zbog koje je, sećamo se, kao posmatrač univerzuma čovek i sazdan, i do onog od početka smeranog i žuđenog *henôsis*-a, do konačnog i apsolutnog sjedinjenja s Bogom, odakle uostalom pogled i najbolje zahvata i u čemu tek prevlata celokupna depersonalizovana istina.⁴³

Sada se može učiniti da je makar ova svojevrsna «pedagogija» temeljno različita od one Kantove i okokantovske i da se, za razliku od «antropologije» izgrađene na temelju specifičnog i još specifičnije (ne)shvaćenog situacionog određenja čoveka, ne može prepevati u karakteristično nemačko-prosvetiteljsku apoteozu slobodnog obrazovanja.⁴⁴ Ako je kod Pika još

42 *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 44-46; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 45-47; *On the Dignity of Man*, str. 31-32.

43 v. *Oratio Ioannis Pici Mirandulani*, str. 44 i dalje; *Govor o dostojanstvu čovekovu*, str. 45 i dalje; *On the Dignity of Man*, str. 31 i dalje; Brian Copenhaver, *Giovanni Pico della Mirandola*, <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola>.

44 Koja upućuje i mnogo preko tekstova koji se mogu smatrati programskim: Humboldt, Wilhelm von, "Theorie der Bildung des Menschen", u: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Bd. I, Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903; Kant, Immanuel, *Pädagogik* (1803), *Kants gesammelten Schriften*, Bd. IX, Berlin: Walter de Gruyter & Co., CD-ROM: Kant im Kontext Plus, 1996-1997; Fichte, Johann Gottlieb, "Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (1811), *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Immanuel Hermann Fichte (hrsg.), Bd. XII, Berlin: Veit & Comp., (1845/1846) 1999, Fichte im Kontext, Werke auf CD-ROM, naročito treće i četvrto predavanje; Šiler, Fridrih, «Pisma o estetskom vaspitanju čoveka», u: *O lepom*, Novi Beograd: Book & Marso, 2007; up. detaljnije: Dobrijević, Aleksandar, "Bildung – pojam, koncepcija,

oblikovanje unapred bezobličnog čoveka ipak na kraju, ili na početku, bilo nabaždareno na Boga, možda bi jedna «otvorenija» antropologija, oslonjena sada isključivo na slobodu, dostojanstvo i autonomiju čoveka iz njega ili po njemu samom, mogla da se produži u isto tako «otvorenu» teoriju obrazovanja i opre projektima autoritarnog formativnog zatvaranja. To, međutim, nije bio slučaj. Upraznjeni i unapred nerezervisan prostor «čovek» i dalje je ispunjavan doduše različitim, ali i dalje vrlo precizno artikulisanim i standardizovanim sadržajima.

Isti model je nasledio istu figuru, menjajući samo ime polazišta. Sada se rezonuje više «prirodnjački»: ako je čovek izvorno neoformljeno biće, ako je konstitutivno manjkav ne samo za plan u shemi svega stvorenoga, nego i za sredstva kojima bi se uopšte održao – pri čemu se neumorno ponavlja i svim drugim živim stvorovima suprotstavlja slika potpuno zavisnog ljudskog novorođenčeta, te ukazuje na kardinalni nedostatak instinkata, krzna, očnjaka i drugih rekvizita jedne vrste koji bi mogli garantovati opremljenost za život – onda je on jedino stvorenje koje potrebuje vaspitanje, jedino stvorenje koje se tek mora obrazovati – ponajbolje putem strateški organizovanog i isprogramiranog obrazovnog programa – ne bi li «postepeno sam iz sebe izveo svojim vlastitim trudom svu svoju prirodnu dispoziciju čoveštva», sve ono što je priroda tek stavila u njega kao potencijalno «čoveštvo» (*Naturanlage der Menschheit*).⁴⁵ Promena akcenta je sada promenila i viziju. Tamo je bila dispozicija, položenost, posemljenost za sve, sada je ipak samo jedna određena dispozicija data, koju Kant doduše vidi kao složenu, sastavljenu iz više svojstvenih «klica»; tamo je favorizovano «boštvo» čoveka, ovde isključivo njegovo «čoveštvo». U oba slučaja međutim, čovek je na početku, bez poduke i/ili podviga, još ništa, dat *in nuce*, tek klica koju svakako valja uzgajati, tek seme nečega što vrsni baštovani, baštovani vrste, znaju da podignu i rascvetaju. Kako kod Pika dela Mirandole, tako i kod Kanta, doslovno: «Na aurikulama (*an den Aurikeln*) se, na primer, vidi da su iste boje kada se izvedu iz korena. Ali kada se poseju njihova semena, dobijamo cvetove sasvim različitih boja. Priroda je ipak pložila klice u njih (*die Keime in sie gelegt*) i samo od pogodnog sejanja i presađivanja (*Säen und Verpflanzen*) zavisi da li će se one u njima razviti. Tako je i sa čovekom! Mnoge su klice položene u čovečnost (*Es*

