

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

SOFIJA D. MOJSIĆ

**IZVORI MODERNOSTI U MISAONJOJ REVOLUCIJI U
RANOM 17. VEKU**

DOKTORSKA DISERTACIJA

BEOGRAD, 2016. GODINA

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

SOFIJA D. MOJSIĆ

**IZVORI MODERNOSTI U MISAONJOJ REVOLUCIJI U
RANOM 17. VEKU**

DOKTORSKA DISERTACIJA

BEOGRAD, 2016. GODINA

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

SOFIJA D. MOJSIĆ

**ORIGINS OF MODERNITY IN INTELLECTUAL
REVOLUTION IN EARLY 17 CENTURY**

DOCTORAL DISSERTATION

BELGRADE, 2016

MENTOR :

**DR MILANKO GOVEDARICA, VANREDNI PROFESOR
FILOZOFSKOG FAKULTETA UNIVERZITETA U BEOGRADU**

ČLANOVI KOMISIJE :

**DR NEBOJŠA GRUBOR, VANREDNI PROFESOR FILOZOFSKOG
FAKULTETA UNIVERZITETA U BEOGRADU**

DR MLADEN KOZOMARA, DOCENT

DATUM ODBRANE :

Izjava zahvalnosti

Veoma sam zahvalna svom profesoru dr Mladenu Kozomari na ukazivanju na literaturu bez koje ovaj rad uopšte ne bi mogao da bude napisan. Zahvaljujem se svojim prijateljima i kolegama dr Marinku Loliću i profesoru dr Zoranu Kindiću na podršci u radu i pomoći u nabavljanju potrebne literature. Zahvaljujem se svom mentoru prof. dr. Milanku Govedarici na korisnim sugestijama koje su poboljšale ovaj rad. Odgovornost za sve rečeno u ovom radu je samo moja.

**IZVORI MODERNOSTI U MISAONJOJ REVOLUCIJI U RANOM 17.
VEKU**

Apstrakt

U ovom radu se ispituje mogućnost utemeljenja ključnih odrednica modernosti u odlučujućim društveno-ekonomskim, materijalnim dostignućima ranog 17. veka i složenom sklopu reformisanog hrišćanstva i njegovih učinaka, kao i u delima i idejama četiri velika filozofa iz prve polovine 17. veka: Bekona, Dekarta, Hobsa i Paskala. Pojam „modernosti“ se ovde definiše kao umno, teorijsko vođenje prakse, pojava individualizma, sklop građanskih demokratskih političkih ideja i ideala, jedinstveni moderni oblik materijalne produkcije života u vidu kapitalizma, formiranje autonomnog morala i zrele, odrasle, odgovorne, slobodne ličnosti. Od svih bitnih društvenih i duhovnih procesa u prvoj polovini 17. veka kao najznačajniji ističe se matematizacija sveta i uopšte stvaranje moderne matematizovane nauke. Ona je omogućila bitnu promenu doživljaja i odnosa čoveka prema prirodi i svetu uopšte za koje sada važi tako reći samo jedan valjan princip: kontrola i ovladavanje prirodom i svetom uopšte radi lakšeg i ugodnijeg života ljudi. Drugi bitan kompleks je moderna kapitalistička proizvodnja koja je svojim meandriranim putevima u 17. veku ipak uspela da pripremi ekspanziju kapitalizma i industrijsku revoluciju u 18. i 19. veku. Reformisani oblici hrišćanstva kakvi su kalvinizam i puritanizam formulišu specifičnu strategiju unutarsvetovne askeze koja rađa ono što je postalo poznato kao „radna etika“ kao moralno-religiozno-političku masovnu legitimaciju kapitalizma. Oni su takođe doprineli pobedi prvih građanskih revolucija i naprednih, slobodoumnih, demokratskih političkih ideala i ideologija u 17. veku.

Analiza dela pomenutih velikih filozofa iz 17. veka pokazuje da u njihovom delu dominiraju procesi racionalizacije, intelektualizacije i matematizacije sveta i ljudske duše. Oni su ostavili teški beleg na celokupnom ljudskom bivstvujućem koje ostvaruje veliki materijalni napredak po visoku cenu žrtvovanja svoje unutrašnje prirode, čulnosti, telesnosti, sreće i radosti i tako se pretvara u osakaćeni patrljak svog predominantnog instrumentalnog uma.

Ipak, ovde se zaključuje da se um mora spasiti isceljujućom kritičkom samorefleksijom i pomirenjem sa spoljnom i unutrašnjom prirodom kojima treba dati još jednu priliku na putu modernizacije čoveka i njegovog sveta.

Ključne reči: modernost, reformacija, racionalizacija, individualizam, građanstvo, matematizacija, demokratija, kapitalizam, priroda, samorefleksija.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Istorija moderne filozofije

UDK BROJ

**ORIGINS OF MODERNITY IN INTELLECTUAL REVOLUTION IN
EARLY 17 CENTURY**

Summary

This work explores the possibility of foundation of the crucial determinants of modernity in the decisive social and economic material achievements of the early 17 century and in the complex structure of the Reformed Christianity and its aftermath as well as in the writings and ideas of four great philosophers from the first half of 17 century: Bacon, Descartes, Hobbes and Pascal. The concept of „modernity“ is here defined as rational, theoretical guiding of practice; individualism; the complex of bourgeois democratic political ideas and ideals; the unique modern form of material production of life known as capitalism; forming of autonomous morality and mature adult responsible free personality. Mathematization of the world and in general the creation of the modern mathematized science is here stressed as the most essential social and spiritual process in the first half of 17 century. It enabled the main change of experience and relation of man to nature and world in general which were subjected to only one principle: control and mastery of nature and world in general in order to achieve easier and more comfortable life of men. The second essential complex is modern capitalist production which succeeded indirectly to prepare in 17 century the expansion of capitalism and industrial revolution in 18 and 19 century. The Reformed Christianity like calvinism and puritanism formulated the specific strategy of the so called „innerworldly asceticism“ which became known as the „work ethics“ as moral, religious and political massive legitimation of capitalism. They also contributed to the triumph of the first bourgeois revolutions and progressive liberal democratic political ideals and ideologies in 17 century.

The analysis of the writings of the aforementioned seventeenth century philosophers shows that the processes of rationalization, intellectualization and mathematization of the world dominate in them. They left hard mark on the whole human being who achieved the huge material progress at the high price of sacrifice of its inner nature, sensitivity, flesh, happiness and joy and transformed itself in the maimed leftover of its predominant instrumental reason.

Yet, it is concluded here that reason must be saved by selfhealing critical selfreflection and reconciliation with the outer and inner nature which should be given another chance on the road of modernization of man and his world.

Key words: modernity, reformation, rationalisation, individualism, bourgeoisie, mathematization, democracy, capitalism, nature, selfreflection.

Scientific field: Philosophy

The more specific scientific field: History of modern philosophy

SADRŽAJ

I	Uvod – glavne teorije formiranja rane, renesansne moderne i razvijene moderne	1
II	Raspadanje srednjovekovnog društva i kulture, opšta kriza 17. veka i procesi disciplinovanja individualnog i društvenog života u 17. veku.....	47
III	Antropocentrizam i metafizika subjektivnosti kao temeljna određenja modernog doba.....	88
IV	Reformacija, kalvinizam, puritanizam i moderna nauka.....	102
V	Bekon kao tvorac moderne svesti o potrebi ljudskog delovanja radi preobražavanja sveta u svoj dom i pravi zavičaj.....	122
VI	Dekart kao mislilac koji je menjajući svoje misli radikalno promenio svet.....	140
VII	Hobs kao filozof rata i mira – sukoba i saradnje.....	171
VIII	Paskal kao tragični mislilac moderne epohe.....	197
IX	Završna razmatranja.....	213
	Literatura.....	225
	Biografija.....	230
	Izjava o autorstvu.....	231
	Izjava o istovetnosti.....	232
	Izjava o korišćenju.....	233

Izvori modernosti u misaonoj revoluciji u ranom 17. veku

I Uvod – glavne teorije formiranja rane, renesansne moderne i razvijene moderne

U svom drugom po redu, po obimu malom, ali po vrednosti značajnom delu *O koristi i šteti istorije za život*¹, u *Nesavremenim razmatranjima*, koja su objavljena između 1874. i 1876. godine, Niče (Nietzsche) problematizuje opsednutost istorijom poslednje trećine 19. veka i kritikuje tada vladajući historicizam i opterećivanje i najsitnijim detaljima istorijskih zbivanja. U navedenom delu Niče razlikuje tri moguća pristupa istoriji: monumentalni, antikvarni i kritički. U monumentalnom shvatanju istorije kao uzori sadašnjici nude se velike istorijske ličnosti prošlosti koje se pomno analiziraju. Niče je posebno kritički bio nastrojen prema antikvarnoj istoriji koja je naročito čuvala i negovala celokupnu prošlost i tako opterećivala sadašnji život i delovanje jer je smatrao da ona osobito guši fundamentalne interese života i njegovih nagona. Kritička istorija je negirala svaki značaj istorije i tako se krajnje nihilistički odnosila prema celokupnoj tradiciji i značaju prošlosti. Osećam potrebu da podsetim čitaoce na ova Ničeova razmatranja i razlikovanja mogućih odnosa prema istoriji zato što bi se na prvi pogled moglo pomisliti da je i ovaj moj rad historicistički i prvenstveno u funkciji detaljne obnove i rasvetljavanja prošlosti, tačnije prve polovine 17. veka. Iako ja, za razliku od Ničea, poštujem metodologiju i specifičnosti istorijske nauke i iako je ovaj rad prvenstveno filozofski, ja se prošlošću ne bavim radi nje same, već pokušavam da je rekonstruišem sa stalnim osvrtom na sadašnjost i budućnost. U ovom svom radu ja neću iskrivljavati i zloupotrebljavati ključne rezultate i postignuća ranog 17. veka, naprotiv, veoma ću ih poštovati, ali moram da priznam da to radim u istorijskom trenutku u kojem sam svesna epohalnog sloma kako visoke kulture modernizma, tako i polemičkog postmodernizma. Moderni čovek je ostao na vetrometini potpuno sluđen, dezorijentisan i bez bilo kakve istorijske i moralne vertikale koja bi mu pomogla u izgradnji sadašnjosti i budućnosti. Mene jako interesuje da otkrijem kako je sve počelo, gde i kako su se začele osnovne karakteristike moderne, šta je od tog nasleđa koje ima svoje lice i naličje ostalo plodno i uzorno i danas, kakve modele sadašnjosti i

¹ Niče, Fridrih, *O koristi i šteti istorije za život*, Grafos, Beograd, 1986.

budućnosti ono može da nam ponudi i za koju vrstu istorijske i teorijske imaginacije, sećanja i delovanja nas eventualno može nadahnuti. Baština rane moderne u renesansi i u 17. veku nije mrtvo istorijsko nasleđe koje bi nas moglo antikvarnom historiografijom samo opterećivati i sputavati u mišljenju i delovanju, teoriji, praksi i svekolikom stvaralaštvu. Naprotiv, ono nas može podstaći na nove oblike mišljenja i delovanja u kojima bismo preuzeli i unapredili nove, kreativne vidove individualnog i društvenog života.

Burkhartovo tumačenje rane, renesansne moderne

Jedno od prvih, sada već klasičnih dela koje otkriva izvore, korene i ključne karakteristike modernosti jeste Burkhartova (Burckhardt) studija *Kultura renesanse u Italiji*. Ako bih htela ukratko da sažmem osnovna otkrića Burkhartove knjige, onda bih slobodno mogla da kažem da on zapaža proces koji bismo mi danas nazvali sekularizacijom i racionalizacijom društva i naglašenom individuacijom modernog čoveka. Burkhart ne koristi eksplicitno izraze „sekularizacija“ i „racionalizacija“, ali jasno uviđa i naglašava osvajanje stvaralačkih funkcija koje sa u srednjem veku jedinog stvaralačkog bivstvujućeg Boga sada prelaze na čoveka i nužnost ciljnoracionalnog i svrsishodnog političkog delovanja, jasnog određivanja ciljeva i pronalaženje njima primerenih sredstava u domenu politike i stvaranja države. Pojmove sekularizacije, koji opsežno izlažu i analiziraju Blumenberg² u svom shvatanju novog veka i Tejlor (Taylor)³ u svom problematizovanju modernog procesa sekularizacije, i racionalizacije, koja je osnovna karakteristika Veberovog (Weber) određenja suštine građansko-kapitalističke modernizacije, detaljnije ću razviti u daljem izlaganju, ali već sada u prikazu Burkhartove koncepcije rane moderne koja je izložena u pomenutoj knjizi već u 19. veku, suštinski se uviđaju i naglašavaju isti procesi. Švajcarski istoričar jasno kaže da se moderna, renesansna država gradi i proračunava kao svesna tvorevina, kao umetničko delo.⁴ To on sam ocenjuje kao istorijski nov oblik života. Moderna država se više niti doživljava niti utemeljuje kao bogomdana ili prirodno samonikla, već kao

² Cf. Blumenberg, Hans, *Legitimnost novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004.

³ Tejlor, Čarls, *Doba sekularizacije*, Albatros Plus, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

⁴ Cf. Burckhardt, Jacob, *Kultura renesanse u Italiji*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953, str. 8.

svesno promišljeno ljudsko delo. Čovek više nije samo poslušni i skrušeni homo faber, već se izborio da bude stvaralac. Delovanje čoveka više nije slepo i bezglavo jurcanje i snalaženje od danas do sutra, već praksa kojom rukovodi određena teorija, određeni princip. Umno vođenje delovanja će tako postati jedna od fundamentalnih karakteristika modernog doba. Krajem 18. veka Kant će reći da nije svako ponašanje praksa, već samo ono koje se rukovodi određenim principom, a u 20. veku Huserl (Husserl) će od teorijski, umno vođenog delovanja učiniti osnovnu osobinu modernog, pre svega evropskog, čovečanstva, ljudstva. Za Burkhartovu koncepciju renesanse i renesansnog čoveka se često kaže da je anahrona jer moderni princip individualiteta i liberalnog duha, koji su tvorevina devetnaestovekovnog evropskog liberalizma, i moderni optimizam projektuje u renesansnu Italiju 15. i 16. veka. Međutim, to nije tačno. On je savršeno svestan koliko je taj moderni renesansni individuum ovaploćen pre svega u liku vladaoca, kneza italijanskih gradova-država egoističan, zao, destruktivan, sadista, krvoločan i koliko će pri svome kraju u 16. veku, ophrvana nesrećnim istorijskim događajima, renesansa postati melanholična, nesrećna, rezignirana, povučena i predana kontemplaciji i zapravo izneveriti svoj prvobitni rani optimistički, poletan, delatan, emancipatorski program.

Burkhart Firencu smatra prvom modernom državom na svetu: ne samo vladari već čitav narod se bavio politikom na promišljen, planiran način koji u sebi sintetizuje oštroumno kritičko prosuđivanje i stvaralaštvo koje je karakteristično za umetnost.⁵ Tako je Firenca postala i domovina modernog istorijskog prikazivanja, kao i državno-ekonomske misli. Koliko je sekularizacija prožela praktično sve aspekte i pore života tadašnje Italije jasno ilustruje činjenica da se prvi put razvija nauka i umetnost ratovanja i da se ishod ratova nije smatrao Božjim sudom već pobedom ličnosti.⁶ Renesansna Italija je takođe i domovina modernog individuum koji postaje svestan samog sebe i intenzivno otkriva i upoznaje svoj unutrašnji život. Klasične su sledeće Burkhartove reči: „U Srednjem su vijeku obje strane svijesti – ona okrenuta prema svijetu, kao i ona okrenuta prema ljudskoj unutrašnjosti – ležale sanjareći ili tek napola budne... Ta je koprena bila izatkana iz vjere, dječje zbunjenosti i tlapnje. ...čovjek je

⁵ Cf. Burckhardt, op. cit., str. 47, 48.

⁶ Ibidem, str. 61.

sebe samog spoznavao samo kao rasu, narod, stranku, korporaciju, porodicu ili u bilo kojem drugom obliku općenitosti. U Italiji se ponajprije ta koprena raspršila i probudilo se objektivno promatranje i postupanje s državom... Usto se podiže punom snagom subjektivno – čovek postaje duhovni individuum i spoznaje se sam kao takav.“⁷ Ako po ičemu drugom, italijanska renesansa će ostati zapamćena po obrazovnom i vaspitnom idealu svestrano razvijenog čoveka. Tako samopostavljen čovek po svom samorazumevanju proučava svoju unutrašnjost i otkriva svoje moći postajući svestan svoje biti kao osvešćene mogućnosti: „Ljudi mogu sve sami učiniti, čim to ushtiju.“⁸ Može se slobodno reći da su novootkriveni pojedinac i prvi oblici modernog društva i države demonski po svojoj snazi, moći i protivrečnoj unutrašnjoj suštini: to su vremena „uzbudljivih, ali i očajničkih snaga i strasti...“⁹

Renesansa otkriva ne samo čovekovu unutrašnjost već i spoljni svet: Petrarkino (Petrarca) penjanje na brdo Vantu dobilo je svetskoistorijski značaj događaja napuštanja strogog uvažavanja diktuma Aurelija Avgustina po kojem se istina nalazi samo u čovekovoj unutrašnjosti kojom se jedino treba baviti i u njoj živeti i upiranja pogleda u svu širinu i raznolikost spoljašnjeg sveta.

Renesansni Italijani prvi tačno, karakteristično i oštro otkrivaju sve spoljne i unutrašnje specifičnosti istorijskog čoveka i pokazuju majstorstvo u individualnom opisivanju. Razumeju osećajni svet drugog čoveka. Rod više ne stvara razlike između ljudi, renesansa shvata samu bit logičkog pojma čovečanstva. Postoji samo plemstvo lične zasluge: tako će Dante reći da plemstvo nije uslovljeno poreklom, već sposobnošću za svako moralno i intelektualno preimućstvo, naročito za višu obrazovanost.¹⁰ Modernim filozofskim rečnikom rečeno, renesansni Italijani sasvim postaju svesni značaja društvenosti čije je sredstvo izražavanja jezik, onoga što će Habermas nazvati idealnom komunikativnom zajednicom.¹¹ Proglašenje toskanskog dijalekta za književni italijanski jezik je prvi trijumf modernog narodnog jezika nasuprot latinskom. Ondašnji Italijani koji su živeli u rascepanim i često sukobljenim državicama su bili savršeno

⁷ Ibidem, str. 79.

⁸ Ibidem, str. 84.

⁹ Ibidem, str. 90.

¹⁰ Cf. ibidem, str. 202.

¹¹ Cf. ibidem, str. 209.

svesni koliko je značajan jedinstveni jezik kao idealna domovina obrazovanih iz svih država. Pripadnost jednom jeziku nije društvena ili klasna privilegija: njegovi tvorci i govornici nisu samo plemići ili pripadnici bilo kog posebnog društvenog staleža već svi – i oni najsiromašniji i najneznatniji.¹²

Kao što je to bio slučaj sa ratom i državom, i domaćinstvo se izgrađuje kao umetničko delo, planski i smišljeno. Domaćin kuće vaspitava svoju decu i svoju ženu da budu dobri domaćini, čemu doprinose vrlo razvijena ekonomija i racionalna gradnja kuće, a najvažniji činilac je razumno gledanje na zajednički život i vaspitanje. Značajno je primetiti da se razvija posebni senzibilitet i smisao za razumevanje dece, njihove emocionalnosti, krhkosti i nežnosti: otac odgaja svoje sinove bez svake nepotrebne strogosti, pažljivim nadzorom i nagovaranjem, više autoritetom nego silom.¹³ Kod plemenitih ljudi se razvija odnos slobodnog poštovanja između roditelja i dece.

Apsolutno svetskoistorijski značajno i bremenito brojnim posledicama razvijanje individuumu dovodi i do jačanja kosmopolitskih uverenja. Međutim, ista razvijena individualna ličnost renesansnog Italijana nije imala samo pozitivni značaj već porađa osioni individualizam, egoizam i optiranje za zlo. Italijani su prvi moderni Evropljani koji predano razmišljaju o slobodi i nužnosti, ali zbog suočavanja sa perspektivom istorijskog nasilja, poraza i pobede zla pokolebala se njihova svest i vera u mudro, umno i dobro Božje providenje, pa prema religiji počinju da se odnose mnogo kritičnije, slobodnije, indiferentnije, tolerantnije, tako da se čak tolerisao i svesni ateizam samo ako ga nije pratilo javno i otvoreno suprotstavljanje crkvi. To je istorijska pretpostavka razvijene svetovnosti renesanse. Pojedinci kao što je bio Đovani Vilani (Giovanni Villani) nepokolebljivo se suprotstavljaju raznim sujevnim i praznovernim pratiocima i posledicama renesansnog oživljavanja paranauka kakve su astrologija i magija i smatraju da su konstelacija zvezda i slična astrološka uverenja nemoćna da savladaju slobodnu ljudsku volju i Božju odluku. Piko dela Mirandola (Pico della Mirandola) ima svetskoistorijski značaj zbog odlučnog opovrgavanja astrologije i stava da je verovanje u zvezde koren svake bezbožnosti i nemorala.¹⁴ Velika je zabluda

¹² Ibidem, str. 210, 211.

¹³ Cf. ibidem, str. 222.

¹⁴ Cf. ibidem, str. 287.

verovanje da je renesansa jednostavno verno i poslušnički kopirala antiku; ona je bila apsolutno nova, svoja, kritička, originalna i od antičkog nasleđa je preuzela ne ovo ili ono konkretno filozofsko ili naučno učenje, već svetskoistorijski princip slobodnog i kritičkog, nezavisnog rasuđivanja, razuma i uma, logosa, univerzalnog duha sumnje i ispitivanja.

Burkhart ne podleže opštoj predrasudi i raširenom mišljenju da se renesansa ogleda samo u sjaju, blistavosti, optimizmu, kreativnosti, humanizmu. U kasnijem izlaganju ću iscrpnije razviti taj stav, ali za sada neka bude dovoljno da kažem da je veliki istoričar savršeno svestan opadanja, pesimizma, melanholije, straha, životnog minimalizma i rezignacije koji toliko karakterišu kraj 16. veka u Italiji kada njom ovladavaju strani gospodari i kada se iz ljudskih srca izvija vapaj nebu za pomoć.¹⁵

Blumenbergovo tumačenje novog veka

U svom velikom delu *Legitimnost novog veka* Hans Blumenberg sa ogromnom erudicijom i poznavanjem stanja stvari i literature, logički konzistentno i skoro u svakom detalju minuciozno pažljivo raspravlja o problemu početka moderne i njenog odnosa prema ranijim epohama svetske istorije. Blumenberg preuzima razlikovanje između legalnosti i legitimnosti Karla Šmita (Carl Schmitt): legitimnost je dijahronijski pojam koji jednu epohu smešta u suštinski odnos i izvodi je iz prethodne epohe, tako da se ne narušava bitni kontinuitet svetske istorije i univerzalni istorijski poredak. Apsolutni početak ab ovo, radikalno samopotvrđivanje novovekovnog čoveka, opravdanje moderne epohe iz sebe same bez pozivanja na crvenu nit bazičnog kontinuiteta sa srednjim vekom, hrišćanstvom, gnosticizmom, helenizmom, poznom sholastikom ne mogu se prihvatiti jer se ne mogu opravdati. Legalnost je sinhronijska kategorija koja se vertikalno odčitava tako što se jedan nalaz izvodi iz norme koja se izvodi iz druge norme koja joj je nadređena.¹⁶ Blumenberg suštinski izvodi novi vek i bazični princip modernog čovečanstva – radikalno samopotvrđivanje i samoodređenje čoveka i njegove nove epohe – iz nerešenih problema pozne sholastike. Taj proces se

¹⁵ Ibidem, str. 306.

¹⁶ Blumenberg, Hans, *Legitimnost novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004, str. 77.

obično zove sekularizacijom. Međutim, ona nije nastala kao *creatio ex nihilo*, već kao prezaposedanje shvatanja Boga i čoveka u srednjem veku i iz specifične epohalne konstelacije i funkcije postaristotelovske, helenističke antičke grčke filozofije, gnosticizma i ranog hrišćanstva koji se mogu dovesti u bitnu vezu sa situacijom ranog novovekovnog ljudstva i novovekovne filozofije koji ne stvaraju kao apsolutni istorijski novum svoje delo i fundamentalni princip svoje istorijske egzistencije, već ga u suštini nasleđuju i preuzimaju, prezaposedaju iz cele hrišćanske epohe, srednjovekovne epohe i naročito poznog srednjeg veka kada se latentna, stalno prisutna napetost i kasnije otvoreni sukob između svemoćnih atributa i shvatanja Boga kao vrhovnog bivstvujućeg i samopotvrđivanja i samoodređenja čoveka, kako se inače definiše čovekova sloboda od Aristotela do Hegela, jasno očituju. U 19. veku Fojerbah (Feuerbach) će reći kako u samom srcu hrišćanstva pulsira sukob između teologije i hrišćanske antropologije, načela Boga i načela čoveka. Drukčije i kraće rečeno, renesansu i novi vek treba izvesti iz hrišćanstva i srednjeg veka.¹⁷ Karl Levit (Karl Löwith) je novovekovnu filozofiju istorije smatrao za sekularizovanu hrišćansku eshatologiju i nelegitimno i pogubno prekidanje svake veze sa antičkim kosmosom i prirodom i okretanje ka jednostrano shvaćenju ljudskoj istoriji.¹⁸

U klasično doba antičke grčke filozofije i istorije znanje kao takvo, episteme, prva filozofija su bili najviše vrednosti po sebi i oni su pružali čoveku takav vid egzistencije koja ga je najviše približavala bogu. To je bila čista teorijska kontemplacija sveta koja je čoveku, preciznije filozofu, davala suštinsko, istinito znanje o bivstvovanju, o svetu, o bogu, o njemu samom. Već takvo teorijsko, kontemplativno postavljanje čoveka prema svetu pružalo mu je blaženstvo što je, uzgred budi rečeno, nagoveštavalo da Aristotelova metafizika nema isključivo, potpuno i jedino teorijski značaj već i praktički - ona je bila najviši oblik ljudske egzistencije koja je čoveka i praktički, moralno preobražavala u bivstvujuće koje je u tom svom stavu najbliže uzornoj božanskoj egzistenciji čiste sazajne kontemplacije i samopromišljanja. Iako već kod Aristotela može da se nazre izvesno povlačenje čoveka, filozofa iz sveta u svoju viziju boga koji je definisan kao mišljenje koje promišlja samo sebe, glavna intencija filozofa

¹⁷ Cf. op. cit., str. 24, 25, 57, 60.

¹⁸ Cf. Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

i filozofije je bila da spozna svet onakav kakav on jeste. Filozofija, znanje, episteme je prevashodno teorijska disciplina. Radikalni zaokret nastaje u helenizmu, naročito naglašeno kod epikurejaca. Tada filozofija dobija isključivo praktičku i terapeutsku funkciju, ona postaje način života. Ona nema više cilj da pruži istinito znanje i objašnjenje svetskih pojava i procesa, ma kakvi oni bilo i ma koliko uznemiravali i plašili čoveka. Ona treba samo da pruži utehu pojedincu koji živi sa najbližim prijateljima u svom vrtu, izolovan kako iz prirodnog, tako i iz društveno-istorijskog sveta. Nije više bitno istinito objašnjenje sveta i pojava kako oni objektivno postoje, već izgradnja takve filozofije koja će ublažiti i smiriti ljudske, pojedinčeve strahove, naročito strah od nadmoćnog objektivnog sveta, bogova, smrti. Treba živeti pritajeno, daleko od vreve agore i ljudskih zanimanja koja su često izvor velike brige, strahova, uznemirenosti. Epikurova filozofija se više ne bavi svetom kao ciljem po sebi, već treba da postoji samo na način koji će od čoveka odagnati svaku zastrašujuću sliku sveta, bogova, ljudi, smrti. Priroda se više ne tumači objektivno, već se razvija takav i filozofski i životni stav ljudi da ih se priroda, fisis, svet, bogovi više ne tiču, a to znači da pojedinca filozofija više ne plaši strašnim prizorima i predviđanjima zlovolje i kazne bogova, prirodnih katastrofa i konačno najvišeg i najsnažnijeg straha, straha od smrti. Filozofija je definitivno postala *modus vivendi*, oblik praktičkog stava čoveka prema sebi samom i svetu.

Rano hrišćanstvo je radikalno, eshatološko i apokaliptično. Ono je praktički i politički angažovano i daleko od svake kontemplacije u dokolici poznih grčkih filozofa. Ono je počelo kao socijalni i nacionalni bunt ondašnjih Jevreja protiv svojih fariseja i sadukeja, bogataša i protiv rimskih osvajača. Kada su ti judejski ratovi završeni neuspehom izrailjskog naroda i trijumfom Rima, dolazi do racionalizacije tada vladajućeg očajanja i nemoći ljudi, Jevreja, i do pojave Isusa Hrista i hrišćanstva koji obećavaju carstvo božansko na drugom svetu, u zagrobnom životu. Prvi hrišćani su istinski verovali da je propast sveta pitanje dana, a pobeda pravde i slobode, carstva nebeskog, neposredna budućnost. Za osnovnu intenciju tadašnjeg hrišćanstva slobodno se može primeniti Kantova i Fihteova (Fichte) ideja: primat praktičkog uma. Prešni praktički, moralni, religiozni i socijalni interes je stvarao i jačao izvorno hrišćanstvo i podgrevao radikalni milenijarizam ljudi. Nasuprot grčkoj filozofiji negovanoj u

dokolici, sadašnji pokret je sav u praksi, neposrednoj borbi i ratu, angažovan do krajnjih granica. Rimljani su porazili Jevreje, ali je hrišćanstvo, proisteklo iz krila judaizma, preživelo i počelo je da se širi, uprkos žestokim proganjanjima od Rimljana, a njegov praktički radikalizam je dobijao na snazi. Međutim, posle proglašenja hrišćanstva za državnu, zvaničnu religiju u Rimskoj imperiji, njegov socijalni, egzistencijalni, politički položaj i priroda iz korena se menjaju. Njegov moralni i politički radikalizam i eshatološka apokaliptička iščekivanja postaju disfunkcionalni, nepotrebni i suvišni. Treba ih ukloniti i prigušiti i reinterpretirati entuzijastička obećanja ranog hrišćanstva. Iskreno i ozbiljno iščekivanje radikalno drukčije budućnosti se zaboravlja i briše i ceo događaj koji sada dolazi u centar pažnje novih hrišćanskih državnih velikodostojnika i pastve vernika se reinterpretira i prebacuje u prošlost. Ništa bitno novo neće se desiti jer se glavni događaj Hristove inkarnacije i stradanja već desio u prošlosti. U suštini, sve što je preostalo jeste samo sećanje na prvi Hristov dolazak i potpuni zaborav onoga što je bilo primarno kod prvih verujućih hrišćana, a to je drugi dolazak Hrista.¹⁹

U ovoj istorijskoj i filozofskoj rekonstrukciji događaja koji su bitno povezani sa rađanjem moderne i novovekovne filozofije i njene funkcije u novom društveno-istorijskom kontekstu, kako ih vidi Blumenberg, bitnu ulogu imaju gnostici. Oni su potpuno odbacili čulno-materijalni svet, postulirali su zlog demijurga koji stvara ovozemaljski svet, život i grešnog ovozemaljskog čoveka, a hrišćanstvo su interpretirali kao religiju čistog duha i carstvo nebesko su protumačili po uzoru na blaženu viziju Boga, poput antičke grčke filozofije i uopšte filozofskog shvatanja čiste teorijske kontemplacije. Kako shvatiti i kako postaviti celu sferu čulnog, materijalnog sveta i čoveka u njemu? Kako obnoviti i ponovo prisvojiti nezavisnost, objektivnost i značaj čulnog sveta, kosmosa? Kako se izboriti za relevanciju i samostalnu egzistenciju

¹⁹ U tom kontekstu trebalo bi konsultovati odličan esej *Dogma o Hristu* ranog Froma gde se na pozadini bogatog istorijskog materijala i odličnog poznavanja ranog hrišćanstva razmatraju takoreći identične teme o unutrašnjem sukobu između hipostaziranog Boga i samopotvrđivanja čoveka, što je činilo suštinu ondašnjih žestokih rasprava i polemika o prirodi Isusa Hrista, kao i o suštinskim promenama u hrišćanskoj dogmatici nastalim posle priznanja hrišćanstva za državnu religiju Rimske Imperije. Cf. Fromm, Erich, *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1976.

materijalnog sveta kakvu je on uživao u antičkoj Grčkoj? To je postao osnovni zadatak cele filozofske tradicije od Aurelija Avgustina pa sve do novog veka. Cela sholastika se borila sa religijskim i filozofskim nasleđem sukoba između Boga i čoveka. U tom misaonom i istorijskom kontekstu javljaju se prvi vidovi filozofije istorije koja predstavlja svojevrsnu teodiceju: za zlo i pogrešno u svetu nije kriv Bog, koji je po definiciji ne samo savršen nego i svemoćan pa sledstveno tome može i treba da omogući ostvarenje bazično dobrog sveta, nego grešni, ali i slobodni čovek. Već Abelar (Abélard) piše da je čoveku za razumevanje Boga dovoljan njegov prirodni razum, što je već tada radikalniji oblik samopotvrđivanja i samoodređenja čoveka, a Toma Akvinski će čulnom svetu, društvu, istoriji i čoveku dati relativno samostalno mesto u odnosu na Boga. Prirodni svet, grčki kosmos i ovozemaljski čovek funkcionišu po zakonima koji imaju određenu autonomiju u odnosu na Božju svemoć i nisu apsolutno potčinjeni Bogu na milost i nemilost, već mogu i sami sebe da odrede i afirmišu.

Moderan novovekovni čovek je pre svega aktivan, stvaralački orijentisan: on hoće da menja svet ako je to ikako moguće, a ne samo da ga kontemplira i tumači. Moderna nauka, koja je tesno povezana sa modernom filozofijom, neće samo da shvati svet već da iz tog razumevanja izvede i norme delovanja. To je posvetovljenje izvorno hrišćanskog spoja nacrtu sveta i uputstava za delovanje.²⁰ Još je Niče primetio da samo razvoj religije može da objasni moderni status nauke. Preobražaj epohe i filozofije pretpostavlja supstancijalni identitet. Sekularizaciju je izvorno omogućila vera, a kasnije je sprovodi čovek sopstvenim snagama. Istorijska svest novog veka je proizašla iz sekularizacije hrišćanske ideje istorije spasenja, to jest providenja i eshatološke konačnosti. Novi vek se ne može zamisliti bez hrišćanstva, a scijentizam je sekularizacija hrišćanske vere. Modernu emancipaciju uma je izazvala sama teologija. Patrističko hrišćanstvo je preuzelo ulogu antičke filozofije, dok novovekovna filozofija zastupa funkciju teologije. To se često ne shvata, pa se samopotvrđivanje moderne epohe izvodi samoutemeljenjem eh nihilo, što Blumenberg ne smatra racionalnim i što dovodi do velikog novovekovnog problema radikalnog raskida sa tradicijom.²¹ Blumenberg, radikalizujući shvatanje legitimnosti Karla Šmita, tvrdi da bi novi vek bio

²⁰ Cf. op. cit., str. 18.

²¹ Op. cit., str. 92.

legitiman ako bi još uvek bio srednji vek²² i da zahtev za apsolutnim početkom novog veka kroz filozofiju nije opravdan²³ jer je ideja apsolutnog početka isto tako malo racionalna kao i svaki drugi *creatio ex nihilo*.²⁴

Pozni sholastički nominalizam predstavlja najveću čovekovu uznemirenost u odnosu na svet zato što se tada shvata da je stvaranje bezrazložno jer je u njegovoj osnovi svemoćna i beskonačna Božja volja koja sve utemeljuje, a koja nikom ne polaže račune o svojim merilima. Već se tada javlja konstruktivističko poimanje saznanja modernog čoveka: Okamov princip ekonomije svodi prirodu na poredak koji je postulirao čovek. Moderna prirodna nauka i metoda novovekovne filozofije su prevladali čovekov krajnje nestabilan položaj u svetu i predstavljaju vid čovekovog gospodarenja svetom. Rani novi vek je morao da spasi svet i prirodu od radikalne i neograničene Božje volje koja može da interveniše kad hoće i kako hoće i zato je matematizovao i materijalizovao prirodu i svet koji definitivno postaju čovekova konstrukcija koja mu je potpuno raspoloživa i podređena. Moderan čovek hoće sam da bude Bog. Tu je, međutim, upleteno jedno bitno ograničenje čovekovih saznavnih i stvaralačkih moći: i poznosrednjovekovni nominalizam i novovekovni atomizam smatraju da čovek ne može svojim ograničenim prirodnim razumom da shvati nastajanje sveta. Zato je moderna astronomija odustala od uzročnog objašnjenja nebeskih kretanja i može da prati i zabeleži samo kako se ona ispoljavaju, pošto je za ljudsko snalaženje u svetu dovoljna pragmatična predvidljivost.²⁵ Suočen sa novom situacijom teološkog apsolutizma, čovek je morao da se zadovolji sa manje istine nego u antici i visokoj sholastici, tako da su u modernoj nauci umanjeni zahtevi za istinom, što otvara put novovekovnoj nauci i tehnici, teoriji i samopotvrđivanju ljudskog subjekta. Razdvajaju se ideja istine i teorijske delotvornosti – u čovekovom teorijskom, filozofskom, naučnom svetu iščezava antropocentrična svest, ona je dozvoljena samo u praktičkoj filozofiji. Iz prirode nestaju poredak i svrhovitost. Ali, baš to je ono što je novovekovnom čoveku neophodno, jer minimum ontološkog uređenja daje maksimum

²² Cf. op. cit., str. 77.

²³ Op. cit., str. 61.

²⁴ Op. cit., str. 116.

²⁵ Op. cit., str. 163.

konstruktivnog potencijala.²⁶ Naime, moderna fizika ne otkriva, već propisuje prirodi zakone, a moderna filozofija je podražavanje stvaranja. Već je Vilijam Okamski na najmanju moguću meru sveo udeo teologije u objašnjenju sveta; tako je um postao organ nove naučnosti koja se oslobodila tradicije.²⁷

Kao predominantna karakteristika novovekovnog naučnog i filozofskog metoda javlja se matematizacija i kvantifikacija sveta i čoveka: umesto supstancije javlja se kategorija kvantiteta. To je novo, moderno naučno i razumsko tretiranje svih problema. Kao krajnje neobična, anticipatorska figura na kraju srednjeg veka javlja se Nikola Kuzanski koji je potpuno dobro prilagođeni visoki crkveni velikodostojnik, kardinal Katoličke crkve, ali on ima neke skoro neverovatne moderne ideje. On je potpuno svestan da je čovek sam tvorac čistog misaonog procesa. Nametanje uma stvarnosti je prirodno čovekovo određenje.²⁸

Novi vek žudi za novim znanjima, radoznalost ponovo postaje fundamentalna čovekova osobina. Niče će kasnije reći da je bezobzirna radoznalost epohalno obeležje novog veka. Đordano Bruno (Giordano Bruno) objašnjava da je čovekova radoznalost, nagon za znanjem, usmerena protiv srednjovekovne zatvorenosti i ograničenosti horizonta smisla ljudi u srednjem veku. Moderna radoznalost je još jedan simptom novovekovnog čovekovog samopotvrđivanja i još jedan pokazatelj čovekove emancipacije od skrušenosti i zavisnosti od Boga i crkve u srednjem veku. Međutim, kritičari preterane radoznalosti upozoravaju na opasnost od takvog čovekovog stava prema sebi, prirodi i svetu: ona otuđuje čoveka od njegovog osnovnog problema i zadatka: problema ponašanja, a ne spoznaje. Srednjovekovni, sholastički pandan te dileme je rasprava o tome da li prednost treba dati spasenju ili spoznaji. Na tom tragu kasnije će Kant preseći taj problemski čvor odlučnim stavom da svet nije tu da bi ga čovek spoznao, već da sebe izобрази u njemu.²⁹

²⁶ Cf. op. cit., str. 178.

²⁷ Op. cit., str. 287.

²⁸ Cf. Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, I tom, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998, Prva glava *Nikola Kuzanski*, str. 25-60. Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927, str. 10ff.

²⁹ Cf. Blumenberg, *Legitimnost novog veka.*, str. 355.

Tipično moderno opisivanje sveta i prirode je homogenizuje na nivou cele vaseljene: nema više razlike između sublunarne sfere prirode i one iznad Meseca. Homogenost vaseljene je ključni aksiom kosmologije novog veka.

Kuzanski izbacuje čoveka iz središta kosmosa, vaseljene – već sam naglasila da u prirodnom svetu nema mesta za antropocentrizam i antropomorfizam, ali zato on potencira delatni, praktički antropocentrizam: čovek se više ne određuje iz svetskih prilika nego samostvaranjem. Već sam podvukla, dok sam izlagala Burkhartovo tumačenje renesansne moderne, da je novi vek otkrio individuu kao svoju najizvorniju tekovinu. I Kuzanski taj momenat posebno ističe kada naglašava sasvim nov značaj matematike i njene metode za saznanje: osnovni odnos između duha i predmetnosti nije receptivan nego projektivan – to je pravi zavičaj i suština duše. On razvija ideju čovekove sličnosti sa Bogom: postoji direktna analogija između beskonačnog Boga, beskonačnog sveta i beskonačnog ljudskog duha. Čovek je sličan Bogu po svojim stvaralačkim, a ne samo podražavalačkim i pasivno-receptivnim moćima koje ispoljava u svetu. Čovek u svojoj biti ne podražava prirodu, već izvorno proizvodi i sebe i svet – tako on direktno podražava samog Tvorca.

Veberova teorija modernizacije

Pored marksističke teorije građanskokapitalističke modernizacije, druga najrazvijenija, najuticajnija i najpoznatija teorija je teorija Maksa Vebera (Max Weber).³⁰ Veberova teorija modernizacije se često suprotstavlja Marksovoj (Marx) i marksističkoj teoriji uopšte kao njena suprotnost: uobičajena interpretacija ove pogrešno pretpostavljene suprotstavljenosti glasi da dok Marks i marksisti za osnovu sveta uzimaju ekonomske procese i parametre koji su „baza“ onoga što se obično zove „nadgradnjom“ (a to je sfera politike, prava, ideologije, duhovnog stvaralaštva), Veber za osnovu kapitalizma i građanske civilizacije uzima duhovne, kulturne fenomene iz kojih izvodi privredu. To je na klasičan način objašnjeno i izloženo u njegovom poznatom delu *Protestantska etika i duh kapitalizma* gde iz duha kalvinizma i puritanizma izvodi kapitalizam u svom

³⁰ Odličan panoramski pregled geneze moderne uz poštovanje Veberovih osnovnih teza pruža: Žunjić, Slobodan, *Modernost i filozofija*, Plato, Beograd, 2009, II poglavlje „Rađanje modernog doba“, str. 87-216.

najčistijem i najrazvijenijem izdanju. Međutim, ovo površno suprotstavljanje Vebera Marksu nije tačno i to sasvim eksplicitno kaže sam Veber u navedenom delu: „Ali, ... ne treba nipošto zastupati jednu budalasto-doktrinarnu tezu kao što je teza da je „kapitalistički duh“ ... *mogao* nastati *samo* kao emanacija *izvjesnih uticaja* reformacije, ili, čak, da je kapitalizam kao *privredni sistem* tvorevina reformacije. Već to da su izvjesni važni *oblici* kapitalističkog poslovanja notorno mnogo *stariji* od reformacije stajalo bi takvom shvatanju jednom zauvijek na putu.“³¹ Osnovni pojam Veberove teorije modernizacije jeste pojam racionalizacije, raščaravanja sveta, intelektualizacije čijom primenom se u stvarnosti odvaja prirodno od natprirodnog, imanentno od transcendentnog, vrednosno od činjeničkog, naučno od magijskog, slobodno od neslobodnog. Fundamentalna kategorija od koje Veber polazi u svojim analizama jeste čovek pojedinac i zadovoljenje njegovih potreba. Bitna je sloboda tako shvaćenog individuumu da postupa odgovorno i racionalnosvrhovito, a to znači da racionalno određuje cilj koji hoće da ostvari i sredstva koja su mu za to neophodna. U svom delu *Maks Veber i Karl Marks* Karl Levit (Karl Löwith) racionalno delovanje slobodnog autonomnog i odgovornog čoveka definiše kao odmeravanje raspoloživih sredstava u odnosu prema cilju i sagledavanje samog cilja u smislu izgleda i posledica njegovog ostvarenja.³² Od odsudne važnosti je stalno održavati živim odnos između sredstava i ciljeva. I baš to se ne čini u modernoj civilizaciji građanstva i kapitalizma: sredstva su se odvojila od ciljeva i izmakla ljudskoj kontroli. Ona sada dominiraju nad ljudima i to ne u racionalnom, već u veoma iracionalnom vidu. Moderni kapitalizam ima za cilj da proizvodi radi proizvodnje same po sebi koja, sa svoja strane, ostvaruje profit i to ostvarivanje sve većeg profita, koji se ne troši radi zadovoljenja čovekovih potreba već radi sve većeg ostvarivanje viška vrednosti, je jedan u svojoj suštini potpuno iracionalan sistem koji pritiska moderne ljude kao strašan gvozdeni kavez. Sredstva su potpuno izmakla kontroli i sada su ona ta koja vladaju modernim građansko-

³¹ Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 69.

³² Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London and New York, 2003, str. 67.

kapitalističkim svetom. Posmatran sa stanovišta ljudske sreće, kapitalizam je potpuno izopačen, iracionalni sistem.³³

Osnovni cilj istorijskog istraživanja jeste učiniti razumljivim kakvi su ljudi danas i kako su postali to što jesu. Moderni racionalni sistem vrednosti najviše ceni modernu nauku. Međutim, nauka nije sama po sebi razumljiva, ona ima određene vrednosne pretpostavke koje se moraju razotkriti i shvatiti. Tako osnovni Veberov cilj postaje ekspliciranje apriornih vodećih vrednosnih ideja koje pretpostavlja svako naučno istraživanje. Osnovna pretpostavka istorijske činjenice racionalizacije jeste sloboda nezavisnog samodovoljnog pojedinca, ljudskog heroja u odnosu na opterećenje naređenja, institucija, organizacija, vlasti koje je proizvela racionalizacija u modernom životu. To je pandan Marksovoj interpretaciji istog fenomena samootuđenja.³⁴ Posledica moderne racionalizacije, raščaravanja sveta i intelektualizacije jeste ta da su se krajnje i najuzvišenije vrednosti povukle iz javne sfere. Zato je neophodno ponovo tražiti smisao objektivnog sveta koji je nestao, a upravo je magija, koja je dominirala u ranijim istorijskim epohama, značila veru u objektivno značenje sveta.

Opšti duh racionalnosti radikalno je sproveden u svim sferama modernog života: ne samo u ekonomskom i društvenom sistemu već i u naukama, umetnostima, administraciji. Moderna državna mašinerija je temeljno birokratizovana. I svi ti moderni sistemi guše čoveka, a sredstva vladaju nad ciljevima. A i za Marksa i za Vebera apsolutno autonomna i krajnja svrha svih ljudskih institucija nisu same institucije već čovek kao takav.³⁵ Racionalnost je po definiciji nezavisnost i autonomija čoveka i upravo odatle sledi centralno pitanje koje Veber razmatra u svojoj teoriji: kako se suprotstaviti ovoj mašineriji da bi se sačuvao ostatak ljudskosti iz ove fragmentacije duše, od ove apsolutne dominacije birokratizacije. To pitanje se nameće utoliko više ukoliko se zna da je osnovni Veberov stav – dužnost pojedinca prema samom sebi.

³³ U ovoj misaonoj vezi trebalo bi pogledati dobar Markuzeov (Marcuse) esej "Industrijalizacija i kapitalizam u delu Maksa Vebera" u: Markuze, Herbert, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 197.

³⁴ Cf. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, str. 55.

³⁵ Cf. op. cit., str. 70.

U svom predavanju *Nauka kao poziv* Veber ispituje oblike racionalizacije koji su radikalno proželi modernu nauku. Tako se kao osnovna osobina moderne naučne racionalnosti nameće uska specijalizacija, poput rada u fabrici.³⁶ Ali, ta sve veća racionalizacija i intelektualizacija naučnog pogona nipošto ne znači da povećavamo opšte znanje o uslovima u kojima živimo, već samo raščaravamo svet: to činimo tako što sve više pribegavamo hladnom računu i tehnici. Moderan čovek je svestan da može nešto da shvati samo privremeno, provizorno, nipošto konačno: zato je smrt za njega datost bez smisla, a takav je i život civilizovanog čoveka jer se smrt smatra besmislenom.³⁷ Zato je Tolstoj mogao da ustvrdi da moderna nauka nema smisla budući da ne odgovara na jedino bitno pitanje: kako da živimo.³⁸

Sloboda modernog pojedinca je snažno suprotstavljena procesima racionalizacije i raščaravanja sveta. Vrednosti, vrednosni ciljevi nemaju racionalno utemeljenje već se oni moraju naprosto izabrati, moramo se za njih jednostavno odlučiti. Konačni cilj nam nije dat. On se mora jednostavno postaviti, moramo se odlučiti za njega bez konačnog obrazloženja: čovek ne može da zastupa praktička uverenja u ime nauke jer se vrednosni sistemi suočavaju u nerazrešivoj borbi. U čemu je onda doprinos moderne nauke u savremenom životu? Ona nam omogućava tehničko ovladavanje svetom i životom posredstvom predviđanja, daje nam metode mišljenja i pruža obrazovanje i doprinosi jasnoći: ona nam jasno može pokazati da u suočavanju sa određenim vrednosnim problemom možemo da zauzmemo različite praktične stavove.³⁹ Današnja nauka zasnovana na uskoj specijalizaciji obezbeđuje nam znanje u službi samoosvešćivanja o objektivnim odnosima – ona više nema nikakve veze sa mudrošću ili filozofijom koji promišljaju smisao sveta. Nijedna nauka nije bez vrednosnih pretpostavki i nijedna nauka ne može pružiti dokaz svoje vrednosti onome ko odbacuje njene pretpostavke. Tako su u našoj epohi u kojoj su kulminirali procesi racionalizacije, intelektualizacije i raščaravanja sveta odstranjene najviše vrednosti iz javnog života.

³⁶ Cf. Veber, Maks, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998, str. 64.

³⁷ Cf. op. cit., str. 73.

³⁸ Op. cit., str. 78.

³⁹ Ibidem, str. 91.

U sferi politike i države vlada iracionalna samovoljna organizacija, gvozdeni kavez neslobode modernog ljudstva. Tako se za savremenu državu može reći samo to da ona ima monopol na legitimno fizičko nasilje. Država je vladanje čoveka nad čovekom pomoću legitimnog nasilja.⁴⁰ Štaviše, glavno sredstvo u politici je nasilje.⁴¹ Dominantan tip političara na zapadu danas je demagog i njegov verni sluga – novinar demagog.

Verovatno najpoznatije i najuticajnije Veberovo delo o odnosu između reformisanog hrišćanstva i kapitalizma jeste već pomenuta knjiga *Protestantska etika i duh kapitalizma*. U kalvinizmu i puritanizmu, za razliku od klasičnog katoličkog monasticizma, sprovodi se jedan specifičan duhovni i religiozni izbor načina života, rada i bogoslužjenja koji se zove unutarsvetovna askeza. Tradicionalno katoličko povlačenje unutar zidina manastira je predstavljalo očiglednu demonstraciju više vekova dominantnog oblika služenja Bogu u vidu napuštanja sveta, fuga mundi. Postojala je bitna spoljašnja upadljiva razlika između kaluđera, monaha i ostalih ljudi, takođe vernika, koji su živeli i radili u svetu. Tradicionalno katoličanstvo je zahtevalo povlačenje iz sveta da bi se na najbolji i najpotpuniji mogući način spasla duša, odnosno iskazalo služenje i poštovanje prema Bogu. Reformisano hrišćanstvo je ukinulo manastire i svaku razliku između običnog čoveka, vernika i monaha ne slabeći nego upravo obrnuto, jačajući i afirmišući veru na nov način tako što bi sada svi ljudi, vernici trebalo i morali postati istovetni nekadašnjim monasima, koji su se bili povukli u manastir, u pogledu postojanosti i intenziteta svoje vere. Unutarsvetovna askeza je značila da se obožavanje, služenje i poštovanje prema Bogu ispoljavaju u svim aktivnostima *unutar* sveta, a pre svega u radu. Kalvinizam i puritanizam su smatrali da je sve čulno, emocionalno, prirodno, životno smrtni greh, apsolutno zabranjeno obožavanje kreaturalnog i da se ti aspekti pojedinačnog i kolektivnog ljudskog života moraju strogo kontrolisati i eliminisati rigoroznom metodičnom i sistematskom racionalizacijom svakodnevnog ljudskog života, pre svega rada, njegove operativnosti i efikasnosti.⁴² Nema više manastira kao očiglednog oblika bekstva iz sveta i povlačenja u duboku molitvu upućenu Bogu, ali svi ostali vidovi života u svetu poprimaju oblik

⁴⁰ Cf. ibidem, str. 103.

⁴¹ Ibidem, str. 177.

⁴² Cf. Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, str. 81.

stroge unutaršvetovne askeze. U narednim poglavljima ću to detaljnije analizirati i izložiti, ali puritanizam je stvorio modernu nauku – nauku kao manastir. Svaka unutaršvetovna aktivnost se morala obavljati radi veće slave Božje. Protestanti su sprovodili strogu metodičnu racionalizaciju svih aspekata života i tako su vršili ne samo bogosluženje nego su upravo na do tada neviđen način doprineli jačanju i obogaćivanju svih radnih i životnih procesa koje je obuhvatala unutaršvetovna askeza, koja je izvršila jedno apsolutno revolucionarno i izuzetno značajno delo: ona je zaustavila beg iz sveta kako je to u periodu od 14. do 18. veka stalno zahtevala i podsećala Katolička crkva.

Protestante je jako mučila neizvesnost i dilema da li su spaseni ili su među večito osuđenima i prokletima. Protestantski teolozi su formulisali teoriju o predestinaciji koja je implicirala da Bog sam, bez dovoljnog razloga i bilo kakvog racionalnog obrazloženja, samovoljno neke ljude izabira među spasene pravednike, a druge osuđuje na večne muke u paklu. Tako se odvija drama izvesnosti spasenja, najveća muka ranih novovekovnih hrišćana. Protestantski Bog je izrazito skriveni Bog (*Deus absconditus*) čija je praktična posledica ta da je za vernike isto što i nepostojeći i mrtav Bog.⁴³ Bog se povukao iz sveta, ali su tradicionalne religiozne i moralne vrednosti ostale i dalje na snazi i izazivale brojne lične tragedije i velika iskušenja od Paskala (Pascal), Rasina (Racine) pa sve do jednog Kanta. Bilo je to vreme tragične vizije sveta.

Novovekovni čovek, protestant je bio stalno upućivan na samoanalizu, samopreispitivanje jer se novi odnos sa Bogom nije više ostvarivao posredstvom sakramenata Katoličke crkve i sveštenstva, već u dubokoj intimi čovekove duše i srca u potpuno neposrednom kontaktu između pojedinca i Boga. To je porodilo ogromnu unutrašnju usamljenost individuumu. Jedini vidljivi znak da je pojedinačni čovek među izabranima, spasenima jeste uspešnost u radu, privređivanju, efikasnom i odgovornom životu. Negirane su i uništene sve prirodne, čulne, osećajne veze između pojedinaca jer se to smatralo obožavanjem kreaturalnog i smrtnim grehom jer bi čovek tako davao prednost svojim prirodnim, neposrednim odnosima sa drugim ljudima umesto da opšti samo sa Bogom. Protestantizam je doneo slobodu savesti i političku slobodu zato što se uvažavao glas pojedinačne ljudske savesti u neposrednom dodiru s Bogom,

⁴³ Cf. op. cit., str. 78, 79.

zahvaljujući čemu su srušeni svi drugi autoriteti vlasti, crkve, ljudi, sveta koji su ranije određivali granice moralne, religiozne i političke slobode ljudi.

Puritanizam je jako podsticao matematičko i prirodnonaučno istraživanje i mišljenje kao uzoran oblik rada radi veće slave Božje.⁴⁴ Ta vrsta naučnog istraživanja je predstavljala jedan od uzora korisno, produktivno iskorišćenog vremena naspram traćenja vremena na razne vrste razbibriga koje je bilo apsolutno zabranjeno i anatemisano. Tako nije nimalo slučajno da su puritanci bili neprijatelji umetnosti koja je donosila, pored drugih ozbiljnijih stvari, i čulno zadovoljstvo, zabavu, radost koji su takođe bile proskribovani. Puritanizam nije negovao umetničku maštu (fancy) već samo uobrazilju koja se morala upotrebiti za koristan i produktivan naučni i praktični rad. Nimalo slučajno još Kant koristi izraz produktivna uobrazilja za jedan od najbitnijih faktora u procesu saznanja sveta u *Kritici čistog uma*.⁴⁵

Veliko je, međutim, jedno delo puritanizma: eliminisanje magijskog mišljenja, oslobođanje sveta od magije.⁴⁶ Pojam magijskog mišljenja ovde shvatam u Frojdovom (Freud) smislu kao svemoć mišljenja. Pod tim se podrazumeva vera pojedinca da je dovoljno samo nešto snažno želeći, o nečem jako razmišljati, samo se intenzivno moliti, pa da se to samo od sebe i ostvari. Puritanci su odbacili ceo kompleks sakramenata Katoličke crkve radi spasenja duše kao sujeverje i praznoverje koji su bili strogo osuđeni i smatrani grehom.

Marksistička teorija modernizacije

Druga vodeća, uticajna i plodna teorija kapitalističko-građanske modernizacije je marksistička. Jedan od najpoznatijih i najmarkantnijih spisa te provenijencije jeste svojevrsan hvalospev revolucionarnom karakteru modernog građanstva u svim domenima društveno-političke i ekonomske stvarnosti - *Manifest Komunističke partije* Marksa i Engelsa iz 1847. godine. Iz svekolike propasti i urušavanja feudalnog staleškog društva pojavile su se dve moderne klase: građanstvo i proletariat. One se

⁴⁴ Op. cit., str. 128.

⁴⁵ Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 175.

⁴⁶ Weber, Max, op. cit., str. 80.

nalaze u stalnom međusobnom sukobu i borbi i na njih su se svele i uprostile sve složene klasne suprotnosti prethodnih društvenih oblika. Iz redova kmetova srednjeg veka proizišli su slobodni stanovnici prvih gradova koji su počeli sve više da jačaju i osvajaju čitav svet povezujući ga u globalni svetski sistem koji na okupu drži svetsko tržište. Počeo je sve više da se ispoljava do tada neviđeni privredni i kolonijalni polet i uspeh građanstva koje je revolucionisalo i na kraju razorilo feudalno društvo. Dotadašnji dominantni feudalni, to jest esnafski način proizvodnje više nije mogao da zadovolji tražnju koja se sada manifestovala kao nezasito svetsko tržište koje su evropske velike sile stvorile zahvaljujući novim geografskim otkrićima i svojoj kolonijalnoj ekspanziji. Nasuprot esnafskog rada javlja se najpre manufakturna proizvodnja u kojoj se ispoljavaju prvi oblici modernizovane građanske proizvodnje. Moderna građanska predstavnička država samo servisira interese i potrebe građanske klase koja je razorila sve feudalne odnose i na mesto indirektno prikrivene klasne eksploatacije ranijih formi društveno-ekonomskih odnosa postavila je otvorenu direktnu eksploataciju nad proletarijatom. Evo Marksovih i Engelsovih upečatljivih reči: „Buržoazija je u istoriji odigrala krajnje revolucionarnu ulogu. Gde god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose. Ona je nemilosrdno pokidala šarolike feudalne veze koje su čoveka vezivale za njegovog prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čoveka i čoveka nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezdušnog „plaćanja u gotovu“. Ona je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske sentimentalnosti. Ona je lično dostojanstvo pretvorila u prometnu vrednost i na mesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila jednu besavesnu slobodu trgovine. Ona je, jednom reči, na mesto eksploatacije prikrivene verskim i političkim iluzijama stavila otvorenu, besramnu, direktnu, surovu eksploataciju.“⁴⁷ Buržoazija „ne može da poistoji a da neprekidno ne revolucioniše oruđa za proizvodnju, dakle odnose proizvodnje, pa, dakle, i celokupne društvene odnose. ... Stalno revolucionisanje proizvodnje, neprekidno potresanje svih društvenih odnosa, večna nesigurnost i kretanje odlikuju buržoasku epohu od svih ranijih. ... Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim, sve što je sveto sknavi se, i ljudi najzad

⁴⁷ Karl Marks, Fridrih Engels, *Manifest Komunističke partije*, Slovo ljubve, Beograd, 1982, str. 9.

bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima.⁴⁸

Građansko-kapitalistički svet ne podnosi i ne dozvoljava nikakvu izolaciju i na mesto samodovoljnosti stupa svestrani saobraćaj koji svet povezuje u globalnu celinu, svetski sistem. Unutar pojedinačnih država sprovodi se nacionalna, ekonomska i politička centralizacija. Selo je potpuno potčinjeno gradu. Sredstva za proizvodnju i promet koje je nasledila buržoazija nastala su u feudalnom društvu. Međutim, feudalni svojinski odnosi nisu više odgovarali razvijenim proizvodnim snagama i njih je razorila nastupajuća, mlada, progresivna građanska klasa. U 19. veku društveni odnosi koje je stvorilo građanstvo postali su sputavajući, tesni za enormno naraslu proizvodnju roba, pa izbijaju sve nove krize koje postaju sve svestranije i silnije. Baš kao što je građanstvo unuštilo feudalizam, tako je sada ono stvorilo svoje grobare – suprotstavljenu klasu modernih radnika, proletera. U sistemu industrijske revolucije i novog mehanizovanog apstraktnog rada proleter se potpuno porobljavaju, degradiraju, debiliziraju i postaju puki dodatak mašini. Radnici se podvrgavaju vojničkom drilu u fabrikama, a jedini cilj je zarađivanje koje je samo sebi svrha a ne trošenje, konzumiranje i uživanje u plodovima rada i proizvodnje. Sve ono što se u ortodoksnom marksizmu podvodi pod nadgradnju (pravo, moral, religija, duhovnost itd.) samo je maska za partikularne interese građanske klase. Proleter je prisiljen radi preživljavanja da prodaje svoju radnu snagu kao robu na tržištu rada, roba i kapitala i njegov najamni rad je uslov kapitala. Odnos između rada i kapitala je društveni odnos, a ne od ljudi i društva nezavisni odnos između stvari povezanih objektivnim procesima koji su odvojeni od istorijskih tendencija i klasnih odnosa i sukoba. Sa promenom načina života i proizvodnje promeniće se i svest ljudi, proletera koji će onda moći da sazru i da se konstituišu u klasu za sebe koja ima svoju klasnu svest i koji će stvoriti takvo društvo u kojem će se odigrati univerzalna ljudska emancipacija: slobodni razvitak svakog pojedinca postaće uslov za slobodni razvitak svih.⁴⁹

⁴⁸ Op. cit., str. 10.

⁴⁹ Op. cit., str. 32. Cf. takođe i: Dobb, Maurice, *Studije o razvoju kapitalizma*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 18.

Jedno od najuticajnijih dela unutar korpusa marksizma koje na virtuozan i dubok filozofski način tretira moderno građansko društvo i njegove antinomije jeste *Istorija i klasna svest* Đerđa Lukača.⁵⁰ On je sistematsko prikrivanje društvenog i istorijskog karaktera kapital odnosa nazvao postvarenjem i pomno je analizirao njegovu genezu unutar razvijenog građanskog društva i raznih oblika građanske duhovne produkcije. Fenomen kapitala, robne proizvodnje, razmenske vrednosti, upotrebne vrednosti, najamnog rada jeste u svojoj suštini jedan odnos, odnos između osoba koji, međutim, u postvarenim društvenim odnosima poprima karakter predmetnosti u kojoj je izgubljena njegova bit –odnos između ljudi – i to se drukčije naziva fetiškim, čulno-natčulnim karakterom robe. Lukač u svom delu preuzima ključni pojam tumačenja modernizacije Maksa Vebera, ali implicitno i Marksa - pojam racionalizacije koji kao kalkulacija i proračunljivost dominira građanskim svetom u svim njegovim aspektima.⁵¹ Moderni racionalizovan kapitalistički proces proizvodnje uništava svaku srednjovekovnu tradiciju organske proizvodnje celovitog proizvoda u koji je uloženo mnogo jedinstvene i prefinjene zanatske i umetničke veštine i znanja proizvođača. Zbog posvemašnje racionalizacije radnog procesa na svaku ljudsku odliku radnika se gleda kao na grešku koja se mora ukloniti. Vreme radnog procesa gubi svoj kvalitativni karakter i kvantifikuje se pretvarajući se u prostor.⁵² Iz radnog procesa su uklonjeni svi kvalitativni elementi i ostaje puki kvantitet apstraktnog ljudskog rada koji je bezdušan, monoton, mehanizovan do krajnjih granica, stereotipan, rutiniran i debilizirajući. Racionalni postvoreni odnosi zamenjuju samonikle, organske odnose koji su dominirali u ranijim epohama svetske istorije i koji ljudske odnose pokazuju neskrivenije. Moderni kapitalizam je strogo racionalna organizacija rada na temelju racionalne tehnike. Suština racionalno iskalkulisanog radnog procesa jeste prisilno zakonomeran tok procesa. Nema više organskog jedinstva ličnosti: umesto njega se pojavljuju stvari koje čovek poseduje i otuđuje. Strogom i uskom specijalizacijom rada gubi se svaki uvid u celinu procesa i društva. Nedostaje potpuno saznanje celine – subjekt koji bi to ostvario imao bi monopolski položaj i skinuo bi ideološku lažnu koprenu sa kapitalističke privrede. I u vrhunskoj građanskoj filozofiji kakav je klasičan nemački idealizam, kod Kanta, ne može da se ostvari saznanje sadržaja, materije, kvaliteta i

⁵⁰ Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb, 1977.

⁵¹ Cf. op. cit., str. 155.

⁵² Ibidem, str. 157.

celine: građanska filozofija je ostvarila uvid u pojedinosti građanskog sveta, ali ne može da zahvati i ovlada društvom kao totalitetom.⁵³ Svi ljudski odnosi poprimaju apstraktni oblik predmeta prirodnonaučnog saznanja i prirodnih zakona a, s druge strane, subjekt tako postavljenog radnog procesa sve više postaje njegov posmatrač. Moderni rad se preobrazio u veštački apstrahovane postupke koje je propisala moderna racionalna nauka. Međutim, već u modernoj građanskoj filozofiji, naročito kod Hegela, shvata se nov entitet koji postaje filozofski temeljni red i veza stvari: istorija i njene razvojne tendencije koje postaju vrednije i značajnije od pukih fetišiziranih činjenica.⁵⁴

Nastavljač Lukačevih analiza fenomena postvarenja i autor do danas nenadmašene i neprevaziđene knjige o genezi građanskog pogleda na svet jeste Franc Borkenau (Franz Borkenau) i njegovo delo *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*. U njemu se minucioznom analizom i razmatranjem osnovnih kategorija građanske slike sveta sa ogromnom erudicijom i izuzetnom logičkom koherencijom i sadržinskim bogatstvom pokazuje njen proizveden, istorijski nastao pa, prema tome, relativan karakter. Prirodni zakon, efikasniji kauzalitet, matematičko izražavanje prirodnih pravilnosti nisu večni, samonikli, samorazumljivi, već istorijski uslovljeni i stvoreni oblici mišljenja i kategorije pomoću kojih treba da se razumeju fenomeni modernog građansko-kapitalističkog društva. Borkenau razlikuje tri osnovna oblika građanske filozofije: racionalizam, senzualizam i kriticizam – istorizam. Racionalističko filozofsko i naučno stanovište je u 17. veku izvršilo naučni prevrat: formulisalo je mehanicističko učenje o prirodi, a bitno je naglasiti da je ono izvedeno iz socijalnih borbi tog doba. Tako je moderna prirodna nauka postala najvažniji deo moderne građanske slike sveta i procesa rada i proizvodnje. Na to su uticale ondašnje antropologija i teologija koje su, po Borkenauovom mišljenju, bile tesno povezane sa matematičko-mehanicističkom prirodnom naukom i racionalističkom filozofijom.

Moderni građanski svet oslobađa pojedinca i suprotsavlja ga društvu: odatle sledi da je srž moderne filozofske problematike antinomija između prirodnog, individualnog

⁵³ Ibidem, str. 188.

⁵⁴ Ibidem, str. 272.

nagona i društvene norme.⁵⁵ To je specifična karakteristika modernog društva koja ne postoji u srednjovekovnom društvu koje zato deluje „harmonično“. Proizvodni i društveno-ekonomski pandan tog procesa jeste potiskivanje srednjovekovnih zanata modernom manufakturnom proizvodnjom. To nije proces koji se odvija samo u društvenoj sferi ondašnjeg sveta: po analogiji sa manufakturom odvija se i matematičko-mehanicističko shvatanje prirodnih procesa. Tako se moderna mehanika ispoljava kao naučna obrada manufakturnog procesa proizvodnje.⁵⁶ Osnovna pitanja moderno organizovanog ljudskog rada postaju i osnovna pitanja mehanike.

U srednjovekovnoj zanatskoj proizvodnji zanatlija ovladava ograničenim proizvodnim procesom sa osobenom, individualnom umetničkom celovitom prefinjenošću. Sasvim drukčije je organizovan manufakturni rad: on traži brzo i precizno izvođenje jednog prostog ručnog zahvata za koji nije potrebna nikakva zanatska ili umetnička kvalifikacija. Rad se svodi na čist kvantitet apstraktnog rada. Potpuno su nebitne i irelevantne sve kvalitativne osobenosti materije – dovoljna su samo njena opšta svojstva (veličina, figura, težina, tvrdoća). Moderni rad je kvantifikovan i racionalizovan i iz njega su odstranjeni svi organski elementi, a svaka idiosinkrazija i spontanost se smatraju smetnjama i preprekama efikasnom obavljanju posla. Mehanicistički, manufakturni tretman rada znači da je materija pretvorena u mrtav supstrat koji se pokreće spoljašnjim udarima. U mehancističkoj slici sveta zbivanja u manufakturi su generalizovana na ceo kosmos. Tako je manufaktura prva stvorila apstraktan rad i apstraktnu materiju.⁵⁷ Ovo odbacivanje kvalitativne filozofije i rada u korist matematičko-mehanicističke slike sveta i organizacije proizvodnje predstavlja nagli preokret koji počinje negde oko 1615. godine i kulminira u Dekartovoj *Raspravi o metodi* (1637.), Galilejevim *Dijalogima o dva glavna svetska sistema* (1638.) i Hobsovim *Elementima* (1640.). Ovakvo mehanizovanje rada (to jest, proizvodnih snaga) i društvenog života (odnosa proizvodnje) jeste proces sve dominantnijeg prodiranja kapitalizma kao društveno-ekonomskog sistema. Taj preokret se odvija na prelazu iz 16. u 17. vek u Francuskoj, Engleskoj i Holandiji i industrijska buržoazija i

⁵⁵ Cf. Borkenau, Franz, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd, 1983., str.12.

⁵⁶ Op. cit., str. 19.

⁵⁷ Ibidem, str. 24.

poseban društveni sloj koji se zove gentry⁵⁸ se po prvi put pokazuju kao samostalna društvena snaga koja izbija u prvi plan i predstavlja istorijski subjekt ovog procesa matematizacije i mehanizacije svih vidova sveta. Borkenau smatra da je moderno shvatanje prirode prvenstveno određeno čovekovim razumevanjem samog sebe koje je, sa svoje strane, presudno određeno društvenim poretком.

Osnovna kategorija nove slike sveta jeste pojam prirodnog zakona koji pokazuje tesnu vezu između samorazumevanja društvenog čoveka i njegove nove slike prirode. Formulisanje prirodnog zakona je najtešnje povezano sa velikim problemom modernog hrišćanskog sveta: postojanjem samostalnog zakonomernog sveta koji neće moći da bude prekidан чудима i drugim oblicima Božje intervencije. Svekoliko moderno iskustvo je uobličeno pomoću istorijski promenljivih kategorija. Već je Nikola Kuzanski zapazio da su um i nagoni postali tuđi i strani jedni drugima i da čovek postaje otuđen od samog sebe. U novovekovnom kapitalističkom društvu ne postoji ono što toliko karakteriše srednji vek i njegovu strukturu korporacija i cehova – staleška solidarnost - već konkurentska borba i sukobi individua, te zato moral, pravo i njihove norme nisu unutrašnja bit pojedinca već spoljašnja granica individualnih egoizama. Nepremostiv jaz između ploti i duha kod modernih ljudi, na čemu toliko insistira i toliko naglašava kalvinizam, puritanizam i praktično sve druge protestantske denominacije prvi je oblik radikalnog suprotstavljanja postojećih bivstvujućih ljudi onome što čovek treba da bude u modernoj epohi. Time je pokazana nemogućnost da se reši osnovni problem renesanse: tumačenje celog konkretnog sveta kao sistema harmoničnih matematičkih srazmera. Time je takođe postavljeno po prvi put sazajno teorijsko pitanje usklađenosti između našeg uma i spoljnjeg sveta.

Najvažnija novina koju Bekon uvodi u moderno naučno shvatanje prirode i moderni naučni pogon jeste ta da se ciljevi naučnog istraživanja postavljaju samo radi praktičnih interesa: moderno prirodnonaučno istraživanje se vrši samo radi praktično-industrijskog

⁵⁸ Društveni uticaj džentrija počiva na kapitalu, ali on ima i staleške povlastice i monopolizovao je bavljenje politikom – nastao je nobilitacijom građanskih slojeva, pretvaranjem plemićkih slojeva u građanske ili srastanjem građanskih i plemićkih slojeva. On je pravi pobednik engleske revolucije i najjača je i najsamostalnija, politički i duhovno najaktivnija klasa apsolutističke Francuske (takozvano noblesse de robe), u: ibidem, str. 161.

korišćenja, te se time ostvaruje moderni cilj da se praksa utemeljuje u naučnom istraživanju. Ono što je karakteristično za novovekovni odnos između napredne tehnike i naučnih otkrića jeste to da manufakturnu tehniku ne stvaraju krupni novčani kapitalisti već kalvinistički opredeljeni mali ljudi koji teže da se uzdignu.

Ono što posebno treba istaći jeste da pojam apsolutnog suvereniteta koji je izvan i iznad svakog prava ima za bitnu posledicu to što moral i subjektivno pravo individua u sferi države nemaju stvarno utemeljenje.⁵⁹

Dekart je paradigmatičan mislilac manufakturne proizvodnje i njoj odgovarajuće manufakturne filozofije. Pravu svrhu filozofije Dekart vidi u ovladavanju prirodom i moralnim životom. Prema Borkenauovim pomnim analizama prvih modernih mislilaca Dekart je najtipičniji filozof zato što on potpuno svesno zna da ne može da promeni svet niti da se suprotstavi fatumu društvene stvarnosti, da jedino nad čime ima potpunu vlast jesu njegove misli, te se zadovoljava time da umesto da promeni samu stvarnost i celokupan život, on zapravo menja samo svoju interpretaciju stvarnosti koja je nužna ali ne i dovoljna pretpostavka za želju da se svet tako uredi da bude dostojan čoveka. Otuda potiče Dekartova protivrečnost u stavu prema praksi: on hoće da revolucionise praktičnu životnu mudrost, a istovremeno priznaje važeću religiju, moral i državni poredak kojima mora, zbog svoje nemoći da promeni svet, da se prilagodi. I Spinoza i Dekart smatraju da se izmena sveta ne može sastojati ni u čemu boljem od izmena ideja o njemu i da je shodno tome izmena interpretacija sveta već izmena i samog sveta.⁶⁰ Time Dekart prihvata u suštini stoičko i neostoičko stanovište da je spoljašnji svet nemoguće izmeniti, a njegova fatalna nužnost može se samo spoznati, a ne i promeniti. To je osnovni odnos između pojedinca i spoljnog sveta u kapitalizmu, a to je istovremeno i polazna tačka Dekartovog mišljenja.

Borkenau pominje stav građanskog optimizma koji definiše kao podudaranje moralnog sistema pojedinca i svetskog toka. Dekartov građanski optimizam se održava u životu tako što se „ja“ temeljno redukuje samo na mišljenje kao na jedinu uzornu životnu i

⁵⁹ Cf. ibidem, str. 119.

⁶⁰ Ibidem, str. 266, 267.

duhovnu funkciju.⁶¹ Dekart je odustao od temeljnog preoblikovanja i individualnog morala i celog društva te traži prevladavanje kapitalističkih antagonizama samo u mišljenju umesto i u stvarnosti. Kod spoljnog sveta spoznajemo samo njegov misaoni sadržaj koji je suštinski i najbitniji i to je glavni stav kartezijanskog optimističkog fatalizma. Oštro razdvajanje evidentnog i neevidentnog mišljenja koje u filozofiju uvodi Dekart odraz je razlaganja sveta na nesuštinsku pojavu i na supstancijalnu suštinu koja je čisto matematički shvatljiva upravo zato što je redukovana samo na puki kvantitet. Dekartu tako preostaje samo kontemplativan stav prema svetu. Dekartov građanski optimizam se svodi na čist idealizam jer ne uzima u obzir mogućnost radikalne promene realne društvene situacije već samo čisto idejno ukida njene protivrečnosti. Tako je duh postao čist matematizovan i kvantifikujući razum koji razmatra samo kvantitativne proporcije stvari. Međutim, time nije rešen materijalni aspekt sveta i čoveka koji ostaje postuliran kao *res extensa*, čista matematizovana i kvantifikovana protežnost. Otuda se javlja osnovni problem moderne metafizike: zamisliti kapitalističkog individuumu kao neprotivrečnog.

Borkenau smatra da Dekartov metod za uzor ima građansku manufakturu. Tendencije manufakturnog mišljenja se u osnovi ispoljavaju kao čisto kvantifikujuće. Osnovni zadatak građanskog optimizma sada postaje taj da se u kvantitativno zamišljenom svetu dokaže postojanje večnog poretka koji je usklađen sa čovekom. Tako je tu rođen moderan, novovekovni pojam prirodnog zakona. Iako norma prirodnog zakona potiče u suštini iz pravne, društvene sfere koju treba zakonski urediti, ona se prenosi na sferu prirode i ideološki se shvata kao od čovekove prirode i društvenog uređenja potpuno nezavisna i objektivno važeća.

Posledica svih ovih misaonih, filozofskih operacija jeste nužnost razdvajanja teorije od prakse, što je prvi načelni neuspeh građanske filozofije: njen osnovno postupanje ipak ostaje u suštini kontemplativno iako ona stalno teži promeni sveta.⁶² Ideal zatvorenog, logički nužnog sistema ostaje neostvaren, opstaje samo metod. To je zato što je racionalno, logičko izvođenje konkretnog nemoguće – završava se u beskonačnom progresu. U građanskoj modernoj filozofiji od Dekarta do Hegela suprotstavljaju se

⁶¹ Ibidem, str. 279.

⁶² Ibidem, str. 335.

kontingencija i idealizam jer je to i neukidiv konstitutivan element kapitalizma u njegovoj društveno-ekonomskoj stvarnosti, a ne samo filozofskog ljudskog mišljenja.

