



TEHNOLOGIJE SOPSTVA

I

Tehnologije sopstva

Kada sam počeo da izučavam pravila, dužnosti, ograničenja i zabrane u vezi sa seksualnošću, nisu me prosto zanimali samo činovi koji su bili dopušteni ili zabranjeni, nego iskazana osećanja, misli, želje koje je neko mogao da iskusi, nagoni da se u sebi traži kakav skriveni osećaj, svaki pokret duše, želja skrivena iza varljivih formi. Postoji bitna razlika između zabrana u vezi sa seksualnošću i drugih oblika zabrana. Za razliku od drugih zabrana, seksualne zabrane se neprestano dovode u vezu sa obavezom kazivanja istine o sebi.

Dve činjenice se ovome mogu zameriti: prva je ta da je ispovest igrala važnu ulogu u kaznenim i verskim institucijama za sve prestupe, ne samo za seks. Međutim, zadatak analiziranja nečije seksualne želje je uvek važniji nego analiziranje bilo kog drugog greha.

Svestan sam takođe druge zamerke: seksualno ponašanje je više nego bilo koje drugo potčinjeno veoma strogim pravilima tajnosti, pristojnosti i skromnosti, tako da se seksualnost povezuje na čudan i složen način kako sa verbalnim zabranama tako i sa obavezom kazivanja istina, skrivanja onog što se čini i odgonetanja nekog ko je i šta je.

Veza zabrane i jakog podstreka na govor je konstantna osobina naše kulture. Tema odbacivanja tela je povezuje sa ispovešću monaha igumanu, sa kazivanjem igumanu svega što se imalo na umu.

Zamislio sam prilično neobičan projekt: ne evoluciju seksualnog ponašanja, nego da otkrijem istoriju ove veze, veze između obaveze da se kaže istina i zabrana seksualnosti. Postavio sam pitanje: kako je subjekt bio prisiljen da razotkriva sebe u pogledu na ono što je zabranjeno? To je pitanje odnosa između asketizma i istine.

Maks Veber (Max Weber) je jednom postavio pitanje: Ukoliko neko želi da se ponaša racionalno i reguliše svoje postupke prema istinitim principima, kog bi dela sopstva trebalo da se odrekne? Šta je asketska cena razuma? Kojoj vrsti asketizma bi se trebalo potčiniti? Sebi sam postavio obrnuto pitanje: Zašto su izvesne vrste zabrana zahtevale da se plati cena izvesnih vrsta znanja o sebi? Šta neko mora da zna o sebi, da bi bio spreman da se nečega odrekne?

Tako sam dospao do hermeneutike tehnologija sopstva u paganskoj i ranohrišćanskoj praksi. Naišao sam na izvesne teškoće tokom ovog izučavanja, jer su te prakse slabo poznate. Prvo, hrišćanstvo je uvek bilo više zainteresovano za istoriju njegovih verovanja u istoriji, nego za istoriju realnih praksi. Drugo, takva hermeneutika nije nikad bila organizovana u doktrinarni korpus kao tekstualna hermeneutika. Treće, hermeneutika sopstva se mešala sa teologijama duše – požuda, greh i otpadanje od vere. Četvrto, hermeneutika sopstva je rasuta u zapadnoj kulturi posredstvom brojnih kanala i integrisana u različite

tipove stavova i iskustava, tako da je nju teško izolovati i odvojiti od naših vlastitih spontan-
nih iskustava.

Kontekst izučavanja

Duže od 25 godina moj cilj je bio da dam pregled istorije različitih načina u našoj kulturi na koje su ljudi sticali znanje o sebi samima: ekonomija, biologija, psihijatrija, medicina, penologija. Pri tom nije reč u prvoj liniji o sadržaju istine, nego o analiziranju takozvanih nauka kao krajnje specifičnih „igara istine“, na temelju posebnih tehnika koje ljudi koriste da bi sebe sami razumeli.

Kontekst za to grade četiri tipa ovih „tehnologija“, od kojih svaki čini matricu praktičnog uma: 1) tehnologije proizvodnje, koje nam dopuštaju da proizvodimo stvari, da ih menjamo ili njima manipulišemo; 2) tehnologije znakovnih sistema, koje nam dopuštaju da koristimo znake, značenja, simbole ili označavanje; 3) tehnologije moći, koje određuju ponašanje pojedinaca i potčinjavaju ih izvesnim ciljevima ili dominaciji, objektivizacija subjekta; 4) tehnologije sopstva, koje dopuštaju pojedincima da ostvaruju sopstvenim sredstvima ili uz pomoć drugih, izvestan broj operacija na sopstvenim telima i dušama, mislima, ponašanju, i načinu življenja, s ciljem da se tako preobrazu kako bi stekli izvesno stanje sreće, čistoće, mudrosti, savršenstva ili besmrtnosti.

Ova četiri tipa tehnologija jedva da funkcionišu odvojeno, mada je svaka od njih povezana sa izvesnim tipom dominacije. Svaka tehnologija podrazumeva izvesne načine obuke i modifikacije pojedinaca, ne samo u očiglednom smislu sticanja izvesnih veština, nego takođe u smislu sticanja izvesnih stavova. Želeo bih da ukažem na njihovu specifičnu prirodu i njihovu konstantnu interakciju. Primera radi, neki uočavaju odnos između manipulativnih stvari i dominacije u Marksovom *Kapitalu*, gde svaka tehnika proizvodnje zahteva modifikaciju pojedinačnog ponašanja – ne samo veština, nego i stavova.

Prve dve tehnologije obično se koriste u izučavanju nauke i lingvistike. Poslednje dve, tehnologije dominacije i sopstva, jesu one koje su najviše zadržale svoju pažnju. Latio sam se istorije organizacije znanja u pogledu i na dominaciju i na sopstvo. Na primer, izučavao sam ludilo u okviru kriterijuma formalnih nauka, ali da pokažem kako je vrsta upravljanja pojedincima unutar i izvan psihijatrijske bolnice bila moguća uz pomoć ovog čudnog diskursa. Taj kontakt između tehnologija dominacije nad drugima i tehnologija sopstva, zovem „governmentalitet“.

Može biti da sam isuviše insistirao na tehnologiji dominacije i moći. Sve više me zanima interakcija između pojedinca i drugih, kao i tehnologija individualne dominacije, istorija onog kako pojedinci deluju na sebe, u tehnologiji sopstva.

Razvoj tehnologija sopstva

Želeo bih da skiciram razvoj hermeneutike sopstva u dva različita konteksta koji se istorijski graniče: 1) grčko-rimska filozofija u prva dva veka n.e. ranog Rimskog carstva i 2) hrišćanska duhovnost i monaški principi koji se razvijaju u IV i V veku poznog Rimskog carstva.

Štaviše, želim da raspravljam o subjektu ne samo u teoriji, nego u odnosu na niz praksi u poznom hrišćanstvu. Te prakse su bile konstituisane u Grčkoj kao *epimelēsthai sautou* („starati se o sebi“, „zanimati se za sebe“, „voditi računa, brinuti o sebi“).

Pouka „brini se o sebi“ bila je za Grke jedan od glavnih principa gradova, jedno od glavnih pravila za društveno i lično vođenje života i za umeće življenja. Taj pojam je danas za nas prilično opskuran i bled. Kada bi nekog upitali: „Šta je najvažniji moralni princip u staroj filozofiji?“, neposredni odgovor nije: „Staraj se o sebi“, nego delfijski princip *gnothi sauton* („Spoznaj sebe“).

Možda je naša filozofska tradicija pre naglasila poslednje, a zaboravila na ono prvo. Delfijski princip nije bio apstraktni princip koji se ticao života; to je bio tehnički savet, pravilo na koje se morala obratiti pažnja kako bi se konsultovalo proročište. „Spoznaj sebe“ značilo je: „Ne pretpostavljaj da si bog“. Drugi komentatori sugerišu da je to značilo: „Budi svestan onog što stvarno pitaš kada dolaziš da konsultuješ proročište“.

U grčkim i rimskim tekstovima, nalog da se spozna sebe bio je uvek u vezi sa drugim principima staranja o sebi, i ta potreba da se brine o sebi uvela je delfijsku maksimu u igru. Ona je implicitna celokupnoj grčkoj i rimskoj kulturi, a eksplicitna od Platonovog *Alkibiada I*. U Sokratovim dijalozima, kod Ksenofona, Hipokrata i u neoplatonističkoj tradiciji od komentatora Albina (II vek) pa nadalje, valjalo je brinuti o sebi. Pojedinac je morao da se zaokupi sobom, pre nego što je delfijski princip aktiviran. Postojalo je potčinjavanje drugog principa onom prethodnom. Imam tri ili četiri primera za to.

U Platonovoj *Odrani Sokratovoj* (29e), Sokrat se pojavljuje pred sudom kao učitelj *epimeleia heatou*. Vi se „ne stidite što se brinete kako da steknete bogatstvo i reputaciju i čast“, kaže im, „ali se ne bavite vama samima, odnosno vašom vrlinom, istinom i savršenstvom duše“.¹ On, s druge strane, vodi računa da se građani bave samim sobom.

