



HERMENEUTIKA SUBJEKTA

Ovogodišnji kurs je bio posvećen nastajanju teme o hermeneutici sopstva. Cilj kursa nije bio samo da ovu temu razmotrimo u teorijskim formulacijama, već i da je analiziramo u odnosu na niz praksi koje su u klasičnoj i poznoj antici bile veoma važne. Te prakse su bile vezane za ono što se na grčkom obično nazivalo *epimeleia heautou*, a na latinskom *cura sui*. To načelo po kome čovek treba da „bavi sobom“, da se „brine o sebi“, nesumnjivo je postalo nejasno pod uticajem pojma *gnōthi seauton*. Ipak, mora se imati u vidu da je pravilo o spoznavanju sebe – koje kazuje kako bi valjalo poznavati sebe samog – često bilo povezivano sa temom brige, staranja o sebi. Tokom čitave antičke kulture lako je naći dokaz o važnosti koja je pridavana „brizi za sebe“ i njenoj povezanosti sa temom o spoznaji sebe.

Pre svega, kod samog Sokrata. U *Odbrani Sokratovoj*, vidimo kako se Sokrat predstavlja svojim sudijama kao učitelj brige o sebi.¹ On je taj koji se obraća prolaznicima i govori im: „Vi se bavite vašim bogatstvom, vašom reputacijom i počastima, ali se ne bavite vašom vrlinom i vašom dušom“. Sokrat je taj koji se brine da se njegovi sugrađani počnu „brinuti o sebi“. O toj ulozi Sokrat malo dalje u *Odbrani* izgovara tri važne stvari: to je misija koju je njemu dodelilo božanstvo i on je se neće odreći ni do poslednjeg daha; to je nesebičan zadatak za koji on ne zahteva nikakvu nagradu, već ga obavlja iz čiste dobrodušnosti; to je korisna usluga za grad-državu, korisnija čak i od pobede atleta na Olimpijadi, jer time što uči građane da se brinu o sebi (pre nego o svojim dobrima), takođe ih uči da se brinu o samom gradu-državi (pre nego o njegovim materijalnim poslovima). Umesto što su ga osudili, njegovim sudijama bi bilo bolje da su nagradili Sokrata što je druge naučio da se staraju o sebi.

Osam vekova kasnije, isti pojam *epimeleia heautou* pojavljuje se sa podjednako važnom ulogom kod Grigorija Niskog. On upotrebljava ovaj izraz za podsticaj (*mouvement*) koji čoveka navodi da se odrekne braka, odvoji od tela, i kroz celibat srca i tela povрати besmrtnost koju je izgubio. U jednom drugom odlomku iz *Spisa o devičanstvu*, na osnovu parabole o izgubljenoj drahmi gradi model brige o sebi:² zbog izgubljene drahme čovek mora da upali lampu, ispremešta kuću, pretraži svako čoš, sve dok se u mraku ne spazi sjaj metalnog novčića; na isti način, da bismo ponovo pronašli lik koji je bog utisnuo na našu dušu, a koje je telo zatrlo nečistoćom, moramo se „brinuti o sebi“ time što ćemo upaliti svetiljku razuma i istražiti sva zabačena mesta duše. Otuda se hrišćanski asketizam, kao i antička filozofija, smešta pod znak brige o sebi, a obaveza spoznavanja sebe je jedan od elemenata ove suštinske preokupacije.

¹ Plato, *Apologie de Socrate*, prev. M. Croiset, Paris: Belles Lettres, 1925, 29^e, str. 157–166 ; *The Apology*, prev. Harold North Fowler, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

² Gregory of Nyssa, *Traité de la virginité*, prev. Michel Aubineau, Paris: Cerf, 1966, str. 411–417, 422–431; *Treatise on Virginity*, prev. V.W. Callahan, u: *St Gregory of Nyssa: Ascetical works*, Washington, D.C.: Catholic Universities of America Press, 1966, str. 46–48, 57; srp. prev. „O devstvenosti“, u: *Krasota devstvenosti*, Manastir Hilandar, 1998², str. 9–65.

Na osnovu ove dve krajnje reference, Sokrata i Grigorija Niskog, možemo utvrditi da briga o sebi nije činila samo načelo već i stalnu praksu. Možemo razmotriti druga dva primera, koja se ovaj put veoma razlikuju po načinu razmišljanja i vrsti etike. Epikurov tekst, *Pismo Menekeju*, počinje ovako: „Ne dozvoli da niko kada je mlad odlaze da uči filozofiju, niti da kada je star postane umoran od svog učenja. Jer ni za koga nije prerano ili prekasno da obezbedi zdravlje svoje duše”.³ Filozofija je izjednačena sa brigom o duši (izraz je upravo medicinski: *hygiainein*), a ta briga je zadatak koji se mora ispunjavati tokom celog života. U *Raspravi o kontemplativnom životu*, Filon Aleksandrijski na taj način opisuje izvesnu terapeutsku praksu kao *epimeleia* duše.⁴