Hobs (Hobbes) je drugi veliki paradigmatičan „mračni“ mislilac građanstva koji je prvi zastupao građanski suverenitet konsekventno građanskim argumentima.⁶³ Suverenitet naroda u borbi protiv kraljevog suvereniteta može se zasnivati samo na ljudskim pravima, dok je društvena funkcija suvereniteta potiskivanje i neutralizovanje klasnih borbi. Kod Hobsa pojam prirodnog zakona znači dve suprotne stvari: 1) u stanju bez društvenog ugovora realno socijalno ponašanje ljudi, to jest pravila prirodnog zbivanja uopšte i 2) norme po kojima jedino mogu funkcionisati pojedinci u društvu.⁶⁴ Pretpostavka pojma suvereniteta je ta da samo moć važi u društvu. Otuda se javlja dvostruki pojam prirode: 1) priroda je, s jedne strane, čisto kontingentno kauzalno određeno zbivanje i 2) racionalna norma. Hobs je prvi konsekventno kapitalistički teoretičar društva koji empirijskog čoveka definiše kao agresivnu grabljivu životinju. Dok građanski „optimisti“ tumačenjem unose socijalni „um“ u egoističke nagone individua, dotle građanski „pesimisti“ socijalni život izvode iz pojedinačnih egoizama. Takvo promišljanje društvene i individualne stvarnosti i interesa jeste istorijsko mesto rođenja pravog građanskog materijalizma. Tako je Hobs zauvek razotkrio pesimističke osnove građanskog racionalizma.

Paskal (Pascal) je granični mislilac 17. veka koji je svestan istorijskih, suštinskih granica kapitalizma i saznanjnoteorijskog racionalizma, ali ih je smatrao nepromenljivim. On je potpuno svestan konvencionalnog karaktera građanske države i društva: suština države je u moći, a ne u pravdi.⁶⁵ Paskal insistira na konfliktima građanskog društva i dokazuje da je to neizbežni deo prirode građanskog kapitalističkog društva i države. Ishodište Paskalovog mišljenja leži u tome što je racionalističkim apstrakcijama suprotstavio konkretan život. Nemogućnost pravednog društvenog poretka on izvodi iz nemogućnosti materijalno pravednog ponašanja individua. Budući da u društvu neki poredak mora da postoji radi mira, mora se

⁶³ Cf. ibidem, str. 392.

⁶⁴ Ibidem, str. 411; cf. ibidem, str. 415.

⁶⁵ Ibidem, str. 426.

primeniti sila pošto se u prirodnom stanju ne može živeti.⁶⁶ Posledica toga je to da moć određuje šta je pravo, ono je puki odnos moći, snaga. Umesto pretpostavljanja prirodnog prava Paskal krajnje realistički izriče tezu o čistom konvencionalnom pozitivitetu svakog prava. Pošto je u politici jedina realna snaga egoizam, postoji samo suverenitet, ali ne i ljudska prava.

Za kapitalizam i radnu etiku koja ga legitimise karakteristično je sticanje profita koje je samo sebi svrha i eventualno radi daljeg investiranja, a ne radi uživanja koja materijalno bogatstvo može da pruži. Kapitalistički proces rada pretvara u 17. veku beskonačni progres u glavni pozitivni sadržaj ljudskog života. Čovek u građanskom svetu hoće da bude nešto beskonačno i baš zato je ništa. Građanski filozofski idealizam proizlazi iz besmislenosti konkretnog društvenog života.⁶⁷ Ni religija nema bolje utemeljenje i status: postoji još samo čežnja za Bogom, a vera je samo lično ubeđenje koje se izgrađuje na osećanju čovekove bespomoćnosti.

Posle svih ovih minuciozno izvedenih analiza glavnih mislilaca iz 17.veka, Borkenauov generalni zaključak je da treba menjati život umesto da se menjaju samo njegova tumačenja i jadikovanje nad njim.

Delimoovo shvatanje renesanse

Suštinski pravci koje Delimo (Delumeau) sledi u svom velikom delu *Civilizacija renesanse* su veberovske provenijencije: sve veći uspon i na kraju potpuni trijumf procesa racionalizacije, intelektualizacije, kvantifikacije, matematizacije i uspon novog oblika proizvodnje života: kapitalizma čija je bit ostvarivanje profita koje je samo sebi svrha, a ne tradicionalističko proizvođenje koje za cilj ima samo da zadovolji potrebe ljudi – ono nije ostvarivalo profit koji je rezultat neprekidnog rada radi koga se živi, a ne obrnuto, i u čijim plodovima rada se ne uživa već se juri dalje, u sve nove poslovne rizike i investicije radi daljeg bogaćenja. Iako akribična istorijska istraživanja pokazuju

⁶⁶ Ibidem, str. 441.

⁶⁷ Ibidem, str. 462.

da nema naglog prekida između srednjeg veka i renesanse, između te dve epohe ipak postoje jasne i suštinske razlike koje ću pokazati u daljem izlaganju Delimoovih teza.⁶⁸

On renesansu karakteriše kao uspon Zapada koji se postepeno nametnuo kao hegemon celom svetu. Takva dinamičnost Zapada traje već čitav jedan milenijum i u tom dugom vremenskom toku javljaju se sledeći glavni odgovori Zapada na tadašnje izazove: osporavanje srednjovekovne klerikalne misli, demografski oporavak, tehnički napredak, pomorske pustolovine, nova estetika, obnovljeno i podmlađeno hrišćanstvo. Delimo naglašava da će pratiti dugu istoriju bez veštačkih prekida od 13. veka pa sve do početka 18. veka na geografskom prostoru od Bretanje do Moskve i baviće se promenama materijalnih i mentalnih struktura između 13. veka i 17. veka.

Renesansa nije samo uspon čoveka, materijalne civilizacije i duhovne kulture, već i njegov pad u opskurantizam i istorijske regresije: ponovo oživljavaju stare paranauke kakve su alhemija, astrologija, magija, proganjanje veštica i mnogo manifestacija društvene surovosti. Tako je istovremeno renesansa bila i antinaučni, antimoderni duh, ali i napredovanje ka racionalnom.⁶⁹ Njen krajni rezultat je bio ono što dominira i danas: shvatanje da je matematika tkivo svemira. Renesansa nije naprosto neoriginalno i pasivno obnovila antiku, već je to bio samo privremeni zaobilazni put napredovanja i dominacije mnogih modernih inovacija. U renesansi se dogodio veliki tehnički civilizacijski napredak koji je Zapadu podario veliku vlast, nadmoć i kontrolu nad svetom. Ostvaren je i duhovni napredak: oslobađanje modernog pojedinca koje nije samo u znaku radosti nego i bola: modernog pojedinca prate usamljenost i neznatnost, ništavnost u poređenju sa Bogom. Renesansa je otkrila specifičnost deteta i detinjstva, čoveka, porodice u užem smislu reči, braka i supruge. Ima manje antifeminizma, manje neprijateljstva prema bračnoj ljubavi, povišene osetljivosti za nežnost i krhkost

⁶⁸ Fernan Brodel (Fernand Braudel) je još izričitiji kad je reč o razlici između predmodernih društava i modernog: to su dva sveta, dva potpuno različita načina življenja, u: Brodel, Fernan, *Dinamika kapitalizma*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989, str. 28.

⁶⁹ Delimo, Žan, *Civilizacija renesanse*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1989, str. 9.

deteta.⁷⁰ Delimo takođe ističe uspon onog kvantitativnog, duha apstrakcije i organizacije, učvršćivanje eksperimentalnog i naučnog mentaliteta.⁷¹ U tom periodu Evropa se i politički odredila: budućnost je pripadala teritorijalnim državama utemeljenim na nacionalnom osećanju. U tom smislu i reformacija može da se shvati, između ostalog, kao reakcija nacionalnog individuumu. Humanizam je doprineo rađanju modernih nacija i, počevši od 16. veka, unapređenju narodnih jezika. Godine 1620. nastupa kraj renesanse.

Taj toliko naglašavan povratak prošlosti izazvao je ogroman skok unapred. Ali, u renesansi Evropa je stalno živela iznad svojih mogućnosti. Od 1270. godine ravnoteža srednjeg veka se prekinula i započeo je dug proces raspadanja feudalnog staleškog društva. Od kraja 13. veka dešavaju se veliki štrajkovi, bune, neredi, a 1380. godine neredi i bezvlašće dostižu vrhunac. Čitava zapadna ekonomija je u krizi. Ali, to nesrećno i apokaliptično doba videlo je nastanak i procvat humanizma i renesanse. Do takvog preporoda došlo je zato što je Zapad savladao iskušenja i iz njih izvukao najviše što se moglo, tako da evropska civilizacija u celini nije nazadovala. Odlučujući prodori na Zapadu odigrali su se od 14. veka do početka 17. veka: poznavanje antike bilo je pravi poziv na obnovu, verska reformacija u 16. veku vraća veru u Boga, velika putovanja opremila su ga sredstvima za gospodarenje svetom, ali sve to se postiglo samo dugim i strpljivim tapkanjem po mraku.⁷² Takav uzoran renesansni čovek kakav je Petrarka nazvao je srednji vek „mračnim dobom“. Drevno vreme je bilo pre Konstantinovog obraćenja u hrišćanstvo, a moderno vreme je nastupilo posle toga. Koliko su se novi ljudi radovali tim promenama najbolje ilustruje čuveni uzvik fon Hutena (von Hutten) iz 1518. „O veku, o nauke, radosno je živeti.“

⁷⁰ Međutim, postoje najnovija istorijska istraživanja koja iznose dijametralno suprotnu tezu: u renesansi se položaj žena i dece pogoršao, o čemu dovoljno svedoči već puka statistika – stravično su visoki procenti umiranja novorođenčadi i dece zbog nedostatka ljubavi, zanemarivanja, bolesti kao i teško mučenje i umiranje žena prilikom porođaja i napornog i surovog života o kojem skoro da uopšte nisu same odlučivale, već su bile objekat trgovine svojih očeva i ostalih starijih muškaraca. Cf. *Čovek renesanse*, priredio Eudenio Garin, Clio, Beograd, 2005, Margaret L. King, „Žena renesanse“, str. 260-309.

⁷¹ Cf. Delimo, op. cit., str. 11.

⁷² Ibidem, str. 78.

Suštinski umetnički postupak renesanse se sastojao u napuštanju idealizma i uočavanju svakodnevice: izumljena je perspektiva, neguje se zanimanje za čoveka, njegovo telo, njegovo lice čak i kad je ružno, pejzaž. Renesansni umetnici nisu jednostavno kopirali antičke, nego su hteli da budu bolji od njih. Njihov moto i cilj je bio: nadahnuti se drevnima da bi se načinilo nešto novo. Iako su se oni stalno pozivali na antičke uzore, oni su u okviru sasvim originalne civilizacije ostvarili novu kulturu i novu umetnost. Ta bitna inovacija se sadržala u istraživanju matematičke strukture lepote. U renesansi počinju da se javljaju prvi oblici istorijske svesti: antika je bila shvaćena kao prošlost koja je protekla i koja se nije mogla vaskrsnuti – takvo istorijsko promišljanje prošlosti i sadašnjosti je bilo novo i znak novog mentaliteta.

Međutim, u domenu vere vladale su velike neprilike i kaos: rimokatoličko hrišćanstvo je uoči reformacije bilo u pometnji. Da bi se suprotstavio reformaciji i pokušao nekako da sredi situaciju u crkvi i među vernicima, papa Pavle III prihvatio je uredbu Družbe Isusove (1540), stvorio je takozvanu Svetu službu ili Inkviziciju (1542), sazvao je koncil u Tridentu (1545) i učinio je jasnijom religijsku doktrinu. Papa Pije IV je 1546. objavio prvi Indeks zabranjenih autora i knjiga. Kakav je to pogubni zaokret protiv modernizacije bio dobro pokazuje činjenica da je čitav Erazmov opus bio na tom Indeksu, a to je značilo radikalno odbacivanje pokušaja humanističkog pomirenja.⁷³

Reformaciju, međutim, nipošto ne treba shvatiti kao opadanje i prestajanje vere već, naprotiv, kao nove zahteve i izmenu pobožnosti. Počevši od 14. veka došlo je do uspona i učvršćenja narodne pobožnosti, a kolektivna duša je nezavisnija i manje podložna kontroli. Tako Delimo konstatuje da je reformacija rođena iz dubokog razlaza između osrednjosti religiozne ponude i nove verske žestine potražnje. Tako se renesansa završila unapređenjem teologije čije je osnovne pojmove i običan svet morao da zna. Iz tog teološkog napretka trebalo je da proistekne moral. Vernici zauzimaju sve veće i značajnije mesto u crkvi. Sama pobožnost menja svoj karakter: ona je postajala sve ličnija. Najčitanija knjiga u 15. veku jeste *Podražavanje Hrista* (1420-1430) Tome Kempijskog. Individualizacija religije donosi i novo osećanje lične krivice: sve više jača skrupuloznost i sve je više ispovedanja. Sve više se isticala pojedinačna savest i

⁷³ Ibidem, str. 135.

svako se osećao užasno krivim. Reformatorsko načelo opravdanja verom je značilo da čovek ne može da zasluži spasenje koje mu je Bog bezrazložno darovao ili uskratio – to je radikalno lečilo strah hrišćanskih masa kojima nedostaje gospodarenje sobom, koje će u 17. veku veličati Dekart i Kornej (Corneille).⁷⁴ Melanhton (Melanchthon), autor Augzburške veroispovesti, je govorio da nam teologija daje utehu od smrti i od Strašnog suda (to je bilo Luterovo zaveštanje), a Erazmov posao je moralno i građansko podučavanje ljudi. Katolička protivreformacija naglašava da su vernici kršteni, da nisu više robovi greha, ali je tačno da su slabi i da će podleći – sveštenik, čuvar božanskog oproštaja, razrešiće ga od greha kad god to zatreba.

Jačanju evropske vitalnosti i njenom napredovanju u poređenju sa drugim civilizacijama suštinski doprinosi tehnički napredak . Odlučujući je bio polet od sredine 15. veka (štampanje knjiga) do 1560. (prva mašina za kovanje novca), a vrhunac napredovanja je bio od 1450-1470. Početkom 16. veka umetnička i naučna imaginacija su bile veoma bliske i tesno povezane. Elite su se okrenule od sveta suština ka iskustvenoj vaseljeni. Pošto se sve veća pažnja posvećuje mašinama kao činiocu napretka, krajem 16. veka mehanika se smatra najplemenitijom od svih veština. Inženjeri Leonardovog vremena su povezivali manuelnu veštinu sa istinskom kulturom. Sam Leonardo da Vinči (Leonardo da Vinci) je izuzetan po svojoj duhovnoj radoznalosti i metodi: prvi se zanimao za industriju tekstila i nastojao je da je što više mehanizuje. Mogućnost reprodukcije umetničkih dela je izazvala istinsku estetsku promenu u Evropi i proizvela je dubok preobražaj odnosa između umetnika i njegove publike. Tehnički napredak je u renesansi snažno uticao na duhovni život, olakšao je život i podigao nivo umetničke delatnosti. Tadašnji gradski radnici su bili istinski revolucionarni sloj. U krupnoj trgovini znatno pre 16. veka nastali su kapitalistički mentalitet i bankarski i računovodstveni instrumenti. Istovremeno, na nov sloj kapitalističkih trgovaca deluje uznemirujuće novo, reformisano hrišćanstvo, pa se trude da umire svoju savest zbog naplate kamate. Međutim, evropska renesansa privrede ostala je suštinski seoska , a zanatstvo je bilo nadmoćnije. Kapitalizam je počeo da se razvija od 13. veka i trijumfovaće tek u 19. veku. Ono što se naziva kapitalističkim mentalitetom podrazumeva da je dobit cilj po sebi, uvećanje bogatstva je cilj

⁷⁴ Ibidem, str. 154.

zemaljskog poslanja, a siromaštvo je nedostatak. Još jedna veberovska karakteristika naglašava modernost renesanse: značaj količine koja će predstavljati jednu sasvim novu dimenziju Zapada.⁷⁵ Počeo je da se formira sistem svetske privrede. Međutim, inženjeri unapređuju i inoviraju oružje, ali ne i poljoprivredno oruđe, tako da evropska poljoprivreda stagnira od 1500.-1800. godine.

Renesansa otkriva tri stvari: lepotu čoveka, lepotu grada i prestiž arhitekture. Grad sve više prodire u selo i nameće gradsku stegu prirodnom načinu života i rada na selu. Bez uspona kapitala i urbanizacije krupnog plemstva apsolutistička monarhija ne bi mogla pobediti. U tom istorijskom periodu vladaju dve osobine: uspon nacionalnih osobenosti i jačanje trgovine između različitih zemalja.

Odlučujuća prepreka stvaranju mentaliteta srednje građanske klase jeste širok raspon prihoda. Dolazi do velikog zaostajanja plata – slabi položaj radnika u gradu i na selu, dok su krupna trgovačka preduzeća i gomilanje obradive zemlje u rukama povlašćenih porodica stvorili ogromna bogatstva. Razvijao se prezir prema seljaku, radniku, manuelnom radu, a sami građani su hteli da budu plemići, pa se nije mogla brzo i lako formirati njihova klasna svest.

Krajem 16. veka narod je još uvek trpeo glad. U renesansi se više trguje nego što se proizvodi, u gradovima se povećava broj nezaposlenih, a siromašni postaju još siromašniji. Otkriće Amerike donosi nova saznanja o drugim civilizacijama, kulturama, ljudima. Evropljani počinju da se dive „dobrom divljaku“, ali ga njeni konkvistadori nemilosrdno ubijaju i zatiru sve tragove velikih predkolumbovskih civilizacija na američkom kontinentu. U 16. veku su okončane mesijanske nade srednjeg veka. Od 14. veka do 16. veka raširen je strah od Strašnog suda. Renesansna stvarnost je mnogo manje privlačna nego što se to misli, pa je takva realna situacija podsticala snove i romaneskne sadržaje.⁷⁶ Sve više se ceni novac od duhovnosti. Gledano po umetničkim delima i elitnoj kulturi renesanse, ona izgleda sjajno, ali često doživljava glad, pomore i ratove. Sirotinja gladije i muči se. Nenadmašni slikar te čemerne stvarnosti i takvih strahova je Hijeronimus Boš (Hieronymus Bosch). U renesansi vladaju različite

⁷⁵ Ibidem, str. 260.

⁷⁶ Ibidem, str. 336.

mogućnosti, suprotstavljene želje, mnogo traganja i nemira koji nisu još došli u svoju ravnotežu. Faustov lik je jedna od personifikacija tog doba: on hoće da postane Bog, on je žedan apsoluta i gospodarenja nad svetom, onog što bi Blumenberg nazvao čovekovim samopotvrđivanjem. Utopisti iz 16. veka i 17. veka suprotstavljaju svojoj sadašnjici druge ideale: kolektivizam, suprotstavljanje prirodi, ali i to da bi čovek sasvim mogao da ovlada prirodom, ograničavanje radnog dana, nužnost obrazovanja za sve, pridavanje kulturi ključnog mesta, versku toleranciju, prirodnu religiju, mir.

Budući da su popustile društvene veze, moglo se živeti van starih okvira. Gvičardini (Guicciardini) smatra da su sve države nasilničke i da nijedna nije legitimna. Naglašava se novi pojam virtù: samo vrlina čini ljude plemenitim, to je volja da se ostvari vlastita sudbina, duh preduzetništva, smelost, oštra inteligencija, samosavlađivanje, duhovna veličina. Tako je nastala bitna zapadna karakteristika: napredak individualizma. Javlja se ideal samostvorenog čoveka, a reformacija dovodi do nezadrživog uspona ličnosti iako je odricala svaku slobodu grešnom čoveku. To je, međutim, praćeno dubokom melanholijom renesanse: jedinka se odvojila od tradicije i hijerarhije prošlosti.⁷⁷ Množe se besede o smrti, dolazi do epidemije samoubistava, sveprisutne su teme očajanja.

Takvom očajnom čoveku renesansa je suprotstavila i sliku stvaralačkog čoveka, gospodara sveta čiji je veliki zagovornik bio Piko dela Mirandola (Pico della Mirandola). Rađa se i novi senzibilitet, novo shvatanje obrazovanja koje ima vrednost samo ako odgaja, samo ako stvara i ljude i hrišćane. Postojeći univerziteti ostaju dogmatski pa su u 17. veku i 18. veku znanja više unapredila naučna i književna društva. U doba apsolutne monarhije Evropom se širi kao osnovna vrednost pokornost. Tadašnji pedagozi naglašavaju značaj stega, discipline kao sredstva da se deca odvoje od pokvarenog sveta i da im se usade časne navike. Učitelji ne treba samo da obrazuju već i da vaspitavaju. Novovremeni učitelji smatraju da je sloboda kobna za decu zato što su ona nepostojana, pa im je potrebna veća stega i stroža načela. Javlja se i nov problem, nepoznat u srednjem veku: kako koristiti vreme. Veliča se delovanje i delatni čovek. Ali, u Italiji od prve polovine 15. veka humanizam uzmiče pred politikom. Međutim, uspelo je da se ostvari jedno krupno dostignuće modernih vremena: to je

⁷⁷ Ibidem, str. 373.

krupno stvaralačko opredeljenje modernog sveta i čoveka – obrazovanje kao osnovno sredstvo vaspitanja. Novo mesto se daje istoriji. Insistira se na celovitosti vaspitanja : i duše i tela. Iako još nema jednakosti među polovima, položaj žene se popravlja: brak se rehabilituje, a u 16. veku i muškarci hvale svoje žene, što je nešto sasvim novo.

Iako ima pokušaja obnove paganizma, u renesansi je došlo do duboke i plodne obnove hrišćanske umetnosti. Dok je srednji vek prezirao ljudsko telo, sada se telo veliča u okviru neoplatonističkog shvatanja umetnosti i humanizma. Renesansno društvo se sve više laicizira. Calvin je ukinuo zabranu kamate. Jezuiti razumeju i prihvataju novine koje vreme donosi i sprovode katoličku protivreformaciju. Generalno jača kritički duh. Sa otkrićem Amerike otvara se veliki problem: kako se treba ponašati prema Indijancima? Karlo Peti proglašava u vidu zakona da Indijance ne treba ubijati i porobljavati jer su i oni vazali kastiljanske krune.

Ipak, renesansa je jako surova prema staroj ženi: od 1400. do 1650. godine spaljeno je mnogo žena veštica zato što se verovalo da je žena posrednik između čoveka i đavola.⁷⁸ Tako u renesansi istovremeno ima razuma i ludosti, senke i svetla, volje da se izazove čuđenje i užas. Bilo je mnogo lakovernosti i sujeverja – isti ljudi su bili i racionalni i iracionalni. Renesansa je uvećala zbrku između materije i duha, vlada ogromna zastupljenost magije. Tako se kao prešni zadatak vremena ispostavila nužda da se eliminiše magijsko mišljenje i antropomorfizmi. Racionalna nauka se nije predavala: fizičar Benedeti iz 16. veka koji je mnogo uticao na Galileja suprotstavio je kvalitativnoj aristotelovskoj fizici matematičku filozofiju prirode vrativši se Arhimeđu. Iako se naučna i sveukupna duhovna revolucija i radikalna promena svekolike paradigme mišljenja i življenja odigrala tek u 17. veku, renesansa je ipak prokrčila put Galileju, Dekartu, Njutnu. Još je Nikola Kuzanski smatrao da je matematika osnova fizike. Tek kasnije će Kopernik izvršiti modernu naučnu revoluciju u kojoj pobeđuje uniformizacija i matematizacija vaseljene. Galilej će jednostavno reći: priroda je ispisana matematičkim jezikom. Duhovni sklop koji je na kraju ipak pobedio u modernoj nauci sastoji se iz sledećih karakteristika: veća pažnja se obraća onom konkretnom, licu, pejzažu, biljkama, geografiji; želja da se organizuje i savlada prostor;

⁷⁸ Ibidem, str. 464.

sveprisutnost organizovanja (birokratija, geometrizovani gradovi, uređenost religioznog života) – jednom rečju, došlo je do kraja hrišćanskog nereda i haosa. Glavni doprinos renesanse u stvaranju moderne civilizacije jeste razvijanje duha apstrakcije, dominiranje matematike i kvantitativne nauke.⁷⁹ Nikola Kuzanski je još u 15. veku postavio program moderne nauke: bitan je eksperiment i podvrgavanje računu rezultata eksperimenta. Druga velika poruka renesanse je ta o dobroti zemaljske lepote koja se smatra božanskim odrazom. Treće veliko delo renesanse ostvario je Erazmo koji je tvrdio da je zapovest o milosrđu suština nove vere: treba da vladaju ljubav, radost, strpljenje, blagost, vera, smernost, suzdržljivost, mir, sloga. Tako nam je renesansa ostavila u nasleđe tri zaloge uspeha ljudskog poduhvata – matematiku, lepotu i milosrđe.

Rendalovo tumačenje moderne

Američki filozof Rendal (Randall) u svom delu *Stvaranje modernog duha*⁸⁰ takođe izlaže bit i tok moderne epohe na u suštini veberovski način primenjujući i prateći razvoj procesa racionalizacije, kvantifikacije, matematizacije u novijoj zapadnoj istoriji kao i tek u naznakama marksističku teoriju modernizacije gde se uvažava moć i značaj ekonomskih faktora u istoriji. Kao što je neizbežno, Rendal izlaže suštinu srednjovekovne hrišćanske civilizacije i kulture kao bitnu kontrastnu pozadinu isticanja suštine i bitne razlike između moderne i srednjeg veka. U svojoj osnovi, u srednjem veku je postojalo jedno integrisano, prilično harmonično društvo gde je pojedinac bio tesno utkan u društveno tkivo i koji je skoro potpuno bio u funkciji šire ljudske zajednice. Dominantnu duhovnu ulogu je imala Katolička crkva na Zapadu i hrišćanska vera onako kako ju je crkva formulisala. Svaki individualni poduhvat je bio u društvenoj funkciji i podvrgnut društvenoj kontroli. Srednjovekovna nauka, filozofija, teologija i religija su konačnu ljudsku sreću videli u kontemplaciji statične, fiksirane i potpuno i večno savršene božanske istine koja znači konačni mir i spokoj i pojedinca i društva – konačni mir i radost se postižu u konačnom proizvodu, a ne u procesu koji je bio neophodan da bi se željeni cilj ostvario. Konačnu i najvišu vrednost je imao mir i

⁷⁹ Ibidem, str. 477.

⁸⁰ Randall, John Herman Jr., *The Making of the Modern Mind*, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press Cambridge, Cambridge, 1940.

spokoj ljudske duše: svaki nemir koji muči čoveka i društvo su sami po sebi loši i pouzdan su znak nebogougodnog života. Metod sholastičke nauke koji je renesansa žestoko kritikovala i odlučno odbacivala nije bilo novo i sveže posmatranje prirode i činjenica već slaganje sa nekim već prihvaćenim verovanjem. Tomistički sistem, najviši i najpotpuniji izraz feudalnog staleškog društva i ondašnjeg hrišćanstva koje je bilo najtešnje sintetizovano sa Aristotelovom filozofijom, ima u poređenju sa modernim svetom suštinski različit cilj: ne da predviđa budućnost i kontroliše prirodu, već da razume osnovnu svrhu prirode i čoveka i njihov temeljni smisao. Srednjovekovni čovek i mislilac teži mudrosti, razumevanju smisla ljudskog života i sveg stvorenja. Moderna nauka ne postavlja pitanje „zašto“ već „kako“ i „koliko“, ona nije mudra, ne uči nas najvažnijoj stvari na svetu – kako živeti – već je samo efikasna i može da uradi beskrajno mnogo pojedinačnih stvari i nijednu bitnu za čoveka i društvo kao duhovnih bivstvujućih. U modernoj nauci temeljno mesto imaju fizika i matematika dok u srednjovekovnoj dominira – etika. Moderne vrednosti su individualizam pre nego društvena kontrola, demokratija pre nego uređena hijerarhija, svetovnost i radinost pre nego kontemplacija Boga,⁸¹ nacionalizam pre nego univerzalnost, sloboda pre nego jedinstvo.

U renesansi se ceo taj sistem ruši i zamenjuje formiranjem snažno centralizovane monarhije umesto staleškog društva, značaja i moći pojedinca bez naglaska na njegovom pripadanju celini; društveni cilj više nije bila služba Božja u hrišćanskoj ljubavi već nacionalni prosperitet za srednju klasu. Stvara se novi duh koji znači interesovanje za ovozemaljski ljudski život bez bilo kakvog nužnog pozivanja na transcendenciju i zagrobni život. Renesansno otkrivanje Cicerona i Grka uči prve moderne ljude da uživaju u dobrima ljudskog života u novoj prefinjenoj civilizaciji poštujući principe ravnoteže, umerenosti i zlatne sredine. Više se ne odgovara pred Bogom i crkvom već pred sopstvenim slobodnim i kritičkim umom.⁸²

⁸¹ Treba, međutim, pogledati knjigu Lynn White, Jr., *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, The MIT Press, Cambridge and London, 1968, str. 64, 86 i passim, koja brani radikalnu tezu da je kult rada, radinosti i ovladavanje prirodom stvoren još na početku srednjeg veka na Zapadu.

⁸² Randall, op. cit., str. 122, 123.

Reformacija koja sledi za renesansom obnavlja i jača snagu izvorne hrišćanske vere, ali i otvara put svetovnom socijalnom idealu rada i trgovačke dobiti. Luter (Luther) ne samo da nije promenio glavni deo hrišćanske ljudske drame spasenja već je naglašavao da je ljudska priroda grešna i iskvarena tako da ostaje njena potreba za spasenjem i tako se apsolutno suprotstavlja humanističkom duhu renesanse koja je naglašavala dostojanstvo i vrednost prirodnog čoveka. I reformacija i katolička kontrareformacija su bile reakcije na rastući naturalizam i humanizam modernog doba. Rezultat Luterove reformacije bio je, međutim, radikalno moderan način života posvećen ekonomskim aktivnostima. Iako su kalvinisti potencirali ne Božju ljubav već beskonačnu volju i moć i naglašavali čovekovu pokvarenost i nemoć naspram Božje svemoći, oni su se, za razliku od Lutera koji se zadovoljavao spasenjem i ostvareneju unutrašnje duhovne i duševne slobode pojedinca, izborili za adekvatan novi društveni sistem građanskih sloboda i demokratije i za jačanje moći pojedinca protiv svakog zemaljskog autoriteta.⁸³ Puritanac je mnogo postigao u svetu ljudskih aktivnosti, ali je bila nemerljiva cena koju je platio u svojoj sreći: on nije spontano već metodski proračunato i racionalno organizovano i efikasno živio i nikad se nije radovao životu niti uživao u njemu. Rendal smatra da su prvenstveno rad i štednja stvorili moderan kapitalizam i da su humanizam i protestantizam bili rezultat istih temeljnih uzroka, prvenstveno rasta ekonomske baze evropskog društva.⁸⁴ Po njegovom mišljenju, veliku cezuru i revoluciju na putu od srednjeg veka do modernog sveta nisu stvorili ni renesansa ni reformacija koliko postepen razvoj nauke. Rezultat reformacije je bio slom jedinstva i potpunosti velike srednjovekovne hrišćanske sinteze. Ipak, reformacija je proizvela toleranciju i priznanje autoriteta individualnog razuma i savesti. Ono što je reformacija postigla u protestantskim zemljama (Borkenau bi rekao religiozna legitimacija kapitalizma), u katoličkim zemljama ostvareno je verom u razum, čedom druge velike oslobađajuće sile, nauke.

Političke tektonske promene na pozadini srednjovekovnog ideala ujedinjenog hrišćanstva su se manifestovale kao nezavisne, apsolutno suverene teritorijalne države koje priznaju samo moć – za Rendala je to bio veliko gubitak u odnosu na srednji vek

⁸³ Cf. ibidem, str. 150, 151.

⁸⁴ Ibidem, str. 163.

jer je trijumfovao šovinizam i trgovački patriotizam. Ipak, moderne nacionalne države, njihova ravnoteža, sukobi i ratovi u praksi nisu mnogo gori od feudalnih privatnih ratova. Nacionalna ekonomija je značila proizvodnju većeg broja vrednosti po nižoj ceni, složeniju podelu rada i bogatiji i puniji intelektualni život i raznovrsnije aktivnosti.

Makijaveli (Machiavelli) u Italiji, Bodin (Bodin) u Francuskoj i Hobs u Engleskoj zagovarali su apsolutističku monarhiju i nacionalni suverenitet. Makijaveli je prvi shvatio da su sigurnost osobe i iznad svega svojine ono što ljudi najviše žele. Bodin u delu *Država* iz 1576. je prvi naučno tretirao politiku u modernim vremenima i zahtevao je vrhovnu apsolutnu vlast monarha i države. Slično njima i Hobs je uvideo da je žed za moći osnovni pokretač ljudi. Altuzijus (Althusius) je tvrdio da vladari vladaju kao predstavnici naroda i čim prestanu da služe dobrobiti zajednice, gube pravo na poslušnost od strane naroda. U Holandiji u 17. veku je prvi put izložen ideal ustavne monarhije ostvarene u Engleskoj posle Slavne revolucije 1688. U modernoj nacionalnoj državi je glavni nosilac moći bila trgovačka klasa koja je jačala na račun plemstva i sveštenstva. Zbog situacije da nova građanska klasa često izaziva ratove, da su svi ljudski poslovi u kretanju i da je nemoguće mirovati, Grocijus (Grotius) je želeo da ograniči svemoć državnog razloga i da reguliše takmičenje suverenih država, pa je njegov ideal bio „civilizovano ratovanje.“⁸⁵

Ekspanzija Evrope je dovela do trijumfa urbane civilizacije i trgovine i do proizvodnje građana. Još je Rodžer Bekon (Roger Bacon) odbijao apstraktnu i teorijsku nauku, ali je žudeo za primenjenim znanjem koje daje moć nad prirodom. Smatrao je da je matematika „azbuka cele filozofije“ i da je knjiga prirode napisana jezikom geometrije. Drugi veliki engleski srednjovekovni filozof Vilijam Okamski je tvrdio da ništa u prirodi ne može da se smatra stvarnim što nije opažena činjenica ili odnos između činjenica tako da je iskustvo jedini test fizičke istine. Matematičku fiziku su utemeljili Okamovi naslednici u 14. veku, 200 godina pre njenog procvata.

Kad je napušten autoritet antike, glavni problem je bilo naći autoritativni i nepogrešivi metod radi sticanja novih istina i rasta znanja. Galilej je u 17. veku konačno

⁸⁵ Ibidem, str. 197.

proklamovao novi cilj naučnog istraživanja: nije više bitno pronalaženje unutrašnje suštine supstancija, već znanje o nekim od njihovih kvaliteta. Setimo se još jednom da je nasuprot novim idealima i ciljevima naučnog znanja Toma Akvinski tražio suštinu stvari, to jest svrhe i krajnji smisao života. Galilej je insistirao da potpuno naučno znanje mora da prođe test slaganja sa činjenicama i da se dedukuje iz fundamentalnih matematičkih zakona prirode – to je do danas ostao metod fizike. Novi cilj nauke je bio proizvodnja korisnog znanja koje neće više slaviti Boga, već će uvećati ljudsko carevanje nad prirodom. Dekart je takođe težio praktičnoj filozofiji da bismo postali gospodari i vlasnici prirode.⁸⁶

Na početku novog veka dve velike revolucije su probile granice srednjovekovnog sveta i suptilne hijerarhije bivstvujućeg: kopernikanska i kartezijanska. Jedna od implikacija kopernikanske revolucije jeste apsolutna beznačajanost čoveka u kosmičkim razmerama, on je uklonjen iz centra sveta i pretvoren u sićušnu mrljicu na trećerazrednoj planeti. Dekart je srušio autoritet Aristotela, svrhe su ustupile mesto matematici - čovek je ostao i postao sasvim sam u složenoj kosmičkoj mašini. Već je Kopernik uočio da i čula i zdrav razum mogu da prevare pa se može verovati samo umu koji koristi matematiku. Kepler je zaključio da se račun mora proveriti posmatranjem. Više ne postoji manja ili veća savršenost bivstvujućih, promenljiva manje vredna sublunarna sfera naspram sfere iznad Meseca koja je večna, nepromenljiva i nepropadljiva, već se zastupa načelo uniformnosti prirode. Promenljivost se više nije smatrala inferiornom u odnosu na nepromenljivost.

Moderna nauka i kartezijanska revolucija su se rodile iz veru u matematičku interpretaciju prirode mnogo pre nego što je to empirijski dokazano. Došlo je do dve važne promene: 1) svet se zamišljao kao mehanički poredak i 2) kao takav se mogao podvesti pod ljudsku kontrolu.

Garenovo viđenje humanizma i renesanse

Za svoje osnovne interpretativne teze o temeljnim unutrašnjim problemima kulture renesanse i razlikama pa i oprekama unutar nje i o njenom aktuelnom značaju za nas

⁸⁶ Ibidem, str. 223, 224.

danas, kao i o odnosu između svih bitnih karakteristika i implikacija rane renesansne moderne i kasnije, razvijene moderne ili kulture baroka posebno bogatu i primerenu potvrdu pronašla sam u delu Euđenija Garena *Italijanski humanizam*.⁸⁷ On pokazuje sve bogatstvo, polet, značaj, novinu koju donosi razvoj rane renesanse u prvoj polovini 15. veka. Tadašnji prvi italijanski humanisti vrše radikalni raskid sa srednjovekovnom kulturom i filozofijom čiji je osnovni izvor, oslonac i neupitni uzor i autoritet bila hrišćanski prerađena Aristotelova filozofija. Oni insistiraju na napuštanju svetih knjiga, Aristotelovih ili biblijskih, svedeno, i na slobodnom, kritičkom, istraživačkom, samostalnom i ličnom posmatranju sveta, i ljudskog i prirodnog, da bismo dobili nova saznanja. Takav prekid sa tradicijom već tada doprinosi razvijanju istorijskog osećanja koje je svesno originalnosti novog veka, nove ere. Dolazi do vraćanja iz onostranosti u ovostranost i do strastvenog zahteva da se na nov i kritički način istraži konkretni svet života u kome ljudi žive i stvaraju. Prvi renesansni humanisti su veoma praktički angažovani i posvećeni upoznavanju svojih savremenika sa novim zapovestima i dostignućima tog revolucionarnog vremena.⁸⁸ Još je klasično Burkhartovo delo o renesansi naglasilo značaj Petrarke za otkrivanje i upoznavanje sa sopstvenim i unutrašnjim duševnim svetom i spoljašnjim prirodnim i društvenim svetom. Napušta se čista kontemplacija kao neprimerena novim zahtevima epohe i novom senzibilitetu i mentalitetu ljudi i njoj se suprotstavlja ovozemaljski život kao plodno polje pažnje vrednih ljudskih aktivnosti. Nasuprot nasleđenim komplikovanim filozofskim sistemima iz antike i srednjeg veka sada se naglašava da je otkrivanje i sticanje građanske mudrosti prava filozofija. Izuzetno je bila hvaljena i uzdizana intersubjektivna komunikacija ljudi zasnovana na zakonima morala i prava. Kao novi pedagoški ideal ističe se zahtev za odgajanjem potpunog čoveka. Cilj humanističkog obrazovanja je temeljan ljudski odgoj. Ekonomija od tradicionalno potcenjene i omalovažavane i čoveka nedostojne aktivnosti postaje poštovana i pozitivno ocenjena oblast ljudskog delovanja. Žudnja za novcem, tako proskribovana u antici i srednjem veku, sada se smatra prirodnom, tako da dolazi skoro do veličanja tada ranog tek u

⁸⁷ Garen, Euđenio, *Italijanski humanizam*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1988.

⁸⁸ Dominantno praktički a ne teorijski stav ranih renesansnih autora naglašava i Kasirer u: Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927, str. 4.

naznakama konstituisanog kapitalizma. Štaviše, novac i tvrdice se smatraju temeljem države. Posebno se ceni ljudski rad koji obrazuje i svet čini humanijim. Više se ne veliča samo čovekov duh, već i telo. Lorenzo Vala je tvrdio da čovek treba da uživa i u svom telu, a ne samo u duši i da nijedan njegov deo nije pod vlašću đavola (što je upravo suprotno onom što su tvrdili jedan Luter i Kalvin).⁸⁹ Kao što je i Blumenberg analizirao i pokazao koliko je i za srednjovekovnu filozofiju i religiju i za novovekovnu bilo odlučujuće suprotstavljanje maniheizmu i gnosticizmu koji su potpuno obezvređili i poništili svaki značaj čulne, materijalne ovozemaljske stvarnosti, to isto pronalazi i naglašava i Garen u ranoj renesansnoj misli. Iz riznice antičkog sveta uzimaju se i uzdižu se novi uzori: Sokrat i svestranost njegove ličnosti i života. Filozofija se smatra vodičem i učiteljicom ispravnog života. Čovekova vrlina, karakter ponovo postaju njegova sudbina jer je sam čovek kovač svog života i uvek može da savlada spoljašnji usud, fortunuu. Vrlina se vidi kao zemaljska aktivnost koja predstavlja delovanje čoveka u svoj punoći njegove političke i etičke vrednosti koji ravnopravno i uspešno može da se suprotstavi sudbini, pa čak iako ne uspe, ostaće kao pedagoški i ljudski moralni uzor. Humanisti naglašavaju rad kao izvor i uporište ljudskog dostojanstva. Posebno se ceni matematika kao fundamentalna nauka ne samo u proučavanju prirode već i u slikarstvu. Filozofija se ne shvata kao suva, „čista“, školska disciplina koja je sama sebi svrha već kao međuljudska komunikacija.⁹⁰ Rani humanizam slavi građanski, ovozemaljski život.

Međutim, krajem 15. veka dolazi do velike promene i zaokreta u shvatanju najdubljeg smisla ljudskog života: javlja se jasna orijentacija ka bekstvu iz sveta, ka veličanju kontemplacije i smrti zbog čega se posebno otkriva i ceni platonizam sa svojom karakterističnom askezom.⁹¹ Oseća se svest o krizi kod humanističkih mislilaca i dolazi do radikalnog preobražaja orijentacije misli. Svekolika ljudska kultura više ne služi kao polje iskazivanja snažnih, jakih, nezavisnih slobodnih ljudi, već kao uteha i utočište onima koji su shvatili da je politika došla u potpuni i otvoreni sukob sa njihovim moralom, savešću i najdubljim uverenjima. Uzrok tome je gubitak političke, državne, a onda i svake druge ljudske slobode. Počinje da se neguje samo takozvana „književna

⁸⁹ Cf, Garen, op. cit., str. 65.

⁹⁰ Cf. ibidem, str. 87.

⁹¹ Cf. ibidem, str. 99.

republika“ koja će kulminirati u 17. veku, a koja je proizišla iz krize temelja i epohalnih pretpostavki rane emancipatorske renesanse koja je izgubila svoju vitalnost i punoću.⁹² Filozofska mudrost je raskinula svaku vezu sa realnošću i svetovnošću. Savanarolina smrt 1498. godine koji je pokušao na zemlji, u ovom svetu da stvori zajednicu dostojnu čoveka označila je neuspeh i kraj velikog dela izvornih ideja i programa renesansnih humanista.

Luterova i Kalvinova reformacija donose suštinski drukčije shvatanje čoveka i sveta u poređenju sa kulturom rane renesanse: čovek se shvata kao ropski potčinjen đavolu, ništavan, nemoćan, bezvredan, zabludeo i kriv u odnosu na svemoćnog Boga: samo čista, apsolutno izvesna, sigurna vera kojom se jedino svedoči reformisano hrišćanstvo, a koja je sama dar Božje milosti, može obnoviti vrednost palog čoveka.

Ipak, nije napušten ceo rani renesansni program. Nastavlja se sa kritikom formalne aristotelovske logike i traži se formulisanje nove logike koja neće podražavati matematiku već će joj uzor biti stvarna, živa, bogata, svestrana međuljudska komunikacija koja nam jedina može dati razumevanje stvarnosti.⁹³ Intersubjektivna komunikacija, ljudski dijalog je jedini izvor svakog ljudskog znanja jer „čovek ne može biti bez razgovora, jer onaj koji ne razgovara nema iskustva, ko nema iskustva nema razbora, a onaj ko nema razbora nije daleko od životinja.“⁹⁴ Naglašava se individualna ljudska i društvena pristojnost kao neophodna pretpostavka ljudske zajednice, toplina ljudskog kontakta i iskreni odnos među ljudima. Zato se insistira na shvatanju čoveka kao pre svega društvenog i komunikativnog bića. Samo dobar čovek koji pomaže svojim bližnjima postaje sličan Bogu.

Čovek je zemaljsko biće i nije stvoren da stalno razmišlja i kontemplira bivstovanje – to je namenjeno samo Bogu. Zato se cene one nauke koje nas podučavaju o načinu i svrsi života, o vrlini i sreći. Pravu filozofiju ne čine logika i fizika, već moral i politika koji nas uče kako da budemo srećni. Za razliku od životinje koja je savršena pa ne misli

⁹² Ibidem, str. 108.

⁹³ Ibidem, str. 186.

⁹⁴ Stefano Guazzo, *La civil conversazione* (Venezia, 1586), str. 14; cit. prema: Euđenio Garen, *Italijanski humanizam*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1988, str. 188.

i bezbrižna je, čovek je stalno u neravnoteži i patnji koji i čine njegovu izuzetnost i veličinu. Kontemplativni život je posvećen božanskom svetu, ali je ostao stran svakodnevnom svetu ljudi jer čovek po prirodi stvari mora i da dela, a ne samo da misli. Čovek svoju pravu životnu mudrost ne stiče iz pomnog proučavanja filozofskih knjiga već iz iskustva i dela koja su pravi način učenja. Bogato životno iskustvo daje mudrost. Izvorni humanizam oslobađa ono što je ljudsko, uznosi slobodu, poštuje svako verovanje i podržava slobodnu kritiku i toleranciju. Trajna baština i zaveštanje humanizma se sastoji u obnovljenom poverenju u čoveka i njegove sposobnosti koji se uspinjao i oslobađao kroz nov naučni metod, novu viziju sveta i novo približavanje stvarima ljudskog prirodnog i društvenog sveta da bismo njima ovladali i njima se koristili.

Moje shvatanje rane i zrele modernosti predstavlja jednu vrstu sinteze ovde navedenih i izloženih učenja, pre svega marksističkog i veberovskog shvatanja građansko-kapitalističke modernizacije. Blumenberg u svojoj velikoj knjizi o legitimnosti novog veka uopšte ne pominje društveno-istorijske procese, kao da je novi vek rođen ispod staklenog zvona, bez ikakvog dodira sa životnom, a ne samo misaonom stvarnošću. Njegovo shvatanje dijalektike kontinuiteta i diskontinuiteta u istoriji je pojednostavljeno: on ne priznaje radikalnu inovaciju moderne koja jeste stvarana vekovima u utrobi srednjeg veka i srednjovekovne kulture, ali ipak donosi toliku novinu da se mora protumačiti i proceniti iz sebe same.⁹⁵ Borkenau, pak sa svoje strane, potpuno svodi duhovno na društveno, što rezultira u pojednostavljivanju misaone, filozofske dijalektike i njenim nedijalektičkim svođenjem na poslednju (ekonomsku) instancu. Moja istraživanja rane i zrele moderne pokazuju da je rana renesansna modernost u prvoj polovini 15. veka maksimalistička, emancipatorska, radosna i sva u usponu i puna nade. Sve to biva poništeno i opovrgnuto negativnim istorijskim dešavanjima krajem 15. veka i u 16. veku kada pozna renesansna moderna skoro potpuno dezavuiše svoj prvobitni program i manifest delovanja i promišljanja i povlači se u zatvoreni, izolovani svet kontemplacije i duhovne askeze. Razvijena moderna u 17. veku se nastavlja na ovako promenjeni program shvatanja, što najjasnije artikuliše Dekart kada jednostavno kaže, kao što sam već navela, da jedino možemo da vladamo i

⁹⁵ Cf. Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988, str. 12.

kontroliramo sopstvene misli, da ne možemo da promenimo svet, već da moramo da mu se prilagođavamo. Razvijena barokna sedamnaestovekovna moderna izdaje prvobitni moderni program i zadovoljava se minimumom života i kreativnosti, što se mora izložiti kritici. Istorijska zbivanja, ekonomski tokovi, filozofska aktivnost u 17. veku biće dalje izloženi u narednim poglavljima ovog rada.

II Raspadanje srednjovekovnog društva i kulture, opšta kriza 17. veka i procesi disciplinovanja individualnog i društvenog života u 17. veku

Raspadanje srednjovekovnog društva i kulture

Upoznavanje sa dugotrajnim procesima raspadanja feudalnog, srednjovekovnog društva, religije i kulture koji su trajali veoma dugo – od 14. veka do 18. veka – je neophodna pretpostavka za razumevanje opšte modernizacijske krize u 17. veku i disciplinovanje života u 17. veku koji su bitno obeležili stvaranje građansko-kapitalističkog sveta u tom svojevrsnom „prelaznom periodu“ iz feudalizma u kapitalizam. U svom klasičnom delu *Jesen srednjeg veka* Johan Huizinga (Johan Huizinga) sa puno razumevanja, poznavanja materije i suptilnih detalja koji verno dočaravaju način života i razmišljanja i osećanja ljudi u Francuskoj i Holandiji u 14. i 15. veku izlaže početak raspadanja feudalnog društvenog poretka posle 1320. godine pa sve do prvih početaka renesanse, to jest moderne. Prefinjene finese kraja srednjeg veka predstavljaju samo lice poretka koji je imao i svoje naličje: stvarnost ljudskog života je bila užasna, zastrašujuća i surova pod prividom harmonije.⁹⁶

Svi aspekti sveta i života su bili doživljavani u žestokim ekstremima između očajanja i neobuzdane radosti, između surovosti i pobožne nežnosti. To vreme i tadašnji život bili su napeti, neobuzdani, ekstremni, žestoki. Važeće političke ideje su preuzimane iz Starog zaveta, balada i avantura. Istorijski događaji su se objašnjavali isključivo pomoću ličnih svađa i strasti. Politikom su vladale dužnosti časti i osvete. Lojalnost prema vladaru je bila obojena ličnim i emocionalnim bojama i njemu je vazal bio potčinjen skoro isključivo pomoću spontanih i strasnih osećanja odanosti i posvećenosti. Pravosuđe i sudske kazne su bile brutalne, surove, okrutne. Zato nije čudno da je duhovna hrana običnih ljudi bilo posmatranje javnih pogubljenja i mučenja. Srednji vek je znao samo za dva ekstrema: surovu kaznu i milost. Smatralo se da je koren svih zala zavist, požuda, gordost. Iako je vladala mržnja prema bogatašima, novac, finansijski interesi i strast prema bogaćenju još nisu igrali bitnu ulogu u tadašnjem društvu i vlastodržačkoj eliti. Svi savremenici kraja srednjovekovnog sveta

⁹⁶ Cf. Huizinga, Johan, *The Waning of the Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1990., str. 52.

stalno iščekuju katastrofe i opasnosti u bliskoj budućnosti i pritisnuti su osećanjima sumorne melanholije i ogromne tuge. Međutim, unutrašnjost tih ljudi je sasvim suprotno reagovala na tu zastrašujuću i groznu sadašnjost: u svojoj duši stremili su ka uzvišenom životu utoliko više koliko je stvarnost bila turobna. To je bilo karakteristično za život plemstva koje je težilo ostvarenju viteštva koje je karakterisalo podražavanje idealnog junaka, kao i vraćanje idealima heroizma i poštenja za koje se verovalo da su vladali u zlatnom dobu prošlosti. To je bilo dijametralno suprotno od karaktera modernog čoveka koji je pre svega radnik: njegov ideal je neprestani rad i trud.

Dušom poslednjih srednjovekovnih ljudi su vladali nestabilnost, krajnji strah od smrti, žarka vezanost i odanost porodici. Smrt vladara je u takvom opštem emocionalnom stanju ljudi doživljavana veoma bolno. Pri kraju srednjeg veka viteštvo je pored religije najdominantnija od svih moralnih vrednosti. Zato je plemstvo imalo najviše zadatke u državi: ono treba da štiti crkvu, jača veru, brani ljude od potčinjavanja i zlostavljanja, održava javni napredak, suprotstavlja se nasilju i tiraniji, bori se za mir. Zbog takve percepcije društvene stvarnosti autori iz 15. veka ne shvataju društveni značaj običnih ljudi. Generalno se ne primećuje da se plemstvo zapravo održava na krvi i bogatstvu običnih ljudi, puka. Takva iluzija društva koje je verovalo da se zasniva na viteštvu sukobljavala se sa realnošću – sami tadašnji hroničari opisuju svoje vreme kao doba u kome vladaju požuda, surovost, hladan proračun, dobro shvaćen lični interes, koristoljublje, diplomatska lukavost pre nego kao vreme uzvišenih viteških ideala sačinjenih na prvom mestu od pobožnosti i vrline. Tako je bila shvaćena i viteška ljubav: utemeljena u saosećanju, požrtvovanosti i vernosti. Idealan vitez je morao da bude hrabar, pošten i veran.

Huicinga upozorava svoje čitaoce da je najopasnija tendencija u istoriji predstavljanje prošlosti kao potpuno racionalne celine kojom su diktirali jasno definisani interesi.⁹⁷ Viteški ideali su malo ublažili feudalno varvarstvo. Brak je imao malo veze sa ljubavlju: ni tu se viteški, aristokratski ideal ljubavi kao prvenstveno zaštite devičanstva nije mogao ostvariti u praksi. Stvarnost je i ovde bila surova: konvencije ljubavi su

⁹⁷ Cf. op. cit., str. 91.

sebično delo muškaraca, a erotska kultura je bila zasićena muškom egocentričnošću i sebičnošću. U stvarnosti nije bilo viteške kulture, svuda su vladali taština i greh. Ljudi su iz tih razloga negovali iluziju povratka prirodi i njenim nevinim dražima podražavanjem jednostavnog pastirskog života tragajući za seoskom, pastoralnom idilom.

Iako Huicinga smatra da su viteške ideje uticale na razvoj međunarodnog prava i da je viteštvo prešlo u patriotizam⁹⁸, i tada su suštinu ratovanja činili pohlepa i žudnja za slavom. Predstave o prirodnoj ljubavi, pastoralnom životu i njegovoj jednostavnosti nisu imale nikakav dodir sa stvarnošću. Krajem srednjeg veka ljudi su bili opsednuti smrću. Preko smrti srednjovekovni čovek određuje i svoje shvatanje društvene jednakosti: smrt briše sve razlike u rangi i zanimanju, ona je univerzalna, te izjednačava ljude. U samoj svakodnevici nepoštovanje religiozne prakse je bilo skoro neograničeno. Čak i na hodočašćima se javljaju sve vrste razvrata i nemorala. Kraj srednjeg veka obeležava upadljiv kontrast između strasne pobožnosti i ironične verske ravnodušnosti, što je još jedan dokaz opšte neravnoteže religioznog raspoloženja. Istovremeno sa postojanjem, uprkos svemu, duboke verske kulture, otvoreno se mrzi i prezire sveštenstvo. Popularnu maštu je karakterisalo osećanje da se svet približava svom kraju.

Huicinga tvrdi da u srednjem veku još nema sposobnosti da se uoči ono individualno – u tom smislu Burkhart je u pravu kad je ustvrdio da je tek renesansa iznela individualizam.⁹⁹ Petnaesti vek je istovremeno duboko idealistički i pesimistički: čovek srednjeg veka teži da sagleda opšti smisao, vezu sa apsolutom, krajnji smisao stvari; on ne traži individualnu stvarnost već opšte uzore i norme iako ga stvarnost neprekidno demantuje i osujećuje u tom idealističkom pregnuću.

Strah i greh na Zapadu od 14.-18. veka

Dela Žana Delimoa (Jean Delumeau) *Strah na Zapadu* i *Greh i strah* na kapitalan način do najmanjih detalja i uz ogromno poznavanje velikog istorijski relevantnog materijala

⁹⁸ Cf. ibidem, str. 101, 102, 127.

⁹⁹ Cf. ibidem, str. 207.

pokazuju koliko je svojevrsni „prelazni period“ u dugom međurazdoblju od 14. do 18. veka od feudalizma do kapitalizma i građanske civilizacije bio težak, haotičan, protivrečan, turbulentan i ispunjen ogromnim brojem iracionalnih strahova koje je tek politička i tehnička građanska revolucija bila u stanju da savlada i ostvari koliko toliko normalnije uslove za život ljudi. Delimo konstatuje porast straha na Zapadu u osvit modernog doba. On smatra da je strepnja neizbežna i stalna osobina modernog čoveka u 20. veku, nezaobilazno naličje slobode i iskušavanja mogućeg, stalna odlika ljudske sudbine, bivstvujućeg koje neprestano stvara i prevazilazi samo sebe.¹⁰⁰ Iako se ovo kjerkegorovsko određenje strepnje i straha kao neizbežne stalne karakteristike ljudskog bića kao slobodnog bića može dovesti u pitanje isticanjem značaja istorijskih okolnosti nastanka građanskog sveta koji prouzrokuje istorijski uslovljenu nesigurnost i strah od slobode i života, ono dobro opisuje sve obilje magijske kulture i najrazličitijih strahova koji su pratili uspon modernog čoveka na Zapadu. Francuski autor naglašava da je Zapad nadvladao strepnju „imenujući“ je, opredmećujući je, konkretizujući je i proizvodeći posebne strahove.¹⁰¹

Delimoov prikaz geneze modernog ljudstva u toku dugog procesa raspadanja srednjovekovne feudalne kulture i staleškog društva i formiranja prvih trajnijih obeležja kapitalističko-građanske civilizacije jasno pokazuje koliko je i renesansa, taj dugotrajni miljenik zapadne civilizacije u moderno vreme koja se toliko idealizuje i predstavlja kao skoro neka vrsta bezgrešnog začeca novog doba, bila ispunjena strahom i zebnjom. Proizvođenju svih tih silnih strahova i strepnje ranog modernog doba mnogo je doprinosila i crkva, katolička i kasnije i protestantska, koja je postepeno gubila svoj apsolutni i neprikosnoveni moralni, religiozni, ideološki i socijalni autoritet među ljudima. Njeni predstavnici su govorili o pomagačima đavola koje su videli u Turcima, Jevrejima, ženama (vešticama) i jereticima svih vrsta. Njih je trebalo nemilosrdno progoniti. Sveštenici su pozivali svoju pastvu na neprekidno samoposmatranje (jer je svaki hrišćanin mogao da postane Sotonin saradnik), što je doводilo i do neurotičnih situacija. Haos u kome su ljudi živeli smatrao se ludilom, bezumljem. Vladao je strah od drugog, od svega onoga što pripada drugom i što se razlikuje od svojeg. Sve daleko,

¹⁰⁰ Delimo, Žan, *Strah na Zapadu*, I tom, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1987, str. 26.

¹⁰¹ Cf. op. cit., str. 27.

novo, drugo, izazivalo je ogroman strah i zaziranje. Dve kulture su se sukobile: jedna usmena, običajna, odbrambena, zasnovana na davnoj prošlosti i pisana, moderna, osvajačka, sklona novotarijama. Svi prastari tradicionalni strahovi varošana od seljaka i obrnuto, strah od skitnica, strah od gladi, od neizvesnosti, nesigurnosti onog sutra buknuili su i vladali još tako skoro kao što je vreme nereda u Francuskoj revolucionarnih 1789-1793. godina. Ceo protestantski pokret vraćao se u prošlost, u zlatno doba prvobitne crkve protiveći se novotarijama katoličkih papa. Svaka promena se doživljavala kao poremećaj poretka i ljudi su je se plašili kao nečega što ih bazično ugrožava. Sve neuobičajeno se doživljavalo kao opasnost. Ne samo novost, daljina, neuobičajenost već i blizina, susedstvo je ulivalo strah u ljudske duše. Na komšiju i bližnjeg se gledalo sa velikom zavišću jer se on doživljavao kao neko ko bi mogao da urgozi osnovnu sigurnost i poverenje pojedinca, više kao neprijatelj nego kao prijatelj, bližnji kojeg treba ljubiti kao samog sebe. Svi prirodni fenomeni su proizvodili strah jer se priroda doživljavala kao sfera koja ne podleže zakonitostima te je sve u njoj bilo živo, neočekivano, promenljivo i kao takvo podložno smicalicama sotoninih saradnika – zato je trebalo biti stalno na oprezu. To su karakteristike stare magijske seoske kulture koja je prodrila i u učenu i visoku kulturu onog vremena. Svuda je vladalo podozrenje, nepoverenje i osvetoljubiva osećanja između suseda. Sutrašnjica nije bila predmet nade nego straha: budućnost je bila puna tajni, neizvesnosti, pretnji, zamki od čega se valja osigurati. Na svakom koraku kod svakog čoveka se očekivao kraj sveta i Strašni sud. Ljudi su čvrsto verovali u astrologiju, u to da zvezde upravljaju njihovim životima. I u renesansi u Italiji astrologija je suvereno vladala. Taj fenomen bi se mogao i drukčije objasniti: budući da je zaostavština helenizma i patristike tvrdila da je priroda nepouzdana i nesigurna budući da je uvek podložna Božjim intervencijama, imperativ novog vremena sve do trijumfa moderne filozofije i nauke bio je da se priroda definiše i izgradi kao samostalan, postojan, zakonomeran sistem. Tu funkciju su u ranom modernom dobu obavljale astrologija i magija koje su predstavljale prve, primitivne oblike samodovoljnosti i zakonomernosti prirodnog sveta i tehnike, mada krajnje rudimentarne, ranog ovladavanja prirodom. O tome je već bilo reči kad sam iznosila Blumenbergovu koncepciju novog veka.

Čovek prošlosti je svuda osećao razloge za strah. On je izbijao u čestim, skoro stalnim narodnim pobunama tako da Delimo izjednačava predindustrijsku kulturu Evrope sa svakodnevnim pobunama.¹⁰² Subkultura gradske i seoske sirotinje je bila odvojena od građana – u njoj su dominirali iracionalnost, magijsko mišljenje, najrazličitiji strahovi, san o zlatnom dobu. Postojala je snažna veza između revolucionarnog milenarizma i gradskog i seoskog društvenog taloga. U sofisticiranijem obliku je na učene ljude kao i na obične ljude uticao milenarizam i utopijski snovi Joahima od Flore. Postojalo je trajno osećanje prekida kontinuiteta i sigurnosti, što je donosilo neizvesno sutra koje je moglo biti gore nego juče. Bezvlašće je bilo povezano sa stalnim bunama. Ekonomska sigurnost se ispostavila kao uslov racionalizacije političkih uverenja i ponašanja. Tek je građanska ekonomska i tehnička revolucija u drugoj polovini 18. veka i u 19. veku sasekla korene masovnih strahova, što ne treba nijednog trenutka zaboraviti i potceniti, čemu je moderna i pomodna kritika tehnike pod uticajem Hajdegera (Heidegger) mnogo i potpuno neodgovorno doprinela.¹⁰³

Na samom početku novog veka na Zapadu ljudi su masovno bili opsednuti apokaliptičnim pretnjama i očekivanjem mračne budućnosti. Razdoblje najvećeg straha nije postojalo u takozvanom „mračnom srednjem veku“, kako se to obično veoma rašireno i sasvim pogrešno veruje, već u vreme raspadanja srednjovekovne civilizacije i postepene izgradnje građansko-kapitalističke epohe. To je period između 1348. godine i 1660. To je bilo doba kojim nije dominiralo osećanje obnove, preporoda, opšteg napretka, trijumfa lepote i razuma već strah od propadanja, greha, Strašnog suda i kraja istorije. Tadašnji ljudi nisu očekivali ovozemaljske radosti, kako se to pogrešno vezuje za renesansu i uopšte za novi vek, moderno napredno doba, već vreme doživljavaju kao opakog Saturna koji proždire svoju decu i donosi samo prolaznost i smrt.

Posebna odlika početka modernosti na Zapadu je bio neverovatno snažan strah od đavola. Prvi savremenici moderne su bili opsednuti strahom od užasnih večnih muka pakla, a ne u srednjem veku, kako se to opet pogrešno smatra. Delimo koriguje Burkhartove stavove: renesansa je donela oslobođenje čoveka samo malom broju velikih umova i stvaralaca, dok je veći deo ondašnje elite u ogromnim razmerama širio

¹⁰² Cf. ibidem, str. 193.

¹⁰³ Ibidem, str. 263.

osećanje nemoći i užasa.¹⁰⁴ Posebno se širila mržnja prema ženama. Na delu je bio klasični mehanizam rascepa i projekcije neprihvatljivih osobina muškaraca na druge, to jest na žene, naročito stare žene iz čijih redova je poticao najveći broj onih nesrećnica koje su bile osuđene za veštičarenje i spaljene na lomači. Opet su pogrešna raširena shvatanja da je renesansa donela emancipaciju i ravnopravnost žena sa muškarcima. To naprosto nije tačno - pravni položaj žena se pogoršao od renesanse pa nadalje. Duboko je bilo ukorenjena predrasuda da su žene predodređene za zlo i da su bile najvernije i najlukavije saradnice Sotone koje jednostavno treba fizički uništiti. Vrhunac proganjanja veštica odvijao se između 1560. godine i 1648. To je bilo vreme verskih ratova i strašnog razaranja i nasilja, te su ljudi naprosto tražili žrtvene jarce, a to su bile žene osuđene kao veštice. Dok je u srednjem veku suđenje smatrano stvari između privatnih lica, u modernom dobu ono se tumači kao sukob između pojedinca i društva, pa su krvoločne presude bile egzemplarne i trebalo je da zaplaše druge. Ove zastrašujuće pojave na početku moderne su bile samo različiti vidovi duboko ukorenjenog i veoma rasprostranjenog magijskog mentaliteta i verovanja u izuzetnu moć izvesnih ljudi koji su jako mogli da naškode drugima. Ključnu ulogu u lovu na veštice imalo je neprijateljstvo među susedima. Ljudi su sve svoje nevolje pripisivali delovanju demonskih sila. Oni su bili zabrinutiji i otuda podozriviji – to je bio psihološki uzrok njihove uznemirenosti, nesigurnosti i povećanog pesimizma. Uzroke toga treba tražiti u činjenici da su seljaci, tada premoćna većina stanovništva, bili ogrezli u magijskoj kulturi, površna hristijanizacija populacije je značajno doprinela vladavini mnogih paganskih elemenata, verovanju u zlokobnu moć drugih seljaka i slabljenju tradicionalnog parohijskog života, pošto su i sami sveštenici na selu širili demonologiju koja je bila karakteristična za visoku učenu kulturu.¹⁰⁵ Tada se trebalo odreći svoje svesti i savesti i bezuslovno prikloniti aktualnoj vlasti. Čuveni kardinal Belarmin je smatrao da je sloboda verovanja smrtonosna za crkvu. I protestantska reformacija i katolička protivreformacija želele su da hristijanizuju svakodnevni život autoritarnim i često nasilnim putem. Veliki kulturni strah i nedostatak ontološke sigurnosti izazvali su novi talasi disciplinovanja i dublje hristijanizacije stanovništva koje je ranije živelo u nekoj vrsti „divlje“ slobode. Jačanje centralne vlasti i pravnog

¹⁰⁴ Delimo, *Strah na Zapadu*, II tom, str. 351.

¹⁰⁵ Cf. op. cit., str. 522.

sistema, moralni red, iako prisilan, jačanje i širenje kulture i obrazovanja smanjili su napetost i nesigurnost u selima gde se ljudi osećaju zaštićenijim i sigurnijim. Posle 1650. godine krenuli su snažni procesi modernizacije, jačanja značaja molitve, produhovljenja pa se može reći da i obični ljudi počinju da osećaju da se Sotona povukao. Zapadni Evropljani su uspeli da suzbiju dvostruki strah: strah od đavola i strah od divlje i opasne kulture.

U tom strašnom periodu između 14. i 18. veka nije postojao samo strah od drugog, spoljnog, dalekog već se posebno negovao i intenzivirao strah od samog sebe, svoje grešnosti, seksualnosti, ploti, čula, duha. Crkvene propovedi su jako uticale na produbljivanje samoispitivanja, poniranja u sebe, introspekciju. Ljudi su postali opsednuti sobom i svojom grešnom i đavolskom prirodom. Smatralo se da svako ko dobro poznaje sebe treba i da zamrzi i da prezre svoje biće, naročito ono čulno, telesno, seksualno, materijalno zato što je zlo i grešno. U unutrašnjosti pojedinaca stalno je besneo pravi građanski rati između suprotstavljenih i različitih aspekata ljudskog bića. U 17. veku je za najveći mogući greh, najveće zlo smatrana čovekova seksualnost, čulnost, telesnost. Posle prvobitnog greha čovek je mogao samo da poželi dobro, ali ne i da ga izvrši. Za to mu je bila neophodna pomoć crkve i religije. Trebalo je prezreti materijalni svet i život i svakodnevne brige i stalno se fokusirati na podražavanje Isusa Hrista koje je naglašavao Toma Kempijski, najčitaniji pisac u tim turbulentnim godinama 17. veka. Priroda se smatrala nepouzdanom i nesigurnom zato što je Božja volja mogla uvek da interveniše u njoj i bitno promeni njen tok. Već ove početne natuknice jasno pokazuju snažan uticaj antičkog neoplatonizma i svetog Avgustina koji je i formulisao tadašnje osnovno pitanje i najveću dilemu: Kako živeti u svetu odvojen od njega?

Razlozi za toliki prezir pokazan prema svetu su potencirani sukobi između vremena i večnosti, mnogostrukosti i jedinstva, spoljašnjosti i unutrašnjosti, taštine i istine, zemlje i neba, tela i duše, naslade i vrline, ploti i duha, prolaznost i ispraznost sveta.¹⁰⁶ Čovekova duša je postala izrazito nesrećna svest - ona je gajila mržnju prema telu i ovom svetu, a još su je mučili očiglednost greha i jako osećanje bežanja vremena. To

¹⁰⁶ Cf. Delimo, Žan, *Greh i strah*, I tom, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1986, str. 16, 17.

nije bila dominantna propoved i ideologija samo Katoličke crkve već i Protestantske: Luter, doduše, jeste hvalio brak i rađanje dece kao plod duha, ali je i on obezvređio zemaljskog čoveka kao suštinski grešnog, koji treba isključivo da se preda očajavanju nad samim sobom da bi mogao da primi Hristovu milost; ne samo da su materijalni svet i ljudska volja i telo đavolsko delo nego je i sam čovekov duh zao i rđav.

Početak moderne u zapadnoj Evropi je sav bio u znaku opsednutosti umiranjem i smrću. Preziranje sveta, dramatizacija smrti i isticanje sopstvenog spasenja konvergirali su i koincidirali. Najveće širenje *Priprema za smrt* je bilo u 17. veku. Tadašnje strogo hrišćanstvo je zaboravilo iskupljenje i vaskrsenje čovek, već je naglašavalo samo suđenje duši odmah posle smrti. To stalno podsećanje na smrt, taj neprekidni *memento mori* je indirektno upućivao na snažnu ljubav prema životu i svetlu, sklonosti ka čulnim uživanjima kod pastve koje crkva, uprkos svim svojim naporima, nije mogla da suzbije.

To vreme, naročito 17. vek, je bilo vreme nasilja. U međusobnim odnosima ljudi su bili motivisani samo jednim impulsom: osvetom. To je bilo doba opsednuto čestim tretiranjem ludosti što ukazuje na krizu civilizacije, na nespokoјstvo, na sve snažnije osećanje krivice. Stari svet zrelog feudalizma i srednjeg veka se definitivno srušio, a nije se nazirao novi. Čovek se osećao nemoćnim i lako je odustajao od svake preduzimljivosti. Otuda i jedan novi fenomen: zaokupljenost Fortunom za koju se smatralo da upravlja svetom, a ne razum i Božje providenje. To je bilo jako karakteristično za renesansu koja je bila doba pesimizma i sete. Seta se definisala i doživljavala kao bavljenje i istraživanje najviših tajni, ali je u sebi nosila i jedan veliki rizik i opasnost: melanholični čovek je mogao da izgubi duh koji omogućuje najplemenitije misli.

Početak moderne je bio preplavljen pesimizmom i očajanjem zato što se duboko verovalo da je čovek veliki grešnik. Već sam pomenula da se najvećim grehom smatrala seksualna pohota i ljudska plot. Stvorena je čitava kazuistika radi tretiranja seksualnosti koja je proizvela ogromno osećanje krivice kakvo nije izazvao nijedan drugi smrtni greh. Nikad se nijedna druga civilizacija nije toliko bavila seksualnošću i krivicom koju je stalno trebalo zbog nje osećati, naročito u braku. Pored seksualnih

odnosa, problematične su bile i trgovačke i bankarske transakcije na koje nisu povoljno gledali ni antičko nasleđe ni hrišćanstvo.

Počelo je posebno da se ceni vreme (kasniji poznati stav da je vreme novac nije izmislio moderni kapitalizam i utilitarizam već italijanska renesansa). Vreme je postalo najdragoceniji resurs pa se smatralo strašnim gubljenje vremena. Lenstvovanje, dokolica, besposličenje su se smatrali grehom i moralnom opasnošću, te se sve više smatra da siromaštvo nije samo jadno nego i grešno. Tada je rad stekao apsolutnu vrednost.

Iz već izloženog se može zaključiti da je crkva počela da stvara osećanje krivice od 14. veka. U periodu između 16. veka i 19. veka stvoreno je najsnažnije kolektivno osećanje krivice za koje se znalo u istoriji. Sve je to govorilo o ogromnom značaju svetog Avgustina na početku moderne koji je usmerio našu civilizaciju ka saznanju i produbljivanju unutrašnjeg čoveka, što je dovelo do fundamentalnog osećanja pesimizma i tuge i očajanja u moderni. Sve snažnije suzbijanje agresivnosti i seksualnosti dovelo je do pokornosti i poniznosti – primenjen je klasični mehanizam koji će dugo ostati na snazi: agresivnost se okreće protiv sebe u vidu rđave savesti i preterane skrupuloznosti i protiv grešnika.

Delimo je lepo uočio svu dvosmislenost i višeznačnost moderne: „Doba zvano „renesansom“ pokazuje nam se, dakle, kao savez snažnih životnih poriva i uranjanje u smrt, kao razdoblje projekata, napredovanja i slavlja, ali i razočaranja i morbidnosti. Volja da se ide napred i osećanje poraza tesno su onda bili povezani.“¹⁰⁷

Hrišćanstvo moderne je počivalo na pretpostavci da je strah od Boga temelj svake religije. Reformacija je pojačala eshatološka očekivanja koja su na Zapadu počela još u 14. veku. Luter je već 1519. godine najavljiavao skori kraj sveta. Takođe se radikalizovala okrutna dimenzija hrišćanstva: puritanci su od Boga koji je bio pun milosti, ljubavi, praštanja načinili najokrutnijeg tiranina. Calvin je najavljiavao vernicima borbu sa sopstvenim nepoverenjem i nemirnom savešću budući da autentični i iskreni vernik mora da strahuje i drhti čitavog života.

¹⁰⁷ Op. cit., str. 460.

Kriza u 17. veku

Među istoričarima postoji opšta saglasnost da je u 17. veku vladala opšta kriza. Hobsbaum (Hobsbawm) je naziva opštom krizom u ekonomiji koja je donela poslednju fazu opšteg prelaza iz feudalne u kapitalističku privredu.¹⁰⁸ Sedamnaestovekovna kriza je dovela do fundamentalnog rešenja teškoća koje su ranije sprečavale trijumf kapitalizma.¹⁰⁹ Iako je u 17. veku bilo mnogo nazadovanja, u Engleskoj, Ujedinjenim provincijama, Švedskoj, Rusiji postoji odlučni napredak umesto nazadovanja ili stagnacije i to je naročito izraženo u Engleskoj. Došlo je do odlučujućeg napretka u progresu kapitalizma. Međutim, ne zna se šta se dešavalo sa proizvodnjom. Italija, na primer, koja je bila prva moderna zemlja u renesansi, bila je deindustrijalizovana. Ipak, u nekim zemljama (Engleska, Švajcarska, Švedska) došlo je do brzog industrijskog razvoja. U trgovini je postojala opšta kriza. Ekspanzija Evrope je prošla kroz krizu. Došlo je do društvenog bunta u zapadnoj i istočnoj Evropi. Samo u jednom pogledu 17. vek je prevazišao pre nego što je doživeo teškoće. U većim evropskim državama stvorena je efikasna i stabilna apsolutistička vlada po francuskom uzoru. Po prvi put su velike teritorijalne države mogle da reše svoja tri fundamentalna problema: 1) kako da ostvare svoju efektivnu vlast na velikom prostoru; 2) kako da obezbede dovoljno gotovine i 3) kako da rukovode svojom sopstvenom vojskom.¹¹⁰ Hobsbaum smatra da je kriza počela oko 1620. godine, a najakutnija faza je bila između 1640. i 1670. Temeljno pitanje koje se postavlja u vezi sa usponom kapitalizma glasi: zašto ekonomska ekspanzija iz 15. i 16. veka nije direktno dovela do epohe osamnaestovekovne i devetnaestovekovne industrijske revolucije? Odgovor na to fundamentalno pitanje glasi da ako kapitalizam treba da trijumfuje, društvena struktura feudalnog ili agrarnog društva mora da se revolucionise; da bi produktivnost porasla, društvena podela rada se mora usavršiti; radna snaga se mora prebaciti iz poljoprivrede u industriju. Sve dok nema mnogo najamnih radnika, sve dok većina ljudi zadovoljava svoje potrebe iz svoje sopstvene proizvodnje ili razmenom na autarkičnim lokalnim

¹⁰⁸ Cf. Trevor Aston (ur.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1967, Hobsbawm, *The Crisis of the Seventeenth Century*.

¹⁰⁹ Op. cit., str. 5.

¹¹⁰ Cf. ibidem, str. 13.

tržištima, kapitalistički profit je ograničen i ima vrlo malo podsticaja da se krene sa masovnom proizvodnjom koja je baza kapitalističke industrijske ekspanzije. Da bi se sprovela takozvana „prvobitna akumulacija kapitala“, potrebno je stvaranje kapitalističkog domaćeg tržišta, odnosno razdvajanje proizvođača od sredstava za proizvodnju, mora se napraviti veliko i ekspanzivno tržište za robe i velika i dostupna slobodna radna snaga. U srednjovekovnom i ranom modernom društvu bilo je mnogo više prirodne privrede, a kada je ruralno društvo doživelo revolucionisanje, ušlo je u period krize.

Glavni uzroci krize su višestruki. Najdramatičniji rezultat krize je bila propast Italije – to je dobra ilustracija za slabosti „kapitalizma“ koji je parazitirao na feudalnom društvu. Da bi se došlo do bitnih odgovora na ta pitanja, moraju se proučiti protivrečnosti samog procesa šesnaestovekovne ekonomske ekspanzije. Zapadnoevropski gradovi su se u 15. i 16. veku specijalizovali za trgovinu i manufakturu. Glavna protivrečnost takve ekspanzije nalazila se u sistemu prekomorskih i kolonijalnih tržišta. Stari kolonijalni sistem je prošao kroz duboku krizu, što je dalekosežno uticalo na opštu evropsku privredu. Stari sistem je zamenio novi obrazac kolonijalne eksploatacije koji se sastojao u sve većem izvozu evropskih proizvođača. Sedamnaesti vek se više približio stvaranju uslova za široko prihvatanje kapitalističkog načina proizvodnje nego bilo koje ranije doba. Selo je bilo žrtvovano gradu i državi – u njemu je vladala ogromna stopa smrtnosti. Mnogi seljaci sa nekretninama su profitirali od rasta cena i potražnje za njihovom robom pod uslovom da su imali dovoljno zemlje da se prehrane u teškim godinama, redovan višak robe za prodaju i poslovni zdrav razum. Međutim, ovo srednje i bogato seljaštvo je neprivlačno kao tržište za masovne proizvođače jer su njihove potrebe tradicionalne: najveći deo njihovog bogatstva je odlazio na zemlju i stoku, na nove zgrade i čisto rasipanje kakve su velike svadbe, sahrane i druge gozbe. Takva situacija nije podsticala kapitaliste da revolucionišu proizvodnju. Kad je opšte propadanje počelo, nastao je još jedan faktor koji je dodatno stvarao teškoće za proizvodnju: rast cene radne snage.