Sokrat kaže tri važne stvari u pogledu njegovog poziva drugima da se bave samim sobom: 1) Njegovu misiju su mu dodelili bogovi i on je neće napustiti sve dok diše. 2) Za taj zadatak on ne traži nikakvu nadoknadu, za to je nezainteresovan, on to čini iz dobre volje. 3) Njegova misija je korisna za grad – korisnija nego atinska vojna pobeda na Olimpiji – jer učeći ljude da se bave sobom, on ih uči da se zanimaju za grad.

Osam vekova kasnije, ista ideja se nalazi, i ista fraza, kod Grigorija Niskog u njegovom spisu *O devičanstvu*, ali sa potpuno drugačijim značenjem. Grigorije nije mislio na pokret kojim se neko stara o sebi i gradu. On je mislio na pokret kojim neko odbacuje svet i brak i odvaja se od tela, te uz devičanstvo srca i tela, ponovo zadobija besmrtnost koje je čovek bio lišen. Komentarišući parabolu o drahmi (Luka 15: 8–10), Grigorije savetuje da se upali svetiljka i čitava kuća pretraži i pretumba, dok se ne nađe drahma koja sija u mraku. Da bi se ponovo zadobila delotvornost koju je Bog utisnuo na nečiju dušu i koju je telo zakrilo, čovek mora da se stara o sebi i pretražuje svaki ugao duše (De virg. 12).²

¹ Up. „...a nije te stid što se staraš za blago kako ćeš ga više nagomilati, i za slavu, i za čast, a za pamet, i za istinu i za dušu, da bude što bolje, za to se ne staraš i nimalo ne haješ?“, Platon, *Obrana Sokratova*, prev. M. Đurić, Beograd: BIGZ, 1985⁵, pogl. XVII, str. 57, *et passim*. (Prim. prev.)

² Upor. Sv. Grigorije Niski, „O devstvenosti“, u: *Krasota devstvenosti*, Manastir Hilandar, 1998², str. 40. (Prim. prev.)

Možemo videti da se hrišćanski asketizam, kao antička filozofija, stavlja pod isti znak brige o sebi. Obaveza samospoznaje je jedan od elemenata njene ključne preokupacije. Između ove dve krajnosti – Sokrata i Grigorija Niskog – vođenje brige o sebi ne predstavlja samo princip nego i stalnu praksu.

Imam još dva primera. Prvi epikurejski tekst koji služi kao moralni udžbenik bilo je *Pismo Menekeju* (Diogen Laertije 10. 122–38).³ Epikur piše da nikad nije isuviše rano, nikad isuviše kasno, baviti se svojom dušom. Trebalo bi filozofirati još dok je neko mlad, a takođe i kad je star. To je zadatak koji je trebalo izvršavati čitavog života. Poučavanje o svakodnevnom životu bilo je organizovano oko staranja o sebi kako bi pomoglo svakom članu grupe u zajedničkom delu spasenja.

Sledeći primer dolazi iz jednog aleksandrijskog teksta, *O kontemplativnom životu*, Filona Aleksandrijskog. On opisuje opskurnu, zagonetnu grupu na periferiji helenističke i jevrejske kulture, nazvane *terapeuti* (*therapeutae*), karakterističnu po njenoj religioznosti. To je bila stroga zajednica, posvećena čitanju, isceljujućim meditacijama, pojedinačnoj i zajedničkoj molitvi, i po sastajanju na duhovnoj gozbi (*agapē*, „praznik“). Te prakse su poticale iz ključnog zadatka, brige za sebe (*De Vita Cont.* 36).

Ovo je polazna tačka za moguću analizu brige o sebi u antičkoj kulturi. Želeo bih da pritim odnos između brige i samospoznaje, da analiziram odnos koji zatičemo u grčko-rimskoj i hrišćanskoj tradiciji između brige o sebi i odveć poznatog principa „spoznaj samog sebe“. Kao što postoje različite forme staranja, tako postoje i različite forme sopstva.

Zaključak

Postoji više razloga zašto je preporuka „spoznaj samog sebe“ zamaglila „staraj se o sebi“. Prvo, došlo je do duboke transformacije u moralnim načelima zapadnog društva. Uviđamo da je teško da rigoroznu moralnost i stroga načela zasnujemo na pravilu da bi trebalo više da se staramo o sebi nego o bilo čemu drugom na svetu. Mi smo skloni da vidimo brigu o sebi kao nemoralnost, kao sredstvo izbegavanja svih mogućih pravila. Nasledili smo tradiciju hrišćanske moralnosti koja u samonegiranju (*self-renunciation*) vidi uslov spasenja. Spoznavati sebe bio je paradoksalno način samonegiranja.

Nasledili smo, takođe, svetovnu tradiciju koja poštuje spoljni zakon kao osnovu za moralnost. Kako onda samopoštovanje (*respect for the self*) može biti osnova za moralnost? Mi smo naslednici društvene moralnosti koja traži pravila za prihvatljivo ponašanje u odnosu na druge. Počev od XVI veka, kritika etablirane moralnosti se vodila u ime važnosti prepoznavanja i poznavanja sebe. Stoga je teško videti brigu za sebe kao kompatibilnu sa moralnošću. „Spoznaj tebe“ zamaglilo je „staraj se o sebi“, jer naša moralnost, moralnost asketizma, insistira da je sopstvo ono što može da se odbaci.

Drugi razlog je taj što, u teorijskoj filozofiji od Dekarta do Huserla, spoznaja sopstva (mislećeg subjekta) zauzima sve veći značaj kao prvi korak u teoriji znanja.

³ Upor. „Epikur pozdravlja Menoika“, u: D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Beograd: BIGZ, 1985³, str. 370-374; upor. i: Epikur, *Osnovne misli. Poslanica Herodotu i poslanica Menekeju*, prev. M. Đurić, Beograd: Dereta, 2005. (*Prim. prev.*)

Da zaključimo: došlo je do promene u hijerarhiji ova dva antička principa: „Staraj se o sebi“ i „Spoznavaj samog sebe“. U grčko-rimskoj kulturi znanje o sebi pojavljuje se kao posledica vođenja brige o sebi. U savremenom svetu, znanje o sebi predstavlja fundamentalan princip.

II

Prva filozofska razrada staranja o sebi koju bih želeo da razmotrim nalazi se u Platonovom dijalogu *Alkibijad*. Datum nastanka ovog dela je neizvestan, a možda je i pseudo-Platonov dijalog. Nije mi namera da se bavim datumima već da ukažem na glavnu osobinu brige o sebi koja je središte dijaloga.

Neoplatonisti u III i IV veku n.e. svedoče o važnosti koja se pridavala ovom dijalogu i značaju koji je imao u klasičnoj tradiciji. Želeli su da organizuju Platonove dijaloge kao pedagogiju i kao matricu enciklopedijskog znanja. Smatrali su da je *Alkibijad* prvi Platonov dijalog, prvi koji bi trebalo čitati, prvi koji bi trebalo izučavati. On je bio *arche*. U II veku, Albin iznosi da bi svaki daroviti mladić koji bi da ostane izvan politike i praktikuje vrlinu valjalo da izučava *Alkibijada*. On je predstavljao polazišnu tačku i program za platonističku filozofiju. „Briga o sebi“ joj je bila prvi princip. Hteo bih da analiziram brigu o sebi u *Alkibijadu I* u okviru tri aspekta.

1. Kako je ovo pitanje uvedeno u dijalog? Koji su razlozi zbog kojih su Alkibijad i Sokrat došli do shvatanja brige o sebi?

Alkibijad je bio pred početkom javnog i političkog života. Želi da govori pred ljudima i da bude svemoćan u gradu. Nije zadovoljan svojim tradicionalnim statusom, privilegijama koje je dobio rođenjem i nasleđstvom. Želi da stekne ličnu moć nad drugima kako u gradu tako i izvan njega. Na ovoj prekretnici i u trenutku preobražavanja, Sokrat se meša i izjavljuje ljubav prema Alkibijadu. Alkibijad više ne može biti ljubimac; on mora postati ljubavnik. On mora postati aktivan u političkoj i ljubavnoj igri. Otuda postoji dijalektika između političkog i erotskog diskursa. Alkibijad se menja na specifične načine i u politici i u ljubavi.

U Alkibijadovom političkom i erotskom rečniku ambivalentnost je očigledna. Tokom adolescencije, Alkibijad je bio željen i imao je puno obožavatelja, ali sada kada počinje da mu raste brada, njegovi se ljubavnici proređuju. Ranije je mnoge od njih odbacio na vrhuncu svoje lepote jer je želeo da bude dominantan, a ne onaj nad kojim se dominira. Nije želeo da se dominira nad njim u mladosti i sada želi da dominira nad drugima. Ovo je trenutak u kojem se Sokrat pojavljuje i uspeva tamo gde drugi nisu: on će nagnati Alkibijada da se preda svom ljubavniku, Sokratu, ne u fizičkom već u duhovnom smislu. Prekretnica političke ambicije i filozofske ljubavi je „briga o sebi“.