Međutim, ne bismo mogli da se na tome zaustavimo. Bilo bi pogrešno misliti da je briga o sebi bila otkriće filozofske misli i da je predstavljala uputstvo svojstveno filozofskom životu. To je u stvari bilo uputstvo za život koje je u Grčkoj uopšte bilo veoma cenjeno. Plutarh navodi jedan spartanski aforizam koji je u ovom pogledu veoma bitan.⁵ Jednog dana upitali su Aleksandrida zašto njegovi zemljaci, Spartanci, zadužuju robove za obrađivanje svoje zemlje, umesto da tu aktivnost sačuvaju za sebe. Ovo je bio odgovor: „Time što nismo brinuli o poljima, već o sebi, mi smo stekli ova polja”. Brinuti o sebi je privilegija, znak društvene nadređenosti u odnosu na one koji moraju da brinu o drugima kako bi im služili ili bavili se nekim zanimanjem kako bi mogli živeti. Prednost koju pružaju bogatstvo, status i rođenje je izražena činjenicom da se pojedinac može baviti sobom. Možemo uočiti da je rimski pojam *otium* takođe povezan sa ovom temom: „dokolica” koju ona reč označava je doslovce vreme koje čovek provodi baveći se sobom. U tom smislu, filozofija je, kako u Grčkoj tako i u Rimu, samo uključila u svoja načela već naširoko rasprostranjeni društveni ideal.

U svakom slučaju, čak i nakon što je postala filozofsko načelo, briga o sebi je nastavila da bude neka vrsta aktivnosti. Sam termin *epimeleia* ne označava samo stanje svesti ili oblik pažnje koju bi čovek usredsredio na sebe, već označava regulisano bavljenje, rad sa sopstvenim metodama i ciljevima. Ksenofon na primer koristi reč *epimeleia* kako bi imenovao rad gospodara kuće koji upravlja obradom zemlje. Ta reč se takođe koristi da bi se označile ritualne počasti koje se odaju bogovima i mrtvima. Dion iz Pruse aktivnost vladara koji se stara o svojim narodu i upravlja gradom-državom naziva *epimeleia*. Kada filozofi i moralisti preporučuju brigu o sebi (*epimeleisthai heauto*), oni otuda ne savetuju da prosto pazimo na sebe, izbegavamo greške ili opasnosti, ili da se klonimo nevolja, već ukazuju na čitav domen složenih i regulisanih aktivnosti. Mogli bismo reći da se u čitavoj antičkoj filozofiji briga o sebi smatrala u isto vreme i kao dužnost i tehnika, osnovnom obavezom i nizom brižljivo razrađenih postupaka.

³ Epicurus, *Lettre à Ménécée*, prev. M. Coche, u: *Lettres et Maximes*, Villiers-sur-Mer: Mégare, 1977, S 122, str. 217; „Letter to Menoeceus”, prev. Cyril Bailey, u: *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford: OUP, 1926, str. 83.

⁴ Philo of Alexandria, *De La Vie contemplative*, prev. F. Daumas i P. Miquel, u: *Oeuvres*, Paris: Cerf, 1963, br. 29, str. 105; „On the Contemplative Life”, prev. F. H. Holson, u: *Philo in Ten Volumes*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

⁵ Plutarch, *Apophthegmata laconica*, str. 217a: *Apophthegmes laconiens*, prev. F. Fuhrmann, u: *Oeuvres morales*, Paris: Belles Lettres, 1988, tom 3, str. 171–172; „Sayings of Spartans”, prev. Frank Cole Babbitt, u: *Plutarch Moralia*, New York: Putnam’s, 1931, str. 297.

Početna tačka za istraživanje koje se fokusira na brigu o sebi prirodno je Platonov dijalog *Alkibijad*.⁶ U njemu se pojavljuju tri pitanja koja se odnose na vezu između brige o sebi sa politikom, pedagogijom i samospoznajom. Upoređivanje *Alkibijada* sa tekstovima iz I i II veka otkriva nekoliko bitnih promena.

1. Sokrat je savetovao Alkibijadu da iskoristi svoju mladost kako bi se brinuo o sebi: „Kad budeš imao 50 godina, bićeš isuviše star“. Međutim, Epikur je govorio: „Kad je mlad, čovek ne sme oklevati da uči filozofiju, a ni kada je star čovek ne sme oklevati da uči filozofiju. Nikada nije prerano niti prekasno da bismo se brinuli o svojoj duši“. To načelo stalne brige o sebi tokom čitavog života je ono koje očigledno nadvladava. Musonije Ruf na primer kaže: „Treba se brinuti o sebi ako želimo da živimo u skladu sa dobrim“. Ili kod Galena: „Da bi postao ispunjen čovek, svaki pojedinac takoreći mora da vežba čitavog života“, čak i ako je tačno da bi bilo bolje „da se stara o svojoj duši još od najranije mladosti“.