Engleska revolucija je bila najdramatičniji događaj u toj opštoj krizi koji je doveo do njene prekretnice: Engleska je postala najveća i najprosperitetnija zemlja. Kriza u 17. veku je stvorila uslove koji su omogućili industrijsku revoluciju. Teškoće su trajale

između 1620. i 1720. godine. Ako su fundamentalne prepreke za kapitalistički razvoj nestale u 17. veku, zašto se industrijska revolucija javila tek krajem 18. veka? Glavne prepreke za započinjanje industrijske revolucije su bile sledeće: 1) privredna i društvena struktura predkapitalističkih društava nije potpomagala industrijsku revoluciju – neka vrsta preliminarog revolucionisanja je morala da se desi da bi se pospešila industrijska revolucija; 2) čak i kad se uklone opšte prepreke koje su kočile industrijsku revoluciju, odatle ne sledi da će se odmah razviti društvo sa dominacijom fabrika i mašina. Rezultati sedamnaestovekovnih promena su se najpre pojavili u svega jednoj ili dve oblasti koje su kasnije poslužile kao baza za revolucionisanje sveta. U 17. veku se odigrala značajna koncentracija ekonomske moći. Novi ekonomski procesi su značajno podrili staru strukturu evropskog društva jer je normalna tendencija feudalnog društva da se, kada se nađe u teškoćama, vrati na ekonomiju malih lokalnih proizvođača (na primer, seljaci čiji način proizvodnje lako preživi kolaps složene nadgradnje poljoprivrede i trgovine). Ova koncentracija proizvodnje je služila ciljevima buduće industrijalizacije iako to niko nije svesno nameravao. Došlo je do jačanja industrije na uštrb zanatske proizvodnje i do ubrzanja procesa akumulacije kapitala. Svuda su metropole rasle na uštrb manjih gradova i sela. Višak koji je suštinski za razvoj modernog industrijskog društva ostvarivao se prvenstveno tehničkom revolucijom, to jest pomoću podizanja produktivnosti i širenja obradivog zemljišta kroz kapitalističku poljoprivredu. Jedino tako je poljoprivreda mogla da proizvede nužan višak hrane za gradove i radnu snagu za industriju.

Poljoprivredna revolucija se u Nizozemskim provincijama i Engleskoj pojavljuje već od sredine 17. veka. Pojavljuju se nove kulture kao što su kukuruz, krompir i duvan – one se mogu smatrati oblicima poljoprivredne revolucije. U kontinentalnim evropskim zemljama preduzetništvo koje vlada u novim apsolutističkim monarhijama je podsticalo industriju, osvajanje novih kolonija i izvoz. U Velikoj Britaniji je bilo mnogo domaćih investicija između 1660. i 1700. godine.

Fundamentalni preduslov kapitalističke industrije je primat proizvodnje nad potrošnjom. Kapitalistička proizvodnja je morala da nađe načine za stvaranje sopstvenih ekspanzivnih tržišta. Taj cilj je ostvaren transformacijom društvene strukture. Onaj isti proces koji je reorganizovao društvenu podelu rada, povećao

srazmeru nepoljoprivrednih radnika, diferencirao seljaštvo, stvorio klasu najamnih radnika takođe je stvorio ljude koji su zavisili za zadovoljenje svojih potreba od kupovine gotovinom. To su bili potrošači robe.

Ključnu ulogu je odigrao nov kolonijalni sistem. Veliki gradovi su bili pravo tržište za robu, a ne mali gradovi i sela. Najrazvijenije društveno-ekonomske promene su se odigrale u Engleskoj. Stvarni industrijski pionir je bila britanska pamučna industrija. U 17. veku Engleska je imala veliko domaće tržište za svoju robu. U drugoj polovini 17. veka došlo je do procvata poluindustrijalizovane jeftine industrijske proizvodnje – na primer, popularna grnčarija koju je mogla da kupuje i ruralna populacija. Kada se javi veliko domaće tržište, to je znak poodmakle društvene transformacije.

Glavno postignuće u sedamnaestovekovnoj krizi je stvaranje novog oblika kolonijalizma – ta prekretnica se odigrala sredinom 17. veka. Poslednja faza u opštem prelazu iz feudalizma u kapitalizam bio je 17. vek.

Za razliku od Hobsbauma koji je krizu u 17. veku protumačio u skladu sa tipičnim i uobičajenim marksističkim shvatanjima društveno-ekonomskih procesa, mišljenje Trevora-Roupera (Trevor-Roper) se razlikuje od svih takvih i njima srodnih marksističkih paradigmi u tom smislu što on smatra da je glavni uzrok čitavog niza revolucija sredinom 17. veka bio u sukobu između države i društva. I Trevor-Roper se slaže da se u 17. veku odigrao čitav niz revolucija, ali ne misli da su to građanske, buržoaske revolucije koje su proistekle iz krize proizvodnje, iz pojave novog društveno-ekonomskog sistema „kapitalizma“ koji se sukobio sa starim feudalnim društvenim odnosima, iz jačanja nove građanske klase koja je zamenila staro plemstvo. Nasuprot tim u osnovi marksističkih shvatanja istorije za koje on smatra da su samo nedokazane a priori pretpostavke, on obrazlaže tezu da se u 17. veku sudario stari renesansni sistem raskošnih, rasipničkih dvorova sa opštim društveno-ekonomskim miljeom. I on misli da je u 17. veku postojala opšta modernizacijska kriza i da su potresi bili univerzalni svuda u Evropi. Međutim, ta kriza nije došla iznenada niti je njen stvarni i jedini uzrok bio Tridesetogodišnji rat koji je, po Trevor-Rouperovom mišljenju, samo pojačao i izneo na videlo vrenje i probleme koji su već dugo postojali u Evropi, bar od vremena renesanse. Tako, na primer, u Nemačkoj, zemlji koja je bila

najviše pogođena i opustošena ratom, nije bilo revolucije. Staro aristokratsko, monarhističko društvo nije puklo i raspalo se. Naprotiv, ono se održalo i postojalo je opšte zadovoljstvo njim. Od kraja 15. veka pa sve do sredine 17. veka raskošno se razvijala jedna atmosfera, jedna klima, renesansa. Međutim, od sredine 17. veka dešavaju se velike promene, nastupa era revolucija koja će poroditi novo doba, novu eru u narednih vek i po koja je bila veoma različita od prethodne. To je doba prosvetiteljstva. Takvi veliki potresi govore da je društvena struktura bila ozbiljno defektna, da su zapadnoevropske monarhije patile od strukturnih slabosti. Kakve su bile te slabosti, šta ih je prouzrokovalo? Njih je proizveo sukob i borbe između dva tradicionalna organa vlasti: krune i skupštine staleža. To je u osnovi bila klasična borba za vlast. Trevor-Rouperova teza glasi da je suština procesa u 17. veku ta da se renesansna država suočila sa sopstvenom krizom i kao posledica toga raspala se.

Ovaj istoričar definiše renesansnu državu kao ogroman i sve više šireći sistem birokratije, gigantski sistem administrativne centralizacije sa sve više rastućim mnoštvom dvorana ili službenika. Samo jedan deo koštanja kraljevske birokratije je direktno finansirala kruna; tri četvrtine troškova je direktno ili indirektno palo na selo. Tako se renesansna država sastojala od stalno rastuće birokratije koja je, iako na početku potrebna i funkcionišuća, krajem 16. veka postala parazitska i suvišna. Međutim, realna, ekonomska situacija je bila drukčija u 16. veku. Tada je evropska privreda bila u usponu. Ona je bila moćna i mogla je da finansira i podnese čak i neverovatne rastrošne, parazitske renesansne dvorove i crkve. Krajem 16. i početkom 17. veka došlo je do društvene reakcije i mržnje protiv renesansnih dvorova, njihovih dvorana, skupih ludorija vladalaca i birokratske korupcije, prema samoj renesansi – to je bio puritanizam. U 17. veku se razvio pravi krstaški pohod protiv stare renesansne ekstravagancije. Oko 1620. godine u Evropi trijumfuje puritanizam. Osećanje društvene odgovornosti je bilo proterano u ranom 17. veku, a sada se još jače vratilo. U Engleskoj troškove dvora najviše je plaćao džentri u vidu poreza. U Francuskoj plemstvo nije plaćalo porez pa su ti troškovi najviše opteretili seljake. U Engleskoj je izbila velika revolucija koju je vodio i kontrolisao džentri; u Francuskoj u isto vreme bilo je stalnih ozbiljnih pobuna seljaštva. Opšta teška situacija - karakter i cena države – protiv koje su se oni bunili je bila ista. Pobunjenici i revolucionari su tražili oslobođenje od pritiska

i tereta centralizacije, smanjenje feudalnih darova i nagrada, smanjenje beskorisnih, skupih službi uključujući i crkvene funkcije, ukidanje prodaje službi, ukidanje naslednosti službi, ukidanje rastrošnih, indirektnih poreza koji su tako malo doprinostili kruni, a bili su krajnje rasipnički. Tako se razvila revolucionarna situacija oko 1620.-1630. godina koja je od krize prešla u otvorenu revoluciju. Trebalo je otkriti odgovarajući ekonomski sistem. Trevor-Rouper smatra da taj „novi“ ekonomski sistem nije bio „kapitalistički“ sistem i nije uopšte bio nov i nije bio revolucionaran – njega su zagovarali konzervativni ljudi koji su želeli malo ili nimalo političke promene. Na nove centralizovane monarhije trebalo je primeniti staru, dobro isprobanu ekonomsku politiku srednjovekovnih komuna: merkantilizam.¹¹¹ To je, u suštini, bila politika nacionalne ekonomije koja je srezala represivne, skupe sinekure crkve i države i vratila se merkantilističkoj politici gradova koja je bila zasnovana na ekonomskim interesima društva. To su bile dve osnovne metode izbegavanja revolucije u 17. veku.¹¹² Ovaj metod je primenjen u Holandiji gde je odstranjen veliki državni aparat, ali je to proizvelo samo političku krizu zato što je društvo koje je ležalo u osnovi bilo zdravo. U Francuskoj u 17. veku monarhija Luja XIV nije bila u ekonomskom smislu parazitska. Njena trgovina, industrija, nauka su bili veoma razvijeni uprkos neuspehu „buržoaskе revolucije“ ništa manje nego u Engleskoj gde je ona „uspela“. Umesto revolucije, uvek je postojala alternativa reforme.

Godine 1640. je engleski dvor bio još nereformisan, ali je u privredi bio primenjen merkantilizam. Engleski revolucionari 1640. nisu tražili radikalnu promenu ekonomske politike. Sve što su oni tražili je bila dozvola krune, kao što je to bilo urađeno u Francuskoj, da i dalje primenjuju stari, dobri merkantilizam kao osnovnu ekonomsku politiku. Engleski dvor Čarlsa I nije propao pred novom „buržoaskom“ revolucijom, niti su njegovi neprijatelji bili „buržoazija“, već su politički najsposobniji puritanci sproveli merkantilističke mere i time su zapravo nastavili staru ekonomsku politiku krune. Društveni sloj koji je pobedio engleski dvor je bilo selo: ono se nije bunilo protiv monarhije niti protiv stare ekonomske politike (jer su je i sami zastupali), već protiv ogromnog, represivnog aparata parazitske birokratije koji se formirao oko dvora

¹¹¹ Cf. op. cit., Trevor-Roper, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, str. 85-90.

¹¹² Ibidem, str. 91.

i opterećivao englesku privredu. Po njihovom padu i posle restauracije stare dinastije nastavljeno je vođenje merkantilističke ekonomske politike tako da nisu obnovljene stare zloupotrebe koje su uništene tokom engleskog građanskog rata i revolucije. Trevor-Rouper smatra da to nije bila niti ustavna kriza niti kriza zastarelog ekonomskog sistema već kriza države i njenog odnosa prema društvu. U Holandiji, Francuskoj i Engleskoj opšta kriza 17. veka je značila kraj jedne ere: odbačena je rasipnička nadgradnja i nova vlast se vratila odgovornoj merkantilističkoj politici. Ekonomska depresija iz dvadesetih godina 17. veka je bila istorijska prekretnica ništa manje značajna od depresije iz 1929. godine: obe su prošle kroz privremeni ekonomski slom, ali su postigle trajnu političku promenu.

Poseban problem i karakterističan fenomen zapadnoevropske istorije, i intelektualne i društvene, i velika mrlja na evropskoj savesti jeste lov na veštice koji je kulminirao u 16. i u prvoj polovini 17. veka. Trevor-Rouper u svojoj knjizi *Kriza 17. veka* posvećuje veliko poglavlje ovoj pojavi koju želi racionalno da objasni.¹¹³ Pomama za vešticama i njihovo masovno osuđivanje i spaljivanje na lomačama nije fenomen „mračnog srednjeg veka“, kako se to obično misli, već modernog novog veka. Trevor-Rouper uzroke ovog ludila vidi u društvenim napetostima i sukobima, pravom društvenom i religioznom ratu koji se vodio u zapadnoj Evropi posle renesanse i reformacije, u sukobima između reformacije i kontrareformacije i društvenim i intelektualnim stereotipima, predrasudama i strahovima koji su dominirali u izolovanim planinskim zajednicama i tada raširenoj borbi protiv jeresi, što je sve izazvalo pojačano delovanje Inkvizicije u određenim, pre svega planinskim, predelima Evrope (Pirineji, Alpi), gde su još u srednjem veku postojale velike jeresi kakvi su albižani, valdežani i katari, a koje su bile u krvi uništene u pravom krstaškom pohodu još u 12. i 13. veku. Još krajem 15. veka je papa Inoćentije VIII doneo specijalnu bulu (tačnije u decembru 1484.) u kojoj izražava svoje žaljenje zbog širenja veštičarenja u Nemačkoj i ovlastio je dvojicu dominikanskih inkvizitora, Kremera (Krämer) i Jakoba Šprengera (Jakob Sprenger), da ga iskorene. Oni su napisali prvu veliku enciklopediju demonologije *Čekić veštica* (*Malleus Maleficarum*) koja je objavljena 1486. Njihov sveti zadatak je bio

¹¹³ Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century*, Harper & Row, New York and Evanston, 1968, treće poglavlje: “*The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*”, str. 90-193.

iskorenjivanje veštica. Progoni nabeđenih veštica koji su do tada bili sporadični postali su masovni i svetovne vlasti su bile podsticane da prihvate i primene metode i mitologiju katoličke Inkvizicije. Prilikom prvih dominikanskih pritisaka na pape da prihvate surove metode istrebljenja veštica javio se njihov otpor i odbijanje predlaganih mera. Strari zakoni crkve su poricali stvarnost veštica i zabranjivali su njihovo proganjanje. Međutim, francuske avinjonske pape, naročito dvojica papa iz južne Francuske koji su već vodili krvavi krstaški rat protiv Albižana i Valdežana u Langdoku, su prihvatili poziv. Papa Jovan XXII, koji je proglasio jeretičkim franjevačko učenje o siromaštvu Isusa Hrista (koje je bilo opasno blisko valdežanskim shvatanjima hrišćanske vere), odobrio je počevši od 1326. godine punu primenu inkvizitorske procedure protiv veštica (kojih se on lično užasavao).¹¹⁴ Takva izolovana seoska društva su oduvek i svuda bila sklona verovanju u veštice, a u novom veku, sa sve većim masovnim strahovima, zavišću, mržnjom, neprijateljstvom, osvetom između komšija koje su želele da naude jedni drugima, te društvene i psihološke pojave su eskalirale i psihički i psihopatski poremećaji ljudi, naročito starih žena, smatrani su oblicima veštičarenja koje se moralo iskoreniti kao jeres. Ti planiniski seoski predeli u Evropi nikad nisu bili suštinski civilizovani i hristijanizovani i bili su rasadnik primitivnih religijskih verovanja i otpora novom pravoverju. U njima katolička crkva nikad nije bila stvarno ustanovljena. Pored veštica, predmet masovne pomame i progona bili su i Jevreji. Primitivni i krvavi antisemitski pogromi su najpre izbili u Nemačkoj u vreme epidemije kuge pošto su Jevreji bili optuživani da zagađuju i truju bunare i tako izazivaju širenje bolesti. Kao i u slučaju veštica, njihovi najžešći i najmoćniji progonitelji su bili Dominikanci. Pravi uzroci ovih progona su bili društveni strahovi, pritisci i predrasude. I veštice i Jevreji su se razlikovali od većinskog stanovništva, oni su bili drugi, drukčiji, različiti i u periodima teškoća, hrišćanske netolerancije i velikih kriza jednostavno su bili identifikovani kao žrtveni jarci čije će potpuno fizičko uništenje rešiti sve mučne društveno-ekonomske i egzistencijalne probleme ljudi. Zamenjivost žrtvi kada su Jevreji ustupili mesto vešticama kao Sotoninim saradnicima, a njihova priznanja iznuđivana strašnim torturama, pokazuje da njihovi pravi uzroci nisu doktrinarni, kako je to Inkvizicija tvrdila, već izazvani društvenim pritiscima i frustracijama budući da su oboje bili oblici društvene

¹¹⁴ Cf. op. cit., str. 103.

različitosti koja je većinu plašila i koja je bila krvavo proganjana.¹¹⁵ Takva politika vladara i Inkvizicije nije se mogla sprovoditi bez podrške i saradnje većinskog društva i naroda. Takvo masovno ludilo je takođe bilo omogućeno i njegovo širenje izazvano uvođenjem torture u sudske procese. Lov na veštice je slabio i u 18. veku praktično nestao i tada je počela da opada, makar deklarativno i formalno, primena torture u istražnom postupku.

Iza lova na veštice i jeretike stajala je društvena tenzija i sukob. Na početku nisu bili problematični pojedinci (pojedinačne veštice ili pojedinci Jevreji) već dublji društveni problem da se izvesne društvene grupe nisu mogle asimilovati i potpuno integrisati u postojeće većinsko društvo koje ih je otvoreno mrzelo i progonilo. One su bile žrtve očajanja ili siromaštva ili seoskih mržnji i zavisti.¹¹⁶ Još u srednjem veku, sa prvim zahtevima za progonima veštica, javili su se glasovi razuma i tolerancije koji su upozoravali da su verovanja i proganjanja veštica i sotonjskih Jevreja velike zablude i iluzije, da su to mnogo više halucinacije i simptomi melanholije, izgladnelih osoba nego svesni, namerni i stvarni jeretici koji nanose zlo drugima i da njima treba da se bave laičke nauke kao što su pravo i medicina, a ne teologija. Međutim, ti usamljeni glasovi spasonosnog skepticizma nisu mogli da zaustave progone i opštu društvenu maniju. Jedan razlog za tu društvenu nemoć intelektualaca je bila činjenica da su te nove intelektualne elite i same bile ambivalentne. Mnoga poznata i velika imena renesansne i novovekovne nauke i filozofije su verovala u mogućnost magijskog delovanja na prirodne i društvene sile i događaje. Kako da u to ne poveruje sirotinja u nekoj planinskoj zabiti? S druge strane, u socijalnim i ideološkim sporenjima malo mogu da utiču samo ideje i racionalni argumenti. Odlučujući je ukupan društveni i intelektualni kontekst i značaj spora. U vreme reformacije i pravog društvenog i verskog rata u Nemačkoj u 16. i 17. veku progoni veštica su postali masovni. I glavni reformatorski vođi, Luter i Kalvin, su verovali u veštice i u to da ih treba spaliti makar samo zato što su sklopile pakt sa đavolom. U vreme katoličke kontrareformacije počinjeni su strašni zločini protiv nabeđenih veštica i ljudi koji su na početku prihvatili protestantizam. To je bilo vreme obnovljenog ideološkog rata i velikog društvenog

¹¹⁵ Ibidem, str. 112.

¹¹⁶ Cf. ibidem, str. 130.

straha. Obnovljeni lov na veštica u 16. i 17. veku i verski rat između katolika i protestanata nije samo racionalni, intelektualni spor koji se može rešiti najboljim racionalnim argumentima već društveni raskol u čijem suzbijanju nema milosti, tolerancije i razuma. Jedan od takvih nemoćnih, ali razumnih i tolerantnih glasova je poticao od Johana Vajera (Johann Weyer), učenika platoničara Kornelijusa Agripe od Neteshajma (Agrippa von Nettesheim), oca moderne psihijatrije, koji je upozoravao, iako je verovao u veštičarenje i svet duhova, da priznanja veštica koje se masovno spaljuju u Nemačkoj treba shvatiti kao iluzije koje su proizveli demoni ili bolest. On je o tome napisao i objavio knjigu koja je izazvala strašnu negativnu reakciju i opštu osudu od strane njegovih protivnika i neistomišljenika.

Ludilo iz dvadesetih godina 17. veka je izazvalo reakciju i među samim progoniteljima, jezuitima. Njihov član, Adam Taner (Adam Tanner), je već 1617. počeo da sumnja u istinitost priznanja osuđenika iznuđenih mučenjem, a drugi jezuita Fridrih Špe (Friedrich Spee) je još radikalnije posumnjao u istinitost priznanja jer je i sam bio ispovednik i sudija vešticama i postao je duboko ubeđen da su sva ta priznanja potpuno bezvredna i da poživaju jedino na torturi i da nijedna veštica koju je on poslao na lomaču nije bila kriva. Verski rat između reformacije i kontrareformacije je obnovio lov na veštice i oživeo je mnoge zastarele oblike mišljenja: biblijski fundamentalizam, teološku istoriju, sholastički aristotelijanizam.¹¹⁷ Progon veštica, ta mračna strana moderne evropske istorije i velika mrlja na savesti ljudi i naličje evropske racionalnosti, je utihnuo i ukinut je skoro bez ijedne reči protivljenja, ali taj način mišljenja i društveni kontekst koji ga uzrokuje i dalje postoje i obnavljaju se i u naše vreme kadgod se odvijaju veliki ideološki i društveni sporovi, ratovi i lomovi.

Civilizacija klasične Evrope

Francuski istoričar Pjer Šoni (Pierre Chaunu) u svom monumentalnom delu *Civilizacija klasične Evrope* obuhvata jedan specifičan istorijski i duhovni fenomen koji on naziva civilizacijom klasične Evrope koja je trajala između 1620.-1760. To je pre svega istorija zapadne Evrope (na prvom mestu Francuske, Engleske i Holandije) čija je bitna i upadljiva karakteristika dugotrajan sukob između upornog konzervativizma stabilne

¹¹⁷ Cf. ibidem, str. 161.

materijalne civilizacije i revolucionarne eksplozije duhovnog stvaralaštva.¹¹⁸ Privredne i društvene strukture materijalne civilizacije nisu potpuno nepomične, ali ne doživljavaju dublje promene niti značajniju evoluciju u 17. veku kojim se ja ovde bavim. Nasuprot tome, poduhvati duhovnog života su izuzetni, izvanredni, duboki i imaju revolucionarne posledice. Tada je sprovedena velika naučna i filozofska revolucija koja je imala dalekosežne i radikalne posledice najpre u zapadnoj Evropi, a kasnije sa stvaranjem građansko-kapitalističkog društva i u celom svetu. Novi filozofi i naučnici prevazilaze i menjaju aristotelovsku koncepciju sveta i suočavaju se sa beskrajnim kosmičkim prostorom koji ne haje za čoveka, što i kod njih izaziva teskobu i strah. Suština te naučne i filozofske revolucije se sastoji u matematizaciji sveta koja je do tada ograničeno i zaokruženo shvatanje, predstavljanje i emocionalno prisno doživljavanje prirode preobrazila u beskrajni, jedinstveni i merljivi prostor koji nije mario za sada fizički sićušnog i uplašenog pojedinca. Zbog svih tih razloga može se slobodno reći da je to bilo presudno doba u istoriji Evrope i sveta u kojem je tehnička revolucija pratila duhovnu. Tragična je, međutim, napetost između nove, moderne, revolucionarne misli i nepomičnog društva. Sudbina sveta se tada rešavala i još uvek se rešava u duhu. Suprotnost koju Šoni apostrofira između društvenih struktura koje su nasleđene iz hrišćanskog feudalnog društva i sveobuhvatnog misaonog preobražaja koji je izvela jedna veoma malobrojna elita bila je u materijalnom smislu moguća zato što je ta značajna elita bila oslobođena borbe i rada za obezbeđenje svoje fizičke egzistencije i mogla je da se duhovno usavršava i aktivira u dokolici i u situaciji oslobođenosti brige i odgovornosti za vođenje društva.¹¹⁹ Pojam „Evrope“ je učena reč koja u 17. veku ulazi u opštu upotrebu. Tek će industrijska i Francuska revolucija u drugoj polovini i krajem 18. veka izazvati raspad klasične Evrope. Prave i dalekosežne revolucije prvo menjaju duhovni život i stvaralaštvo. Zapadna Evropa u periodu između 1492. i 1540. godine širi svoju vlast, moć i kontrolu u svetskim razmerama, a između 1540.-1550. godine stvaraju se prvi oblici mreže svetske ekonomije. Najznačajnija kvalitativna promena se zbiva sredinom 17. veka – tada se pomaljaju duhovni obrisi buduće planetarne civilizacije.¹²⁰ U toj klasičnoj Evropi najznačajniji događaj i ključno delo je Dekartova *Rasprava o metodi* (1637.) jer ona započinje i najavljuje duhovni, filozofski

¹¹⁸ Chaunu, Pierre, *Civilizacija klasične Evrope*, Jugoslavija, Beograd, 1977, str. 14.

¹¹⁹ Cf. op. cit., str. 17, 18.

¹²⁰ Ibidem, str. 21.

i naučni preobražaj koji će kulminirati u Njutnovom (Newton) delu 1687. godine. U toj i takvoj naučnoj i metodološkoj revoluciji napušten je antički i srednjovekovni silogizam i njegovo mesto zauzima intuitivno induktivno zaključivanje. Međutim, društveno-ekonomske okolnosti nimalo nisu bile povoljne za jedno takvo stvaralačko vrenje duha: između 1620. i 1640. zaustavljen je porast stanovništva i došlo je do zastoja u tehničkim inovacijama. 85% stanovništva klasične Evrope živi u nepromenljivim okoštanim seoskim zajednicama. U 17. veku je rođena i moderna država koja je zaslužna zato što je obezbedila dokolicu graditeljima modernog duha i sveta. Između 1630. i 1685. odigrala se kartezijanska revolucija, matematizacija sveta, katolička reformacija, a barok se polako povlači sa scene i stvaraju se osnove klasične estetike. Kartezijanska epoha se završava između 1685. i 1715. godine i počinje doba evropske krize savesti.

U 17. veku se ustaljuje i ustoličuje u svom punom istorijskom značaju moderna teritorijalna država. Njen legitimitet, legalitet i domen delovanja je apsolutno i neosporno vrhovni: ništa nije iznad nje, ni hrišanstvo ni Carstvo. Težište napretka i revolucionarnih promena ide duž osovine sever-jug i naginje se ka zapadu. Zemlje Sredozemlja su krajem 16. veka i početkom 17. veka definitivno poražene, više nisu civilizacijski i kulturni centar sveta i završavaju u istorijskom i kulturno-civilizacijskom zapečku. Tada se prevlast u svakom pogledu životne prakse i duhovnog stvaralaštva premešta na sever Evrope. Najveća sila klasične Evrope je Francuska. U Francuskoj i Engleskoj pobeđuje centralna vlast i moderna suverena država. Dominantan oblik modernog državnog uređenja je monarhija čija je inkarnacija kralj („Država, to sam ja“). Šoni naglašava suštinsku razliku između despotskog režima koji će kasnije opisati Monteskje (Montesquieu) i apsolutne monarhije po božanskom pravu, administrativne monarhije u uređenom društvu koja kulminira u Francuskoj između 1660. i 1740.-1750. godine: kralj jeste izvor prava, ali je i podređen pravu i okružen je komplikovanom hijerarhijom raznih ustanova koje obezbeđuju legalitet i pravičnost vlasti protiv samovolje i samovlašća. Modernom državnom sistemu ne pretilo toliko samovolja apsolutnog monarha i stihijna društvena kretanja koliko nepokretnost i inertnost društvene materijalne baze.¹²¹ Država je neodvojiva od društva – društvo u 17. veku je

¹²¹ Cf. ibidem, str. 48.

staleško društvo, a to znači da društvena hijerarhija ne počiva na položaju grupe u procesu proizvodnje nego na lestvici ranga, ugleda i funkcije. Čim je društveni poredak bio razoren klasnim interesom (najpre u Engleskoj i Holandiji, a onda i u Francuskoj i drugde), država je morala da se prilagodi velikoj suštinskoj promeni. Klasična država je morala da se bori pre svega protiv zemljoposedničke aristokratije koja je imala ne samo vlast nad zemljom već je kontrolisala i ljude, sudsku i komandnu vlast. Centralistička administrativna država je bila uperena protiv sistema država u državi koji su u srednjem veku predvodili baroni, lordovi, krupni feudalci, bojari. Odlučujući događaj u tom složenom procesu obezbeđivanja i učvršćivanja i prenošenja državne vlasti sa partikularističkih feudalnih poseda na centralnu suverenu apsolutnu vlast odigrao se u Francuskoj u 16. veku kada je prodreo činovnički stalež iz trgovačke elite iz gradova i seljačke elite u državnu službu. Elita trećeg staleža je posedovala novac kojim je otvarala sebi vrata državne vlasti kupujući administrativne položaje koji su bili na prodaju i to traje sve do sredine 17. veka, što je nesumnjivo podrivalo plemstvo. Gornja srednja klasa u Engleskoj koju čini sitno seosko plemstvo, džentri i građanski trgovci preko parlamenta ostvaruju kontrolu nad državom. Prvi vladari iz dinastije Stjuarta favorizuju krupnu buržoaziju na račun džentrija koji se buni sa Kromvelom na čelu i na kraju gubi bitku za prevlast u državi koju će preuzeti pobednička krupna buržoazija koja se u 18. veku stapa sa novom buržoazijom i s njom vlada u parlamentarnom režimu koji je prva i najsavršenija klasna država.¹²² Moderna državna centralna vlast organizuje i vojsku koja je suzbila razbojništvo, širila rudimentarnu kulturu, pojačala unutrašnju čvrstinu i stabilnost države i odigrala je odlučujuću ulogu u tehničkom napretku. Prosperitetna bogata Francuska iz 16. veka koja osiromašuje i ekonomski stagnira u 17. veku postaje mesto najozbiljnije pobune pre Fronde 1639. godine. Onemogućavanje venčanja Čarlsa I španskom infantkinjom označava kraj jedne epohe koja je bila sva u znaku činjenja ustupaka i tako je uništena poslednja šansa da se ponovo objedini hrišćanski svet. Posle toga započinje ratna politika. Slavna revolucija (1688.) u Engleskoj je odlučujuća prekretnica u engleskoj istoriji: Bill of Rights (1689.) postavlja osnove ustavnog režima na bazi nagodbe. Sa Bill of Tolerance stvara se ustavno pravo i široki protestantski front otvoren za disidente, a zatvoren za katolike i agresivni racionalizam.

¹²² Cf. ibidem, str. 49.

Odluke donete u periodu između 1628.-1631. godine su koliko presudne, toliko i kobne: stanovništvo Francuske i dalje se povećava nastavljajući polet i uspon iz 16. veka, a početkom 17. veka se gomilaju teškoće: ljudi je sve više, a raspoložive zemlje sve manje. Javlja se novo plemstvo koje je temeljno preobraženo usponom i prodorom trgovačkog i činovničkog staleža i koje postavlja sve teže i ambicioznije zahteve, a država jača. Između 1623. i 1647. godine nižu se neredi u gradovima i seljačke bune. To dugo razdoblje nemira je posledica moćne i nezajažljive države. Pobjeda Anrija IV je bila pobjeda zajedničkog nastupa protestanata i političara, dok je Rišeljeova (Richelieu) pobjeda iz 1628.-1629. godine bila pobjeda političara i katolika nad protestantima. Svi ti i mnogi drugi manje značajni i uticajni procesi dešavaju se zbog ekspanzije države koja krši unutrašnje otpore i politički kaos kontrareformacije. Međutim, javlja se i osetljivost i shvatanje ozbiljnosti bede naroda i ukazivanje na opasnost koja ugrožava hrišćansko društvo zbog ogorčenosti i buntovnosti siromašnih u gradu i na selu. Završetak Tridesetogodišnjeg rata i Vestfalski mir iz 1648. godine donose izolaciju Španije, neuspeh katoličkog osvajanja Nemačke i rasparčavanje Nemačkog Carstva. Političko rasparčavanje Nemačke je uslov za ostvarenje francuske prevlasti, ali je još značajnija nemačka demografska katastrofa (na kraju Tridesetogodišnjeg rata Nemačka ima samo 7 miliona umesto početnih 20 miliona stanovnika, dok Francuska 1648. godine ima 15 miliona stanovnika). Vreme pobune Fronde (1648.-1652.) je vreme najveće opasnosti za Francusku kada vladaju poluvarvarstvo, izolacija i društveno raspadanje.

Snagu Francuske u 17. veku čine činovnici, najbolji deo građanstva, deo plemstva i državni izvestioci iz kojih se regrutuju kraljevi vojni i provincijski intendant koji su omogućili sprovođenje francuskog teritorijalnog širenja. Njih je stvorio Rišelje koji ih je učinio značajnim instrumentom efikasne državne vlasti budući da su oni ti koji neposredno sprovode vlast, naređuju i koordiniraju, te su tako oblikovali Francusku.

Veliko ime francuske države i istorije 17. veka je Kolber (Colbert) koji je bio prvi ministar Luja XIV i koji je sproveo veliki administrativni preobražaj francuske monarhije. On je tvorac merkantilizma u okviru kojeg je privredno i poreski ujednačio Francusku, uveo novo zakonodavstvo, usavršio matične knjige. Godine 1664.

sprovedena je velika anketa koja je utemeljila sistematsku statistiku francuske kraljevine.

Godine 1685. opozvan je Nantski edikt koji je svojevremeno okončao krvave verske građanske ratove u Francuskoj i formalno izjednačio katolike i protestante. Protestanti su u Francuskoj činili privrednu elitu kojoj je onemogućen pristup položajima. Oni su bili elita elite trgovačkog i industrijskog potencijala Francuske. Iako su toliko mnogo značili za francusku privredu, oni se posle 1686. godine iseljavaju iz Francuske zbog verskih teškoća. Oni protestantski iseljenici koji su otišli na sever, naročito u Holandiju, doprineli su da francuska kultura postane univerzalna u Evropi u doba prosvećenosti i da se održi snažan otpor protiv politike Luja XIV.

Krajem 17.veka Rusija ulazi u evropsku istoriju, započinju modernizatorske reforme Petra Velikog; to je od dalekosežnog značaja. Rusija postaje velika perspektiva Evrope.

I dok se u sferi duha odvijaju krajnje revolucionarne i krupne inovacije, materijalni uslovi života se radikalno ne menjaju između 1620.-1760. Oni su baština veoma daleke prošlosti. Najveća i najznačajnija pobeda klasične Evrope je pobeda pismenosti: od kraja 16. veka do početka 17. veka i od sredine 17. veka do kraja 18. veka u Francuskoj je opismenjeno 70%-80% muškaraca i 30%-40% žena. Ipak, seljaci čine 85%-90% stanovništva klasične Evrope. U njoj detinjstvo traje do 7. godine, a posle tog uzrasta od deteta se surovo očekuje da se ponaša kao odrastao čovek. Jedno od tada osnovnih pedagoških načela je glasilo da je batina iz raja izašla: nastava i vaspitanje su bili nezamislivi bez fizičkog kažnjavanja. Sprovodi se i kontrola rađanja. Veliki problem tadašnjih ljudi je bila prerana istrošenost tela. Ali, lekari tog vremena su pripremili veliki preobražaj u 19. veku, naročito izum Čemberlenovog forcepsa koji je krajem 17. veka u Engleskoj i Holandiji spasao desetine hiljada ljudskih života i doprineo opadanju ogromne smrtnosti pri porođaju. Pravi problem u 17. veku nije bio kako roditi što više dece nego kako ih sačuvati do trenutka kada će i sami početi da stvaraju potomstvo.¹²³ Takođe dolazi do laicizacije braka i reakcije na sve stroži asketski seksualni moral koji se uvodi od 16. veka do početka 18. veka. Pod vidom uvođenja novih moralnih zakona raspala se veoma stara civilizacija koja je imala više sluha i bila

¹²³ Cf. ibidem, str. 179-184.

tolerantnija prema zahtevima čula. Klasični 17. vek sve više potčinjava nagone zakonima.¹²⁴

Izolacija kuge je još jedna velika pobeda klasične Evrope.

U privredi tadašnje Evrope dominira poljoprivreda: 85%-90% ljudi se bavi poljoprivredom i prehranjuje 15%-20% dokoličara koji su politička, administrativna i kulturna varijanta ljudi koji danas rade u tercijarnom sektoru. Uzevši u celini, sve do 1789. godine ljudi klasične Evrope ne pate od nemaštine i pothranjenosti. U periodu od 1620.-1760. godine opasnost od smrti od gladi se smanjuje i lokalizuje.

Tadašnje građanstvo (na primer, holandsko) pokazuje čitav niz pozitivnih crta ličnosti: usredsređenost, spokojstvo, dostojanstvo, vedrinu, poštenje.

Oko 1760. godine fokus ljudskih delatnosti u Engleskoj i Holandiji premešta se sa poljoprivrede na druge oblasti: taj podatak govori da je već 2 veka u toku industrijalizacija kada se stanovništvo na Zemlji uvećalo 6 puta. Tada se dogodila i najvažnija poljoprivredna revolucija: moderna mehanizacija poljoprivrede.

Istorijski novum stvaraju kreativni potencijali manjine koja to radi u velikim strahovima i strepnjama i muci teških vremena. Sedamnaesti vek u Francuskoj je težak i surov, pun nevolja, ali to znači da je taj težak trud oko poboljšavanja opšte situacije bio rezultat izvesnog napretka. Tada je oformljena bolja administracija, a fenomen žalbi ukazuje na bolji položaj malog, običnog čoveka. To znači da je ljudska patnja objektivirana i zadržana u sećanju budući da su najveće katastrofe one kojih se ljudi više ne sećaju, a najveće patnje su one koje se kriju duboko u svesti.¹²⁵

Vino je sredstvo prodiranja kapitala na selo jer je njegova proizvodnja svesno kapitalistička i vezana za veliku trgovinu. Na tradicionalno selo i njegovu dominantno poljoprivrednu proizvodnju počinje da prodire industrija angažovanjem seljačkog slobodnog vremena. Tako se izvesni oblici seoske industrije umeću u periodu između manufaktura u vreme Kolbera i moderne industrije u drugoj polovini 18. veka i u 19.

¹²⁴ Ibidem, str. 189.

¹²⁵ Cf. op. cit., str. 274.

veku. Grad je i dalje rezervisan za umne radnike: jedina značajna revolucija koja se odigrala u gradu je misaona revolucija.¹²⁶ Do preobražaja gradova dolazi u 16. veku u vidu povećanja broja njihovih stanovnika; u 17. veku se taj trend nastavlja i učvršćuje i to je veoma značajno jer omogućava dalji razvoj. Grad je centar osnivanja i širenja građansko-kapitalističkog društva jer su u gradu trgovci-preduzimači koji upravljaju radom seoskih tkača-nadničara i u njihovim rukama je kapital i inicijativa. U 17. veku i u prvoj polovini 18. veka u Ujedinjenim provincijama odvija se svojevrsna ekonomska revolucija: sekundarni i tercijarni privredni sektor koji je koncentrisan u gradovima prvi put u svetu i Evropi prevazilazi primarni sektor. Dolazi do brojnih tehničkih inovacija koje prvi put počevši od 17. veka prodiru u oblast praktične primene i one konkretno deluju. Nauka i tehnika kao i tehnika i privreda se povezuju; unapređenje proizvodnje stakla i sočiva i razvoj precizne mehanike ima za bitnu neposrednu posledicu konstruisanje naučnih aparata (durbin, teleskop, mikroskop). Ipak, centralna industrija u 17. veku je tekstilna, a ona je zaostala. Međutim, metalurgija je u punom tehničkom usponu. U periodu od 1620.-1760. poljoprivredna proizvodnja se uvećala za 50%, a industrijska proizvodnja je utrostručena. Staleško društvo se postepeno transformisalo u klasno. Šoni konstatuje da je pravda u 17. veku brinula o opštem dobru, dok je pravda u 18. i 19. veku pre svega zainteresovana za zaštitu klasne pravde, to jest privatne svojine.¹²⁷ U klasnom društvu pojedinac obezbeđuje svoje mesto u društvu na osnovu uloge koju ima u proizvodnom procesu i zarađenog novca. Da bi se formirala klasa po sebi i za sebe, neophodno je da članovi jedne grupe koji žive na isti način razviju minimum zajedničke grupne, to jest klasne svesti. Uprkos takvim razvojnim tendencijama, evropsko društvo u 17. veku i početkom 18. veka je i dalje pretežno staleško, društvene vrednosti su bliže vrednostima i shvatanjima ljudi iz srednjeg veka, a 80%-85% stvorenog bogatstva potiče od zemlje i vezano je za zemlju. Postoje, međutim, zanimljive razlike u dominaciji određenih društveno-ekonomskih klasa u novom veku: u 16. veku se beleži uspon buržoazije, u 17. veku jačaju aristokratske strukture staleškog društva dok se u 18. veku nastavlja proces društvenog preobražaja. Šoni primećuje da se u 17. veku grubo prekidaju dominantne društvene promene iz 16. veka, dok se u drugoj polovini 18. veka oštro prekidaju društveno-ekonomske razvojne

¹²⁶ Ibidem, str. 281.

¹²⁷ Ibidem, str. 140.

tendencije iz 17. veka.¹²⁸ Društveno-ekonomske tendencije su manje i nerazvijenije u 17. veku nego što su bili veliki razvojni trendovi krajem 15. veka i početkom 16. veka. Ipak, kapitalizam polako ali sigurno prodire na selo.

Od 1620.-1630. godine do 1750.-1760. godine stvara se najveća duhovna revolucija. Jedan od njenih osnovnih aksioma je metafizika beskrajnog i praznog geometrijskog prostora, etika mehanike, matematizacija sveta, potpuno napuštanje ideje i predstave o zatvorenom svetu koji suvereno dominiraju antičkom i srednjovekovnom mišlju, radikalno ujednačenje beskrajnog i geometrijskog svemira tako što su izbrisane stare suprotnosti između zemaljskih i zvezdanih prostora, napuštanje kvalitativne fizike i poistovećivanja materije sa prostorom.¹²⁹ Klasična antička i srednjovekovna ideja o postojanju hijerarhije tvari, oblika i svojstava ustupa mesto skromnijoj i manje humanoj predstavi o prirodi koja se koncipira kao usaglašeni skup kvantitativnih fenomena koje obrađuje jedna čisto fenomenološka nauka na bazi zakona koji spasavaju spoljni izgled stvari.¹³⁰ Galilej, jedan od prvih i ključnih rodonačelnika moderne nauke i civilizacije, 1623. godine tvrdi da su zakoni prirodi napisani matematičkim jezikom. Moderna nauka sve prirodne pojave svodi na geometrijski i mehanički zamišljeni spoj prostora, vremena i broja. Ova revolucija koju Šoni smatra čudovišnim i suštinskim pojednostavljenjem dominira celim 17. vekom i omogućava tiraniju duha nad stvarima. Ova besprimerna duhovna revolucija zasniva se na političkom, društvenom, metafizičkom i verskom poretku koji ona uvažava i ne osporava.¹³¹ Ova duhovna revolucija nije u suštini oslabila veru već ju je negovala i prihvatala budući pokrenuta verskom plimom, to jest čistom verom u potpunu jednostavnost sveta i potpunu racionalnost sveta nasuprot iskustvu čula.¹³² Da citiram Šonijeve reči: „Veliki graditelji modernog sveta nisu bili podstaknuti materijalnim i praktičnim potrebama nego su bili vođeni željom da proniknu u načelo ustrojstva sveta i estetikom koju su crpli u verskoj spoznaji velikog božjeg dela kad su zamislili svet tako savršen da su ga generacije koje su ga nasledile zamislile kao svet koji može da bude bez boga, ali je bog tako korisna

¹²⁸ Ibidem, str. 315.

¹²⁹ Ibidem, str. 359.

¹³⁰ Cf. loc. cit.

¹³¹ Cf. ibidem, str. 360.

¹³² Cf. ibidem, str. 361.

hipoteza da se bez nje niko nikad ne bi upustio u tako bezuman pothvat.¹³³ Naučnici koji su izveli ovu naučnu i opštu duhovnu revoluciju potiču uglavnom iz građanskog sloja (u Francuskoj je to bio sloj sudskih činovnika i bogatih trgovaca) koji su iz svog društvenog porekla poneli tipične i nove građanske osobine: sklonost prema redu, preciznosti, dostojanstvu, dokolici. Društvena dokolica bez koje nema naučnog, umetničkog i filozofskog stvaralaštva je naročito postojala u periodu između 1620. i 1660. godine jer su tada cene pale, što je išlo u prilog renti i dokolici koju je ona obezbeđivala. Revolucionarno kartezijanstvo se javlja u teškom vremenu društvene stagnacije kada država tek počinje da se afirmiše – iako su tvorci ove duhovne revolucije u društveno-političkom smislu konzervativni i mirni podanici, oni su se nonkonformistički opredelili za bitno i novo u duhovnom aspektu tih reči. Svi oni su formalno obrazovanje stekli izvan i protiv etabliranih univerziteta koji su do kraja 18. veka ostali uporište sholastike. Tri najznačajnija dela 17. veka su Galilejev *Dijalog o dva glavna svetska sistema* (1632.), Dekartova *Rasprava o metodi* (1637.) i Njutново delo *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687.). U 17. veku se događa još jedna revolucija: afirmacija narodnih jezika.

U toj duhovnoj i naučnoj revoluciji vodeće naučne i stvaralačke discipline su bile astronomija i filozofija, što znači da je postojalo apsolutno prvenstvo teorije nad praksom, nauke nad tehnikom. Moderna astronomija je uticala i na tehnički napredak: konstruisani su durbin, mikrometrija, teleskop. Najznačajnija posledica ove revolucije je smrt zatvorenog kosmosa, a Dekart je pravi pronalazač beskrajnog sveta.¹³⁴ Katolička reformacija nije bila samo avgustinovska već i kartezijanska.

Sedamnaesti vek je tragičan vek: ljudi svedoci novog doba su snažno uznemireni večnošću beskrajnog sveta, suštastveni misaoni život u tom veku nije se kretao utabanim stazama, već se uputio sasvim novim i nepoznatim putevima čija je cena velika patnja stvaralaca novog klasičnog reda. Iako dokolica novih naučnika i filozofa nikad nije bila plodnija, ona je i tragična jer je dokolica malog broja ljudi ostvarena po cenu patnje mnogih. Čovek 17. veka obuzet je Bogom i bolno, sve do krika, svestan je svoje okrutne samoće.

¹³³ Loc. cit.

¹³⁴ Cf. op. cit., str. 383, 388.

To je vreme suštinske suprotnosti između nove i revolucionarne misli i tradicionalne organizacije društva. Sedamnaestovekovno društvo, ustrojeno na principima poretka, hijerarhije i kvaliteta, u svojoj biti odgovara hijerarhijskom i kvalitativnom poretku aristotelovske fizike i predstave zatvorenog sveta. Naučna revolucija je pretpostavljala zanemarivanje društvene sfere i njene strukture. Šoni pronicljivo primećuje: „Svetu koji je beskonačan u vremenu i prostoru u kojem se večna materija prema večnim zakonima kreće bez cilja i svrhe odgovara geometrijsko društvo sastavljeno od zamenljivih atoma i pokretano zakonima privrede koja bogatima i delatnima obezbeđuje vodeću ulogu kako bi se stvorio maksimum materijalnih dobara i maksimum blagostanja za vodeću elitu, dok se sreća ostalih sastoji u tome što posmatraju blagostanje građanstva i što mogu da se zadovolje mogućom jednakošću koju će stalni progres možda jednog dana pretvoriti u opipljivu jednakost. Kriza jača kad moderna misao stvara matematički poredak i otkriva drugu dublju dimenziju sveta nazirući božansku transcendentnost i nadmoć duha nad materijom i tada drama postaje tragedija i potisnuta napetost postiže maksimum intenziteta, ali nema lakoću izraza – nastaju vrhunska dela *Hodočasnici iz Emausa*, *Fedra* – Paskal, Rasin i Rembrant (Rembrandt) – tri vrhunca umetnosti u 17. veku.“¹³⁵ Ukratko rečeno, klasicizam 17. veka je klasicizam revolucionarnog preobražaja i matematizacije sveta. U svetu društveno-ekonomske proizvodnje dolazi do kratkog zastoja koji za duhovnu posledicu ima veliku, ali radom ispunjenu dokolicu građanstva, trenutak predaha u privrednom napretku koji veliki umni pojedinci koriste za filozofsko, naučno i umetničko stvaralaštvo. Oni su okončali doba lakog i brzog napretka u kojem se olako, površno i nekritički verovalo u neograničene mogućnosti čoveka. Vreme između 1550. i 1640. godine donosi surovost, realističnost, nespokoјstvo – taj vek čoveka vraća svojoj suštini, razmišljanju o sopstvenoj sudbini. I kod protestanata i kod katolika u 17. veku bolno se oseća moć i transcendentnost Boga, što stvara čovekovu svest o provaliji koja ga deli od Boga i koja principijelno onemogućava njegovu saradnju u spasenju: sve protestantske denominacije dele veru u spasenje pomoću Božje milosti. Neizbežnost milosti Božje je srž svakog religioznog doživljaja.¹³⁶

¹³⁵ Ibidem, str. 401, 402.

¹³⁶ Cf. ibidem, str. 428.

Međutim, zbivanja na društvenom planu u Evropi u periodu između 1570. i 1630. godine su stravična i surova: među stanovništvom se širi satanizam, magija i paganizam. Katolička crkva uzvraća stravičnim merama kažnjavanja jeresi: tada je u Evropi plamtelo 30 000 do 50 000 lomača.

Šoni zaključuje svoj veliki naučni istraživački poduhvat konstatacijom da je čudo iz 1620. godine za posledicu imalo vrtoglav porast ljudske moći nad materijalnim svetom. Čovečanstvo, materijalno sve bogatije, ali suštinski i duševno sve siromašnije, posle 1620. godine teži za svojom dušom.¹³⁷

Velika transformacija

Sve što je do sada rečeno o prvim oblicima modernog, građanskog načina proizvodnje svih oblika života upućuje nas na fenomen kapitalizma. Kapitalizam je postao dominantni način društveno-ekonomske proizvodnje i društvenih odnosa. Šta je, međutim, suština kapitalizma, naročito onog liberalnog? Najpotresniju i najistinitiju studiju o nastanku, strukturi i suštini kapitalizma napisao je Karl Polanji (Karl Polanyi) u delu *Velika transformacija*. Tržišni, liberalni kapitalizam je doneo apsolutni novum u istoriji oblika proizvodnje dobara neophodnih za život i predstavlja apsolutni istorijski presedan („... tržišna privreda predstavlja institucionalnu strukturu koja, ..., postoji samo u našem vremenu, a čak i tada samo delimično.“¹³⁸). To je prvi društveno-ekonomski sistem koji je praktično ukinuo pravo na život članovima društva tako što je uveo samoregulatorno tržište na koje svaki pojedinac mora sam da izađe da prodaje svoju radnu snagu bez ikakve pomoći i garancije šire društvene zajednice da ću mu obezbediti dovoljno sredstava za život.¹³⁹ Takva radikalna transformacija društveno-ekonomskog sistema izazvala je bazičnu promenu motiva za ekonomsko delovanje pojedinca: umesto motiva opstanka, na scenu je stupio motiv dobiti. U plemenskom društvu pojedinac vrlo retko kao primarne naglašava svoje ekonomske interese pošto zajednica pomaže svoje članove u slučaju gladi na bazi principa solidarnosti.¹⁴⁰ Moralno-ideološka lozinka koja je pokrivala takve i legitimisala prve tragične korake u

¹³⁷ Cf. ibidem, str. 478.

¹³⁸ Polanji, Karl, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, str. 49.

¹³⁹ Cf. ibidem, str. 89.

¹⁴⁰ Cf. ibidem, 58.

modernim društvima je glasila da je svako kovač svoje sudbine. Ako pojedinac hoće i ako je vredan, on može da obezbedi sebi prihode prodajući svoju radnu snagu, to jest, pretvarajući se iz slobodnog čoveka u najamnog radnika koji sa kapitalistom stupa u ugovorni odnos i potpuno sam se bori za preživljavanje, potpuno izmešten iz šire ljudske zajednice sa kojom gubi svaki relevantan odnos. Liberalni ekonomisti obično vole da ističu da kapitalistički način proizvodnje života postoji odvajkada, tako reći od prvobitnih ljudi pa sve do danas. To naprosto nije tačno – upravo obrnuto je istina. Sve do pojave moderne tržišne kapitalističke proizvodnje sfera rada je bila integralni deo svih drugih oblika i sfera života u jednoj kompaktnoj društvenoj zajednici koja je garantovala obezbeđenje egzistencijalnog minimuma svakom svom članu. Rad nije bio izolovani, privilegovani ugovorni odnos od koga zavisi opstanak pojedinca i njegove porodice već sastavni, društveno oblikovani vid stvaralaštva koji je bio sastavni deo celokupnog društvenog života. Ideal samoregulatornog tržišta dalekosežno utiče na čitavu strukturu društva: to znači da društveni odnosi nisu bitno ni primarno svojstvo tržišta („Umesto da privreda bude ugrađena u društvene odnose, društveni odnosi su ugrađeni u privredni sistem.“¹⁴¹). A i samo naglašavanje da tržište treba da bude samoregulisano, bez ikakve intervencije države je mit koji nikad nije postojao u stvarnosti. Moderni liberalni tržišni kapitalizam nije bio sam sebi dovoljan samoregulatoran sistem, već mu je itekako pomagala građansko-kapitalistička država koja je štitila bogate povlašćene vlasnike kapitala i njihov povlašćeni položaj na tržištu koliko god je mogla.¹⁴² U najsurovijoj prvobitnoj fazi stvaranja liberalnog kapitalizma i prvobitne akumulacije kapitala radnici su bili potpuno prepušteni sami sebi, bez ikakve zaštite svojih prava i interesa. Iz nekadašnjih istorijski raznovrsnih i složenih oblika privrede i materijalne proizvodnje veštački su izdvojeni najamni rad, prodaja radne snage iz kompleksnog sklopa različitih ispoljavanja života. Odvajanje rada od ostalih aspekata života poništilo je sve organske oblike egzistencije i zamenilo ih atomističkim i individualističkim ugovornim odnosom. Moderno kapitalističko tržište je uništilo skoro sve druge neugovorne društvene odnose između pojedinaca i izložilo ih apsolutnom delovanju samo tržišnih ugovornih odnosa i zakona. Takozvano primitivno društvo je bilo mnogo humanije i plemenitije od modernog liberalnog

¹⁴¹ Ibidem, str. 68.

¹⁴² Cf. ibidem, str. 198.

kapitalizma jer je štitilo svakog svog člana od opasnosti da umre od gladi. Do dana današnjeg se kao samorazumljivo i potpuno normalno smatra da je jedini valjani oblik racionalnosti ekonomska racionalnost – homo oeconomicus. Potpuno su izbrisani iz ljudskog sećanja i života svi drugi oblici zajedničke ekonomske proizvodnje koji su obezbeđivali dostojanstvo i egzistenciju svih članova jedne zajednice putem uzajamnosti i preraspodele. U modernom kapitalizmu se živi da bi se radilo i ostvarivala dobit. Polanji ističe: „... osobitost civilizacije čijeg sloma smo bili svedoci, bila je upravo u tome što je počivala na ekonomskim osnovama. Sve vrste društava ograničene su ekonomskim činocima. Samo je civilizacija devetnaestog veka bila ekonomska u različitom i osobenom smislu, budući da se zasnivala na dobiti, motivu koji je u istoriji ljudskih društava tek retko bio priznat kao valjan, a svakako nikad ranije nije bio uzdignut na nivo opravdanja za delovanje i ponašanje u svakodnevnom životu.“¹⁴³ Polanji naglašava da : „*Uobičajeni podsticaj za rad nije dobit već uzajamnost, takmičenje, radost u radu i društveno priznanje.*“¹⁴⁴ Svi drugi vidovi i likovi ljudske egzistencije, i individualne i društvene, su potpuno potisnuti i obezvređeni. Neprivilegovani i potlačeni slojevi liberalnog kapitalističkog društva su doživeli potpuni socijalni, ekonomski i moralni slom i propast.

Proces disciplinovanja u 17. veku

Dosadašnja razmatranja i analize su pokazale da je 17. vek bio izuzetno turbulentan, haotičan, težak; moglo bi se reći da se u njemu formirala raskrsnica na kojoj su se i ljudi kao pojedinci i čitavo društvo opredelili i usmerili ka građansko-kapitalističkom svetu. Da bi se ta orijentacija uspešno ostvarila i zagospodarila u praktično svim aspektima života, bilo je neophodno da se do tada mnogo slobodnije i razbarušenije, spontanije izražavani i upražnjavani fenomeni individualne i društvene čulnosti, telesnosti, seksualnosti podvrgnu strogoj kontroli vlasti i da se disciplinuju. Najsadržajnije i najpronikljivije analize procesa individualnog i društvenog disciplinovanja sistematski, istorijski analitički i materijalistički je izložio Fuko (Foucault) u svojim brojnim i detaljnim radovima na tu temu. U svom delu *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem* Fuko ističe da je još uvek početkom 17. veka bilo više

¹⁴³ Op. cit., str. 41.

¹⁴⁴ Ibidem, str. 259.

lične slobode i seksualne slobode i prostodušnosti.¹⁴⁵ Međutim, tokom tog istog 17. veka dolazi do sve jačeg i izraženijeg smanjivanja, kontrolisanja i nadgledanja seksualnosti, njom počinje da ovladava otvorena moć crkve, vladajuće ideologije i društvene vlasti čiji vrhunac i najintenzivniji vid predstavlja seksualnost viktorijanskog građanstva. Seksualnost se potpuno zatvara unutar granica građanske supružanske porodice čiji je osveštani i ideološki stalno ponavljani cilj reprodukcija ljudske vrste, to jest, grublje rečeno, razmnožavanje bračnog para, dok se o seksualnosti ćuti. Još od doba klasicizma, to jest od 17. veka ustanovljuje se i na razne načine nameće ljudima gušenje i potiskivanje seksualnosti kao osnovni vid veze između vlasti, znanja i polnosti. Taj proces gušenja nameće se i ustanovljuje razvojem kapitalizma i obrazovanjem građanskog reda, poretka i seksualnog morala. Zato nije preterano reći da je volja za znanjem građanske vlasti stvorila nauku o polnosti.¹⁴⁶ Već od kraja 16. veka sve se više podstiče otvoren govor i ispovedanje o seksualnosti. Mehanizmima vlasti je postalo bitno da se govori o seksualnosti. Od 18. veka vlasti sve više zahtevaju politički, ekonomski, tehnički da se govori o seksualnosti jer je to bio efikasan način da se upražnjavanje seksualnosti uredi i kontroliše. Prvi put jedno društvo kakvo je građansko-kapitalističko ističe kako su njegova budućnost, egzistencija i sreća povezani sa načinom na koji se pojedinci služe svojom polnošću.¹⁴⁷ Budući da građansko-kapitalistička vlast želi kao svoj odgovarajući instrument da stvori ekonomski korisnog i lukrativnog i politički konzervativnog i bezopasnog individuum, ispostavlja se da na identičan način treba nadzirati i oblikovati sve vidove izražavanja i upražnjavanja ljudske seksualnosti. Da bi se istina o seksualnoj podobnosti pojedinca ideologiji i zahtevima društva i vlasti iznela na videlo, otvoreno priznanje govorom se ispostavilo kao najbolji i najpodobniji način kontrole i disciplinovanja. Od tada se priznanje istine pred različitim likovima i oblicima ovaploćenja vlasti pokazalo kao najsušinski vid moralnog obrazovanja i vaspitanja individuum. Dužnost da se govori istina postala je kategorički imperativ. Međutim, takva prinuda da se govori istina i samo istina (bilo u javnosti, bilo u samoći pojedinčeve unutrašnjosti) nema nikakve veze sa slobodom čoveka, već je potpuno prožeta odnosima i interesima vlasti kojoj se pojedinci

¹⁴⁵ Cf. Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1982, str. 9.

¹⁴⁶ Cf. op. cit., str. 17.

¹⁴⁷ Cf. ibidem, str. 28.

disciplinovano potčinjavaju. Sve vrste vlasti, od državnih do religioznih i ideoloških, bile su naročito zainteresovane da saznanju punu istinu o svim detaljima upražnjavanja seksualnih odnosa između pojedinačnih članova društva. Srž modernih zapadnih društava je obeležena voljom za znanjem svega u vezi sa seksualnošću. Takva volja da se zna sve o seksualnosti je bila tako moćna i prodrela je tako duboko u svest zapadnog čoveka da ono čime se on najviše dičio – formiranje nauke o subjektu – jeste samo jedna od posledica manične i krute, da ne kažem bolesne znatiželje vlasti o ljudskoj seksualnosti. Oko pitanja polnosti oblikovala se svojevrsna „politička ekonomija“ jedne takve volje za znanjem.¹⁴⁸ A vlast sačinjavaju, pre svega, odnosi sile koji se ne ispoljavaju samo u onome što se obično zove društvena nadgradnja već direktno učestvuju i u samoj proizvodnoj bazi kao i u drugom žarištu vlasti: znanju.

Postoje dve prelomne tačke u istoriji seksualnosti: 1) najpre u 17. veku kada su nastale velike zabrane upražnjavanja seksualnih odnosa i kada se polnost čoveka otvoreno, despotski satanizovala i nadzirala; to je bilo vreme kada se tek formirala kapitalistička radna snaga, proletarijat u procesu prvobitne akumulacije kapitala i kad se seksualnost morala gušiti prevashodno iz ekonomskih razloga da bi se oslobodila energija, volja i vreme za proizvodni rad u prvim kapitalističkim pogonima i 2) 20. vek kada se napuštaju vlastodržački mehanizmi koji su zahtevali gušenje i potiskivanje seksualnosti radi stvaranja disciplinovane radne snage, kada se insistira na liberalizaciji seksualnih zakona i običaja radi sve naglašenijeg konzumerizma koji postaje temeljni pokretač i stvaralac profita u novom narcističkom liku i vlasti i proizvodnje u savremenom građanskom i poznokapitalističkom društvu.

Još upečatljiviju, mračniju i pesimističniju (realističniju?) sliku i preciznu mikroanalizu različitih oblika disciplinovanja pojedinaca, njihovog zatvaranja, ispitivanja, stalnog posmatranja i prevaspitavanja da bi bili dobri, poslušni, isplativi i produktivni građani izlaže Fuko u delu *Nadzirati i kažnjavati, Rođenje zatvora*. On u njemu pokazuje mračnu stranu i naličje, skoro potpuno zaboravljeno, nesvesno i nepoznato, formiranja i primene procesa modernog disciplinovanja koji se obično smatraju humanim, korisnim, neophodnim i koji su pravi izvor nastanka psihologije i svih drugih humanističkih

¹⁴⁸ Cf. ibidem, str. 67.

nauka. Ono što se obično smatra modernim, prosvetiteljskim, dobronamernim humanizovanjem kazneno-popravnog sistema je zapravo u funkciji obrazovanja, širenja i primene tehnologije vladanja. Novi kazneno-popravni sistemi su mnogo humaniji, pažljiviji, blaži prema utamničenom telu jer je samo prevaspitavanje duše njihov osnovni i krajnji cilj, a telo se smatra dobrim, pitomim, korisnim samo ako je produktivno i potčinjeno.¹⁴⁹ Sažeto rečeno, na delu je poznata i temeljna Fukoova teza da ne samo da znanje i moć nisu nespojivi već, naprotiv, oni se direktno uslovljavaju i nalaze su u uzročno-posledičnoj vezi: moć proizvodi znanje. Ljudska duša, koja obično izaziva sentimentalne asocijacije, nije eterični, humani proizvod tehnika modernizacije tretmana ljudske ličnosti u celini, već nastaje u postupcima kažnjavanja, nadzora i prinude. Ili, kako to Fuko jezgrovito kaže, duša je tamnica tela.¹⁵⁰ Podvrgavanje istražnosudskog postupka režimu stroge tajnosti proizlazi iz straha suverena i drugih instanci moći da se prisutni narod ne pobuni, ne naljuti, ne izražava svoj gnev, neslaganje i nezadovoljstvo, ne pravi nered i ne izaziva nasilje, odnosno, jednom rečju, da se ne pobuni protiv suverena. Zato je bilo neophodno da vojska obezbeđuje javno pogubljenje i mučenje osuđenika, postupci koji su imali simboličko značenje potvrđivanja moći i vlasti suverena u početku samo nad telom osuđenika budući da je njegov zločin predstavljao, u krajnjoj instanci, pobunu protiv monarha i državnih zakona, jer je uvek postojala opasnost da se narod pobuni i pokuša da spase ili odmah da ubije prestupnike.¹⁵¹

U 18. veku su se iskristalisala tri oblika tehnologije vladanja: mučenje tela, manipulisanje predstavama duše i dresiranje tela. Tokom 17. i 18. veka kao osnovni oblici pokazivanja moći i dominacije počinje da se primenjuje disciplinovanje tela i duše pojedinca. Na scenu stupa filozofija koja smatra da i telo i dušu pojedinca treba učiniti pokornim, politički poslušnim i ekonomski isplativim i korisnim. Ovi ne više direktno brutalni, svirepi oblici kažnjavanja i (pre)vaspitavanja su mesto rođenja čoveka modernog humanizma, a svrha tih postupaka je saznati, vladati i iskoristiti. Na delu je potpuno potčinjavanjje modernog čoveka svojevrsnoj dresuri koja tačno

¹⁴⁹ Cf. Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati, Rođenje zatvora*, Prosveta, Beograd, 1997, str. 29-32.

¹⁵⁰ Op. cit., str. 36.

¹⁵¹ Cf. ibidem, str. 59.

propisuje vreme trajanja, krajnji cilj i minuciozne postupke maksimalno korisnog i efikasnog organizovanja vremena i načina funkcionisanja od rođenja pa do groba da bi se svi bitni resursi čoveka i njegovog življenja, a naročito vreme kao najskuplji i najdragoceniji resurs, potpuno racionalno propisano i maksimalno iskoristilo. Već je tada postojala jasna i raširena svest da vreme treba tako organizovati da donosi profit (već je tada bilo potpuno jasno da je vreme novac). Ta vrsta moderne racionalnosti koja dresira telo i dušu modernog čoveka i maksimalno (a to znači korisno i isplativo) organizuje vreme (nije samo protestantizam doneo načelo da je najveći greh traćiti vreme jer ono košta i zato se mora ekonomično eksploatisati – već sam ranije navela da je to delotvorno uradila italijanska renesansa i da se taj princip univerzalno, a ne samo u protestantskim sredinama, koristio i bio sveprisutan u modernom dobu), a to znači i sam život čoveka stalno lukrativno posmatra, ispituje, proučava, arhivira, zapaža, beleži samo uvek iznova potvrđuje njegovu potčinjenost i direktnu, otvorenu spregu između moći i znanja.¹⁵² Fuko otkriva poreklo nauka o čoveku u arhivama gde je minuciozno razrađen sistem svih oblika prinude nad telima, pokretima, ponašanjem. Strogi oblici disciplinovanja funkcionišu kao tehnika za fabrikovanje korisnih i poslušnih jedinki. Umesto strogosti kao osnovnog metoda vaspitavanja i prevaspitavanja, u moderno doba na delu je nov princip i pristup disciplinovanju ljudi: blagost, produktivnost, profit. Takav oblik discipline slabi političku, potencijalno subverzivnu moć tela, a maksimalno uvećava njegovu ekonomski korisnu, isplativu i poslušnu fizionomiju.

Počevši od Bentamovog *Panoptikona* gomilu je zamenio zatočenički i nadzirani sistem samica u kojima se ne može razviti nikakva solidarnost između ljudi koji dele istu sudbinu, već je izloženost efikasnoj kontroli i prevaspitavanju još univerzalnija i sve moćnija. Umesto samo spoljašnje saobraženosti vodećim društvenim principima i ideologiji, na zatvorenika počinje da deluje ne samo strah od kazne već njegova savest koja je prošla disciplinski dril i predstavlja oblik dubinskog potčinjavanja, tako da osnovna funkcija zatvora postaje prevaspitavanje zatvorenika. Da bi se ostvario taj cilj, bitni su rad, obrazovanje i popravljavanje zatvorenika. Ceo taj moderni naučno zasnovan sistem disciplinovanja, normiranja i potčinjavanja odigrao je krupnu ulogu u

¹⁵² Cf. ibidem, str. 209.

konstituisanju psihologije kao nauke. Sav taj mehanizam predstavlja sistem primene znanja i moći nad jedinkama.

Mnogo je pozitivnija, uravnoteženija, manje oštra i ikonoklastična po tonu i osnovnoj nameri iako je i ona kritična analiza procesa socijalizacije, civilizacije i kultivisanja autora Norberta Elijasa izložena u delu *Proces civilizacije*. Elijas prati proces kontrole afekata, kultivisanja ponašanja, formiranja savesti u rasponu od srednjeg veka zaključno sa novim vekom. Njegova koncepcija počiva na pretpostavci o čoveku kao otvorenoj ličnosti, otvorenom sistemu međuzavisnosti između pojedinca i društva, odnosno pojedinca i drugih jedinki. Čovek nije izolovano, apsolutno samodovoljno i samostalno ostrvo, već društveno biće koje se uvek nalazi u odnosima međuzavisnosti sa drugima i sa društvom. On se oduvek nalazi u nekim oblicima međuzavisne društvene figuracije, to jest stvara različite grupe ili društva. Proces odrastanja i sazrevanja mlade osobe na Zapadu su oblici civilizovanja, socijalizacije kroz koje ona prolazi od najranijeg detinjstva; njena psihogeneza predstavlja ubrzani tok procesa civilizovanja kroz koji je prošlo zapadno društvo tokom svoje istorije.¹⁵³ Tokom različitih faza istorijskih procesa u zapadnoj Evropi iskristalisala se suprotnost između „civilizacije“ i „kulture“. Pojam „civilizacije“ se pripisivao Engleskoj i Francuskoj, dok je „kultura“ bila karakteristična za Nemačku. Pojam civilizacije je označavao procese razvoja i širenja materijalne, proizvodne, ekonomske baze društva i strukture države koji su bili najrazvijeniji i najuspešniji u Engleskoj i Francuskoj počevši od srednjeg veka pa završivši sa novovekovnim apsolutističkim monarhijama. Nemačka zbog svog specifičnog nesrećnog istorijskog razvoja nije uspela da stvori centralizovanu apsolutističku monarhiju u 17. veku jer je upravo tada posle Tridesetogodišnjeg rata bila rasparčana i dezintegrirana na mnoštvo malih, minijaturnih država pa se umesto društvene i svake druge ekspanzije povukla u sebe i neprestano se uznosila i svojevrsnu kompenzaciju nalazila u svojim unutrašnjim duhovnim kreacijama i procesima, stanju nacionalne kulturne samosvesti najbolje izraženim u umetnosti (pre svega muzici) i filozofiji. Nemci su svoju iskrenost, autentičnost, duboku osećajnost, introvertnu osobenost suprotstavljali hladnoj proračunatosti, tehničkoj racionalnosti, formalizmu,

¹⁵³ Cf. Elijas, Norbert, *Proces civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2001, str. 42, 47, 48.

ekonomizmu Engleske i Francuske koje se zadovoljavaju raznim oblicima „spoljašnjosti“ naspram nemačke koncentrisanosti na ono „unutrašnje“.

Međutim, procesi psihogeneze i sociogeneze odrasle, zrele, odgovorne ličnosti najtešnje su isprepleteni i ne mogu se veštački razdvajati i izolovati. Ono što je bila najpre spoljašnja, društvena norma pounutrašnjuje se i od spoljašnje prinude postaje samoprinuda, spoljašnja kontrola afekata postaje samokontrola instikata i afekata – jednom rečju, formira se lična savest.¹⁵⁴ To se ponajbolje vidi i izvršava u modernoj porodici u kojoj se najefikasnije i najbolje uči kako kontrolisati nagone. U modernoj zapadnoj Evropi gušenje nagona je toliko postalo snažno da se pretvorilo u našu svojevrsnu „drugu prirodu“ koju ljudi smatraju samorazumljivom. U početku se kultivisanje manira sprovodilo samo pod direktnom spoljašnjom kontrolom i isključivo u prisustvu drugih osoba koje je izazivalo osećanja stida i nelagode. Ta faza u istoriji Zapada je trajala više vekova, a u modernoj porodici preko transmisije roditelja se nameće deci od rođenja i mora da se okonča vrlo brzo, za svega nekoliko godina. Na taj način društvo suštinski utiče na oblikovanje karaktera deteta koje kad odraste već ima internalizovan celokupni mehanizam stroge kontrole instikata i nagona i širem društvu saobražen način života i opšteg pogleda na svet. Danas je čovek toliko stegnut najrazličitijim uputstvima i propisima tako da mladi čovek ima samo dve mogućnosti: ili da se prilagodi društvu ili da ostane izvan njega.

Istorijski gledano, prvi oblici civilizovanja nagona pravdaju se racionalnim razlozima i uvidima, korisnošću „higijene“ i „zdravlja“. Kasnije se društveno nepoželjni nagoni i porivi odbacuju ne u prisustvu drugih i zbog drugih, već kao takvi, kao nešto što se samo po sebi podrazumeva. To znači da su društveno nepoželjne sklonosti radikalnije potisnute i da se povezuju sa osećanjima nelagodnosti, straha, stida, krivice koja se javljaju i u samoći individue. I Eljas, slično Borkenauu, analizira i ističe kao tipično moderan sukob između društveno neprihvatljivih individualnih nagona i društveno važećih normi, koji se nalazi u fokusu čitavog velikog modernog sistema nauka o duši, naročito psihoanalize.¹⁵⁵ U moderno doba više ne deluju društvene zabrane koje izriču

¹⁵⁴ Cf. op. cit., str. 186.

¹⁵⁵ Ibidem, str. 212.

pojedinci, već su na delu manje vidljivi i bezlični izvori prinude kao što su društvena međuzavisnost, podela rada, tržište i konkurencija.

Procesi istorijskog formiranja ličnosti, socijalizacije, individualizacije, civilizovanja stalno deluju i ne postoji nekakva umišljena „nulta tačka“ bez istorije i civilizacije. Takozvani „primitivni“ čovek je podjednako istorično i civilizovano biće isto kao i „moderan“ „civilizovani“ društveni pojedinac. Razlika je u nivou istorijskog razvoja i vrsti civilizacije i društva. I kod jednih i kod drugih postoje društvene zabrane i ograničenja i njihov psihički korelat – strahovi, zadovoljstvo, nezadovoljstvo, nelagodnost, oduševljenje. U razvoju čoveka prirodni i istorijski procesu su nerazdvojni.¹⁵⁶

Interesantno je primetiti da Elijas smatra da je u braku u apsolutističko-dvorskom društvu prekinuta dominacija muškaraca nad ženama. Ženina društvena moć skoro da se izjednačila sa muškom, pa je žensko pravo na vanbračne veze postalo skoro sasvim legitimno.¹⁵⁷

Kada se govori o nagonima i instinktima koje treba društveno obuzdavati, kontrolisati, formirati ključni nagon na koji se misli, pored seksualnosti, jeste agresivnost. I ona je toliko „civilizovana“ da se u otvorenom obliku ispoljava gotovo još samo u snovima i ispadima koji se smatraju „patološkim“.¹⁵⁸

Danas kada se potpuno nekritički uznose takozvane „evropske vrednosti“, kada se promoviše svojevršno „bezgrešno začecje“ građansko-kapitalističkog sveta i kada se krajnje površno i nepromišljeno, trijumfalistički glorifikuje proces koji se naziva „globalizacijom“ bez ikakve pune kritičke svesti o svim njegovim značenjskim dimenzijama i protivrečnostima, preko je potrebno održati istorijsku i kritičku svest o svim mračnim stranama građansko-kapitalističke civilizacije, njenom naličju i krajnje kompleksnoj dijalektici evropske racionalnosti. Ponajbolje u tu svrhu mogu da posluže Fukoove precizne analize (i dijagnoze) procesa racionalizacije u obliku sveobuhvatnog disciplinovanja i dresure ljudskog i tela i, naročito, duše s ciljem da ona bude politički

¹⁵⁶ Cf. ibidem, str. 223.

¹⁵⁷ Cf. ibidem, str. 246.

¹⁵⁸ Cf. ibidem, str. 253.

poslušna i bezopasna i ekonomski korisna i isplativa. One predstavljaju svojevrsan memento kojeg mora da bude svestan svaki intelektualno pošten autor sa očuvanim profesionalnim i moralnim, ličnim integritetom. Međutim, pošto se držim Hegelovog načela da je istina celina, moram da naglasim da takođe moramo stalno da imamo na umu da svi ti sveobuhvatni procesi racionalizacije ne predstavljaju jedino i isključivo apsolutno zlo zato što su doveli do ekonomske i političke kakve-takve stabilnosti koja je omogućila prevazilaženje svih tih užasnih kolektivnih, masovnih strahova i strepnji koji su doživeli svoju kulminaciju na početku modernog doba. Taj strašni prelazni period iz feudalizma u kapitalizam od 14.-18. veka, a naročito u 17. veku, obeležen je potpunim galimatijasom i smešom transcendentnog i imanentnog, prirodnog i natprirodnog, spoljašnjeg i unutrašnjeg, racionalnog i iracionalnog, razumnog i magijskog mišljenja da se stalno moramo podsećati Delimoovih reči da su tek procesi političke, socijalne, ekonomske, tehničke revolucije i/ili reforme omogućili postepeno prevazilaženje tog potpunog haosa u kojem je bilo nemoguće živeti. To je drugo, pozitivnije i racionalnije lice evropske građansko-kapitalističke modernizacije koje je jednostavno nepošteno i licemerno zaboraviti, zanemariti ili obezvređiti, što je već duže vremena postalo uobičajeno i pomodno. Naprosto, neki red, neka organizacija, neka struktura moraju da postoje inače se ne bi moglo živeti.

III Antropocentrizam i metafizika subjektivnosti kao temeljna određenja modernog doba

Još od vremena renesanse antropocentrizam se iskristalisao kao suštinsko i novo određenje shvatanja čoveka u novom veku. U tom smislu se kao klasično delo koje tretira taj sasvim novi fenomen može izdvojiti paradigmatični spis Đovanija Pika dela Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola) *Govor o dostojanstvu čovekovu*.¹⁵⁹ Piko dela Mirandola sasvim svesno, jasno i eksplicitno čoveka smešta u centar kosmosa kojeg je Bog stvorio kao najviše, najplemenitije i najdostojanstvenije stvorenje čija se priroda bitno razlikuje od prirode svih drugih stvorenja. Čovek nije bivstvujuće koje je unapred određeno nasleđem ili prirodom koju mu je podario Bog već mora sam sebe da stvori i izgradi kao bivstvujuće koje zauzima sasvim posebno, centralno mesto u vaseljeni: „Ne podarih ti ni stalno boravište, ni kakav poseban izgled, niti ikakav dar da te obogatim, o Adame: sve zato da bi boravište, izgled i darove koje za sebe želiš, mogao da po nahođenju svome i po volji svojoj biraš i određuješ. ... Ti ćeš, po svojoj volji, ... prirodu svoju određivati... Postavih te u središte sveta odakle će ti zgodnije biti da osmatraš šta sve na svetu ima. Ne učinih te ni nebeskim, ni zemaljskim, ni smrtnim, ni besmrtnim, kako bi ono obličje samoga sebe stvorio, koje sam za sebe poželiš, sebi na volju i sebi na čast, bivajući svoj slikar i vajar. Dato ti je da se možeš odroditi u niži, a on je životinjski, svet. Dato ti je da se možeš, sa odluke duha svojega, ponovno rođen, vratiti u viši, a on je božanski, svet.“¹⁶⁰ Nekoliko vekova kasnije Niče će jednostavno reći kako je čovek „neutemeljena životinja“.