2. Zašto bi, u ovom odnosu, Alkibijad trebalo da brine o sebi i zašto bi Sokrat trebalo da brine o toj Alkibijadovoj brizi? Sokrat pita Alkibijada o njegovoj ličnoj sposobnosti i prirodi njegove ambicije. Da li poznaje značenje vladavine zakona ili pravde ili sloge? Alkibijad očigledno ne zna ništa. Sokrat ga poziva da uporedi svoje znanje sa znanjem persijskih i spartanskih kraljeva, njegovih rivala. Spartanski i persijski prinčevi imaju učitelje o Mudrosti, Pravdi, Umerenosti i Hrabrosti. U odnosu na njih, Alkibijadovo obrazovanje je kao u starog, glupog roba. On ne poznaje ove stvari te se ne može posvetiti. Ali, kaže So-

krat, nije prekasno. Kako bi mu pomogao da stekne prednost – da stekne *techne* – Alkibijad se mora posvetiti, mora se brinuti o sebi. Ali Alkibijad ne zna čemu se mora posvetiti. Koje je to znanje za kojim traga? On je postišđen i zbunjen. Sokrat se zauzima da ne izgubi hrabrost.

U odeljku 127d *Alkibijada*, nalazimo prvo javljanje fraze *epimelesthai sautou*. Briga o sebi se uvek odnosi na aktivno političko i erotsko stanje. *Epimelesthai* izražava nešto ozbiljnije od puke činjenice obraćanja pažnje. Uključuje razne stvari: brigu o posedu i zdravlju. Uvek je realna aktivnost a ne samo stav. Koristi se u odnosu na aktivnost zemljoradnika koji obrađuje zemlju, koji brine o svojoj stoci i kući, ili na posao kralja koji se brine o svom gradu i građanima, ili na obožavanje predaka ili bogova, ili kao medicinski termin za označavanje činjenice brige. Vrlo je bitno da je briga o sebi u *Alkibijadu I* direktno povezana sa manjkavom pedagogijom, onom koja se tiče političke ambicije i specifičnih trenutaka u životu.

3. Ostatak teksta je posvećen analizi ovog shvatanja *epimelesthai*, brizi koja se preuzima o sebi. Podeljen je u dva pitanja: Šta predstavlja ovo sopstvo o kome bi trebalo brinuti i iz čega se ta briga sastoji?

Prvo, šta je *sopstvo (self)* (129b)? Sopstvo je povratna zamenica i ima dva značenja. *Auto* znači „isto“, ali ima i smisao identiteta. Ovo drugo značenje pomera pitanje sa: „Šta je sopstvo?“ na: „Koja je to ravan na kojoj ću naći identitet?“

Alkibijad pokušava da pronađe sopstvo u dijalektičkom kretanju. Kada se brineš o telu, ne brineš o sopstvu. Sopstvo nije odeća, oruđe ili vlasništvo. Ono se nalazi u načelu kojim se koristi ovo oruđe, ne načelu tela već duše. Moraš brinuti o svojoj duši – to je glavna aktivnost brige o sebi. Briga o sebi je briga o aktivnosti, a ne briga o duši-kao-supstanci.

Drugo pitanje glasi: Kako bi se trebalo brinuti o ovom načelu aktivnosti, duši? Iz čega se ova briga sastoji? Mora se znati iz čega se sastoji duša. Duša ne može znati sebe samu osim ako se ne osmatra u sličnom elementu, ogledalu. Otuda ona mora da kontemplira božanski element. U ovoj kontemplaciji božanskog, duša će moći da otkrije pravila koja će služiti kao osnova za pravedno ponašanje i političko delovanje. Napor duše da spozna sebe samu jeste princip na kom se pravedno političko delovanje može zasnovati, a Alkibijad će biti dobar političar samo ako kontemplira svoju dušu u božanskom elementu.

Diskusija se često kreće oko delfijskog principa „Spoznaj samog sebe“ i izražava se u njegovim terminima. Briga o sebi sastoji se iz spoznaje samog sebe. Spoznaja samog sebe postaje predmet težnje ka brizi o sebi. Bavljenje sobom i političke aktivnosti su povezane. Dijalog se završava kada Alkibijad sazna da se mora brinuti o sebi ispitivanjem svoje duše.

Ovaj rani tekst osvetljava istorijsku pozadinu naloga „brige o sebi“ i postavlja četiri glavna problema tokom antike, iako se ponuđena rešenja razlikuju od onih u Platonovom *Alkibijadu*.

Prvo, prisutan je problem odnosa između bavljenja sobom i političke aktivnosti. U kasnijim periodima, helenističkom i carskom, pitanje je postavljeno na drugačiji način: Kada je bolje povući se iz političkih aktivnosti i baviti se sobom?

Drugo, prisutan je problem odnosa bavljenja sobom i pedagogije. Za Sokrata, bavljenje sobom je dužnost mladog čoveka, ali kasnije, u helenističkom periodu, ono se smatra stalnom dužnošću tokom celog života.

Treće, prisutan je problem odnosa između bavljenja sobom i znanja o sebi. Platon je davao prioritet delfijskoj maksimi „Spoznaj samog sebe“. Privilegovana pozicija „Spoznaj samog sebe“ je karakteristika svih platoničara. Kasnije, u helenističkom i grčko-rimskom periodu, ovo je obrnuto. Akcent nije na znanju o sebi već na bavljenju sobom. Ovome je data autonomija, čak i prednost u filozofskim pitanjima.

Četvrto, prisutan je problem odnosa između brige o sebi i filozofske ljubavi, ili odnosa prema učitelju.

U helenističkom i carskom periodu, sokratski pojam „brige o sebi“ je postao uobičajena, univerzalna filozofska tema. „Brigu o sebi“ su prihvatili Epikur i njegovi sledbenici, kinici i stoici kao što su Seneka, Ruf i Galen. Pitagorejci su pridavali značaj pojmu uređenog života uopšte. Ova tema brige o sebi nije bila apstraktni savet već raširena aktivnost, mreža dužnosti i službe duši. Sledeći samog Epikura, epikurejci su verovali da nikada nije kasno baviti se sobom. Stoici kažu da se mora paziti na sebe, „povuci se u sebe i ostani tamo“. Lukijan je parodirao ovo shvatanje. To je bila vrlo raširena aktivnost koja je donela nadmetanje između retora i onih koji su se okretali sebi, posebno oko pitanja uloge učitelja.

Bilo je šarlatana, naravno. Ali neki pojedinci su ovo uzeli za ozbiljno. Bilo je opšte prihvaćeno da je dobro biti refleksivan, barem nakratko. Plinije je savetovao prijatelja da posveti nekoliko trenutaka u toku dana, ili nekoliko nedelja ili meseci, da se povuče u sebe. Ovo je bila aktivna dokolica – učiti, čitati, pripremati se za nesreću ili smrt. Ona je bila meditacija i pripremanje.

Pisanje je takođe bilo bitno u kulturi brige o sebi. Jedna od glavnih osobina brige uključivala je zapisivanje beleški o sebi koje su se kasnije čitale, pisanje rasprava i pisama prijateljima radi pomoći i vođenje beležnica kako bi se reaktivirale za sebe istine koje su bile potrebne. Senekina pisma su primer ove autovežbe.

U tradicionalnom političkom životu oralna kultura je bila dominantna i stoga je retorika bila važna. Ali razvoj administrativnih struktura i birokratije carskog perioda povećao je količinu i ulogu pisanja u političkoj sferi. U Platonovim spisima, dijalog je utirao put književnom pseudodijalogu. Ali u helenističkom periodu pisanje prevladava i realna dijalektika prelazi u prepisku. Briga o sebi postaje povezana sa stalnom aktivnošću pisanja. Sopstvo je nešto o čemu se piše, tema ili objekt (subjekt) aktivnosti pisanja. To nije moderna crta rođena tokom reformacije ili romantizma; ono je jedna od najdrevnijih zapadnih tradicija. Bila je uspostavljena i duboko ukorenjena kada je Avgustin počeo da piše svoje *Isповesti*.

Novo bavljenje sobom je uključivalo novo iskustvo sopstva. Nova forma iskustva sopstva se može videti u I i II veku kada introspekcija postaje sve detaljnija. Razvija se odnos između pisanja i budnosti. Posvećuje se pažnja nijansama života, raspoloženjima i lektiri, a iskustvo sopstva se intenzivira i proširuje samim aktom pisanja. Otvara se čitavo polje iskustva koje je ranije bilo odsutno.