ideal; *Filozofija i društvo*, br 33 (2/2007): 101-121; Lolić, Marinko, "Kant i pedagogija: dva veka Kantovog Spisa o pedagogiji"; *Arhe*, God. 1, br. 2 (2004): 183-190; Lolić, Marinko, "Filozof u masonske loži"; *Filozofija i društvo*, br. 1/2004: 51-71, Dimić, Zoran, "Sloboda i vaspitanje u Fihteovoj filozofiji"; *Treći program*, br. 123-124 (III-IV/2004).

45 Kant, *Pädagogik*, str. 441; up. Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kants gesammelten Schriften*, Bd. VII, Berlin: Walter de Gruyter & Co., CD-ROM: Kant im Kontext Plus. 1996-1997, str. 119-121.

liegen viele Keime in der Menschheit) i na nama je da prirodne dispozicije proporcionalno razvijamo, da razvijamo čovečnost iz njeni klica (*die Menschheit aus ihren Keimen*), ne bi li čovek postigao svoje opredeljenje (*Bestimmung*). Životinje ga postižu same iz sebe a da ne znaju. Čovek mora prvo da traži da ga postigne, a to se ne da izvesti ako nema pojam o svom opredeljenju (*Begriff von seiner Bestimmung*).»⁴⁶

Humanistički antropocentrizam jednako kao i teocentrički ekskluzivizam čoveka – priziva pedagoški agrikulturalizam. Botanička metafora uzgajanja ne silazi sa scene sve do, u najboljem slučaju, one sartrijanske, radikalno indeterminističke i antiesencijalističke intervencije u pogledu odstupanja od pobožne pretpostavke da je išta već unapred usađeno u čoveka, sve do uzimanja ozbiljno u obzir obrazovanja kao samosvrhe i one impresivne koliko i zbog zazora od nekontrolisane subverzivnosti prigušivane linije zastupanja samoobrazovanja, koja je doduše umela ponekad da se pretvoriti u zamorni i deklarativni propagandni pogon.⁴⁷ Sam svoj majstor vrtlarstvo