Ovakvo razumevanje čoveka je nešto sasvim novo i bitno različito od shvatanja čoveka u antici i srednjem veku. Dok se u antici čovek prvenstveno određivao prema centralnim kategorijama antičke grčke filozofije kakve su logos i kosmos, a u srednjem veku kao Božje stvorenje kojem je priroda data i određena Božjom voljom i odlukom a ceo svet se shvatao suštinski teocentrično, renesansni novi vek donosi nešto bitno novo: čovek se razume kao svoje sopstveno delo, a čovekova sloboda se definiše kao samoodređenje koje će od tada pa na dalje biti uzorna i obavezujuća definicija ljudske slobode. Iako je i u Mirandolinom spisu čovek viđen kao kontemplativno, saznavajuće, filozofsko bivstvujuće koje ima misiju da

¹⁵⁹ Đovani Piko dela Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, Filip Višnjić, Beograd, 1994.

¹⁶⁰ Op. cit., str. 31, 33.

posmatra, čudi se i razume ceo svet koji mu je dat na raspolaganje, on je ipak i pre svega stvaralačko i samostvaralačko stvorenje. On se bitno razume kao racionalni kovač svoje sudbine, karaktera i sreće. Takvo shvatanje čoveka, njegovog mesta i misije u svetu će bitno obeležiti celo moderno doba. Po prvi put u svetskoj istoriji javlja se koncepcija čoveka koji se razume kao gospodar celog sveta, i onog prirodnog i onog ljudskog, koji ima zadatak da taj svet iznova stvori, preoblikuje, gospodari njime i tako ceo taj svet oblikovan svojim umom i rukom učini svojim kraljevstvom i svojim zavičajem. Cela moderna istorija i filozofija će biti stvoreni u znaku čoveka kao umnog bivstvujućeg koje stvara sebe i svoj svet koji postaje njegovo delo. Takvo samorazumevanje čoveka će postati toliko dominantno u moderni da će se pretvoriti u neku vrstu opšteg mesta i trivijalnosti.

Međutim, sa pojavom Hajdegera (Heidegger) u savremenoj filozofiji stvari će se bitno izmeniti. U njegovom delu javiće se jedna sasvim drukčija perspektiva iz koje se razume odnos između čoveka, sveta, bivstvovanja, vremena i istorije. Jedna od bitnih odrednica njegovog mišljenja postaće svojevrsno denunciranje modernog shvatanja čoveka kao gospodara sveta koje će biti žestoko i temeljno kritikovano pod nazivom pogubne metafizike subjektivnosti kao prikrivene volje za moć modernog ljudstva. U celom svom delu i tekstu na koji ću se ja ograničiti (*Doba slike sveta*) Hajdeger podvrgava radikalnoj kritici i preispitivanju ono što će on učiniti poznatim kao metafizika subjektivnosti. Moderna koncepcija čoveka kao bezupitnog gospodara prirode i istorije biće suštinski relativizovana, kritikovana i dovedena u pitanje.

Hajdeger metafiziku uopšte definiše kao promišljanje suštine bivstvujućeg i posledično odatle izvedeno definisanje suštine istine u jednoj određenoj istorijskoj epohi.¹⁶¹ Nauka je postala suštinska karakteristika i čedo novog veka. Modernu nauku bitno određuje ogroman društveni pogon istraživanja. Moderno istraživanje je dominantno projektovanje subjektivnih ljudskih shvatanja i pretpostavki u svet koji se tome nasilno prilagođava. U toj metodi ima mnogo nasilja jer se od prirode i sveta očekuje da se prilagode i uklope u naše pojmovne i opažajne sheme. Pristup svetu modernog čoveka je projektivan, namećući, dominirajući, a skoro nimalo receptivan i otvoren za osluškivanje istine bivstvovanja. Paradigmatična novovekovna nauka, matematička fizika, nameće i čovekovom razumevanju i prirodi jednu shemu racionalnosti koja nije puki odraz imanentne strukture sveta i prirode već subjektivna nasilna pojmovna mreža koja se ne podrazumeva sama po sebi i koja nije ni prostorno ni vremenski

¹⁶¹ Cf. Hajdeger, Martin, *Šumski putevi, Doba slike sveta*, Plato, Beograd, 2000, str. 60.

univerzalno važeća. Ona je, najjednostavnije rečeno, proizvod modernog čoveka koji nipošto nije samorazumljiv.

Sušтина novovekovne nauke se sastoji u istraživanju koje u prirodu projektuje određeni sistem prirodnih procesa i zakona.¹⁶² Paradigmatična moderna nauka, matematička fizika, već unutar svojih pretpostavki koje ne dovodi u pitanje definiše moderno shvaćenu prirodu kao „u-sebi-zatvorenu dinamičku međusobnu vezu mnoštva tačaka spregnutih u prostoru i vremenu.“¹⁶³ Tako shvaćena priroda, koja se kao tako definisana suštinski razlikuje od grčkog i srednjovekovnog shvatanja prirode i nauke, je potpuno homogena, uniformna, kvantifikovana, matematizovana, formalizovana. Prirodna sila, jedan od osnovnih pojmova moderne nauke, potpuno je kvantifikovana: ona se naučno izražava isključivo kao promena mesta u jedinici vremena. Moderna matematička prirodna nauka je stroga i egzaktna: ona samo meri veličine kretanja u prostoru i vremenu. Novovekovna prirodna nauka postiže svoju strogost i egzaktnost tako što prirodu svodi na unapred pripremljenu oblast koja se odmerava isključivo brojem i računom. Sve duhovne nauke po svojoj modernoj unapred konstituisanoj prirodi nisu i ne mogu da budu egzaktne i to nije nikakav njihov nedostatak zato što je to posledica složenosti i kvalitativno određene biti njihovog predmetnog područja koje se iz principijelnih razloga ne može svesti na broj i račun, što je osnovni način postupanja matematike i svih drugih modernih prirodnih nauka.

Moderno naučno istraživanje karakteriše osobena metoda, postupak tretiranja predmeta. Ona mora da ovlada promenljivošću i nestalnošću prirodnih procesa postulirajući kao svoj fundamentalni pojam zakon koji se definiše kao „postojanost promene u nužnosti njenog proticanja“.¹⁶⁴ Tek u tom i takvom prepariranom naučnom kontekstu se javlja i opstaje pojam naučne činjenice. U modernoj nauci se istraživanje sprovodi u vidu eksperimenta. Eksperiment se javlja samo tamo gde se saznanje prirode ostvaruje kao istraživanje. Ono se bitno razlikuje od sholastički shvaćenog učenja, doktrine i grčkog pojma nauke, episteme. Ono, za razliku od Grka i sholastičara, unapred ovladava svojim predmetom da bi ga obuhvatilo matematičkim računanjem. Eksperiment u naučnom istraživanju je naš konstrukt, naše svesno i namerno pristupanje i prilagođavanje prirodnih procesa suštini moderne kvantifikujuće i formalizujuće matematike. Hajdeger bi oporo rekao da je to naše nasilje nad

¹⁶² Cf. ibidem, str. 62.

¹⁶³ Ibidem, str. 63.

¹⁶⁴ Ibidem, str. 64.

prirodom koje se uopšte samo po sebi ne podrazumeva i koje nije jedina i večita odrednica nauke i njenog istraživačkog metoda. Da bi se eksperiment sproveo, on mora da krene od nekih unapred formulisanih hipoteza. Ovo predstavljanje koje je pretpostavka naučno egzaktno vođenog eksperimenta nije proizvoljno izmišljanje: poznate su Njutnove (Newton) paradigmatične reči – hipoteze ne izmišljam. One se izvode iz modernom naukom preparirane sheme prirodnih procesa koja se u njih unapred učitava. I ona je tvorevina našeg razuma.

Moderna nauka mora da sprovede kao svoju pretpostavku specijalizaciju. Specijalizacija nije posledica hiperprodukcije modernog naučnog znanja već njen temelj. To je tako zato što moderno naučno znanje ne sme da se rasplinjava u nedogled već mora da bude usredsređeno, koncentrisano, fokusirano na jednu oblast jer ono ima još jednu osobenost: eksploataciju. Moderna nauka iskorišćava prirodu zbog nužnosti opstanka modernog ljudstva koje od početka novog veka eksplicitno želi da olakša i poboljša svoj praktični život, što se definiše kao osnovna karakteristika i svrha modernog naučnog pogona.

Moderna nauka mora da se institucionalizuje. To je neophodno zato što je sama novovekovna nauka zamišljena kao eksploatacija svog predmetnog područja, prirode i istorije. Institucionalizacija omogućuje „... prednosti postupka nad bivstvujućim (prirodom i istorijom), bivstvujućim koje se svaki put popredmećuje u istraživanju.“¹⁶⁵ Takva koncepcija moderne nauke bitno utiče na prirodu i samog naučnika: on nestaje i pretvara se u istraživača koji mora efikasno i plodotvorno da radi u pravim modernim istraživačkim preduzećima. On gubi klasične, tradicionalne osobine: on ne mora više da bude učen niti da poseduje bogatu ličnu biblioteku – on postaje istraživač koji sve više liči na tehničara. „Projekt i strogost, metod i eksploatacija ... čine suštinu novovekovne nauke, novovekovnu nauku pretvaraju u istraživanje.“¹⁶⁶

Moderna nauka pred-stavlja svoj predmet, to jest prirodu i istoriju. Ona ga prilagođava, popredmećuje i preparira tako da on postaje srodan sa moći opažanja i mišljenja čoveka, preciznije rečeno modernog naučnika koji, za razliku od običnog životnog iskustva običnog čoveka, zahteva sve tehnički-instrumentarno komplikovanije i naučno specijalizovanije načine opažanja i promišljanja svog predmeta. Novovekovna nauka po prvi put bivstvujuće definiše kao predmetnost predstavljanja, a istinu kao izvesnost predstavljanja i to se dosledno

¹⁶⁵ Ibidem, str. 67.

¹⁶⁶ Ibidem, str. 69.

sprovodi u Dekartovoj (Descartes) filozofiji.¹⁶⁷ Novi vek je doneo sa sobom subjektivizam i individualizam, to jest sveobuhvatno oslobađanje čoveka od ograničavajućih stega srednjeg veka, ali i moć bez presedana onog objektivnog, neindividualnog, kolektivnog. Čovek po prvi put u istoriji postaje subjekt u kojem je utemeljeno sve bivstvjuće u pogledu svoje suštine koju sada definiše moderan čovek, subjekt u smislu određenja njegovog bivstvovanja i istine. Prirodna i neizbežna posledica ovih istorijskih procesa jeste stvaranje novovekovne slike sveta. Moderan čovek nema više receptivan odnos prema stvarnosti i ne prilazi joj više želeći da je oslušne i da poštuje njene osobenosti već je radikalno podvrgava sebi i svojim interesima i namerama: „Bivstvovanje bivstvjućeg traži se i nalazi se u *predstavljenosti* bivstvjućeg.“¹⁶⁸ U takvom pristupu stvarnosti novovekovnog čoveka leži bitna, suštinska razlika u odnosu na antiku i srednji vek.

U antičkoj Grčkoj, koja je za Hajdegera na mnogo suptilnih i složenih načina uzorna i merodavna, odnos mislioca prema svetu je bio sasvim drukčiji: bivstvovanje bivstvjućeg se ne sagledava iz sužene i specifične perspektive subjekta posmatranja i mišljenja, već je, jednostavnije rečeno, inicijativa na strani bivstvjućeg koje posmatra čoveka i koji je od samootvarajućeg skupljen za prisustvovanje kod bivstvjućeg.¹⁶⁹ Čovek je uvučen u otvorenost bivstvjućeg i tu je zadržan i gonjen njegovim suprotnostima i razdorima. Grčki mislilac mora da skuplja i spasava ono što mu se otvara od strane bivstvjućeg, da to hvata i čuva i da istrajava u toj rasprskavajućoj pometnji.

U specifičnoj novovekovnoj situaciji dominacije čoveka kao subjekta saznanja javlja se antropologija i moderni humanizam kao učenje o čoveku koji mogu da se pojave samo tamo gde dominira slika sveta kako je vidi i konstruiše moderni čovek. Pojam „slike“ u novom veku znači da se svet radikalno i nasilno mora prilagoditi čovekovoj moći predstavljanja, ona je „tvorevina predstavljačkog proizvođenja“.¹⁷⁰

U modernoj filozofiji dominiraju najrazličitije vrste antropologije. Ta činjenica predstavlja konačnu pobedu Dekartove filozofije i uopšte modernog antropocentrizma. Ovakva situacija je samo svedočanstvo o tome koliko se moderan čovek udaljio od istine i događanja bivstvovanja i koliko čak uopšte više i ne razume suštinu svoje situacije. Moderan čovek je postao gluv i slep za nužnost osluškivanja bivstvovanja i čak nad njim vrši otvoreno nasilje

¹⁶⁷ Cf. loc. cit.

¹⁶⁸ Ibidem, str. 71, kurziv S. M.

¹⁶⁹ Cf. ibidem, str. 72.

¹⁷⁰ Ibidem, str. 75.

koje najbolje predstavljaju novovekovni filozofski sistemi. Hajdeger smatra da je suština modernog subjekta i celokupne istorije čovečanstva pogubna volja za moć koja danas besni u vidu moderne tehnike.

Helmut Plesner (Helmuth Plessner) je u svom radu *Nemačka filozofija u epohi svetskih ratova* Špenglerovu (Spengler) knjigu *Propast Zapada* označio kao knjigu Prvog svetskog rata, a Hajdegerovu knjigu *Bivstvovanje i vreme* kao delo koje je predstavljalo filozofski uvod u Drugi svetski rat.¹⁷¹ Za razliku od Hajdegera koji svaku modernu antropologiju, pa i onu filozofsku, smatra za neprihvatljiv i skoro a priori promašen vrhunski izdanak i rezultat novovekovne metafizike koja je radikalno zaboravila bivstvovanje samo, Plesner upravo u filozofskoj antropologiji pokušava da utemelji neke bitne zadatke moderne epohe. Moderna misao je kao svoje bitne darove proizvela historicizam i relativizam koji su se smatrali poslednjom reči filozofije koji se ne mogu dalje razrešiti i prevazići. Suština bivstvovanja u *Bivstvovanju i vremenu* je vreme, vremenitost, povesnost. Nema ničeg stalnog, jedinstvenog, kontinuiranog, umnog, sve je u prolaznosti koja ruši sve pred sobom. Plesner osnovni zadatak filozofske antropologije kao temeljne filozofske discipline vidi u mogućnosti da ustanovi sveobuhvatno univerzalno ljudsko merilo, jedan um, jedan svet, jednu ljudsku prirodu, suštinu.¹⁷² On na taj način pokušava da prevaziđe raspad sistema i ruševine koje je za sobom ostavio historicistički relativizam. Fundamentalna načina na koji on to misli da može da se izvede jeste upravo mobilisanje isceliteljskih potencijala antropologije kao korektiva i stimulansa ljudske slobode.

Husserl (Husserl) je u svom poznom i heuristički i filozofski najplodnijem delu *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija* potpuno eksplicitno, krajnje otvoreno i istinoljubivo postavio pitanje smisla modernih nauka i filozofije. Došao je do poražavajućeg zaključka: moderne nauke čoveku ne znače ama baš ništa jer se uopšte ne bave i ne postavljaju pitanje smisla i svrhe ljudskog života. Evropski čovek se još od Grka odlučio da živi filozofski, da vodi svoj život i da ga organizuje pomoću umnih, filozofskih principa. U renesansi je izvedena prava filozofska i epohalna revolucija: nauka je postala osnovni uzor i vodič ljudskog života. Ona je obnovila staro grčko opredeljenje za filozofski način egzistiranja, a to znači da čovek samom sebi postavi norme koje će rukovoditi njegovim

¹⁷¹ Cf. Helmuth Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege*, Francke Verlag, Bern, 1953, str. 13.

¹⁷² Cf. op. cit., str. 17.

životom iz čistog uma, iz filozofije.¹⁷³ Današnja pozitivistička nauka je napustila svako metafizičko pitanje smisla ljudskog života i ne bavi se više nijednim problemom uma. Iskonsko zasnivanje nove filozofije je zapravo iskonsko zasnivanje novovekovnog evropskog čoveka, a to dalje znači da moderni čovek želi da izvrši radikalnu samoobnovu pomoću nove filozofije uma. Kriza filozofije je kriza nauke, a to je dalje kriza modernog čoveka koji se suočava sa opasnošću da napusti svoje antičko filozofsko umno slobodno samoodređenje.

Najveći savremeni fenomen je čovek koji se bori za samorazumevanje. Filozofi su kao funkcioneri modernog čovečanstva dužni da ostvare mogućnost univerzalnog saznanja i suštinske konverzije, preumljenja čoveka na putu svog novog umnog, filozofskog samozasnivanja kao života vođenog iz uma i umnih principa. To je zadatak koji je pozni Huserl postavio samom sebi da bi obnovio izvorni cilj i svrhu ne samo filozofije kao jedne od disciplina čovekovog duhovnog stvaralaštva već i same ljudske egzistencije.

Filozofija mora da bude integrisana sa jednom disciplinom, naučnom ili umetničkom, koja će joj dati sadržaj, sliku pojma, a ne samo apstraktni filozofski pojam i tako je približiti običnim ljudima. Novovekovna naučna psihologija je na tom putu tragično zakazala i nije ispunila svoj istorijski zadatak da bude osnovna filozofska nauka. Moderna nauka koju je zasnovao Galilej (Galilei) je matematička fizika i ona je kao takva nešto potpuno novo. Ona je na prednaučnom nivou neposrednog predgeometrijskog iskušavanja neposrednog čulnog sveta, sveta života umetnula i pretpostavila idealizujuću matematičku konstrukciju koja je radikalno udaljila modernu nauku i modernog čoveka od kontakta sa svetom života.

Loše nasleđe psihološke tradicije u postlokovskoj filozofiji je u proučavanje ljudskog iskustva i saznanja umesto neposrednog doživljavanja čulnog sveta života umetnula konstrukciju takozvanih „čulnih podataka“. Huserl smatra da je iz osnova pogrešno uverenje da su čulni podaci neposredne datosti.¹⁷⁴ Tako su moderna nauka i moderna saznanjoteorijska filozofija ostvarile egzaktnost naučnih rezultata pomoću matematičke idealizacije i konstrukcije. Moderna matematizovana fizika i sve druge prirodne nauke izgrađene po tom modelu su ukinule prednaučno neposredno iskustvo čulnih osobina predmeta i pretvorili ih u čista zbivanja u svetu matematičkih oblika. Rezultat Galilejeve prirodne nauke je matematički idealizovana i konstruisana priroda koja je zamenila ono izvorno prednaučno

¹⁷³ Cf. Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, str. 16.

¹⁷⁴ Cf. op. cit., str. 32.

iskustvo sveta života. Vođen napretkom novovekovne nauke, moderni čovek je ostvario ogromnu saznanjoteorijsku moć i nad svetom i nad sobom. Ali, moderna filozofija koja vrši sopstvenu samorefleksiju na putu samoisceljenja mora da dovede u pitanje opravdanost sveopšte matematizacije sveta. Da bi se ostvarila željena revolucija duha naučni objektivizam treba pretvoriti u transcendentalni subjektivizam, a to dalje znači da je smisao sveta života subjektivna tvorevina koja je rezultat prednaučnog života.

Bertolt Brecht (Bertolt Brecht) je u svojoj drami *Galilejev život* postavio slično pitanje o smislu, besmislu i društvenoj odgovornosti moderne nauke i modernog naučnika oličenog u Galileju kojem zamera isto ono što je napomenuo i Blumenberg u *Legitimnosti novog veka*: Galilej je oduzeo mnogo od društvenog značaja i odgovornosti nauke i naučnika u novom veku. Krajnja posledica takvog položaja i funkcije modernog naučnika i modernog naučnog pogona danas bila je proizvodnja atomske bombe.¹⁷⁵ Modernog naučnika više ne opterećuje društvena svest i savest o daljoj društvenoprodukcionoj funkciji i značaju krajnjih rezultata njegove nauke. Time je, naravno, ogromno mnogo oslobođena i unapređena moderna prirodna nauka koju više nisu opterećivali teološki, religiozni, društveni, moralni, politički obziri, što je bio slučaj u srednjem veku, ali ako ta i takva nauka ništa više ne govori ljudima kojima deluje potpuno besmisleno jer se više ne bavi najbitnijim egzistencijalnim problemima i dilemama modernog čoveka, ako ona nema za jasan cilj olakšavanje i unapređenje ljudskog života i isključivo sledi princip znanja radi znanja, ona će samo da stvori nove mašine za mučenje.¹⁷⁶

Galilej je svestan da nova nauka, nova matematika, fizika, astronomija predstavljaju radikalni rez u istoriji čovečanstva i shvatanjima ljudi. Dotadašnja sirotinja se, vođena tradicionalnim religioznim uverenjima, nije bunila da bi ovde na zemlji olakšala sebi život, temeljito promenila način razmišljanja i življenja, rada, proizvodnje, društveni položaj već je svu svoju bedu i nesreću racionalizovala i interiorizovala kao Božju kaznu ili iskušenje za čije će uspešno savladavanje biti nagrađena na nebu, na drugom svetu. Ali, radi se o tome da ljudi posumnjaju, počnu da misle, angažuju svoj um ne samo da bi strpljivo trpeli i ćutali već da bi se naljutili kao što i Bog zna da se naljuti, pobunili se i počeli sada i ovde, na zemlji da se bore za bolji i dostojanstveni napredni život ne u nebeskom raju već ovde, na zemlji. Novi naučnici čije su osnovne devize sumnja, um, borba za istinu mogu samo da im pomognu u

¹⁷⁵ Bertolt Brecht, *Leben des Galilei*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1983., str. 122.

¹⁷⁶ Cf. op. cit., str. 111.

tom bitnom naporu da pogledaju istini u oči i poprave svoj konkretni, čulni, ovozemaljski život.¹⁷⁷

Poslednjih trideset godina, posle proučavanja moderne filozofije, novih filozofija nauke i naučne revolucije kakve su Poperova (Popper), Kunova (Kuhn), Fajerabendova (Feyerabend) opsednuta sam pitanjem šta zapravo saznaje moderan čovek: sebe, to jest strukture svog uma, ili svet, stvarnost? Znam da bez ljudskog, subjektivnog posredovanja nikakvo saznanje i istina nisu mogući, da ta apsolutna neposrednost kojoj toliko težimo naprosto ne postoji i ne može da postoji, ali nije li moderan mislilac, filozof, naučnik u svom zatvaranju u sebe i bekstvu od čulnog, telesnog, materijalnog sveta potpuno izgubio svaki smisao ne samo svog napora da sazna istinu sveta već i svog života? Nešto slično je primetila i Hana Arent (Hannah Arendt) u svom delu *Vita activa*, u njegovom poslednjem poglavlju kada eksplicitno kaže da se moderan čovek, filozof, naučnik potpuno otuđio od spoljašnjeg sveta i povukao se i zatvorio u sebe.¹⁷⁸ Prvi moderni naučnici kao što su Nikolo Tartalja (Niccolo Tartaglia), Galilej, prvi moderni filozofi – Dekart, Hobs (Hobbes) – potpuno su svesni reza koji su napravili u dotadašnjoj istoriji i raskida sa tradicijom i eksplicitno izriču apsolutnu novinu svojih shvatanja i rezultata istraživanja i insistiraju na činjenici da su oni postavili temelj jedne sasvim nove i drukčije epohe.¹⁷⁹ Došlo je do sekularizacije, odvajanja države i crkve, religije i politike, a moderna privredna čuda se postižu masovnom proizvodnjom beskorisnih stvari: oružja koje se koristi radi destrukcije ili se uništava kad postane zastarelo. Ali, takav moderan čovek se ne vraća svetu, već sebi, svojoj unutrašnjosti. Hana Arent osnovnu karakteristiku modernog doba ne vidi toliko u onome što je Marks nazivao samootuđenjem koliko u otuđenju od sveta.¹⁸⁰ Odnos modernog čoveka i sveta je postao veoma komplikovan i isposredovan naučnim i drugim mehaničkim instrumentarijem: čovek o svetu sada saznaje ne više posredstvom svojih čula već naprotiv, svojim delovanjem na merne instrumente i, kako je to rekao Hajzenberg (Heisenberg), čovek više ne sreće prirodu ili vaseljenu već samo samog sebe. Moderna matematika je odvojila i oslobodila čoveka od ograničenja ovozemaljskog iskustva i konačnosti i zemaljske čulne podatke je redukovala na matematičke simbole. Mi više ne saznajemo prirodne pojave kako su nam date već mi diktiramo prirodi svoje sopstvene umne proizvode, to jest uslove i zakone. Moderna nauka nije više nauka o

¹⁷⁷ Cf. ibidem, str. 70.

¹⁷⁸ Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965., str. 251, 254, 260, 265.

¹⁷⁹ Cf. op. cit., str. 249.

¹⁸⁰ Cf. ibidem, str. 254.

bivstvujućem kakvo ono jeste već je to nauka o strukturi ljudskog duha.¹⁸¹ Istinu koju moderan čovek shvata je zapravo prethodno sam napravio, ona je njegov apsolutni konstrukt. Moderan čovek je prvenstveno homo faber, animal laborans koji je instrumentalizovao svet i trijumfovao nad njim zahvaljujući procesu sekularizacije i gubitku neposredne vere usled Dekartove metodičke radikalne sumnje. Međutim, ta ista frenetično aktivna, radna moderna ima i svoje naličje: moderni kult automatskog funkcionisanja i bihejviorizma završavaju u najmrtvijoj, najjalovijoj pasivnosti za koju je istorija ikad znala. Isceliteljskom snagom i svetlošću zahvaljujući kojoj se probijamo kroz tamnu stranu modernog sveta još uvek odjekuju i vode nas Katonove reči da čovek nikad nije aktivniji nego kad ne radi ništa i da nikad nije manje usamljen nego kad je sam za sebe.¹⁸²

Velika je zabluda slepo verovati u apsolutnu i besprizivnu vrednost nauke, kako se to dugo u novom veku smatralo i danas smatra. Naime, i racionalnost nauke je samo relativna i toga moramo da budemo svesni. Kada ovo kažem, ne zalažem se za obezvređivanje nauke uopšte, već samo za kritički i samosvesni pristup logici i rezultatima naučnog istraživanja. Jedan od najradikalnijih izazova upućenih nauci potekao je od Fajerabenda u njegovoj knjizi *Protiv metoda*. Po sopstvenom samorazumevanju, on kritici naučnog metoda i primene nauke pristupa anarhistički i zastupa radikalno načelo protiv metoda tipa „sve prolazi“ kao jedinog realnog i plodotvornog naučnog metoda kojim se presuđuju sporovi i raspre koje se vode kada su u toku naučne revolucije i smene vladajućih paradigmi. Osnovni predmet Fajerabendove kritike filozofije nauke jeste racionalistička Poperova koncepcija napretka naučnog znanja i tumačenja kriterijuma vrednovanja naučnih revolucija.

Fajerabend u svojoj knjizi pažljivo analizira svaki korak na dugom putu koji je prihvatanje kopernikanske teorije moralo da pređe da bi posle mnogo peripetija trijumfovalo. Naročito mu je u fokusu Galilejeva fizika i astronomija i njegova argumentacija u odbranu Kopernikove teorije.

Najpre se mora reći da je i Galilej koristio ad hoc hipoteze koje je klasično racionalističko, poperovsko shvatanje nauke odlučno odbacilo jer misli da to ne dovodi do značajnih krupnih inovacija u nauci koje jedine obezbeđuju napredak nauke.¹⁸³ Fajerabend dalje zamera Galileju što umesto da proširuje polje naučnog objašnjenja i primene njenog metoda, što je

¹⁸¹ Cf. ibidem, str. 266.

¹⁸² Cf. ibidem, str. 322, 325.

¹⁸³ Cf. Feyerabend, Paul, *Against Method*, NLB, London, 1976, str. 90, 93, 98.

sledeća stvar koju Poper zahteva, on ga zapravo drastično sužava. Primer za to je odnos između klasične Aristotelove prirodne filozofije i njenog tretiranja i tumačenja pojma kretanja, dinamike i promene i novovekovne fizike. Aristotelova fizika i metafizika ispituju kretanje i promenu u svim oblastima, živim i neživim, ljudskim i ne-ljudskim i analizira ih sa svih mogućih filozofskih aspekata. Nasuprot tome, moderna nauka je drastično suzila polje posmatranja kretanja, dinamike i svela njegove granice na mrtvu prirodu i kretanje materije u prostoru koju izučavaju fizika i astronomija.¹⁸⁴ Galilej je morao da, da bi obezbedio podršku kopernikanskoj teoriji, izumi sasvim novo iskustvo koje daleko prevazilazi ono što se obično zove „činjenicama“ u kojem ima i čisto teorijskih, metafizičkih elemenata.¹⁸⁵ Daleko od toga da se držao suvih „činjenica“, Galilej je u svojoj argumentaciji koristio veoma smele korake mašte, teorijske konstrukcije, tehničke aparate (teleskop) koji su tek kasnije zaista „činjenički“ potvrdili Kopernikovo učenje. Uostalom, Fajerberend je možda u pravu kad više ceni i apsolutno daje prednost pri valorizaciji smelim „šarlatanima“ i „brbljivcima“ u poređenju sa strogim, stegnutim tragaocima za „Istinom“ bez imalo mašte i smelosti koji se slepo drže slova naučne metodologije. Iskustvo moderne nauke je toliko sofisticirano, konstruisano, složeno, mehanicizirano, tehničko, isposredovano da je ono veoma daleko od onoga što se zdravorazumski podrazumeva pod pojmom iskustva, a što je bilo zapravo jezgro Aristotelove fizike i filozofije uopšte.

Zapadna evropska racionalnost i logika su veoma protivrečne i dvosmislene. Zapadni evropski kult razuma, uma, duha, samoodržanja, logike računa su teško oštetile neposrednu sreću i radost, čulnost, telesnost zapadnog čoveka. Duhovna askeza i nužnost opstanka zahtevali su veliku žrtvu ljudskog zadovoljstva, radosti i sreće. Jednu od takvih dijagnoza zapadnog duha dramatično i potresno iznose Horkhajmer (Horkheimer) i Adorno (Adorno) u svom poznatom, dijaboličnom i uticajnom delu *Dijalektika prosvetiteljstva*. Oni prate poreklo prokletstva evropskog razuma, uma i prosvetiteljstva još od mitskih vremena i sudbine Odiseja koji je zajedno sa svojim mornarima morao da stavi vosak u uši i da se veže da bi odoleo zovu sirena koje su pozivale na neposrednu radost, ljubav, strast, sreću, zadovoljstvo radi nužnosti opstanka i samoodržanja.¹⁸⁶ Oni pokazuju unutrašnju srodnost mita i prosvetiteljstva, njihovu zajedničku prirodu: princip gospodarenja i izrabljivanja.¹⁸⁷ On

¹⁸⁴ Cf. ibidem, str. 99, 100.

¹⁸⁵ Cf. ibidem, str. 92.

¹⁸⁶ Cf. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974., str. 57-92.

¹⁸⁷ Cf. op. cit., str. 59.

predstavlja tajnu dosluha mita i prosvetiteljskog razuma i računice u svrhu samoodržanja. Tradicionalno tumačenje mita insistira na čovekovoj potčinjenosti prirodi zbog koje on još nije svoj sopstveni gospodar. Često se od takvog potčinjenog čoveka traži da podnese žrtvu da bi se oslobodio praiskonske ukletosti. Taj događaj se slavi kao trenutak čovekovog oslobođenja od mitske prirode. Često se, međutim, zaboravlja da se postavi pitanje po koju cenu je to čoveku pošlo za rukom? On mora da tlači prirodu izvan sebe ne bi li se oslobodio iz njenog zagrljaja koji znači nezrelost. Zagospodarivši prirodom izvan sebe, on istovremeno vrši nasilje nad svojom unutrašnjom prirodom. Spoljašnje nasilje se internalizuje i postaje deo njegovog karaktera za koji se smatra da je znak čovekove odraslosti i zrelosti. Prosvetiteljstvo se, međutim, prikriva i priprema da deluje već u mitu i mitskim silama od kojih čovek po svaku cenu mora da se oslobodi. Naime, već u mitu čovek mora da misli, računa, služi se lukavstvom, primenjuje princip gospodarenja. Sve to radi samoodržanja, opstanka, što se smatra osnovnim ciljem građanskog čoveka. Prosvetiteljstvo je samo, sa svoje strane, podleglo mitskoj začaranosti. Ono se stvrdnulo u sistem, dobro shvaćeni lični interes – egoizam građanina shvaćenog kao buržuja za kojeg je svetinja privatna svojina, gospodarenje nad svojom unutrašnjom prirodom i ovladavanje spoljašnjom prirodom. U tom surovom procesu samoodržanja i odrastanja sva ona raznovrsnost i bogatstvo prirodnih odnosa sa spoljašnjom prirodom i drugim ljudima sa kojima imamo prevashodno prirodne odnose često se žrtvuje, ali plaćena cena je previsoka: samo ja iznutra postaje siromašno, šturo, oskudno, konfliktno, oklopljeno. Jedinstvo tog ja je samo jedinstvo u mnogostrukosti prirode i pređenog puta od maloletnosti do punoletstva.¹⁸⁸ To se tako često zaboravlja: „Konstituiranje jastva upravo prekida onu fluktuirajuću svezu s prirodom koja se, navodno, postiže žrtvovanjem jastva. Svaka je žrtva restauracija, a povijesna realnost u kojoj se zbiva pokazuje njezinu lažnost. (...) Trajno identično jastvo koje nastaje nadilaženjem žrtve i samo je neposredno tvrdi, neumitni, žrtveni ritual koji čovjek celebrira samom sebi time što svoju svijest suprotstavlja prirodnoj svezi.“¹⁸⁹ Srž procesa civilizovanja je žrtvovanje svoje unutrašnje prirode silama opstanka i nasilje nad spoljašnjom prirodom. To je racionalnost istorije (to jest, introverzija žrtve, proces odricanja) koja se dijalektički pretvara u iracionalnost zahteva žrtvovanja duha, ja i sjedinjavanja sa praiskonskom prirodom, što se tako često ponavlja u istoriji čovečanstva i civilizacije. Time subjekt održava svoj fizički život, ali uništava svoju dušu, svoju osećajnost, a posredno i sam duh radi koga se inače ceo ovaj tegobni proces sprovodi.

¹⁸⁸ Cf. ibidem, str. 61.

¹⁸⁹ Ibidem, str. 65, 68.

Metod koji ja, sopstvo primenjuje je lukavstvo koje je tako često prisutno kao bitno sredstvo korišćeno u svetu mitova. Tim lukavstvom bi Odisej trebalo da se spasi od čini bačenih od strane bogova i čarobnica. Ali, to čini Odisej koji se već odvojio od prirode, i one u sebi i one van sebe, i mora da žrtvuje svoje zadovoljstvo, radost i sreću da bi opstao kao odrastao čovek. I ovde princip stvarnosti, samoodržanja mora da nadvlada princip zadovoljstva. To je prastara ljudska mudrost stečena teškim iskustvom borbe za opstanak. Veliko je pitanje ima li tu stvarnog razloga za slavljenje i uzdizanje. Zabluda je verovati da se lukavstva možemo osloboditi: ono postaje deo našeg unutrašnjeg karaktera. Razum, um koji žele da se odvoje od mimezisa, srodnosti s prirodom to ne uspevaju: oni se pretvaraju u taj isti mimezis, ali sada podražavaju ono mrtvo što je ostalo od uništene unutrašnje i spoljašnje prirode. Time i oni umiru.

Odisej, nazivajući se „niko“, otkriva u prastarim vremenima ono što se u visokoj građanskoj filozofiji zove „formalizam jezika“: reči se udaljavaju od svakog sadržaja, pa mogu značiti Odiseja ali i nikoga – to je čisti nominalizam, arhetip građanskog mišljenja.¹⁹⁰ Tim postupkom se građanski, civilizovani razum i njegov nosilac, subjekt, svode na apsurd: subjekt, Odisej mora, da bi spasao život, da negira svoju ličnost, svoje ja, svoj identitet koji ga uopšte čine subjektom, i da podražava ono ništa, nikog i tako žrtvuje sebe.

Odisejev razum svojim lukavstvom već liči na homo oeconomicus-a koji se danas skoro jednodušno smatra uzorom koji treba da ostvari svako ljudsko biće na ovoj planeti. Time se ono što se definiše kao čista racionalnost istorije pervertira u čist iracionalizam.

Adorno i Horkhajmer ne odustaju od uma i smatraju da sreća ne može da se stvori bez umne refleksije, ali ga provlače kroz radikalnu samokritiku koja ima lekovit, isceliteljski karakter. Čeznja za srećom sadrži istinu, ali ona je rezultat i razvija se ukinutom i prevaziđenom patnjom. Utopija se ostvaruje istorijskim radom.¹⁹¹

Nemačka ekstremna desnica je još pre njih na skoro identičan način kritikovala um i prosvetiteljstvo kao zao usud evropskog čoveka. Raspon te kritike se kretao od Klagesa (Klages) i njegove knjige *Duh kao neprijatelj duše* preko Špenglera, Bojmlera (Bäumler) pa sve do dubina i radikalnosti jednog Hajdegera i njegovih postmodernih epigona koji takođe zagovaraju apsolutnu kritiku takozvanog logocentrizma.¹⁹² Moderni projekat umnog života

¹⁹⁰ Cf. ibidem, str. 74.

¹⁹¹ Cf. ibidem, str. 76.

¹⁹² Cf. Manfred Frank, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi Sad, 1995., str. 35 i passim.

ne treba po svaku cenu odbaciti i satanizovati već ga treba podvrći autorefleksiji, samokritici i integrisati ga sa drugim emocionalno-čulnim, srećnim, radosnim polom ljudskog bivstvujućeg i ljudskog života, i onog društvenog i onog individualnog.

Međutim, samokritičan evropski čovek ne sme da zaboravi ogromno zlo koje su velike evropske sile i hrišćanska crkva u svom imperijalizmu, kolonijalizumu i ekspanzionizmu nanele mnogim drugim vanevropskim civilizacijama, kulturama i ljudima. Taj nasilnički ekstremizam je bio sproveden do razmera pravog genocida izvršenog nad mnogim vanevropskim narodima i potpunog zatiranja njihovih civilizacija, kultura, država, društva, tradicija i religija. Jedno od obavezujućih i tragičnih svedočanstava takve evropske destrukcije predstavlja potresna knjiga španskog dominikanca Bartolemea de las Kasasa (Bartolomé de las Casas) *Kratak izveštaj o uništavanju Indija* koja istinito opisuje i beleži sve zlo, uništenje, mučenje, genocid koje su španski osvajači izvršili nad južnoameričkim Indiosima u svom kolonijalističkom pohodu na Ameriku.¹⁹³ Svaki savestan čovek bi trebalo trajno da čuva sećanje na takve užase i da učini sve što može da se oni više ne ponove.

¹⁹³ Cf. Bartolome de las Kasas, *Kratak izveštaj o uništavanju Indija*, Filip Višnjić, Beograd, 2002.

IV Reformacija, kalvinizam, puritanizam i moderna nauka

U naglašavanju značaja reformacije za formiranje osnovnih pojmova i fenomena modernog sveta počevši od oblikovanja autonomne samostalne odrasle ličnosti, moderne javnosti, modernog političkog i društvenog uređenja i nauka o tome, moderne nauke i tehnike jednostavno se ne može preterati. Na žalost, to je danas palo u zaborav i nesvesnost, a o tome nešto znaju praktično samo specijalisti za tu oblast. Luter (Luther) je ukinuo sve oblike institucionalnog, profesionalnog i personalnog posredovanja između pojedinca i Boga i tako je proklamovao isključivo neposredni, lični odnos između čoveka i Boga, što je imalo revolucionarne posledice. Tradicionalna katolička crkva je u izvesnom smislu reči infantilizovala vernike. U njoj su ključnu ulogu imali papa, cela komplikovana i hijerarhizovana organizacija crkve kao institucije, sakramenti, sveštenici i monasi. Oni su na neizostavan način posredovali odnos između vernika i Boga tako da je čovek suštinski zavisio od svih tih faktora i nije imao naglašeno ličan, neposredni, personalizovan i samostalni odnos prema Bogu. Nije se slučajno katolička crkva doživljavala i nazivala majkom crkvom jer je ona upravo tretirala vernike kao nedoraslu malu decu koja bez njene pomoći i zaštite ništa ne mogu sama da odluče i urade. Oni su joj bili potpuno podložni i zavisni od nje. Međutim, ta konstelacija odnosa je imala i svoju drugu stranu koja je mnogo značila vernicima: ona je pružala tako bitno osećanje bazične sigurnosti, poverenja, zaštite. Katolička teologija i filozofija su davale preko potreban smisao i značaj ne samo pojedinačnom ljudskom životu već i celom kosmosu. Ljudski život i svet su bili uređeni, zaštićeni, svrhoviti.

Luter je svoje radikalne sumnje u pogledu spasenja i izvesnosti lične vere razrešio neposrednošću i potpunom izvesnošću vere koju je samo predodređeni, spaseni pojedinac osećao i primenjivao u svom životu. Luter nije uništio već suštinski i snažno ojačao hrišćansku veru u Boga za kojom su ljudi tog vremena osećali neutoljivu glad. On je jednostavno odgovorio i na svoje lične nedoumice i potrebe, ali i na potrebe i glad za verom svojih savremenika. Vera se negovala duboko u duši i srcu i u svim reformisanim denominacijama je važila kao jedino svedočanstvo spasenja i opravdanje. I katolička teologija je isticala značaj vere, ali su njoj bila bitna i dobra dela koja pojedinac može sam da uradi u svom celokupnom i ličnom i društvenom životu. Katolici su takođe naglašavali značaj manastira i temeljne vere monaha koji su se povukli iz sveta i otišli u manastir da bi tako i na unutrašnji, ali i na spoljašnji način istakli posebnost i snagu svoje vere. Luteranstvo je

ukinulo instituciju manastira ne želeći time da oslabi veru i isposništvo već da je fundamentalno ojača tako što je sada svaki čovek postao monah. Luter jeste spolja oslobodio vernika, ali mu je odlučno zarobio srce i dušu, gde se sada jedino mogla negovati autentična neposredna lična vera u Boga. Čovek pojedinac je sada internalizovao celovite objekte u koje je verovao i sa kojima se identifikovao i tako postao odrasla, nezavisna, zrela ličnost. Jedna od bitnih posledica reformacije jeste pojava i jačanje individualizma koji je toliko karakterističan za građanski svet.

Luter je i protiv svoje volje i intimnih uverenja bio veliki moderni revolucionar ne samo u domenu individualnog života i ličnosti vernika već i u društvu i ekonomiji. Jedan od razloga njegove pobune je bilo i ekonomsko iscrpljivanje Nemačke zbog nužnosti plaćanja poreza Vatikanu. Luterovo oduševljenje i zagovaranje jednostavnih hrišćanskih vrlina iz zlatnog doba nevinosti kada je lični i društveni život bio mnogo jednostavniji i odvijao se u prvim neposrednim malim hrišćanskim zajednicama dobilo je revolucionarni oblik u Mincerovom seljačkom ustanku u Nemačkoj koji su upravo tražili ostvarenje prvobitne jednostavne Hristove poruke sačinjene isključivo od ljubavi, mira, strpljenja i sloge koji su bili nespojivi sa kmetstvom, kulukom i ograđivanjem zemlje. Luter nije podržao seljačku bunu i njenog vođu Tomasa Mincera (Thomas Münzer) i odlučno je tražio od vlasti njeno potpuno krvavo gušenje. Luter će sve vreme svog života i delovanja tražiti od svojih vernika potpuno poštovanje i poslušnost svetovnim vladaocima čiji je mač morao da bude krvav i brutalan u potiranju svake neposlušnosti ili bunta. To samo govori o ambivalentnosti Luterovog odnosa prema autoritetima: on je srušio moć pape i cele organizacije katoličke crkve, ali je bio potpuno pokoran svetovnim vlastima, što je tražio i od svih drugih građana. Taj svoj duboko konzervativan politički stav ostavio je u zaveštanje i svojim potomcima sa fatalnim posledicama po nemačko društvo.

Luter je mrzeo modernu trgovinu i kapitalizam i zagovarao je povratak jednostavnom seoskom društvu i skoro naturalnoj privredi. Smatrao je da je uzoran i najlepši život seljaka koji još nije uništen pohlepnim duhom trgovačkog proračuna. Svaki rad treba da bude pošten, častan, shvaćen kao božanski poziv koji služi ne sebičnom interesu i proračunu pojedinca već zajednici. Pošten, savestan, posvećen odnos prema poslu je Božja zapovest. Najveći i neoprostivi gresi su besposličenje i pohlepa. Luter je zahtevao ukidanje manastira, hodočašća i crvenih svetačkih dana u kalendaru kao izgovore za nerad i besposličenje koje su podjednako strasno zabranjivali i kapitalisti. On je bio zagovornik religioznog radikalizma i

ekonomskog konzervativizma.¹⁹⁴ Buntovni poklič za pravdom, izvornim Hristovim jevanđeljem, ličnim dostojanstvom, slobodom, jednakošću nemačkih seljaka ga je užasn timer delimično zbog straha da će tako radikalni zahtevi seljaka dovesti do anarhije i rušenja društvene hijerarhije bez koje on nije mogao da zamisli društvo, ali i zato što je smatrao da je pretvaranje duhovne religiozne poruke u društveni i politički program, ideologiju značilo njeno duboko degradiranje. Luter je osuđivao sve bitne odlike moderne kapitalističke privrede: lihvarstvo, nepoštovanje pravedne cene usled tržišne kalkulacije povoljnom cenom koja će doneti najveći profit, pohlepu, izdavanje para uz zaračunavanje kamate.

Luterov Bog se obraćao direktno srcu i duši vernika bez posredovanja sveštenstva, crkve ili društvenih ustanova, kao pojedinac pojedincu čiji je govor odzvanjao isključivo u unutrašnjosti čovekovog srca i duše. Sfera religije je bio samo unutrašnji čovekov život koji se radikalno suprotstavljao i odbacivao sve vidove institucionalnog posredovanja. To je imalo ogromne društvene posledice. Zatvaranje pojedinca u svoju unutrašnjost, njegov neposredni dijalog sa Bogom u dubini duše, zadovoljenje čisto unutrašnjom slobodom ličnosti koju naprosto ne zanima nikakav društveno-ekonomski i politički ekvivalent koji će omogućiti realizaciju te čisto unutrašnje vere i slobode u spoljnjem svetu u kojem se živi i bez koga se ne može je direktno ili indirektno dovelo do sloma Nemačke u 17. veku u Tridesetogodišnjem ratu i kasnije do stravičnog iskustva nacizma u prvoj polovini 20. veka.

Luter je radikalni antropološki pesimista: čovek je zao i pokvaren, naslednik Adama i njegovog praroditeljskog greha; njegova volja nije slobodna, već je svagda u vlasti ili đavola ili Boga i sama ne može da izvrši dobro bez pomoći Božje milosti koja je potpuno nezavisna od čovekovih zasluga i kao takva sasvim bezrazložna. Strah i drhtanje vernika zbog najbitnijeg pitanja da li je među odabranima i spasenima ili je zauvek proklet i osuđen može da razreši samo unutrašnja izvesnost vere koju ne proizvodi čovek već isključivo milost Božja. Srednjovekovna katolička religija je imala mnogo više poverenja u čovekovu dobrotu i slobodu volje koji jesu bili oslabljeni zbog izvornog prvobitnog greha, ali im je Božja milost pomagala da ga prevladaju i usavrše sebe i tako spasu ne samo svoju dušu već i društveno-ekonomski sistem čiji su neraskidivi deo bili. „Milost više nije dovršavala prirodu: ona je bila njena suprotnost. Čovekovi postupci kao člana društva više nisu bili produžetak njegovog

¹⁹⁴ Cf. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, London and Harmondsworth, 1987, str. 102.

života kao Božjeg sina: oni su bili njegova negacija. Sekularna interesovanja prestala su da imaju ... religiozno značenje... Detaljna pravila ponašanja ... su nepotrebna ili sporna: dovoljni vodič hrišćanina su Biblija i njegova sopstvena savest. ... svi ljudi su sada bili ravnopravni pred Bogom i taj napredak, koji je sadržavao klicu svih budućih revolucija, je bio tako ogroman da je sve ostalo delovalo beznačajno. ... Svet je podeljen na dobro i zlo, svetlost i tamu, duh i materiju. Podela između njih je bila apsolutna i nikakav ljudski napor nije mogao da premosti provaliju“, piše Toni (Tawney).¹⁹⁵ Luter je čovekovom ponašanju u svetu prema drugim ljudima nalagao stare jevanđeoske zapovesti: „Ne čini drugome ono što ne želiš da on čini tebi“ i „Voli bližnjega svoga kao samog sebe.“ Međutim, ograničavanje sfere religije samo na čovekov unutrašnji život je imalo za posledicu da su tako važni oblici društvenog života i državne organizacije postali potpuno irelevantni za vernika, a osećanje je zamenilo razum. Moramo se zapitati da li potpuno odbacivanje javnih institucija kao nebitnih za duh implicira upravo odustajanje od borbe za pobedu hrišćanskog morala.¹⁹⁶

Kalvin (Calvin), drugi veliki reformator hrišćanstva, je bio mnogo moderniji i uticajniji. On je upravo snažno podržao sve bitne ustanove kapitalizma i moderne države. Tamo gde je luteranstvo bilo društveno konzervativno i introvertno, kalvinizam je prodro u sve pore ne samo individualnog verskog i moralnog života već i čitavog sistema moderne kapitalističke privrede, crkvene organizacije, društva i države. Calvinizam je urbana tvorevina i za razliku od Lutera, koji je na moderno društvo gledao očima seljaka iz zlatnog doba i religioznog mistika, podržao je sve glavne oblike kapitalističkih finansijskih transakcija, tržišne i robnovčane privrede, radne etike. Takav stav je bio od ogromnog značaja. On je podržao sve ekonomske aktivnosti, uključujući i lihvarstvo, koje će bitno obeležiti budućnost Evrope i čitavog sveta.

Glavna Kalvinova teza je da sve treba raditi u slavu Božju, što se više ne obavlja samo molitvom i tradicionalnim bogoslužjenjem već i aktivnostima, dobrim delima koja doduše nisu dovoljna sredstva za spas duše – vera je i kod Kalvina jedino autentično svedočenje iskreno prihvaćenog hrišćanstva – ali su neizostavan instrument i dokaz da smo među izabranima i spasenim. I Kalvinov Bog bezrazložno i nezavisno od ljudske zasluge pojedince spasava a druge osuđuje na pakao, ali nam sada uspešna i berićetna ekonomska aktivnost predstavlja pouzdan znak da smo spaseni. Moderne građansko-kapitalističke ekonomske

¹⁹⁵ Cf. op. cit., str. 106, 107.

¹⁹⁶ Cf. ibidem, str. 108.

aktivnosti ne treba odbacivati kao neobogougodne i moralno i religiozno neprihvatljive i proklete, već prema njima treba zauzeti specifičan religiozni stav koji intenzivno razvija svest da sve to radimo zarad veće slave Božje – to je baza moderne građanske radne etike koja će zadugo suštinski obeležiti kapitalizam i građansko društvo, religiju i moral. Strogoj organizaciji podležu ne samo crkveno-religiozne aktivnosti i individualni moral i ekonomski rad već i svaki trenutak privatnog života. I kod Kalvina, slično kao i kod Lutera, besposličenje, traćenje vremena, pasivnost, inertnost, melanholija koju su prvi hrišćanski oci nazivali acedijom i smatrali je smrtnim grehom su neoprostivi grehovi. Život ne treba živeti spontano, od danas do sutra, radovati mu se i nesputano uživati u njemu, već ga treba strogo sistematski i metodično isplanirati. Svaki trenutak treba da ima svoje zašto i zato, krajnji cilj, a to je slava Božja. Budući da je i za Kalvina prirodni čovek nepopravljivo zao, pokvaren, koruptan, trošan, nemoćan, lenj kao posledica Adamovog praroditeljskog greha, on sam ne može ništa da uradi bez milosti Božje. Moderni čovek koji sledi Kalvinovo učenje je disciplinovan, odgovoran, vredan, radan. Calvin nije idealizovao patrijarhalnog seljaka iz nekakve imaginarne idilične seoske neposredne zajednice, već je prihvatio i podržao kapitalističko preduzetništvo modernog urbanog kapitaliste koji se bavi trgovinom i finansijama. On je prekinuo tradicionalni stav prema proizvodnji, radu i zaradi koji je podrazumevao da se radi i zaradi samo onoliko koliko nam je neophodno za održanje života i razvio tipično moderan kapitalistički etos rada koji je sam sebi svrha i koji se izvršava radi sve veće dobiti koja je u izgledu. Moderan kalvinista i kapitalista ne radi da bi živeo već živi da bi radio. Sam Calvin je iskreno verovao da profit modernog kapitalističkog preduzetnika proizlazi samo i autentično iz njegove marljivosti i radinosti. On nije više sumnjičio kapitalistu i bogatog čoveka za nemoral i iskorišćavanje nevolje i nesreće svog bližnjeg već je u njemu video jaku trezvenu ozbiljnost i karakter prekaljen strpljivim i teškim upornim radom i pregalaštvom koji su bili prihvatljivi i Bogu. Karakterne osobine prvih preduzetnika – štedljivost, vrednoća, trezvenost, skromnost – su bile i osnovne hrišćanske vrline koje su služile Bogu i radile na uvećanju njegove slave. Calvinizam nije bio samo nova teologija i crkvena organizacija već je doneo i nove moralne vrednosti i nov tip društvenog ponašanja.¹⁹⁷

Za razliku od luteranske introverzije i posvećenosti unutrašnjem religioznom životu, kalvinizam je od samog početka intenzivno politički i društveno svestan i agilan. On se ne zadovoljava samo unutrašnjom slobodom već želi da je uživa i u svim drugim aspektima individualnog i društvenog života. Calvin je podržao i bio glasnogovornik građanstva dok je

¹⁹⁷ Cf. ibidem, str. 120.

ono još uvek težilo ostvarenju svojih ciljeva i zato bilo izrazito revolucionarno sve dok se nije etabliralo u društveno-ekonomski-politički namirenu srednju klasu koja je bila sušta suprotnost svakoj suštinskoj promeni i upravo zato kamen temeljac stabilnosti.

Kalvin nije insistirao samo na individualnim i unutrašnjim osobinama vernika kao što su lična odgovornost, disciplina i asketizam već i na njihovom pandanu i otelotvorenju u odgovarajućim socijalnim i političkim institucijama po čemu se on veoma razlikovao od nemačkog luteranstva. Smatrao je da je besposličenje prosjačkih redova nedopustivo i da je ono kako greh protiv Boga, tako i društveno zlo budući da svi moraju marljivo da rade da bi zaslužili hleb svoj nasušni. Rad je dobra i bogougodna stvar, a radnik je najviše nalik Bogu. Uspešan trgovac poseduje istovremeno hrišćansku vrlinu i svojom praktičnom razboritošću i promućurnošću doprinosi svojoj zajednici. On je oštro napadao osobine kao što su kockanje, psovanje, preterana pažnja posvećena garderobi, samopovlađivanje u iću i piću. Calvin se borio da u stvarnom životu zajednice ostvari otelotvorenje hrišćanskog moralnog ideala. Takvo društvo je bilo ne samo država već i crkva, pa je tako ceo sekularni svet pretvoren u ogroman manastir. Disciplina je bila jedna od ključnih poluga realizacije hrišćanske vrline kako u pojedincu, tako i u celom društvu. Najvernija inkarnacija kalvinističke države-crkve sa svim svojim asketizmom i radnom etikom je bila puritanska zajednica u Novoj Engleskoj u Americi.

Iako je Calvin bio moderan u prihvatanju, isticanju, korišćenju i moralnom i političkom legitimisanju prvih oblika kapitalizma, njegova ocena modernog čoveka je bila krajnje negativna i radikalno pesimistička. On je smatrao da je čovek kao takav i naročito moderan pojedinac potpuno zao, koruptan, nemoćan, slab, trošan, lažljiv, slab, siromašan, nedostojan, iskvaren.¹⁹⁸ Posle Adamovog praroditeljskog greha čovek je izgubio svaku mudrost, vrlinu, svetost, istinu, pravdu koje ga karakterišu kao stvorenje koje je stvoreno po liku Božjem i slično njemu i njim su zavladaali neznanje, slabost, prljavština, taština, nepravda. Čovekova priroda je do svoje srži iskvarena i zla: „ ... vrlo [smo] iskvari u svim delićima svoje prirode i zbog te iskvarenosti smo s razlogom izloženi prokletstvu pred Bogom, koji voli samo pravdu, nevinost i čistotu.“¹⁹⁹ Čovekova priroda ne sadrži nikakvo dobro i puna je svakog zla; čovek kao takav znači samo iskvarenost. Njegova propast je njegovo sopstveno delo jer je prvobitni čovek po Božjoj milosti bio pošten i zbog svoje ludosti je pao u taštinu i

¹⁹⁸ Cf. Calvin, Žan, *Nauk hrišćanske vere*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996, str. 59.

¹⁹⁹ Ibidem, str. 63.

zbog svoje potpune poročnosti je Bogu odvran. Čovekovo biće nije obdareno sopstvenim dobrom, već njegovo blaženstvo potiče od Boga. Čovek nema slobodnu volju, pa u nekom dobrom postupku mora da mu pomogne Božja milost jer je po prirodnom delu svog bića isključivo grešan, a sve dobro i pravedno dolazi od Boga. Ipak, ma koliko ljudska priroda bila zla i iskvarena „... u svim ljudima postoji seme političkog reda, što je krupan dokaz da niko nije lišen svetlosti uma ...“.²⁰⁰ Ljudske saznajne moći, razum i um su pomračene i nemoćne zbog izvornog zla i pokvarenosti ljudske prirode: mi sami nismo samostalni i slobodni subjekti svojih postupaka, života, svog sopstvenog bića: „... sve što ljudsko srce može stvoriti [je] samo loše.“²⁰¹ Sam čovek ne može polazeći od svoje volje i svoje ličnosti, svog celokupnog bića da izabere i uradi bilo šta dobro, istinito, mudro, pošteno, pravedno: za to je potrebna intervencija Božje milosti. Da bismo bilo šta dobro uradili, naše srce mora potpuno da se izmeni. Sve što je u čoveku prirodno, dato, nasleđeno se mora uništiti da bi se Božjom milošću stvorilo novo srce i novi duh. Za to preumljenje naše zasluge i trud ne znače ništa i nemaju nikakav uticaj jer je Božja predestinacija proizvoljna, bezrazložna i samo kao takva izražava nedokučivost Božje suštine ograničenom i prirodnom ljudskog razumu i njegovu svemoć. Dok Bog ne obnovi našu volju, ništa dobro ne može da potekne samo od nje. Duša vernika je radikalno podvojena i podeljena na dva dela između kojih se vodi neprekidni rat i trajni sukob: onaj deo kojim vlada Bog i koji je dobar, pravedan, istinit, želi besmrtnost i teži pravdi, čistoti, svetosti i prisutnosti Boga, dok drugi prirodni u zemaljskom blatu ogrezao deo ne zna ništa o dobroti, istini, lepoti, pravdi i odvraća se od Boga. Sveti Duh navodi čoveka na dobro i pravedno postupanje, dok ga grešno prirodno telo navodi na zlo i nepravdu.²⁰² Da bismo se preporodili, moramo uništiti sve ono što je u nama.

Za razliku od drugih protestantskih denominacija i jansenista kakvi su Paskal (Pascal) i Rasin (Racine) koji su izričito zagovarali učenje o skrivenom bogu (Deus absconditus) koji se više ne može prepoznati ni u prirodnom ni u ljudskom svetu, moć i mudrost Kalvinovog Boga nisu skrivene.²⁰³ Božja moć se iskazuje kad se unište zli, nepravedni, a kada se oslobode dobri: „Onda su prezreni podignuti iz prašine, siromasi povraćeni iz đubreta, potlačeni i

²⁰⁰ Ibidem, str. 75.

²⁰¹ Ibidem, str. 81.

²⁰² Cf. ibidem, str. 92.

²⁰³ Cf. ibidem, str. 48.

poniženi oslobođeni velike strepnje, očajnima je vraćena nada, a i malobrojnima i obezoružanima pred mnogobrojnima i naoružanima, slabima pred jakim.²⁰⁴

Plesner je u svojoj odličnoj knjizi *Zakasnela nacija* detaljno i pronicljivo pokazao sve moderne implikacije luteranske reformacije i njenu bitnu različitost od kalvinizma, koji su jedan od razloga i objašnjenja nemačke katastrofe u prvoj polovini 20. veka. Za razliku od kalvinističkih i puritanskih religioznih i političkih zajednica u anglosaksonskom svetu i Holandiji koje su razvile slobodnu crkvu u kojoj je bila moguća slobodoumna i intenzivna diskusija i komunikacija ne samo o religioznim i konfesionalnim pitanjima već i o svim drugim bitnim i relevantnim pitanjima društva, šire javnosti i državne politike i koja je vršila bitnu ulogu posredovanja između unutrašnjosti pojedinca i njegovog neposrednog okruženja porodice i profesije i društva i države, nemačko luteranstvo se konstituisalo u državnu evangelističku crkvu u kojoj nije bilo moguće organizovati nikakvu slobodnu diskusiju i koja pojedincu nije značila ništa blisko i bitno. Luteranstvo se interesovalo i zadovoljavalo samo jednom stvari koja je za njega bila svetinja: ličnost i njena unutrašnja dubina i sloboda.²⁰⁵ Ono je osveštalo duboki i fatalan rascep između duševno-duhovnog privatnog i strogo ograničenog kruga interesovanja pojedinca i javnosti, društva, politike. Taj unutrašnji bogat duhovni i psihološki život nemačkog čoveka je bio tako plodan za muziku i filozofiju u kojoj je Nemačka dugo bila bez premca u svetu i poguban zbog njegove nezainteresovanosti za javnost i opštu demokratsku stvar društvene politike. Tomas Man (Thomas Mann) je primetio da Nemci, za razliku od ostalih evropskih naroda, nikad nisu imali smisla za ono što se zove javna sloboda, za sferu slobode i prakse koja je prevazilazila uske granice unutrašnjeg i ličnog života, za ono što bi Hegel nazvao sferom objektivnog duha. Oni su se zadovoljavali svojom introspekcijom i introverzijom, životom u kući i porodici koji su im bili važniji od svakog javnog angažmana. Upravo ta politička pasivnost i zatvorenost u unutrašnji svet muzike i filozofskih ideja predstavljaju jedno objašnjenje nekih bitnih pretpostavki za trijumf nacizma u Nemačkoj u 20. veku.

Doprinos protestantizma modernizaciji sveta je ogroman i višestruki. On je bitno uticao na sveopštu racionalizaciju i eliminisanje magijskog mišljenja. Uvođenjem unutarsvetovne askeze odstranio je sve vrste bekstva iz sveta, fuga mundi i izvršio je ključni uticaj na formiranje modernog sistema građanske civilizacije i kapitalističke privrede. Međutim, cena

²⁰⁴ Loc. cit.

²⁰⁵ Cf. Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 74.

koja je za to plaćena je visoka. Ideal protestantskog čoveka je svojevrsan inteligentni bezosećajni robot koji sebe strogo disciplinuje i primorava samo na koristan i isplativ rad. Ukinute su sve vrste prirodnih osećajnih ličnih odnosa između ljudi jer su podlegali sumnji da bitno umanjuju čovekovu posvećenost Bogu i religiji, a glavni cilj i svrha čovekove egzistencije u svim njenim dimenzijama jeste doprinošenje slavi Božjoj. Sistematski je negovana mržnja prema svemu čulnom, telesnom, emocionalnom i ono je moralo biti likvidirano u čisto proračunatim, metodično isplaniranim i maksimalno formalizovanim odnosima prema tom aspektu ljudskog bivstvujućeg. Nije se negovala umetnost i slobodna umetnička mašta (fancy), već se cenila i podsticala samo strogo svrsishodna, delotvorna produktivna uobrazilja koja se može primeniti u korisne svrhe i svi vidovi pragmatičnih aktivnosti. Ta distinkcija odjekuje još kod Kanta i njegovog naglašavanja funkcije produktivne uobrazilje u racionalnom saznavnom procesu. Protestantizam je izvršio strogu metodičnu racionalizaciju svih aspekata života i tako ih oslobodio smrtnog greha obožavanja kreaturalnog, koje je bilo iskušenje kojem je svaki dosledni protestant morao da odoli. Čovek je tretiran kao Božje oruđe koje se kao takvo potvrđuje unutaršvetovnim radom, operativnošću i efikasnošću. Protestantski Bog je skriveni Bog koji je despotski nedokučiv, nepristupačan i nedodirljiv u svom bezrazložnom dodeljivanju spasa jednima a prokletstva drugima. Protestantizam je jako uticao na razvoj kulture unutrašnjeg samoispitivanja, introspekcije, usamljenosti koja je postala prava pomama u celoj moderni.

Klasično delo Kristofera Hila (Christopher Hill) *Intelektualni izvori Engleske revolucije*²⁰⁶ detaljno istražuje puritansko poreklo ključnih ideja koje su nagovestile i izvele Englesku revoluciju iz 1640. godine koja je bila prekretnica ne samo u engleskoj već i svetskoj istoriji zbog svoje izrazite inovativnosti i modernosti. Nijedna velika revolucija ne može da se izvede bez pripreme i ideološke i političke utemeljenosti u idejama, naročito onim radikalno novim i antitradicionalnim. Ženevska Biblija je bila udžbenik engleskih puritanskih revolucionara. Republikanac Henri Nevil (Henry Nevile) se eksplicitno oslanjao na Kalvina.

Ključna figura koja je svojim delovanjem i prekretničkim idejama pripremila Revoluciju je bio Bekon (Bacon). Bekonovo učenje je bilo povezano sa stvari parlamentaraca. Ono je takođe doprinelo da u Engleskoj u 17. veku naučna revolucija bude završena. Ideje modernih naučnika u Engleskoj su podržavale borbu puritanaca i parlamentaraca. Puritanizam i verska

²⁰⁶ Cf. Hill, Christopher, *Intellectual Origins of the English Revolution – Revisited*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

tolerancija su bili ohrabreni pobedom Parlamenta. Puritanski verski pokret je takođe i pripremio i pomogao neposredno sprovođenje Revolucije – on je privukao i organizovao bezimene i potčinjene urbane i ruralne klase iz čijih se redova regrutovao najveći broj dobrovoljaca za parlamentarnu vojsku. Puritanizam je takođe bio najznačajniji sklop ideja koje su pripremile duh ljudi i njihov borbeni i revolucionarni moral za aktivno učestvovanje u Revoluciji. Pripadnici trgovaca i zanatlija i džentrija su ostvarili bitan uticaj na Revoluciju svojim radikalnim novim idejama. Parlament nikad ne bi porazio kralja bez njihove oduševljene podrške. Jačanje i širenje ovih klasa je predstavljalo novu socijalnu činjenicu u Engleskoj čitav vek pre 1640.

Nove naučne ideje i nova građanska i kapitalistička politička ideologija džentrija su osporavale tradiciju u svim domenima, što je bilo toliko karakteristično za celu tada nastajuću građansku civilizaciju i kulturu. Paracelzus i Kopernik su bili savremenici Lutera, a sam Paracelzus je podržao borbu nemačkih seljaka 1525. godine. Sve jača i bogatija klasa trgovaca je osnovala posebne gimnazije da bi oslobodila obrazovanje od uticaja i kontrole tradicionalnog sveštenstva, Crkve i religije. Humanističko naglašavanje obrazovanja *pojedince* i protestantsko oslobađanje i naglašavanje individualne savesti bili su dobro tlo i škola za razvoj i širenje demokratičnijih ideja. Urbani način života koji su bitno obeležili pragmatizam, utilitarizam i individualizam formirao je takav duh ljudi koji je više cenio stvari i dela od reči, a lično iskustvo od tradicionalnih autoriteta i bio je usklađen sa novim tendencijama u protestantskoj religiji i modernim naukama.

Predrevolucionarna Engleska je bila sva u znaku konfuzije i vrenja. Nove radikalne filozofske ideje su sve dovele u sumnju, kako društvena i politička shvatanja, tako i koncepcije vaspeljene – sve je bilo u previranju i plodotvornom haosu iz kojeg je sva koherentnost nestala. To je bilo vreme duhovne krize koja je bila praćena očajanjem. Čuveni lekar Vilijam Harvej (William Harvey) je rekao da je susreo više bolesti koje potiču iz duše nego iz drugih uzroka i time anticipirao krajnje moderne stavove i teorije u medicini.

Međutim, trgovci i zanatlije nisu se predali očajanju: oni su verovali u svoju moć da upravljaju društvenim tokovima, te su modernizovali društvene institucije, ali im je bila potrebna nova i revolucionarna ideologija. Tradicionalni univerzitetski centri u Oksfordu i Kembridžu nisu bili u toku sa celokupnom društvenom modernizacijom i u njima je bilo malo novih ideja i novih nauka. Nove ideje i ideologije su formulisali pre laici nego sveštenici i to oni koji nisu radili na univerzitetima. Puritanac i parlamentarac Džordž Vider (George

Wither) osuđivao je ljude koji su se povlačili u hermetičnu samoću kao slabe, lenje i nepravedne, koji ne služi na dobrobit svojoj zemlji i prijateljima.

U neposredno predrevolucionarnoj Engleskoj ostvareno je mnogo znanja koje nije bilo tradicionalnog dogmatskog filozofskog i religijskog porekla, već je poteklo iz direktnog praktičnog rada i iskustva. Bekonov zadatak je bio sintetizovanje i sistematizovanje sveg tog velikog praktičnog znanja i umeća. Takvu intelektualnu i naučnu revoluciju koja je bila u punom zamahu zvanična etablirana inteligencija je praktično ignorisala. Naučno stvaralaštvo za vreme Elizabete I je bilo delo trgovaca i zanatlija a ne univerzitetskih profesora, ostvareno u Londonu a ne u Oksfordu i Kembridžu, na narodnom engleskom jeziku a ne na latinskom. Bekon je prikupio, sintetizovao i izneo pred sud intelektualaca celo ovo narodno mišljenje. To je bio pokret obrazovanja odraslih koji su samostalnim i samoukim radom i mišljenjem prikupili veliko praktično znanje i u tome su uživali. Ništa slično nije postojalo u kontinentalnoj kontrareformacijskoj Italiji, Španiji, Francuskoj ili Nemačkoj i Engleska je po toj narodnoj intelektualnoj revoluciji bila jedinstvena.

Naučni i metodološki principi koji su bili na delu u tom velikom poslu su bili ti da se za svaku tvrdnju morao navesti razlog, argument, primeniti matematičko prosuđivanje i izneti lično posmatranje. Godine 1570. Di (Dee) je napisao predgovor i komentare za prevod Euklidovog dela, što je bilo neophodno da bi obične zanatlije koje su bile lišene formalnog obrazovanja stekle još novih informacija i znanja koji su bili neophodni za izumljivanje novih pronalazaka, tako da je tu bio odbranjen princip utilitarizma i eksperimenta, što je jako uticalo na mlade ljude iz srednje klase, sinove trgovaca i zanatlija. Tomas Diges (Thomas Digges) je 1576. godine bio prvi Englez koji je proglasio Kopernikovu teoriju za jedinu moguću valjanu teoriju vaseljene i to je uradio na engleskom jeziku. U svojim razmatranjima intelektualno najuzbudljivije Kopernikove ideje – teze o beskonačnosti vaseljene – Diges je prevazišao i samog Kopernika i zahvaljujući njemu je u Engleskoj ta ideja uopšte bila i prihvaćena kao naučno utemeljena i istinita. Naučno i praktično prosuđivanje se izvodilo samo na osnovu iskustva, razuma i dokaza, a uzor je predstavljalo iskustvo mehaničara ili pomoraca. U predgovoru za jednu knjigu o veštini aritmetike 1600. godine proglašena je nezavisnost od religije.

Ono što je omogućilo naučnu revoluciju u 17. veku pripremano je dugo: za vreme Tjudora vladao je relativan mir i njihova reformacija, koja je osporila tradicionalni dogmatski autoritet, podsticala obrazovanje i narodnu pismenost i slobodnu diskusiju, stvorila je prve

opšte pretpostavke za novo naučno mišljenje. Upravo oštra podjela u protestantskoj teologiji između prirodnog i natprirodnog znanja pomogla je osamostaljenje znanja stečenog prirodnom svetlošću ljudskog razuma – to jest, moderne nauke. U vreme kada je Preston rekao da „Bog ne menja prirodni zakon“ što je stvaralo atmosferu pogodnu za modernu prirodnu nauku, rimske pape su još uvek upražnjavale magiju. Ričard Bostok (Richard Bostock) je 1585. godine uporedio kopernikansku revoluciju u astronomiji i Paracelzusuovu revoluciju u hemiji sa protestantskom reformacijom, o čemu indirektno svedoči i Bekonov stav da je Luter njegov prethodnik. Svi su oni težili da dopru do prosečnih ljudi koji su zauzimali društveni međuprostor negde između mnoštva nitkova i malobrojnih učenih mudraca i smatrali su da je stvaranje prosvećenog laičkog javnog mnjenja čvrst i pouzdan bedem za odbranu prave religije i nacionalne nezavisnosti. Oni su zbog toga bili napadani jer su širenje popularnog znanja i podizanje opšteg nivoa obrazovanja i društvene svesti ljudi bili bitni preduslovi demokratije, čemu su se protivili politički i religijski konzervativci, papisti i zagovornici saveza sa Španijom.

Trgovac i finansijer ser Tomas Grešam (Sir Thomas Gresham) zaveštao je svoj novac radi osnivanja Grešam koledža (Gresham College) koji nisu kontrolisali sveštenici već trgovci. Na njemu su se sticala znanja iz teologije, prava, retorike, muzike, fizike, geometrije i astronomije. Njegova ideologija je bila orijentisana protiv rimskog papstva, a profesori su radili drukčije nego na tradicionalnim univerzitetima: oni nisu samo komentarisali date tekstove koji su uživali neprikosnoven autoritet već su pre svega unapređivali praktično primenljive nauke. Na njemu je naglašavana praksa i stvari koje su se svakodnevno upotrebljavale, a nije povlađivano logičkim suptilnostima i cepidlačenjima koja su sama sebi cilj, sholastici i preteranom citiranju autoriteta. Tu se predavalo o modernim temama koje se nisu obrađivale na klasičnim univerzitetima. U Kembridžu, na primer, katedra za matematiku je osnovana tek 1663. godine.

London je rodno mesto sedamnaestovekovne engleske nauke. Engleska je bila jedinstvena po svom suprotstavljanju aristotelovskoj kosmologiji i podršci Koperniku. Paralelno sa opadanjem bezuslovnog poštovanja antičkih autoriteta rasla je i razvijala se nova kritička sloboda i svest o svetim spisima. Znanje, naročito ono praktično, korisno, primenljivo, nije se više tražilo prvenstveno u knjigama već u samim stvarima. U Engleskoj je unapređena mornarica i pomorstvo u velikoj meri i zahvaljujući primeni naučnih instrumenata i logaritama koji su se učili na Grešam koledžu. Znanje koje su proizvele moderne nauke je

imalo i filozofske posledice: na primer, nije se više mislilo da su komete najava i predviđanje katastrofa, a isto tako sve se manje verovalo da će se Bog mešati u čovekove svakodnevne aktivnosti i prirodne zakone – iz prirode je izbačena vera u čuda. Sve to vreme u Engleskoj se slavilo i cenilo utilitarno shvatanje da nauke treba da olakšaju čovekov život na zemlji, da je osnovni pedagoški cilj nauke da čoveka učini boljim, a sve se više prihvatala ideja o ostvarenju progresa kroz nauku i saradnji između najskromnijeg zanatlije i naučnika. Da bismo stigli do naučne istine, prvo treba da očistimo od predrasuda i pogrešnih ideja svoje sopstvene umove. Ovaj proces i razvoj moderne nauke nisu podržavale zvanične vlasti i država koliko trgovci i zanatlije. Nezainteresovanost vlasti za razvoj novog naučnog znanja je bila tolika da one nisu sistematski podržavale čak ni najkorisnije i praktično najprimenljivije nauke. Bekonov veliki značaj i uticaj ne samo kao filozofa već i kao državnika ogleda se i u tome što je najsnažnije insistirao na državnoj podršci novim praktičnim naukama.

Postojala je veza između nauka, puritanizma i parlamentarnih političkih ideala. U Engleskoj se pre građanskog rata ostvario najveći naučni razvoj u matematici, astronomiji i optici, što je omogućio izuzetno visok nivo veštine i zanatskog umeća u konstruisanju naučnih instrumenata. Bekon je nameravao da napiše istoriju zanata gde bi se naučno izložili uspešni eksperimenti izvedeni u tim zanatskim radionicama, a onda bi filozofija analizirala, razjasnila i koordinirala ove informacije radi povezivanja svih ovih korisnih zanata i veština. On je hteo da spoji empirijske i racionalne sposobnosti ljudi čije je razdvajanje dovelo do konfuzije u svim oblastima ljudskog delovanja. Filozofija postaje mrtva stvar ako se odvoji od svojih korena u iskustvu. Teorija i praksa moraju da idu zajedno i da se uzajamno podržavaju i razmenjuju iskustva.

Političke revolucije u 17. veku su donele brojne bitne promene u tadašnjem društvu i modernoj epohi: opadanje moći krune, usvajanje agresivne imperijalističke spoljnje politike, širenje ekonomskog liberalizma, redistribuciju poreza, početak verske tolerancije, trijumf moderne nauke.

Renesansna humanistička koncepcija da se aristokratija sastoji u ličnoj vrlini, a da se ne stiče rođenjem i poreklom polako je prešla u puritanski pojam oligarhije pobožnih. Kromvel (Cromwell) je za vreme svoje vlade ostvario u praksi dve velike ideje: jednakost ljudi i otvaranje karijere za sposobne i talentovane. Vrli puritanac se ne pokorava nijednom vladaru osim svojoj duši i osećanju časti. Razvoj saobraćaja i trgovine je više doprineo oplemenjivanju čovečanstva od bilo kakvih plemićkih titula. U puritanskom svetu je došlo i

do poboljšanja položaja žena: porast broja sitnih trgovaca i zanatlija povećao je broj žena koje su samostalno brinule i kontrolisale domaćinstvo. Širilo se uverenje da žene imaju daleko veću samostalnost i slobodu moći prosuđivanja nego što se pretpostavljalo. Puritanac je svoju ženu smatrao ravnopravnim partnerom u vođenju porodičnih poslova, a takođe se javlja i širi uverenje da deca sama i slobodno treba da biraju svog bračnog partnera. Razvio se ideal monogamne bračne ljubavi. Žena se i profesionalno afirmiše i realizuje tako da ima dosta žena prevodilaca i pisaca. Osuđivalo se fizičko zlostavljanje žena; počinje da se javlja borba za ženska prava. Smatra se da se žene rađaju podjednako slobodne i ravnopravne sa muškarcima i da imaju slobodu izbora, kao i da ih krase slobodan duh. Revolucija je mnogo uradila za emancipaciju žena: uvedeno je građansko venčanje, a kvekeri su ženama priznali ravnopravnost.

Kalvinizam i puritanizam su doprineli razvijanju slobodoumnih i naprednih političkih ideja. Calvin je, na primer, smatrao da, s jedne strane, pobuna protiv vlasti nikad nije dozvoljena, ali, s druge strane, da i ona može da se organizuje ako je vode odgovorni građani. Harrington (Harrington) je primetio da je Calvin naučio ljude kako da se oslobode tiranije. Napustila se politička ideologija o apsolutnoj vlasti kralja i razvilo se političko shvatanje o suverenitetu Parlamenta i naroda. Podrivena je tradicionalna vera u večnost i nepromenljivost starog poretka u crkvi i državi.