Ciceron bi se mogao uporediti sa kasnijim Senekom ili Markom Aurelijem. Vidimo, na primer, Senekinu i Aurelijevu detaljnu brigu o specifičnostima dnevnog života, sa kretanjima duha, sa samoanalizom. Sve iz carskog perioda je prisutno u pismu Marka Aurelija Frontu iz 144–145 n.e.:

Pozdrav, najdraži učitelju.

Mi smo dobro. Spavao sam dokasno zbog slabe prehlade koja se izgleda povlači. Tako sam od 5 sati ujutru do 9 proveo vreme delom u čitanju Katulove *Poljoprivrede (De Agricultura)*, a delom u pisanju ne užasnih stvari, nebesa mi, kao juče. Onda sam, posle iskazivanja poštovanja ocu, isprao grlo, neću reći grgotanjem – iako se reč *gargarisso* može, verujem naći kod Novija i drugde – već gutanjem vode sa medom do jednjaka i izbacivanjem. Posle ispiranja grla sam otišao do oca i pripomogao mu pri njegovoj žrtvi. Onda smo otišli na ručak. Šta misliš da sam jeo? Malo hleba, mada sam video druge kako proždiru pasulj, luk i haringe pune ikre. Onda smo puno radili oko berbe grožđa i dobro se oznojili i bili radosni i kao što pesnik kaže „ostavimo par grozdova da vise kao znaci berbe“. Posle 6 sati popodne došli smo kući. Nešto sam malo radio bez svrhe. Onda sam dugo razgovarao sa mojom majkom dok je sedela na krevetu. Razgovor je bio sledeći: „Šta misliš da moj Fronto sada radi?“ Onda ona: „A šta misliš da moja Gracija radi?“ Onda ja: „A šta misliš da naš vrapčić, mala Gracija, radi?“ Dok smo ovako pričali i raspravljali ko više koga voli, začulo se zvono, znak da je moj otac otišao da se kupa. Onda smo večerali pošto smo se okupali u presi za ulje; ne u presi [za ulje], ali pošto smo se okupali, večerali smo i uživali u radostima seljaka. Pošto smo se vratili, pre nego što sam se okrenuo i zahrkao, obavio sam zadatak i opisao svom najdražem gospodaru dnevne aktivnosti, puno mi nedostaje. Neću dužiti više. Zbogom, moj Fronto, gde god da si, moj najslađi, moja ljubavi, moje uživanje. Kako je nama dvojici? Volim te, a ti si daleko.

Pismo predstavlja opis svakodnevnog života. Svi detalji brige o sebi su ovde, sve nebitne stvari koje je uradio. Ciceron govori samo važne stvari, ali u Aurelijevim pismima ovi detalji su bitni jer su oni ti – ono što si mislio, što si osetio.

Odnos između tela i duše je takođe zanimljiv. Telo za stoike nije bilo toliko važno, ali Marko Aurelije govori o sebi, svom zdravlju, šta je jeo, o upali grla. Ovo je prilično osobeno za dvosmislenost u vezi sa telom u ovoj kultivaciji sopstva. Teorijski, kultura je duševno orijentisana, ali sve brige tela dobijaju na važnosti. Kod Plinija i Seneke je prisutna ogromna hipohondrija. Povlače se u kuću na selu. Imaju intelektualne, ali i ruralne aktivnosti. Jedu i priključuju se seljacima. Važnost povlačenja na selo u ovom pismu leži u tome što priroda pomaže u ostvarivanju kontakta sa sobom.

Tu je i ljubavni odnos između Aurelija i Fronta, odnos između dvadesetčetvorogodišnjaka i četrdesetogodišnjaka. *Ars erotica* je tema diskusije. Homoerotska ljubav je bila bitna u ovom periodu i prenela se u hrišćansko monaštvo.

Na kraju, u poslednjim redovima, postoji aluzija na ispitivanje savesti na kraju dana. Aurelije odlazi u krevet i gleda beležnicu da vidi šta je trebalo da uradi i kako to odgovara onome što je uradio. Pismo je prepis tog ispitivanja savesti. Ono naglašava šta si uradio, ne šta si mislio. To je razlika između prakse u helenističkim i carskim periodima i manastirske prakse iz kasnijeg perioda. Kod Seneke takođe postoje samo dela, ne i misli. Ali nagoveštava hrišćansku ispoved.

Ovaj žanr poslanica iznosi na videlo aspekt sasvim različit od filozofije tog doba. Ispitivanje savesti počinje ovim pisanjem pisma. Dnevničko pisanje dolazi kasnije. Ono datira iz hrišćanske ere i fokusira se na pojam duševne borbe.

III

U mom osvrtanju na Platonovog *Alkibijada* izdvojio sam tri velike teme: prvu, odnos između brige o sebi i brige o političkom životu; drugu, odnos između brige o sebi i manjkave pedagogije; i treću, odnos između brige o sebi i znanja o sebi. Iako smo u *Alkibijadu* videli bliski odnos između „Brini o sebi“ i „Spoznaj samoga sebe“, briga o sebi je konačno apsorbovana u znanju o sebi.

Ove tri teme možemo naći kod Platona, u helenističkom periodu i četiri do pet vekova kasnije kod Seneka, Plutarha, Epikteta i sl. Iako su problemi isti, rešenja i teme su prilično drugačiji i, u nekim slučajevima, suprotni Platonovim značenjima.

Prvo, baviti se sobom u helenističkom i rimskom periodu nije isključivo priprema za politički život. Briga o sebi je postala univerzalni princip. Politika se mora napustiti da bi se bolje brinulo o sebi.

Drugo, bavljenje sobom nije samo obavezno za mlade ljude koji se brinu za svoje obrazovanje; to je način življenja za sve tokom čitavog života.

Treće, čak i da samosaznanje igra bitnu ulogu u brizi o sebi, ono uključuje i druge odnose.

Želim ukratko da raspravljam o prve dve tačke: o univerzalnosti brige o sebi nezavisne od političkog života i o brizi o sebi tokom života.

1. Medicinski model je zamenio Platonov pedagoški model. Briga o sebi nije samo još jedna vrsta pedagogije; ona mora postati stalna medicinska briga. Stalna medicinska briga je jedna od glavnih osobina brige o sebi. Mora se postati sam svoj lekar.

2. S obzirom da se moramo brinuti tokom čitavog života, cilj više nije priprema za odrasli život ili za drugi život, već priprema za neku vrstu potpunog životnog postignuća. Ovo postignuće je potpuno u trenutku pre smrti. Ovo shvatanje o sretnoj bliskosti sa smrću – o starosti kao ispunjenju – inverzija je tradicionalnog grčkog vrednovanja mladosti.

3. Na kraju, imamo razne prakse koje je kultivacija sopstva izrodila i odnos samosaznanja prema njima.

U *Alkibijadu I* duša je imala odnos kao u ogledalu sa samim sobom, koji se povezuje sa pojmom pamćenja i opravdava dijalog kao metod otkrivanja istine u duši. Ali, od Platonovog vremena do helenističkog doba, izmenio se odnos između brige o sebi i spoznaje sebe. Možemo primetiti dve perspektive.

U filozofskim pokretima stoicizma u carskom periodu postoji drugačije shvatanje istine i pamćenja i drugačiji metod ispitivanja sopstva. Kao prvo, vidimo nestanak dijaloga i uvećavanje važnosti novog pedagoškog odnosa – nove pedagoške igre gde nastojatelj/učitelj govori i ne postavlja pitanja, a učenik ne odgovara već mora da sluša i čuti. Kultura tišine postaje sve bitnija. U pitagorejskoj kulturi, učenici su čekali pet godina po pedagoškom pravilu. Nisu postavljali pitanja ili progovarali tokom lekcije, ali su razvili veštinu slušanja. Ovo je pozitivan uslov za dostizanje istine. Tradicija je prihvaćena tokom carskog perioda gde vidimo početak kulture tišine i veštine slušanja umesto kultivacije dijaloga kao kod Platona.

Kako bismo naučili veštinu slušanja, moramo čitati Plutarhov spis o veštini slušanja predavanja (*Peri tou akouein*). Na početku spisa, Plutarh kaže da, u skladu sa školovanjem, moramo naučiti da slušamo *logos* tokom zrelog života. Veština slušanja je ključna za razlikovanje onoga što je istinito od onoga što je pretvaranje, šta je retorička istina, a šta je

lažno u diskursu retoričara. Slušanje je povezano sa činjenicom da nismo pod kontrolom učitelja već da moramo slušati *logos*. Tokom predavanja se čuti. Misliš o njemu posle. Ovo je veština slušanja glasa učitelja i glasa uma u sebi.

Savet se može činiti banalnim, ali mislim da je važan. U spisu *O kontemplativnom životu*, Filon Aleksandrijski opisuje gozbe tišine, a ne iskvarene gozbe s vinom, dečacima, opijanjem i dijalogom. Umesto toga, tu je učitelj koji drži monolog o tumačenju *Biblije* i daje vrlo precizno uputstvo o načinu na koji ljudi moraju da slušaju (*De Vita Cont.* 77). Na primer, oni moraju uvek zauzimati isti položaj kada slušaju. Morfologija ovog shvatanja je zanimljiva tema u potonjem monaštvu i pedagogiji.