46 Kant, *Pädagogik*, str. 445.

47 O časnom delu ovog niza – u kojem iskrsavaju imena Ničea, Diltaja, Gadamera, Liotara, Fukoa, Deleza i tako dalje – videti Aleksandar Dobrijević, "Između obrazovanja i samoobrazovanja: od Bildunga do etike vrline"; *Filozofija i društvo*, br 29 (1/2006): 119-127). A opet, Plesner pogađa nešto svojom intervencijom koja nalazi razlog i učinak takve afirmacije samoobrazovanja, sve da onda ima i zloslutne tonove: "U strukturi nemačkog duha krije se jedna osobina koja koči izgradnju volje pojedinca, a pogotovo države, a čije ublažavanje i disciplinovanje luterovska religioznost znatno otežava. Umesto da popuni jaz između vezanosti za ideal i odgovornosti za stvarnost, između privatnog i službenog čoveka, ona znatno više radi na njegovom stalnom proširenju. Niko se ne oseća dobro pri učenju u kom božja volja nalaže zavisnost praktičnog života – kada on zahteva beskrupuloznost i makijavelizam – samo da bi se pojedinac još više oslabio i da bi osetio težinu ovozemaljske grešne egzistencije. Nemcu nije lako pri srcu kada se bavi politikom, jer se on ne usuđuje da se igra. Tako on stiže do svog zagriženog ekstremnog držanja, do prekompenzovanja svoje unutrašnje labilnosti, do preterivanja u svim metodološkim disciplinama nauke, vaspitanja i vojnog obrazovanja, i do precenjivanja racionalističke teze koja kaže da se principi uspeha moraju unapred odrediti ako se u svetu želi naći sreća. Ta teza je dobra i tačna, ali samo pod određenim okolnostima. Ukoliko se ona upotrebi bez mere, sledi prirodna posledica da narod biva samo uvežban, ali ne i odgojen za opasnost i za odluku. Takav narod počinje da ceni probleme više od rešenja, da veliča obrazovanje kao samosvrhu i postaje rob mehanizama. Vreme je da počnemo da ostavljamo tragičnosti iza sebe i da mislimo da duh, u kom treba voditi nacionalno vaspitanje, mora da bude oživljen i prožet mislima o spremnosti. Tada ćemo shvatiti koliko mnogo spremnost, odlučnost, odvažnost, fleksibilnost, sposobnost prilagođavanja i težnja velikim delima zavise od unutrašnje sigurnosti. Takva sigurnost se nikada neće postići samo formalno-metodskim prenaplašavanjem školovanja, već tek putem nekog obrazovanja koje je iz osnova oplemenjujuće, ispunjeno sadržajem, jasno sklopljeno, slikovito, veliko i misaono uzdižuće.» (Helmut Plesner, *Granice zajednice: kritika društva*)

ili hortikultura čitavih plantaža, svejedno, zasađivanje, presađivanje, rasadi-vaje, okopavanje, kalamljenje, zalivanje, to ostaju orijentiri svake pedagoške teorije, dok god je slike one amorfije, ali ipak uvek «ljudske» amorfije, koja tek, iz kojeg god razloga, neizostavno treba da se oblikuje, s obzirom na ovu ili onu «opredeljenost». I ideja se obrazovanja izgleda od toga ne može ni da odmisli.

Grčka *paideia*, kao i nemačko *Bildung*, pa i francusko *formation*, isto kao i naše *obrazovanje*, i etimološki i smisaono vezano je za tu zamisao za-dobijanja forme. Bilo da je u pitanju ćup, skulptura ili čovek, odnosno dete, uvek je reč o njegovom "svesnom izgrađivanju", o umeću da se nešto oblikuje; uvek je reč o "odnošenju na ono što umetnički oblikuje, na ono što je umetnički plastično, kao i na normativnu sliku koja onome ko obrazuje lebdi pred očima, na 'idea' ili 'typos'"⁴⁸. Ta slika idejne dovršenosti predmeta u glavi stvaraoca kao nečeg poželjnog ostaje i konstitutivna i odlučujuća, a ob-razovanje osuđeno na "namernu, plansku, sistematsku, svesnu aktivnost" kojom se utiče na "materijal". Figura takvog zadobijanja obraza, lika, oblika, vida, neodvojivo je združena sa praksom normiranja i sa taktikama propisanog podgotovljenja i oformljenja. Iz «dispozicione» slot'ode sledi prinuda koju nijedno zaklinjanje u autonomiju i samosvrhu obrazovanja, sve i da one nisu samo konkurentska ponuda na političkom tržištu društvenih vrednosti, ne može neutralisati ukoliko smeru da ostane «pedagoško». A ukoliko smeru, neizbežno doziva analogiju polaznika, još-ne-čoveka, uče-nika i njegovog «razvoja» sa semenom, sa korenjem, sa biljkom i njenim rastenjem, radije nego sa neživim ćupom ili sa skulpturom.