Čovečanstvo počinje da otkriva svet u kome živi da bi ga promenilo. Puritanizam se pokazao kao nova filozofija života i shvatanja vaspeljene; istina se više nije tražila u neprikosnovenim autoritetima već u samostalnom procesu razmišljanja, opažanja i prosuđivanja, odozdo od individualnog ubeđenja, polazeći od stvari pre nego samo od reči; negovalo se slobodno i samostalno razmišljanje, a ne bubanje na pamet. Carstvo nebesko nije više počivalo u onostranosti već u ljudskom srcu i u afirmaciji običnog života²⁰⁷.

Nauka, tehnika i društvo su bili u tesnoj interakciji tokom čitavog 17. veka, naročito u puritanskim društvima. Revolucionarna naučna otkrića, radikalno nove naučne paradigme i veliki napredak u tehničkim dostignućima u 17. veku su bili rezultat tesne saradnje između društvenih i kognitivnih struktura, pre svega u puritanskim i asketskim protestantskim

²⁰⁷Cf. Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, str. 211-302.

društvima. U tom smislu paradigmatičan je slučaj sedamnaestovekovne Engleske.²⁰⁸ Puritanski sklop vrednosti su činili utilitarizam, unutarsvetovni asketizam i interesovanja, metodična, planirana, sistematska neprekidna akcija, radikalni empirizam, antitradicionalizam, što je sve bilo veoma srodno i blisko sa osnovnim vrednostima moderne nauke (univerzalizam, komunizam – u smislu intersubjektivne dostupnosti i razumljivosti naučnog rada, bezinteresnost, organizovani skepticizam).

Situacija i društvena i duhovna atmosfera u protestantskim društvima je bila takva da moderna nauka nije srušila Boga i sve što je hrišćanska religija vrednovala kao fundamentalni ljudski stav i odnos prema svetu, Bogu i drugim ljudima, već je pre protumačena kao sredstvo za slavljenje Boga, njegove mudrosti i lepe i uređene, zakonomerne vaseljene koju je On stvorio. Puritanizam je u nauci video sredstvo postizanja velike ljudske, društvene i religijske koristi. Religiozna korist se ogledala u pokazivanju mudrosti božanskog dela; postojala je veoma bitna vojna korist jer su moderne nauke i tehnička dostignuća bitno unapredila raspoloživo oružje koje je odigralo suštinsku ulogu u stvaranju modernog kolonijalnog svetskog poretka i evropskog osvajanja vanevropskih civilizacija i kultura, kao i odbacivanje ili bar nisko vrednovanje poezije i umetnosti zbog njihove neposredne praktične beskorisnosti i naglašavanja maštovitosti koja nije bila primarna puritanska vrlina i svojstvo ljudskog stvaralaštva.

Vrhovni naučni, filozofski i metodološki uzor je pružala pre svega matematika i matematizovana prirodna nauka. Izuzetno se cenio eksperiment u nauci, pa se zato insistiralo da se klasične studije, koje su pre svega verbalne i narativne, na univerzitetima zamene eksperimentalnim naukama. Iako sedamnaestovekovna filozofija nema razvijenu i potpuno artikulisanu istorijsku svest, ipak je u 17. veku stvoreno naučno proučavanje istorije jer je poraslo interesovanje za čoveka i njegove aktivnosti i istoriju. Na to dostignuće je bitno uticala nova naučna metodologija koju je karakterisalo jedinstvo empirizma i racionalizma.

I dok je puritansko sveštenstvo zagovaralo isto utilitarističko stanovište, tradicionalni univerziteti su ostali skoro potpuno izvan tokova modernog naučnog razvoja. A od sredine 17. veka nauka i tehnika sve više privlače pažnju. Moderni kalvinisti i puritanci zastupali su isti stav prema svetu kao i srednjovekovni katolici: naime, postojao je konsenzus da su svet i ljudi zli, ali su sredstva izlaženja na kraj sa takvim vrednovanjem sveta i laičkih ljudi bila

²⁰⁸ Cf. Merton, Robert K., *Science, Technology & Society in Seventeenth-Century England*, Howard Fertig, New York, 2001.

dijametralno suprotna: dok su se tradicionalni katolici povlačili u manastir i tu se predavali molitvi i kontemplaciji, kalvinisti i puritanci su hteli da radikalno preoblikuju ovaj svet kroz sistematski, metodičan, planski, neprekidan i nepokolebljiv trud i rad.²⁰⁹ I za puritance je osnovni životni cilj ljudi bio rad zarad veće slave Boga, ali je formirano shvatanje da je najdelotvorniji način ostvarenja tog cilja društveni utilitarizam, to jest rad radi popravljavanja, napredovanja i dobrobiti čovečanstva. Za razliku od Lutera, koji je jedini način svedočenja hrišćanstva video u nepokolebljivoj i sumnjama nepomućenoj veri, puritanci i kalvinisti su smatrali da je uspeh u profesiji, koju oni shvataju ne tek kao obično zanimanje i sredstvo za obezbeđenje egzistencije već kao Božji poziv, svojevrsnu misiju čovekovu, znak spasenja.

Puritanci nisu obezvređivali ljudski razum jer ga samo čovek, najviše Božje stvorenje, poseduje i primenjuje u dominantnom unutarsvetskom asketskom pristupu svetu. Oni su takođe smatrali da tako visoko cenjene ljudske sposobnosti kakve su razum i vera nisu nespojive. Obrazovanje i međuljudska komunikacija su takođe bila sredstva Božje milosti. Puritanci su od svih nauka najviše cenili fiziku kao empirijsko proučavanje Boga u njegovim delima i matematiku koja je predstavljala njegov racionalni aspekt.

Kontemplacija i sveukupno obrazovanje nisu sami sebi svrha već treba da pomognu u daljem poznavanju stvari koje imaju prioritet pred pukim rečima i takozvanom čistom teorijom i čistom filozofijom.

Test ispitivanja teorija je empirijski, a puritanci su i sam razum shvatali kao racionalno razmatranje i proučavanje empirijskih činjenica. Nauka je za njih bila moćno tehničko oruđe koje služi Božjoj slavi, te je zato treba visoko ceniti. Tako shvaćena nauka je bila u skladu i u funkciji osnovnog puritanskog društvenog cilja: društvenog blagostanja i dobrobiti ljudskog roda. Puritanci su posebno cenili utilitarizam i empirizam. Naročito su cenili eksperiment kao osnovno i najviše sredstvo ispitivanja teorija i hipoteza i koji je bio naučni izraz praktične, aktivne i metodične strane osnovnih puritanskih vrednosti i njihove filozofije života. Naučno proučavanje prirode je u puritanizmu imalo i suštinsku moralnu i religioznu legitimaciju pored pomenute utilitarne: ono nas vodi ka još većem otkrivanju i uvažavanju Božje slave. Aktivno eksperimentisanje je zamenilo manastirsku kontemplaciju i izolaciju.

U 17. veku je takođe bila razvijena obostrana veza između nauke i tehnike. Najveća ekonomska i tehnička interesovanja u 17. veku su bili rudarstvo, vojna tehnika i

²⁰⁹ Cf. op. cit., str. 58.

brodogradnja. Društvo koje ima kapaciteta da se izbori i da se podvrgne promenama kad je to neophodno da bi odgovorilo pritiscima i teškoćama ceni kao vrhunske norme utilitarizam, individualizam (koji implicira kritički i antagonistički stav prema autoritetu), racionalizovani empirizam i veru u društveni napredak. Puritanizam je podsticao i prihvatao individualističku kritiku koju je legitimisao dužnošću slobodnog istraživanja i religijske ravnopravnosti svih vernika bez posebnog uvažavanja i statusa sveštenstva.

Naučni metod moderne prirodne nauke je zanemarivao kvalitativno i jedinstveno, individualno promenljivo, a isticao je povratno i kvantitativno, homogeno a ne heterogeno, pri čemu je glavni cilj bilo ovladavanje i kontrolisanje prirode. Sve je to pretpostavljalo volju za moć koja se već tada isticala i bila upadljivo svojstvo građanske civilizacije već na samom njenom početku. Lok (Locke) će nešto kasnije reći da je popravljanje i ulepšavanje života osnovni kriterijum vrednosti čovekovog mišljenja i delanja.²¹⁰ Šaftsberi (Shaftesbury) je imao slično mišljenje, naime, da nauke vrede onoliko koliko doprinose blagostanju čovečanstva. Iako je ovakav naglašeno utilitaran stav dugoročno obeshrabrivao fundamentalna naučna istraživanja koja nisu neposredno i odmah korisna i primenljiva, u 17. veku utilitarizam je podsticao nauku i naučna istraživanja. Fatalistička vera u progres kakva je tada vladala nije, međutim, proizvela kvijetizam, već je podsticala ljude na nove duhovne izazove i naučne i uopšte životne i društvene aktivnosti.

U 16. i 17. veku izvršena je duboka duhovna revolucija koja je izmenila ne samo temelje i okvire našeg mišljenja već i našeg sveukupnog života. Moderna matematička i mehanicistička nauka je istovremeno njen koren i plod, a ceo ovaj revolucionarni prevrat je nazvan „krizom evropske svesti“.²¹¹ Čovek više nije bio tragalac za smislom i suštinom sveta, kosmosa, prirode, niti njihov pasivni posmatrač, već posednik i gospodar prirode koji je njom manipulisao i kontrolisao je prema svojim ciljevima i interesima.

Kao što je već ranije naglašeno, svest modernog čoveka je radikalno sekularizovana i umesto posvećenosti i bavljenja transcendentnim ciljevima, on se okrenuo ka imanentnim. Aristotelovsko-srednjovekovna naučna i filozofska paradigma koja je bila organicistička, zdravorazumska i teleološka zamenjena je uzročnom i mehanicističkom. Moderan čovek je otkrio svoju subjektivnost i tim obrtom je zamenio objektivističku orijentaciju starih. Jedna od bitnih posledica te revolucije u duhu i u životu je bio čovekov gubitak svog poznatog,

²¹⁰ Cf. ibidem, str. 230.

²¹¹ Cf. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973., str. 9.

prisnog, centralnog mesta u svetu, a to je dalje impliciralo nestanak i gubitak samog na tradicionalan način shvaćenog sveta koji je bio osnova njegove egzistencije i predmet njegovog znanja i razumevanja. Uništen je tradicionalni ograničen, konačan i dobro uređen svet koji se doživljavao kao savršena i začuđujuća inkarnacija hijerarhije vrednosti koje su ljudima bitno uređivale i osmišljavale život i koji je zamenjen neodređenom beskonačnom vaseljenom bez ikave prirodne hijerarhije, koju je držao na okupu identitet zakona koji vladaju u svim njenim delovima, a stari aristotelovski prostor svakodnevnog iskustva je zamenjen prostorom euklidske geometrije koji je bio zamišljen kao homogeno i beskonačno protezanje.²¹² Moderna naučna misao je odbacila vrednosne pojmove savršenstva, harmonije, smisla, cilja, svrhe i potpuno je raspolutila stvarnost i ljudsko iskustvo na svet činjenica i njemu stran ili čak suprotstavljen svet vrednosti. Novi naučnici i filozofi su konstruisali svet u skladu sa matematičkim poretkom i njegovom harmonijom. Sa Galilejem je nauka ušla u novu instrumentalnu fazu razvoja. U svom *Dijalogu o dva glavna svetska sistema* Galilej je uništio aristotelovsko-tomističko viđenje sveta u korist Kopernikovog.²¹³

Ipak, nisu Đordano Bruno ili Galilej stvorili modernu nauku i modernu matematizovanu kosmologiju, već Dekart čiji je san bio da modernu nauku svede na geometriju. Svet koji je stvorio kartezijanski Bog, odnosno Dekart, nipošto nije svet pun boja, oblika, kvalitativnih određenja jednog Aristotela i našeg zdravog razuma, našeg života i našeg svakodnevnog iskustva, već je to svet stvoren po jednoobraznom matematičkom šablonu, geometrijski postvaren, koji sadrži samo materiju i kretanje, a materija je zamišljena kao puka protežnost ili prostor.²¹⁴ Ukinuta je stara antička podela na sublunarni inferiorni ovozemaljski promenljiv i propadljiv svet i onaj nebeski koji je bio nepromenljiv, večan, neuništiv, sačinjen od posebne supstancije. Vrednosna i svaka druga razlika između ta dva sveta je bila ukinuta: svet je sada homogen i uniforman.

Modernog čoveka i njegovu celokupnu naučnu, filozofsku i svaku drugu misao i aktivnost pokreće njegova specifično moderna volja za moć, volja za dominacijom; on je sada gospodar sveta, a ne njegov zadivljeni i začuđeni posmatrač, on je sada samo i prvenstveno homo faber.²¹⁵ Suštinska karakteristika srednjovekovne nauke i filozofije je bilo jedinstvo

²¹² Cf. op. cit., str. 11.

²¹³ Cf. Galilei, Galileo, *Dialogue concerning the two chief world systems: Ptolemaic and Copernican*, The Modern Library, New York, 2001.

²¹⁴ Cf. Koyré, op. cit., str. 128.

²¹⁵ Cf. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980, str. 12.

teleološke metafizike i zdravorazumskog iskustva. Galilej će srušiti tu nauku i taj način filozofskog i svakog drugog mišljenja. On je učinio prve velike i odlučujuće prodore u matematizovanju sveta i fizike koja ga proučava, a moderna fizika umesto kvalitetima barata kvantitetom. Kretanje se posmatra mehanički, prostor se geometrizuje, a dobro uređen, svrhovit i harmoničan antički kosmos nestaje. Preteča Galileja u antičkom svetu je bio Arhimed. Moderna fizika je bila matematizovana, deduktivna i apstraktna. Ipak, Galilej nije pozitivista u modernom smislu reči: on nije prihvatao samo čulna posmatranja bez teorijske dedukcije, utemeljenja i provere. Klasična fizika je radikalno raščarala, racionalizovala svet, geometrizovala prostor i matematizovala prirodne zakone. To je Dekartovo delo: 1630. godine on je doživeo radikalnu revoluciju u mišljenju i posledica tog dramatičnog obrta je bila potpuna matematizacija prirode. On je definisao i fundamentalni princip moderne nauke – princip inercije.

Iskustvo koje u novom veku konstruišu Galilej i Dekart nema nikakve veze sa našim svakodnevnim iskustvom: Galilej ne posmatra realno kretanje realnog tela na zemlji, već kretanje apstraktnog tela u geometrijskom prostoru.²¹⁶ Prirodni zakoni su zakoni matematike. Stvarno otelotvoruje matematiku. Galilej je rekonstruisao empirijsku stvarnost polazeći od idealne matematičke stvarnosti. On u svom *Dijalogu o dva glavna svetska sistema* ispoljava radikalno nepoverenje i nepoštovanje postojećeg autoriteta, tradicije i zdravog razuma; naprotiv, čitaoca treba naučiti i podstaći da sam misli i prosuđuje. U Galilejevoj fizici sjedinjuju se na neočekivan način Demokrit i Platon, ali taj moderni prostor i broj izgubili su svaku kosmičku vrednost koju su oni imali kod Platona. Nikada nijedna naučna i filozofska pobeda nije bila tako skupo plaćena.²¹⁷

Prema Hajgensovima (Huygens) rečima, istinska moderna filozofija i nauka imaju za svoj uzor prirode i njenih zakona mehaničko kretanje.²¹⁸ Perceptivna i konceptualna konstrukcija iskustva od strane subjekta iskustva je dovela do mehanizacije slike sveta. Ona je, međutim, ograničenog i sasvim specifičnog porekla i prirode: ona je *kosmološka* strana *metodološkog* ograničavanja na mehanički eksplanatorni model.²¹⁹ To iskustvo nije naše svakodnevno

²¹⁶ Cf. ibidem, str. 149.

²¹⁷ Cf. ibidem, str. 291. Videti takođe Koare, Aleksandar, *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd, 1981, passim; Vajthed, A. N., *Nauka i moderni svet*, Nolit, Beograd, 1976, passim.

²¹⁸ Ed. Bolgar, *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, J. Mittelstrass, *Phaenomena bene fundata: from "saving the appearances" to the mechanisation of the world-picture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, str. 40.

²¹⁹ Ibidem, str. 41.

iskustvo zdravog razuma, već je to tehnički stvoreno i posredovano iskustvo jedne posebne discipline i metodološkog pristupa teorije merenja, koja je bila specifična tvorevina novog veka.²²⁰ To novo tehnički proizvedeno iskustvo primenjeno u eksperimentima ne odražava već, naprotiv, *koriguje* svakodnevno iskustvo.²²¹ Metodologija fizike je postvorena u metafiziku prirode. Aristotelova fizička teorija je objašnjavala fizički svet dok je matematička teorija kakva je bila Ptolemejeva bila konstrukcija koja je samo „spasavala pojave“. Zato je već Galilej uveo filozofsku distinkciju između čistih astronoma koji teže samo da spase pojave, to jest da na svaki način teorijskim konstrukcijama pokriju opažanja i filozofskih astronoma koji žele da ispituju i istraže pravu strukturu vaserljene.²²² Mehanizacija Aristotelove slike sveta je označila pobedu matematičkog astronoma nad aristotelovskim fizičarem. Ipak, to je bilo veliko delo 17. veka koje je u daljem razvoju nauke, tehnike i filozofije prevaziđeno da bi ga Ernst Mah (Ernst Mach) jednostavno nazvao „mehaničkom mitologijom“, predrasudom.²²³

²²⁰ Ibidem, str. 42.

²²¹ Cf. ibidem, str. 43.

²²² Cf. ibidem, str. 53.

²²³ Cf. *The Science of Mechanics*, Chicago and London, 1919, str. 464, cit. prema: Mittelstrass, op. cit., str. 57.

V Bekon kao tvorac moderne svesti o potrebi ljudskog delovanja radi preobražavanja sveta u svoj dom i pravi zavičaj

Bekon (Bacon) je danas skoro potpuno marginalizovan mislilac potpao pod famozne „izme“ koji su izum kraja 19. veka i Diltajeve (Dilthey) tipologije pogleda na svet – u njegovom slučaju empirizam je njegov fah – te je zaboravljena njegova izuzetna modernost i aktuelnost ne samo u uskom saznanjoteorijskom smislu reči i koncepcije nove metodologije nauka već i u mnogo širem i značajnijem fundamentalnom filozofskom smislu. On je stvorio svojevrsnu filozofskoantropološku sliku čoveka kao kompletnog bića koje može i treba podjednako da se služi i svojim čulima i svojim razumom, da sebe izgrađuje kao vrednog stvaraoca koji će preoblikovati svet u kojem živi u svoj dom i zavičaj. Njegov induktivni metod nije jednostavno gubljenje u beskraj pojedinačnih sakupljenih činjenica, već ponovno otkrivanje sveta koji neće više biti posmatran samo iz vizure srednjovekovne sholastike i njenog tumačenja Aristotelovog dela već sagledan, viđen i doživljen slobodno, iznova, ako je ikako moguće bez predrasuda koje nam zamračuju razumevanje sveta i nas samih. Njegovo učenje o idolima je zapravo jedan rani oblik procesa racionalizacije našeg znanja i raščaravanja sveta, a njegovo utilitarno shvatanje cilja naučnog znanja nije grub i vulgarni utilitarizam, već sasvim nov pogled na nužnost preoblikovanja sveta i bitnog popravljivanja društvenih i prirodnih uslova ljudskog života. On je zapravo nastavio onu emancipatorsku liniju mišljenja i delanja iz rane renesanse kada se još verovalo da čovek može i treba da ostvari svoje najbolje potencijale i u teoriji i u praksi i da izgradi svoj svet u kome će živeti na slobodniji, tolerantniji, kreativniji način.

U svom delu *Velika obnova* Bekon eksplicite tvrdi da je tu reč o jednom sasvim novom poduhvatu izgradnje nove filozofije i nauke polazeći od samih stvari.²²⁴ Nova filozofija i nauka više ne treba i neće biti isisavane iz dogmatski ograničenog razuma i logičkog sofističkog cepidlačenja, već će biti zasnovani na široko shvaćenom ljudskom iskustvu i poznavanju ljudskog i prirodnog sveta. Znanje nasleđeno iz antičke Grčke i

²²⁴ Cf. Bekon, Francis, *Istinita uputstva za tumačenje prirode, Velika obnova i Novi Organon*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 9.

srednjeg veka je bogato jalovim pripovedanjem i neprekidnim ponavljanjima, ali mu nedostaju dela i konkretni rezultati koji se mogu primeniti u ljudskoj praksi čiji osnovni cilj treba da bude popravljanje i oplemenjivanje uslova u kojima ljudi žive. Ono ne napreduje u domenu upoznavanja i ovladavanja prirodom. Bekonova nova induktivna metoda nije zasnovana na pukoj zbirci i zbrci činjenica, nego na korišćenju svih ljudskih saznavnih sposobnosti – od uma do čula – radi unapređenja ljudskog sveta i života. Osnovni princip novog metoda neće biti pokorno i slepo oslanjanje na tradicionalne autoritete, već na snagu boljeg argumenta i logiku samih stvari. Bekon želi na kreativan i koristan način da sintetizuje empirijske i racionalne ljudske moći čije je nesrećno razdvajanje nanelo veliku štetu i čoveku kao pojedincu i njegovom delanju u svetu prirode i društva.²²⁵ Prirodnu i natprirodnu sferu treba sasvim razdvojiti i shvatiti da ograničeni ljudski razum ne može da otkriva lice nebesa, već samo lice zemlje na kojoj čovek živi. Cilj ljudskog znanja nije „razbibriga, sporenja, nadmoć nad drugim, koristi, slava, moć“ već životne koristi, usavršavanje znanja i vladanje znanjem u milosrđu.²²⁶ Bekon ne želi da osnuje neku novu sektu ili učenje već sve to radi radi „čovekove blagodati i moći“.²²⁷ To nije zadatak koji treba i može da izvrši samo jedan čovek, već je plod udruženog rada i napora zajednice ljudi i njihove komunikacije.

Bekon želi da formuliše novu logiku koja će se fundamentalno razlikovati od klasične formalne logike. Ta nova logika neće pronaći dokaze već umetnost, ne stvari u skladu sa načelima već sama načela i ne verovatne razloge već uputstva za dela jer je i njen suštinski cilj drukčiji od cilja tradicionalne logike: ne pobediti suparnika u sporu, već ovladati prirodom na delu.²²⁸ Nova logika ne sme da se bavi samo praznim formama mišljenja i modusima silogizma, već mora konkretno da zahvati bogati i jedri sadržaj prirode. Takva logika je indukcija ne samo u tom klasičnom smislu što će se poći od pojedinačnih sudova da bi se došlo do opštih već što će se otvorenih očiju i uma držati sveta prirode i života i doći do novog korisnog i primenljivog znanja. To nije obična indukcija nabranjem koja je detinjasta, ograničena, slaba i jalova već indukcija koja analizira i razlaže iskustvo i postupcima isključivanja i odbacivanja dovodi do

²²⁵ Cf. op. cit., str. 17.

²²⁶ Ibidem, str. 19.

²²⁷ Loc. cit.

²²⁸ Op. cit., str. 23.

zaključka.²²⁹ Bekonova eliminativna indukcija koja treba da stimuliše moć otkrivanja i dokazivanja nauka i umetnosti mora da analizira prirodu odbacivanjem i isključivanjem, a potom, posle dovoljnog broja negacija, da dođe do zaključka na osnovu slučajeva afirmacije.²³⁰ Bekonova indukcija ne uzima ništa zdravo za gotovo, već preispituje svako načelo postojećih nauka i ne završava neupitnim autoritetom čulnih opažaja, već i njih preispituje pošto čula takođe mogu da obmanu i ne predstavljaju nikakav najviši dokaz znanja: „Jer, svedočanstvo i opažanje čula uvek se tiču čoveka, ne kosmosa; i velika je zabluda tvrditi da je čulo merilo stvari.“²³¹ Zbog poznate apsolutne nepouzdanosti samo razuma i samo čula kao vrhovnih svedočanstava znanja i istine, Bekon kao korektiv koristi eksperiment koji ispravlja ograničenost čula i koji je duboko racionalno osmišljen krajnjim ciljem naučnog istraživanja. Zahvaljujući eksperimentu mi se ne prepuštamo pasivnom registrovanju iskustva, već ga stvaramo, pravimo koristeći čovekove i teorijske i praktične i poietičke moći.

Čovekov um nije čist neispisan list papira, već je opsednut najrazličitijim pretpostavkama, uverenjima i predrasudama kojih se samokritikom uma moramo osloboditi. Bekon ih naziva idolima ili utvarama koje mogu biti urođene ili stečene. I dok stečene idole preuzimamo iz različitih filozofija i nauka u kojima se obučavamo tokom procesa obrazovanja, urođeni idoli su imanentni samoj prirodi našeg razuma koji iz tog razloga automatski meša svoje predrasuda i predubedenja sa prirodom stvari. Zato se radi ostvarivanja projekta velike obnove nauka moraju pobiti tradicionalna filozofija, dokazivanje i čovekovo urođeno rasuđivanje.²³² Cilj radi koga se ta samokritika uma i čula mora izvršiti nije puki i čisto teorijski, već i praktički i suštastven: otklanjanje i savladavanje siromaštva i bede ljudskog roda. To je, zapravo, najbitniji, najuzvišeniji i najširi cilj svojevrzne filozofskoantropološke obnove ne samo nauka, filozofije i logike već i čoveka i čitavog ljudskog društva i sveta.

Bekon planira da stvori svojevrсну istoriju prirode koja će se bitno razlikovati od tradicionalne pre svega po svom krajnjem cilju i zadatku: praktičnom delanju radi povećanja blagostanja čoveka. Takav delatni stav ne podrazumeva brzopletu

²²⁹ Cf. ibidem, str. 24.

²³⁰ Ibidem, str. 99.

²³¹ Ibidem, str. 25.

²³² Ibidem, str. 27.

istraživanje prirode i površno eksperimentisanje, već temeljno istraživanje prirode i fundamentalne eksperimente koji će otkriti naučne aksiome i uzroke prirodnih zbivanja koji će za rezultat imati istinita dela i ispravnu praktičnu primenu. Što se tiče građe i sastava nove istorije prirode, ona (priroda) neće biti samo pasivno posmatrana već će biti mučena i sapeta da bi otkrila svoje tajne, to jest svoje zakone: „... priroda stvari [se] znatno lakše razotkriva pod stegom umetnosti nego u njenoj prirodnoj slobodi.“²³³ To znači da je novi naučni odnos prema prirodi aktivan, konstruktorski, produktivan, zadirući u srž tkiva prirode, a ne kontemplativan, imitatorski, mimetički. Eksperimente treba primenjivati oprezno jer je konačna verifikacija istine naučnih sudova u činu opažaja čula vida: Bekon priznaje samo ono što može da vidi svojim očima. On oštro odbacuje sve nasleđene bapske priče, laži, bajke, predrasude koje kontaminiraju naš razum. Na prirodu, njene zakone i uzroke treba gledati oprezno, uz mnogo upozorenja, sumnji i opomena da ne bismo podlegli opsenama. Naučni um treba pažljivo da postupa sa svojim materijalom, ne sme da bude nihilistički, radikalno skeptički ili pesimistički raspoložen u smislu tvrdnje da naš razum ne može ništa da zna, već samo u određenom stepenu izvesnosti i pod određenim uslovima. Tek kada dođe do saznanja uzroka, um može da bude zadovoljan. Međutim, Bekon uvek iznova naglašava da krajnja svrha naučnog i filozofskog znanja nije čista kontemplacija i smireno zadovoljstvo koje ona donosi, već blagostanje ljudskog roda i celokupna ljudska sposobnost delovanja.²³⁴ Na samom početku svoje istraživačke naučne avanture ljudski um nije gospodar već sluga i tumač prirode koji o njoj saznaje samo ono što opazi i razume i ništa više. Čovek može da zapoveda prirodi samo pokoravajući joj se, ali, ipak, ljudsko znanje jeste i ostaje moćno, o čemu svedoči ljudska istorija.²³⁵

Bekonovo insistiranje na opažanju i razumu i njihovom strogom i doslednom razdvajanju od pretpostavki, predrasuda, bajki, mašte ne treba shvatiti samo kao grubi pragmatizam i utilitarizam već kao jedan oblik racionalizacije koja jasno razdvaja prirodno i natprirodno, imanentno i transcendentno, spoljašnje i unutrašnje, znanje i veru, naučno znanje i umetničku maštu.²³⁶ Novina koju Bekon unosi u svoju filozofiju

²³³ Ibidem, str. 29.

²³⁴ Cf. ibidem, str. 32.

²³⁵ Cf. loc. cit.

²³⁶ Cf. loc. cit.

naučnog istraživanja prirode je karakteristično moderna i građanska: korišćenje i usavršavanje mehaničkih sredstava.²³⁷ Time je Bekon bio među prvim modernim misliocima koji je shvatio ogroman značaj tehnike, zanatskih veština, mehaničkih instrumenata za najprodorniju, najambiciozniju i najpotpuniju novovekovnu filozofiju koja je želela da bude u samoj matici zbivanja gde se najkoncentrisanije konstituisao moderan građanski duh, proizvodnja i svet.

Bekonovo naglašavanje indukcije i saradnje čula i razuma, postupnog uspinjanja od pojedinačnih podataka do aksioma i uzroka ima za krajnji cilj bogatstvo i novatorsku prirodu ljudskog znanja koje će nam otkriti nove pojedinosti i samim tim učiniti nauke delotvornim.²³⁸ Iskustvo treba poštovati i uvažavati, pa zato treba promeniti aksiome kad nisu u skladu sa iskustvom, a ne ponašati se obrnuto, kako je danas uobičajeno, kada se prilikom registrovanja nekog iskustva koje nije u skladu sa postojećim korpusom aksioma ne odbacuje ili menja aksiom već iskustvo uvođenjem nekih ad hoc hipoteza i bezvrednih razlikovanja. Prve slutnje i provizorni sudovi o prirodi su anticipacije o prirodi, ali one su dobre samo za postizanje saglasja između različitih učesnika u raspravi, ali ne dovode do najbitnijeg cilja, ovladavanja stvarima. Za to je nadležno tumačenje prirode koje, postepeno, metodično i ispravno se generalizujući, iz čulnih podataka i pojedinosti izvodi najopštije aksiome. To je najbolji put u nauci jer on vodi do napretka u znanju makar i po cenu nove naučne revolucije i stvaranja nove paradigme i ponovnog kretanja od samih temelja.²³⁹

Bekon razlikuje četiri vrste idola: idole plemena, idole pećine, idole trga i idole pozorišta. Idoli plemena su sastavni deo ljudske prirode i ljudskog roda. Pogrešno je tvrditi da su ljudska čula i um mera stvari. Sve ljudske percepcije, kako čula tako i uma, usklađene su sa merom čoveka, a ne sa merom vaseljene. Ne samo čula već i razum iskrivljuje prirodu stvari tako što sopstvenu prirodu unosi u njih i njihovu suštinu. Idoli pećine su zablude i predrasude karakteristične za čoveka kao pojedinca koji ih je stekao tokom procesa obrazovanja, komunikacije sa drugim ljudima, čitanja knjiga i prihvatanja autoriteta. Tako je ljudski duh povodljiv, slab, pometen, promenljiv, pod dejstvom slučajnosti. Zato je još Heraklit ispravno primetio da aktuelni ljudi istinu i

²³⁷ Cf. ibidem, str. 39.

²³⁸ Cf. op. cit., str. 47, aforizam XXIV.

²³⁹ Cf. ibidem, str. 48, 49.

znanje ne traže u zajedničkom svetu, već u svojim malim privatnim ograničenim svetovima.²⁴⁰ Idoli trga su nastali iz veza i prisnosti ljudi jednih s drugima, u procesu trgovanja i udruživanja ljudi koji se najviše obavljaju na trgu. Tu je najznačajniji faktor jezik i govor koji koristi prost svet tako da loš izbor reči pritiska i utiče na naš razum koji se sam iskrivljuje, što se reperkutuje i na izvitoperavanje prirode samih stvari. Idoli pozorišta su predubeđenja i predrasude koje su ljudi prihvatili iz različitih filozofskih učenja kojima su bili izloženi i loših zakona dokazivanja. To su stečene predrasude koje su prihvaćene u obliku sistema koji su izmišljeni i zato Bekona podsećaju na pozorišne predstave koje sadrže svetove koje su same iz svoje mašte sagradile. To, međutim, nije realan svet i taj metod ne poštuje proceduru postepenog uspinjanja od stvarnih pojedinačnosti do opštih aksioma i uzroka. Idoli pozorišta su posebno opterećeni prihvatanjem mnoštva aksioma i načela koja nisu adekvatno, naučno proverena već su pasivno, bez mnogo razmišljanja, preuzeta iz tradicije, vere i zbog nemara.²⁴¹ Takođe je urođena svojevrsna ideologija ljudskog razuma da prirodi pripisuje više reda i pravilnosti nego što ih opaža i što stvarno postoje. Na naš razum mnogo utiče i naša uobrazilja, mašta koja realnu prozu našeg saznanja polako transformiše u fikciju i koja se širi na naše sveukupno shvatanje prirode koje naprosto juriša i naprečac osvaja naš duh.

Tipičan primer antropomorfne projekcije na prirodu jesu finalni uzroci koji su pre svega karakteristični za potrebe ljudske prirode koja teži ka smislu, konačnom cilju, smirenju, lepoj zaokruženosti i integrisanosti stvari, a ne za vaseljenu u kojoj u novom veku nema ni mesta ni potrebe za njima. Na razum takođe mnogo utiču naša volja i osećanja koji proizvode „proizvoljne nauke“ koje funkcionišu po principu da prihvataju za istinu ono što čovek više voli i u šta je spremniji da lakoverno poveruje, čime Bekon anticipira suštinu Džejmsovog (James) pragmatizma. Tako se odbacuju teške i trezvene stvari jer se one suprotstavljaju našoj želji za postojanjem nade. Kao posledica toga pobeđuju naša arogancija i ponos i praznoverje. Još su veće zablude i neistine koje olako prihvatamo zbog slabosti i nepouzdanosti naših čula, pa jači čulni nadražaji

²⁴⁰ Cf. ibidem, str. 51.

²⁴¹ Treba se podsetiti da je i Gustav Maler (Gustav Mahler) definisao tradiciju u koju se mnogi zaklinju kao u nedodirljivu svetinju kao nasleđenu aljkavost (die Schlamperei).

odmah i intenzivno pobuđuju naš saznajni aparat od važnijih i realnih stvari koje nas, međutim, slabije nadražuju.

Još od Aristotela se proteže i dominira loša praksa da se zakoni i potrebe naše logike i čistog filozofskog uma nameću prirodi. Retki su mudri pojedinci koji ne podležu preteranoj ljubavi prema antici ili pak strastima koje favorizuju najnoviju modu, već se drže mere i poštuju istinu bez obzira na to da li je ona ustanovljena u starini ili je plod savremenih istraživanja. Istina ne leži u promenljivoj ugodnosti nekog vremena nego u prirodi i iskustvu koji su večni. Zato je potrebno da razum održavamo čistim, opreznim i kontrolisanim i da sumnjamo u sve što ga sputava.

Idoli trga prave velike probleme zato što doprinose održavanju zbrke između reči i naziva, kontaminiraju filozofiju i nauku i čine ih varljivim i nedelotvornim. Kadgod naš razum želi da uvede nove izraze koji će odgovarati pravilnije uočenim svojstvima prirode, reči se bune i učenici ljudi se uvlače u jalove raspre oko reči i naziva koje treba razrešiti definicijama na samom početku naučnog razmatranja i ponovo se vratiti na početne pojedinačne slučajeve kao najbolji korektiv naše verbalne inercije.

Idoli pozorišta, to jest paušalno prihvaćeni naučni, religijski i filozofski sistemi nisu nastali spontano, sami po sebi već iz duge tradicije zaokupljenosti ljudskog duha i društva pitanjima religije i teologije koja su bila podignuta na nivo od najvećeg državnog i epohalnog značaja. Mnogi naučnici i filozofi nisu smeli da saopšte novu istinu i opovrgnu stare religiozne dogme zato što im je prećeno oduzimanjem života i mučenjem. To je drastično unazadilo ljudsko umno stvaralaštvo i onemogućilo slobodnu diskusiju i cvetanje mnogobrojnih filozofskih škola kakve su postojale u antičkoj Grčkoj. Zbog potreba finoće i elegancije filozofskih sistema koji su smišljeni kao mnogo lepši i skladniji od proze sveta i prirode, filozofeme su bazirane na suviše malom broju pojedinačnih slučajeva i eksperimenata koji su jedini pravi put ka istini. Tako je Aristotel svoju logiku pretpostavio fizici pa je najpre došao do zaključaka koji se nisu zasnivali na iskustvu, što je neophodno da bi se došlo do istine. On je najpre formulisao svoju teoriju kojom je kasnije vodio iskustvo ne slušajući ga i obezvređujući ga kao nezavisnu instancu na kojoj treba da se bazira naučna istina.

Još je gori učinak empirijskih škola filozofije koje su proizvele još čudovišnije plodove od sofističke i racionalističke filozofije koja je polazila od opštih pojmova koji ipak imaju univerzalno utemeljenje. Empiristi su se zadovoljavali malobrojnim i nejasnim eksperimentima koji su proizveli takve neverovatne paranauke kao što je alhemija.

Religija, teologija i sujeverje su mnogo i krajnje nepovoljno uticali na filozofiju i nauke. Bekon dosledno i stalno insistira na pogubnom dejstvu uobrazilje i opštih pojmova na razum zato što se time sistematski iskrivljuje priroda samih stvari. Treba se dobro čuvati da besmislice prihvatimo za istine našeg razuma kao što je pokušaj da se fizika zasnuje na Bibliji. Zato treba jasno odvojiti sferu zdravog razuma od sfere vere koja se bavi transcendencijom.

Treba učiniti sve što je moguće da bi se ojačali razum i čula i ne podleći uverenju onih koji nauku svode na dogmu i diktat ili pak radikalnim skepticima koji odbacuju svaku mogućnost da čovek išta pouzdano zna. Razum ne treba ni potčinjavati ni slabiti ma koliko su i čula i razum sami po sebi krhki i nejaki. Samo nam slobodan i pročišćen razum omogućuje stupanje u carstvo čovekovo.

Loš način na koji se danas izvode eksperimenti oslanjanjem na puki slučaj, a ne na sistematski i metodičan plan ima za posledicu odsustvo napretka u našem naučnom znanju. To je sudbina filozofije i nauka još od starih Grka koji su težili beskrajnom i jalovom raspravljanju, a ne istini i delu. Sofistima treba nazvati ne samo Gorgiju, Protagoru, Hipiju već i Platona i Aristotela čija se učenja mogu opisati kao „razgovori zaludnih staraca s neukim mladićima“.²⁴² Sasvim drukčije treba oceniti velike presokratovce koji su posmatranjem, razmišljanjem, eksperimentima tragali za istinom. Paradigmatični grčki filozofi kakvi su Platon i Aristotel skloni su brbljanju, ali ne i delotvornom stvaranju, rečima ali ne i delima koji su jedini garanti istinitosti filozofije. Baš kao što, kako Bekon kaže, „... u religiji svoju veru dokazujemo delima, tako i u filosofiji ... o sistemu treba da se sudi po njegovim plodovima, i ako je jalova da se proglasi ispraznom...“.²⁴³ O tome nam mnogo toga može reći napredak nauka, filozofije i znanja koji se može konstatovati tamo gde je znanje ostalo vezano uz prirodu i iskustvo i podržano brojnim mehaničkim veštinama i umećima, dok tamo gde je znanje

²⁴² Ibidem, str. 71.

²⁴³ Op. cit., str. 73.

bilo prikovano samo uz čisto mišljenje i prazni, jalovi razgovor već dve hiljade godina nema nikakvog napretka.

Prava saglasnost učesnika u raspravi, u neprinudnoj i neiskrivljenoj intersubjektivnoj komunikaciji počiva na iznošenju slobodnih sudova baziranih na eksperimentalnim ispitivanjima. Za razliku od takvog uzornog razgovora umnih i slobodnih ljudi, mnoge pristalice Aristotela prihvataju njegovu filozofiju iz predrasuda i zbog autoriteta drugih, te se oni pre mogu nazvati njegovim pukim sledbenicima i podražavaocima, a ne ljudima koji su zaista razumeli njegovo učenje. Samo u božanskim i političkim raspravama važi pravo glasa dok opšta saglasnost u pogledu neke filozofske ili naučne istine i stvari pouzdano pokazuje zabludlost i pogrešan smer mišljenja jer mase prihvataju samo ono što uzbuđuje uobrazilju i sputava razum opštim pojmovima i drugim retoričkim frazama.

Žalosna je istina o ljudskom rodu što od tolikih vekova ljudske istorije samo šest vekova svedoče o procvatu i napretku naučnog znanja. U celokupnoj istoriji nauka postojala su samo tri velika preokreta i doba znanja: stari Grci, Rimljani i moderna zapadna Evropa. Indirektno svedočanstvo slabog ili nikakvog razumevanja pravog smera kretanja naučnog znanja jeste i činjenica da je u svim tim periodima rasta naučnog znanja najmanje pažnje posvećeno prirodnoj filozofiji koja je velika majka nauka. Velika je Sokratova greška što je filozofiju sa neba spustio na zemlju i bavio se moralom, u čemu je imao brojne sledbenike. Prirodna filozofija traži slobodnog i čitavog čoveka koji će joj se sasvim posvetiti bez bolesne ambicije i slavljublja. Zbog prekidanja veze sa prirodnom filozofijom sve prirodne nauke, pa čak i moralna i politička filozofija i logika, ostale su bez ikakvog zahvata u dubinu stvari i puze po površini pukog kvantitativnog obilja predmeta. Odvojene od svog korena, ove nauke ne daju nikakvog ploda.

Osnovni cilj nauka jeste obogaćivanje čovekovog života novim otkrićima i snagom. Ali, tragedija je da većina naučnika nije toga svesna i ne kreće se tim putem, već iz inercije, neznanja i častohleplja piše i objavljuje puke učene, akademske tekstove koji nemaju nikakvu praktičnu primenu niti značaj za ljudski život i koji ne stvaraju novu naučnu revoluciju i novu naučnu paradigmu. Naučnik koji hoće istinito i plodno znanje i koji želi da razume prirodu stvari mora da planira posmatranje i eksperimente, a ne da

se povodi za tradicijom, nejasnim i komplikovanim dokazivanjima i slučajem nesređenog i haotičnog iskustva. Kada se današnji čovek zaputi u pravcu naučnog otkrića, on prvo prouči šta su sve drugi o tome rekli i napisali, a onda i sam počne da razmišlja i završava u proročanstvima, što je potpuno neutemeljeno i pogrešno. Naprotiv, treba krenuti od iskustva koje, ako na njega naiđemo, zovemo slučajem, a ako svesno i metodično tragamo za njim, zovemo eksperimentom.²⁴⁴ Međutim, ni to nipošto nije dovoljno da bi se stiglo do istine. Istinski iskustveni metod zahteva da se najpre osvetli put i krene planiranim i zacrtanim putem iskustva iz kojeg izvodimo aksiome, a iz njih nove eksperimente i tako nastavimo po planu, redu i poretku. Da bismo došli do čistine aksioma, treba proći kroz šumu iskustava.

Napredak nauke zaustavljaju poslušničko i nekritičko uvažavanje tradicije i opšta saglasnost. A upravo danas imamo obilje mehaničkih instrumenata i veština koje mogu mnogo da nam pomognu na putu traganja za naučnom istinom koja se sastoji od nekoliko fundamentalnih aksioma prirode. To što mnogi ni danas to ne znaju i ne razumeju dugujemo racionalističkim i dogmatskim naukama koje su onemogućile otkrivanje i pravljenje korisnih dela. Tome su doprineli i pedagozi i profesori svojim slavloljubljem zbog koga su svoja predavanja predstavljali kao naučno i filozofsko savršenstvo kome se nije imalo šta dodati niti popraviti. Međutim, prvi mislioci nisu svoje traganje za istinom predstavljali kao završeno savršeno delo, već su koristili formu aforizama koji su verno prenosili njihov stvaralački, tragalački, istinoljubivi duh koji nije fingirao završenost, pompu, savršenstvo zakonomernosti, već predstavljao prvi sveži i iskričavi pokušaj mišljenja i posmatranja.

Pogubno je dejstvo moderne filozofije koja ljude uči neodgovornoj i lažnoj lakoći i površnosti savremenog znanja koje navodno ne može da stvori ništa teško, ništa čime se priroda može savladati ili joj se može zapovedati. Takav stav je od samog početka lažan i ograničava čovekove moći, nepotrebno i štetočinski izaziva kod ljudi očajanje, ubija nadu i obeshrabruje svaku marljivost i volju i želju za sticanjem novih iskustava i plodnih saznanja.

²⁴⁴ Ibidem, str. 80.

Praznoverje i preterana i dogmatska religioznost su oduvek bili i ostali neprijatelji prirodne filozofije i istinoljubivog ljudskog naučnog pregnuća. Verski žreci se stalno plaše da neka nova naučna istina ili filozofski uvid ne okrnje i ne umanje ugled i autoritet vere u ljudskom društvu i njen značaj u ljudskom životu. Međutim, najbolji lek protiv praznoverja i najbolji podržavalac istinske vere jeste prirodna filozofija koja je „s pravom dodeljena religiji kao najodanija služavka jer prva predočava volju božju, druga njegovu moć“.²⁴⁵

U svim formalnim obrazovnim ustanovama sve se zaverilo protiv slobodnog naučnog razmišljanja i stvaranja. U njima nema nikakvog napretka nauke. Niko ne podstiče ni najblaži oblik slobodnog nekonvencionalnog razmišljanja zbog straha da se nešto nepredviđeno i neplanirano ne dogodi. I dok to još može imati nekakvog, ma koliko apsurdnog, smisla u državnim stvarima gde se svaka, makar i najmanja, promena utvrđenog obeshrabruje jer podseća na slobodu, invenciju i stvaralaštvo, stvari stoje upravo obrnuto u domenu nauke i umetnosti. Tu stvari ne počivaju na autoritetu, saglasnosti, slavi i mnjenju, već na dokazivanju gde sve treba da vrca od novih poduhvata, ideja i napredovanja.

Naučni napredak sprečava i sklonost ljudi da padnu u očajanje i misle da su novatorstvo i kreativnost nemogući. Mudri i stari ljudi su skloni da neguju radikalni skepticizam u pogledu čovekovih stvaralačkih sposobnosti misleći da se od njih više ništa ne može očekivati. Međutim, Bekon želi da neguje nadu ljudi u pogledu njihovih sazajnih mogućnosti i da nastavi da priprema duh ljudi za nove naučne poduhvate. Od takvog pristupa ljudima može se očekivati uklanjanje njihovih zabluda koje su najveće prepreke novim naučnim otkrićima, novoj metodi, novom duhu i daljem napretku nauke.

Klasično je Bekonovo poređenje naučnog metoda sa radom pčele koja ne prikuplja jednostavno puke empirijske činjenice i gomila ih poput mrava niti poput pauka - metafore za racionalistu – koji svoj zatvoreni sistem plete iz svog bivstvujućeg, već se drži srednjeg puta, to jest sinteze empirizma i racionalizma, jer prikuplja svoj materijal na širokoj bazi sa raznih strana, ali ga i racionalnim moćima obrađuje, prerađuje,

²⁴⁵ Ibidem, str. 89.

razlaže svojom sopstvenom snagom.²⁴⁶ Eksplicitan dokaz da Bekon nije samo i isključivo puki empirista već sasvim originalan i otvoren novatorski i sintetički duh nalazi se u sledećim rečima: „Stoga se iz prisnijeg i zdravijeg spoja (kakav još nije izveden) ove dve sposobnosti, eksperimentalne i racionalne, mnogo čemu možemo nadati.“²⁴⁷

Sadašnje stanje nauka je katastrofalno: ono se pretvorilo u puki konfuzan, haotičan i nesređen galimatijas u kojem vladaju lakovernost i proizvoljnost. Da bi se to radikalno promenilo, treba učiniti da naša čula budu zrela, a duh čist u smislu oslobođenosti od raznih idola koji ometaju stvaranje novog znanja i ponovo se okrenuti iskustvu i konkretnim pojedinostima. Novo rođenje nauke je jedina nada koja nam preostaje u ovoj tužnoj situaciji. Samo iskustvo bez umnog vođstva i organizacije je apsolutno nedovoljno i predstavlja čovekovo puko opipavanje puta u mraku. Tek kad se ono poveže sa zakonima i ispravno uredi, izgledi za naš saznavni naučni uspeh su mnogo veći, pa se tako rađa velika nada u njegov napredak. Ipak, Bekon je morao da saseče sve prevelike nade u veliki polet razuma koji se ne bi ograničavao iskustvom: „... razumu ne treba dati krila, nego ga, naprotiv, treba opteretiti utegama koje će ga sprečiti da poskakuje i leti.“²⁴⁸ To, međutim, ne znači omalovažavanje i obezvređivanje prirodne filozofije jer upravo u njeno krilo treba da se vrte pojedinačne nauke, da obnove vezu sa svojom maticom, bez čega nema nade u napredak znanja. Čovekov razum sa svojim prednostima i preduzimljivošću je neuporodivo bolji rukovodnik u stvarima eksperimentalnog i tehničkog znanja od slučaja i životinjskih nagona koji sada preovlađuju u naukama. Velika je nesreća što ljudi traće ogromno vreme, energiju i sredstva na bavljenje beznačajnim poslovima, a kada bi ih samo uložili u ozbiljna i korisna proučavanja, sve naše životne teškoće bile bi rešene. Jedinstvo prirodne i eksperimentalne istorije kakvo Bekon zamišlja tek treba napraviti i to će biti krunsko delo vredno svakog truda, napora i sredstava. Tek je to efikasno sredstvo za borbu protiv očajanja koje je jedan od najvećih uzroka nazadovanja naučnog znanja.

Bekonov cilj nije osnivanje još jedne autistične samodovoljne filozofske sekte, već utemeljenje i proširenje granica ljudskog sveta, njegove snage i veličine. To će biti

²⁴⁶ Cf. op. cit., str. 93.

²⁴⁷ Loc. cit.

²⁴⁸ Ibidem, str. 98.

pobeda čovekove umetnosti, duha, plana nad prirodom. Razum koji sledi Bekonov naučni metod ne stvara sliku sveta kakvu bi želeo da ima, nego onakvu kakva stvarno jeste, za šta je potrebno pomno raščlanjivanje i seciranje sveta. Bekonov projekat nije destruktivan, on ne želi da uništi sadašnju filozofiju, nauku, umetnost, već da ih neguje, uzdiže i unapređuje. Naučna revoluciju za koju se on zalaže, za razliku od društvenih i političkih preokreta, neće biti krvava niti će ikom naneti zlo. Naprotiv, ona će biti korisna, primenljiva, praktična, blagotvorna i samo će potvrditi koliko je Bekon novator kada želi da pomogne čovečanstvu u osnivanju i širenju njegovog carstva na zemlji. Bekon ne želi da uveća svoju moć u svetu ili da osvajanjima poveća teritoriju svoje zemlje, već da uspostavi vlast čoveka nad celom vaseljenom, što je ambicija daleko zdravija i uzvišenija od prethodne dve. Treba obezbediti čovekovu vlast nad stvarima, što može da uradi samo njegova nauka i umetnost. Na osnovu svega rečenog ne treba zaključiti da je Bekon vulgarni utilitarista i materijalista koji negira značaj i moć naših teorijskih razmatranja stvari kakve jesu, bez predrasuda i zabluda. Naprotiv, to je daleko vrednije od sve koristi od izuma.²⁴⁹

Koliko se Bekon danas može smatrati aktuelnim, modernim, originalnim pa i revolucionarnim misliocem? Borkenau u svojoj već navedenoj knjizi *Prelazak sa feudalne na građansku sliku sveta* deciderano tvrdi da Bekon nije osnivač modernog mišljenja, da on stoji na završetku raspadanja i razaranja srednjovekovne slike sveta i da na kraju završava u potpuno besmislenom sabiranju zapažanja o kvalitetima. On dalje smatra da Bekon nije razvio nijedno jedino načelo moderne prirodne nauke, nije shvatio značaj matematike za modernu prirodnu nauku, ni subjektivitet čulnih kvaliteta, ni jedinstvenost materije ni mehaničko objašnjenje organizama.²⁵⁰ Međutim, ovde zastupam mišljenje da njegovu relevantnost za celu modernu, pa i za nas danas ne treba tražiti i gledati u svetlu njegovog pozitivnog učenja o prirodi koje je kako nekad, tako i danas potpuno irelevantno i neodrživo. Kad je reč o (ne)uviđanju opšte primene matematike u modernim prirodnim naukama, tu stvari nisu tako odsečno negativne i jednoznačne. Herbert Batefield (Herbert Butterfield) citira njegove dve karakteristične misli koje pobijaju Borkenauovu i uopšte današnju modernu kritiku: „Istraživanje prirode se najbolje sprovodi kada se matematika primeni na fiziku“; „Ako fizika treba

²⁴⁹ Cf. ibidem, str. 118.

²⁵⁰ Borkenau, op. cit., str. 95, 99.

svakodnevno da se poboljšava i da daje nove aksiome, njoj će stalno biti potrebna sveža pomoć matematike.“²⁵¹

Bekonovu relevantnost i aktuelnost za celu modernu i za nas danas više sagledavam kao svojevrsnu filozofiju čoveka i njegovog sveta, čovekovog carstva prerađene i savladane prirode radi poboljšanja čovekovog života na zemlji. Bekon se zalagao za oslobođenje čoveka od stega, umnih i fizičkih, egzistencijalnih, dogmatski i nekritički prihvaćene i iskrivljene aristotelovske i srednjovekovne sholastičke tradicije i to zarad slobode i samostalnosti nekonvencionalnog, ne nasleđenog nego iznova stvorenog načina razmišljanja, opažanja i življenja. Bogdan Suhodolski je u svojoj knjizi *Moderna filozofija čoveka* čitavo poglavlje posvetio Bekonu pre svega kao misliocu koji je iznedrio novu filozofiju čoveka i njegovog kraljevstva.²⁵² U svom tekstu *Nova Atlantida* Bekon izlaže svojevrsnu tehničku i naučnu utopiju jednog tajanstvenog sveta u kojem mudri ljudi primenjuju najrazličitije proizvode i rezultate naučnog rada i tehnike da bi poboljšali, olakšali i ulepšali ljudski život.²⁵³ Utopijski karakter tog ostrva ne odnosi se samo na praktičnu i blagotvornu primenu nauke i tehnike u životu već se prikazuje blagorodna, plemenita i moralna priroda stanovnika Nove Atlantide. Oni se čuvaju bluda, razvrata, nemorala, brakova iz golog računa, a neguju čednost, samopoštovanje, visok moral, nesebičnost, bračnu ljubav i vernost, duboka prijateljstva.²⁵⁴

Potpuno je neodgovorno i duboko neistinito, licemerno i nemoralno obezvređivati uspon moderne tehnike i njen značaj za radikalno poboljšanje ljudskog života u novom veku. Poslednjih decenija naročito Hajdeger i njegovi epigoni zastupaju krajnje destruktivnu i licemernu osudu onoga što oni smatraju pogubnom i mračnom modernom naukom i tehnikom kao oblicima volje za moć zapadnog čoveka. Da bi se shvatio sav ogroman značaj i doprinos moderne nauke i tehnike, stvari treba sagledati u istorijskom kontekstu i shvatiti koliko je primena nauke i tehnike obezbedila same egzistencijalne pretpostavke ljudskog života. To treba znati i duboko ceniti kao veliko

²⁵¹ Cf. Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, The Free Press, New York, 1965, str. 118.

²⁵² Cf. Suhodolski, Bogdan, *Moderna filozofija čoveka*, Nolit, Beograd, 1972, XI poglavlje “*Fransis Bekon: “Čovek – to je čovekov svet”*”, str. 595-634.

²⁵³ Bekon, Fransis, *Eseji*, Kultura, Beograd, 1967, str. 203-245.

²⁵⁴ Cf. op. cit., str. 229, 230, 231.

zaveštanje moderne civilizacije savremenom svetu. Odnosno, kako su to rekli Adorno i Horkhajmer u svom eseju *Kultura i civilizacija*: „Kad civilizacija bude tako rasprostranjena da na zemlji više ne bude gladi, ispunit će se ono što je kultura do danas tek uzaludno obećavala.“²⁵⁵ To je bila velika inovacija koja je spasila mnoge ljudske živote i koja se ne sme olako odbacivati i nipodaštavati.

Taj i takav prodor u novo i nepoznato treba apsolutno pozdraviti kao nešto revolucionarno, naročito kada se posmatra u istorijskom kontekstu druge polovine 16. veka i prve trećine 17. veka i kraja srednjeg veka kada su svi tadašnji rani moderni mislioci svom svojom snagom podržavali i primenjivali potpuno novo, sveže, slobodno viđenje i razumevanje sveta i čoveka u njemu.

Istina, Bekon nije imao ni sluha, a još manje jasno i precizno filozofski utemeljeno razumevanje za značaj teorije kao nezaobilazne pretpostavke i konteksta u kojem se odvija čulno opažanje. Za njega saznanje počinje od iskustva (kao, uostalom, i za Kanta), ali već on naslućuje nužnost korišćenja u procesu naučnog saznavanja razumskog saznanja, teorije, o čemu sam već govorila. Za kasnije velike moderne filozofe nauke kakvi su Kasirer (Cassirer), Poper (Popper), Kun (Kuhn) nauka počinje hipotezom, idejom, tradicijom, teorijom.²⁵⁶ Međutim, i taj Bekonov propust treba posmatrati u istorijskom kontekstu započinjanja potpuno nove ere slobodnog i nesputanog *viđenja* stvari za razliku od antičke i srednjovekovne dominacije dogmatskih teorijskih shema.

Već sam naglasila da treba ukloniti jednu duboko uvreženu predrasudu da je Bekon samo puki empirista – njegov predlog nove naučne metode upravo teži da integriše čulni i razumski aspekt naučnog saznavanja.²⁵⁷ Bekon je bio savršeno svestan

²⁵⁵ Adorno, T.W., Horkheimer, M, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980, str. 97.

²⁵⁶ Cf. Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, tom II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998; Poper, Karl, *Logika naučnog otkrića*, Nolit, Beograd, 1973; Popper, Karl, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963; Kun, Tomas, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974.

²⁵⁷ Slično zapaža i Kasirer u svom delu *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, tom II, str. 10, 11.

nepouzdanosti i varljivosti čula i značaja razuma i teorije za proces sticanja naučnog znanja.

Borkenau iznosi jednu temeljnu primedbu i kritiku Bekonovog dela i metode: „*Apsolutni empirizam odgovara čistom prakticismu, koji načelno isključuje problem normi.*“²⁵⁸ Borkenau smatra da je čisto praktični i pragmatički program empirije bez kategorija iluzija koja je osuđena na neuspeh i propast. Borkenau greši kada Bekonovu filozofiju smatra čistim i sirovim empirizmom i prakticismom, o čemu je ovde već bilo reči. On smatra da se nova slika prirode ne može konstruisati bez novih kategorija koje odgovaraju novom društvu koje nastaje²⁵⁹ i da je neophodno formulisati norme koje zahteva konstituisanje i legitimisanje kapitalizma. Međutim, smatram da treba razmišljati i u drugom pravcu: zar upravo u kontekstu specifičnih osobina moderne nauke ne treba insistirati na što neposrednijem, autentičnijem, vernijem tumačenju sveta koliko je god moguće kakav on jeste uprkos nužnosti i neizbežnosti subjektivnog, teorijskog, kategorijalnog, normativnog posredovanja, a ne kakvim ga mi skoro neograničeno konstruišemo? Preliminarna skepsa sa kojom počinje konstituisanje moderne nauke i filozofije upravo ima za cilj nastojanje da čovek sasvim ne napusti borbu za što autentičnije i istinitije viđenje i razumevanje sveta prirode jer će se inače zatvoriti i izolovati u svojoj unutrašnjosti bez stvarnog i konkretnog dodira sa realnim svetom i završiće u svojevrsnom ne samo saznajnom već i egzistencijalnom solipsizmu, o čemu sam već ranije govorila navodeći i identično zapažanje Hane Arent i Hajzenberga, naime, da čovek u takvom svetu zatiče samo sebe.

Bekon je vrlo zanimljiv i heuristički plodan autor i kad su u pitanju nagoveštaji savremenih shvatanja slobodne i neprinudne intersubjektivne komunikacije jednog Habermasa o tome da u naučnoj diskusiji treba da pobedi autoritet boljeg argumenta, a ne autoritet dogmatskog i nekritičkog odnosa prema tradiciji i moći i sile.

Bekon takođe anticipira viziju novog slobodnog čoveka koji će integrisati sve svoje najbolje čulne i duhovne, racionalne, umne kapacitete i poraditi na stvaranju zajednice u kojoj se neće tolerisati prevashodno konkurencija, rivalstvo, neprijateljstvo, agresivnost već i saglasje, razumevanje, trpeljivost među ljudima.

²⁵⁸ Borkenau, op. cit., str. 95.

²⁵⁹ Cf. loc. cit.

Bekon je bio i društveni i naučni mislilac.²⁶⁰ On je shvatio da se nešto *ново* dešava i u društvu i u nauci i upravo to je definisao i pokazao kako bi se to svesno moglo iskoristiti za popravljjanje čovekovog stanja. Bekonova velika zasluga kao filozofa jeste ta što je on razvio u obliku teorijskog sistema ono što su do tada bile samo pretpostavke i nagađanja praktičnih ljudi i zanatlija. On sam je tvrdio da je samo artikulisao neartikulisane sile koje su delovale u njegovom dobu. Filozof i naučnik svojim umom treba da shvate celinu vasedjene i u tom velikom projektu i naporu oni treba da sarađuju sa veštima zanatlijama.

Bekon se bavio sudbinom čovečanstva koje treba ne samo kontemplativno, teorijski poboljšati već i stvarno, praktično. On je uvideo da je potrebno sjediniti ljudsko znanje i moć. Već je Bekon pre Kanta shvatio da se razum emancipovao i postao punoletan, što je proizvelo popravljjanje čovekovog stanja i povećanje njegove moći nad prirodom. On je odvojio nauku od religije u najboljoj puritanskoj tradiciji, što je omogućilo budući napredak nauke. Bekon je nauci podario moralnu i društvenu težinu koja je bila društveno nešto više, prihvatljivije i plemenitije od pukog utilitarizma. Naime, i sami naučnici su svojim delom i životnim pozivom slavili Boga. Već je on formulisao tezu da je praksa jedini test istine.

Bekon je u svojim političkim shvatanjima želeo Englesku u kojoj će bogatstvo biti raspoređeno među trgovcima, građanima, zanatlijama, poljoprivrednicima. Smatrao je da prioritet imaju građanski interesi i ekonomski liberalizam i da je republikanski oblik državnog uređenja bolji za cvetanje trgovine. Ne samo kod njega već i kod drugih mislilaca i intelektualaca uvek je postojala veza između puritanizma, parlamentarizma i nauke. Nove društvene intelektualne i političke snage su shvatile da inovacija nije znak zablude i greške već napretka i prodora u nešto još nepoznato i nedoživljeno, što se može pokazati kao dobro po ljudski rod. Bekon je smatrao da se stvarnost može promeniti ljudskim naporom i akcijom i zato naučnici i ljudi uopšte treba da se bave stvarnim svetom u kojem žive, a ne praznom i beskorisnom teorijom. Zato je podržavao puritansko pregnuće da se Božje carstvo ostvari na zemlji. Zalagao se za preispitivanje svega što se smatralo samorazumljivim, statusa quo i predrasuda. Univerzalna skepsa je pretpostavka svakog ozbiljnog naučnog, filozofskog i društvenog rada. Bio je jedan od

²⁶⁰ Cf. Hill, op. cit., 3. poglavlje *Bacon and the Parliamentarians*, passim.

glavnih delatnika na području kolosalne sekularizacije mišljenja koja je tada ostvarena. Bekon je smatrao da je iskustvo glavni učitelj i, kao i svi drugi puritanci, potcenjivao je ljudsku maštu i umetničku kreaciju, a najviše je cenio pronalaskе i saznanja do kojih se došlo svojom sopstvenom marljivošću i posmatranjem i testiranjem istine u eksperimentima koji su imali društveni, intersubjektivni karakter. Tada su trijumfovali standardi običnog čoveka čiji je glasnogovornik on bio.

VI Dekart kao mislilac koji je menjajući svoje misli radikalno promenio svet

Osećam jaku potrebu da poglavlje o Dekartovoj filozofiji započnem jednim autobiografskim sećanjem i ispovešću. U četvrtom razredu srednje škole, na času istorije filozofije, profesor koji nam je predavao taj predmet je Dekarta krajnje potcenio, pojednostavio i omalovažio. Njegovi razlozi za takav neuobičajeni stav su bili ti da je Dekart pre svega mislilac zdravog razuma, što je za njega bilo već samo po sebi loše i neprihvatljivo. Podrugljivo je opisivao njegov analitički metod smatrajući ga pouzdanim sredstvom pojednostavljivanja i nedozvoljenog uprošćavanja složenih problema koji se javljaju u ljudskom životu i ljudskom mišljenju koji se, sledeći metodu francuskog mislioca, svode na najjednostavnije stavove i elemente što, po njegovom mišljenju, ne može da dovede do pravog celishodnog rešenja datog problema, već mu pristupa mehanički i udaljava se od prave istine. Takođe nas je samouvereno ubeđivao da se u životu nikad ne držimo svojeg zdravog razuma i intuicije već samo principa dijalektičkog uma koji jedini poštuje složenost čovekovog života. Posebno se okomio na fenomen planiranja života i rada smatrajući i njih izuzetno štetnim pošto je to, po njegovom mišljenju, najbolji način da se ekstrapolira postojeće stanje i da se u samom začetku osujeti radikalna revolucionarna promena sveta i društva. Ja sam tada smrtno ozbiljno shvatila njegova filozofska i životna uputstva i preporuke i narednih godina, naročito tokom studija filozofije, čvrsto i krajnje dosledno sam se pridržavala tih principa. Nisam namerno htela racionalno da isplaniram svoj studij, nisam nikada isto tako sasvim namerno slušala svoj zdrav razum koji me je već tada opominjao da se igram vatrom, nisam namerno slušala svoj unutrašnji glas sumnje i svoju intuiciju, već sam sledila maksimalističke preporuke i savete svog bivšeg profesora i sebe same. Epilog takvog osnovnog životnog stava i ponašanja tokom studiranja nije teško zamisliti – katastrofalno loše sam prošla u svom životu i jako loše posledice shvatanja iz svojih mladih dana trpim još i danas, mnogo godina kasnije. Naravno, kao neko ko je temeljno prošao kroz hegelovsku školu sasvim sam svesna svih ograničenja, uslovnosti, relativnosti, nepouzdanosti, povodljivosti, subjektivizma zdravog razuma, intuicije i osećaja, ali sam isto tako sada potpuno svesna činjenice da se bez određene doze onoga što je još Aristotel nazivao praktičnom razboritošću, životnom mudrošću i iskustvom, fronesisom, kroz život ne može ići i da se na ljudsku moralnu i političku praksu ne mogu primenjivati principi naučnog, filozofskog znanja, episteme. Štaviše, smatrao je Aristotel, stvar je elementarne filozofske obrazovanosti i kompetentne

upućenosti ne primenjivati metod jedne životne sfere na sasvim drugu gde važe drugi uslovi i principi i, prema tome, i drugi metodi mišljenja i delovanja.

Sav ovaj uvod ima za cilj da što više naglasim istinsku inovativnu, revolucionarnu ulogu i karakter Dekartove filozofije. On se obično predstavlja kao racionalista (što i jeste bio) koji se potpuno zatvorio u svoje razumsko mišljenje. Ništa nije pogrešnije od te predstave i predrasude. Dekart je doživljavao velike egzistencijalne i intelektualne krize koje su direktno producirale njegovo mišljenje i filozofiju. On jeste završio čuveni jezuitski koledž La Fleš, ali je po izlasku iz njega shvatio da ništa stvarno nije naučio o svetu, životu, ljudima i da treba sve naučeno dogmatsko i ostalo naučno znanje da odbaci i podvrgne radikalnoj metodskoj sumnji. Danas se sumnja smatra nečim što se samo po sebi podrazumeva i što je stvar rutine. Ništa nije pogrešnije od tog stava. Za Dekarta je to bila strast sumnjanja koja se nije podrazumevala i koja je bila izraz njegove hrabrosti i egzistencijalne odluke, čina da započne jedan sasvim novi metodski pristup filozofiji. Primena sumnje je bio jedan novi stav u filozofiji i on je bio razrešenje velike Dekartove ne samo intelektualne već i egzistencijalne krize. Posle donošenja tako radikalnog zaključka i odluke on ne odlazi na drugi univerzitet, školu ili tome slično, već se pridružuje vojsci u tadašnjem Tridesetogodišnjem ratu i putuje Evropom neposredno upoznajući život, svet i ljude, a ne posredno, iz druge ruke u školi, manastiru, od profesora, iz knjiga.

Tokom 1618. i 1619. godine Dekart doživljava veliku emocionalnu i intelektualnu krizu kada postaje svestan da želi da ceo svoj život posveti naukama i proizvođenju novog znanja koje će moći da se primeni u praksi i da omogući čoveku da ovlada prirodom i da radikalno poboljša svoj sveukupni život. Neki autori čak govore o Dekartovoj mističkoj krizi.²⁶¹ Njegov život dobija sasvim novo usmerenje, nov cilj, novu misiju. Njegova unutrašnjost počinje radikalno da se razlikuje od njegove spoljašnjosti, on postaje čovek s maskom, čovek s tajnom.²⁶²

U novembru (10. i 11.) 1619. godine Dekart sanja tri sna koji će odigrati prekretničku ulogu u njegovom životu i radu. U jednom pismu on opisuje svoje stanje kao oduševljeno zbog otkrića temelja jedne čudesne nauke.²⁶³ U svom snu on vidi jednu veliku knjigu na svom stolu: njen naslov je *Rečnik* i jednu drugu koja je naslovljena *Zbirka pesama*. Ona počinje

²⁶¹ Cf. Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1958, str. 51.

²⁶² Cf. ibidem, str. 30.

²⁶³ Cf. op. cit., str. 32.

pitanjem: Kojim putem u životu ćeš ići? *Rečnik* simbolizuje sve nauke skupljene zajedno, dok je *Zbirka pesama* označila sjedinjenje filozofije i mudrosti koje je novi cilj i smer njegovog života.²⁶⁴ Treći i poslednji san je prijatan i blag – on omogućuje filozofu da na ostatak svog života gleda sa optimizmom. Dekart je ove snove protumačio kao znak odozgo, signal Duha istine koji ga je obuzeo. Njegova kasnije nastala i zabeležena i objavljena filozofija će biti najtešnje povezana sa istorijom njegovog mišljenja i njegovog života, što se obično ne očekuje od jednog racionaliste.

Dekart već kao sasvim mlad čovek i mislilac radikalno se razilazi sa tradicijom i renesansnom filozofijom prirode. U njegovom naučnom i filozofskom delu dominiraće matematička i fizička metoda koja je presekla svaku suštinsku vezu sa renesansnim shvatanjem filozofije prirode u kojoj ima mnogo nebuloznih i entuzijastičkih tvrdnji i fantazija koje su renesansni mislioci razrađivali koristeći, između ostalog, takve paranauke kakve su astrologija, magija, alhemija koje se razilaze sa modernom eksperimentalnom naukom.²⁶⁵

Francuski mislilac je želeo da se oslobodi celog svog ranije stečenog prtljaga knjiškog znanja. On je čvrsto odlučio i pozeleo je da radikalno očisti svoj razum i od tog 10. 11. 1619. krenuo je jednim sasvim novim životnim i filozofskim putem. Postalo mu je sasvim jasno da nova nauka traži nov metod koji će biti izvestan i koji će obezbediti siguran hod naučnog duha. Uzor tog novog metoda je bio matematički metod koji se sastoji od neprekidnog nizanjanja lanaca dokaza, a ta nova čudesna nauka o kojoj je Dekart sanjao imala je za svoj početak sintezu geometrijske analize starih i algebre modernih. Međutim, ne treba brkati matematiku sa tom novom čudesnom naukom. Dekart se više neće baviti samo matematikom i matematičkim metodom već želi da sazna sve stvari koje obuhvata saznanje ljudi, tako da će

²⁶⁴ Cf. op. cit., str. 35.

²⁶⁵ Cf. ibidem, str. 9. Nije slučajno Guje svojoj knjizi dao podnaslov *Prilog istoriji antirenesanse* zato što se Dekartova matematizovana fizika i ideja univerzalne nauke (mathesis universalis), univerzalnog racionalnog znanja koje pretpostavlja dominaciju moderne matematike sasvim odvaja i razlikuje od bujne mašte, fantazija, sinkretičnih ideja i entuzijastičkih slika renesansnih mislilaca. Ova činjenica potvrđuje moju ranije iznetu tezu da se renesansa, naročito rana renesansa, bitno razlikuje i od prirodnih matematizovanih nauka novog veka i od istorijskih (ne)prilika 16. veka i 17. veka. Predstava prirode u delima renesansnih mislilaca prepuna je elemenata alhemije, astrologije, magije, ideja o simpatijama i antipatijama prirodnih elemenata i sila koje nisu imale nikakve veze sa pravom novovekovnom eksperimentalnom naukom.

nov metod imati univerzalnu primenu. On je planirao da se bavi sveobuhvatnim znanjem koje prevazilazi granice matematike i matematizirane fizike i pokriva celo polje filozofije.²⁶⁶

Ceo ovaj sažeti prikaz Dekartovog životnog i intelektualnog razvoja od napuštanja La Fleša pa do *Rasprave o metodi* jasno pokazuje da uobičajene predrasude o filozofiji i filozofima, naročito o racionalistima i matematički dobro obrazovanim, koji navodno nemaju nikakve veze sa svetom, ljudima i životom, naprosto nisu tačne. Dekart je svoju metodu i ceo svoj opus stvorio u samoj matici društvenih, ekonomskih, tehničkih i političkih zbivanja. Već pomenuta *Zbirka pesama* koju je on sanjao u mladosti nagoveštavala je još jednu asocijaciju: racionalno znanje nije sasvim nepovezано sa poetskim duhom, sa stvaralačkom energijom, vizijom i senzibilitetom pesnika koji je blizak filozofu koji ne želi da ostvari samo matematičko, logičko i sve ostalo dogmatsko knjiško znanje već mudrost.²⁶⁷ Jedinstvo filozofije i mudrosti jasno ukazuje da to novo sintetičko znanje nije daleko od života i praktičkih potreba ljudi, već upravo obratno, direktno želi da ih usavrši, olakša i poboljša ljudski život.

Rasprava o metodi predstavlja istoriju ranog dela Dekartovog života i apologiju zdravog razuma. Kako, međutim, Dekart definiše zdrav razum? To nije svakodnevna površnost, promućurnost i neutemeljenost utisaka i nagađanja već „sposobnost pravilnog rasuđivanja i razlikovanja istinitog od lažnog ...“²⁶⁸ Zdrav razum je kod svih ljudi podjednako zastupljen.

Dekarta pre svega interesuju dokazi za postojanje Boga i ljudske duše. Priprema za to najdragocenije znanje je podrazumevala proučavanje velikog dijapazona ljudskih saznavnih disciplina i nauka. On je proučavao brojne mislioce prošlosti, ali se razočarao pošto je uvideo da u tim oblastima postoje velika neslaganja i dijametralno suprotna mišljenja o istoj stvari: „Još od malih nogu bavio sam se književnim disciplinama, a kako su me uvjeravali da se pomoću njih može postići jasna i pouzdanija spoznaja o svemu onome što koristi životu, žarko sam želio da ih izučim. Čim sam, međutim, završio studij, nakon čega se obično stupa u red učenih ljudi, potpuno sam promijenio mišljenje. Ja sam se, naime, zapleo u tolike sumnje i zablude da mi se učinilo kako od moga uloženog truda u učenje nije bilo nikakve druge koristi osim što sam sve više i više otkrivao svoje neznanje.“²⁶⁹

²⁶⁶ Cf. ibidem, str. 71.

²⁶⁷ Cf. razmatranje o saznanju kao poetskoj aktivnosti, Gouhier, op. cit., str. 81.

²⁶⁸ Dekart, Rene, *Rasprava o metodi*, Oktoih, Podgorica, 1997, str. 194.

²⁶⁹ Dekart, *Rasprava o metodi*, str. 196, 197.

Dekart nije potcenjivao sve znanje i klasično obrazovanje koje je dobio u La Flešu. Proučavanje velikih dela prošlosti i stupanje u svojevrсни dijalog s njihovim autorima je značilo isto što i putovati. Takva putovanja koja obavljamo u našem umu nas upoznaju sa brojnim drugim civilizacijama, kulturama, narodima, jezicima, ljudima i čine nas mnogo tolerantnijima prema drugom i drukčijem koje nećemo potcenjivati samo zato što se razlikuje od naših običaja i znanja. Međutim, tu postoji jedan problem: ako se suviše putuje po inostranstvu, čovek neće upoznati svoju zemlju, a veliki proučavalac prošlosti neće znati šta se dešava danas.²⁷⁰ Jako je cenio govorništvo i veoma je voleo poeziju, što samo potvrđuje moju tezu da je za filozofsko mišljenje i znanje neophodno imati duhovne talente i znanja iz mnogih drugih naučnih i umetničkih disciplina. Ipak, najviše je voleo matematiku zato što je nudila sigurno znanje i očigledan metod njegovog izlaganja. Čudio se, međutim, što se na tako dobrim naučnim temeljima nije izgradilo ništa bolje i uzvišenije. Videćemo kasnije da će to biti upravo njegov svetskoistorijski cilj i misija. Isto je tako poštovao teologiju i bio iskreno religiozan, ali je smatrao da je njegov razum suviše nedovoljan i slab da bi došao do bilo kakvih uverenja o Bogu i veri – za to je potrebno imati posebnu milost s neba.

Filozofija je bila interesantna, ali u njoj nije bilo jedne istine i saglasnosti ljudi, već su svi veliki i najumniji ljudi iz prošlosti zastupali svoje stavove koji su često bili dijametralno suprotni. Tada je naučio da sve što je samo verovatno smatra lažnim. Isto su tako bile slabe po svojim rezultatima sve druge nauke koje su počivale na tako nepouzdanim filozofskim temeljima. Zato se nije odlučio za dalje bavljenje takvim nesolidnim znanjem, naukama i umetničkim disciplinama najpre iz principijelnih razloga, a posebnu egzistencijalnu pogodnost mu je omogućio materijalni status koji ga nije primoravao da pošto poto nađe bilo kakav posao, pa nije morao zarađivati za život koristeći znanja koja nije cenio. Tako je mogao da postupi dosledno u svom životu i da uskladi svoje postupke i svoja uverenja. Ipak, izvukao je jednu korist od tog silnog znanja: stekao je dovoljno iskustva da ga nisu mogli prevariti nikakvi alhemičari, astrolozi, vračevi, lažni autoriteti koji se hvale da znaju i mogu mnogo više nego što je to realna istina.²⁷¹

Zato je odlučio da napusti književno obrazovanje kao nedovoljno valjano i pouzdano. Postao je svestan i jednog svog bitnog cilja koji će ga takođe učiniti revolucionarom u domenu mišljenja: shvatio je da ne želi da traga za raznim drugim naukama osim onom koju će moći da utemelji u sebi samom ili u velikom svetu. U tom cilju mnogo su mu koristila i pomogla

²⁷⁰ Cf. op. cit., str. 198, 199.