Kod Platona su teme kontemplacije sopstva i brige o sebi dijalektički povezane kroz dijalog. U carskom periodu imamo teme, sa jedne strane, dužnosti slušanja istine i, sa druge, gledanja i slušanja sopstva zarad unutrašnje istine. Razlika između jedne i druge ere je u velikim znacima nestanka dijalektičke strukture.

Šta je bilo ispitivanje savesti u ovoj kulturi i kako se gleda na sopstvo? Za pitagorejce, ispitivanje savesti je imalo veze sa pročišćenjem. S obzirom da je spavanje bilo u vezi sa smrću kao neka vrsta susreta sa bogovima, morali ste da se pročitite pre odlaska na spavanje. Sećanje na mrtve je bila vežba za pamćenje. Ali u helenističkom i ranom carskom periodu, vidimo da je ova praksa zadobila nove vrednosti i značenja. Postoji više relevantnih tekstova: Senekini *O Gnevu* (*De Ira*) i *O spokojstvu duše* (*De Tranquillitate animi*) i početak četvrte knjige *Samom sebi* Marka Aurelija.

Senekin spis *O Gnevu* (knjiga 3) sadrži neke tragove stare tradicije. On opisuje ispitivanje savesti. Isto su preporučivali epikurejci, a praksa je bila ukorenjena i u pitagorejskoj tradiciji. Cilj je bio pročišćenje savesti upotrebom mnemotehničkih postupaka. Čini dobre stvari, dobro ispitaj sebe i uslediće dobro spavanje sa dobrim snovima koji su kontakt sa bogovima.

Izgleda da Seneka koristi sudski jezik i izgleda da je sopstvo istovremeno i sudija i optuženi. Seneka je sudija i goni sopstvo tako da je ispitivanje neka vrsta suđenja. Ali ako se bliže pogleda, prilično se razlikuje od sudnice. Seneka koristi termine koji su povezani ne samo sa sudskim već i sa administrativnim praksama, kao kada knjigovođa gleda knjige ili inspektor ispituje zgradu. Samoispitivanje je popis inventara. Greške su jednostavno dobre namere koje su ostale neostvarene. Pravilo je sredstvo kojim se nešto ispravno radi, a ne suđenje onome što se desilo u prošlosti. Kasnije, hrišćansko ispovedanje će tragati za lošim namerama.

Ono što je bitno jeste ovo administrativno shvatanje sopstvenog života, a ne sudski model. Seneka nije sudija koji kažnjava već knjigovođa koji svodi račune: on je svoj stalni knjigovođa, a ne sudija svoje prošlosti. On vidi da je sve urađeno pravilno sledeći pravilo, a ne zakon. On se ne kaje zbog pravih grešaka već zbog odsustva uspeha. Njegove greške su strateške, a ne moralne. On želi da se prilagodi između onoga što želi da uradi i onoga što je uradio i da reaktivira pravila ponašanja, a ne da iskopava svoju krivicu. U hrišćanskom ispovedanju, pokajnik je dužan da upamti zakone i to čini kako bi otkrio svoje grehe.

Za Seneku to nije pitanje otkrivanja istine u subjektu već prisećanja istine, povratka istine koja je bila zaboravljena. Drugo, subjekt ne zaboravlja sebe, svoju prirodu, poreklo, ili svoje natprirodne afinitete, već pravila ponašanja, ono što je trebalo da uradi. Treće, prisećanje grešaka počinjenih u toku dana meri razliku između onoga što je učinjeno i ono-

ga što je trebalo da se uradi. Četvrto, subjekt nije operativni temelj za proces dešifrovanja već je tačka u kojoj se u pamćenju stiču pravila ponašanja. Subjekt konstituiše presek između akata koji bi trebalo da budu regulisani i pravila za ono što bi trebalo uraditi. Ovo je prilično različito od platonističke koncepcije i od hrišćanske koncepcije savesti.

Stoici su spiritualizovali shvatanje *anachoresis*, povlačenja vojske, skrivanja odbeglog roba od svog gospodara, ili povlačenja iz grada na selo, kao u slučaju Marka Aurelija. Povlačenje na selo postaje duhovno povlačenje u sebe. To je opšti stav, ali i precizni svakodnevni čin; povlačiš se u sebe kako bi nešto otkrio – ali ne da bi otkrio greške i duboka osećanja, već samo da se prisetiš pravila ponašanja, glavnih zakona ponašanja. To je mnemotehnička formula.

IV

Govorio sam o tri stoičke tehnike sopstva: pisma prijateljima i razotkrivanje sopstva; ispitivanje sopstva i savesti, uključujući pregled onoga što se uradilo, onoga što je trebalo da se uradi i upoređivanje ova dva. Sada želim da razmotrim treću stoičku tehniku, *askesis*, ne otkrivanje tajne već prisećanje.

Za Platona bi trebalo otkriti istinu koja je unutar ljudi. Za stoike, istina nije u sopstvu već u *logoi*, učenjima učitelja. Pamti se ono što se čulo, preobražavanjem onog što se čulo u pravila ponašanja. Subjektivizacija istine je cilj ovih tehnika. Tokom carskog perioda, etički principi se nisu mogli asimilovati bez teorijskog okvira kao što je nauka, kao, primera radi, u Lukrecijevoj *De Rerum Naturae*. Postoje strukturalna pitanja koja prolaze kroz praksu ispitivanja sopstva svake noći. Želim da podvučem činjenicu da u stoicizmu nije bitno dešifrovanje sopstva, nisu bitna sredstva za otkrivanje tajnosti; bitno je pamćenje onoga što se uradilo i onog što je trebalo da se uradi.

U hrišćanstvu asketizam se uvek odnosi na izvesno odbijanje sopstva i realnosti jer veći deo vremena, sopstvo je deo te realnosti koja se mora negirati kako bi se dobio pristup drugom nivou realnosti. Ovo kretanje ka odricanju sopstva odlikuje hrišćanski asketizam.

U filozofskoj tradiciji kojom je dominirao stoicizam, *askesis* ne znači odbijanje, negiranje, već progresivno razmatranje sopstva ili ovladavanje sobom, postignuto ne kroz odbijanje realnosti već kroz sticanje i usvajanje istine. On za krajnji cilj nema pripremu za drugu realnost već pristup realnosti ovog sveta. Grčka reč za ovo je *paraskeuazo* („pripremiti se“). To je skup praksi kojima se može steći, usvojiti i preobraziti istina u stalni princip delanja. *Aletheia* postaje *ethos*. To je proces sve većeg subjektiviranja.

Koje su glavne osobine ove *askesis*? One uključuju vežbe u kojima se subjekt stavlja u situaciju u kojoj može potvrditi da li može da se suoči sa događajima i upotrebi diskurse kojima se naoružao. To je pitanje testiranja pripreme. Da li je ova istina dovoljno usvojena kako bi postala etika tako da bismo se ponašali onako kako moramo kada dođe do ostvarenja događaja?

Grci su označili dva pola tih vežbi terminima *melete* i *gymnasia*. *Melete* znači „meditacija“, po latinskom prevodu *meditatio*. On ima isti koren kao *epimelesthai*. To je prilično nejasan termin, tehnički termin preuzet iz retorike. *Melete* je rad koji se preduzima kako bi se pripremio diskurs ili improvizacija razmišljanjem o korisnim terminima i argumentima. Realna situacija se mora anticipirati kroz dijalog u mislima. Filozofska meditacija je ova vrsta

meditacije: sastoji se iz pamćenja odgovora i reaktivacije tih sećanja smeštanjem u situaciji u kojoj se može zamisliti kako bi se reagovalo. Sudi se o argumentaciji koju bi trebalo upotrebiti u imaginarnoj vežbi („Pretpostavimo...“) kako bi se isprobao čin ili događaj (na primer, „Kako ću reagovati?“). Zamišljanje artikulacije mogućih događaja radi testiranja reakcije – to je meditacija.

Najpoznatija meditativna vežba je *premeditatio mallorum* kako su je praktikovali stoici. To je etičko, imaginarno iskustvo. Naizgled je prilično mračna i pesimistična vizija budućnosti. Može se uporediti sa onim što Huserl govori o *eidetskoj redukciji*.