Činjenica je i da prijatelji kojima Seneka ili Plutarh nude savet više nisu oni ambiciozni adolescenti kojima se obraća Sokrat; sada su to muškarci, katkad mladi (poput Serenija), katkad u punoj zrelosti (poput Lukilija koji je služio kao prokurator Sicilije u vreme kada su on i Seneka razmenjivali dugu duhovnu korespondenciju). Epiktet, koji je upravljao školom, imao je učenike koji su još uvek bili prilično mladi, ali je i on takođe povremeno pozivao odrasle, pa čak i „državnike“, da bi ih podsetio da pažnju preusmere na sebe.

Baviti se sobom dakle nije samo trenutno pripremanje za život – to je način življenja. Alkibijad je shvatio da mora da se brine o sebi ako misli da se brine o drugima. Sada to postaje pitanje brige o sebi za sebe: treba biti za sebe i tokom čitavog života, svoj vlastiti cilj.

Otuda ideja o preobraćenju u sebe (*ad se convertere*), ideja o egzistencijalnom pokretu kojim se čovek okreće sebi (*eis heauton epistrephein*). Naravno, tema *epistrophē* (okretanje) je tipično platoniska. Ali kao što smo mogli uočiti u *Alkibijadu*, pokret (*mouvement*) po kome se duša okreće sebi je pokret po kome se čovekov pogled uzdiže „ka nebu“ – ka božanskom elementu, ka suštinama i nadnebeskom svetu gde su one vidljive. To okretanje na koje Seneka, Plutarh i Epiktet podstiču ljude je neka vrsta okretanja u mestu: ono nema nikakav drugi ishod do onoga da se skrasimo u sebi, da „počnemo da boravimo u sebi“ i ostanemo tamo. Krajnji cilj preobraćenja u sebe (*conversion à soi*) jeste uspostavljanje određenog broja odnosa sa sobom. Ti odnosi su često predstavljeni prema pravno-političkom modelu: biti vladar nad sobom, vladati sobom, potpuno vladati sobom, biti potpuno „priseban“, pri sebi (*fieri suum*, Seneka često kaže). Oni su takođe predstavljeni prema modelu pozitivnog uživanja: uživati, biti zadovoljan sobom, uživati u sebi samom.

2. Druga velika razlika tiče se pedagogije. U *Alkibijadu*, briga o sebi je bila neophodna zbog nedostataka obrazovanja; bila je stvar dovršavanja obrazovanja ili preuzimanja kontrole nad sobom, u svakom slučaju, obezbeđivala je „oblikovanje“ (*formation*).

Od trenutka kada je bavljenje sobom zbog sebe postalo praksa odraslih koju treba obavljati čitavog života, njena pedagoška uloga bi se smanjivala, a druge funkcije bi jačale.

a) Najpre, kritička funkcija. Praktikovanje sopstva treba da nam omogući da se otarasimo svih loših navika, pogrešnih mišljenja koje možemo da usvojimo od društva ili loših

⁶ Plato, *Alcibiade*, prev. M. Croiset, Paris: Belles Lettres, 1985, str. 99; *The First Alcibiades*, prev. B. Jowett, u: *The Dialogues of Plato*, New York: Macmillan, 1892, str. 496.

učitelja, ali i od roditelja i prijatelja. „Odučiti se“ (*de-discere*) je jedan od važnih zadataka kulture sopstva.

b) Ovdje je, takođe, prisutna i funkcija borbe. Rad na sebi je zamišljen kao stalna borba. Ne radi se samo da se valjan čovek oblikuje za budućnost. Pojedincu treba dati oružja i hrabrost koji će mu omogućiti da se bori čitavog života. Poznato nam je kako se ove dve metafore često pojavljuju: metafora atletskog takmičenja (u životu smo nalik rvaču koji se mora otarasiti brojnih protivnika pa mora vežbati i kada se ne bori), i metafora ratovanja (um mora biti spreman kao vojska koja je uvek izložena napadima neprijatelja).

c) Međutim, povrh svega, ova kultura sopstva ima lekovitu i terapijsku funkciju. Ono je mnogo bliže medicinskom nego pedagoškom modelu. Naravno, moramo imati u vidu određene činjenice koje su veoma stare u grčkoj kulturi: postojanje pojma *pathos*-a, koji u isto vreme označava i mentalnu strast i fizičku bolest; obim metaforičkog polja koje nam dozvoljava da se na telo i um primene izrazi kao što su „negovati“, „lečiti“, „amputirati“, „za-seći“, „pročistiti“. Valja se prisetiti načela koje je bilo blisko epikurejcima, cinicima i stoicima, prema kojem je uloga filozofije da leči bolesti duše. Plutarh će tako jednoga dana moći da izjavi da filozofija i medicina sačinjavaju *mia chōra*, jednu istu oblast, isti domen. Epiktet nije želeo da se njegova škola smatra samo mestom obrazovanja, već i „medicinskom klinikom“, *iatreion*; želeo je da ona bude „dispanzer duše“; da njegovi učenici dolaze sa svešču da su njegovi pacijenti: „Jedan sa iščašenim ramenom, drugi sa čirom, treći s glavoboljom“.