Takva sudbina je izgleda bila već zapečaćena, kao i u slučaju mnogih drugih grčkih termina, prevođenjem na latinski; *paideia* je tako postala *cultura* ili *humanitas*. Obuka i poučavanje u lepom ponašanju (*eruditio et institutio in bonas artes*) koje oplemenjuje gordi rimski građanski *virtus* smenjuje i asimiluje doduše jednako na temelju «civilizovanosti» etnocen-tričnu i isključivu, ali i filozofski zahtevnu *ἀρετή* Grkâ. «Kultura» sada čuva, poopštava i istovremeno do vulgare doslovnosti proširuje grčki glagol *πλαττειο*, koji su, istina, još i sofisti i Platon imali u vidu kada je reč o okruženju privatne ili državne poljane koja kontrolisanim hranjenjem i bdenjem nad rastinjem oblikuje duše. I stvar je postala jednostavna i do danas ostala go-tovo samorazumljiva. Kao što je *agricultura* kultivisanje zemljišta, tako je čovekovo obrazovanje kultura duha, *cultura animi*. Po poljoprivrednoj ana-logiji, negovanje, kultivisanje – očovečuje.

tvenog radikalizma, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004, str. 19-20)

48 Jeger, Vermer, *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 11.

To neumorno ponavlja zapadni obrazovni inženjering, čije se projekcije preciznošću i sadržajem začuđujuće između sebe malo razlikuju. «Instauratorski» ili «restauratorski», reformatorski ili revolucionarni preskriptivizam sistematičnih projekatana javnog obrazovanja milenijumima ponavljaju jedan isti hortikulturalni Nactr, dodajući tek poneku novu pikantnost. Platon odjekuje još u Sen-Žistovim dečjim i omladinskim građanskim ustanovama u kojima je mladež, pošto je podojena, takođe državno vlasništvo za uzgajanje: «Deca pripadaju majci do svoje pete godine, ako ih je ona dojila, a republici od pete pa do smrti».⁴⁹ Brižni menadžment ove ili one politeje u posedu je vizionarskog poznanja semena «čovečnosti» i nepogrešivo se stara za jedinstveni obrazovni i životni cilj svojih upravljenih: da se postane dobar ili čak uopšte čovek – što je pak jednom za svagda ustanovljeno da se ponajbolje postiže kroz institut prinudnog školovanja u dobro organizovanoj školi u kojoj bi se učilo doznačenim vrlinama.⁵⁰ Inače će nezahvalni sinovi izgubiti poštovanje za nasleđe i, oboružani dijalektikom kojom nekritički kritikuju sva vladajuća shvatanja, lako pastu u onu najstrašniju pošast za sistemsko odgajanje, bauk svih obrazovnih programa i programskog mentaliteta uopšte: u anarhično bezakonje.⁵¹ Svet bi se tada izokrenuo ali, srećom, uvek je bilo i biće ljudi koji znaju šta je red i znaju da reda mora biti, znaju šta je istinska mogućnost i misija čovekova a šta njegovo zakrivljenje i izdaja i postojano preče obrazovnoj dezorganizaciji da generiše državno bezvlašće. Njihova pedofobna pedagogija suvereno nastupa u znamenju vegetacije i vaspitnim nasiljem ustaje protiv nasilja (po)grešnog kalemljenja, spasavajući inače zdravu i žilavu sortu od onog opakog preobilja veštačkog đubriva «civilizovanja» koji je čine tek raspuštenom, podbulom i mreškavo ugojenom.⁵²

Taj antropološki naturalizam, koji dakle veruje u posebnu prirodu čoveka i baštini znanje o njoj, uvek je povratno u istom sklopu i istim naturalističkim diskursom koji utoliko još očitije zapada u nesaglasja, legitimisao protivprirodnu gospodarsku antropomahiju i neograničeni pedagoški optimizam. Za njega nema sumnje da kao što će vešti ratar uspeti da