Stoici su razvili tri eidetske redukcije buduće nesreće. Prvo, to nije pitanje zamišljanja budućnosti kako će se najverovatnije desiti već zamišljanje najgoreg što se može desiti, čak iako ima malo šanse da će se baš tako odigrati – najgore kao izvesnost, kao aktualizacija onoga što se može desiti, a ne kao kalkulacija verovatnoće. Drugo, stvari ne bi trebalo zamišljati kao da se mogu desiti u dalekoj budućnosti već kao da su sada aktuelne i u procesu odigravanja. Na primer, ne zamišljati da se može biti u egzilu već da to sada jesmo, da smo podvrgnuti mučenju i umiremo. Treće, ovo se ne čini kako bi se iskusile neartikulisane patnje već kako bismo se ubedili da to zapravo nisu realne muke. Redukcija svega što je moguće, sveg trajanja i svih nesreća, ne otkriva nešto što je loše već ono što se mora prihvatiti. Ona se sastoji u istovremenom posedovanju budućeg i sadašnjeg događaja. Epikurejci su bili neprijateljski nastrojeni prema tome jer su mislili da je nekorisno. Mislili su da je bolje prisećati se i pamtili prošla zadovoljstva kako bi se ona dobila iz sadašnjih događaja.

Na suprotnoj strani je *gymnasia* („vežbanje“). Dok je *meditatio* imaginarno iskustvo koje vežba mišljenje, *gymnasia* je vežbanje u realnoj situaciji, čak iako je veštački izazvana. Ona ima dugu tradiciju: seksualna apstinencija, telesno lišavanje i drugi rituali pročišćenja.

Ove prakse apstinencije imaju drugačija značenja nego što je pročišćenje ili svedočenje daimonskih sila, kao kod Pitagore i Sokrata. U stoičkoj kulturi njihova je funkcija uspostavljanje i testiranje nezavisnosti individue u pogledu spoljašnjeg sveta. Na primer, u Plutarhovo *De Genio Socratis*, osoba se predaje vrlo napornim sportskim aktivnostima; ili se iskušava postavljanjem ukusnih jela ispred sebe, koja se onda odbijaju. Potom se pozivaju robovi i daju im se ta jela, a ona jela spremljena za robove uzmu za sebe. Drugi primer je Senekino 18. pismo Lukiliju. On se sprema za veliku gozbu činovima umrtvljivanja tela kako bi se ubedio da siromaštvo nije zlo i da ga može izdržati.

Između ovih polova vežbi mišljenja i vežbi u stvarnosti, *melete* i *gymnasia*, postoji čitava serija srednjih mogućnosti. Epiktet pruža najbolji primer sredine između ovih polova. On želi da večno nadgleda predstave, tehnika koja kulminira kod Frojda. Tu figuriraju dve bitne metafore: noćni čuvar koji ne pušta nikog u grad ako ta osoba ne potvrdi ko je (moramo postati „čuvari“ toka misli), i menjač novca koji potvrđuje autentičnost monete, gleda je, važe i verifikuje. Moramo biti menjači naših misaonih predstava, da ih budno proveravamo, verifikujemo njihov metal, težinu, oblik.

Ista metafora menjača novca može se naći kod stoika i u ranohrišćanskoj literaturi, ali sa drugačijem značenjem. Kada Epiktet kaže da treba da budemo menjači novca, on misli da, čim ideja padne na um, moramo da mislimo o pravilima koja moramo primeniti u njenom procenivanju. Za Jovana Kasijana, biti menjač novca i posmatranje misli znači nešto posve drugo: to znači da moramo dešifrovati da li u dubini kretanja, koje prouzrokuje pred-

stave, postoji ili ne postoji požuda ili želja – da li vaša nevinna misao ima zlo poreklo, da li iza njih ne stoji veliki zavodnik, novac vaših misli.

Kod Epikteta postoje dve vežbe: sofistička i etička. Prve su vežbe pozajmljene iz škole: igre pitanja i odgovora. To mora biti etička igra: odnosno, mora poučavati moralu. Druge su vežbe koje se obavljaju za vreme šetnje. Ujutru ideš u šetnju i testiraš reakcije na nju. Svrha obe vežbe je kontrola predstava, a ne dešifrovanje istine. One su podsećanja na poslušnost pravilima u suočenju s nesrećom. Predfrojdovska cenzorska mašina je doslovno opisana u Epiktetovim i Kasijanovim testovima. Za Epikteta, kontrola predstava ne znači dešifrovanje već prizivanje u sećanje principa delovanja i stoga uviđanje, kroz samoispitivanje, da li oni upravljaju tvojim životom. To je neka vrsta stalnog samoispitivanja. Morate biti svoj sopstveni cenzor. Meditacija o smrti je kulminacija svih ovih vežbi.

Uz pisma, ispitivanje i *askesis*, sada moramo pomenuti četvrtu tehniku za ispitivanje sopstva, tumačenje snova. Imaće važnu sudbinu u XIX veku, ali je zauzimala relativno marginalnu poziciju u antici. Filozofi su zauzimali ambivalentan stav prema tumačenju snova. Većina stoika je kritična i skeptična u pogledu takvog tumačenja. Ali je postojala popularna i opšta praksa. Postojali su stručnjaci koji su bili u stanju da tumače snove, uključujući Pitagoru i neke stoike i neke stručnjake koji su pisali knjige kako bi podučili ljude da tumače svoje snove. Postojao je ogroman broj knjiga o tome kako bi to trebalo raditi, ali jedini preživeli priručnik je Artemidorovo delo *Tumačenje snova* (II vek n.e.). Tumačenje snova je bitno jer je značenje sna bilo oglašavanje budućeg događaja u antici.

Valjalo bi da pomenem druga dva dokumenta koji su se bavili važnošću tumačenja sna za svakodnevni život. Prvi je napisao Sinesije Kirenski u IV veku n.e. Bio je slavan i kultivisan. Iako nije bio hrišćanin, kako se smatra, izabrali su ga za episkopa. Njegove primedbe o snovima su zanimljive jer je javno proricanje bilo zabranjeno kako bi se car poštedeo loših vesti. Stoga su ljudi tumačili svoje sopstvene snove; morali su da budu samotumači. Kako bi to bili, morali su ne samo da pamte svoje snove već i događaje pre i posle. Morali su da beleže šta se dešavalo svakog dana, kako život danju tako i život noću.

Sveti govori Elija Aristida, napisani u II veku, beleže njegove snove i objašnjavaju kako da se tumače. On je verovao da kroz tumačenje snova dobijamo savete od bogova o lekovima protiv bolesti. Ovim radom stižemo do tačke susreta dva diskursa. Pisanje dnevnih aktivnosti nije matrica *Svetih govora* već ritualno ispisivanje hvala bogovima koji su ga iscelili.

V

Želeo bih da ispitam shemu jedne od glavnih tehnika sopstva u ranom hrišćanstvu i šta je ona predstavljala kao igra istine. Kako bih to uradio, moram da bacim pogled na prelazak sa paganske na hrišćansku kulturu u kojoj je moguće videti jasne kontinuitete i diskontinuitete.

Hrišćanstvo pripada religijama spasenja. To je jedna od onih religija koje bi trebalo da vode pojedinca od jedne realnosti ka drugoj, iz smrti u život, iz vremena u večnost. Kako bi to postiglo, hrišćanstvo je nametnulo skup uslova i pravila ponašanja za izvesnu transformaciju sopstva.

Hrišćanstvo nije samo religija spasenja već je i religija ispovedanja. Ono nameće vrlo stroge dužnosti istine, dogme i kanone, i to više od paganskih religija. Obaveze istine da se veruje u ovo ili ono su bile i još uvek su vrlo brojne. Dužnost prihvatanja niza dužnosti, uzimanje određenih knjiga za konačnu istinu, prihvatanje autoritarnih odluka u pitanjima istine, ne samo verovanje u određene stvari nego i pokazivanje da se u njih veruje i prihvatanje institucionalnog autoriteta, jesu karakteristike hrišćanstva.

Hrišćanstvo zahteva i drugu formu obaveze na istinu, različitu od obaveze vere. Svaka osoba je dužna da zna ko je, to jest, da pokuša da sazna šta se dešava u njoj, da prizna greške, prepozna iskušenja, locira želje, a svi su dužni da otkriju ove stvari ili Bogu ili drugima u zajednici te tako svedoče javno ili privatno protiv sebe. Obaveza istine vere i sopsstva su povezane. Ova veza dozvoljava pročišćenje duše koja nije moguća bez samosaznanja.

Ovo nije identično u katoličkoj i protestantskoj tradiciji. Ali glavne crte su im skup obaveza istine koje se bave verom, knjigama, dogmom i onom koja se bavi istinom, srcem i dušom. Pristup istini se ne može zamisliti bez čistote duše. Čistota duše je posledica samosaznanja i uslov za razumevanje teksta; kod Avgustina: *Quis facit veritatem* (stvoriti istinu u sebi samom, naći pristup svetlosti).

Hteo bih da analiziram načine na koje je, kako bi dobila pristup svetlu, crkva zamislila prosvetljenje: kao samootkrivanje (*disclosure of the self*). Svete tajne pokajanja i ispovedanja greha su kasnije inovacije. Hrišćani prvih vekova su imali drugačije forme za otkrivanje i dešifrovanje istine o sebi. Jedna od dve glavne forme za ta otkrića se može okarakterisati rečju *exomologesis* ili „prepoznavanje činjenice“. Čak su i latinski oci koristili ovaj grčki termin bez jasnog prevoda. Za hrišćane je on značio javno prepoznavanje istine njihove vere ili javno prepoznavanje da su oni hrišćani.