3. U I i II veku se smatra da odnos prema sebi treba oslanjati na odnos sa učiteljem, upraviteljem, ili u svakom slučaju sa drugom osobom. Ipak, to je pretpostavljalo sve veću nezavisnost od ljubavnog odnosa.

Načelo koje je bilo naširoko prihvaćeno glasilo je da nije moguće zanimati se sobom bez pomoći drugoga. Seneka je govorio da čovek nije sam dovoljno jak kako bi se sam oslobodio stanja *stultitia*-e (gluposti, budalaštine – *Prim. prev.*) u kome se nalazi: „Potreban mu je neko da mu pruži ruku i izbavi ga“. Galen je na isti način govorio kako čovek sebe previše voli da bi se sam izlečio od svojih strasti; često je viđao kako oni ljudi koji nisu bili spremni da se oslone na autoritet drugih „posrću“. To načelo važi za početnike, ali takođe važi i za ono što sledi, do kraja života. Karakterističan je Senekin stav u prepisci sa Lukilijem: bez obzira što je ostario, odrekavši se svih svojih aktivnosti, on daje savet Lukiliju, ali ga za uzvrat pita za savet, i zahvalan je za pomoć koju nalazi u toj razmeni pisama.

Ono što je važno u ovoj duševnoj praksi, jeste mnoštvo društvenih odnosa koji mogu da joj posluže kao potpora.

– Postoje obrazovne ustanove u strogom smislu: Epiktetova škola može nam poslužiti kao primer. U nju su primani privremeni slušaoci uz učenike koji su ostajali na duži period studiranja; ali podučavani su i oni koji su težili da postanu filozofi i sami usmerivači duše. Neki od *Razgovora* koje je sakupio Arijan su tehničke lekcije za buduće praktičare kulture sopstva.⁷

– Takođe možemo naići, posebno u Rimu, na privatne savetnike; smešteni pod okriljem neke ugledne ličnosti, u njenoj skupini ili među njenim štićenicima, oni su davali politička mišljenja, nadgledali obrazovanje mladih ljudi i pružali pomoć u važnim životnim prilikama. Na primer Demetrije, pod okriljem Trasea Pakta; kada je potonji naveden da

⁷ Epictetus, *Entretiens*, knj. III, pogl. 23, § 30, prev. J. Souilhe, Paris: Belles Lettres, 1963, tom 3, str. 92; *The Discourses and Manual*, prev. P. E. Matheson, knj. 3, pogl. 25, Oxford, OUP, 1916, str. 83.

sebi oduzme život, Demetrije mu je služio kao svojevrsan savetnik o samoubistvu i održavao njegove poslednje trenutke razgovorom o besmrtnosti.

– Međutim, ima i mnogo drugih oblika u kojima se ovo usmeravanje duše izvršava. Ono povezuje i pokreće čitav niz drugih odnosa: porodičnih (Seneka piše utehu svojoj majci prilikom njegovog izgnanstva); zaštitničkih (Seneka takođe brine za karijeru i dušu mladog Serena, rođaka iz provincije tek pristiglog u Rim), prijateljskih odnosa između dve osobe bliskih u godinama, kulturi i prilikama (Seneka i Lukilije); odnosa sa veoma uglednim ličnostima kojima se odaje počast pružanjem korisnih saveta (kao što je Plutarhov sa Fundanom, kojem šalje beleške o spokojstvu duše koje je sam beležio).

Na ovaj način se uspostavlja ono što bismo mogli nazvati „službom duše“, koja se obavlja kroz niz društvenih odnosa. Tradicionalni eros tu ima sporadičnu ulogu. To ne znači da afektivni odnosi nisu u to doba bili intenzivni; obično i jesu. Naše moderne kategorije prijateljstva i ljubavi nisu adekvatne da bi mogli da ih protumače. Prepiska Marka Aurelija sa njegovim učiteljem Frontom može nam poslužiti kao primer tog intenziteta i složenosti.

