

Predrag Krstić 🚩 Aleksandar Ostojić

**o čemu govorimo kad govorimo o >>>**

Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju 2023

o put ©

# Osvaniju

## O PUTOVANJU

prilog kritici teleologije obrazovanja



INSTITUT  
ZA FILOZOFIJU  
I DRUŠTVENU  
TEORIJU

Edicija > **O čemu govorimo kad govorimo o**

Naslov > **O čemu govorimo kad govorimo o putovanju: prilog kritici teleologije obrazovanja**

Autori > **Predrag Krstić, Aleksandar Ostojić**

Recenzenti > **Una Popović, Adriana Zaharijević, Aleksandar Čučković**

Lektura i korektura > **Olgica Rajić**

Grafika > **ISTOK dizajn (PribiArt)**

Izdavač > **Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu**

Mesto i godina izdanja > **Beograd 2023**

Štampa > **Donat graf, Beograd**

Tiraž **300**

ISBN 978-86-82324-27-0

**Ova** monografija realizovana je uz podršku Ministarstva prosvete, nauke  
i tehnološkog razvoja Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i  
finansiranju naučnoistraživačkog rada.

---

Ilustracije > [freepik.com](https://www.freepik.com) & [depositphotos.com](https://www.depositphotos.com)



# Sadržaj

<b>Put putuje...</b>	<b>6</b>
Putnici	7
Putnik	19
Putokaz	35
Putovnica	43
Putarina	59
<b>Lunja bez Maze</b>	<b>68</b>
Izgon	69
Izbor	81
Ispust	91
Izmicanje	101
Izgradnja	117
Izbačenost	125
Izlaz	131
<b>Nezagrejana stolica</b>	<b>138</b>
Odašiljanje	139
Odstupanje	159
Odmetanje	169
Odricanje	187
Odjava	203
<b>Literatura</b>	<b>205</b>
Korisna literatura	222



O PUTOVANJU

Put putuje...



# Putnici



Ima nečeg arhetipskog u vezivanju života za kretanje, a statičnosti za ono njemu suprotno. Ali niti je svako kretanje dobro, niti je svako kretanje isto. Kada je reč o kretanju ljudi, i ako ostavimo po strani pitanje slobodne volje ili nevolje, postoji jedna njegova vrsta koja gotovo da je postala drugo ime za svako preduzeto kretanje. Nazivamo ga putovanjem i obično stvaramo sliku radosnog pokretanja ka određenom cilju. Putovanje je, međutim, figura koja pokriva različite moduse raseljavanja i naseļavanja, različite trajektorije i nesmeštene identitete, niz praksi za situiranje i izmeštanje u prostoru ili prostorima. Postoje poslovna i turistička, prinudna i žuđena, postoje prva i poslednja putovanja, pa se svašta primišlja kada se ona pomenu: različita iskustva (k)roje različite asocijacije pri predstavljanju putovanja. Svima njima je, međutim, zajedničko da putovanja razlikuju od njihove suprotnosti – nepokretnosti, ostajanja na/u mestu.

Svako putovanje je dakle kretanje, to je karakteristika bez koje ga ne bilo, ali nismo skloni da svako kretanje smatramo putovanjem. Recimo, ako vas prevoze

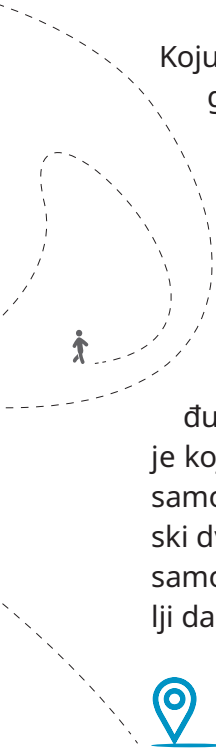
maricom u zatvor ili, brutalniji primer, vagonima u koncentracioni logor, to ćemo radije nazvati transportom. Putovanje u tom smislu nije transportovanje, i makar utoliko podrazumeva izvestan stepen slobode onog koji putuje. Putnik, kakva god mrzovoljna monada bio, mora imati prozore da bi putovao; njegova perspektiva mora imati mogućnost da se menja sa svakom etapom putovanja (uporediti Harris, Walling 2017: 7).