49 I prema ovom planu je vaspitanje dece vojno i poljoprivredno. Ne krijući svoju militarističku paradigmu, umesto u razrede, otvoreno organizuje polaznike u čete i bataljone, a što se poljoprivrede tiče, rastuća deca vezu sa rastućim biljem uspostavljaju učeći se redovno kod zemljoradnika, a naročito u periodima žetve, kada im se obavezno dodeljuju i žive po propisima prirodne vegetacije: odevaju se u platno, hrane se zajedno, spavaju po osam sati svakodneвно i «žive od korenja, voća, mlečnih proizvoda, hleba i vode» (Luj-Antoan Sen-Žist, «Fragmenti o republikanskim ustanovama», u: *Republikanske ustanove*, str. 225-273, str. 251-254).

50 Platon, *Zakoni / Epinomis*, Beograd: BIGZ, 1990, str. 42-53 (644a-654b).

51 Platon, *Država*, Beograd: BIGZ, str. 1983, str. 260 (564a).

52 Platon, *Država*, str. 88-96 (404d-412b).

se izbori i odneguje biljnu «kulturu» u bilo kojim prirodom datim uslovima, tako će i vešti vaspitač svaku pojedinačnu ljudsku prirodu moći „Ja «oplemeni»; i obrnuto, bez te znalačke pažnje i nege i ono dobro zemljište i seme, odnosno ljudska priroda i učenje, zapustiće se i propasti. Favorizujući ulogu vaspitača, Plutarh tako u spisu *O obrazovanju dece* izlaže svoje čuveno «pedagoško trojstvo» – priroda (*physis*), osnov od kojeg se mora početi, učenje (*mathesis*), i kao podučavanje (*didaskalia*) i kao vežbanje (*askesis*), i, najzad, navika – i time na najdirektniji i najdalekosežniji način instalira za svaku buduću pedagogiju tu poljoprivrednu metaforu unutar koje staje, na koju se svojim karakterom svodi čitava obrazovna delatnost. Sa ljudskom prirodom se, naime, uzima da je isto kao i sa ne-ljudskom: kultiviše se veštinom čoveka. I kao što je za uspešnu zemljoradnju na prvom mestu potrebno dobro zemljište, zatim sposoban zemljoradnik i, najzad, dobro seme, tako je i u vaspitanju: zemljište je ljudska priroda, zemljoradnik – vaspitač, a seme – učenja i propisi koji se prenose izgovorenim rečju.⁵³

Nije slučajno da se u doba Pika dela Mirandole, ili zapravo počevši od njega, ovaj Plutarhov spis neprestano iznova štampao i citirao. Humanizam je uvek bio kultivizatorski, kao što i kultivisanje uvek humanizuje. Pošto odgoj tek očovečuje, čovek je uvek već unapred «normiran» za odgajanje. Budući da je po prirodi (još) ništa, on svoj koren nalazi jedino u samobrazujućem sebi, a vlastitu emancipaciju uvek vidi kao suprotstavljanje i svođenje njemu okolnog na svoj svet.⁵⁴ Ono što je renesansa pridonela toj antropo-pedagoškoj pretpostavci bilo je zasnivanje «modernog obrazovanja» kao kidanja veze između obrazovanih ljudi i mase i odvajanja kulture od nacionalne tradicije, putem uranjanja u jednu drugu, grčku tradiciju – da bi potom i Grčka bila zaboravljena a da veze sa nacionalnim nasleđem nisu

53 Plut. *De lib. Educ.* 2, u: Plutarch, *Moralia*. Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University, 1957.

54 Te Marksove popularne istorijskomaterijalističke lozinke za jednu teoriju roda – «A korijen čovjeka jest čovjek sam», [svaka emancipacija je] «svođenje čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na samog čovjeka» (Marx, Karl. «Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)», u: Marx, Karl / Engels Friedrich, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985, str. 90-105, str. 98; Karl Marx, «Prilog jevrejskom pitanju», u: Marx, Karl / Engels Friedrich, *Rani radovi*, str. 54-89, str. 81; up. Marks, Karl, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd: Prosveta – BIGZ, 1977, str. 103) – bile su odveć «antropocentričke» već i za nekog ko će kasnije filozofskoantropološki preformulisati povlašćenu pozicioniranost čoveka. Plesner u Marksovoj metafori korenja dovoljno ubedljivo detektuje or. u fatalnost proždrljivog ogrešenja o neprijatno «Drugom» o kojoj će dvadeseti vek potom ispisati pristojnu biblioteku: «Ono što se našoj svesti ne prikazuje kao nešto što ima korene u našoj unutrašnjosti, to potpada pod princip vrednosno-neprijateljskog ili bezvrednog» (Plesner, *Granice zajednice*, str. 22-23).