²⁷¹ Cf. op. cit., str. 201.

brojna putovanja, lutanja, vojevanja, upoznavanje mnogo čega i sticanje velike životne mudrosti, znanja i iskustva. Takođe je postao sasvim svestan da se mnogo više može naučiti od običnih ljudi koji se bave svakodnevnim zanatima i poslovima i čije greške u rasuđivanju neposredno iskustvo odmah kažnjava nego od učenih ljudi koji se bave spekulacijama koje nemaju nikakvo sigurno utemeljenje i ne daju nikakve korisne rezultate u životnoj praksi. Nasuprot njima, Dekart je „... oduvijek žarko želio da naučim da razlikujem istinito od lažnog da bih imao jasan uvid u svoje postupke da bih sigurnim korakom išao kroz život.“²⁷² Sva ta stečena znanja i iskustva su ga navela da donese čvrstu odluku da ne prihvati ništa kao čvrsto i pouzdano znanje što je utemeljeno samo u primeru i običaju. Postupno se oslobodivši mnogih iluzija koje su mu zatamnile prirodni razum i onesposobile ga da ga sve više osluškuje, jednog dana je odlučio da od sada uči samo u samom sebi i da pronade put u životu i nauči kojim mu valja ići.²⁷³

Dekartova razmišljanja i izlaganja sećanja u *Raspravi o metodi* jasno ukazuju na jednu crtu koja će otada pa nadalje jako karakterisati mnoge druge filozofe: nametanje uma stvarnosti. Komentarišući nepravilnost arhitekture gradova kroz koje je prolazio, tvrdio je da oni izgledaju više kao da ih je rasporedio slučaj, a ne plan i volja umnog čoveka.²⁷⁴ Govoreći o Sparti i njenim zakonima, koje ne veliča jer sa sa nekim od njih moderni ljudi više ne bi mogli složiti, naglašavao je značaj toga da su oni bili delo jednog umnog zakonodavca i da su svi građani imali samo jednu volju i jedan cilj. Podsećajući se raznolikih nauka koje imaju nepouzidane temelje i koje se toliko međusobno razlikuju da se s pravom mogu smatrati daleko od svake istine, Dekart naglašava da bismo bolji prirodni zdravi razum sačuvali da smo se od samog rođenja samo njim služili umesto što smo prolazili kroz dril obrazovanja i vaspitanja. Što se njega samog tiče, odlučio je da preispita sva svoja uverenja i ceo prtljag znanja kojem su ga njegovi učitelji naučili dok ih ne utemelji na sigurnim uvidima i dok ne bude potpuno siguran da su ona istinita ili da ih definitivno odbaci kao neistinita i neutemeljena.

Francuski mislilac ne želi da se stalno bavi i izmišlja svakojače nepouzidane reforme društva i nauka i uopšte da reformiše tuđe živote, već želi samo da preobrazi svoje lične misli i da gradi na temelju koji je isključivo u njemu lično.²⁷⁵ On uopšte ne želi da utiče na druge ljude i

²⁷² Ibidem, str. 202.

²⁷³ Loc. cit.

²⁷⁴ Cf. op. cit., str. 204.

²⁷⁵ Cf. ibidem, str. 206.

da im nametne svoj uzor i plaši se da već i njegova tako skromna namera mnogima neće delovati previše smelo i odvažno. Međutim, „Sama odluka da se čovjek odrekne svih svojih stavova koji su ranije sačinjavali njegovo uvjerenje, ne mora biti primjer koji svako treba da slijedi.“²⁷⁶

Dekart je bio svestan da su mnogi ljudi više skloni da slede utrte puteve, to jest običaj i primer umesto sigurnog znanja, pa je zato svojim izabranim putem išao sam opipavajući ga veoma sporo i oprezno. Tradicionalna logika i njeni silogizmi ne otkrivaju i ne doprinose sticanju nikakvog novog znanja, već više objašnjavaju ono što je poznato. Kad je u pitanju analitika starih i algebra modernih, one se bave jako apstraktnim predmetima koji kao da nisu ni od kakve koristi i od kojih ova prva ima još jednu manu da joj nije dovoljno samo da primenjuje čist razum već jako zamara i uobrazilju prilikom predstavljanja geometrijskih slika i tela, a ova druga se toliko zaglibila u svojim brojnim pravilima i znacima da je postala toliko mračna i zamršena da mnogo više kvari nego što usavršava razum. Tako je Dekart postao siguran da mora da izumi drugu metodu koja će biti oslobođena ovih nedostataka.

Dekartova metoda ima samo jasna četiri pravila. Prvo pravilo glasi: nikad ne prihvatati nešto kao istinito ukoliko se nismo sigurno u to uverili i ukoliko bez ikakvih predrasuda i brzine ne donesemo sud o onome što će mom razumu biti jasno i razgovetno tako da više neće biti nikakvog razloga za sumnju. Drugo pravilo glasi da svaku teškoću treba razložiti na što više sastavnih delova da bi se uspešno rešila. Treće pravilo je da svoje misli tako vodimo da polazimo od onog što je najjednostavnije i što se najlakše saznaje da bismo se postupno uzdigli do saznanja najsloženijih stvari. Četvrto pravilo je da sve te sastavne elemente problema temeljno i potpuno navedemo i damo njihov opšti pregled tako da ništa ne izostavimo.²⁷⁷ Smatrajući da od svih nauka i naučnika samo matematičari pronalaze određene dokaze, Dekart je od bavljenja matematikom očekivao samo da nahrani svoj duh istinom i da se ne zadovoljava lažnim dokazima. Pošto nije nameravao da se temeljno bavi svim matematičkim disciplinama, zadovoljio se uvidom da se u njima obrađuju odnosi i srazmere između stvari i tako je iz geometrijske analitike i algebre iskoristio samo ono najbolje i najsvrsishodnije. Dekart je ovom metodom bio oduševljen kako zbog čiste primene njemu omiljenog razuma, tako i što je zahvaljujući njoj lako uspeo da reši ne samo matematičke probleme sa kojima se već susretao već će biti u stanju da odredi granice do kojih će se moći rešavati i drugi do tada njemu nepoznati problemi.

²⁷⁶ Ibidem, str. 207.

²⁷⁷ Cf. ibidem, str. 210.

Jasnost i razgovetnost kao prvi kriterijum istine i pravilo metode podrazumeva najpre jasnu percepciju stvari koja se kao takva pokazuje jednom pažljivom duhu i koja predstavlja delimično sagledanu istinu, dok razgovetnost podrazumeva da se ta stvar opaža kao precizna i različita od svih drugih, a to je celovito shvaćena istina o jednoj stvar.²⁷⁸ Drugo metodsko pravilo je analiza čiji domen važenja Dekart proširuje sa matematike na celokupno racionalno saznanje i u tome je njegov veliki doprinos daljoj racionalizaciji našeg saznanja. Treće pravilo je sinteza u kojoj se ide od prostog ka složenom, odnosno od opštih ka sve posebnijim iskazima.²⁷⁹ Četvrto pravilo je postupak strogog kontrolisanja, proveravanja i opšteg pregleda da li su svi analizirani osnovni elementi obuhvaćeni sintezom i da li je ostvaren krajnji saznajni cilj da budemo što bliži samoj stvari.

Osnovani prigovori da Dekart pribegava psihologizmu²⁸⁰ u svojoj teoriji saznanja i logici naučnog metoda, što se obično smatra neodrživim, previđaju ili potcenjuju ogroman značaj njegovog metoda u uvođenju razumskog principa u celokupno ogromno istraživačko područje moderne nauke. Osnovni i jedini kriterijum istine i laži, dobrog i slabog argumenta postaje ljudski razum. To je izazvalo pravu revoluciju ne samo u svetu duha već i u praktičnom svetu primene naučnog znanja – to je bio početak modernog građanskog procesa racionalizacije znanja i života. Kad je reč o Dekartovom psihologizmu, ponovo bih podsetila na Huserla i njegovu *Krizu evropskih nauka* i na svoje ranije navedeno shvatanje da je neophodno da se filozofija integriše sa naukom, modernom psihologijom da bi bila bliska ljudima i primenljivija u ljudskom životu i njegovim traganjem za smislom. Filozofija i nauka koje su po svojoj prirodi pojmovne i apstraktne moraju zadobiti određeni sadržaj, sliku, konkretnost da bi imale smisla za čoveka.

Francuski mislilac je formulisao i pravila privremenog morala koja ću mu pomoći da bude odlučan i srećan u svom delovanju dok ne izgradi celokupno zdanje svoje filozofije, nauke i mudrosti. Prvo pravilo glasi da se pokorava zakonima i običajima svoje zemlje i da ostane veran svojoj veri u kojoj je odgajan. Takođe je shvatio da treba da bude vrlo umeren i nepreteran u stavovima kojima će se rukovoditi u svakodnevnom životu, a koje su takođe prihvatili i drugi najrazboritiji ljudi sa kojima će živeti. Zaključio je da, da bi stvarno saznao kakvi su ljudi, treba više da obrati pažnju na ono što oni rade, a ne toliko na ono što govore

²⁷⁸ Cf. loc. cit.; Šajković, Radmila, *Descartes i njegovo delo*, II tom, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1979, str. 109.

²⁷⁹ Cf. Šajković, op. cit., str. 113.

²⁸⁰ Cf. op. cit., str. 109.

jer ne samo da mnogi neće da kažu šta stvarno misle nego mnogi i ne znaju svoje pravo mišljenje. Najbolji su najumereniji stavovi jer je svaka prekomernost loša. Drugo načelo je da u svojim postupcima bude što čvršći i odlučniji i da ih se dosledno pridržava, makar bila i pogrešna, ako se za njih opredelio. Treće načelo kaže da Dekart pre hoće da savlada sebe nego prirodu i da će radije da promeni svoje želje nego svetski poredak jer je shvatio da jedino nad čim čovek ima apsolutnu moć jesu naše misli. Ako smo u pogledu spoljnjih okolnosti i uslova učinili sve što smo mogli, onda je za nas nemoguće da ostvarimo nešto što smo prvobitno poželeli, a što se pokazuje kao nerealno.²⁸¹ Da bismo ova pravila stvarno prihvatili i ponašali se u skladu sa njima, potrebno je mnogo vežbanja i razmišljanja da bismo se navikli da na život i njegove probleme gledamo sa te tačke gledišta. To je bila i tajna mudrost starih filozofa koji su uprkos mnogim mukama i patnjama zadržali vedrinu duha i spremnost da razgovaraju o jednoj takvoj stvari kakva je sreća. I oni su, naime, shvatili i prihvatili da jedino mogu da kontrolišu svoje misli, tako da nisu težili za drugim stvarima koje nisu zavisile samo od njihovih misli i njihove volje.

Marksisti kakav je Rasel Džekobi (Russell Jacoby) obično primećuju da je Dekartov stav tipično vraćanje građanskog subjekta samom sebi u svojevrsnoj rezignaciji zbog objektivne nemoći da promeni svet oko sebe.²⁸² Džekobijeva kritika Dekarta zbog racionalizacije nemoći i očajanja izazvanih realnim razlozima je opravdana, ali treba biti intelektualno pošten, iskren i objektivan i reći koliko je sam, izolovan pojedinac, građanski subjekt u situaciji da promeni svet u kojem živi i koji jeste objektivan i realan uzrok mnogih njegovih problema i ograničenja. Ja bih bila poslednja koja bih zastupala to stanovište racionalizacije loše objektivne stvarnosti, ali je savremeni usamljeni individuum toliko nemoćan da išta promeni u svetu da je stvar elementarnog intelektualnog poštenja to priznati i istovremeno ukazati na ogromno licemerje Zapada kada proklamuje moć i značaj pojedinca i realnost i poštovanje ljudskih prava. Određeni ekonomski i politički privilegovani pojedinci jesu moćni, ali takozvani običan mali čovek često ne može skoro ništa da promeni u realnoj društvenoj situaciji u kojoj živi, a koja jeste objektivni i pravi uzrok njegove subjektivne patnje.

Privremeni moral je takođe pomogao Dekartu da jasnije odredi vrstu i kvalitet svog životnog poziva. Čitavog života on je težio stalnom usavršavanju svog uma i unapređenju svog obrazovanja u traganju za istinom. To ga je ispunilo ogromnim zadovoljstvom, tako da nije

²⁸¹ Cf. Dekart, *Rasprava o metodi*, str. 214-217.

²⁸² Džekobi, Rasl, *Društveni zaborav*, Nolit, Beograd, 1981, str. 133, 134.

morao po svaku cenu da prihvati tuđa mišljenja ukoliko ih nije prethodno podvrgao sopstvenom sudu. Budući da naša volja zavisi od našeg razuma, dovoljno je dobro rasuđivati da bi se dobro radilo. To, međutim, smatram starim racionalizmom i intelektualizmom koji izjednačavaju znanje i volju, reči i dela, što ne mislim da je tačno: upravo novi vek otkriva veliki značaj ljudske volje koja se razlikuje od znanja i koja se često teško usaglašava sa našim racionalnim uvidom i znanjem.

Osetivši se dobro pripremljenim za život, krenuo je da putuje svetom, izašao je iz sobe, počeo da razgovara sa ljudima i pri svemu tome uvek je nastojao da radije bude posmatrač nego glumac na životnoj sceni.²⁸³ Sada je mogao sve svoje dotadašnje poglede da izloži radikalnoj metodičkoj sumnji ne bi li izbegao klizav teren i pesak i dotakao stenu ili ilovaču. Svakog dana se po nekoliko sati vežbao u metodi koju je naročito primenio na matematičke probleme ili na druga pitanja koja su se mogla svesti na ona načela koja su srodna matematičkim. Tako je bio zadovoljan svojim životom i sobom i provodeći takav život i uživajući u svojoj dokolici, ostvarivao je svoju nameru da stalno i sve više napreduje u svom saznanju istine i u tome je uspevao mnogo više nego da je samo čitao knjige ili se družio samo sa ljudima od knjige. Na kraju tog procesa skrasio se u Holandiji, gde su zaraćene vojske svojim odnosima obezbeđivale kakav takav mir, tako da je među svim tim dobrodušnim građanima živio usamljeno i povučeno kao da je u najudaljenijim pustinjama.²⁸⁴

Istražujući isključivo istinu, primenjivao je sistematski metodičku sumnju ne bi li odbacio stavove, znanja i uverenja koja su nesigurna i da bi našao makar neki stav koji će izdržati test sumnje i tako moći biti prihvaćen kao istinit. Postavši svestan da nema suštinske razlike između stavova koje je sanjao i koje je imao i u budnom stanju, otkrio je na kraju tog procesa da čak i kad misli da je sve lažno, on jeste nešto, on postoji. Tako je došao do prvog stava svoje nove filozofije koji se pokazao otpornim i na najveće sumnje: *Mislim, dakle jesam* (Cogito, ergo sum).²⁸⁵ U sledećem koraku francuski mislilac je izveo stav da je on, budući da nužno postoji kad misli, supstancija čija se suština sastoji isključivo u mišljenju. Res cogitans je potpuno nezavisna od bilo kakve materije, tako da bi postojala i kad tela ne bi bilo. Ovaj stav samo govori o tome koliko je Dekart odvajao misao i razum od tela i čula koji nas povezuju sa svetom a koje je on potcenjivao i koliko su u pravu Hana Arent i Hajzenberg kad

²⁸³ Cf. Dekart, *Rasprava o metodi*, str. 220.

²⁸⁴ Cf. ibidem, str. 222.

²⁸⁵ Ibidem, str. 223.

su tvrdili da moderan čovek napušta svet u kome živi i zatvara se u svoj unutrašnji svet mišljenja i saznanja.

Znajući da je nesavršen, a uviđajući da u svojoj svesti ima misli i stavove o jednom savršenom bivstvujućem, zaključio je da takve misli ne bi mogao imati ni iz čega ili samo iz samog sebe, već da mu ih je usadilo jedno bivstvujuće koje je savršeno i koje, da bi bilo savršeno, mora i da postoji, a to je Bog. Tako je zaključio da pored njega mora da postoji i jedno savršenije bivstvujuće od kojeg zavisi i kojem duguje sve što ima.²⁸⁶ Budući da svaka složenost nekog bivstvujućeg ukazuje na njegovu zavisnost i da je svaka zavisnost nedostatak, Dekart je dalje zaključio da Bog ne bi mogao da bude savršen kad bi bio sastavljen od dve osnovne supstancije, misleće i protežne, i da, prema tome, nije složen. Bivstvovanje svih nesavršenih bivstvujućih zavisi od Boga i ona bez njega ne mogu uopšte postojati.²⁸⁷ Dekart dalje smatra da je Bog savršeno bivstvujuće i da sve u nama dolazi od njega. Kada su naše ideje jasne i razgovetne, budući da su realne i da dolaze od Boga, one moraju biti samo istinite. Ako savršenog božanskog garanta istine ne bi bilo, nikada ne bismo mogli svoje ideje i pojmove da smatramo istinitim. U tom poduhvatu nam pomaže i naš razum očevidnost čijih ideja ne može biti dovedena u sumnju. Takav jemac potpune istine može biti samo razum, a ne naša čula ili naša uobrazilja koji nas lako mogu obmanuti. Vrhunac jasnosti i razgovetnosti se nalazi u geometriji. Savršeni Bog je takođe utisnuo zakone i u prirodu kojih se strogo i neumitno pridržavaju svi svetski događaji. Res extensa ili materija sveta ne sadrži nikakve oblike ili kvalitete, ona je čisti homogeni kvantitet i zato se uopšte i može pre svega matematički tretirati.

Dekart polazi od uverenja da je Bog ovaj svet stvorio onakvim kakav treba da bude. Druge ljude francuski mislilac smatra slične sebi pošto im je isti Bog podario istovetnim našima i dušu i telo. Postoji bitna razlika između ljudi i životinja: životinje nemaju razum. Razumska duša ne može biti stvorena od strane materije, već je stvorena na drugi način, to jest stvorio ju je Bog. Naša duša je po svojoj prirodi potpuno nezavisna od tela i ne podleže smrti zajedno s njim; dakle, ona je besmrtna.

Treba brinuti o opštem dobru svih ljudi. Tome može mnogo da pomogne filozofija i to ne ona spekulativna koja se dosadno uči po školama, već praktična primenjena filozofija koja bi nas jasno i razgovetno upoznala sa suštinom i korisnošću raznih prirodnih sila čiji bismo

²⁸⁶ Cf. ibidem, str. 224-227.

²⁸⁷ Cf. ibidem, str. 227.

gospodari i posednici postali. U tome nam mnogo mogu pomoći obični majstori, zanatlije svojim jasnim, jednostavnim i uređenim proizvodnim postupcima. Ovim stavom Dekart nastavlja Bekonove napore u Engleskoj sa ciljem da se povežu i tesno isprepletu nauke, filozofija i zanati, koji su tada još uvek bili oličenje praktične čulne proizvodnje i koji su omogućavali krajnji cilj svih ranih modernih evropskih mislilaca: ujedinjenje teorije i prakse i primenu filozofije i nauka u stvarnosti ne bi li ljudski život postao lakši, bolji i plemenitiji. Takvo korisno i praktično znanje može nam mnogo pomoći da sačuvamo svoje zdravlje koje je najviše životno dobro. Zato medicina ima tako veliki značaj u Dekartovoj filozofiji. Tako moderno i racionalno koncipirana i zasnovana medicina bi nam mogla pomoći u uspešnom lečenju ne samo telesnih već i duševnih bolesti. Naš filozof je odlučan od rane mladosti da ceo svoj život posveti istraživanju u oblastima jedne tako korisne i važne nauke. Za napredak nauke i sveopšte poboljšanje ljudskog života bitna je saradnja svih umova i zato sva naša otkrića i saznanja treba saopštiti javnosti da bi se stalno nastavljala nova naučna istraživanja.

Dekart je u svom istraživačkom i plodnom misaonom projektu smatrao da je najbolje poći od opštih načela i prvih uzroka svega što postoji na svetu, a to je sve Bog stvorio, pri čemu su ta istinita saznanja potekla od klica istine koja se nalaze u našoj duši. On je takođe duboko uveren da na svaki način mora da bude koristan javnosti, jer je svaki čovek dužan da se u granicama svojih moći brine o tuđem dobru budući da čovek koji nikom ne koristi nema nikakvu vrednost. Proces permanentnog samoobrazovanja, koji je osnovni zadatak i smisao života francuskog filozofa, je beskrajan jer ono što se već zna je apsolutno sićušno u poređenju sa onim što još treba naučiti i u čije savladavanje Dekart ne gubi nadu. Međutim, u tom nastojanju treba težiti isključivo istinitim stavovima i prevazilaženje svih zabluda i teškoća koje ćemo susresti na tom putu ka istinitom znanju je ravno pravoj bici dok je prihvatanje pogrešnog uverenja poraz.

U pukim učenim raspravama u školama ne dolazi se ni do kakvog novog znanja i do tada nepoznatih istina jer je tu glavni cilj da se pobedi u raspri, pa se teži da se verovatno predstavi kao verodostojno, a ne da se racionalno i istinoljubivo procene razlozi obeju strana u sporu. Najbolju, najizvesniju i najkorisniju istinu ne stičemo toliko od drugih koliko je sami izumevamo i pronalazimo. Ako je osnovni cilj naučnog napora čoveka slava koja prati učene ljude, onda on pre treba da se bavi samo verovatnim ali suštinski i praktično irelevantnim stvarima do kojih se bez mnogo napora i lako dolazi nego da traga za istinom i bitnim, informativnim znanjem koje je najmanje verovatno i do kojeg se može stići samo postepeno i posle mnogo rada. Dekartu to ne pada teško pošto ne voli preteranu slavu budući da ona

remeti njegov duševni mir koji mu je najvažnija stvar u životu. Da bi se, međutim, do njega došlo, ne treba izbegavati kritičko mišljenje i opite drugih umnih ljudi jer samo javna, slobodna intersubjektivna komunikacija može da dovede do istine ma koliko put do nje bio trnovit. Javno iznošenje istine takođe pretpostavlja istinoljubivost jer Dekart svoje stavove nikad nije saopštavao zbog drugih da bi ih pretekao u svojoj sujeti, već samo zato što ga je razum uverio u njihovu istinitost.

Svoju raspravu Dekart objavljuje na narodnom francuskom jeziku a ne na latinskom zato što mnogo više veruje u zdrav prirodan razum običnih ljudi koji će o njoj suditi na osnovu istine, a ne onim učenim ljudima koji ne slede ni svoj razum ni svoje iskustvo nego veruju samo starim knjigama i dogmatskim autoritetima. Svoje prave kritičke i istinoljubive čitaoce on vidi među osobama čiji je zdrav razum srećno udružen sa marljivošću i stalnom težnjom ka učenju, kojih će više biti među onima koji znaju samo svoj narodni jezik a ne latinski. Svoj osnovni životni cilj Dekart vidi u daljem proučavanju prirode, što će pomoći medicini koja je, pored mehanike i morala, konkretan plod filozofskih istraživanja i najvažnija korisna i praktično primenjiva nauka. Stoga je izuzetno važno raspolagati slobodnim vremenom za naučna istraživanja koje je Dekartu beskrajno značajnije od najpoznatijih i najuglednijih položaja na svetu.

Već sam napomenula da Dekart svodi čoveka na njegovo mišljenje, na *res cogitans*. On eksplicitno kaže da mi imamo moć samo nad svojim mislima, ali ne i nad stvarnošću u kojoj živimo. Ona je od nas otuđena sudbina. Borkenau Dekartovo stanovište naziva stavom građanskog optimizma zato što francuski mislilac smatra da je svet napravljen onako kako treba da bude samo u smislu kvantitativnih matematičkih harmonija, a ne i u pogledu empirijske i društvene stvarnosti i prirode, kako one čovekove unutrašnje, tako i spoljne. Po tom shvatanju, čovek može da bude srećan i blažen samo ako se odvoji od svoje čulne, prirodne, nagonke, empirijske stvarnosti.²⁸⁸ Tako se kontemplativno mišljenje matematičkog tipa smatra jedinom sferom slobode. Time francuski džentri ostvaruje svoju teorijsku pobedu, ali ne uspeva da formuliše moral koji bi prihvatile i mase novovekovnog kapitalističkog društva. Smisao kartezijske metafizike izražava osnovnu protivrečnost kapitalizma koja se nije mogla razrešiti u stvarnosti. „*Problem moderne metafizike je zamisliti kapitalistički individuum kao neprotivrečan.*“²⁸⁹

²⁸⁸ Cf. Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, str. 297.

²⁸⁹ Op. cit., str. 300.

Međutim, mora se priznati da je Dekart intelektualno pošten mislilac. On nedvosmisleno i jasno iskazuje bit građansko-kapitalističkog sveta i ne mistifikuje ga. Pitanje je koliko i svi mi ostali možemo da ostvarimo svoje životne planove u stvarnosti. Mnogima je teško da ovladaju i svojim sopstvenim mislima. I to je, naime, veliko postignuće. To jeste svojevrsni životni minimalizam koji ja kritikujem zato što mislim da ne smemo odmah, već na samom početku kapitulirati u svojim životnim htenjima i aspiracijama.

Za moderno doba se stalno kao svojevrsna lozinka vezuje stav da je čovek kovač svoje sopstvene sudbine. Pitanje je koliko je to samo željena stvarnost, ali neostvarena u praksi. Ona može da zvuči i kao ideološka maska samo jedne puste želje, ali ne i njena realizacija. Čovek, zapravo, često u svom životu mora da konstatuje da ne može da kontroliše bitne aspekte od kojih zavisi njegov život. Ako želimo da budemo intelektualno i moralno poštenu i iskreni, suviše često upravo *nismo* kovači svoje sudbine, ne možemo da povučemo njene bazične poluge. Isuviše često čovek je marioneta čije konce povlače od njega otuđene društvene sile, ma koliko želeo da stvari stoje suprotno. Takvu poražavajuću stvarnost ne može da sakrije nikakva ideološka i filozofska lakirovka. Stanovište građansko-kapitalističkog optimizma ima za cilj da pokaže da osnovna protivrečnost građansko-kapitalističkog individuumu – razdvojenost i skoro potpuna odvojenost *res cogitans* i *res extensa*, rekao bi Dekart – sukob između njegove mišljene egzistencije i one stvarne, realne, čulne, nagonske ne važi „u suštini“, već samo na površini stvari.²⁹⁰ Taj problem se pokušava rešiti postuliranjem beskrajnog progresa kako u moralu i mišljenju – Dekart tvrdi da je osnovni cilj njegovog života permanentno samoobrazovanje – tako i u istorijskoj perspektivi beskonačnog napretka u gospodarenju i ovladavanju prirodom.

Osnovni kognitivni cilj naučnih napora su čvrsti i istiniti sudovi o svemu. Kontemplacija koju upražnjavamo u našem naučnom radu je jedina potpuna i nikakvim bolom nepomućena sreća. Od svih nauka samo geometrija i aritmetika nemaju ništa lažno i nesigurno. Do spoznaje stvari se dolazi iskustvom i dedukcijom. Prilikom naučnog istraživanja ne treba se povoditi za onim što su drugi mislili, već prihvatiti ono što možemo jasno i razgovetno da sagledamo ili pouzdano da dedukujemo. Do nepogrešive istine dolazimo samo intuicijom i dedukcijom. Iz samog prirodnog svetla uma proizlazi shvatanje nepodložno sumnji, naročito intuicija. Dedukcija je nužno zaključivanje iz nečeg drugog uistinu spoznatog. Prve principe saznajemo samo intuicijom, a daleke zaključke isključivo dedukcijom. To nas ne sprečava da verujemo

²⁹⁰ Ibidem, str. 308.

jer vera u Boga nije čin duha već volje. Neškolovani ljudi mnogo jasnije donose sudove o problemima od onih koji su stalno u školi. Metodu čine jasna i jednostavna pravila pomoću kojih nikad ne brkamo lažno i istinito i postupno dolazimo do istinske spoznaje.

Matematika se bavi redom i merom. Treba težiti saznanju sveopšte matematike. U naučnom istraživanju treba poći od najlakšeg i najjednostavnijeg i nikad ne ići dalje dok nismo sigurni da u prvim stavovima nema ničeg zbog čega bi trebalo da se vraćamo na njih. Pod apsolutnim podrazumevamo ono nezavisno, uzrok, opšte, jedno, najjednostavnije, najlakše, jednako, pravo. Relativno definišemo kao ono zavisno, posledicu, složeno, posebno, mnogo, nejednako, različito, krivo. Tajna metode se sastoji u tome što u svemu tačno treba uočavati ono što je najviše apsolutno. Opšte ima viši stepen apsolutnog od posebnog jer je najjednostavnije prirode.

Ako u istraživanju primenimo sva poznata sredstva i opet ne dođemo do znanja, tada možemo pouzdano zaključiti da spoznaja tog predmeta prevazilazi granice ljudskog duha. Ako jedan stav izvodimo iz brojnih drugih, tada ne možemo jednim intuitivnim pogledom da obuhvatimo sve. Mi ne možemo jednim pogledom da uočimo sve karike nekog dužeg lanca. Sigurno iskustvo se može steći samo o onom sasvim jednostavnom i apsolutnom. Pored razuma, tu su kao načini spoznaje i mašta i čula. Pre nego što se otpočne sa saznavanjem, treba ispitati saznajne moći ljudskog duha. Ovakva metoda podseća na metode mehaničkih veština.

Samo razum može da dođe do saznanja, a razumu mogu pomoći ili odmoći uobrazilja, čulni opažaj i pamćenje. Najpre se moramo baviti onim jednostavnim i beznačajnim tako dugo dok jasno i razložno ne saznamo istinu. Svi ljudi više vole da se bave onim teškim i ne zadovoljavaju se jasnim i jednostavnim uzrokom. Za metodično ispitivanje istine korisno je proučavanje onih veština koje pretpostavljaju red (tkanje, ženski ručni rad, igre brojevima). Tome Dekart pristupa inovativno, slično Bekonu. Naime, tako se povezuju čovekova praktična aktivnost, delovanje i teorija, koja se tradicionalno smatra najuzvišenijom stvari upravo zato što nije sačinjena od fizičkog rada, već je čine neistorijski posmatrani oblici koji se smatraju večnim i nezvanim sa praktičnim, čulnim, materijalnim, proizvodnim radom. Time Dekart radi nešto vrlo značajno pošto povezuje fizički i umni rad koji se tradicionalno razdvajaju provalijom, a fizički rad se direktno potcenjuje i smatra bitno manje vrednim od

umnog. Takav antitetički dualizam je duhovni izraz društvene protivrečnosti kapitalističke robne proizvodnje čijem je ukidanju utopijski težio socijalizam.²⁹¹

Metoda je pridržavanje reda koji postoji u samoj stvarnosti ili reda koji u nju unosi naša misao. Razumska intuicija znači da se iskaz mora jasno i razgovetno razumeti, a iskaz se mora čitav u jednom trenutku shvatiti, a ne postupno. Dedukcija je kada jednu stvar izvodimo i zaključujemo iz druge, ali ne u jednom trenutku, već ta operacija zahteva kretanje našeg duha. Od pamćenja zavisi izvesnost zaključaka. U procesu saznavanja treba se koristiti svim onim što razumu može da koristi: uobraziljom, čulnim opažanjem i pamćenjem. Čula osećaju pasivno, slično vosku koji svoj oblik dobija od pečata. Pokretačka sila, to jest sami živci nastaju u mozgu koji je i sedište fantazije, a fantazija je uzrok mnogog kretanja u živcima. Jedna ista sila ako se pomoću uobrazilje vezuje za opšte čulo jeste viđenje, doticanje, ako se vezuje za samu uobrazilju, onda je to sećanje, ako u uobrazilji stvara nove likove jeste maštanje, ako deluje sama naziva se razumevanje, a ta jedna sila je duh. Uobrazilja može da deluje na čula ili čula da deluju na uobrazilju, dok je samo pamćenje – uobrazilja. Čisto duhovne prirode su spoznaja, sumnja, neznanje, volja. Čisto materijalne prirode su oblik, prostornost, kretanje.

Možemo se prevariti samo kad povezujemo ono što verujemo. Povezivanje se obavlja na tri načina: 1) impulsom – to rade oni koji su skloni da veruju u nešto, a da u to ničim nisu uvereni bilo pod dejstvom više sile (koja nas nikad ne vara), slobodnog izbora (koji nas retko vara), uobrazilje (koja nas uvek vara). Do sigurnog saznanja se dolazi ili intuicijom ili dedukcijom. Istražujemo tako što idemo od reči na stvari. Nije dovoljno povoditi se za ustaljenim mišljenjem već sam treba naći valjane razloge. Razum obraća pažnju samo na rečima označeno.

U prirodi treba istraživati obične, a ne neobične stvari. Ne treba apsolutno verovati učiteljima, već njihove stavove treba da istražimo svojim razumom. Jedino što sigurno znamo jeste da postojimo i pouzdano možemo da tvrdimo da smo bivstvujuće koje misli. Sve zablude u naukama proizlaze iz toga što o njima prebrzo donosimo sudove koji su mutni i nejasni umesto da se ograničimo na one stavove koji su isključivo jasni i razgovetni. Bitan je zdrav razum koji naša čula i vaspitači pogrešno usmeravaju, pa zdravom razumu treba vratiti iskonsku čistotu, što se postiže metodom. Kartezijanski lek je da sve izbrišemo i počnemo iz

²⁹¹ Cf. Sohn-Rethel, Alfred, *Materijalistička kritika spoznaje i podruštvljenje rada*, Globus, Kulturno-prosvjetni Sabor Hrvatske, Zagreb, 1984, str. 17, 47, 58.

početka. Jasna je samo ona ideja koja je pristupačna našoj intuiciji. Metodska sumnja vodi onom što je izvesno. Prirodno svetlo uma, zdrav razum oslobođen je predrasuda.

U svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji* Dekart se bavi dvama pitanjima koja smatra najvažnijim kako za ljudski život, tako i za filozofiju, teologiju i religiju. Na prvom mestu se preispituju dokazi za postojanje Boga i iznose oni koje Dekart smatra putpuno ubedljivim i konačnim. Drugo pitanje se tiče ljudske duše i njene bitne razlike od tela, kao i njene besmrtnosti. Ta preispitivanja i novi dokazi koje Dekart iznosi za postojanje i posebnu prirodu ljudske duše i Boga izvodi svojom specifičnom novom metodom koja je prethodno potpuno oslobodila duh od svih predrasuda i vezanosti za čula. Tim postupkom francuski mislilac želi da što argumentovanije i ubedljivije podupre i zagovara opštu stvar Boga i vere. On pri tom pretpostavlja da nam je za sve što možemo znati o Bogu dovoljan naš duh, naš prirodni razum, što ga bitno razlikuje od protestanata koji su verovali da nam je za sve, pa i za saznanje Boga, neophodna pomoć Njegove milosti budući da je prirodni čovek beznadežno iskvaren praroditeljskim grehom, pa je i njegov prirodni razum nemoćan, slab. Dekart i uopšte katolička protivreformacija nastoje da pokažu više poverenja u sve čovekove sposobnosti, a to znači i one sazajne. Dekart takođe nema iluzije o ljudskoj prirodi: ne sledi čovek put vrline i pravde zbog njih samih, već zbog straha od kazne, odnosno očekivanja nagrade na drugom svetu, u zagrobnom životu. Isto tako, on ne računa samo na snagu dobrog argumenta i istine kao sredstva koja će uveriti nevernike ili jeretike u istinitost Božje reči već i na moć Katoličke crkve da natera ljude koji drukčije misle da prihvate njenu istinu koja je po njenom uverenju i apsolutna i univerzalna istina.²⁹²

U prvoj meditaciji Dekart izlaže skeptičko osporavanje mogućnosti našeg saznavanja, to jest uzroke zbog kojih možemo da sumnjamo u postojanje svih stvari, naročito materijalnih. Skeptikovi prigovori su veoma značajani zato što nas primoravaju da se oslobodimo svih predrasuda i da odvojimo čula od samog duha, što je za jednog racionalistu kakav je Dekart veoma bitno. U drugoj meditaciji, iako i dalje sumnjamo u egzistenciju svih stvari koje su makar i najmanje podložne sumnji, mi shvatamo da naš duh koji izvodi te radikalne sumnje ne može a da ne egzistira; to je od velike važnosti jer nam pomaže da razlikujemo koje stvari pripadaju samom duhu, razumskoj prirodi, a koje telu. Odatle sledi da iz fizičkog propadanja našeg tela ne proizlazi propast duha, tako da se time i racionalnim argumentima podržava religiozna i teološka ideja o zagrobnom životu. Fizičko telo kao takvo ne propada, ali ljudsko

²⁹² Cf. Descartes, René, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 187, 189.

telo, budući da se sastoji iz više delova, ipak mora da propadne. Iz svih tih razmatranja Dekart izvlači zaključak da ljudsko telo propada, dok je ljudski duh po svojoj prirodi besmrtn. U trećoj meditaciji Dekart izlaže svoj dokaz za postojanje Boga. U četvrtoj meditaciji francuski mislilac izlaže svoju argumentaciju u prilog tezi da su sve stvari koje saznajemo jasno i razgovetno istinite. U petoj Dekart izlaže nove dokaze o postojanju Boga i u šestoj meditaciji francuski mislilac izlaže dokaze za razlikovanje razuma od uobrazilje i razlike između duha i tela, kao i razloge za izvođenje tvrdnje o postojanju materijalnih stvari i sveta uopšte. Dekartu je najvažnije što tim putem koji slede njegovi argumenti u *Meditacijama* najbolje možemo da saznamo svoj um. Razmotrimo sada detaljnije svaku meditaciju i njenu argumentaciju ponaosob.

U prvoj meditaciji Dekart se seća kako je u svojoj mladosti prihvatio kao istinite mnoge lažne stvari, kao i koliko su neka njegova druga uverenja bila sumnjive vrednosti, pa je odlučio da sve to izbriše iz svog uma radikalnom sumnjom i da počne da gradi zgradu svog saznanja od samog početka.²⁹³ Sva ta neuverljiva i nedokazana uverenja su poticala od čula, a tokom svog života Dekart je shvatio da nas čula često varaju i da se ne smemo sasvim pouzdati u njih. Ali, tu se suočavamo se činjenicom da je često veoma teško razlikovati san od jave i da uobičajene razloge koji se navode za to ne možemo i ne smemo da prihvatimo ako želimo potpuno izvesno i istinito znanje. Međutim, i slike iz snova su nastale podražavajući materijalne stvari koje postoje u svetu, tako da tim putem možemo da zaključimo da materijalne stvari nisu neistinite. U njih spadaju telo i njegova protežnost, količina, veličina, broj, mesto i vreme. Zato Dekart smatra da su u izvesnom smislu sumnjive i nedovoljno pouzdane nauke kakve su fizika, astronomija, medicina zato što se one bave složenim stvarima, dok su apsolutno istinite i pouzdane samo aritmetika i geometrija koje se bave najjednostavnijim i najopštijim stvarima.²⁹⁴

Moramo se, međutim, zapitati da li nas možda naš Bog vara kada mislimo da ispravno i istinito opažamo materijalne stvari? Ta se sumnja mora odbaciti zato što je Bog dobar i nipošto ne bi hteo da nas vara na taj način. Ipak, za početak, Dekart će pretpostaviti zlog duha umesto dobrog Boga koji (zli duh) nas vara, tako da ćemo za trenutak poverovati da svi naši opažaji spoljnog sveta nisu istiniti već lažni. Tim sledom argumenata on će ići sve dok ne dođe do apsolutno istinitog i izvesnog znanja ili se, obrnuto, ne uveri da nijedno naše saznanje nije istinito i sigurno.

²⁹³ Cf. op. cit., str. 199.

²⁹⁴ Cf. ibidem, str. 200, 201.

U drugoj meditaciji Dekart se uverava da je iskaz „Ja jesam“ uvek i nužno istinit. Naime, ma koliko me zli duh obmanjivao, ja ipak nešto tada radim u svom duhu i kada sumnjam, a to sigurno mora da pretpostavlja moje postojanje. Pod telom on podrazumeva sve ono što se može kvantitativno, matematički odrediti i definisati: sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odrediti mestom i tako ispuniti prostor da tu nijedno drugo telo ne može da stane; što se može opaziti pogledom, dodirom, sluhom, ukusom ili mirisom, kretati se na razne načine ne samo od sebe nego i tuđim dodirom nečeg drugog jer telesna stvar ne može sama sebe da pokreće, oseća i misli. Ma koliko dalje sumnjao u svoje telo i svoje misli, ipak je siguran da mišljenje postoji. Zato je nužno istinito da je čovek stvar koja misli (res cogitans), to jeste duh ili duša ili razum ili um. Stvar koja misli je ono što sumnja, razumeva, tvrdi, negira, hoće, neće, zamišlja, oseća. A Dekart poistovećuje čulno osećanje i mišljenje. Zato kada posmatramo neku telesnu stvar koju izlažemo nekoj promeni, neke od njenih osobina se menjaju i nestaju, ali ostaje kao potpuno pouzdana i istinita ideja da ono što preostaje jeste nešto protegnuto, savitljivo, promenljivo. To ne shvatamo svojom uobraziljom, koja je nepouzdana i može da prevari, već samim duhom, njegovim uvidom. Tako ćemo zaključiti da mi od svog duha ništa lakše ili razgovetnije ne saznajemo.

U trećoj meditaciji Dekart dokazuje postojanje Boga tako što najpre iznosi tvrdnju da nema nikakvog razloga da se pomisli da uopšte postoji neki zli duh, zli Bog koji bi ljude sistematski obmanjivao jer je Bog dobar, savršen. U ljudskom duhu postoje ideje, sudovi i, s druge strane, volja ili afekti. Nekima od tih misli najviše odgovara naziv ideja: to su naša opšta razmišljanja o čoveku, prividu, nebu, anđelu, Bogu. Druge misli imaju druge oblike, performativne, rekli bismo danas: kad nešto hoću, kad se bojim, kad tvrdim, kad poričem. Glavna mogućnost za grešku nalazi se u našim sudovima koji se sastoje od ideja i kojima se sve zajedno tvrdi da ideje u mom duhu jestu slične ili odgovarajuće stvarima koje su izvan mene. Od tih ideja neke su urođene, druge pridošle, a treće smo mi sami napravili. Kad želimo da definišemo istinu, mišljenje, stvar, ideje kojima to činimo, čini nam se da potiču samo iz nas, iz same naše prirode; kad slušamo buku, gledamo sunce, osećamo vatru, sve to smo do sada smatrali da potiče od stvari izvan nas i, konačno, kad izmišljamo ideje kakve su sirene, jednorozi, to činimo sami u svom duhu. Kad je reč o idejama koje potiču spolja, izvan nas, najpre nam izgleda da one dolaze iz same prirode, da ne zavise od naše volje, a to znači ni od nas samih; čak šta više, često se pojavljuju protiv naše volje. Sve one stvari koje saznajemo pomoću prirodne svetlosti ne mogu biti pogrešne i sumnjive jer nijednoj drugoj sposobnosti koju imamo ne možemo potpuno verovati kao našem prirodnom razumu.

Međutim, stvari su tu komplikovanije nego što na prvi pogled izgledaju. Kad je reč o opažanju stvari izvan nas, ne mora nužno da proizlazi sud da se one odnose na stvari izvan nas. Možda u nama postoji još neka nepoznata sila, nega druga proizvođačica tih ideja ili, pak, te naše ideje ne moraju nužno biti slične spoljašnjim stvarima. Ipak, Dekart iz svih tih sumnji i suptilnih razmatranja zaključuje da ako neka ideja u meni nije ni formalno ni eminentno, niti sam ja njen uzrok, iz toga nužno sledi da pored mene u svetu ima još drugih stvari koje su uzrok takvih mojih ideja. Zato mi se čini da mogu pouzdano da prosudim kako su te ideje slične stvarima u prirodi, izvan mog duha.

Ideju Boga nismo ni primili čulima niti smo je izmislili jer se njoj ne može ništa niti dodati niti oduzeti, niti ja, kao suštinski nesavršeno bivstvujuće, mogu sam da stvorim ideju savršenog bivstvujućeg kakav je Bog. Zato preostaje samo mogućnost da mi je ona urođena. Kad je reč o meni, sasvim sam svestan da sam konačan i nesavršen i zavisao od drugog, a taj drugi je moj Tvorac Bog. Budući da je Bog beskonačno i savršeno bivstvujuće, ja ideju o njemu ne mogu sam svojim ograničenim i konačnim moćima da stvorim, pa otuda zaključujem da Bog egzistira i da ne može biti varljiv pošto je savršen.

U četvrtoj meditaciji Dekart nastavlja argument o Božjoj savršenosti zbog čega On ne može biti zli duh. Budući da čovek nije savršeno i beskonačno biće već veoma ograničeno, konačno i nesavršeno, nije čudo što se vara jer učestvuje u onom ništa, u nebivstvujućem. Volja je ta moć u meni koja me može nagoniti da grešim zato što ona ide dalje od razuma i donosi sudove i o stvarima koje ne razumemo.²⁹⁵ Moja mogućnost slobodnog izbora se nalazi u temelju moje greške. To je zato što volja dalje doseže od razuma i ne obazire se uvek na njegov jasan i razgovetan sud kojim saznajemo istinu. Takva moja nesavršenost ne potiče od Boga nego je u meni zbog moje sklonosti da se loše služim svojim slobodnim izborom. Svaka ljudska greška ne potiče od Tvorca koji je savršen i potpun pa mu ništa ne može nedostajati, već je to nedostatak u meni zato što sam ja ograničeno, konačno i nesavršeno bivstvujuće pa grešim kad primenjujem svoju moć prosuđivanja koja, istina, potiče od Boga, ali nije beskonačna.

Dekart dalje u petoj meditaciji razmatra Boga kao savršeno bivstvujuće koje mora imati i atribut egzistencije jer u suprotnom ne bi bilo savršeno. Pošto Bog postoji, te od njega zavisi sve ostalo i nije varljiv zao duh, zaključujemo da su nužno istinite sve stvari koje shvatam

²⁹⁵ Ibidem, str. 223.

jasno i razgovetno.²⁹⁶ Prema tome, to je sigurno znanje. Dekart jasno uviđa da sigurnost i istinitost svakog znanja zavise od saznanja samog Boga. Ono po čemu je čovek najbližiji Bogu jeste sloboda izbora – ona, naime, najpotpunije i najviše dokazuje da je čovek napravljen kao slika i prilika Božja.

U šestoj meditaciji Dekart, pošto je bolje shvatio sebe i Boga, zaključuje da ne treba sve prihvatati što dolazi od čula, ali ne treba ni sumnjati u sve. Za čoveka je dovoljno da je svestan činjenice da je njegova suština da bude stvar koja misli. Međutim, čovek u sebi sadrži i sposobnosti zamišljanja i oseća bez kojih on može sasvim da razume sebe budući da je njegova najvažnija sposobnost mišljenje. Bog je čoveku dao veliku sklonost da veruje kako oseća u njegovom duhu potiču od telesnih stvari i zato možemo zaključiti da telesne stvari postoje. Bez obzira na Božju dobrotu, ljudska priroda, budući da je spoj duha i tela, nije savršena, pa ponekad može da nas obmane. Pošto znamo da svi osećaji o onome što je telu potrebno gotovo uvek znače istinu a ne laž, ne moramo se više plašiti da su lažni naši čulni opažaji niti da su oni naši snovi jer sad nam je jasno da pamćenje nikad naše snove ne povezuje sa ostalim delovima našeg života, pa možemo da budemo sasvim sigurni da te čulne osećaje imamo u svom budnom stanju a ne u snu.

Dekartovi odgovori na skeptičke prigovore mogućnosti i pouzdanosti našeg saznanja teško da će zadovoljiti skeptika. Dekart misli da je jedinu legitimaciju istinitosti našeg saznanja pronašao u savršenom, dobrom Bogu koji nas kao takav ne može varati i obmanjivati. Skeptik će odmah postaviti pitanje statusa i legitimnosti našeg saznanja, a zapravo vere u Boga jer teško da će skeptik smatrati ideju Boga jasnom i razgovetnom uprkos Dekartovom ubeđenju u njenu najveću moguću istinitost, jasnost i razgovetnost.

Postoje razlozi i osnove za tvrdnju da se Dekart u svojoj osnovnoj filozofiji Cogita inspirisao Avgustinom i njegovim čvrstim stavom da se treba povući u svoju unutrašnjost jer samo u njoj poživaju prava istina i vera. Iz tog osnovnog načela isključuje se kao bitan momenat svet, grčki kosmos i sav akcenat se stavlja na odnos između čoveka i Boga. Čovekova unutrašnjost, duša, Cogito postaje jedino bitno i privilegovano mesto porekla matematičko-fizikalističke mehanicističke rekonstrukcije spoljašnjeg čulnog prirodnog sveta i vere u Boga. Posthrišćanska novovekovna filozofija pretpostavlja da zakonomernost sveta ima za izvor transcendentnog stvaralačkog Boga. Time se prekida duga antička grčka tradicija koja je svet, kosmos mislila kao večit, dobro uređen, nestvoren, naročito ne od ličnog Boga Tvorca,

²⁹⁶ Ibidem, str. 230.

poredak koji jeste shvaćen kao božanski, ali ne u smislu personificiranosti stvaralačkog Boga. Zato se može smatrati da preko Avgustina već od Dekarta počinje formiranje i ogroman svetskoistorijski značaj i posledice onoga što je danas poznato kao metafizika subjektivnosti.²⁹⁷ Najvažniji postaje ne odnos između čoveka i sveta, već neposredni lični odnos između čoveka i Boga. Svet se redukuje na neki puki spoljni svet, puku spoljašnjost, a još od Avgustina najčudesnija stvar nije više kosmos niti samo hrišćanski lični transcendentni Bog već ja, moja duša, moja unutrašnjost, Cogito. Dekart preduzima radikalni poduhvat da iz lične čovekove unutrašnjosti i njene radikalne methodske sumnje izvede i saznanje Boga, i saznanje svog sopstva i svih stvari koje postoje u svetu.²⁹⁸ Kao i za Avgustina, i za Dekarta je najvažniji zadatak njegove metode bilo dokazati postojanje Boga i nematerijalnost pa posledično i besmrtnost duše. Dekart iz svog ja i dokaza Božje egzistencije matematički i mehanicistički rekonstruiše saznanje celog čulnog spoljnog sveta.

Etjen Žilson (Étienne Gilson) dozvoljava mogućnost izvesnih bitnih avgustinovskih ideja u Dekartovoj filozofiji iako nema pouzdanih dokaza da je francuski filozof neposredno čitao dela sv. Avgustina. Žilson ipak uočava i neke suštinske razlike između filozofija Avgustina i Dekarta: francuski filozof pretpostavlja ideju savršenosti Boga koju izvodi iz nesavršenosti ljudskog bivstvjućeg, o čemu svedoči fenomen sumnje, što dalje povlači za sobom postojanje Boga koji može biti jedini izvor ideje savršenosti i koji, garantujući istinitost mojih jasnih i razgovetnih ideja, jamči i za razliku između duše i tela, odakle se izvodi mehanicistička matematička fizička nauka o protežnoj supstanciji i sve druge nauke koje odatle proizlaze.²⁹⁹ Na pitanje da li Dekartov Cogito predstavlja početak utiranja puta modernog idealizma, Žilson kao odgovor navodi mišljenje Levi-Brila (Lévy-Bruhl) da Cogito jeste prva po redu istina egzistencije od koje sve ostale dolaze posle nje, ali Dekart nikad nije tvrdio da je ona uslov mogućnosti ostalih istina, već samo da je uslov svih drugih egzistencijalnih sudova u tom smislu što ih Cogito prati. To, naravno, odmah asocira na ulogu stava „Ja mislim“ u Kantovoj *Kritici čistog uma* koji, kao što je poznato, mora moći pratiti sve moje predstave.³⁰⁰ Razlika koja postoji između Avgustinove filozofije, koji tvrdi da želi da zna samo dve stvari, Boga i samog sebe, i ništa drugo i Dekartove misli leži u

²⁹⁷ Cf. Löwith, Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, str. 18, 19, 20, 23, 24.

²⁹⁸ Cf. op. cit., str. 26.

²⁹⁹ Cf. Descartes, René, *Diskurs o metodi, Tekst i komentar Étienne Gilson*, Demetra, Zagreb, 2011, str. 300, 301.

³⁰⁰ Op. cit., str. 303.

njegovoj matematičkoj rekonstrukciji neizvesnog čulnog sveta iz činjenice koju Dekart kao fizičar ističe o sapripadnosti izvesnog znanja o postojanju Boga i Cogita, a sve to da bi omogućio da čovek ovlada zemljom i postane njen gospodar.³⁰¹

„Celokupna novija filozofija proizlazi iz pojma samosvesti“, napisao je Rozenkranc (Rosenkranz).³⁰² Pokretački motiv Dekartovog vraćanja u svoju unutrašnjost i pribegavanje radikalnoj refleksiji bilo je okretanje od sveta i usmeravanje ka Bogu kao njegovom transcendentnom Tvorcu.³⁰³ U jednom pismu Mersenu (Mersenne) Dekart piše da je postojanje Boga prva i najvećnja od svih istina i da iz nje proizlaze sve ostale istine.³⁰⁴ Dekartovu temu samorefleksije preuzeli su i puritanci jer samo stalnom autorefleksijom vođen život može da prevaziđe svoje prirodno stanje koje se smatra grešnim.³⁰⁵

Dekart radikalno prekida sa tradicijom i istorijski utemeljenim i prenetim mišljenjem i započinje ab ovo, sasvim iz početka, a taj radikalni novi početak su svest i samosvest.³⁰⁶ U njima je internalizovan celokupan raniji metodološki pristup Bogu, veri, znanju. Ljudska racionalnost nije više otelovljena u spoljašnjem umnom poretku kao u tradicionalnoj filozofiji i teologiji, već se ona *konstruiše*, a ne *pronalazi* kao objektivno data. Konstrukcija predstave stvarnosti se odvija iznutra, u našem razumu, ona je radikalno pounutrašnjena i izgrađuje se ljudskim saznavnim sposobnostima.³⁰⁷ U Dekartovom *konstruktivističkom* pristupu svetu i saznanju leži ogromna, principijelna razlika u odnosu na jednog Platona i sve druge antičke i srednjovekovne filozofe koji su ubeđeni da ih samo *pronalaze* gotove i date u objektivnom poretku sveta i stvari.

Dekart svoj racionalizam i dominaciju matematičko-fizičkog metoda primenjuje i kada tretira strasti duše kao fizičar ili fiziolog utemeljivši tako modernu psihofiziku koja je sve do dana današnjeg bitan deo opšte akademske psihologije. On potpuno poništava posebnu prirodu i karakter osećanja i izjednačava ih sa mislima. On smatra da duša ima samo misli i to je delovanje duše i strasti. Delovanja duše su htenja, a htenja su delovanja duše koja svršavaju u samoj duši (na primer, ljubav prema Bogu ili upravljanje misli na nematerijalni predmet) i radnje koje svršavaju u telu (na primer, volja da šetamo). Strasti su sve vrste opažanja i

³⁰¹ Cf. Löwith, op. cit., str. 37.

³⁰² Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, 1844, S. 202, cit. prema: Löwith, op. cit., str. 27.

³⁰³ Löwith, op. cit., str. 28.

³⁰⁴ Löwith, op. cit., str. 35.

³⁰⁵ Weber, M., *Religionssoziologie I*, S. 115, cit. prema: Löwith, op. cit., str. 28.

³⁰⁶ Cf. Cassirer, Ernst, *Descartes*, Demetra, Zagreb, 1997., str. 97, 122.

³⁰⁷ Cf. Taylor, Charles, *Sources of the Self*, str. 143, 144.

saznanja.³⁰⁸ Većina opažanja koja potiču od tela zavise od nerava, ali ima i onih koja ne zavise od nerava – to je imaginacija. Strasti duše su opažaji, osećanja ili emocije duše koje se isključivo odnose na nju, a uzrokuju ih duhovi. Duhove Dekart definiše kao najprefinjenije deliće krvi i naziva ih životinjskim duhovima. Duhovi su samo tela bez ikakvih drugih svojstava.³⁰⁹ Jedina glavna delatnost naše duše jeste volja. Dekartov radikalni dualizam između duha i tela dolazi do izražaja i u tretiranju osećanja i strasti: duša nema nikakve veze sa protežnošću i sa dimenzijama materije, već samo sa celim sklopom organa.³¹⁰ Mala žlezda u mozgu je glavno sedište duše i nju pokreću duhovi.

Glavni učinak strasti kod ljudi je da pobudi i pripremi dušu da želi stvari za koje strasti pripremaju telo: na primer, strah nas nagoni na bežanje, a smelost na tučnjavu. Naše strasti ne može da izazove volja direktno, ali može indirektno kada predstavljamo stvari koje su povezane sa strastima. Za savladavanje strasti nije dovoljna samo volja već moramo angažovati i razumske razloge: na primer, da bismo pobedili strah ili pobudili smelost moramo racionalno razmotriti situaciju i videti da li opasnost možda nije suviše velika, da ima više razumno sagledanih razloga za procenu da je bolje odbraniti se nego pobeći, da ćemo postati slavni ako pobedimo, a da ćemo se stideti i žaliti ako pobeđemo. Ipak, moć duše nad strastima nije potpuna jer njih pobuđuju i održavaju duhovi, ali postoji paralelizam između strasti i emocija koje se javljaju u srcu. Naime, sve strasti su praćene nekom emocijom. Volja najviše može učiniti tako što će sprečiti posledice naših nepromišljenih strasti i obuzdati pokrete tela: na primer, da ne udarimo nekog kad smo ljuti ili da ne pobeđemo kad se plašimo. Volja ne može direktno da izazove strast. Strastima treba ovladati i stoga najsnažniju dušu imaju ljudi čija volja može da pobedi strasti. Najbolji način za kontrolisanje volje jesu čvrsti i određeni stavovi o dobru i zlu.³¹¹

Najslabiju dušu imaju oni koji ne mogu da pokore svoju volju takvim pouzdanim moralnim stavovima jer se potčinjavaju trenutnim strastima. Duša može potpuno da ovlada svim svojim strastima, ali to ne znači omalovažavanje strasti jer i one imaju značajnu ulogu: one pripremaju dušu da hoće korisne stvari i da ustraje u tom htenju, dok je cilj životinjskih duhova koji izazivaju strasti da pripremi telo za pokrete kojima treba zadobiti te stvari.³¹²

³⁰⁸ Dekart, Rene, *Strasti duše*, Grafos, Beograd, 1981, str. 17.

³⁰⁹ Op. cit., str. 12.

³¹⁰ Ibidem, str. 23.

³¹¹ Cf. ibidem, str. 34.

³¹² Cf. ibidem, str. 36.

Korisnost strasti se sastoji u tome što one pojačavaju i čine da u duši potraju one misli koje je dobro sačuvati. Osnovne strasti su divljenje, ljubav, mržnja, želja, radost i žalost.

Razmotrićemo neke najvažnije strasti ma koliko to bio najdosadniji deo Dekartove filozofije zbog ograničenja primenjenog metoda fizike i fiziologije na dušu čija je priroda sasvim osobena i suptilna.

Ljubav je duševna emocija koju uzrokuje kretanje duhova, a koja podstiče dušu da se dobrovoljno sjedini s predmetima koji joj se čine korisnim, a mržnja odvaja dušu od predmeta koji joj izgledaju štetno. Na ove strasti deluje i telo, ali i naši racionalni i moralni stavovi.³¹³ Kad govorimo o ljubavi iz naklonosti, tada nas ona podstiče da voljenoj osobi želimo dobro, dok u pohotljivoj ljubavi želimo sam voljeni predmet. Osobu želimo kada je volimo i hoćemo da je posedujemo na nedobrovoljan način. Dobar otac voli svoju decu tako čistom ljubavlju da ne želi ništa da dobija od njih, smatra ih za svoje drugo ja, njihovo dobro je i njegovo sopstveno i spreman je da umre da bi ih spasao. Slično stvar stoji i u prijateljstvu, a u slučaju ljubavi prema ljubavnici pored dobronamernosti postoji i želja da je ima kao posed, da je poseduje kao svoj predmet.³¹⁴ Kada predmet svoje ljubavi poštujemo manje od sebe, onda je to privrženost, kad ga poštujemo kao sebe, to je prijateljstvo, a kad ga poštujemo više od sebe, to je onda obožavanje. Odnos obožavanja imamo prema božanstvu, ali i prema svom vladaru, svojoj zemlji, gradu, čoveku. Na duševna kretanja jače deluju čula od onoga što predstavljamo samo pomoću uma.

Želja je nemir duše koji uzrokuju duhovi kada duša želi da ima stvar koju smatra korisnom za sebe. Kad su u pitanju odnosi između polova, u jednom životnom dobu priroda tako deluje na našu dušu da se osećamo nepotpuni, kao polovina jedne celine čija je druga polovina osoba suprotnog pola. U intelektualnoj radosti duša se raduje samom delovanju duše.³¹⁵

Dekart je nagovestio i uslovni refleks: veza između duše i tela je takva da kada jednom povežemo jednu telesnu radnju sa nekom mišlju, posle se jedno uopšte ne javlja bez drugog.³¹⁶

Strasti možemo ne samo da izražavamo pokretima tela već da ih njima i prikrivamo. Telesni fenomen kakav su suze i koje nastaju iz para koje izlaze iz očiju ne potiču iz krajnje žalosti

³¹³ Cf. ibidem, str. 50.

³¹⁴ Ibidem, str. 51, 52,

³¹⁵ Cf. ibidem, str. 56, 57.

³¹⁶ Cf. ibidem, str. 64.

već samo iz umerene, a za njima mogu da slede i osećanja ljubavi ili radosti – tada kažemo da plaćemo od sreće i radosti.

Sve strasti se odnose na telo, a s dušom su povezane koliko je ona povezana sa telom. Njihov prirodni cilj je da podstaknu dušu i da potpomognu one delatnosti koje čuvaju telo. U tom smislu su uzorne i najčešće korišćene strasti kakve su radost i žalost. Takođe je korisno i osećanje bola koje najpre stvara žalost, onda sledi mržnja prema uzroku tog bola i na kraju je želja da ga se oslobodimo. Duša se obaveštava o stvarima koje koriste telu preko radosti, a možemo reći da je žalost korisnija od radosti, a mržnja od ljubavi jer pomoću njih odbacujemo škodljive stvari, pa su čak i takva osećanja koja se obično smatraju negativnim direktno funkcionalna i od velike pomoći i duši i telu.³¹⁷

Da bismo ispravno procenili šta je dobro a šta zlo moramo da se služimo iskustvom i racionalnim rasuđivanjem jer mnoge strasti koje su dugoročno štetne po telo počinju radošću, a to je varka. Ljubav je neuporedivo korisnija od mržnje jer nikad ne može biti suviše velika i uvek izaziva radost. Mržnja uvek škodi i povezana je sa žalošću. Bolje je da prvo osećamo ljubav prema dobru, a ne prvenstveno mržnju prema zlu jer nas mržnja ne odvaja samo od zla već i od dobra.

Svi telesni pokreti štete zdravlju ako su suviše snažni, a koriste mu kad su umereni. U životu se treba prikloniti onim strastima koje vode dobru, a ne onima koje vode zlu. Mržnja je bolja od neosnovane ljubavi jer nas odvaja od štetnog lošeg predmeta koji sadrži zlo i koji nam podriva dostojanstvo i ponižava nas. Kad su radost i žalost loše zasnovane, radost je škodljivija od žalosti koja nas navodi na uzdržanost jer nas radost čini neproračunljivim i odvažnim.

Strast je uvek korisna kad počiva na pravom saznanju, a štetna kad je utemeljena u zabludi. Treba slediti put vrline i činiti dobra dela koja zavise od nas – tada činimo ono što želimo i dobijamo sve zadovoljstvo koje smo očekivali.³¹⁸ Treba osloboditi duh od manje korisnih želja, a onda jasno saznati i razmotriti korisnost onog što treba da bude predmet naše želje. Kad je reč o stvarima koje ne zavise od nas, ne treba ih strasno želeći, a ljubav treba usmeriti ka drugim stvarima koje zavise od nas. Ako je naša duša zadovoljna u svojoj dubini, nikakvi spoljašnji nemiri ne mogu da joj naškode. Naprotiv, ona će se zbog toga radovati zato što je svesna svog savršenstva. Da bi dosegla takvo stanje, duša treba samo da sledi put vrline, a to

³¹⁷Cf. ibidem, str. 80.

³¹⁸Cf. ibidem, str. 84.

znači da savest nema šta da joj prebaci – to čoveku pruža takvo zadovoljstvo koje ga čini srećnim tako da nikakve strasti ne mogu da pomute njegov duševni mir.

Osnovni znak mudrosti jeste to da znamo zašto sebe poštujemo ili potcenjujemo. Sebe poštujemo zato što imamo slobodu izbora i vlast nad svojom voljom. Slobodna volja nas čini sličnima Bogu jer smo mi tada sopstveni gospodari.³¹⁹ Kad ne postupamo pravilno, te greške više izaziva nedostatak znanja nego nedostatak dobre volje. Da bismo sebe poštovali i osećali se dostojanstveno u poređenju sa ljudima koji imaju mnogo para i počasti, dovoljno je samo da imamo dobru volju. Plemeniti ljudi su uvek ljubazni, učtivi i uslužni i potpuno gospodare svojim strastima.³²⁰ Oni su posebno imuni na želju, ljubomoru i zavist jer smatraju da ništa što ne zavisi od njih ne treba strasno želeći. Plemeniti ljudi ne menjaju duh pod uticajem uspeha ili nedaća.

Najgori su oni ljudi koji ne poštuju nikakve zasluge, ni svoje ni tuđe.

Skromnost nije uvek vrlina, naprotiv, ona može biti i porok jer se čovek tada oseća slab i neodlučan, ponaša se kao da mu nedostaje slobodna volja i misli da ništa ne može da uradi sam.³²¹

Vrline su navike duše koje je predisponiraju za izvesne misli.³²² Na njihovo sticanje mnogo utiče dobro vaspitanje koje može da popravi loše nasleđe. Ako često razmišljamo o slobodi volje i o praznini i beskorisnosti svih briga koje muče slavloljubive, najpre možemo da izazovemo strast, a onda i vrlinu plemenitosti u sebi. Plemenita duša svakom pridaje ono što mu pripada.

Niski i slabi duhom skloni su grehu i preteruju, pa obožavaju ili strepe od stvari dostojnih prezira. Oni često prelaze iz krajnjeg bezbožništva u sujeverje i obratno, tako da su sposobni za svaki porok.

U nadi duša sebe ubeđuje da će se desiti ono što želi, a u stanju straha duša misli da se ta želja neće ostvariti. U očaju se smatra da je nemoguća i neostvarljiva željena stvar. Ljubomora je strah koji se odnosi na želju da sačuvamo za sebe izvesno dobro koje posedujemo.

³¹⁹ Cf. ibidem, str. 93.

³²⁰ Cf. ibidem, str. 94.

³²¹ Cf. ibidem, str. 96.

³²² Ibidem, str. 98.

U neodlučnosti ne dozvoljavamo duši da izvrši nijednu od mnogobrojnih radnji. Da bismo se izborili sa njom, treba da stvorimo sigurne sudove o svim stvarima koje nam se predstavljaju i da uvek verujemo da smo ispravni kad činimo ono što smatramo najboljim.³²³

U strahu duša je u metežu i čuđenju jer ne može da se suprotstavi zlu za koje veruje da joj se približava. Jedina korist od kukavičluka je ta što nas štiti od muka koje bi nas zadesile u suprotnom stavu i pomaže telu jer usporava kretanje duhova i čuva mu snagu. Međutim, kukavičluk je obično štetan jer odvraća volju od korisnih radnji i protiv njega uspešno deluje jačanje nade i želje. Interesantno je da Dekart ne smatra strah korisnim budući da nas može zaštititi od opasnosti i misli da on i nije posebna strast već preterani kukavičluk, čuđenje i strepnja. Od njega se možemo braniti pripravnosću za svako iznenađenje i moći da predviđamo budućnost.³²⁴

U griži savesti sumnjamo da nismo postupili dobro za razliku od kajanja kad znamo da smo postupili loše. Najbolji lek protiv nje je da joj nikad ne damo povoda za nastajanje i delovanje u našoj duši.

Šala je kritikovanje poroka čineći ih smešnim bez mržnje prema ljudima. To je osobina izgrađenog čoveka i otkriva njegovu veselu narav i duševno spokojstvo, a to su znaci vrline.³²⁵ Zavist je porok zato što su ljudi podložni njoj ljuti kad drugima ide dobro i smatraju da je taj uspeh nezaslužen. Najviše zavidimo drugima na slavi.

Sažaljenje sačinjavaju žalost i naklonost prema onima koji trpe neko zlo, a pri tom mislimo da to ne zaslužuju. I najplemenitiji ljudi sažaljevaju druge koji pate jer su dobronamerni prema svakome i misle da nijedna nesreća nije toliko veliko zlo koliko je to malodušnost onih koji je ne mogu hrabro podneti. Samozadovoljni su ljudi koji slede vrlinu i imaju duševni mir i spokojnu savest.³²⁶ Strast samozadovoljstva je radost koja je najprijatnija jer njen uzrok zavisi samo od nas. Neosnovano samozadovoljni ljudi u svojoj strasti mogu da čine najveće zločine (izdaja, ubistvo vladara, genocid) samo zato što drugi ljudi ne dele njihova shvatanja.³²⁷

³²³ Cf. ibidem, str. 103.

³²⁴ Cf. ibidem, str. 106.

³²⁵ Cf. ibidem, str. 107.

³²⁶ Cf. ibidem, str. 111.

³²⁷ Cf. ibidem, str. 112.

Kajanje je strast u kojoj se žalostimo jer smo uvereni da smo počinili nešto rđavo. Ta žalost je gorka jer joj je uzrok samo u nama. Ali, ona je korisna kad je ispravna i kad smo stvarno počinili nešto loše jer nas podstiče da drugi put postupimo bolje. Lek protiv nje je da formiramo ispravne i sigurne sudove i verovanje da uvek postupamo ispravno kad činimo ono što procenjujemo kao najbolje. Blagonaklonost je želja da se licu kojem želimo dobro događa dobro – to je više vrsta ljubavi nego samo želja. Zahvalnost je ljubav koju u nama pobuđuje postupak nekog čoveka prema kojem je osećamo – ona je jako snažna kod plemenitih i blagorodnih duša. Nezahvalnost je porok koji ispoljavaju grubijani i arogantni ljudi koji misle da imaju pravo na sve ili su budale, slabići, podlaci jer se nikad ne zamisle nad dobrima koja im se čine. U ogorčenju osećamo mržnju ili odvratnost prema onima koji čine zlo. Trpeti zlo je isto što i činiti ga.³²⁸

Velika ljutnja zbog beznačajnih stvari govori o rđavom karakteru i turobnom raspoloženju. Gnev je mržnja prema onima koji su počinili neko zlo baš nama, a s njom je povezana i snažna osvetoljubivost. Postoje dve vrste gneva: prva vrsta gneva nastaje naglo, ima izrazita spoljna obeležja bez dubokih posledica i lako se stišava; druga vrsta gneva na početku nije tako snažna, ali više izjeda srce i posledice su joj opasnije. Najbolji ljudi više su podložni prvoj vrsti gneva jer ne mrze intenzivno. Druga vrsta gneva je praćena mržnjom i obuzima slabe i niske duše. Najbolji lek protiv gneva je plemenitost duše. Plemeniti ljudi visoko cene svoju slobodu i vlast nad sobom, a to se gubi kad nas neko uvredi.

Slava potiče od ljubavi prema sebi i iz naše nade da nas drugi slave i hvale. Ona se razlikuje od unutrašnjeg zadovoljstva koje prati našu svest da smo učinili nešto dobro. Stid je vrsta žalosti koja počiva na ljubavi prema sebi i potiče iz straha da ne budemo kuđeni, iz skromnosti i nesamopouzdanja jer kad neko visoko ceni sebe, ne može se lako postideti. Slava i stid nas podstiču na život pun vrlina putem nade ili putem straha. Bestidnost je suprotna stidu i slavi, zahvalnosti i sažaljenju. To osećanje imaju oni koji su često bili teško uvređeni jer u mladosti smatramo da je najvažnija pohvala, a najveća sramota zlo, mnogo više nego što kasnije shvatimo i čemu nas nauči životno iskustvo. Drski ljudi koji dobro i zlo mere samo po telesnoj udobnosti uviđaju da i posle uvreda podjednako ili više uživaju i da su oslobođeni niza prinuda koje nalaže čast. Tuga je vrsta žalosti povezana sa očajem i sećanjem na ranije zadovoljstvo koje smo izgubili, bez nade da ćemo ga povratiti.³²⁹

³²⁸ Cf. ibidem, str. 114.

³²⁹ Cf. ibidem, str. 120.

Sve strasti su po svojoj prirodi dobre i treba izbegavati samo njihove rđave funkcije ili krajnosti. Uzrujanost od navale krvi zbog snažnih strasti treba smiriti i delovanje odložiti dok se ne smirimo, a kada moramo odmah da delujemo, volju treba da usmerimo na one razloge koji su suprotni razlozima duše i koji utiču da razborito postupimo. Ako nas, na primer, moćan neprijatelj napadne, mi moramo odmah da delujemo, ali ćemo se možda umiriti ako pomislimo da je nerazumno nastradati ako možemo pošteno da se spasemo i da više vredi časno odstupiti ili tražiti milost nego se izložiti sigurnoj smrti.³³⁰

Kad je reč o zadovoljstvima koja duša deli sa telom, ona u potpunosti zavise od strasti. Zato strastveni ljudi najviše kušaju slasti ovog života, ali je uvek potrebna mudrost u rukovanju strastima u smislu da moramo da razmislimo kako da umanjimo nesreće i nedaće koje uzrokuju strasti i da iz njih izvučemo radost.

Dekart nije sledio ni obnovio uzor stoičkog mudraca koji potpuno negira svoje telo i svoje strasti. Kao što se u gore izloženom pregledu glavnih strasti i njihovih definicija može videti, Dekart je cenio strasti i osećanja, dušu i telo, ali je smatrao da ih treba kontrolisati budući da živimo u društvu sa drugim ljudima i da ne treba da ih povređujemo svojim neobuzdanim ponašanjem i strastima. U tom smislu on je veoma moderan mislilac zato što se to stanovište ističe i danas kao bitno i kao jedina snažna brana sveopštoj permisivnosti, nekontrolisanosti osećanja i afekata kojima nanosimo teške povrede, pa čak i nasilno postupamo prema svojim bližnjima.

Međutim, u jednom drugom smislu Dekart jeste radikalno prekinuo vezu sa renesansom koja je uzdigla život, prirodu na visoki pijedestal u domenu filozofije prirode kao i u etici. Dekartova priroda je matematičko-fizikalistički ogoljeni konstrukt, puka protežnost iz koje je nestao sav onaj bujni raznovrsni život o kojem su govorili Bruno i mnogi drugi mislioci renesanse. Kasirer to lepo sažima: „... ona takvu novost znači i u odnosu na renesansu, a u mnogom je pogledu čak i odlučan raskid s njezinim osnovnim nazorima i nastojanjima. To se pokazuje kako s obzirom na *filozofiju prirode* tako i s obzirom na *etiku*. ... riječ „priroda“ je za Descartesa dobila posve drukčiji prizvuk i primila drukčiji smisao nego što ih je imala za filozofiju prirode 16. stoljeća. Kod njega ne osećamo ništa od onog entuzijastičnog uranjanja u prirodu, od one predane ljubavi za nju kakva je karakteristična za renesansu i koja je svoj filozofski izraz našla u dijalozima Giordana Bruna. On se ne gubi u puninu prirode i ne opija se njezinom beskonačnošću. Jer za njega priroda nije kao za Bruna vječan i nepresušan izvor

³³⁰ Cf. ibidem, str. 122.

života. Život je napustio prirodu kako bi se posve povukao na čovjeka. Sav biljni i životinjski život je automat bez duše čije kretanje podliježe čisto mehaničkim zakonima. Zato priroda kao takva ne zaslužuje ni ljubav ni divljenje.³³¹

Renesansa je rehabilitovala prirodu: Montenj (Montaigne) je to učinio u filozofiji, a Rable (Rabelais) u književnosti. Oni su se pobunili protiv srednjovekovne hrišćanske askeze koja ja nalagala pomno kontrolisanje životnih nagona i strasti. Ona za njih nije više grešna već izvor novog shvatanja života i nove životne sreće. Iz nje ne proizlaze nevolje i greh, već sva lepota i savršenost.

Već smo gore videli da Dekart ne traži potiskivanje strasti, nagona i osećanja, ali njegov ideal je snaga i samoodgovornost uma i volje i njihova ispravna upotreba. Osnovna duševna moć je samosvesna i odgovorna volja koja mora kontrolisati čula i afekte.³³² Danas, u razobručenoj kulturi narcizma, neodgovornosti, samovolje, promiskuiteta, nasilja, raspuštenosti najnižih strasti to je vredan protivotrov koji je dobar uzor i za nas danas. Ili kako to Kasirer zaključuje: „Divlja prekomjernost renesanse sada skreće u klasicistički svijet čistih formi u kojemu *ja* nalazi svoju mjeru i svoj nutarnji mir.“³³³

³³¹ Cassirer, *Descartes*, str. 193.

³³² Cf. op. cit., str. 195.

³³³ Ibidem, str. 196.

VII Hobs kao filozof rata i mira – sukoba i saradnje

Kad se spomene ime Tomasa Hobsa, prva asocijacija koja čoveku padne na pamet su krilatice „rat sviju protiv svih“ i „čovek je čoveku vuk.“ Čak i ljudi koji nisu veliki poznavaoi i stručnjaci za Hobsovu filozofiju često imaju takve nekakve predstave (predrasude?) o njegovoj filozofiji. Takvo redukovanje Hobsove misli na popularne krilatice nije strano ni dobrim znalcima njegove filozofije. U ovaj svojevrsni fond opštih mesta, izvađenih iz izolovanih delova Hobsovih dela, spadaju i njegovi pojmovi „prirodnog stanja“ i „svemoćnog vladara i države.“ Sve ovo što je do sada navedeno, i nazvano svojevrsnim predrasudama o njegovoj političkoj filozofiji nije sasvim pogrešno, ali ovde će se insistirati na tezi da su to samo *delimične* istine o Hobsovoj filozofiji i da one ne obuhvataju niti predstavljaju *celinu* njegove misli. Zato već sam naslov sadrži dva pojma koja se obično uopšte ne povezuju sa njegovom filozofijom: mir i saradnja. Pokušaću da odbranim tezu da Hobsova politička filozofija nije samo obeležena idejama sveopšteg rata i sukoba već da ona želi da ostvari i ideje i stanja mira i saradnje. Fundamentalni cilj prirode, kako ga Hobs iznosi, analizira i definiše u svojim delima uopšte nije samo rat, nasilje, strah od nasilne smrti, strah od budućnosti, život bez trajnog cilja i smisla, stanje bez kulture, stalni sukob već upravo obrnuto – *mir i saradnja između ljudi*. Pogledajmo kako sam Hobs eksplicira ovu ideju: „(...) zapovest je ili opšte pravilo razuma da *svaki čovek treba da teži za mirom sve dotle dok se nada da će ga postići, a kad ne može da ga dobije, da može tražiti i upotrebiti sva sredstva i sve koristi rata*. Prvi deo toga pravila sadrži *prvi i osnovni zakon prirode* (kurziv S. M.), *a to je težiti miru i održavati mir*. A drugi deo – najviše pravo prirodno, a to je: *braniti se svim mogućim sredstvima*“.³³⁴ Potencijalni kritičar bi mogao da mi zameri da nije istaknut *samo* princip mira (što bi trebalo da mi je prva obaveza i najjači argument) već i ono po čemu je Hobs daleko poznatiji: čuvena ideja i logička konstrukcija takozvanog „prirodnog stanja“, u kome vlada osnovni princip sveopšteg rata i prava svakog čoveka na sve. Na ovu moguću primedbu daće se jasan odgovor: pokazivanje sve složenosti, iznijansiranoosti, diferenciranoosti i dijalektičnosti osnovnih Hobsovih ideja u njegovoj političkoj filozofiji i jeste bazični cilj ovog rada.

³³⁴ Hobz, Tomas, *Levijatan*, I, Gradina, Niš, 1991, str. 140.