* * *

Ova kultura sopstva sastojala se od niza praksi obično označenih terminom *askēsis* (*askeza*). Bilo bi dobro prvo analizirati njene ciljeve. U jednom odlomku koji navodi Seneka, Demetrije poseže za veoma uobičajenom metaforom atletičara; on ne uči sve moguće poteze, ne pokušava da čini bespotrebne poduhvate, već vežba nekoliko poteza koji su mu neophodni da bi pobedio protivnike u borbi. Na isti način, mi ne moramo da činimo podvige nad nama samima (filozofska askeza je vrlo nepoverljiva prema onim ličnostima koje ističu krasote svojih uzdržavanja, posta, predznanja o budućnosti). Kao pravi borci, moramo da naučimo isključivo ono što će nam omogućiti da podnesemo događaje koji se mogu desiti, moramo naučiti da nas oni ne obore i ne dozvolimo sebi da budemo preokupirani emocijama koje ti događaji mogu izazvati u nama.

Šta nam je dakle potrebno da bismo održali kontrolu nad događajima koji se mogu desiti? Potrebni su nam „diskursi“: *logoī*, shvaćeni kao istiniti i razumni diskursi. Lukrecije govori o *veridica dicta* koji nam omogućuje da savladamo strahove i ne dozvolimo sebi da budemo obeshrabreni onim što smatramo nesrećama. Oprema koja nam treba da bismo se suočili sa budućnošću sastoji se od istinitog diskursa; to će nam omogućiti da se suočimo sa stvarnošću.

Tri pitanja u vezi sa njima se nameću.

1. Pitanje njihove prirode. Bilo je brojnih rasprava u vezi sa ovim pitanjem između filozofskih škola i unutar istih pravaca. Glavni spor je bio oko potrebe za teorijskim znanjem. U vezi s tim, svi su se epikurejci slagali: poznavati principe koji pokreću svet, prirodu bogova, uzroke čuda, zakone života i smrti itd. prema njihovom mišljenju je neophodno, kako bismo se pripremili za moguće događaje života. Stoici su bili podeljeni shodno njihovoj bliskosti doktrinama cinika: jedni su najveći značaj pridavali *dogmatima* (*dogmata*), teorijskim principima upotpunjenim praktičnim savetima, dok su drugi pridavali najvažnije mesto konkretnim pravilima ponašanja. Senekina Pisma 90–91 veoma jasno izlažu suprot-

stavljene argumente.⁸ Ovde valja istaći da se ti istiniti diskursi koji su nam potrebni odnose samo na našu povezanost sa svetom, naše mesto i prirodni poredak, i našu zavisnost ili nezavisnost u odnosu na događaje koji se dešavaju. Ti diskursi ni na koji način nisu tumačenje naših misli, predstava, želja.

2. Drugo pitanje koje se postavlja tiče se načina na koji istiniti diskursi postoje u nama. Tvrditi da su oni neophodni za našu budućnost znači reći da smo mi u mogućnosti da im pribegnemo kada za to osetimo potrebu. Kada se nepredviđeni događaj ili nesreća pojave, mi moramo biti u mogućnosti da prizovemo relevantne istinite diskurse da bi se zaštitili; oni nam uvek moraju biti na raspolaganju u nama samima. Grci imaju zajednički izraz za to – *procheiron echein*, koji se na latinskom prevodi *habere in manu, in promptu habere* – imati na dohvat ruke.

Potrebno je shvatiti da se ovde ne radi o prostom pamćenju koje će biti prizvano kada za to dođe prilika. Plutarh, primera radi, priziva nekoliko metafora da bi okarakterisao prisutnost tih istinitih diskursa u nama. On ih poredi sa lekom (*pharmakon*) sa kojim bismo morali biti snabdeveni radi zaštite od svih promena u životu. (Marko Aurelije ih poredi sa torbom sa instrumentima koju lekar mora uvek imati pri ruci.) Plutarh takođe govori o njima kao o „onim najpouzdanijim i najboljim prijateljima čija nam korisna prisutnost u nevolji pomaže“. Na drugom mestu on ih priziva kao unutrašnji glas koji se čuje sam od sebe kad se strasti uskomešaju: potrebno je da tada ti istiniti diskursi budu u nama „kao gospodar čiji je glas dovoljan da utiša zavijanje pasa“. U jednom odlomku iz *De Beneficiis*, nailazimo na takvu vrstu gradacije počevši od instrumenta koji nam je na raspolaganju do automatizma diskursa koji će govoriti u nama sam od sebe.⁹ Govoreći o Demetrijevim savetima, Seneka kaže da ih treba „zgrabiti obema rukama (*utraqe manu*) i nikada ih ne ispuštati; ali ih takođe treba ‘pričvrstiti’ (*adfigere*) za svoj um, sve dok oni ne postanu deo nas samih (*partem sui facere*)“, i konačno „uz pomoć svakodnevne meditacije ne dosegne-mo tačku u kojoj se ove korisne misli predstavljaju same od sebe“.