bile ponovo uspostavljene.⁵⁵ Ali to raskorenjivanje nije još dovelo u pitanje ni antropocentričku ni paradigmu ukorenjenosti čoveka. U izvesnom smislu naprotiv. Nasuprot onome što joj zameraju protivnici iz tabora romantizma, moderna prosvetčenost – u svojim proširenim likovima Dekarta, renesansnog humanizma, Bekona, protestantizma, najzad unazad možda i Sokrata i Platona ili Homerovog Odiseja⁵⁶ – upravo nije bila dovoljno «radikalna». Njen problem nije toliko što je izgubila «humanost» nastojanjem da čoveka izdvoji iz onog izvora koji ga transcendirira i utemeljuje – njegove epohe, društva i tradicije – nego što ju je uopšte tražila. «Apstraktni humanizam» se nije obrukao zato što se, pretpostavljajući nekakvu univerzalnu suštinu čoveka kao «prirodnu», pokazao «nehumanim» prema meri onih koji bi u svom «izvornijem» razumevanju čoveka da pođu od njegove uvek već uzemljenosti u neki poseban svet,⁵⁷ već zato što nije bio dovoljno «nehuman», što nije mogao da se otrese fascinirajuće koliko i fantazmatičke pretpostavke o kakvoj-takvoj suštini i izuzetnoj prirodi čoveka. Teror oblikotvornog inženjeringa, isto tako, nije se sastojao u dehumanizaciji koja gubi iz vida potrebitost za koren vezanog izdanka, nego pre u zabrani letenja i besprizivnom prikivanju za njega, ukopavanju u njega. I raskorenjeni još zadugo utoliko žešće ili čežljivije dozivaju i dovijaju se ne bi li održali onaj nerazdvojni radikalno-fundamentalistički, semenarsko-korenski narativni sklop, ukoliko više slute onu opasnost koju za antropologiju i pedagogiju otvara njegovo diskurzivno osporavanje.

12.11.2008.

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

55 «Iz toga je proistekla kultura koja se razvijala u veoma skućenoj sredini, odvojenoj od sveta, u ustajaloj atmosferi, kultura koja je u znatnoj meri usmerena ka tehnici i pod njenim uticajem, jako obojena pragmatizmom, do krajnosti podeljena specijalizacijom, potpuno lišena istovremeno i dodira s tim svetom i otvaranja prema nekom drugom svetlu» (Veji, Simona, *Ukorenjivanje: Uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, Beograd: BIGZ, 1995, str. 55).

56 Up. Frank, Manfred, *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989; Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

57 V. Hajdeger, «Pismo o humanizmu; Legro, *Ideja Humanosti*, str. 261.

PREDRAG KRSTIĆ

A MOTIVE OF HUMAN ROOTLESSNESS:
ANTHROPOLOGY AND PEDAGOGY

(Summary)

In this paper the author is trying to track down the attempts to define man by his 'luck of root' as a constituent factor, as well as to point out some of the consequences that this kind of perception brings about. It is found that this view of man privileged with luck of essence and with endless possibilities to understand, define, choose himself and so on, was the beginning of the 'humanism' that is against the theo-centrical anthropology that has always prescribed in advance the essence of man. At the same time, this kind of 'open' anthropology did not succeed in extending into 'open' theory of education and in resisting the projects of formative closure. It was actually used as a way of filling up the empty and not reserved range of 'man' with very precisely articulated and prescriptive content that will best suit desirable values of society.