Hobsova politička filozofija je koncipirana kao svojevrsni dijalog između rata i mira, sukoba i saradnje. Dobro su poznate Hobsove ideje o tome kakvi su ljudi u „prirodnom stanju“: oni su svi manje više jednaki u pogledu svojih fizičkih i duhovnih sposobnosti zbog čega se ne može samo jednostavnim prirodnim putem uspostaviti mir, to jest građanska država zato što takvi prirodni ljudi žele i nastoje da uzmu sve stvari samo za sebe, a to je nemoguće jer i drugi pripadnici ljudskog roda hoće da ostvare svoje prirodno pravo na sve resurse i tu je začet već jedan bitan uzrok i izvor sveopšteg rata sviju protiv svih i maligne agresivnosti prirodnih ljudi koji sve hoće samo za sebe. Evo šta Hobs kaže o tome: „Od te jednakosti u sposobnostima nastaje jednakost u nadi da ćemo postići svoje ciljeve. I stoga, ako dva čoveka žele istu stvar, koju opet ne mogu uživati obojica, onda oni postaju neprijatelji i na putu ka svom cilju, koji je uglavnom njihovo samoodržanje, a nekad samo i zadovoljstvo, nastoje da jedan drugog unište ili potčine.“³³⁵ Drugim rečima, između ljudi se razvija veliko nepoverenje, uzajamni strah koji rađa sveopšte sukobe i rat. Pošto je, po Hobsovom mišljenju, osnovni čovekov cilj samoodržanje, bezbednost, sigurnost (a u tekstu će se kasnije pokazati da takav egzistencijalni minimalizam nije *jedini* čovekov cilj ni kao prirodnog bivstvujućeg ni kao podanika suverene države), jedini način da se tome suprotstavimo jeste preventivna agresija. Dakle, treba prvi napasti i tako započeti beskrajnu spiralu nasilja koje vlada među ljudima u prirodnom stanju. Zato ljudi pokušavaju da nađu izlaz iz te situacije pomoću svojih strasti i razuma: „Sve što proističe iz ratnog vremena, kad je svaki čovek neprijatelj svakom čoveku, proističe i iz vremena u kome ljudi žive bez ikakve druge sigurnosti do one koju im pruža njihova sopstvena snaga i njihova dovrtljivost. U takvom stanju nema mesta nikakvoj *radinosti*, jer su plodovi njeni neizvesni, pa sledstveno tome nema ni *kulture na zemlji*; nema *moreplovstva* (...); *nema velikih građevina*; *nema sredstva za pokretanje i premeštanje predmeta koje iziskuje veliku snagu*; *nema znanja o izgledu zemlje*; *nema računanja vremena*; *nema umetnosti*, *nema književnosti*; *nema društva*. I, što je najgore od svega, postoji *neprekidni strah i opasnost* od nasilne smrti. *A život čovekov je usamljenički, siromašan, opasan, skotski i kratak*. (...) I time je dovoljno rečeno o rđavom stanju u kome se čovek stvarno nalazi od prirode, no sa mogućnošću da nađe izlaz iz toga stanja, mogućnošću koja se delimično sastoji u njegovim strastima a delimično u

³³⁵ Ibidem, str. 134.

razumu njegovom.³³⁶ Već se iz ovih reči vidi da Hobs nema na umu samo minimalnu liberalnu državu kao rešenje za sve navedene tegobe, gde je osnovno samo jedno: lična i imovinska bezbednost i sigurnost, već gradi mnogo složeniju koncepciju države gde neće biti dovoljno samo živeti već i *kako* živeti, to jest, (da ponovim Aristotelove reči) *dobro* živeti. Isto tako i cilj čovekovog individualnog života nije samo samoodržanje, to jest lična i imovinska bezbednost. Cilj nije „puko održanje bilo kakvog života, već života koji može biti srećan. Ljudi se slobodno udružuju i ustanovljavaju vladu da bi mogli (...) živeti srećno i radosno.“³³⁷

Osnovno osećanje, strast koja tera ljude da se udružuju u državu jeste strah od smrti. Budući da nije jasno kako će prirodni ljudi, koji su agresivni i ratoborni, da postanu skloni miru i saradnji, i da poštuju svoju odluku da se odreknu apsolutne slobode u ime suverena koji će im za uzvrat dati mir i dobar i srećan život, nameće se zaključak da tu učestvuje i razumska, racionalna, društvena dimenzija ljudskog bića, a ne samo prirodna i instinktivna. Čak bih se usudila da Hobsa proglasim i jevandeoskim misliocem jer on insistira na klasičnom hrišćanskom načelu: što tražiš da drugi tebi čini, to ti čini drugima.³³⁸ „Svi zakoni, prirodni i građanski, sadržani su u rečima: *Ljubi bližnjega svojega kao samoga sebe*. Onaj ko voli boga i svog bližnjeg, poštovaće sve zakone, i božanske i ljudske.“³³⁹

Hobs razlikuje prirodno pravo od prirodnog zakona. Prirodno pravo je sloboda svakog čoveka da se služi sopstvenim moćima onako kako sam želi za održanje sopstvene prirode, to jest sopstvenog života i to pravo mu daje mogućnost da čini sve što mu sopstveno rasuđivanje i razum nalažu kao najpogodnije sredstvo za tu svrhu. Ovaj stav implicira takvo shvatanje slobode kao odsustva spoljašnjih prepreka koje mu često mogu onemogućiti da svojom moći čini ono što hoće, ali ga ne mogu sprečiti da preostalu moć upotrebi onako kako mu njegovo rasuđivanje i razum nalažu. Prirodni zakon je propis ili opšte pravilo do kojeg se razumom došlo, a koje zabranjuje čoveku da čini stvari koje uništavaju život ili koje ga lišavaju njegovog najboljeg mogućeg oblika. Pravo daje čoveku slobodu da nešto čini ili da se od nečega uzdrži, dok zakon

³³⁶ Ibidem, str. 136, 137, 138 (kurziv S. M.).

³³⁷ Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, Hedone, Beograd, 2006, str. 137.

³³⁸ Hobz, *Levijatan*, I, str. 141.

³³⁹ Hobs, *Čovek i građanin*, str. 179.

naređuje i obavezuje na jedno od toga. Tako se zakon i pravo odnose kao obaveza i sloboda što u jednoj istoj stvari ne može istovremeno da postoji.³⁴⁰ Hobs navodi više prirodnih zakona. Pošto je prvi i osnovni zakon prirode – težiti i održavati mir, drugi prirodni zakon glasi: da su i pojedinac i svi drugi ljudi spremni, ukoliko to zahteva mir, da napuste pravo na sve stvari i da se zadovolje sa onoliko slobode prema drugim ljudima koliko je i on voljan da drugim ljudima protiv sebe prizna. „Jer dok svaki čovek zadržava pravo da čini sve što mu se sviđa, sve dotle su svi ljudi u stanju rata.“³⁴¹ Uzajamno prenošenje prava je ugovor kojim se pojedinac odriče nekih svojih prirodnih prava da bi osigurao bezbednost svoje ličnosti, da čovek bude siguran za svoj život i da obezbedi sredstva za održanje života tako da mu on ne postane mučan.³⁴²

Treći prirodni zakon glasi da *ljudi ispunjavaju sklopljene sporazume*.³⁴³ Ovaj prirodni zakon sledi iz prirodnog zakona da na drugog prenesemo ona naša prvobitna prava koja onemogućuju mir među ljudima. To je nužno jer bi bez toga sporazumi bili uzaludni i još uvek bismo bili u stanju rata. Pre uspostavljanja države nema ni pojmova pravde i nepravde, svojine, razlikovanje između moga i tvoga. Priroda pravde sastoji se u tome da se održe u važnosti sporazumi, a toga nema pre uspostavljanja suverene države.

Četvrti prirodni zakon je blagodarnost koji je povezan sa psihološkom i socijalnom činjenicom da niko ništa neće dati osim ako ne pričini sebi neko dobro. Ako je realna situacija takva da ljudi ništa dobro neće sebi pribaviti darivanjem, onda više neće biti uzajamnog poverenja, ni uzajamnog pomaganja, ni pomirenja pa će stoga i dalje vladati ratno stanje, što je suprotno osnovnom i prvom prirodnom zakonu koji nalaže ljudima da prvenstveno traže mir. Nezahvalnost je kršenje ovog zakona.

Peti prirodni zakon je popuštanje ili uzajamno prilagođavanje, to jest nastojanje da se svaki čovek prilagodi drugima. Budući da su ljudi različitih priroda i karaktera, kao i različitih osećanja, oni koji za sebe zadržavaju stvari koje su im suvišne a drugima su potrebne i koji zbog svoje tvrdoglavosti ne mogu biti izmenjeni moraju da budu izbačeni iz društva, jer društvu smetaju. Ljudi koji se prilagođavaju društvenoj realnosti

³⁴⁰ Hobz, *Levijatan*, I, str. 140.

³⁴¹ Ibidem, str. 140, 141.

³⁴² Cf. ibidem, str. 143.

³⁴³ Ibidem, str. 153.

nazivaju se društveno podobnim, a oni koji to ne čine nazivaju se tvrdoglavim, društveno nepodobnim, samovoljnim, neposlušnim.

Šesti prirodni zakon je spremnost za praštanje kada se, vodeći računa o budućnosti, opraštaju uvrede iz prošlosti. Time takvi ljudi služe miru, što je najbitnije.

Sedmi prirodni zakon je taj da ljudi sveteći se poštuju pre svega buduće dobro, a ne da istrajavaju na veličini prošlog zla. Kazna se primenjuje samo da bi se popravio počinilac zlog dela ili da bi to poslužilo drugima upravljanja radi. Ako se primeni osveta bez obzira na davanje primera i buduću korist, onda se uzaludno i loše likuje što se drugome nanosi zlo, a ne vodi nikakvom cilju. Jer cilj je uvek nešto buduće, a ne veličanje samog sebe, što je taština i protivno je razumu. Takvo ponašanje vodi zapodevanju rata i naziva se svirepošću.

Osmi prirodni zakon: pošto većina ljudi radije rizikuje svoj život nego da ostanu neosvećeni, nijedan čovek ne sme da izrazi mržnju ili prezir prema drugome. Kršenje ovog zakona je vređanje.³⁴⁴

Deveti prirodni zakon glasi ovako: pošto su ljudi po prirodi jednaki i nema mesta oholosti – da se jedni smatraju po prirodi inferiorni, a drugi (na primer, filozofi) mudri, pa zato i superiorni u poređenju sa ovim prvima, tu jednakost moramo i da priznamo. Svaki čovek treba da prizna drugoga kao sebi ravnog od prirode.

Deseti prirodni zakon nalaže da kad se ulazi u stanje mira, nijedan čovek ne zadrži neko pravo za koje misli da ne pripada i svima ostalima. Pojedinci moraju da zadrže neka od svojih prirodnih prava i u društvenom stanju kao što je vladanje svojim sopstvenim telom, da uživa vazduh, vodu, kretanje, puteve, da ide s mesta na mesto i sve drugo bez čega čovek ili ne može uopšte da živi ili ne može dobro da živi. Ljudi koji poštuju ovaj zakon su skromni, a oni koji ga krše su nadmeni.

Jedanaesti prirodni zakon se tiče pravičnosti: on se odnosi na ravnomerno davanje svakom čoveku onog što mu po razumu pripada³⁴⁵ jer ako je sudija pri rešavanju sporova pristrasan, oni bi onda mogli biti rešeni samo ratom, što treba izbeći. Ako bi

³⁴⁴ Ibidem, str. 162.

³⁴⁵ Ibidem, str. 164.

sudije bile pristrasne, kako se naziva gaženje navedenog zakona, ljudi se ne bi obraćali sudijama i arbitrima za rešavanje sporova već bi pribegavali ratu.

Dvanaesti prirodni zakon nalaže da se one stvari koje se ne mogu podeliti koriste zajednički.

Trinaesti zakon govori o stvarima koje se ne mogu podeliti niti koristiti zajednički. Tada zakon pravičnosti nalaže kocku.

Četrnaesti prirodni zakon: primogenitura i prvo zauzeće – stvari koje se ne mogu deliti niti koristiti zajednički treba da se dodele onome koji ih prvi zauzme, a ponekad treba primeniti i pravo prvorođenoga.

Petnaesti zakon nalaže da se svim ljudima koji posreduju mira radi dopusti slobodan prolaz. Jer ako je osnovni cilj zakona postizanje mira, onda se kao sredstvo mora koristiti posredovanje, a za to je neophodan slobodan prolaz.

Šesnaesti prirodni zakon tiče se nužnosti podvrgavanja arbitraži. Prilikom suđenja javlja se faktičko i pravno pitanje. Faktičko pitanje se odnosi na utvrđivanje da li je jedna radnja izvršena ili nije, a pravno pitanje se odnosi na njen pravni aspekt: da li je radnja u skladu sa zakonom. Ako bi stranke u sporu odbacile princip potčinjavanja sudu arbitra, one bi bile veoma daleko od mira. Treće lice koje posreduje između njih se zove arbitar.

Sedamnaesti zakon kaže da niko nije sudija u sopstvenoj stvari jer se pretpostavlja da sve što čovek radi, radi u svoju sopstvenu korist i ne bi bio nezavisan, nepristrasan i objektivan sudija.

Osamnaesti zakon se tiče situacije kada čovek koji bi mogao prirodno biti pristrasan, to jest, koji bi imao veću korist, počast, zadovoljstvo u slučaju pobede jedne od stranaka, ne može biti pouzdan čovek u sporovima, i u njega se ne bi moglo imati poverenje.

Devetnaesti zakon se odnosi na svedoke: prilikom suđenja, sudija ne može više da veruje jednoj strani nego drugoj kad su u pitanju činjenice, već se mora koristiti treće lice, to jest svedoci jer bi u suprotnom rešenje bilo traženo putem sile, što se želi izbeći.

Suština svih ovih prirodnih zakona jeste ta da održi mir u ljudskim mnoštvima, to jest u građanskom društvu.³⁴⁶ Iako ih ima puno, njihova srž je jednostavna i široko poznata: *ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno*.³⁴⁷ Međutim, svi ovi zakoni ne važe univerzalno, *apsolutno u svim* situacijama, već samo kad postoji bazična sigurnost da će se ne samo neki nego svi ljudi pridržavati ovih zakona koji dovode do mira jer bi u suprotnom to dovelo do uništenja njihovog samoodržanja jer bi drugi koristili za svoje sebične ciljeve njihovu naivnost i blagost, a to krši osnovni prirodni zakon o nužnosti samoodržanja. Oni uvek važe po savesti, ali kad je reč o građanskoj stvarnosti, onda se mora voditi računa o suštinskim shvatanjima i realnom ponašanju stvarnih ljudi. Ovi prirodni zakoni su nepromenljivi i večni jer njima suprotni poroci nikad ne mogu da postanu zakoniti: „Jer nikad ne može biti da rat održava život, a da ga mir uništava.“³⁴⁸ Ove zakone nije teško ispuniti jer je dovoljno da ljudi nastoje na njihovom ispunjenju i da tako budu pravedni. Međutim, i ljudi uopšte i sam pojedinac često se može naći u situaciji da različito procenjuje šta je dobro i pravedno, a šta zlo i poročno. Ne samo da različiti ljudi imaju različita mišljenja o dobru i zlu, vrlinama i porocima već i jedan isti čovek u raznim vremenima može da jednu istu stvar smatra dobrom, odnosno lošom. Odatle je samo jedan korak do raspi, svađa i rata. I zato, dok se čovek nalazi u čisto prirodnom stanju, koje je ratno stanje, dokle god je lični apetit mera dobra i zla, svi se ljudi slažu u tome da je mir dobar zajedno sa svim ranije navedenim devetnaest prirodnih zakona koji predstavljaju vrline, a da je ono što je tome protivno porok, zlo.³⁴⁹ Određivanje dobra i zla je zadatak moralne filozofije koja je najbitniji deo svake filozofije. Dobro i zlo su nazivi za naše apetite i averzije koji se razlikuju kod raznih ljudi, raznih naravi, raznih običaja i doktrina.³⁵⁰ Upravo zato ovi navodi nisu pravi zakoni u strogoj smislu reči, već su to samo zaključci ili teoreme o onome što služi ljudskoj odbrani i samoodržanju. Da bi ovi postulati bili pravi zakoni, njih mora neko da zapoveda i da ima silu da ih sprovede u delo. Ali, pošto Hobs ove teoreme smatra kao date od Boga, koji zapoveda svemu, onda se one mogu ispravno nazvati zakonima.

³⁴⁶ Cf. Primorac, I., *Hobbesova ugovorna teorija*, Ideje, 1970/6, str. 166.

³⁴⁷ Ibidem, str. 167.

³⁴⁸ Ibidem, str. 168.

³⁴⁹ Loc. cit.

³⁵⁰ Loc. cit.

U svim ovim praktičkim postulatima ljudskog uma upadljivo je naglašavanje mira nasuprot ratu i navođenje različitih kompromisnih puteva kako do tog željenog mira doći koji imaju vid nekih fundamentalnih odlika ljudske saradnje koja je neophodna da bismo živeli u miru u kontekstu građanskog društva.

Veliki problem Hobsove političke filozofije jeste kako shvatiti prirodno stanje. On sam ga naziva logičkom konstrukcijom kojom opravdavamo apsolutističku vlast modernog suverena. To znači da čak ni po Hobsovom nedovoljno jasnom samorazumevanju prirodno stanje nije apsolutno neposredovano i čisto, već je tvorevina ljudi koji pokušavaju da reše strašne sedamnaestovekovne probleme građanskih i verskih ratova i koje je posredovano psihološkim, društvenim i istorijskim elementima. Hobsova opsesija strahom od nasilne smrti nije samo i čisto biološki instinkt već je istorijski stvoren. Iako Hobs sigurno ne spada u mislioce sa razvijenom istorijskim mišljenjem u strogom smislu reči, on je svestan specifične situacije ranog modernog doba i konstitutivnih problema građanskog društva koji imaju svoju istorijsku i društvenu genezu. On, u stvari, pokušava da svojom političkom i moralnom filozofijom obezbedi legitimitet i legalitet apsolutističkoj monarhiji koja je tipično novovekovni građanski produkt. Pažljivim iščitavanjem *Levijatana* može se zapaziti jasno Hobsovo razlikovanje između istorije prirode i istorije ljudskog društva. Istorija prirode ne zavisi od čovekove volje dok je istorija ljudskih društava istorija voljnih radnji ljudi koji žive u uređenim zajednicama.³⁵¹ To znači da se u Hobsovoj svesti polako pomalja svest da je istorija ljudsko delo. Kada postavlja pitanje da li je ikada u istoriji stvarno postojalo prirodno stanje sveopšteg rata i sukoba, on jasno kaže da u to ne veruje i da nikad na celom svetu nije postojalo takvo stanje. Ali, pominje mnoge divlje narode u mnogim krajevima Amerike u kojima ne postoji nikakva državna vlast i koji žive kao u njegovoj konstrukciji prirodnog stanja.³⁵² Zato bih se usudila da tvrdim da je i kod Hobsa makar i krajnje maglovito i nejasno postojala izvesna istorijska i društvena svest koja počinje polako da shvata da su sfere države, suverena i religije koja se pripisuje božanskom izvoru konstrukti, ljudske tvorevine što tada (a i sada) predstavlja uvide od ogromnog i revolucionarnog značaja.

³⁵¹ Ibidem, str. 97.

³⁵² Cf. ibidem, str. 137, 138.

Potpuno su zanemarene sve dalekosežne posledice Hobsovog razlikovanja između unutrašnjosti i spoljašnjosti. On je jedan od prvih ranih mislilaca koji je shvatio da se unutar nja vera mora razlikovati i odvojiti od našeg spoljašnjeg ponašanja i poštovanja suverenovih zakona i zapovesti kako u sekularnoj sferi, tako i u sakralnoj da bi se obezbedio mir na zemlji i stavila tačka na totalne građanske verske ratove prvih modernih država u Evropi. Vladar ne može ovladati čovekovom unutrašnjošću i naređivati čoveku šta će duboko u svojoj intimi misliti i verovati. Podanik vladaru duguje samo spoljašnju poslušnost, poštovanje zakona i usklađivanje svog ponašanja sa zakonima i zapovestima suverena. Sve što pripada sferi čovekove unutrašnjosti, unutrašnjih intimnih uverenja ne podleže obavezности zakona koje propisuje vladar: „... u svakoj državi oni koji nemaju nikakvo natprirodno otkrovenje ... treba u spoljašnjim aktima i ispovedanju vere da slušaju zakone svog suverena. Što se tiče unutrašnjih *misli*, i *verovanja* ljudi, koje ljudski upravljači ne mogu da zapaze (jer samo Bog poznaje srce), oni nisu voljni, niti su dejstvo zakona, nego su dejstvo neotkrivene volje i sile Božje, pa stoga ne spadaju pod obavezu.“³⁵³ Jedan od retkih istoričara i filozofa koji je toga svestan i koji dedukuje čitav niz političkih sudbonosnih odluka i stanja iz te ljudske podvojenosti je nemački istoričar Rajnhart Kozelek³⁵⁴ (Reinhart Koselleck) sledeći uvide Karla Šmita³⁵⁵ (Carl Schmitt). To je izrazito moderno dostignuće autonomizacije različitih društvenih sfera koje implicira razdvajanja morala od politike, a koje datira još od Makijavelija. Kozelek u tome vidi ogroman istorijski i ljudski značaj apsolutističke monarhije koja je ograničavanjem savesti, morala i vere na čistu unutrašnjost oslobodila spoljašnju sferu verskih i drugih građanskih ratova i potčinila je samo političkoj volji države i suverena. Time se spoljašnjost, to jest čovekovo ponašanje podvrgava državnim zakonima i suverenom poretku, ali se njegova unutrašnjost beskrajno produbljuje i oslobađa. Tačno je da Hobs definiše jeres kao lično mišljenje, ali je istina i to da se ono može gajiti u svojoj unutrašnjosti. Ovo razlikovanje unutrašnjosti od spoljašnjosti je od izuzetnog značaja za ljude i proteže se sve do razlikovanja između legaliteta i moraliteta kod Kanta, pa ide sve do jednog

³⁵³ Hobz, *Levijatan*, II, str. 90.

³⁵⁴ Cf. Kozelek, Rajnhart, *Kritika i kriza*, Plato, Beograd, 1997.

³⁵⁵ Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim, Köln, 1982.

Kjerkegora (Kierkegaard) kod koga je razlika između unutrašnjosti i spoljašnjosti jedna od temeljnih teza i koja je razvijena skoro do maksimalnih razmera.

Zadržimo se malo na tom osnovnom principu danskog mislioca. Takva tipična moderna situacija skoro shizofrene podvojenosti čoveka na slobodnu ličnu unutrašnjost i adaptiranu poslušnu spoljašnjost suštinski je obeležila Kjerkegorovu misao. Filozofska crvena nit dubine subjektivnosti koja ide od Kanta, Fihtea (Fichte), ranih nemačkih romantičara i njihove ironije kulminira u Kjerkegorovoj filozofiji. On je sve do pred sam kraj svog života apsolutnu prednost davao autentičnoj, izvornoj, ranoj hrišćanskoj veri koja se duboko krije u unutrašnjosti čovekove duše i srca i koja ne korespondira sa čovekovim spoljašnjim, društvenim, političkim, istorijskim bivstvovanjem. Sva radikalnost hrišćanske religije koja je implicirala pounutrašnjavanje zakona judaizma i formiranje unutrašnje instance lične savesti nije dolazila do izražaja niti je suštinski obavezivala pojedinčevo društveno ponašanje. To je bio Kjerkegorov svesni i namerni polemički odnos prema Hegelu čija je lozinka bila u suštini grčka: suština mora da se pojavi, unutrašnjost mora da korespondira sa spoljašnjošću, mora da postoji integritet, celovitost i jedinstvenost individualne ličnosti, čovek je pre svega njegovo delo i u njemu se bez ostatka ogleda. U prvoj fazi Dančeve misli koja je trajala sve do 1848. godine ostrašćena religiozna hrišćanska unutrašnjost je bila superiorna i nadmoćna u odnosu na čovekovu socijalnu i istorijsku sferu, to jest njegovu spoljašnjost. Kjerkegorovski pojedinac se satirao i beskrajno iscrpljivao u svom trudu da stalno bude na autentičnom hrišćanskom putu permanentnog samoprevazilaženja, usavršavanja, stalnog stanja unutrašnje lične krize i borbe za dubinu i beskonačnu vrednost unutrašnjosti koja se nije mogla adekvatno izraziti u spoljašnjosti. Kjerkegor je nasuprot Hegelu naglašeno i bolno potencirao unutrašnjost naspram spoljašnjosti. Tek posle svoje druge krize iz 1848. Danac postaje svestan ogromnog principijelnog značaja usklađivanja i sjedinjavanja čovekove unutrašnjosti i spoljašnjosti kao pretpostavke onoga do čega je njemu najviše stalo: integriteta ličnosti, što neće ostaviti posledice samo na nivou pojedinčeve psihologije i religije već će imati u pravom smislu reči revolucionarne posledice i u društveno-političkoj sferi. Danas se na nivou propagandne i ideološke retorike „humanitarnih vojnih intervencija“ i borbe za „ljudska prava“ ponovo nastoji „moralizovati“ političko delovanje u smislu volje da se ne poštuju drukčije vrednosti i unutrašnji suverenitet država, već da im se nametne

milom ili silom „vrednosni princip“, a to je zapravo imperijalistički interes i borba za svetsku supremaciju velikih svetskih sila čime je ponovo pušten duh rata i netolerancije iz boce na čijem je obuzdavanju Hobs radio celog svog života bolno svestan značaja odvajanja politike od morala i religije radi pacifikovanja evropskih država na samom početku modernog doba i inaugurisanja duha tolerancije. Uostalom, Srbija je bila jedna od prvih žrtava agresije savremene licemerne politike Zapada u borbi za svetsku nadmoć. Danas nije više samo na udaru čovekova spoljašnjost već se osvaja i čovekova unutrašnjost takozvanom politikom „meke moći“, to jest sistematskom ideološkom indoktrinacijom i medijskom propagandom koja je, to ne smemo smetnuti s uma, samo pratilac vojne sile i agresije.

Hobs nije totalitaran mislilac i njegova koncepcija države nije totalitarna u smislu da opšti državni interes koji je sublimiran u potpuno autonomnoj suverenovoj volji ne poštuje nijedno drugo individualno pravo i slobodu podanika. Naprotiv, on to naglašava i dodeljuje i priznaje pojedincu sasvim jasna individualna prava koja suveren ne sme da mu oduzme ili suspenduje. U svim onim postupcima koji nisu pokriveni naredbama vladara i zakona pojedinac ima punu slobodu da postupi onako kako je najkorisnije za njega: „... budući da na svijetu ne postoji ni jedna država u kojoj bi bilo dovoljno utanačenih pravila za upravljanje svim ljudskim radnjama i riječima (što je nemoguće), odatle slijedi nužno da u svim vrstama radnji, koje zakon preskače, ljudi imaju slobodu da čine ono što im nalaže njihov vlastiti razum kao najprobitačnije za njih same.“³⁵⁶ Pojedinac ima, na primer, slobodu kupovanja i prodavanja ili drugih vrsta međusobnog ugovaranja, slobodu biranja sopstvenog prebivališta, sopstvene ishrane, sopstvenog vođenja života i podizanja dece onako kako smatra najboljim.³⁵⁷ Vrhovno i vrhunsko pravo individuumu je pravo na samoodržanje, na očuvanje sopstvenog života kada on ima pravo da se suprotstavi suprotnom naređenju suverena: „Ako vladar zapovijedi nekome ... da ubije, rani ili osakati samoga sebe, ili da se ne opire onima koji ga ugrožavaju, ili da odbija uzimanje hrane, zraka, lijekova ili bilo čega drugog bez čega ne može živjeti, taj je ipak slobodan da ne posluša.“³⁵⁸ Zapovest vrhovne vlasti se ne sme odbaciti samo kad individualno odbijanje poslušnosti ne uvažava cilj zbog kojeg je

³⁵⁶ Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, str. 147.

³⁵⁷ Ibidem, str. 148.

³⁵⁸ Ibidem, str. 151.

vrhovna vlast uspostavljena (a to je unutrašnji i spoljni mir i sigurnost), tada ne postoji sloboda odbijanja; inače postoji.³⁵⁹ I kad je reč o bežanju vojnika iz vojske zbog straha, to ne mora biti nepravedno i osuđeno na smrt jer se pojedinac bori da sačuva svoj život, već se može eventualno smatrati nečasnim i kukavičkim činom.³⁶⁰ Samo kada odbrana države zahteva učešće svih vojno sposobnih lica, svako je obavezan da se odazove vojnoj obavezi jer inače postaje uzaludno samo uspostavljanje države radi zaštite od spoljnog neprijatelja i unutrašnjeg mira. Međutim, u državi mora da postoji stroga suverenova ideološka i politička kontrola svih ideja, knjiga, nastavnih programa, ideologija koji se ne smeju radi održanja mira i bezbednosti svih tolerisati i bez ikakve ograde dopuštati njihovo cirkulisanje u državi i njenim organima.³⁶¹ Zato bi se Hobsova država mogla nazvati autoritarnom jer iznad svih podanika i njihovih individualnih prava suverenovo oko mora strogo da bdi i zato ima izvesne odlike paternalističke vlasti. Suverenova vlast mora da bude jedina vladajuća i ona ne sme i ne može da trpi nikakve konkurente niti u vidu pobunjenih i kritički nastrojenih pojedinaca, niti u liku Crkve i suprematije duhovne vlasti, niti u obliku brojnih drugih korporacija i njihovih vlastodržačkih pretenzija. Sve bi to dovelo do stvaranja frakcija koje bi uništile državu u unutrašnjem građanskom ratu zbog čijeg su sprečavanja uopšte formirani država i suverena vlast. Suverenova vlast ima ispod sebe crkvenu, duhovnu vlast i sve neosnovane vlastoljubive interese pojedinaca jer je ona apsolutna i ne sme da bude podeljena zato što bi je to potpuno uništilo i razvlastilo suverena. Pošto su tada bili posebno aktuelni verski ratovi, poslednju reč u tumačenju Svetog pisma ima isključivo suveren. On je iznad građanskih zakona koji su doneseni pri prvobitnom društvenom ugovoru kojim su se pojedinci lišili svojih neograničenih prirodnih prava da bi obezbedili unutrašnji i spoljašnji mir i bezbednost. Samo je suveren ovlašćen da proglašava i odlučuje o tome ko je prijatelj a ko neprijatelj, kad je rat a kad mir. U 20. veku tako apsolutno shvatanje vrhovne vlasti je naglašeno zastupao Karl Šmit.

Hobsova država nije samo minimalistički koncipirana gde je osnovni i jedini zadatak države obezbeđenje unutrašnjeg građanskog mira i zaštite od spoljnih potencijalnih agresora i neprijatelja. On je zamišlja mnogo prefinjenije i složenije kao stanje u kojem

³⁵⁹ Cf. loc. cit.

³⁶⁰ Loc. cit.

³⁶¹ Cf. Hobz, *Levijatan, I*, str. 314, 318; *Levijatan, II*, str. 94, 95.

se može razvijati kultura, sreća, blagostanje, lične sposobnosti podanika. Slično tome, ni individualni podanici nisu zamišljeni isključivo kao egoisti i hedonisti već i kao ljudi koji mogu da ostvare različite oblike međuljudske saradnje i uzajamnog poštovanja o čemu dovoljno svedoče već navedeni prirodni zakoni koji moraju da se uvažavaju prilikom konstituisanja mirne suverene države. Uostalom, evo Hobsovih reči: „Lako je videti kako je stalni rat nepogodan za održanje bilo čovečanstva bilo pojedinca. On je stalan po svojoj sopstvenoj prirodi jer zbog jednakosti onih koji se bore ne može završiti ničijom pobedom. U tom je stanju osvajač izložen tolikim opasnostima da treba smatrati čudom ako bilo ko, makar i najjači, doživi starost. Oni u Americi su primer tome, čak i sad; druge nacije su bile primer za to u prošlosti; sada su zaista civilizovane i napredne, a onda su bile malobrojne, žestoke, kratkog veka, siromašne, opake i *lišene svog životnog zadovoljstva i lepote, koje mir i uređeno društvo donose*.“³⁶²

Hobs je sasvim eksplicitan kada naglašava da je religija ljudski proizvod: „Seme religije (je) jedino u čoveku“; mnoštvo bogova antičkog politeizma prvo je „stvorio strah ljudski dok se hrišćanski jedan Bog lakše da izvesti iz želje što je ljudi imaju za saznavanje uzroka prirodnih tela i njihovih mnogih osobina i dejstava...; I u te četiri stvari, mišljenje o duhovima, nepoznavanje drugih uzroka, molitve onome od čega ljudi strahuju i uzimanje slučajnih stvari kao predskazivanje sastoji se prirodno seme religije; ... oni su za svoj cilj, a to je bio mir u državi, postizali da prost narod u svojim nevoljama, bacajući krivicu na nebreženje, ili na greške u obredima ili na sopstvenu neposlušnost prema zakonima, bude najmanje podoban za bunu protiv upravljača. Pa kako je narod zabavljan sjajem i razonodama svečanosti i javnih igara, priređivanih u čast bogova, nije mu trebalo ništa drugo do hleba da bi se uzdržao od nezadovoljstva, gundanja i pobuna protiv države.“³⁶³ Ove reči potpuno zvuče kao anticipacija prosvetiteljske demistifikacije religije i Boga kao poluga moći u rukama lukavog i zlog sveštenstva i vladara ne bi li se narod držao u pokornosti i slepoj poslušnosti i Fojerbaha (Feuerbach) i njegove demistifikacije hrišćanskog Boga kao projektovane i otuđene pozitivne suštine ljudskih bića. To su značajni oblici sekularizacije i demistifikacije do tada neprikosnovene hrišćanske religije i crkve. Zato je on često optuživan kao ateista. On to velikim delom jeste, ali ja bih naglasila da je on isto tako

³⁶² Hobs, *Čovek i građanin*, str. 67, kurziv S. M.

³⁶³ Hobz, *Levijatan*, I, str. 119, 121, 123, 128.

mislilac „skrivenog Boga“ koji je tako karakterističan za ceo, pre svega protestantski (ali ne samo protestantski svet: setimo se Paskala) svet koji je insistirao na slabom ljudskom umu i razumu. On jasno kaže u *Levijatanu* da je čovek konačno i ograničeno biće i da on ne može iz principijelnih razloga nikada da shvati beskonačnog, svemoćnog, apsolutnog Boga. Evo njegovih reči iz *Levijatana*: „Sve što možemo zamisliti, sve je to *ograničeno*. Stoga nema ideje ili pojma o nečem što nazivamo *beskonačnim*. Nijedan čovek ne može u duhu svome da ima sliku o beskonačnoj veličini... I zato se ime Božje upotrebljava ne zato da bismo Boga pojмили, jer on je neshvatljiv, i veličina i moć njegova su nepojamni, već da bismo ga mogli slaviti. ... zato čovek ne može ni da ima nikakvu misao koja bi predstavljala nešto što nije podložno čulnom opažanju.“³⁶⁴ Hobsov primer samo potvrđuje tezu da je tadašnja koncepcija „skrivenog Boga“ u praktičnom životu značila isto što i nepostojanje Boga koji se ne može pojmiti i predstaviti. Ceo 17. vek je obeležen tragičnom situacijom skrivenog Boga. To znači da su se urušile i nestale sve ranije vrednosti i ceo i svetovni i religiozni poredak koji je postojao, u koji se verovalo i koji je osmišljavao kompletan život ljudi u srednjem veku. Reformacija, puritanizam, kalvinizam, moderna nauka i država su i nehotice shvatili i proklamovali smrt Boga u ovozemaljskom svetu i životu. Sada je sve trebalo početi iz početka, stvoriti nov način življenja, rada, verovanja u bezbožnom i oskrnavljenom svetu u kojem ništa više nije bilo sveto. U takvoj i svetovnoj i svetoj konstelaciji događaja i shvatanja trebalo je živeti, delovati, stvoriti nov sistem vrednosti i nov poredak života i rada. Razumevanje i verovanje u Boga kao pre svega Boga ljubavi i milosti u 17. veku je presahnulo. Bog modernog čoveka je zamišljen i uvažavan prvenstveno kao Bog svemoći, ćudljivosti, hirovitosti, bezrazložnosti: „Prirodno pravo po kome Bog vlada nad ljudima (...) izvodi se ne iz činjenice da ih je on stvorio, nego iz njegove *neodoljive moći*. (...) Onima (...) čija je moć neodoljiva pripada prirodno vlast nad svim ljudima (...) zbog njihove moći pa (...) zbog te moći, Bogu Svemogućem pripada vladanje nad ljudima i pravo da ljudima nanosi patnje kako mu je volja, ne kao tvorcu i kao milostivom, nego kao *svemogućem* (kurziv S. M.). (...) pravo nanošenja patnji ne proizlazi uvek iz ljudskog greha, već iz *moći* (kurziv S. M.) Božje.“³⁶⁵ Zato je svet u kome živi sedamnaestovekovni čovek

³⁶⁴ Hobz, *Levijatan*, I, str. 49.

³⁶⁵ Ibidem, str. 344.

stanje stalnog straha („... jedan je deo racionalnog odavanja pošte da se o bogu govori s pažnjom, jer to dokazuje da se čovek Boga *boji* (kurziv S. M.), a *strah je priznanje njegove moći*“³⁶⁶ (kurziv S. M.)) strepnje, neizvesnosti, patnje ali i toliko karakteristično moderne svesti da se ljudski, svetski i sveti poredak moraju samostalno, tako reći ab ovo ponovo izgraditi prvenstveno ljudskim delanjem i njegovom odgovornošću. Već tadašnji ljudi su bili sasvim svesni toga da žive sami i napušteni u obesvećenom svetu u kome nema razuma, pravde, istinske vere a ne samo puke poslušnosti i sagibanja kičme samo zbog tuđe (sve)moći: „(...) kad Bogu pripisujemo *volju*, ne treba razumeti, kao kod volje čovekove, da je to neki *racionalan prohtev*, nego kao *moć* (kurziv S. M.) kojom on sve ostvaruje.“³⁶⁷

Hobs je izuzetno moderan mislilac kada definiše ne samo Boga već i čoveka preko moći kojoj ovaj teži. Svi individualni zapleti i politika država i suverena jeste beskrajna težnja za uvećavanjem svoje moći: „Jer ne postoji takav (...) krajnji cilj, niti (...) najviše dobro, kao što se govori u knjigama starih moralnih filozofa. Niti može dalje da živi čovek čije su želje došle do kraja, kao ni onaj čija su čula i imaginacija u stanju mirovanja. Sreća je stalno napredovanje želje, od jednog predmeta ka drugom, a postizanje prvog je samo put ka drugom. (...) Zato na prvo mesto stavljam kao opštu sklonost svih ljudi večitu želju i neprestanu želju za sve većom *moći*, koja samo smrću prestaje.“³⁶⁸ Otuda je Hobs daleki preteča Ničea jedino sa kojim se u popularnoj svesti poistovećuje to tako moderno shvatanje da se sva suština ljudi i država sastoji u volji za moć, a ja bih se još usudila da ni Ničea u drugoj polovini 19. veka ni Fukoa u 20. veku ne smatram originalnim misliocima koji prvi otkrivaju raznovrsne zaplete i izraze moći u ljudskom životu, i individualnom i društvenom, i telesnom i duhovnom, jer su to mnogo pre njih sasvim jasno i eksplicitno uvideli, formulisali i objasnili već prvi mislioci koji su nagovestili novi vek: Makijaveli, Bekon i drugi. Sve je stalo samo do gomilanja i ostvarivanja sve veće i neutažive moći kojoj nema kraja. U hrišćanskom srednjem veku duševni mir se smatrao najvećim dobrom i vrhunskim ciljem ljudskog života. Svaki nemir, neuravnoteženost, uznemirenost su bili pouzdani znaci nesrećnog i

³⁶⁶ Ibidem, str. 350, 351.

³⁶⁷ Ibidem, str. 349.

³⁶⁸ Ibidem, str. 110, 111.

nebogougodnog života. Mir je bio cilj i vrednost po sebi a ne kretanje, dinamika. Oni su bili sigurni simptomi nesrećnog čoveka, života i sveta koje je napustio Bog.

Celo Hobsovo delo se može razumeti kao pokušaj i napor demistifikacije, raščaravanja, sekularizacije, desakralizacije i racionalizacije ustanova, pre svega države i suverene vlasti, bez kojih je nemoguć ljudski zajednički život u miru u građanskom društvu. Najviše bih insistirala na reči „racionalizacija“ koju ne koristim u psihoanalitičkom značenju jedne od psiholoških odbrana kojom se obezbeđuje izgovor i pseudoobjašnjenje nekog neuspeha da bismo ga učinili prihvatljivijim. Pojam racionalizacije je ovde pre svega upotrebljen u smislu racionalnog, razumskog organizovanja čovekovog života i njegovog razumevanja u skladu sa novoosvojenim kognitivnim sposobnostima modernog čoveka čiji je uzor matematizovana, mehanicistička prirodna nauka koja je izvršila epohalnu istorijsku promenu u načinu mišljenja, osećanja i delovanja novovekovnog čoveka u svetu eliminisavši magijsko mišljenje. Ceo prvi deo *Levijatana* koji se bavi čovekom naglašava nužnost da razlikujemo raznovrsne ljudske pristupe stvarnosti, pa i onoj političkoj, državnoj, u smislu da shvatamo i da znamo šta mislimo da kažemo kad nešto znamo, verujemo, zamišljamo, izmišljamo, osećamo različite strasti i osećanja koja mogu bitno da utiču na naš saznajni i racionalni pristup stvarnosti i da ga bitno drukčije oboje i tako izmene. Taj proces raščaravanja stvarnosti i našeg saznanja je već počeo da se odvija u delu prvih novovekovnih mislilaca i kulminirao je u Kantovoj *Kritici čistog uma* koja je u tom pogledu ostvarila svetskoistorijski značaj i uticaj. Samo onaj ko dobro poznaje kaos i sav poguban značaj nerazlikovanja između imanencije i transcendencije u kojem je proticao proces formiranja modernog građanskog sveta može da razume sav istorijski i kolektivni i individualni značaj ustoličavanja racionalnog, razumskog mišljenja i eliminisanja magijskog mišljenja koje, da to usput kažem, definišem na frejdovski način: kao svemoć mišljenja koje je kao takvo potpuno nerealno.³⁶⁹

³⁶⁹ Cf. Hobs, *Čovek i građanin*, str. 35: "(...) sve može da bude objekat straha, čak i kad se ne može zamisliti, ako se kaže da je užasno, ili ako mnoge vidimo kako od toga beže; iako ne znamo razlog, i mi sami bežimo u paničnom strahu zato što verujemo da su oni koji prvi beže videli nešto što izaziva strah. Iz toga sledi da ovim slučajevima osećanjima treba da vlada razum. Razum je taj koji, mereći i upoređujući naše snage sa snagom stvari, reguliše meru nade i straha, tako da nas ne izneveravaju nade niti

Poznato je da su Marks (Marx) i Lukač (Lukàcs) u svojim delima *Beda filozofije i Istorija i klasna svest* razlikovali klasu po sebi i klasu za sebe koja ima potpuno formiranu celovitu klasnu svest o svojim epohalnim zadacima u svetskoj istoriji.³⁷⁰ Moram da primetim da tu distinkciju pravi već Hobs kada razlikuje puko mnoštvo od naroda. Mnoštvo je gomila, masa, rulja koja nije artikulisala svoju istorijsku svest za sebe da bi tako odredila svoje buduće delovanje u istoriji i jasno naznačila svoju društvenu ulogu. Tek pošto se završio proces prvobitnog društvenog ugovora kada su se pojedinci odrekli svoje svemoći u prirodnom stanju sveopšteg rata i preneli svoja prava na vrhovnu vlast, bila ona individualna, to jest monarhija, bila kolektivna, to jest demokratija do koje se dolazi u skupštini, to prvobitno ljudsko mnoštvo postaje osoba, narod koji ima jasno artikulisanu političku volju i istorijsku funkciju.³⁷¹ Tek tada i samo tada se može govoriti o političkom punoletstvu ljudi koji sami stvaraju svoju istoriju čak i kada se ona manifestuje i u neumnom (prirodnom) obliku i stanju ili u, posmatrano iz današnje vizure, otuđenom vidu (apsolutistička vlast suverena).

Teško i bolno pitanje Hobsove političke filozofije je kako shvatiti i kako ostvariti prelaz iz prirodnog u građansko stanje. Kako se i da li se može ozbiljno govoriti i prihvatiti kao istinita tvrdnja da prvobitni vuci pristaju da se preobraze u društvene jaganjce i da se potčine novom vuku od koga moraju takođe da strahuju, a to je njihov suveren? Sam Hobs je sebe smatrao personifikacijom i paradigmom straha. U samom srcu njegove političke filozofije nalazi se strah, strah od nasilne smrti, strah od budućnosti, strah od drugih ljudi, strah od suverena. To je jedno shvatanje prirode koje posebno i dosledno boji njegovu političku filozofiju. Međutim, čak i kod Hobsa, koji nema nikakvih iluzija o prirodi ljudi i politike, priroda ima i jednu drugu dimenziju koja je nagoveštaj nade u boljitak i racionalnosti koja je smeštena u normativno

gubimo iz bezrazložnog straha ona dobra koja imamo. Samo iz neznanja tako često osećamo lažnu nadu i izdajnički strah” (kurziv S. M.).

³⁷⁰ Cf. *Bijeda filozofije*, citirano prema: Lukàcs, *Povijest i klasna svijest*, str. 142.

³⁷¹ Cf. Hobs, *Čovek i građanin*, str. 96, 107, 133: “Narod je jedno, ima jednu volju, i jedno delo mu se može pripisati; ništa od toga se ne može reći za *mnoštvo*. Narod vlada u svim oblicima vladavine. Čak i u *monarhijama* narod zapoveda; narod ima volju izraženu voljom jednog čoveka, dok su *mnoštvo* građani, to jest podanici. U *demokratiji* i *aristokratiji* građani su *mnoštvo*, ali *skupština* je narod.”

shvaćenu prirodu koja nam može pomoći da se izvučemo iz prvobitnog gliba sveopšteg rata i sukoba u stanje mira i saradnje: „... u ustanovljenom gradu svaki podanik zadržava onoliko slobode koliko mu je neophodno da živi dobro i mirno, a oduzima drugima onoliko koliko je potrebno da mu ne bude pretnja. ... Svako bezbedno uživa u svom ograničenom pravu. Van ovog stanja svaki čovek može s pravom povrediti ili ubiti drugoga, u njemu niko ne može da povredi nikoga; van njega štitimo se sopstvenim snagama, u njemu – snagom svih. Van njega niko sigurno ne uživa u rezultatima svoga rada, u njemu – svi ljudi. ... van njega prevladavaju strasti, rat, strah, siromaštvo, lenjost, usamljenost, divljaštvo, neznanje, surovost, u njemu – razum, mir, sigurnost, bogatstvo, pristojnost, društvo, elegancija, nauke i dobroćudnost.“³⁷² Muke i nedoumice o ljudima, društvu, vlasti, politici navode na sumnju u pogledu toga koliko se taj cilj, posle svega, može prihvatiti, slediti i ostvariti, ali valja pomisliti da bismo, pre nego što dignemo ruke od svega, mogli da mu pružimo šansu i tako održimo svetlo slabog titraja nade u mraku istorije.

Jedno od najpoznatijih i najboljih tumačenja Hobsa je Mekfirsonovo (Macpherson) koji engleskog mislioca naziva filozofom posedničkog individualizma. Po njegovom mišljenju, ceo 17. vek je u znaku žestokih borbi oko nove ideologije: nove vere u vrednosti i prava pojedinca – individualizma koji i počinje da se razvija i teorijski i ideološki uobličava kod Hobsa. Hobs je izveo politička prava i obaveze iz interesa i volje pojedinaca, što je filozofija i ideologija koju je kao svoj zavet u Engleskoj i kasnije celom svetu ostavio puritanizam i njegova proklamacija jednake moralne vrednosti svakog čoveka.³⁷³ Centralna teškoća sedamnaestovekovnog individualizma je njegov posednički kvalitet: pojedinac se smatrao vlasnikom svoje osobe za šta društvu ne duguje ništa, pojedinac je slobodan onoliko koliko poseduje svoju osobu i sposobnosti, nezavisan je od volje drugih, a njegova sloboda je funkcija njegovog vlasništva. Društvo se shvata kao odnos razmene između posednika.

Hobs je pokušao da izvede političku obavezu iz činjenica o ljudskoj prirodi. Ljudi u 17. veku žive u određenom društvu, što engleski filozof smatra prirodnom činjenicom.³⁷⁴

³⁷² Hobs, *Čovek i građanin*, str. 120.

³⁷³ Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Naklada Centra društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb, 1981, str. 1.

³⁷⁴ Op. cit., str. 12.

To je njegova (i ne samo njegova nego se odnosi na celo to političko i ideološko stanovište) zablude: ljude ne sačinjava samo takozvani “prirodni čovek” već su oni i proizvod specifičnog procesa socijalizacije i civilizovanja. Tek iz određenih pretpostavki o društvu može se izvesti zaključak da ljudi traže što više moći nad drugima. Hobs, međutim, ispituje samo izolovanog pojedinca potpuno apstrahovanog od društva. Mekfirson smatra da je osnovna Hobsova svrha bila ta da ubedi ljude, svoje savremenike, koji su tada živeli u nesavršenim suverenim državama (a ne u prirodnom stanju) da priznaju svoje potpune obaveze vladaru i da se tako dovedu u savršenu suverenu državu.³⁷⁵ Da bi ljudi mogli imati potpuno suverenu državu, moraju se ponašati *kao da* su sporazumno izišli iz prirodnog stanja. Takozvano “prirodno stanje” je logički primaran uslov uspostavljanja savršene suverene države umesto tadašnjih nesavršenih suverenih država. Hobsov model društva je duboko antisocijalan i konkurentski. Naime, tako se ponašaju i društveni civilizovani ljudi u građanskom društvu. Konkurencija, nepoverenje i častohleplje su “prirodne” dispozicije ljudi u građanskom društvu – “prirodno stanje” je sada u ljudima a ne u odvojenom udaljenom prostoru ili vremenu. Analiza čovekovog prirodnog ratnog stanja nije analiza takozvanog “primitivnog” čoveka ili čoveka razmatranog odvojeno od njegovih društvenih karakteristika. Nagon za dobrim življenjem je nagon prirodnog čoveka koji je zapravo civilizovani čovek bez restrikcije zakona.³⁷⁶

Dok je ljudska moć nad prirodom izvorna, sposobnost da se raspolaže uslugama drugih ljudi je stečena moć. U toj novoj istorijskoj i društvenoj konstelaciji razvija se pravo tržište moći: i ljudska moć je postala roba. Valjanost ili vrednost nekog čoveka je njegova cena, to jest onoliko koliko bi neko dao za korišćenje njegovih moći i zato ona nije apsolutna već zavisi od potreba i rasuđivanja drugih ljudi – cenu čoveka na tržištu ne određuje onaj koji prodaje nego onaj koji kupuje. Čovekova stvarna moć se sastoji od moći da raspolaže uslugama drugih ljudi, a ta njegova moć sastoji se od njihove procene njegove sadašnje moći. Vrednost, cena čoveka pretpostavlja da je svaki čovek prodavac svoje ili kupac tuđe moći.³⁷⁷ To je suština modernog građanskog društva. Ono je izrazito konkurentsko: tu se svi takmiče za više moći, pa i prirodno umereni čovek

³⁷⁵ Ibidem, str. 16.

³⁷⁶ Cf. ibidem, str. 24.

³⁷⁷ Cf. ibidem, str. 33.

mora da traži više moći da bi zaštitio svoj postignuti nivo moći i društvenoekonomski položaj. Tajna takozvanog “prirodnog stanja” se krije u ondašnjem i aktualnom društvenoekonomskom stanju: neprekidna borba ljudi za nadmoć je stvarno ponašanje ljudi u civilizovanom društvu.³⁷⁸ Istorijski gledano, Hobsov društveni model je posedničko tržišno društvo. Takozvana “urođena” borba svih ljudi za što više moći ne proističe samo iz individualne fiziologije i psihologije već ima društvene pretpostavke.³⁷⁹ Osnovni stav posedničkog tržišnog društva je taj da je ljudski rad roba: on nije čovekov integralni deo već mora da ga ustupi drugom čoveku po određenoj ceni. To društvo ima dva bitna obeležja: prevladavanje tržišnih odnosa i tretiranje rada kao otuđivog poseda. Model posedničkog tržišnog društva zahteva čvrste zakone, život i vlasništvo moraju biti osigurani, a ugovori definisani i nametnuti.

Ljudi koji žive u takvom društvu mogu da se nadaju da će izbeći stalnu opasnost od nasilne smrti koju izaziva razorno traženje više moći nad drugima samo priznanjem suverena i njegove apsolutne moći.³⁸⁰ Hobs je izvršio revoluciju u moralnoj i političkoj teoriji: odbio je da moralno proceni i diferencira ljudske želje i bio je prvi koji je izveo prava i obaveze iz činjenica bez ikakve primene bilo čega fantastičnog. On je prvi politički mislilac koji je dedukovao obaveze direktno iz činjenica o realnim ljudskim međusobnim odnosima – nije više bila potrebna neka spoljašnja volja ili svrha. Da bi se političke obaveze dedukovale iz svetovnih činjenica potrebna su dva nužna uslova: tržište je stvorilo jednakost pred zakonom i razvoj tržišta zamenio je hijerarhijski poredak objektivnim poretom tržišnog društva.³⁸¹

Posedničko tržišno društvo zahteva suštinsku nejednakost u raspolaganju resursima: mora da postoji klasa ljudi dovoljno bogata da zapošljava radnu snagu drugih ljudi i klasa tako siromašnih ljudi koji moraju da je prodaju da bi preživeli. Hobs kao pravi filozof i ideolog individualizma ne uočava sukobljene klase, već samo sukobljene pojedince. Neprekidna konkurencija radi sticanja moći nad drugima vodi i klasno podeljenom društvu nejednakosti – u društvenoekonomskom sistemu gde se moći ljudi tretiraju isključivo kao robe nužno postoji podela društva na nejednake klase. Hobs

³⁷⁸ Cf. ibidem, str. 38.

³⁷⁹ Loc. cit.

³⁸⁰ Cf. ibidem, str. 59.

³⁸¹ Cf. ibidem, str. 75.

građansko društvo vidi kao potpuno rascepkano i iz te njegove osobine dedukuje potrebu za samodržjećim suverenom. On još nije uvideo i verovatno nije ni mogao da uvidi iz objektivnih društvenoistorijskih razloga mogućnost klasne kohezije koja bi povezala i iscelila rane rascepkanog tržišnog društva.³⁸²

Hobsova politička teorija ima jednu ozbiljnu teškoću: ljudi koje pokreću neograničeni konkurentski nagoni čine se nesposobnim da prihvate obavezu koja bi ograničila takvo njihovo kretanje i konkurentsko ponašanje. Samo u takvom društvu pojedincima je neophodan suveren koji će njihove međusobne napade strogo kontrolisati i obuzdavati jer samo u takvom tržišnom društvu pojedinci moraju da se međusobno napadaju.³⁸³ Permanentni građanski rat u čijem pacifikovanom izdanju počiva ondašnje i sadašnje građansko društvo ima za posledicu ubijanje, usamljenost i nestašicu svih stvari. Hobs je naivno verovao da je njegov uzrok taj što ljudi nisu dovoljno dobro naučili pravila građanskog života, što još nisu shvatili svoju političku obavezu prema suverenu čemu će ih on i njegova politička filozofija naučiti. On je takođe smatrao da ta karakteristika permanentnog građanskog rata i iznuđena uloga apsolutnog suverena ne važi samo za moderno građansko društvo već univerzalno važi za sva društva, sve ljude, u svim vremenima.³⁸⁴ Taj i takav paradoks Hobsovog individualizma koji polazi od pretpostavke jednakih racionalnih pojedinaca koji se na kraju moraju sasvim podvrći moći koja je izvan njih nije naprosto paradoks njegove filozofske konstrukcije već je to paradoks tržišnog društva.

U svom *Uvodu* za Penguinovo izdanje *Levijatana* Mefirson naziva Hobsa "oštroumnim analitičarem moći i mira."³⁸⁵ Pored toga, Hobs je verovao i u strogu naučnost svake političke teorije, pa i svoje sopstvene. Razlog za to je sledeći: politička filozofija može i mora da bude naučna i zasnovana na strogim dokazima zato što državu mi sami pravimo.³⁸⁶ Prema tome, još preciznije, on je naučni analitičar

³⁸² Cf. ibidem, str. 78.

³⁸³ Cf. ibidem, str. 84.

³⁸⁴ Cf. ibidem, str. 88.

³⁸⁵ Macpherson, *Introduction*, Hobbes, *Leviathan*, Penguin, Harmondsworth, 1985, str. 10.

³⁸⁶ *Six Lessons*, Ep. Ded., str. 184, cit. prema: Macpherson, *Introduction*, *Leviathan*, str. 26.

građanske moći i mira. On je takođe smatrao da svaka moderna naučna teorija treba da bude i društveno korisna i to je on očekivao i od svoje.

Hobs nije voleo niti cenio građanski moral: u *Behemothu* ne krije svoju odvratnost prema moralu većine građana i urbanih žitelja koji olako prelaze preko isplativih poroka trgovaca ili zanatlija kakvi su izmišljanje, laganje, obmanjivanje, licemerje i drugi oblici nedobronamernog ponašanja i naročito trgovaca čija se jedina slava sastoji u tome da se što više bogate zahvaljujući mudrosti kupovanja i prodaje i što primoravaju sirotinju da im prodaje svoj rad po njihovim (sc. trgovačkim) cenama.³⁸⁷ Njegov politički model, međutim, odgovara jednom takvom građaninu, buržuju: njegova suverena država ne treba da onemogući ljudima konkurenciju i sticanje već da im ih omogući po cenu građanskog mira. Hobs je sjajno uočio destruktivne i centrifugalne potencijale tržišne konkurencije da mu Mefirson prigovara što nije primetio centripetalnu kohezivnu silu građanstva u tom istom društvu.³⁸⁸ On to nije mogao da uradi zato što, najjednostavnije rečeno, nije primetio postojanje građanskog *društva* već samo ponašanje odvojenih pojedinaca, ali je u to posmatranje implicitno uneo neke postulate koje je izveo iz posmatranja ponašanja celog društva.³⁸⁹ Tu se javlja još jedan problem. Šta se dešava sa odanošću i lojalnošću građana suverenu-zaštitniku u ekstremnom slučaju građanskog rata? Ko će tada da ih zaštiti, kad im je zaštita najpotrebnija? Niko, biće ostavljeni na cedilu jer je Hobs jasan: vernost suverenu dugujemo samo dok nas i našu imovinu štiti i ni trenutak više.³⁹⁰ Hobs je računao na dugoročni lični interes svakog građanina da poštuje i bude odan svom suverenu umesto na kratkročnu korist od nepoštovanja i kršenja suverene moći i to je do sada funkcionisalo: građanski egoizam jeste do sada u stvarnosti podržavao i održavao suverenu moć države.³⁹¹

Igor Primorac u svom tekstu *Hobbesevo učenje o prirodnom stanju, prirodnom pravu i prirodnom zakonu i njegov odnos prema tradicionalnoj prirodnopravnoj teoriji* jasno pokazuje kako se u 17. veku gradi novo naturalističko i mehanicističko učenje o

³⁸⁷ *Behemoth*, str. 126, cit.prema: Macpherson, *Introduction*, str. 52.

³⁸⁸ Cf. Macpherson, *Introduction*, str. 56.

³⁸⁹ Cf. ibidem, str. 57.

³⁹⁰ Cf. ibidem, str. 61, 62.

³⁹¹ Cf. ibidem, str. 63.

prirodnom pravu oslobođeno svih religioznih i teoloških elemenata, zasnovano na novim prirodnonaučnim saznanjima i novoj teoriji ljudske motivacije.³⁹² Novovekovna prirodnopravna teorija moral i politiku zasniva na fizici i astronomiji. Ona tretira društvo kao astronomski sistem ljudskih individua koje povezuju društvena atrakcija i repulzija. Svaka individua je tretirana kao zbir afekata ili strasti, što pretpostavlja atomističku sliku društva.

Hobsovo shvatanje čoveka počiva na filozofiji i metafizici prirode, a to znači na mehanicizmu i materijalizmu. Novovekovna prirodna nauka poznaje i priznaje samo eficientni kauzalitet: sve oblasti stvarnosti se svode na spolja prouzrokovano kretanje materijalnog supstrata, što dalje znači da psihički procesi predstavljaju kretanje materijalnog supstrata, sadržaji svesti se objašnjavaju senzualistički bez mentalnog spontaniteta, ponašanje se shvata strogo deterministički, što implicira odredbu dobra i zla: dobro za svaku stvar je ono što može da je privuče, a zlo je ono što ima aktivnu moć da je od sebe odbije i što sve skupa predstavlja etički subjektivizam i materijalistički monizam.³⁹³ Hobs zasniva psihologiju na metafizici i filozofiji prirode, a osnova njegove političke doktrine je njegova teorija motivacije. On osnovu života ljudskog i životinjskog organizma vidi u krvotoku čime je srušena barijera između ljudskog i životinjskog tela i između telesnih i mehaničkih procesa. Dva osnovna motivaciona faktora su ubrzavanje i usporavanje krvotoka: ubrzavanje krvotoka je dobro, pozitivno i ono izaziva zadovoljstvo dok je usporavanje i ometanje krvotoka negativno i ono izaziva bol. Postoje apetiti i averzije: ovo prvo je kretanje organizma ka objektu dok je ovo potonje udaljavanje organizma od objekta. Zadovoljstvo i bol impliciraju animalno kretanje ka objektu, odnosno udaljavanje od njega. Sve strasti se sastoje iz apetita ili averzije. Generalno se smatra da je ono što izaziva zadovoljstvo dobro, dok je ono što izaziva bol zlo. Ovakvo određenje pojmova dobra i zla je relativno i subjektivno, ono se svodi na psihološki hedonizam i egoizam. Samoodržanje je centralna kategorija Hobsovog učenja o motivaciji. Pošto je smrt najveći mogući bol

³⁹² Primorac, Igor, *Hobbesovo učenje o prirodnom stanju, prirodnom pravu i prirodnom zakonu i njegov odnos prema tradicionalnoj prirodnopravnoj teoriji*, Ideje, 1971/2.

³⁹³ Cf. op. cit., str. 182.

i najveće prirodno zlo, težnja za samoodržanjem i smrt su naj snažniji motivacioni faktori.

Najviše dobro za čoveka ne postoji pošto ne postoji trajno i definitivno zadovoljenje čovekovih težnji i nema večnog duševnog i duhovnog mira. Život je neprekidno kretanje od jedne želje do druge, od jedne moći ka drugoj, konačno zasićenje nikad ne može iz principijelnih razloga da bude ostvareno. Zato nema ni konačne sreće: sreća je samo neometano i neprekidno postizanje novih ciljeva. Naš duh nigde i nikad ne postiže smirenje.

Hobs ne poznaje slobodu volje ali govori o slobodi čoveka. Pojam slobode znači najpre, odsustvo spoljašnjih prepreka kretanju i on se može primeniti samo na tela. Slobodan čovek je onaj koji u svojoj snazi i pameti da čini nešto nije sprečavan da čini šta mu je volja. To je pojam prirodne slobode.³⁹⁴

Hobsova koncepcija filozofije i nauke počivala je na dve pretpostavke. Za razliku od antičkog i srednjovekovnog shvatanja filozofije i nauke kao najvišeg oblika čovekovog života koja nema i ne treba da ima bilo kakav praktični cilj osim zadovoljenja najviše i najbožanskije čovekove potrebe za kontemplacijom i saznanjem, moderna koncepcija filozofije i nauke je izrazito utilitarna i pragmatična: teorijsko znanje treba da ima i naglašenu praktičnu primenu radi popravljavanja uslova čovekovog života na zemlji.

Druga pretpostavka Hobsovog shvatanja filozofije jeste ta da ona treba da postoji samo u obliku sistema izgrađenog po uzoru na matematiku. To je posledica velike filozofske i naučne revolucije u 16. i 17. veku koja je matematiku učinila uzorom svih drugih oblika potpunog izvesnog i istinitog znanja. Njena osnovna karakteristika je racionalizam čiji su principi zasnovani na jasnoći, jednostavnosti i očiglednosti i polazeći od njih se strogom dedukcijom izgrađuje ceo sistem znanja. Ova metoda se smatrala univerzalno primenljivom ne samo u matematici i prirodnim naukama već i u političkoj filozofiji.³⁹⁵ Hobs kao politički mislilac svoju političku teoriju zasniva na filozofskim principima materijalizma koji je dopunjen geometrijom. Ovaj materijalizam ima za svoju osnovnu kategoriju mehaničko kretanje koje zajedno sa

³⁹⁴ Cf. ibidem, str. 190.

³⁹⁵ Cf. Primorac, Igor, *Hobbes: filozofija i politika*, Politička misao, 1977/2, str. 235, 236.

fizikom predstavlja osnovu Hobsovog materijalističkog fiziološkog i antropološko-psihološkog učenja.³⁹⁶ To je bio moderan, fizički pogled na svet koji je napustio tradicionalan “moralni pogled na svet” koji se zasnivao na antropomorfizmu, teleologizmu i hijerarhizmu. On je imao tri osnovna zadatka: da izgradi mehaniku fizičke prirode, moralne prirode, to jest ljudskog sveta i sveta kao celine.³⁹⁷ Hobs je i sam napustio svaku aristotelovsko-sholastičku teleologiju i univerzalno je primenjivao princip mehanicizma, što je bilo u skladu sa tadašnjim najnovijim naučnim rezultatima.

Hobsova teorija društvenog ugovora i prirodnog stanja ima i svoj emocionalni korelat: može se reći da je društveni ugovor proizvod straha i nade, kompromis između ljudske beskonačne agresivnosti i beskonačnog straha.³⁹⁸ Moderna građanska država ima svoju legitimaciju u volji naroda i ima za svoj cilj dobro ljudi i kao takva je sasvim suprotstavljena srednjovekovnom shvatanju sveta i društva kao izraza Božje volje. Moderni pojam prirodnog prava je zamenio pojam božanskog prava u srednjem veku. Zbog poznatog Hobsovog shvatanja prirodnog stanja kao stanja u kojem su ljudi maksimalno ugroženi jedni od drugih i stalno se međusobno bore i suprotstavljaju nastalo je učenje o državi kao proizvodu vitalnih interesa ljudi. Interesi i suština tadašnje države koja sve više poprima karakteristike apsolutističke monarhije su se poklapali sa interesima društvenih slojeva koji su bili ekonomski najperspektivniji i najnapredniji, a to je građanstvo. Hobs u svom shvatanju države izražava tipično učenje građanskog utilitarizma: ona je garant najvećeg mogućeg dobra za najveći mogući broj građana.³⁹⁹ Hobs je u čitavom nizu svojih političkih shvatanja preteča prosvetitelja: strah od nevidljivih sila je prihvatljiva i društveno funkcionalna religija ako i kad je osniva država radi svoje zaštite, a sujeverje kad to nije slučaj. Time se demistifikuje ceo sistem moderne države, crkve i prava: strah, to osnovno svojstvo i jedno od bazičnih osećanja čoveka, treba staviti u službu države posredstvom religije koja treba da nas nauči osnovnom stavu dobrog građanina: poslušnosti prema zakonu i poštovanju

³⁹⁶ Cf. ibidem, str. 241.

³⁹⁷ Cf. Spektorskij, J., *Problema socialjnoj fiziki v XVII stoletii*, t. I-II, Varšava 1910, Kijev 1917, tom I, str. 33-86; cit. prema: Primorac, ibidem, str. 243.

³⁹⁸ Cf. Horkheimer, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Payot, Paris, 2010, str. 70

³⁹⁹ Cf. ibidem, str. 89.

građanskih običaja.⁴⁰⁰ U *Behemothu* Hobs će otvoreno reći: ljude treba od malena vaspitavati tako da vole poslušnost i usađivanje tog osećanja treba da bude osnovna orijentacija i društvena funkcija univerziteta i crkve.⁴⁰¹ Religija i obrazovanje, domen onoga što se danas naziva ideologijom, su tako eksplicite stavljani u funkciju društvene dominacije. Sama fizička sila nije dovoljna.⁴⁰²

Fundamentalna karakteristika cele građanske koncepcije prirodnog prava i prirode uopšte počiva na jednom specifičnom dubokom dualizmu: pojam “prirode” i “prirodnog prava” znači dve u osnovi različite stvari - s jedne strane, priroda se shvata kao faktičko stanje stvari koje najbolje obuhvata Hobsov pojam “prirodnog stanja” (sveopšta anarhija, nasilje, nesigurnost, rat sviju protiv svih, potpuna asocijalnost čisto prirodnih ljudi, univerzalni strah za goli život) i priroda shvaćena kao racionalna norma koja određuje kako ljudi *treba* da se ponašaju, što je baza novostvorene racionalne države.⁴⁰³ Time se otvoreno priznaje suština modernog građanskog društva i države: na realnoj bazi straha, nasilja, građanskog rata, ubijanja nastaje ono što se smatra racionalnim, umnim građanskim svetom u kome bi trebalo da caruje univerzalno poštovanje ljudskih prava. Koliko, međutim, ta namera i ideološka konstrukcija počivaju na krajnje krhkim i nesigurnim, po svojoj suštini dijametralno suprotnim faktičkim ljudskim odnosima i koliko u celoj toj građanskoj konstrukciji ima neubedljivog natezanja argumenata koji bi trebalo da nas ubede u njenu apsolutnu umnost i bezgrešnost najbolje, najiskrenije i najotvorenije pokazuje Hobsova politička filozofija.

⁴⁰⁰ Cf. ibidem, str. 90.

⁴⁰¹ Cf. *Behemoth*, tom VI, str. 59, cit. prema: Horkheimer, op. cit., str. 91.

⁴⁰² Cf. Rogers and Alan Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1990, str. 164.

⁴⁰³ Cf. Borkenau, op. cit., str. 411, 415; cf. Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 71.

VIII Paskal kao tragični mislilac moderne epohe

Paskal (Pascal) je granični mislilac modernog građanskog i kapitalističkog sveta čije je suštine potpuno svestan, ali je smatra večnom, nepromenljivom osobinom ljudske prirode i u individualnom i u društvenom smislu reči. Budući da se ranije prešlo iz feudalizma u kapitalizam i da su građani 17. veka „zaboravili“ tu istorijsku činjenicu jer nemaju nikakvu istorijsku perspektivu i da ne vide izlaz iz tog sveta, jansenisti su formulisali ono što Goldman (Goldman) naziva tragičnom vizijom sveta. Čovek koji ju je na najznačajniji i najdublji način formulisao nesumnjivo je Paskal. On je očajnički kritičar svog sveta i vremena, ali nije svestan njegovog istorijskog, a to znači prolaznog i relativnog karaktera. Paskal se bitno razlikovao od jansenista koji su principijelno odbacivali svaku mogućnost i pomisao na kompromis sa svetom i povukli su se iz njega u najpoznatiji i najznačajniji jansenistički manastir Por-Roajal, dok je Paskal u svojim *Mislama* zauzeo tragičan stav prema svetu suštinski se boreći protiv njega, a živeći u njemu bez njegovog napuštanja i odlaska u manastir.

Osnovna karakteristika jansenizma i tragične vizije sveta jeste stav da je Bog napustio ovaj svet i da se prema njemu stavio u položaj gledaoca, posmatrača. On više ne deluje u svetu, on je skriveni Bog, Deus absconditus. Stvarna posledica te nove i filozofske i istorijske i društvene i religijske situacije jeste preuzimanje sveta (prirodnog i društvenog) koji je stvorio sedamnaestovekovni racionalizam jednog Dekarta i Galileja sa svojom matematičkom fizikom i individualizmom, ali suštinsko, intimno neprihvatanje tog sveta kao jedinog mogućeg, što znači kao nužnog. Paskal je među prvim modernim filozofski i religijski potpuno osvešćenim ljudima i misliocima koji je sasvim svestan granica i jednostranosti nove racionalističko-empirističko-mehaničke racionalnosti. On je oštri kritičar građanskog i kapitalističkog društva, ali ne vidi njegovu alternativu. On razvija stav radikalnog skepticizma prema modernom svetu čiji je lažni i puki konvencionalni karakter prvi temeljno razobličio.

Paskal je, naime, svestan činjenice da novovekovni kartezijanski i naučni razum ne iscrpljuje sve čovekove kognitivne potencijale niti da samo on sačinjava suštinu ljudskog i individualnog i društvenog života. Tragična vizija sveta, čoveka i Boga donosi, međutim, i nešto novo: ona prevazilazi građanski individualizam i racionalizam i zauzima moralno i

religiozno, što znači praktičko, stanovište prema čoveku i njegovom svetu. Ona izražava nove i drukčije vrednosti jedne društvene grupe koja gubi tlo pod nogama i društveni i politički značaj u sedamnaestovekovnoj Francuskoj. To je grupa sudskog plemstva, kojem je pripadao Paskalov otac, i koja gubi svoj raniji značaj podrške jednog dela građanstva apsolutnom monarhu kojem je ona bila neophodna i nezaobilazna u procesu stvaranja apsolutističke monarhije Luja XIV i stalne borbe protiv visokog plemstva. Ta grupa nema više svoju budućnost, što i Paskal uviđa, i zato za njega postoji samo sadašnjost koju perpetuira u neodređenu večnost i trajnost jednog oblika društveno-ekonomskog i političkog sistema ranog građanstva.

Racionalistička i empiristička filozofija je uznela pojedinca i njegov razum i ostvarila je briljantne rezultate u domenu prirodnih i matematičkih nauka, ali je razorila prostor i zajednicu u kojima se ranije Bog ovaplotio, izražavao i učestvovao u ljudskom svetu. Tragični mislioci su, nasuprot tome, bili potpuno nezadovoljni tim novim stanjem stvari i urušavanjem i gubitkom temelja svih bitnih ljudskih moralnih i religioznih vrednosti. Kartezijansko-galileovski prostor nije mario za ljudsko i božansko dobro i zlo, moral i nemoral, slobodu i ropstvo, smisao i besmisao. On je bio pogodan samo za praktičnu naučno-tehničku primenu novih saznanja, ali ne i za čoveka kao emocionalno i praktičko, moralno-religiozno ne samo individualno već i društveno bivstvjuće. Trebalo je rehabilitovati ljudsku zajednicu i svet.⁴⁰⁴ Ili ponovo naći Boga koji će imati ne samo racionalističko-empirističku funkciju naučne i filozofske hipoteze već će se ponovo obratiti i progovoriti, odgovoriti čoveku.

Bog se sakrio – to je osnovna tragična misao. On stalno postoji, ali se više ne obraća čoveku, ne učestvuje u njegovom životu. On je stalno prisutan kao večno postojeće bivstvjuće, ali je i stalno odsutan, ne odgovara čoveku i njegovoj molitvi. Tragično shvaćen Bog stalno opominje čoveka da on (sc. čovek) ne živi autentično, da ne živi u skladu sa *apsolutnom* istinom i pravdom, autentičnim hrišćanskim životom, već samo prilagođeno ljudskom relativističkom shvatanju moralnih i religioznih vrednosti i vrlina.

U klasičnoj Grčkoj vladao je specifičan duh jedinstva čoveka i sveta koji u hrišćanskom svetu nestaje i povlači se pred hrišćanskom religijom koju trajno karakteriše hegelovska nesrećna

⁴⁰⁴ Cf. Goldman, Lisjen, *Skriveni Bog*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 119.

svest. Njena suština se sastoji u negativnom stavu i nemogućnosti da se realizuje u imanentnom svetu ljudi, društva, vremena i prostora. Fizički svet i ljudska zajednica nisu više mesto na kome se moderni tragični pojedinac može ostvariti u svoj svojoj punoći. Paskalova tragična filozofija nema građanski karakter u tom smislu što ona ne prihvata nikakve kompromise niti bilo kakvu relativizaciju i uslovljavanje apsolutno shvaćenih moralnih, religioznih i političkih vrednosti. Svet za tragičnog mislioca je konfuzan i mračan, napušten od Boga, bez apsolutno i jednoznačno shvaćenih i postavljenih vrednosti, dvoičan, prikrivene prirode, dvosmislen, protivrečan. Takav svet je neprihvatljiv i nepodnošljiv za tragičnog pojedinca koji može da shvati, prihvati i realizuje samo jednoznačne i apsolutne vrednosti. On ne može da izađe na kraj sa modernim građanima koji prave trule kompromise, koji sve shvataju samo u određenom smislu, do određene mere, koji se mire sa brojnim zabludama i iluzijama. Njegovo poimanje istine, koja je jedina, jednoznačna, apsolutna nalaže mu da odmah prekine svaki kontakt sa uprljanim, neautentičnim, relativističkim svetom koji, sa svoje strane, upravo *ne* podnosi tako shvaćenu istinu i ljudsku sudbinu. Jedna takva tragična ličnost ne može da živi u tom svetu, ona mora da umre za njega. Ona mora radikalno da odvoji svoje vrednosti od života u svetu – ona ih projektuje u jednu transcendentnu, inteligibilnu sferu koja je potpuno odvojena i suprotstavljena svakodnevnom svetu života. Ona više ne veruje u svet, njegove vrednosti i istoriju koja rešava i uništava tragično shvatanje života jer vidi i daje još jednu šansu ljudskom radu, borbi i delovanju koje ima za cilj da ostvari ono što je za tragičara samo neostvarljivi ideal u svetu, stvarnosti, životu. To su dijalektički shvaćeni istorija, svet i život koji uzimaju u obzir i da i ne, i za i protiv, totalitet života, rada i vrednosti, ne ili-ili nego i-i. Jer živeti pre svega znači živeti *u* svetu. A svet za tragičnog junaka je istovremeno i sve i ništa.⁴⁰⁵ Ništa zato što on neprekidno živi pod pogledom Boga, može da prihvati samo apsolutno pošten svet bez dvoznačnosti, kompromisa, nejasnoća, relativnosti; građanski svet, međutim, nije svet tragedije, čuda i sudbine, nego individualizma, nauke, stabilnosti, kompromisa, dvoznačnosti. U njemu ne postoji i ne važi apsolutna suprotnost između dobra i zla – u njemu, naprotiv, dobro može da porodi zlo, a zlo dobro. To će u 19. veku Kjerkegor gorko i nepokolebljivo prigovarati Hegelovom dijalektičkom učenju o istoriji i njenom lukavstvu uma. Za tragičara je moderan građanski svet, a to je za njega jedini svet koji poznaje, dvosmislen i konfuzan, relativizovan, on nema jednostavnu i apsolutno važeću normu, vrednost, a to dalje znači da je suštinski nerealan, nepostojeći.

⁴⁰⁵ Cf. op. cit., str. 132.