Ovde uočavamo sasvim drugačije kretanje od onog koje propisuje Platon kada traži od duše da se okrene sama sebi da bi spoznala svoju pravu prirodu. Ono što Plutarh i Seneka umesto toga predlažu jeste usvajanje zadane istine učenjem, čitanjem ili savetom; nju usvajamo sve dok ne postane deo nas samih, postojani, uvek aktivni, unutrašnji princip delovanja. U takvoj praksi, ne pronalazimo istinu koja je duboko sakrivena u nama pomoću podsticaja prisećanja, već internalizujemo prihvaćene istine uz pomoć sve detaljnijeg usvajanja.

3. Time se postavlja niz tehničkih pitanja u vezi sa metodama ovog prisvajanja. Pamćenje očigledno igra veliku ulogu u tome – mada ne u platonskom obliku duše koja razotkriva svoju prvobitnu prirodu i njen dom, već pre u obliku progresivnih vežbi pamćenja. Želelo bih da ukažem na nekoliko istaknutih tačaka u toj „askezi“ istine:

– Važnost slušanja. Dok Sokrat ispituje ljude i pokušava da ih natera da kažu on što znaju (ne znajući da oni to znaju), učenik za stoike i epikurejce (kao i za pitagorejske sek-

⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, prev. H. Noblot, Paris: Belles Lettres, 1945–1964, tom 4, str. 27–50; *Ad Lucilium Epistulae Morales*, prev. Richard M. Gummere, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1964, tom. 3, 2, str. 259.

⁹ Sénèque, *De beneficiis*, knj. 7, § 2; *Des bienfaits*, prev. F. Prechac, Paris: Belles Lettres, 1927, tom 2, str. 77; *De Beneficiis*, prev. R. M. Gummere, u: *Moral Essays*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1964, tom 3, 2, str. 259.

te), prvo mora da čuti i sluša. Kod Plutarha, ili Filona Aleksandrijskog, nailazimo na čitav niz pravila za pravilno slušanje (koji fizički stav da se zauzme, kako usmeriti svoju pažnju, kako zapamtiti ono što je bilo rečeno).

– Važnost pisanja, takođe. U ovom periodu, kultivisalo se ono što bi se moglo nazvati „ličnim pisanjem“: pravljenje beleški tokom čitanja, razgovora i razmišljanja koji su se čuli ili imali; vođenje svojevrstnih dnevnika o važnim temama (koje su Grci nazivali *hypomnēmata*), i koji se moraju iščitavati s vremena na vreme da bi reaktualizovali ono što sadrže;

– Važnost redovne samorefleksije, ali u smislu vežbi memorisanja onoga što je čovek naučio. To je precizno i tehničko značenje izraza *anachōrēsis eis heauton*, na način na koji ga Marko Aurelije koristi: da bismo se vratili u sebe i istražili „bogatstva“ koja smo tamo nago-milali, moramo napisati sebi neku vrstu knjige koju iščitavamo s vremena na vreme. Ovo se slaže sa praksom o umeću pamćenja koju je proučavala Frensis Jejt (Frances Yates).

Tako imamo čitav niz tehnika čija je svrha da poveže istinu i subjekt. Ali ovo pri tome ne bi trebalo pogrešno shvatiti: nije reč o tome da se otkrije istina u subjektu ili da se duša učini mestom gde se istina nalazi pomoću suštinskog srodstva ili prvobitnog zakona; niti da se duša učini objektom istinitog diskursa. Mi smo još uvek veoma daleko od onoga što bi bila hermeneutika subjekta. Cilj je pre u tome da se subjekt naoruža istinom koju nije znao i koja se ne nalazi u njemu; ono što se želi postići je da se od te naučene, memorisane istine, postepeno praktikovane, stvori kvazi-subjekt koji vlada najuzvišenijim u nama.

* * *

Valja razlikovati vežbe koje se izvršavaju u stvarnim situacijama i koje se uglavnom sastoje od vežbanja izdržljivosti i apstinencije od onih koje se sastoje od vežbanja u razmišljanju i pomoću misli.

1. Najpoznatija od ovih mislenih vežbi bila je *praemeditatio malorum*, meditacija o budućim nesrećama. Ona je takođe bila jedna od najspornijih: epikurejci su je odbijali i govorili da je bespotrebno patiti unapred zbog nesreća koje se još uvek nisu desile, i da bi bilo bolje praktikovati prizivanje sećanja na prošla zadovoljstva kao zaštitu od sadašnjih nesreća. Strogi stoici, kao Seneka i Epiktet, ali i ljudi kao Plutarh, čiji je stav prema stoicizmu veoma ambivalentan, neprestano praktikuju *praemeditatio malorum*. Moramo razumeti od čega se ona sastoji: izgleda kao sumorno, pesimistično očekivanje budućnosti. Međutim, reč je o nečemu sasvim drugačijem.