Reč ima i pokajničko značenje. Kada grešnik traži pokajanje, on mora posetiti episkopa i pitati. U ranom hrišćanstvu, pokajanje nije bio čin ili ritual već status nametnut onome ko je počinio veoma teške grehe.

Exomologesis je bio ritual prepoznavanja sebe kao grešnika i pokajnika. Imao je nekoliko karakteristika. Prvo, bili ste pokajnik od 4 do 10 godina i ovaj status je uticao na vaš život. Postili ste, a postojala su i pravila o oblačenju i zabrane u vezi sa seksom. Pojedinaac je bio stigmatizovan tako da ne bi mogao da vodi isti život kao drugi. Čak i nakon izmirenja, on je patio zbog određenog broja zabrana; na primer, nije mogao da se venča ili postane sveštenik.

U okviru ovog statusa može se naći obaveza *exomologesis*-a. Grešnik traži pokajanje. Posećuje episkopa i traži od njega da mu nametne status pokajnika. On mora objasniti zašto želi status i mora objasniti svoje greške. Ovo nije bila ispovest; to je uslov za status. Kasnije, u srednjovekovnom periodu, *exomologesis* postaje ritual koji se održavao na kraju perioda pokajanja pre izmirenja. Tertulijan o ovom obredu prepoznavanja kaže da noseći košulju od kostreti, posut pepelom, užasno obučen, grešnik stoji skrušeno ispred crkve. Onda se prostire na zemlju i ljubi kolena sabraći (*O pokajanju* 9–12). *Exomologesis* nije verbalno ponašanje već dramatično prepoznavanje svog statusa kao pokajnika. Dosta kasnije, u Jeronimovim *Poslanicama*, imamo opis pokajanja Fabiole, rimske gospođe. Tokom tih dana, Fabiola je bila u rangu pokajnika. Ljudi su plakali sa njom, dramatižujući njenu javnu pogrdu.

Prepoznavanje takođe označava čitav proces kroz koji pokajnik prolazi tokom nekoliko godina ovog statusa. On je spoj manifestnog pokajničkog ponašanja, samokažnjavanja i samootkrivanja. Činovi kojima se kažnjava ne razlikuju se od činova kojima se otkriva. Samokažnjavanje i voljno izražavanje sopstva su povezani. Ova veza je očigledna u mnogim spisima. Kiprijan, na primer, govori o izlaganju stida i skromnosti. Pokajanje nije nominalno već dramatično.

Dokazati patnju, pokazati stid, učiniti poniznost vidljivom i prikazati skromnost – to su glavne crte kazne. Pokajanje u ranom hrišćanstvu je način življenja koji se izvodi uvek prihvatanjem obaveze otkrivanja sopstva. Ono mora biti vidno predstavljeno, i drugi, koji prepoznaju ritual, moraju ga pratiti. Takav pristup je opstao sve do XV i XVI veka.

Tertulijan koristi termin *publicatio sui* da opiše *exomologesis*. *Publicatio sui* je povezana sa Senekinim dnevnim samoispitivanjem koje je, pak, bilo potpuno privatno. Za Seneku, *exomologesis* ili *publicatio sui* nije puka verbalna analiza dela ili misli; ona je somatski i simbolički izraz. Ono što je bilo privatno za stoike, bilo je javno za hrišćane.

Koje su bile njene funkcije? Prvo, ova *publikacija* je bila način da se spere greh i povrati čistota stečena krštenjem. Drugo, bila je način da se grešnik pokaže kakav jeste. To je paradoks u srcu *exomologesis*-a; spira greh, a ipak otkriva grešnika. Veći deo čina pokajanja nije bilo govorenje istine greha već pokazivanje istinskog grešnog bića grešnika. On nije bio način da grešnik objasni svoje grehe već način da se predstavi kao grešnik.

Zašto bi pokazivanje uklonilo grehe? *Exposé* je srce *exomologesis*-a. U hrišćanstvu prvih vekova, hrišćanski autori su se pozivali na tri modela kako bi objasnili odnos između paradoksa spiranja greha i otkrivanja sopstva.

Prvi je medicinski model: neko mora da pokaže rane kako bi bio izlečen. Drugi model, koji nije bio toliko čest, bio je sudski model pozajmljen iz sudnice. Sudije se mogu umilostiti ispovedanjem grešaka. Grešnik igra đavoljeg advokata, kao što će to i đavo Sudnjeg dana.

Najvažniji model korišćen za objašnjavanje *exomologesis*-a je bio model smrti, mučenja ili mučeništva. Teorije i prakse pokajanja su bile razvijane oko problema čoveka koji više voli da umre nego da pravi kompromise ili odbaci veru. Način na koji se mučenik suočava sa smrću je model za pokajnika. Kako bi oni koji su pali bili reintegrirani u crkvu, oni moraju izložiti sebe svojom voljom ritualnom mučeništvu. Pokajanje je afekt promene, prekid sa sopstvom, prošlošću i svetom. To je način da se pokaže da si sposoban da odbaciš život i sopstvo, da pokažeš da se možeš suočiti i prihvatiti smrt. Pokajanje greha nema kao svoju metu uspostavljanje identiteta već služi obeležavanju sopstva, oslobađanju od sopstva: *Ego non sum, ego*. Ova formula leži u srcu *publicatio sui*. Ona predstavlja oslobađanje od svog prethodnog identiteta. Ovi pretenciozni gestovi imaju funkciju pokazivanja istine stanja bića grešnika. Samootkrovenje je istovremeno samodestrukcija.

Razlika između stoičkih i hrišćanskih tradicija je u tome što u stoičkoj tradiciji ispitivanje sopstva, suđenje i disciplina pokazuju put do samosaznanja namećući istinu o sopstvu kroz pamćenje, to jest, pamćenjem pravila. U *exomologesis*-u, pokajnik nameće istinu o sopstvu nasilnim prekidom i odvajanjem. Bitno je naglasiti da ova *exomologesis* nije verbalna. Ona je simbolička, ritualna i teatralna.

VI

Tokom IV veka nalazimo vrlo različitu tehnologiju za otkrivanje sopstva, *exagoreusis*, mnogo manje poznatu od *exomologesis*-a, ali važniju. Ona liči na vežbe verbalizovanja u odnosu prema učitelju/nastojatelju paganskih filozofskih škola. Možemo uočiti prenos nekoliko stoičkih tehnologija sopstva u hrišćanske duhovne tehnike.

Bar jedan primer samoispitivanja, koji je predložio Jovan Zlatousti, imao je upravo istu formu i isti administrativni karakter kao onaj koji je opisao Seneka u *De Ira*. Ujutru moramo uzeti u obzir naše troškove, a uveče moramo od sebe tražiti objašnjenje našeg ponašanja, da ispitamo šta nam ide u korist a šta ne, sa molitvama umesto indiskretnih reči. To je upravo Senekin stil samoispitivanja. Takođe je važno primetiti da je ovo samoispitivanje retko u hrišćanskoj literaturi.

Dobro razvijena i elaborirana praksa samoispitivanja u monaškom hrišćanstvu je različita od Senekinog samoispitivanja i sasvim drugačija od Zlatoustovog i *exomologesis*-a. Ova nova vrsta prakse se mora shvatiti sa stanovišta dva principa hrišćanske duhovnosti: poslušnost i kontemplacija.

Kod Seneke, odnos učenika sa učiteljem je bio bitan, ali je bio instrumentalan i profesionalan. Bio je zasnovan na sposobnosti učitelja da vodi učenika ka srećnom i autonomnom životu kroz dobar savet. Odnos bi se završio kada učenik dobije pristup takvom životu.

Iz raznih razloga, poslušnost ima potpuno drugačiji karakter u manastirskom životu. Razlikuje se od grčko-rimskog tipa odnosa prema učitelju u smislu da poslušnost nije zasnovana samo na potrebi za samopoboljšanjem već se odnosi na sve aspekte monahovog života. Nema elementa u životu monaha koji može umaći ovom fundamentalnom i stalnom odnosu potpune poslušnosti nadređenom. Jovan Kasijan ponavlja stari princip iz orijentalne tradicije: „Sve što monah radi bez dozvole svog nastojatelja predstavlja krađu“. Ovde je poslušnost potpuna kontrola nad ponašanjem koju ima nastojatelj, a ne konačno autonomno stanje. To je žrtva sopstva, subjektive sopstvene volje. Reč je o novoj tehnologiji sopstva.

Monah mora imati dozvolu svog nastojatelja da uradi bilo šta, čak i da umre. Sve što uradi bez dozvole je krađa. Ne postoji nijedan trenutak kada monah može biti autonoman. Čak i kada sam postane nastojatelj, mora zadržati duh poslušnosti. On mora održavati duh poslušnosti kao stalnu žrtvu potpune kontrole ponašanja od strane nastojatelja. Sopstvo mora konstituisati sopstvo kroz poslušnost.