Za tragičnu svest, osnovno pitanje je odnos između suštine i stvarnosti, bivstvujućeg. Da bi se jedno bivstvujuće smatralo realnim, ono mora biti skoro savršeno. A koliko su građanski moderan svet i čovek nesavršeni! To znači isto što i nepostojeći. Klasični Bog se ostvarivao i autentično izražavao u svetu i ljudskom društvu. Ali, za Boga tragičara nema veće suprotnosti i nesuštastvenosti od sveta koji je samim tim i bezvredan, iz koga se treba povući, napustiti ga. Međutim, budući da je Bog skriven, nije pristupačan čoveku, pa je za tragičnog čoveka jedino postojeća stvar zapravo svet. Ali, kako živeti u njemu pod svim ovim pretpostavkama? On ne veruje u promenu i pozitivan preobražaj sveta tako da bi se u njemu moglo živeti u skladu sa najvišim ljudskim i božanskim vrednostima, ali nema se ni kuda pobeći. Šta onda raditi? Živeti na paradoksan način, reći mu i da i ne, „*živeti u tom svetu ne učestvujući u njemu i ne voleći ga.*“⁴⁰⁶ A to znači ne priznati ga kao realnost. To će biti kasnije u 19. veku i Kjerkegorovo rešenje koji će taj vid egzistencijalne askeze nazvati *umiranjem za ovaj svet*. To je tipično protestantsko rešenje hrišćanskog života u grešnom svetu: unutaršvetovna askeza, raditi u svetu bez bilo kakvog normativnog, emocionalnog i čulnog vezivanja za svet. Francuski jansenisti, iako formalno katolici, pribegavaju u suštini istoj formuli koja treba da nam pomogne u legitimisanju tog unutaršvetovnog odbacivanja sveta. Jer za tragičnu svest ne postoje prelazi, stepeni, mera, već samo jedno radikalno biranje po principu Sve ili Ništa. Postoji samo čudo i paradoks, paradokсна dijalektika, reći će kasnije Kjerkegor. Takav zahtev predstavlja paradoksalnost tragične svesti jer ona u suštini zahteva jedinstvo suprotnosti, življenje u svetu, ali i umiranje za njega. A za tragičnu svest „*autentična vrednost je sinonim za totalitet, i obrnuto, svaki pokušaj kompromisa izjednačava se sa najvećim padom.*“⁴⁰⁷ To znači da se može živeti na krajnje napet i beskompromisan način, u vidu sukoba između vrhunske individualnosti i najviše suštastvenosti. Ali, za razliku od dijalektike koja promišlja istorijske mogućnosti realizacije tih vrhovnih vrednosti, uma, rekli bi nemački idealisti i Marks, u svetu, tragična vizija poznaje samo jedno mesto inkarnacije apsolutnih vrednosti: večnost. To implicira takav vid života koji se iscrpljuje u krajnjoj napetosti između radikalno nezadovoljavajućeg sveta i Ja koje se smatra apsolutnom autentičnošću. Ono ne može da prihvati dvosmislenost koja suštinski definiše svet, već samo jedno apsolutno Ja koje za osnovne vrednosti ima razum, jasnoću, jednoznačnost i borbu za apsolutne vrednosti.

⁴⁰⁶ Ibidem, str. 134.

⁴⁰⁷ Ibidem, str. 141.

Svet je dvosmislen i protivrečan samo za čoveka koji živi isključivo da bi ostvario potpuno neostvarljive vrednosti. Zato se suprotnost, ali ne i dijalektička protivrečnost koja suštinski znači međusobno prožimanje suprotnosti, između takvog čoveka i takvog sveta mora maksimalno intenzivirati i dovesti do paroksizma. Živeti za neostvarljive vrednosti se može u obliku žudnje za njima u mislima, snovima – to je romantizam; postupno u radu i borbi ostvarivati ih u svetu vodi ka unutarsvetovnom ateizmu (racionalizam, empirizam) ili pak ka religioznom stavu – tomizmu; ili revolucionarnoj borbi –dijalektičkom materijalizmu. Svi su ovi stavovi suštinski strani tragediji koja je trajni život u krizi, na ivici.

Tragični čovek kao paradoksalno bivstvujuće spaja u sebi suprotnosti anđela i životinje, veličine i bede, kategorički imperativ i radikalno zlo, božansko i svetovno, noumenalno i fenomenalno.⁴⁰⁸ On iz prirodnog stava prelazi u tragičan stav u magnovenju, bez empirijske pripreme, van empirijskog vremena i prostora, inteligibilnom odlukom ili Božjom milošću. Takav radikalan preobražaj implicira potpuno novo viđenje i razumevanje sveta i duše. To znači početak jednog drugog sećanja, nove etike i nove pravde. On na sasvim nov način tumači svoj dotadašnji život. On deluje bezvredno, nerazumljivo, nedostojno, nebitno. Ali, taj novi život, taj novi stav, sav taj tragizam duše je samo praktička a ne teorijska izvesnost, to je postulat praktičkog uma, Paskalova opklada koja je mogućnost koja nikad neće moći realno da se potvrdi. Zato tragičan čovek živi u stalnom strahu i nadi, večitoj strepnji i večitom poverenju, u stalnom napetom iščekivanju bez trenutka opuštanja. On je apsolutno usamljen između slepog sveta i skrivenog Boga.⁴⁰⁹ Dijalog između skrivenog Boga i tragične duše koja je apsolutna, sama, jednoznačna i sveta koji je pun kompromisa, dvosmislenosti, relativnosti principijelno nije moguć. Što se više ona odvaja od ljudi, to je sve više obuzeta Božjim pogledom i grandioznošću svog neprekidnog podvizivanja.

Tragičan čovek ne poznaje vreme – prošlost je ukinuta a budućnost isključena i on zna samo za alternativu: ništa ili večnost. Jedini preobražaj kojeg se tragičan čovek plaši jeste da sklopi primirje sa svetom i da pristane na kompromis. On iz principijelnih razloga ne može da prihvati svoje egzistiranje u svetu zato što ne može da prihvati ni prolazne ni delimične i relativne vrednosti, ni svoju dušu odvojenu od tela. On vodi smislen život samo ako se

⁴⁰⁸ Cf. ibidem, str. 148.

⁴⁰⁹ Cf. ibidem, str. 152, 153.

neprekidno bori za totalne i večne vrednosti. „Tragična vera je pre svega vera u Boga koji će jednog dana stvoriti totalnog čoveka, koji bi imao besmrtnu dušu i besmrtno telo.“⁴¹⁰

U tragediji se bira samo između života i smrti. Tragična duša zapravo može da izabere samo smrt jer svaki život razbija krute i jasne oblike, njegovo bogatstvo, neodređenost, dvosmislenost, zbrkanost razliva se u mnoštvu nijansi koje onemogućavaju da se jasno profiliše suprotnost između svetla i tame, dobra i zla. Zato je život najnestvarniji od sveg bivstvujućeg jer je najnesavršeniji iz sasvim načelnih razloga. Jedini gledalac tragedije je Bog koji ne dozvoljava nikakvu relativnost i prelaz, postepenost i preliv boje. U njoj nema nikakve naznake empirijskog vremena i prostora. Gole usamljene tragične duše razvijaju samo dijalog sa svojom sudbinom raspravljajući isključivo o krajnjim pitanjima i krajnjim odgovorima.⁴¹¹ Tragediju karakteriše samo jedna dimenzija, visina, koja u jednom trenutku skoro bez ikakvog empirijskog, vremenskog trajanja primorava tragičnog junaka na suočavanje sa suštinom stvari.

Međutim, neminovno se nameće pitanje kako se suština može primereno i verno ostvariti u životu koji joj je po svim svojim obeležjima dijametralno suprotan. To je lepo uočio Šeling: (Schelling): „Kažemo da neka stvar traje zato što njena egzistencija nije saobrazna njenoj suštini.“⁴¹² Tragedija ne poznaje ni prostor ni vreme niti je podložna bilo kakvim konačnim objašnjenjima i obrazloženjima nauke, psihologije. Kako se to može protumačiti u običnom životu sa njegovim sitničavim konačnim pitanjima i odgovorima jer je upravo život građa tragedije? Tragična duša ne poznaje nikakav zaborav, oproštaj, olakšavajuće okolnosti – ona je svirepa prema samoj sebi. Ona uvažava samo nužnost, sudbinu, apsolutnu vernost suštini. Ona nemilosrdno sebi ne prašta nikakvo zakazivanje na svom sudbinskom putu, nikakvo, makar i najmanje, izneveravanje svoje suštine.

Princip jedinstva radnje, vremena i prostora koji važi za tragediju poništava realnost i značaj svakog empirijskog vremena i njegovih dimenzija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Ona poznaje samo direktno sučeljavanje sa strašnim sudom, a tragičan junak ne podleže nikakvim prethodnim empirijskim, psihološkim pripremama i razvoju. U tragediji je sve bitno i kad tragičan junak umre, on je već odavno bio mrtav i živeo smrt u životu koji mu je odavno

⁴¹⁰ Ibidem, str. 169.

⁴¹¹ Cf. Lukač, Georg, *Duša i oblici*, Nolit, Beograd, 1973, *Metafizika tragedije*, str. 232.

⁴¹² Op. cit., str. 229.

postao nebitan i nesusťastven. Tragično ja se ne razliva u stapanju sa apsolutom, Bogom kao u mističkoj ekstazi, ono se sudara sa svojom sudbinom, zaoštrava do paroksizma svoje suštinsko, sudbinsko ja u sukobu sa nužnošću, što znači da čini tvrdim i nemilosrdnim svaku stvar koja mu pruža otpor da bi na kraju maksimalno potvrdilo ali i – ukinulo sebe preskočivši sve što je puko empirijsko individualno u sebi u takvom svom maksimalnom poduhvatu. Tragični čovek se ne rastapa nego se razmrskava.⁴¹³

Život tragičnog junaka je najisključiviji oblik života za koji je sve krajnja granica poduhvata koja se na kraju izjednači sa smrću. Ta sudbinska granica je zapravo samosvest tragične duše. Njene granice imaju dvosmisleno značenje jer su one za tragičnu dušu istovremeno njeno ispunjenje i ukidanje. Ona se u trenutku svoje tragične samosvesti budi i u sukobu sa sudbinom hoće da ostvari svoju suštinu. Za nju postoji samo krajnja granica gde maksimalno ostvaruje suštinu svog ja i istovremeno ga ukida: jer svako samoispunjenje je u istom trenutku i smrt samoaktualizovanog ja.

Tragedija tretira samo ono maksimalno jednostavno što je zaošćreno do jedino bitnog, sudbinskog, suštinskog susreta ili trenutka u tragičnom životu. To nije pojednostavljivanje, osiromašenje i uprošćavanje života i ljudi već njihovo koncentrisanje u ono suštinsko, ili kako to Lukač kaže, u ono „ekstenzivno najšćrtije i intenzivo najjaće.“⁴¹⁴ U njoj je sve svedeno na dualističke suprotnosti koje se sudaraju bez mogućnosti ikakvog prelaza ili prevladavanja. Tragičan heroj se na kraju svog sudbinskog puta suočava sa razočaranjem ispunjenim i međusobnom nepodudarnošću implikacija njegovih fundamentalnih zamisli. Plemenita duša želi da vlada, ali vladanje je sušćinski suprotstavljeno plemenitosti namera, ciljeva i sredstava. Ono traži okrutnost, pokvarenost, nezahvalnost i kompromise.

Paskal je mislilac koji je već tada na početku nove epohe matematićko- naućnog i filozofskog racionalizma i empirizma postao svestan granica i nemoći čisto racionalnog diskursa i nove matematićke racionalnosti koju donose moderna nauka i filozofija. On razlikuje matematićki (*esprit de géométrie*) i ošćtroumni (*esprit de finesse*) duh.⁴¹⁵ Matematićki duh je stručan ali van svakodnevnje upotrebe i zato čoveku stran. On operiše tehnićkim aparatom definicija, pojmova, teorema koji se dobro uklapa u svet brojeva i geometrijskih tela, ali je tuđ i

⁴¹³ Cf. ibidem, str. 239.

⁴¹⁴ Ibidem, str. 244.

⁴¹⁵ Paskal, Blez, *Misli, 1*, BIGZ, Beograd, 1980, 1. fragment, str. 29,30.

neprimenljiv na svet ljudskih osećanja i ljudske duše koja traži tanani i poseban senzibilitet koji se ne može izraziti brojevima i pojmovima. Oštrouman duh uspešno i osetljivo obuhvata i shvata sve implikacije i posledice načela i suptilnosti ljudskih strasti i osećanja i to čini intuitivno, u jednom trenutku. Matematički duh, sa svoje strane, shvata sva načela ponaosob i ne brka ih, ali ne razume svet osećanja koji se ne može podvrći jednostranosti broja i pojma. Evo šta Paskal kaže o razlici između ta dva duha i metoda u 3. fragmentu: „Oni koji su navikli da sude po osećanju ne poimaju ništa u stvarima rasuđivanja, jer hoće otprve da proniknu jednim pogledom i nisu navikli da istražuju načela (to jest, uzroke). A drugi, naprotiv, koji su navikli da rasuđuju po načelima, ne poimaju ništa u stvarima osećanja, tražeći u ovima načela i ne budući u stanju jednim pogledom (to jest, intuitivno, neposredno) da vide.“⁴¹⁶ Oštroumnost je sposobnost rasuđivanja dok je matematika stvar razuma. „Ne hajati za filozofiju (to jest, filozofske teorije, sisteme), znači doista filozofisati.“⁴¹⁷ To nas može podsetiti na još Aristotelovo razlikovanje između praktičnog fronesisa, moći rasuđivanja i teorijskog, kontemplativnog, naučnog znanja, episteme. U sferi politike i morala moramo umeti naučiti i praktikovati rasuđivanje, zdrav razum, uviđanje takozvanih ljudskih stvari jer je tu neprimenljiv metod teorijskog znanja koje se bavi onim večnim, nepromenljivim, božanskim koje traži strog teorijski metod.

Oštroumni duh, osećanje, intuicija, moć rasuđivanja se i razvija i kviri u ljudskim razgovorima. Zato ga moramo znati kultivisati izborom društva pravih ljudi sa kojima će naše duševne sposobnosti da cvetaju. Bitno je da taj proces kultivisanja, samoodgajanja i negovanja bude prisvojen od strane samog pojedinca jer će jedino tako biti delotvoran („Čovek se obično bolje ubeđuje razlozima koje je sam pronašao nego onima do kojih su došli drugi.“).⁴¹⁸

U Paskalovoj filozofiji veliku ulogu igra pojam rasonode. Njim francuski mislilac demistifikuje sve velike institucije građanske kulture i duha i države i kapitalističke privrede ubeđen u njihovu večnost, nepromenljivost, ali i konvencionalnost i besmislenost sa stanovišta stvarnih ljudskih potreba i vrednosti. Jednu takvu rasonodu opasnu po hrišćanski moral Paskal pronalazi u pozorištu i njegovom prikazu ljudskih strasti, naročito ljubavi. On tu razvija jednu generalnu primedbu filozofiji drame, tragedije koja podseća na ono što je još

⁴¹⁶ Op. cit., 3. fragment, str. 31.

⁴¹⁷ Op. cit., 4. fragment, str. 32.

⁴¹⁸ Ibidem, 10. fragment, str. 33.

Sen-Evremon (Saint-Évremond) kritikovao u modernom pozorištu Korneja (Corneille) i Rasina ističući „negrađanski“ karakter tragedije i njenu suprotnost sa potpunim prihvatanjem života u državi, građanskom društvu koji zahteva određenu kontrolu ljudskih osećanja i strasti i snažan karakter, razumnost i realno rasuđivanje.⁴¹⁹ Paskal misli da se tako lako uveravamo u lepotu i čednost ljubavi kako je ona predstavljena u pozorišnom komadu da odmah želimo da to sami doživimo u realnom svakodnevnom životu.

Paskal želi da sačuva ono što se u renesansi zvalo univerzalni čovek, čovek svestrano razvijenih talenata i sposobnosti koji je sušta suprotnost modernoj građanskoj i kapitalističkoj specijalizaciji i uskim obrazovnim i profesionalnim profilima. Tako će on hvaliti prirodan stil koji nam otkriva čoveka a ne samo pisca.⁴²⁰ On je uznosio svestrano obrazovane ljude kojima se ne može naći uska definicija: oni nisu ni samo pesnici ni samo matematičari, ali su istovremeno sve to i još mnogo više. Paskal je smatrao najlepšom upravo jednu takvu svestranost koja zna pomalo o svemu naspram suvoj specijalizaciji i stručnom znanju u jednoj veoma ograničenoj sferi.⁴²¹ On je živo i bolno svestan koliko mnogo potreba, želja, strasti, interesovanja čovek ima i koliko ih on malo može zadovoljiti u novom građanskom svetu stručnosti i uske specijalizacije.

Paskal, taj jedinstveni genije matematike i fizike svih vremena, je lično osetio nedovoljnost naučnog rada za život i komunikaciju sa ljudima: „Dugo sam probavio proučavajući apstraktne nauke; nedovoljna komunikacija koju čovek može ostvariti pomoću njih učinila mi ih je mrskim...“⁴²² U 144. fragmentu on će se gorko sećati svoje mladosti potrošene na prirodnonaučna i matematička istraživanja: „Dugo sam se bavio proučavanjem apstraktnih nauka; i okolnost što ima malo osoba s kojima se o tome može govoriti ogadila mi ih je. Kad sam započeo proučavanje čoveka, uvideo sam da te apstraktne nauke nisu svojstvene čoveku, i da se ja više udaljujem od svoga svojstva (to jest, svojstva čoveka) proničući u njih nego drugi ne poznajući ga; oprostio sam drugima što o njima malo znaju. Ali mislio sam da ću bar steći dosta drugova u proučavanju čoveka, i da je to istinsko proučavanje koje mu je svojstveno. Prevario sam se; ima ih još manje koji izučavaju čoveka nego matematiku. (...) i

⁴¹⁹ Cf. Goldman, *Skriveni Bog*, str. 126, 127.

⁴²⁰ Paskal, *Misli, I*, 29. fragment, str. 37.

⁴²¹ Cf. op. cit., 34. fragment, 37. fragment, str. 39, 40.

⁴²² Goldman, op. cit., str. 288.

zar mu nije bolje da sebe ne poznaje da bi bio srećan?“⁴²³ Paskal, taj prvi moderan čovek, čeznuo je za totalitetom, celinom koje je mogao da pronade i u njima uživa samo na način onoga što će Kjerkegor u 19. veku nazvati paradoksnom dijalektikom. I on je na svojoj koži osetio i doživeo koliko svaki temeljan i ozbiljan stvaralački rad izoluje čoveka i uskraćuje mu jednu od osnovnih ljudskih potreba za međuljudskom komunikacijom. Kako u 36. fragmentu duhovito primećuje, šta će mi matematičar, „taj bi me smatrao za teoremu“, ratnik „bi me smatrao za neku opsađenu tvrđavu.“⁴²⁴

Paskal je čovek i mislilac koji se bavio ne samo i ne više apstraktnim teorijskim naučnim istraživanjima, već praktičkim svetom ljudskog morala i religije koji mora moći da zadovolji ne samo čovekove čisto teorijske potrebe i mišljenje već i osećanja, strasti, moral, dušu: „Znanje o spoljnim stvarima neće me utešiti za neznanje o moralu, u času potištenosti; ali znanje o dobrim naravima utešiće me uvek za neznanje o spoljnim naukama.“⁴²⁵

Čovek je bivstvjuće koje ne živi samo u zlatnoj sredini već je tako postavljen da dodiruje obe krajnosti: čovek je paradoksalno biće u kome su suprotnosti jukstaponirane i stalno do paroksizma podstiču unutrašnju dinamiku tako komponovane celine. Moderan čovek je usamljen i bačen bez ikakve želje i saglasnosti u beskrajnost vaseljene i prirode, sveta i prostora. On se plaši tog novog sveta koji je ljudima otkrila moderna nauka. U njemu je tako lako izgubiti se. Čovek je samo nešto i nije sve. On je konačno, ograničeno biće koje se nalazi između dve krajnosti. On uzaludno traži čvrsto tlo, pouzdanu osnovu, dobar temelj. To mu je nedostižno zato što on stalno oscilira između dve krajnosti koje neprekidno i istovremeno dodiruje i koje stalno ratuju u njemu u potpunoj neravnoteži i stalnom kretanju i čine njegov razum suštinski konačnim, nedovoljnim, ograničenim.

Ne može se saznati deo bez celine i obrnuto. To pravilo važi i za odnos između čoveka i prirodnog sveta. Čovek je beznadežno sastavljen od duše i tela koje su suprotne i raznorodne prirode. Čak i modernom naučno potkovanom čoveku se omaknu grubi antropomorfizmi u fizici kada se prirodnim fenomenima pripisuju ljudske duševne osobine. Čovek je ne samo saznajno nego i ontološki ograničeno bivstvjuće koje ne može da shvati šta je samo telo i samo duh, a najmanje od svega šta su i kako mogu biti sjedinjeni jedno telo i jedan duh, što

⁴²³ Paskal, op. cit., str. 78, 79.

⁴²⁴ Paskal, op. cit., str. 40.

⁴²⁵ Paskal, op. cit., 67. fragment, str. 47.

sačinjava jedinstvenost i nedostupnu večitu tajnu upravo ljudskog bivstvujućeg.⁴²⁶ Čovek je bitno nemoćno i nesrazmerno bivstvujuće koje stalno živi u svetu i prirodi beskonačno velikih i beskonačno malih stvari koje ne može da shvati, koje mu tragično izmiču.

Dekartova filozofija i njegovo čisto filozofsko racionalističko shvatanje Boga ne vrede ni čas truda jer se bave samo čistom filozofijom oblika, prauzroka, materije gde nema mesta za ljudsku dušu i njenu egzistencijalnu, psihološku, moralnu, religioznu potrebu za Bogom, utehom, poukom i podrškom.⁴²⁷

Čovek se često oslanja na svoju maštu, tu „pretežnu stranu čovekovu“ koja je „tvorac zablude i krivoumlja, i utoliko varljivija što nije uvek takva...“⁴²⁸ Ona ne igra bitnu ulogu samo kod ludih već i kod najmudrijih. Ona je kod svih ljudi stvorila drugu prirodu i u društvenom životu u kojem dominiraju taština i privid uspostavila vladavinu svemoći uobražavanja.

Paskal anticipira Ničeovo perspektivičko shvatanje istine rečima da su stvari istinite ili netačne zavisno od tačke gledišta i da o tome odlučuje volja.⁴²⁹ Čovek kao samoljubivo bivstvujuće voli samo sebe i zato želi da se predstavi u najlepšem makar i neistinitom svetlu: on ne voli istinu i ne želi ni da je čuje o sebi i svojim nedostacima od drugih – on želi da mu laskaju. Zato u odnosima između ljudi dominira obmanjivanje i varanje. Ljudska priroda je po svojoj suštini lažna, dvolična i licemerna. Čovekovo stanje se može opisati kao nepostojanost, muka, uzrujanost. Čovek ne voli da se suoči sa istinom uopšte i posebno sa istinom o sebi i zato želi da je stalno u pokretu. Kad bi se smirio, osvestio bi svoju pravu prirodu koju sačinjavaju ništavilo, usamljenost, nesposobnost, zavisnost, nemoć, praznina, dosada, turobnost, tuga, zlovolja, srdžba, očajanje.

Ono što Paskal naziva razonodom su najčešći načini na koje čovek izbegava suočavanje sa sobom i istinom o sebi koja je velika beda i nesreća čovekova ako živi bez Boga. Paskalova kritika fenomena razonode razorno demistifikuje sve uobičajene institucije građanskog društva. Evo citata nekoliko najupečatljivijih fragmenata: „ (...) sva nesreća kod ljudi dolazi samo otuda što ne umeju da sede s mirom u sobi. Neko skupo plaća kakav čin u vojci samo

⁴²⁶ Cf. ibidem, 72. fragment, str. 47-53.

⁴²⁷ Cf. ibidem, 79. fragment, str. 56.

⁴²⁸ Ibidem, 82. fragment, str. 56-60.

⁴²⁹ Cf. ibidem, 99. fragment, str. 64.

zato što mu izgleda nepodnošljivo ne micati se iz grada, i tražiti razgovore i razonode u kockanju samo zato što nema zadovoljstva da ostane kod kuće.“ „Otuda dolazi da se kockanje i druženje sa ženama, rat, visoka zvanja toliko traže. (...) otuda dolazi da ljudi toliko vole šum i metež; otuda dolazi da je uživanje u samoći stvar nepojmljiva. I u tome je (...) najveći razlog blaženstva položaja kraljeva: što se neprestano trude da ih razonode i da im se pruže svakovrsna zadovoljstva. Kralj je (...) nesrećan (...) ako na sebe misli. (...) ljudi, koji prirodno osećaju svoje stanje, ništa tako ne izbegavaju kao mir; sve bi učinili da dođu do meteža. (...) Bez razonode, nema radosti; sa razonodom, nema tuge.“⁴³⁰ Sve silno isprazno bavljenje naukom je samo još jedan vid samozavaravanja i razonode.

Pošto ljudi ne mogu da se izleće od smrti, od bede, od neznanja, odlučili su da o tome ne misle da bi postali srećni. Mi nikad ne živimo u sadašnjosti, sada i ovde, već razmišljamo o prošlosti i budućnosti upravo zato da ne bismo postali svesni našeg u suštini bednog života. Razonoda je naša najveća beda. „Mi bezbrižno srljamo u ponor, pošto smo najpre stavili ispred sebe nešto što nas sprečava da ga vidimo.“⁴³¹

Bezvernik je izgubljen čovek, bačen u ovaj beskrajni svet kojeg se plaši: „Vidim ove strahovite vasijske prostore što me zatvaraju, i nalazim se privezan za jedan kutak tog neizmernog prostranstva, i ne znam zašto sam stavljen baš na ovo mesto (...) niti zašto mi je ovo malo vremena koje mi je dato za život dodeljeno baš na ovoj tački (...).“⁴³² Bezvernika plaši ćutanje beskonačnih prostora koje je otkrila moderna nauka. Zato se treba opkladiti u korist hrišćanstva. Toj konačnoj odluci će doprineti umanjivanje strasti, ali se treba pomoći i ispunjavanjem svih spoljašnjih verskih rituala (uzimanjem osvećene vodice, davanjem da se služe službe itd.). I to će odvesti verovanju makar i zaglupilo čoveka. Ne treba se toga plašiti. Šta ima da se izgubi?⁴³³

Hrišćanstvo počiva na dve istine kad je u pitanju čovek: iskvarenost prirode i iskupljenje Isusom Hristom. Bog se, međutim, povukao iz sveta i sakrio od ljudi od trenutka kad se priroda iskvarila. On je sada Deus absconditus. Do vere se može doći na tri načina: razumom, navikom i otkrovenjem, nadahnućem. Najvažniji vid konverzije u hrišćanstvo jeste

⁴³⁰ Ibidem, 139. fragment, str. 73-77.

⁴³¹ Ibidem, 183. fragment, str. 86.

⁴³² Ibidem, 194. fragment, str. 91.

⁴³³ Cf. ibidem, 233. fragment, str. 105.

otkrovenje. Ali, u tu svrhu mogu da pomognu i spoljašnja sredstva. Međutim, uzdati se samo u spoljašnja sredstva znači biti praznoveran; ne pridodati ih unutrašnjem, znači biti ohol. Vera se može steći razumom, navikom i osećanjem. Ako se oslanjamo samo na duh, razum na koji deluje racionalno dokazivanje hrišćanstva, to je nedovoljno jer je tako malo dokazanih stvari i taj postupak je teško prihvatljiv i nedelotvoran. Više pomaže delovanje na naviku koja je naša druga priroda. Najbolje je našu veru utemeljiti na osećanju koje deluje odmah i uvek je spremno da deluje.

Sumnja i poricanje razuma je upravo najbolje i najradikalnije ispoljavanje suštine razuma. Ako se cela naša vera potčini razumu, ona više neće biti tajanstvena i natprirodna. Ali, ako se ne poštuju razumska načela, naša vera bi bila besmislena i smešna. Zasnivanje vere na umovanju, rasuđivanju se na kraju svodi na udovoljavanje osećanju. U suštini, racionalno merilo za veru ne postoji jer je razum povodljiv i podložan čestim promenama. Tu nam najviše može pomoći srce jer: „Srce ima svoja umovanja koja um ne poznaje.“⁴³⁴ U toj stvari matematički duh ne pomaže, već samo oštrouman duh, intuicija koja je u pogledu dejstva neuporedivo efikasnija od razumskih načela i dokaza. Mi ne saznajemo istinu samo razumom već i srcem, osećanjima. Umovanje ne vodi do vere jer je vera dar od Boga. Mnogo je bolje i intenzivnije voleti Boga nego ga racionalno poznavati. Slabost i nemoć razuma ne treba shvatiti kao nepouzdanost i neizvesnost svih naših saznanja jer je intuitivno saznanje osnovnih pojmova pouzdano bar isto koliko i sve ostalo naše umovanje. Pogrešno je verovati da se možemo prosvetiti samo razumom. Mnogo su moćniji nagon, navika i osećanje. Ne treba, međutim, misliti da je zbog slabosti razuma da nam podari pouzdanu veru ona bez reda, haotična, iracionalna u lošem smislu te reči. Srce i ljubav imaju svoj red, svoju logiku. Niko nije zavoleo nekog zahvaljujući pravilnom redosledu konačnih, razumskih razloga i objašnjenja. Bilo bi smešno da zamišljamo da se Bog može tako zavoleti. Pošto je ljudska priroda iskvarena praroditeljskim grehom i nedorasla za Boga, Bog se pretvorio u čoveka da bi se sjedinio s ljudima. Taj argument je dovoljan za sve ljude koji imaju srce i takvu svest o svojoj dužnosti i svojoj iskvarenosti.

Paskalova veličina i istovremeno granica njegove misli se najbolje ogleda u njegovom dubokom razumevanju konvencionalnosti i kompromisnog karaktera društvene pravde i istine u modernom građanskom svetu. Budući da ne vidi mogućnost promene građanskog

⁴³⁴ Ibidem, 277. fragment, str. 117.

društva, ograničava svoju kritičnost i radikalnost na tvrdnju da je to sve veštačka, konvencionalna stvar⁴³⁵, na pravni pozitivizam za koji smatra da je jedini moguć u građanskom društvu koje je duboko lišeno svake pravde i istine. „Prijatelju, vi ste rođeni s ove strane brega; pravo je, dakle, da vaš stariji brat dobije sve.“ „Zašto me ubijate? (- kad ste nadmoćniji? Ja nemam oružja.) Nego šta! ne stanujete li vi s one strane vode? Prijatelju, kad biste stanovali s ove strane, ja bih bio ubica, i bila bi nepravda ovako vas ubijati; ali pošto stanujete s one strane, ja sam junak, i to je pravo.“ „Da krasne mi pravde koju graniči jedna reka! Istina s ove strane Pirineja, zabluda sa one. (...) Može li išta biti šaljivije do to da neko ima prava da me ubije ako stanuje s one strane vode, i ako je njegov vladar u raspri sa mojim, mada ja nisam ni u kakvoj raspri sa njim?“⁴³⁶

Svetom vladaju sila i nepravda, a ne um, mišljenje. Društveni poredak stvoren u modernom svetu počiva na hijerarhiji na čijem su vrhu pobednici, gospodareća stranka koja je fizičkom silom pokorila one najslabije u tom društvu. Gospodar, kralj vlada nad podanicima fizičkom silom a ne zakonom, istinom i pravdom: „(...) vladavina sile gospodari uvek. (...) mišljenje je kao kraljica sveta, ali sila mu je tiranka.“⁴³⁷ Budući da je najveće zlo građanski rat, zlo koje nam može naneti „jedan glupak koji dolazi na presto po pravu rođenja“⁴³⁸ nije ni tako veliko ni neizbežno.

Paskal rasvetljava modernu situaciju anticipirajući Kjerkegora u 19. veku uviđajući da mi najčešće i ne volimo i ne poznajemo ljude zbog njih samih i njih po sebi nego vezujući se za neke njihove prolazne osobine. Moderni ljudi nisu svesni beskrajne dubine čovekove unutrašnjosti koja se voli i poznaje.⁴³⁹ Montenj greši kada smatra da se običaja treba pridržavati zato što je razuman i opravdan, naprotiv, običaja se treba pridržavati samo zato što su običaji. Ovom tvrdnjom se potvrđuje da se Paskal zalaže za pridržavanje konvencije i pozitivnog prava bez obzira na njihovu umnost i opravdanost jer ne vidi izlaz iz građanskog društva i zato što misli da je sve bolje od pobune puka i građanskog rata. Ljudi bi trebalo da znaju da nema istinitog ni pravednog zakona koji bi trebalo zavesti i da se moramo

⁴³⁵ Slično je mislio i Montenj (Montaigne) koji je inače jako uticao na Paskala. Cf. *The Essayes of Michael Lord of Montaigne*, vol. II, Dent & sons, London-Toronto, Dutton & co, New York, 1921, esej *Odbrana Raymonda Sebonda*, passim.

⁴³⁶ Ibidem, fragmenti 291, 293, 294, str. 123,124.

⁴³⁷ Ibidem, 311. fragment, str. 129.

⁴³⁸ Ibidem, 313. fragment, str. 129, 130.

⁴³⁹ Ibidem, 323. fragment, str. 132.

pridrđavati pozitivnog ili obiĉajnog prava i nikad ga ne treba napustiti.⁴⁴⁰ Uostalom, Paskal definiše pravdu kao pokoravanje starešinama ne zato što su pravedne nego zato što su starešine.⁴⁴¹

Po Paskalovom mišljenju, obiĉni ljudi dobro sude i procenjuju stvari jer se nalaze u uroĉenom neznanju koje je pravo sedište ĉovekovo. To je prva krajnja taĉka nauke, ali tu postoji i druga krajnost koju nauka takoĊe mora da dodirne kad velike duše shvate da sve što su do sada nauĉile ne vredi ništa i da na kraju opet ne znaju ništa, kao i na poĉetku. Ali, to je samosvesno uĉeno neznanje. I prvi i drugi se bitno razlikuju od nadutih nauĉnika koji su napustili svoje prirodno stanje neznanja, ali nisu došli do ove druge krajnje taĉke radikalne sumnje i misle da sve znaju i razumeju. To je zabluda: oni unose zabunu u svet i pogrešno sude o svemu.

Slabost i potĉinjenost naroda samopostavljenoj moći kralja je dobra stvar iako se ona zasniva na ludosti naroda. To garantuje pouzdanost i graĊanski mir u drđavi ma kako ona bila inaĉe rĊavo zasnovana. Najfilozofskiji naĉin života je živeti prosto i mirno. Kjerkegor, koga Paskal takoreći od reĉi do reĉi, od ideje do ideje direktno anticipira, reĉi će da je to najviša mudrost obiĉnog ĉoveka koju treba poštovati. Mislilac zna isto što i obiĉan mudar ĉovek, samo je on to doveo do samosvesti. Njegova jednostavnost i mudrost su refleksivni.

Pohlepnost i sila su svemoćni gospodari i izvori svih naših dela: pohlepa je izvor voljnih dela a sila nevoljnih.

Paskal nastavlja i afirmiše tipiĉno graĊansku i kartezijansku ideju da je veliĉina ĉoveka u njegovoj misli.⁴⁴² Ĉovek jeste najslabija trska u prirodi, ali on je svestan toga, on je trska koja misli i to ga ĉini velikim. Vasiona jeste nadmoćnija od ĉoveka, ali ona o tome ne zna ništa. Veliĉina ĉovekova ogleda se u tome što ĉovek dodiruje krajnosti, on nije u zlatnoj sredini, stabilan i uravnotežen. Ĉovek nije ni anĊeo ni životinja, on je nesavršen, bivstvujeće nedostatka i kad nesmotreno i nemudro poŹeli da bude samo anĊeo, on se pretvara u životinju. Ĉovekova aktualna priroda je ništavilo.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Cf. ibidem, 325. fragment, str. 133. Cf. takoĊe ibidem, 326. fragment, str. 133.

⁴⁴¹ Cf. loc. cit.

⁴⁴² Cf. ibidem, 346. fragment, str. 138.

⁴⁴³ Cf. ibidem, 372. fragment, str. 143.

Sve što karakteriše čoveka i kao individuu i kao društveno bivstvjuće, njegovo shvatanje pravde, ispoljava se u neprekidnoj promeni. Zato se o čoveku ništa pouzdano, stabilno, trajno, definitivno ne može reći.

Veličina ljudske duše se ogleda u njenoj sposobnosti da ostane kod sebe, a ne da je prevaziđe. Ipak, uzaludno je u ljudskom bivstvjućem tragati za postojanošću, mirom, uravnoteženošću, sigurnom lukom. U moralu nema pristaništa. Ljudski brod je stalno na otvorenom moru. Ali, u tom poznavanju svoje bede leži sva veličina čovekova.

U čovekovoju unutrašnjosti besni stalni rat između razuma i strasti – nema ljudskog života bez tog rata i zato je on stalno rastrzan i suprotstavljen samom sebi.

Čovek treba da je stalno svestan dve stvari: istovremeno treba da zna koliko je nizak i ravan životinjama i koliko je veliki. Zato treba da voli samo Boga i da mrzi samo sebe. Međutim, iako je čovek tako nizak, hrišćanstvo mu nalaže da želi da bude sličan Bogu. Ako poznajemo i ako verujemo u Isusa Hrista, onda moramo da budemo svesni i Boga i svoje bede. Sva ta silna dvosmislenost, unutrašnja suprotnost u čovekovom bivstvjućem, podvojenost njegove suštine, oprečnosti najbrže su odvele Paskala pravoju religiji.

Radikalizam hrišćanstva dolazi posebno do izražaja u imperativu upućenom verniku da treba da se odvoji od svojih najbližih i najprisnijih da bi bio sličan Isusu Hristu.⁴⁴⁴ To uništavanje svega prirodnog, emocionalnog, neposrednog posebno se pokazuje u zahtevu da pravednik bude mrtav za svet, odvojen od života, ali živ za višnju milost.

Hrišćanski čovek je paradoksalno biće, istovremeno i slobodan i rob. Jezuiti greše što naglašavaju ljudsku slobodnu volju i tako umanjuju moć milosti, dok jansenisti greše što ističu samo milost i tako sasvim umanjuju značaj slobodne volje. Čovek se sastoji od obe komponente. Čovek jeste trska, ali trska koja misli. Tu leži sva njegova veličina.

Verski život je izuzetno težak zato što traži od čoveka da umre za ovaj svet i da podražava Isusa Hrista.

⁴⁴⁴ Cf. Paskal, *Misli*, 2, fragment 553, str. 46.

IX Završna razmatranja

Osnovni cilj ovog rada jeste pokušaj obnove istorijskog sećanja i istorijske imaginacije podstaknute razmatranjem početka procesa kapitalističko-građanske modernizacije i izlaganjem i preispitivanjem glavnih teorija modernizacije i ključnih filozofija iz ranog 17. veka koje su analizirale i izložile bitne karakteristike modernosti, kao i podsećanje na još neiskorišćene mogućnosti moderne. Osnovna hipoteza koju sam htela da preispitam i zasnujem u ovom radu jeste mogućnost zasnivanja modernosti u matematizovanoj prirodnoj nauci i prvim oblicima kapitalističke moderne ekonomske proizvodnje.

U ovom radu je obuhvaćen formativni period moderne od raspada srednjovekovnog društva i civilizacije u drugoj polovini i kraju 14. veka do prvih ali ključnih ideja moderne filozofije, nauke i celokupnog društva u 17. veku. Veliki rani mislioci moderne čije sam delo analizirala su postavili svojevrsne uzore i standarde i za nas danas. Ta rana istorija moderne nije bila i prošla nego traje i dalje kao nadahnuće i za nas. Oni predstavljaju misaono velike i moćne pojedince koji su uzidali svoje delo u temelje modernosti. Počevši od Bekona pa do svojevrsnog kraja rane moderne u delu punom antinomija i paradoksa jednog Paskala suočavamo se sa trajnim uzorom velikih mislilaca koji su ne samo intelektualno već i lično, emocionalno izneli i podneli sve pregnuće i sva iskušenja svoje filozofije.

U narednom delu ovog završnog poglavlja izneću pregled glavnog sadržaja prethodnih osam poglavlja i sintezu njihovih osnovnih shvatanja.

U uvodnom poglavlju pod naslovom „Uvod – glavne teorije formiranja rane renesansne moderne i razvijene moderne“ izložila sam glavne teoretičare renesansne moderne i modernizacije u 17. veku. Osnovne karakteristike klasičnog Burkhartovog dela su naglašavanje i analiza procesa moderne sekularizacije, racionalizacije i individualizacije. Švajcarski istoričar insistira na otkriću individuumu u renesansi i unutrašnjeg psihičkog sveta čoveka. Ljudi tada po prvi put posle antike počinju da otkrivaju i spoljašnji svet, što je tada bila velika novost jer je sve do tada dominirao Avgustinov stav da istina počiva samo u čovekovoj unutrašnjosti i da se samo njoj treba vratiti. Nastaje autonomni individuum za koga više nije bilo bitno rođenje i plemićko poreklo već stečena i naučena vrlina, moral i obrazovanost. U svetu pismenosti i literature trijumfuje narodni jezik. Formiranje moderne nacije se izvodi iz bitnosti jezičke zajednice svih ljudi koji koriste isti jezik, bez obzira na

njihov društveni status. Razvija se kritičnost prema religiji. Međutim, postoji razlika između rane renesanse u 14. i 15. veku i pozne renesanse u 16. veku. Naime, u ovoj prvoj dominiraju optimizam, aktivizam, nada, kritičnost, ekspanzija modernog oslobođenog pojedinca, dok je druga bitno drukčija: u njoj su realna zbivanja mnogo pesimističnija i nesrećna, pa se kao reakcija na to stanje stvari rađa pesimizam, očaj, beg iz sveta u sferu čiste filozofije i kontemplacije, melanholija i strah.

Blumenberg izvor novog veka vidi u nerešenim problemima pozne sholastike, to jest u antinomijama i sukobu između svemoćnog Boga i samopotvrđivanja čoveka. Moderna ne počinje ab ovo, apsolutno iznova. Proces koji bitno karakteriše novi vek jeste sekularizacija. U njoj dolazi do prezaposedanja srednjovekovnih shvatanja Boga i čoveka. Novovekovni čovek je stvaralački usmeren i hoće da menja svet. On naročito razvija matematizaciju i kvantifikaciju sveta – kvantitet postaje bitan. Moderni naučnici ukidaju antičku i srednjovekovnu tezu o podeljenosti vaseljene na sublunarnu, promenljivu, nepostojanu, kvarljivu i zvezdanu koja je božanska, večita i nepromenljiva i tako homogenizuju vaseljenu i čine je uniformnom. Vrlo je zanimljiva krajnje moderna figura Nikole Kuzanskog koji eksplicitno formuliše veoma moderan stav da čovek proizvodi sebe i svet i upravo tako podražava samog Boga.

Maks Veber insistira na racionalizaciji i raščaravanju sveta. U procesu raščaravanja sveta pribegava se hladnom razumu i tehnici. Njegove analize moderne teorije i ekonomske i političke prakse pokazuju da vrednosti nemaju racionalno utemeljenje, one su stvar izbora i odluke. On naglašava moderno eliminisanje magijskog mišljenja čime se oslobodio ogroman prostor za moderno naučno istraživanje i slobodnije i civilizovanije življenje ljudi. Reformisano i kalvinističko i puritansko hrišćanstvo zaustavljaju beg iz sveta (fuga mundi) i razvijaju unutarsvetovnu askezu u vidu produktivnog isplativog svrshodnog rada čime se moralno-politički-religiozno legitimise kapitalizam i njegova radna etika.

Marksističke teorije modernizacije primat daju društveno-ekonomskim faktorima nad čisto filozofskim i teorijskim i uopšte duhovnim, koji se smatraju takozvanom nadgradnjom. One naglašavaju moderno građansko političko i ekonomsko revolucionisanje sveg patrijarhalnog i feudalnog sveta. Lukač filozofski analizira fenomen postvarenja i naglašava dominaciju apstraktnog ljudskog rada u kapitalizmu i na tržištu. Moderno građansko društvo i naročito kapitalistička privreda razorili su organsko jedinstvo ličnosti. U kapitalističkom proizvodnom pogonu dolazi do uske specijalizacije rada koja zauvek odstranjuje

humanistički ideal svestrano obrazovane i razvijene ličnosti. Lukač insistira na stavu da moderna građanska filozofija nikako ne može da obuhvati totalitet sveta i da zahvati ono materijalno, konkretno.

Borkenau vidi građansko društvo i građansku filozofiju kao istorijski nastale pa su oni, prema tome, relativni i promenljivi. U 17. veku formulisano je mehanicističko učenje o prirodi i kao najvažniji oblik teorije javlja se moderna prirodna nauka. Građanska moderna oslobađa pojedinca i njegove nagone zbog čega je osnovni sukob građanske civilizacije sukob između prirodnog individualnog nagona i društvene norme. Suština građanske teorije, filozofije i nauke bi se mogla izraziti rečima da je manufaktura baza sedamnaestovekovnog kapitalizma i da je njena naučna obrada moderna mehanička nauka. Manufaktura je prva stvorila apstraktni rad i apstraktnu materiju. Istorijski subjekt manufakturne i naučne mehanizacije i građanske modernizacije je specifičan društveni sloj - džentri. Kao osnovni problem se nameće nužnost formulisanja prirodnog zakona i samostalnog zakonomernog sveta koji neće biti potčinjen Božjim čudima i svemoći. Moderna filozofija i puritanizam ustanovljuju nepremostiv jaz između ploti i duha. Bekon i svi drugi veliki mislioci 17. veka razvijaju izrazito utilitarno shvatanje nauke i filozofije: moderno naučno istraživanje se vrši samo radi praktične primene. Manufaktura sa svojim usko specijalizovanim i apstraktnim, mehaničkim radom pospešuje proces kvantifikovanja celokupnog sveta, i društvenog, ljudskog i prirodnog. Kod svih prvih modernih mislilaca koji formulišu ideje prirodnog prava i društvenog ugovora i među kojima se posebno ističe Hobs postoje dva značenja prirode: priroda kao čisto kontingentno zbivanje i priroda kao racionalna norma. Paskal je poslednji granični i tragični mislilac tog dela moderne koji ne uviđa istorijski i prolazan karakter građanskog društva i jasno prozire konvencionalni pozitivitet svakog, pa i građanskog pravnog poretka.

Delimo u svom razmatranju civilizacije renesanse ističe procese racionalizacije, intelektualizacije, kvantifikacije, matematizacije sveta i razvijanje kapitalizma. On pokazuje kako već prvi moderni mislioci matematiku tumače kao tkivo svemira i jezik kojim je napisana knjiga prirode. Dolazi do uspona procesa kvantifikacije, apstrakcije i organizacije celokupnog modernog sveta, kao i do razvoja eksperimentalnog i naučnog mentaliteta. Renesansa istražuje matematičku strukturu lepote. Razvijaju se prvi oblici istorijske svesti, što predstavlja novinu i znak novog mentaliteta. Pojavljuje se intimnija, ličnija pobožnost. Novost je naglašavanje količine. Moderni individuum sve se više razvija i napreduje. Javlja se još jedna inovacija: obrazovanje se shvata kao osnovno sredstvo vaspitanja. Kopernik

izvršava modernu naučnu revoluciju – matematizaciju vaspeljene. Glavni doprinosi renesanse modernizaciji su sledeći: duh apstrakcije, matematizacija nauka i sveta, razvijanje kvantitativnih nauka, a kao zaveštanje budućnosti ističu se tri fenomena: matematika, lepota i milosrde.

Rendal naglašava racionalizaciju, kvantifikaciju, matematizaciju i sekularizaciju modernog sveta i moderne nauke. Za razliku od srednjeg veka u kome dominiraju vrednosti duševnog mira, a kao osnovni cilj naučnog istraživanja ističe se otkrivanje smisla sveta i čoveka, u moderni je osnovni cilj kontrola i ovladavanje prirodom radi olakšanja i poboljšanja ljudskog života. Nasuprot srednjovekovnoj društvenoj kontroli javlja se moderni individualizam, uređenoj hijerarhiji se suprotstavlja demokratija, kontemplaciji Boga se suprotstavlja svetovnost i radinost, nasuprot srednjovekovnom hrišćanskom univerzalizmu dolazi do pojave nacionalizma, vrednosti društvenog jedinstva se suprotstavlja vrednost individualne slobode. Suština kalvinizma se sastoji u proračunatom životu. Za modernu je razvoj nauke važniji od epoha renesanse i reformacije. Širi se urbana civilizacija. Dolazi do kopernikanske i kartezijanske revolucije. Svet se shvata mehanicistički i kao takav on može da se kontroliše.

Garen u svom tumačenju humanizma i renesanse naglašava njihov raskid sa srednjim vekom. Oni razvijaju slobodan i kritički duh. Javlja se jedna bitna novina – istražuje se konkretan ljudski i prirodni svet. Glavni cilj filozofije ne treba da bude konstruisanje sholastičkih filozofskih sistema koji nemaju veze sa svetom i realnim ljudskim problemima, već iznalaženje građanske mudrosti koja će nam pomoći u konkretnoj ljudskoj praksi. Osnova svakog društva i znanja je intersubjektivna komunikacija. Javlja se nov pedagoški ideal: obrazovanje i vaspitanje potpunog svestrano razvijenog čoveka. Poštuje se ekonomija. Insistira se ne samo na duševnom i duhovnom uživanju već i na telesnom. Čovek se emancipuje od heteronomnih moralnih i egzistencijalnih ideala i shvata se kao kovač svoje sudbine i svog života. Veruje se da jaka lična vrlina može da savlada sudbinu. Naglašava se značaj rada. Ceni se matematika. Ali, krajem 15. veka dolazi do pesimističkog preokreta: beži se iz sveta, veliča se kontemplacija i ljude obuzima razmišljanje o smrti. Dolazi do gubitka političke i ljudske slobode. Ipak, i dalje se nastavljaju prvi procesi izgradnje modernih nauka i traži se formulisanje nove logike koja neće biti formalistička, već će se bazirati na ljudskoj komunikaciji i imati životni sadržaj. Takođe se naglašavalo da je čovek društveno i komunikativno bivstvujuće.

Na kraju prvog poglavlja izlažem svoje shvatanje moderne kao svojevrzne sinteze Marksa i Vebera. Naglašavam da su bitna društvenoekonomska kretanja i oblikovanje kapitalističke društvene formacije, ali je neophodno uzeti u obzir i duhovna modernizacijska kretanja koja imaju svoju relativnu autonomiju i koja se ne mogu svesti na takozvanu „poslednju instancu“ materijalne ekonomske baze.

U drugom poglavlju analiziram raspadanje feudalnog društva i kraj srednjeg veka, širenje osećanja straha i krivice u prelaznom periodu između feudalnog društva i građansko-kapitalističke civilizacije koja počinje da se ostvaruje i finalizuje od 14. veka pa na dalje, društveno-ekonomsku krizu 17. veka, razmatram suštinu civilizacije klasične Evrope u 17. veku, suštinu kapitalizma kao novog oblika ekonomske, materijalne proizvodnje, procese disciplinovanja ljudi u 17. veku i proces civilizovanja i socijalizovanja ljudi.

Kraj srednjeg veka delikatno izlaže Huicinga i pokazuje da dolazi do kraja viteških ideala i do prevlasti požude, surovosti, proračunatosti, sebičnog interesa, koristoljublja i lukavstva. Kao posledica raspada feudalnog sistema i njegovih principa i vrednosti, što je ugrožavalo ljudsku elementarnu egzistenciju, širio se veliki strah od smrti.

Delimo detaljno opisuje osećanja straha i krivice koji vladaju periodom od 14. do 18. veka i jednoznačno konstatuje porast straha u osvit moderne. Među ljudima se šire podozrenje, nepoverenje, osvetoljubivost. Osnovni naučni, filozofski i religijski zadatak postaje koncipiranje samostalnog zakonomernog sistema prirode bez čudotvornih Božjih intervencija. U celom tom periodu skoro svakodnevno izbijaju pobune naroda kojim vladaju primitivni strahovi. Tek će moderna naučno-tehnička revolucija u 19. veku rešiti sve ove probleme i eliminisati uzroke tih strahova. Javlja se mržnja prema ženama, što se može protumačiti kao projekcija loših osobina muškaraca na žene i te maligne predrasude i strahovi izazivaju histeriju lova na veštice. U to vreme među širokim narodnim, seoskim slojevima dominiraju magijska kultura i magijski mentalitet. Posebno je potenciran strah od seksualnosti koja se smatra vrhunskim grehom. Ljudi su preokupirani osnovnom dilemom kako živeti u svetu odvojeni od njega. Ljudske duše se stalno pripremaju za smrt. U duši ljudi i u njihovom životu su dominirali osveta i nasilje. Počinje da se ceni vreme, a rad stiće apsolutnu vrednost. U to vreme je najjače osećanje krivice. Delimo konstatuje dvoznačnost renesanse: ona je istovremeno značila i napredovanje, ali i nazadovanje. Ona je donela brojne inovacije koje su unapredile individualni i društveni ljudski život, ali je širila intenzivna osećanja straha, krivice, očajanja, melanholije, rezignacije.

Sedamnaesti vek je vreme u kome dominira specifična društveno-ekonomska kriza na razvojnoj liniji kapitalizma i građanskog društva. Pozitivna osobina ove krize je ta da se tada rešavaju teškoće na putu širenja kapitalizma i industrijske revolucije u drugoj polovini 18. veka i u 19. veku. Stvara se apsolutistička monarhija i njoj adekvatna vlada. Dalji uspon i širenje kapitalizma zahtevaju revolucionisanje agrarnog društva i dominaciju proizvodnje nad potrošnjom. Širi se urbanizacija i grad guta selo. Kriza u 17. veku stvara uslove za industrijsku revoluciju koju takođe pripremaju i prvi ograničeni oblici koncentracije proizvodnje i ekonomske moći.

Trevor-Rouper u krizi 17. veka vidi sukob između skupe rasipničke države i društva koji se rešava uvođenjem merkantilizma. Širi se antisemitizam i lov na veštice, što se može socijalno-psihološki objasniti strahom i mržnjom prema Drugom.

Šoni u svojoj velikoj analizi klasične evropske civilizacije uočava konzervativizam materijalne civilizacije naspram revolucionarne sfere duha. Suština misaone i duhovne revolucije se može izraziti pojmom matematizacije sveta. Tome je najviše doprineo Dekart i njegova, kartezijska revolucija se odigrava između 1630. i 1685. Jako se proširila pismenost i to je jedno od najznačajnijih postignuća i uspeha klasične sedamnaestovekovne Evrope. U periodu od 1620.-1630. pa do 1750.-1760. odigrava se najveća duhovna revolucija. Procesi individualizacije i reformacije jačaju kod ljudi osećanje usamljenosti.

U tom periodu se odvija još jedna velika transformacija: javljaju se počeci kapitalizma u sferi materijalne proizvodnje. Kapitalistički način proizvodnje predstavlja potpuno novi fenomen jer po prvi put u istoriji društvo ne garantuje materijalnu egzistenciju svojih građana koji su prinuđeni da prodaju svoj rad da bi preživeli i tako se pretvaraju u najamne radnike. Ekonomija dominira i usisava društvo umesto da bude obrnuto, kao što je bilo u svim prethodnim istorijskim epohama. Dominira društveni ugovorni odnos koji proizvodi veliku neizvesnost i nesigurnost ljudi za svoj život u najelementarnijem egzistencijalnom smislu. Time se ispoljava jedna od najnemilosrdnijih i najsurovijih osobina kapitalizma.

Fuko analizira proces disciplinovanja ljudi u 17. veku pokazujući opsednutost seksualnošću koja se najpre javlja zato što se zahteva suzbijanje seksualnosti iz ekonomskih razloga jer se moraju osloboditi volja i energija za rad. Međutim, u drugoj fazi u 20. veku javlja se liberalizacija seksualnog morala zbog širenja ideologije konzumerizma. Formira se moderna građanska država pomoću procesa nadziranja i kažnjavanja jer se kao društveni imperativ nameće potreba da ljudi budu ekonomski isplativi i korisni, a politički pokorni i poslušni.

Duša postaje tamnica tela. Stvara se moderna institucija zatvora čiji je cilj da prevaspita zatvorenike.

Elijas prati procese civilizovanja ljudi u modernoj epohi i definiše čoveka kao otvoreni sistem međuzavisnosti između pojedinca i društva. Formira se lična savest. Proces koji se tada odvijaju mogu se sažeto izraziti kao pretvaranje spoljašnje kontrole afekata u samokontrolu.

U trećem poglavlju analiziram fenomene antropocentrizma i metafizike subjektivnosti koji posebno jačaju u modernoj epohi. Čovek se sasvim jasno percipira kao stvaralačko i samostvaralačko stvorenje. Te osnovne moderne fenomene Hajdeger izlaže oštroj kritici i pokazuje kako se moderna nauka razvija kao društveni pogon istraživanja koji implicira projektovanje ljudskih shvatanja u svet i prirodu. Prirodna sila se u moderni shvata kao kvantifikovanje, moderna prirodna nauka se shvata kao spregu određenih materijalnih tačaka u prostoru i vremenu, a prirodni zakon se definiše kao postojanost promene u nužnosti njenog proticanja. Priroda se prirodnonaučno preparira i kvantifikuje kao promena mesta u jedinici vremena i odmerava se samo brojem i računom. Čovek radikalno podjarmljuje stvarnost svojim interesima, a nauka ne misli, reći će Hajdeger.

Plesner je rano uvideo veliki problem i granicu Hajdegerove filozofije: odbacivanje modernog shvatanja uma i sugerisao je da bi filozofska antropologija, disciplina čiji je on jedan od osnivača, mogla da utemelji novo shvatanje mere, uma i ljudske prirode shvaćene kao sloboda. Bio je potpuno svestan da Hajdegerovo uznošenje vremena, prolaznosti i konačnosti kao bivstvovanja tubivstvovanja rađa potrebu da se nađe sveobuhvatno univerzalno ljudsko merilo i um, koji treba spasiti i nipošto ne dopustiti njegovo uništenje od strane sila iracionalizma.

Huserl analizira modernu nauku i filozofiju kao oblasti koje su napustile još antičko grčko određenje teorije kao vodiča prakse i delanja. Zato su moderna nauka i filozofija postale potpuno beskorisne i besmislene za čoveka jer se ne bave osnovnim pitanjem ljudske egzistencije: kako živeti. Galilejeva matematička fizika predstavlja fundamentalnu novost u istoriji jer se po prvi put sveobuhvatno matematizuje svet, ali ona ima jednu bitnu granicu, a to je odricanje od društvene odgovornosti.

Breht postavlja pitanje društvene odgovornosti moderne nauke i modernih naučnika zbog mogućnosti zloupotrebe rezultata i izuma moderne nauke i tehnike.

Hana Arent pokazuje kako se moderni čovek, subjekt saznanja zatvara u sebe i gubi kontakt sa svetom.

Fajrabend pažljivo analizira anarhičnost metoda moderne nauke čije osnovno metodološko pravilo postaje „sve prolazi“.

Adorno i Horkhajmer u *Dijalektici prosvetiteljstva* analiziraju kako moderan prosvetljen i naučno-tehnički spreman čovek uništava i siluje unutrašnju i spoljašnju prirodu da bi se oslobodio od zavisnosti od te iste prirode. Oni dalje pokazuju srodnost mita i prosvetiteljstva kojima je zajedničko načelo gospodarenja i izrabljivanja. Ipak, moderni projekat umnog života ne treba po svaku cenu odbaciti, već ga treba podvrgnuti umnoj samokritici i samorefleksiji i integrisati ga sa čulnošću i prirodom.

Evropska volja za moć tada već profilisanih velikih evropskih kolonijalnih sila je bitno doprinela izvršenju genocida nad čitavim vanevropskim narodima i njihovim civilizacijama i kulturama, što se ne sme zaboraviti jer treba učiniti sve što se može da se takve tragedije više ne ponavljaju u istoriji čovečanstva.

U četvrtom poglavlju analiziram fenomene reformacije hrišćanstva i kalvinizam i puritanizam kao izvore modernih političkih shvatanja i moderne prirodne nauke. Luter je ukinuo svako posredovanje između Boga i čoveka i proklamovao kao jedini bitan neposredni odnos između čoveka i Boga. U ekonomskom pogledu on je imao za uzor staru poljoprivrednu i seosku proizvodnju i idiličnu seosku zajednicu, ali je doprineo formiranju kapitalističkog etosa neprekidnog rada koji je sam sebi svrha proglašivši za neoprostive grehe besposličenje i pohlepu. Calvin, međutim, u potpunosti podržava teoriju i praksu modernog kapitalizma sa osnovnim ciljem: sve raditi u slavu Božju. Život uzornog vernika mora da bude strogo isplaniran. Calvinizam je izvor modernih političkih ideala jednakosti između ljudi i parlamentarizma i suvereniteta naroda.

Ovi religiozni procesi vrše masovni proces racionalizacije svih oblika života i eliminisanja magijskog mišljenja. Kristofer Hil pokazuje puritansko poreklo glavnih ideja Engleske revolucije. Na prvom mestu su istaknuti individualizam i naglašavanje individualne savesti. U puritanskoj Engleskoj se odvija narodna intelektualna revolucija. Osniva se Grešam koledž na kome se izučavaju praktično primenljive i korisne moderne nauke. Postojala je tesna veza između nauke, puritanizma i parlamentarizma. Za aristokratiju duha više nisu potrebni

poreklo i rođenje već lična vrlina. Dosta se uradilo na emancipaciji žena. Bio je proglašen suverenitet Parlamenta i naroda.

Puritanizam podstiče razvoj nauke u slavu Božju. Posebno se cene matematika, matematizovana prirodna nauka i svesna i planirana proizvodnja iskustva u vidu eksperimenta. Spoljašnjem svetu, koji i katolici i puritanci smatraju zlim, puritanci pristupaju na suprotan način od katoličkog povlačenja u manastir i smatraju da ga treba radikalno preoblikovati kroz metodično isplaniran i vođen rad. Najviše se cene utilitarizam, individualizam, empirizam i vera u napredak. Glavni cilj novog puritanskog odnosa prema svetu je ovladavanje prirodom. U 17. veku se odvija duhovna i naučna revolucija. Formuliše se uzročna i mehanicistička filozofska i naučna paradigma. Javlja se nova perspektiva beskonačne vaseljene i nepremostiv jaz između sveta činjenica i sveta vrednosti. Svet se zamišlja kao homogen i uniforman. Stari dogmatski autoriteti se više ne poštuju i širi se talas antitradicionalizma i kritički odnos prema prošlosti. Moderna mehanizacija slike sveta je kosmološka strana metodologije moderne mehaničke nauke.

U petom poglavlju analizira se Bekon koji predstavlja jednog među prvim modernim misliocima koji je potpuno svestan moći znanja, aktivnog i konstruktivnog pristupa čoveka, subjekta saznanja svom predmetu, značaja eksperimentalne prirodne nauke koja svesno stvara ono što se smatra naučnim iskustvom i naučnim znanjem, potrebe da pojedinac maksimalno razvije i upotrebi sve svoje pozitivne i kreativne sposobnosti kako radi ispunjenosti svog individualnog života, tako i radi dobrobiti zajednice u kojoj živi i značaja moderne nauke i tehnike za stvaranje ne više otuđenog prostora nego ljudskog sveta u kome će se mnogo bolje, lepše, naprednije i dostojanstvenije živeti nego u prethodnim epohama.

Šesto poglavlje se bavi Dekartom. On ostvaruje grandiozan poduhvat: u svom mišljenju, svom ja utemeljuje ceo svet – i onaj objektivni i onaj intelektualni. Izuzetno je značajno što on prati i izlaže genezu svog inovativnog mišljenja jer time očigledno pokazuje kako pojedinac, subjekt probija okoštalu i prevaziđenu strukturu nasleđenog sholastičkog mišljenja. On doživljava svojevršno preumljenje, metanoi u kada, završivši najbolju školu, počinje da sumnja u svoje dotadašnje stečeno znanje i postaje svestan da tek sada on, zapravo, ne zna ništa i ništa više ne razume i odlučuje se na sumnju. Kao posledicu suočavanja sa svetom i ljudima u njihovoj realnoj matici Dekart razvija svoj metod koji se sastoji od načela jasnosti i razgovetnosti ideja, analize, sinteze i završnog opšteg pregleda. On

takođe ističe značaj strasti naše duše kojima moramo odati odgovarajuće priznanje i ovladati njima radi duševnog mira i kontrole svog života koji su osnovni ciljevi ljudske egzistencije.

Danas je radikalno, sveobuhvatno, utemeljujuće mišljenje na zlom glasu. Smatra se prevaziđenom metafizikom subjektivnosti, logocentričnošću koju treba napustiti. Ja, međutim, ovde zastupam stav da upravo Dekart sa takvim svojim projektom treba da nam bude uzor i standard. Njegovo delo slavi hrabrost individualnog mišljenja da dovede sve u pitanje i odvažnost pojedinca da sledi svoj put.

U VII i VIII poglavlju tretiraju se Hobs i Paskal kao mislioci koji su jasno pokazali da se građansko društvo nalazi na ivici permanentnog građanskog rata, sile, nepravde, moći i krize koji dovode u pitanje ono što se danas uznosi kao poštovanje ljudskih prava i pokazuju kako se ona žrtvuju državnom suverenitetu. Jedan Hobs, koji je svestan da u prirodnom stanju vlada stalni rat sviju protiv svih i da je u njemu na delu najagresivnija, najcrnija strana destruktivne ljudske prirode koja se ogleda u poznatoj izreci da je čovek čoveku vuk, gradi skoro utopijske slike mira i ljudske saradnje. Čak i on, po sopstvenim rečima oličenje straha i filozof sveg modernog zla, nesreće, građanskog rata i destrukcije, gaji izvesnu nadu da priroda ima i svoju racionalnu, umnu stranu i da će ljudi nekako uvideti da treba prevazići stanje stalnog i sveopšteg rata i stvoriti društvo mira, lepote i ljudske saradnje.

Paskal ceo taj rani formativni period građanskog društva dovodi do kraja: svestan svih tamnih strana građanstva i konvencionalnosti i pukog pozitiviteta građanskog pravnog sistema i ne videći ni izvor ni mogućnost prevazilaženja ljudske nesreće i bede ranog građanskog društva i kapitalizma, utehu pokušava da nađe u paradoksalno i tragično shvaćenoj hrišćanskoj veri i Bogu svestan da će ga oni zaglupiti.

Svi ovi mislioci su heroji čijeg se dela treba trajno sećati.

Danas se građanski svet nalazi u fazi krize i dekadencije. Svoje ideje koje su počele kao utopijske nade nisu ostvarile ni visoka kultura modernizma ni postmoderna. Ovo doba se naziva vremenom „narcističke kulture“, „čoveka organizacije“, „usamljene gomile“.⁴⁴⁵ Svi

⁴⁴⁵Lasch, Christopher, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb, 1986; Risman, Dejvid, *Usamljena gomila*, Nolit, Beograd, 1965; Vajt, Vilijam H, *Čovek organizacije*, Prosveta, Beograd, 1967.

ovi američki autori konstatuju kraj jedne civilizacije, kulture, društva, tipa čoveka i njegove ličnosti. Oni pokazuju predominaciju heteronomnog morala, napuštanje autonomnog protestantskog morala u ime pretvaranja u društveno orijentisanog „čoveka organizacije“, egoizma, potrošačkog društva i njegove kulture, povratka magijskog mišljenja i najrazličitijih oblika opskurantizma. Prometejski protestantski heroj je došao do svog kraja, razmrskao se o svoje sopstveno delo. Ja, međutim, ne mislim da treba da ga pustimo da propadne do kraja i da ga zaboravimo. Naprotiv, treba se sećati svih velikih dela tih ljudi iz 17. veka čije sam delo prikazala i misliti na njih kao na svoje uzore i merila ispunjenog života i ličnog ostvarenja.

Tom danas skrhanom i dezorijentisanom čoveku je potrebna jedna bitna komplementarna korekcija: vrednosti tela, zemlje, zajednice, utopije, moralnog, slobodnog i odgovornog pojedinca. Najbolje je o tome pisao Bahtin u svom delu *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*: „(...) takav familijarni kontakt u savremenom načinu života veoma je daleko od neobaveznog slobodnog kontakta na narodnom karnevalskom trgu. Njemu nedostaje ono najvažnije: opštenarodnost, prazničnost, utopijska osmišljenost, dubina pogleda na svet. (...) U Rableovom delu obično se ističe krajnja prevlast *materijalno-telesnog načela života*: slika samog tela, jedenja, pijenja, pražnjenja, polnog života. (...) Rablea su proglašavali najvećim pesnikom „ploti“ i „utrobe“ (...). To se objašnjavalo kao „rehabilitacija ploti“ karakteristična upravo za renesansu, kao reakcija na srednjovekovni asketizam. Ponekad se u tome videlo tipično ispoljavanje buržoaskog načela u renesansi, to jest materijalnog interesa „ekonomskog čoveka“ u njenoj posebnoj egoističkoj formi. (...) Međutim, slike materijalno-telesnog načela kod Rablea (...) nasleđe su (...) narodne smehovne kulture (...) te posebne (...) koncepcije stvarnosti, karakteristične za tu kulturu i veoma različite od (...) koncepcija kasnijih vekova (...). Tu (...) koncepciju ćemo zvati (...) *grotesknim realizmom*. Materijalno-telesno načelo u grotesknom realizmu (...) postoji u svom opštenarodnom, prazničkom i utopijskom vidu. Kosmičko, socijalno i telesno ovde se nalaze u neraskidivom jedinstvu, kao nedeljiva živa celina. (...) *Materijalno-telesno načelo* ovde se ispoljava kao *univerzalno i opštenarodno*, i upravo kao takvo stoji nasuprot svakom *raskidu s materijalno-telesnim korenima sveta, svakom izolovanju i zatvaranju u sebe*, svakoj apstraktnoj idealnosti, svim *pretenzijama na značaj odvojeno i nezavisno od zemlje i tela*. (...) Rastuće, neiscrpno, neuništivo, prebogato, materijalno načelo koje nosi

život , načelo večitog smeha, koje sve svrgava i obnavlja, protivrečno se spaja sa zakržljanim i učmalim „materijalnim načelom“ u načinu života klasnog društva. (...) One [groteskne slike] su ambivalentne i protivrečne; one su nakazne i čudovišne i ružne sa stanovišta svake „klasične“ estetike, to jest *gotovog, završenog postojanja*. *Novo istorijsko osećanje* koje ih prožima daje im novi smisao, ali čuva njihov tradicionalni sadržaj, njihovu materiju: oplodjenje, bremenitost, rađanje, telesni rast, starost, raspadanje tela i njegovo raščlanjivanje (...) One [groteskne slike] stoje nasuprot klasičnim slikama *gotovog , završenog, zrelog čovekovog tela*, koje kao da je očišćeno od svih tragova rađanja i razvijanja.“⁴⁴⁶

Komplementarnost karnevalske, materijalne, telesne, smehovne kulture je neophodna tipičnom građaninu, asketskom puritancu iz 17. veka, zato što čovek nikad nije monolitno bivstvujuće napravljeno iz jednog komada, već protivrečan, napet i nestabilan sklop različitih i često suprotstavljenih nagona, osećanja, strasti, afekata, misli. Navođenjem Bahtinovih reči takođe ispitujem mogućnost novih i drukčijih oblika socijalizacije čoveka u vidu poštovanja načela solidarnosti, saradnje između ljudi koji bi mogli da porode nov i drukčiji oblik integrisanja čulnosti i umnosti koje su ostale da zjape raspolovljene naročito u 17. veku. Upravo zbog takve ljudske prirode ja ovde insistiram na složenom značaju i vrednosti rane moderne za nas danas na onom njenom vrhuncu i oštrici gde se najbolje ispoljava ne samo njeno lice i vrednost već i njeno naličje i granica. Kad ovo kažem, onda pod tim podrazumevam da moramo i dalje sačuvati kritičku distancu prema analiziranim sedamnaestovekovnim filozofima, shvatiti njihovu granicu i uvideti da upravo u njoj počiva najubojitiji vrh njihovih filozofija i najeksplozivnije dejstvo njihovih ideja koje su i tu prvu polovinu 17. veka učinile jedinstveno revolucionarnom i obavezujućom i za nas danas.

⁴⁴⁶ Bahtin, M, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Nolit, Beograd, 1978, str. 24, 26, 27, 32, 34.

Literatura

1. Adorno, T. W, Horkheimer, M, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980.
2. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965.
3. Aston, Trevor (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Anchor Books, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1967.
4. Bahtin, Mihail, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Nolit, Beograd, 1978.
5. Bekon, Fransis, *Eseji*, Kultura, Beograd, 1967.
6. Bekon, Fransis, *Istinita uputstva za tumačenje prirode; Velika obnova; Novi Organon*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.
7. Blumenberg, Hans, *Legitimnost novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004.
8. Bolgar, R. R. (ed.), *Classical Influences on Western Thought A. D. 1650-1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
9. Borkenau, Franz, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd, 1983.
10. Brecht, Bertolt, *Leben des Galilei*, Verlag Philipp Reclam jun, Leipzig, 1983.
11. Brodel, Fernan, *Dinamika kapitalizma*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989.
12. Burckhardt, Jacob, *Kultura renesanse u Italiji*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953.
13. Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, The Free Press, New York, 1965.
14. Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927.
15. Cassirer, Ernst, *Descartes*, Demetra, Zagreb, 1997.
16. Chaunu, Pierre, *Civilizacija klasične Evrope*, Jugoslavija, Beograd, 1977.
17. Džekobi, Rasl, *Društveni zaborav*, Nolit, Beograd, 1981.
18. Dekart, Rene, *Pravila za usmjeravanje duha; Rasprava o metodi; Istraživanje istine prirodnim svijetlom uma*, Oktoih, Podgorica, 1997.
19. Dekart, Rene, *Strasti duše*, Grafos, Beograd, 1981.

20. Delimo, Žan, *Civilizacija renesanse*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1989.
21. Delimo, Žan, *Greh i strah*, I tom, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1986.
22. Delimo, Žan, *Strah na Zapadu*, I-II tom, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1987.
23. Descartes, René, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.
24. Descartes, René, *Diskurs o metodi, Tekst i komentar Étienne Gilson*, Demetra, Zagreb, 2011.
25. Dobb, Maurice, *Studije o razvoju kapitalizma*, Naprijed, Zagreb, 1961.
26. Elijas, Norbert, *Proces civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2001.
27. Feyerabend, Paul, *Against Method*, NLB, London, 1976.
28. Frank, Manfred, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi Sad, 1995.
29. Fromm, Erich, *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1976.
30. Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1982.
31. Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati, Rođenje zatvora*, Prosveta, Beograd, 1997.
32. Galilei, Galileo, *Dialogue concerning the two chief World Systems: Ptolemaic and Copernican*, The Modern Library, New York, 2001.
33. Garen, Euđenio, *Italijanski humanizam*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1988.
34. Garin, Euđenio (priređivač), *Čovek renesanse*, Clio, Beograd, 2005.
35. Goldman, Lisjen, *Skriveni Bog*, BIGZ, Beograd, 1980.
36. Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1958.
37. Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980.
38. Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
39. Hajdeger, Martin, *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000.
40. Hill, Christopher, *Intellectual Origins of the English Revolution – Revisited*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
41. Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
42. Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, Hedone, Beograd, 2006.
43. Hobz, Tomas, *Levijatan*, I-II tom, Gradina, Niš, 1991.

44. Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
45. Horkheimer, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Payot, Paris, 2010.
46. Huizinga, Johan, *The Waning of the Middle Ages*, Penguin, Harmondsworth, 1990.
47. Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991.
48. Kalvin, Žan, *Nauk hrišćanske vere*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996.
49. Kasas, Bartolome de las, *Kratak izveštaj o uništavanju Indija*, Filip Višnjić, Beograd, 2002.
50. Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, I-II tom, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998.
51. Koare, Aleksandar, *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd, 1981.
52. Koyré, Alexandre, *Du mond clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973.
53. Koyré, Alexandre, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980.
54. Kozelek, Rajnhart, *Kritika i kriza*, Plato, Beograd, 1997.
55. Kun, Tomas, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974.
56. Lasch, Christopher, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb, 1986.
57. Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
58. Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London and New York, 2003.
59. Löwith, Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
60. Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb, 1977.
61. Lukač, Georg, *Duša i oblici*, Nolit, Beograd, 1973.
62. Macpherson, C. B, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Naklada Centra društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb, 1981.
63. Macpherson, *Introduction*, u: Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Penguin, Harmondsworth, 1985.
64. Marks, Karl, Engels, Fridrih, *Manifest Komunističke partije*, Slovo ljubve, Beograd, 1982.
65. Markuze, Herbert, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977.
66. Merton, Robert K, *Science, Technology & Society in Seventeenth-Century England*, Howard Fertig, New York, 2001.

67. Montaigne, Michael Lord of, *The Essays*, vol. II, Dent & sons, London-Toronto, Dutton & co, New York, 1921.
68. Niče, Fridrih, *O koristi i šteti istorije za život*, Grafos, Beograd, 1986.
69. Paskal, Blez, *Misli*, I-II tom, BIGZ, Beograd, 1980.
70. Piko dela Mirandola, Đovani, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, Filip Višnjić, Beograd, 1994.
71. Plessner, Helmuth, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern, 1953.
72. Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005.
73. Polanji, Karl, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
74. Poper, Karl, *Logika naučnog otkrića*, Nolit, Beograd, 1973.
75. Popper, Karl, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
76. Primorac, Igor, *Hobbesova ugovorna teorija*, Ideje, 1970./6
77. Primorac, Igor, *Hobbesovo učenje o prirodnom stanju, prirodnom pravu i prirodnom zakonu i njegov odnos prema tradicionalnoj prirodnopravnoj teoriji*, Ideje, 1971./2
78. Primorac, Igor, *Hobbes: filozofija i politika*, Politička misao, 1977./2
79. Randall, John Herman Jr, *The Making of the Modern Mind*, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press Cambridge, Cambridge, 1940.
80. Risman, Dejvid, *Usamljena gomila*, Nolit, Beograd, 1965.
81. Rogers and Alan Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
82. Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim, Köln, 1982.
83. Sohn-Rethel, Alfred, *Materijalistička kritika spoznaje i podruštvljenje rada*, Globus, Kulturno-prosvjetni Sabor Hrvatske, Zagreb, 1984.
84. Suhodolski, Bogdan, *Moderna filozofija čoveka*, Nolit, Beograd, 1972.
85. Šajković, Radmila, *Descartes i njegovo delo*, II tom, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1979.
86. Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.
87. Tawney, R. H, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin, London and Harmondsworth, 1987.
88. Tejlor, Čarls, *Doba sekularizacije*, Albatros Plus, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

89. Trevor-Roper, H. R, *The Crisis of the Seventeenth Century*, Harper & Row, New York and Evanston, 1968.
90. Vajt, Vilijam H, *Čovek organizacije*, Prosveta, Beograd, 1967.
91. Vajthed, A. N, *Nauka i moderni svet*, Nolit, Beograd, 1976.
92. Veber, Maks, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998.
93. Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1989.
94. White, Lynn Jr, *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, The MIT Press, Cambridge and London, 1968.
95. Žunjić, Slobodan, *Modernost i filozofija*, Plato, Beograd, 2009.

Biografija

Sofija Mojsić je rođena 13. 11. 1963. godine u Kosovskoj Mitrovici. Osnovnu i srednju školu završila je u Beogradu. Godine 1994. diplomirala je na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Magistrirala je na istom fakultetu 2006. godine.

Radila je u Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu tokom 1995. godine do 19. 5. 1996. godine. Od 20. 5. 1996. godine do 20. 5. 1998. godine radila je u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. U oba instituta radila je kao istraživač pripravnik. Od 16. 11. 1998. godine do 1. 11. 2006. godine radila je kao samostalni referent u preduzeću „Svetlost“.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а : Sofija D. Mojsić

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Izvori modernosti u misaonoj revoluciji u ranom 17. veku

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 12. 1. 2016.

Sofija D. Mojsić

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора : Sofija D. Mojsić

Број уписа _____

Студијски програм _____

Наслов рада : Izvori modernosti u misaonoj revoluciji u ranom 17. veku

Ментор : Prof. dr. Milanko Govedarica

Потписани : Sofija D. Mojsić

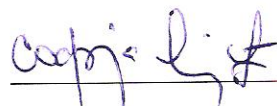
изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 12. 1. 2016.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Izvori modernosti u misaonoj revoluciji u ranom 17. veku

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

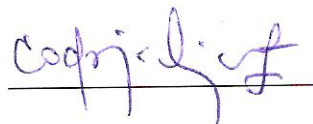
5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 12. 1. 2016.



1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.