– Najpre, nije reč o vizualizaciji budućnosti kakva će verovatno biti, već je to vrlo sistematsko zamišljanje najgoreg što se može desiti, čak i ako se verovatno neće desiti. Povo-dom požara koji je uništio grad Lion Seneka kaže: ovaj primer treba da nas nauči da naj-gore smatramo kao uvek izvesno.

– Zatim, ne treba zamišljati kako se ove stvari mogu dogoditi u relativno dalekoj budućnosti, već da ih zamišljamo kao da su već prisutne, kao da se već dešavaju. Zamislimo na primer, da smo već bili prognani, podvrgnuti mučenju.

Konačno, ako ih zamislimo u njihovoj aktuelnosti, to nije da bismo unapred iskusili bol ili patnju koju bi nam izazvale, već da ubedimo sebe da one ni u kom smislu nisu prave bri-ge i da jedino mišljenje koje o njima imamo čini da ih smatramo stvarnim nevoljama.

Jasno je onda da se ova vežba ne sastoji u zamišljanju moguće budućnosti stvarnih zala, kao način da se na njih naviknemo, već u neutralisanju kako budućnosti tako i zla. Budućnosti, pošto je čovek zamišlja kao već datu u krajnjoj aktuelnosti; zla, jer čovek vežbanjem ne misli više o njemu kao takvom.

2. Na drugom polu ovih vežbi, nailazimo na one koje se izvršavaju u stvarnosti. Te vežbe imaju dugu tradiciju iza sebe: bile su to vežbe apstinencije, lišavanja ili fizičkog otpora. Mogle su da imaju vrednost pročišćenja ili da posvedoče o „daimonskoj“ snazi osobe koja ih je praktikovala. Ipak, u kultivaciji sopstva, te vežbe imale su drugačije značenje: radilo se o uspostavljanju i testiranju nezavisnosti pojedinca u odnosu na spoljašnji svet.

Imamo dva primera. Jedan iz Plutarhovog *Sokratovog daimona*.¹⁰ Jedan od govornika aludira na praksu čije poreklo čak pripisuje pitagorejcima: prvo se čovek bavi atletskim aktivnostima koje otvaraju apetit, zatim čovek seda za sto prepun najukusnijih jela i nakon što ih dugo posmatra, čovek ih daje slugama, dok on uzima prostu i oskudnu hranu siromaha.

U 18. Pismu, Seneka izveštava kako se ceo grad priprema za Saturnalije. On planira da iz pristojnosti barem donekle učestvuje u proslavama; međutim, njegova priprema će se sastojati u tome što će nekoliko dana nositi grub ogrtač, spavati na slamarici i hraniti se samo tvrdim hlebom. On to ne radi da bi otvorio apetit uoči slavlja, već da bi utvrdio da siromaštvo nije zlo i da je on potpuno spreman da ga podnese. Drugi odlomci, kod Seneke ili Epikura, prikazuju korisnost ovih kratkih perioda dobrovoljnih iskušenja. Musonije Ruf takođe preporučuje da se provodi vreme na selu sa seljacima i posveti obradi zemlje poput njih.

3. Između pola *meditatio* na kojem se vežba u mišljenju i pola *exercitatio* na kojem se vežba u stvarnosti, postoji i čitav niz drugih mogućih praksi za iskušavanje sebe samog.

Epiktet naročito daje primere tih praksi u *Razgovorima*. Oni su interesantni zato što će se veoma slični ponovo pojaviti u hrišćanskoj duhovnosti. Oni se posebno bave onim što bismo mogli nazvati „kontrola predstava“ („contrôle des représentations“).

Epiktet insistira da čovek stalno mora da nadgleda predstave koje mu mogu ući u um. On ovaj stav izražava kroz dve metafore: metaforu noćnog čuvara koji ne pušta da mu bilo ko uđe u grad ili kuću, i metaforu menjača novca ili inspektora – *argyronomos*-a, koji kada mu se donese novčić, pregledava ga, odmerava u ruci i proverava metal i glavu kovanice. Načelo da čovek mora biti kao menjač novca u odnosu na svoje misli ponovo se javlja kod Evagrija Pontskog i kod Kasijana; ali u njihovom slučaju, to je stvar propisivanja hermeneutičkog stava prema sebi: dešifrovanja onog što može biti požudno u našim nazičgled nevinim mislima i prepoznavanja onih misli koje dolaze od boga, i onih od *kušača*. Kod Epiketeta je nešto drugo u pitanju: čovek treba da utvrdi da li je ili nije obuzet ili potaknut onom stvari koja je predstavljena i koji razlog ima da to bude ili ne bude.