Druga crta manastirskog života je ta da se razmišljanje o Bogu smatra vrhovnim dobrom. Dužnost monaha je da stalno usmerava svoje misli ka onoj tački koja je Bog i da se stara da je njegovo srce dovoljno čisto da vidi Boga. Cilj je stalno razmišljanje o Bogu.

Tehnologija sopstva koja se u manastiru razvila iz poslušnosti i kontempliranja nosi neke zanimljive osobine. Kasijan prilično jasno izlaže ove tehnologije sopstva, principa samoispitivanja koji je pozajmio iz sirijskih i egipatskih manastirskih tradicija.

Ova tehnologija samoispitivanja orijentalnog porekla, kojom dominira poslušnost i kontemplacija, više se tiče mišljenja nego delanja. Seneka je naglašavao delanje. Kasijan kao objekt ne bira protekle dnevne aktivnosti, već sadašnje misli. S obzirom da monah stalno mora upirati svoje misli ka Bogu, on mora pratiti i ispitivati trenutni tok misli. Ovo

ispitivanje se otuda sastoji u pravljenju razlike između misli koje vode Bogu i onih koje to ne čine. Ovo neprestano bavljenje sadašnjosti je drugačije od Senekinog pamćenja aktivnosti i njihove povezanosti sa pravilima. To je ono što su Grci pejorativno nazivali *logismoi* („mudrovanje, umovanje, kalkulisanje“).

Postoji etimologija pojma *logoismo* kod Kasijana, ali ne znam da li je osnovana: *coagitationes*. Duh je *polykinetos*, „večno kretanje“ (J. Cassian, *First Conference of Abbot Serenus* 4). Kod Kasijana, večna mobilnost duha je njegova slabost. Ona ometa kontemplaciju Boga (J. Cassian, *First Conference of Abbot Nesterus* 13).

Praćenje savesti se sastoji iz pokušaja da se imobilizuje svest, da se uklone kretanja duha koja skreću od Boga. To znači da moramo ispitati svaku misao koja u svest dolazi da bismo videli odnos između čina i misli, istine i realnosti, da vidimo da li ima ičega u mislima što će pokrenuti duh, isprovocirati želju, okrenuti duh od Boga. Praćenje se zasniva na ideji tajne požude.

Postoje tri glavna tipa samoispitivanja: prvi, samoispitivanje u pogledu misli u korespondenciji sa realnošću (kartezijanski); drugi, samoispitivanje u pogledu načina na koji se misli odnose prema pravilima (Seneka); treći, ispitivanje sopstva u pogledu odnosa između skrivenih misli i unutrašnje nečistoće. U ovom trenutku započinje hrišćanska hermeneutika sopstva sa njenim dešifrovanjem unutrašnjih misli. Ona implicira da postoji nešto skriveno u nama i da smo uvek u samoobmani koja skriva tajnu.

Kako bismo izveli ovo praćenje, Kasijan kaže da moramo da brinemo o sebi, da prilazimo našim mislima direktno. On daje tri analogije. Prva analogija je analogija vodenice (J. Cassian, *First Conference of Abbot Moses* 18). Misli su kao zrna, a savest je mlinski kamen. Naša uloga kao vodeničara je da razvrstamo loša zrna od onih koja mogu da se puste u mlin kako bi dala dobro brašno i hleb našeg spasenja.

Drugo, Kasijan daje vojne analogije (J. Cassian, *First Conference of Abbot Serenus* 5). On koristi analogiju oficira koji naređuje dobrim vojnicima da marširaju desno, lošim levo. Moramo delati kao oficiri koji dele vojnike u dva reda, dobri i loši.

Treće, on koristi analogiju menjača novca (J. Cassian, *First Conference of Abbot Moses* 20–22). Savest je menjač novca sopstva. Moramo ispitati kovanice, njihov oblik, metal, odakle su došle. Moramo ih izmeriti da vidimo da nisu zloupotrebene. Kako je prisutna slika cara na novcu, tako nam i slika Boga mora biti u mislima. Moramo potvrditi kvalitet misli: Ovaj oblik Boga, da li je pravi? Koji mu je stepen čistote? Da li je pomešan sa željom ili požudom? Tako nalazimo istu sliku kao kod Seneke, ali sa drugim značenjem.

S obzirom da je naša uloga da budemo sebi stalni menjači novca, kako je moguće razlikovati i prepoznati da li je misao dobrog kvaliteta? Kako se ovo „razlikovanje“ može aktivno primeniti? Postoji samo jedan način: reći sve misli nastojatelju, biti poslušan u svemu svom nadređenom [duhovniku], uključiti se u neprestanu verbalizaciju svih misli. Kod Kasijana je samoispitivanje podređeno poslušnosti i stalnoj verbalizaciji misli. Nijedno ni drugo ne važi za stoicizam. Govoreći sebi ne samo svoje misli već i najmanja kretanja svesti i namera, monah stoji u hermeneutičkom odnosu ne samo prema svom gospodararu već i prema sebi. Ova verbalizacija je probni kamen ili novac misli.

Zašto je ispovest bila u stanju da preuzme ovu hermeneutičku ulogu? Kako možemo biti hermeneutičari nas samih u govoru i prepisivanju svih naših misli? Ispovest omogućava

nastojatelj da zna, imajući u vidu njegovo veće iskustvo i mudrost, i otuda je u stanju da dà bolji savet. Čak iako nastojatelj, u svojoj ulozi moći koja diskriminiše, ne kaže ništa, sama činjenica da je misao izražena, imaće efekt diskriminacije.

Kasijan daje primer monaha koji je ukrao hleb. Isprva ne može da kaže. Razlika između dobrih i zlih misli je u tome što se zle misli ne mogu izraziti bez teškoća, jer je zlo skriveno i neiskazano. Zbog toga što se zle misli ne mogu izraziti bez teškoće i stida, kosmološka razlika između svetla i tame, između verbalizacije i greha, tajnosti i tišine, između Boga i đavola se možda neće pojaviti. Onda monah pada ničice i ispoveda se. Tek onda kada se verbalno ispovedi, đavo izlazi iz njega. Verbalni izraz je ključni trenutak (J. Cassian, *Second Conference of Abbot Moses II*). Ispovest je beleg istine. Ideja stalnog verbalizovanja je samo ideal. Ona nikada nije moguća u potpunosti. Ali cena stalnog verbalizovanja jeste da sve što se nije moglo iskazati postalo je greh.

U zaključku, u hrišćanstvu prvih vekova postoje dve glavne forme otkrivanja sopstva, pokazivanja istine o sebi. Prva je *exomologesis*, ili dramatični izraz situacije pokajnika kao grešnika koji javno pokazuje njegov status kao grešnika. Druga je ono što se u duhovnoj literaturi naziva *exagoreusis*. To je analitička i kontinuirana verbalizacija misli koja se izvodi u kontekstu odnosa potpune poslušnosti prema nekom drugom. Ovaj odnos je oblikovan na negiranju vlastite volje i vlastitog sopstva.

Razlika između *exomologesis* i *exagoreusis* je velika, ali ipak moramo podvući činjenicu da postoji bitan zajednički element: ne može se otkriti bez negiranja. *Exomologesis* je kao svoj model imao mučeništvo. U *exomologesis-u* je grešnik morao da „ubije“ sebe kroz asketska iscrpljivanja. Bilo kroz mučeništvo ili kroz poslušnost nastojatelju, otkrivanje sopstva je negiranje vlastitog sopstva. U *exagoreusis-u*, sa druge strane, pokazuje se, u stalnoj verbalizaciji misli i stalnoj poslušnosti prema gospodarar, odbijanje volje i sopstva. Ova praksa traje od početka hrišćanstva do XVII veka. Uvođenje pokajanja u XIII veku je bitan korak u njenom razvoju.

Tema samonegiranja je veoma bitna. U hrišćanstvu postoji korelacija između otkrivanja sopstva, dramatičnog ili verbalizovanog, i negiranja sopstva. Moja hipoteza iz posmatranja ove dve tehnike jeste da je druga, verbalizacija, postala bitnija. Od XVIII veka do danas, tehnike verbalizacije su umetnule takozvane humanističke nauke u drugačiji kontekst kako bi ih koristile ne za negiranje sopstva već za konstituisanje, pozitivno, novog sopstva. Korisćenje ovih tehnika bez negiranja sopstva predstavlja odlučan prekid.

Izvornik: M. Foucault, "Technologies of the Self", u: Technologies of the Self – A Seminar with Michel Foucault, prir. Luther H. Martin, Huck Gutman i Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988, str. 16–49. Tekst predstavlja prepis predavanja održanog na seminaru na Univerzitetu u Vermontu 1982. godine i zapravo je skica studije koju Fuko, zbog smrti, nikad nije dovršio.

(S engleskog preveo **Andrija Filipović**)