Imajući ovo u vidu, Epiktet svojim učenicima preporučuje vežbu kontrole inspirisanu sofističkim izazovima koji su se jako cenili u školama; ali umesto da jedni drugima zadajemo pitanja koja je teško razrešiti, pozabavićemo se onim vrstama situacija koje zahtevaju neku reakciju: „Nečiji sin je umro. – Odgovor: To je izvan naše moći, tako da nije zlo. – Nečiji otac ga je lišio nasleđstva. Šta mislite o tome? – To je izvan naše moći, tako da nije zlo...

¹⁰ Plutarch, *Le Démon de Socrate*, 585a, prev. J. Hani, u: *Oeuvres morales*, Paris: Belles Lettres, 1980, tom 8, str. 95; *On the Sign of Socrates*, 585a, prev. Phillip H. De Lacy i Benedict Einarson, u: *Plutarch's Moralia*, New York: Putnam's, 1931, tom 7.

– Sin je zbog toga bio utučen. – To nas se tiče, to jeste zlo. – On je to podneo hrabro. – To nas se tiče, to je dobro“.

Možemo videti da ta kontrola predstava nije usmerena ka tome da bi se ispod privida razotkrila neka skrivena istina koja bi bila istina o samom subjektu; već u ovim predstavama, kako se one same predstavljaju, nalazimo priliku da bismo se podsetili određenog broja istinitih principa – koji se tiču smrti, bolesti, patnje, političkog života itd; a pomoću ovog podsetnika čovek može da vidi da li je u stanju da postupa u skladu sa takvim principima – i da li su oni zaista postali, prema Plutarhovoј metafori, taj glas gospodara koji se čuje čim se strasti uskomešaju i koji je u stanju da ih utiša.

4. U samom vrhu svih ovih vežbi, nailazimo na poznatu *meletē thanatou* – meditaciju o smrti ili pre vežbanje za nju. Doduše, ona se ne sastoji od jednostavnog podsećanja, niti od stalnog podsećanja da je čovek predodređen da umre: već je ona način da se smrt učini prisutnom u životu. Među svim stoicima, Seneka je posebno bio naklonjen ovoj praksi. Ona teži da nagna čoveka da živi svaki dan kao da mu je poslednji.

Da bismo potpuno razumeli vežbu koju Seneka predlaže, moramo se prisetiti saglasnosti koja je tradicionalno uspostavljena između različitih vremenskih tokova: trenuci dana od svitanja do sumraka su simbolično povezani sa godišnjim dobima od proleća do zime; a ova godišnja doba su zatim povezana sa životnim dobima od detinjstva do starosti. Vežba smrti, onako kako je predstavljena u nekim Senekinim pismima, sastoji se u tome da se dug životni period živi kao da je kratak kao dan i da se svaki dan živi kao da ceo život zavisi od njega; svakog jutra treba biti u detinjstvu svog života, ali treba živeti ceo dan kao da će veće biti čas smrti. U Pismu broj 12, Seneka kaže: „U trenutku odlaska na počinak kažimo, s radošću i zadovoljstvom, živeo sam“. To je isti vid vežbe na koji je Marko Aurelije mislio kada je napisao da „moralno savršenstvo zahteva da čovek provodi svaki dan kao da mu je poslednji“ (7.69). On je čak nastojao da svaku radnju izvršava na način „kao da mu je poslednja“ (2.5).

Ono što objašnjava posebnu vrednost razmišljanja o smrti nije samo činjenica da ona predviđa ono što se uopšteno smatra najvećom nesrećom, niti to što ona omogućava da ubedimo sebe da smrt nije zlo, već je njena vrednost u tome što ona nudi mogućnost da se osvrnemo na svoj život takoreći unapred. Promatrajući sebe u tački umiranja, možemo da procenimo svaku radnju koju činimo u njenoj pravoј vrednosti. Smrt, govorio je Epiktet, uzima radnika usred njegovog rada, mornara usred njegove plovidbe: „A ti, usred kog posla želiš da budeš uzet?“ I Seneka je zamišljao trenutak smrti kao onaj u kojem bismo na neki način mogli postati sudije sebi samima i procenili moralni napredak koji smo postigli do svog sudnjeg dana. U 26. Pismu napisao je: „Ostaviću Smrti da utvrdi koliki sam napredak ostvario... Pripremam se za dan kada ću sebi presuditi i spoznati da li sam vrlinu imao na usnama ili u srcu“.

Izvornik: Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", u: Dits et écrits II, 1976–1988, str. 1172–1184 (prvi put štampano 1982); pri prevođenju konsultovano i: Michel Foucault, "The Hermeneutic of the Subject", u: Michel Foucault: Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954–1984, tom. 1 ur. Paul Rabinow, London – New York: Penguin, 2000.

(Sa engleskog prevela **Vedrana Veličković**)