**Prizori na putu**, s druge strane, mogu da se menjaju, a da ipak promiču takoreći mimo putnika. Nešto zavisi i od pasažerovog karaktera, od optike s kojom je krenuo i koju je nabaždario na određeno putovanje. Utoliko je svako putovanje šansa da se putnik promeni, da kušajući novo i neviđeno i sebe stavi na iskušenja i, možda, i sâm postane nov(iji), drugačiji – šansa koja se, uprkos deklaracijama, zapravo vrlo retko koristi. Džulijan Barns (Julian Barnes) tako rekonstruiše šta je bila funkcija železnice kada je u drugoj polovini devetnaestog veka počela da premrežuje Evropu:



To da, kao što su pokazali Raskin [John Ruskin] i Flaubert [Gustave Flaubert], ljudima omogućiti da od tačke A stignu do tačke B gde će biti jednako glupi i ograničeni samo što će sada to biti na nekom drugom mestu. (Barns 2022: 34)





Koju deceniju kasnije od tog doba koje je tehnički omogućilo, pa u izvesoj meri i dostupnošću demokratizovalo putovanja, nastupa vreme u kojem se ne mogu sva putovanja *en bloc* dezavuisati i u kojem se putnicima pridaje značajno veći kredit. Tako Pol Fasel (Paul Fussell), u svojoj tročlanoj tipologiji, doduše samo „književnih putovanja“, putovanja s kojih su ishodovali putopisi ili slična književna svedočanstva, putnike koji putuju između dva svetska rata odvaja od istraživača i, kategorije koja se ubrzano razvija, turista. Tom prilikom on ne samo da putniku daje prednost u odnosu na konkurentski dvojac, nego i pregledno opisuje onaj potencijal koji samo u njegovom liku prebiva i koji on treba da zadovolji da bi se smatrao dobrim, „istinskim“ putnikom:



Sve troje putuju, ali istraživač traga za neotkrivenim, putnik za onim što je otkrio duh radeći na istoriji, turista za onim što je otkrilo preduzetništvo i pripremila za njega svojom veštinom masovne propagande. Istinski putnik jeste, ili je bio, posred dve krajnosti. Ako se istraživač usmerava na rizik bezobličnog i nepoznatog, turista se usmerava ka sigurnosti čistog *cliché*. Između ta dva pola posreduje putnik, koji zadržava sve što može od uzbuđenja onog nepredvidljivog vezanog za istraživanje i spaja to sa zadovoljstvom „da zna gde je“ koje pripada turizmu. (Fussell 1980: 39)

Faselova vizija vrsta ili načina putovanja, međutim, pretpostavlja definisanu topografiju, već „posvetovljen“ svet. Čak i za istraživača polazna i dolazna tačka

putovanja jasne su i stabilne: otpraviti se iz doma, doživeti i preživeti upoznavanje sa „bezobličnim i nepoznatim“, vratiti se kući, ispričati priču, pokazati fotografije i dobiti zvanje viteza. Ono drugo, ono ino, ono strano, ono, dakle, inostranstvo, pa odatle i ono „mi“ i ono „oni“, i dalje je oštro odvojeno. Centri- zam našeg – evropskog, muškog, britanskog... – ku- čišta proizvodi osećaj zadovoljstva pri orijentisanju u pejzažu u kojem su stvari na svom mestu, u kojem se zna odakle se ide napolje i kuda se vraća, šta je tu zem- stvo a šta inozemstvo: uživanje u pripitomljenoj pusto- lovini znanja u kojoj smo dok putujemo i doživljavamo. I Fasel zna i priznaje da u vreme kada piše, sredinom druge polovine dvadesetog veka, nema više preduslova za takva, nekada „istinska“ putovanja – nema, naime, one „domaće“ baze putovanja u jednom svetu u kojem je sada svaki centar ili dom periferija ili dijaspora ne- kog drugog, u kojem su, kako primećuje Kliford (James Clifford 1989), samouverenost prostornog integriteta „Zapada“ uveliko potkopali *Gastarbeiteri* iz Trećeg sveta i bivših kolonija.

Ti ili neki drugi drugi, to ili neko drugo Drugo, (bili?) su hroničan problem u svim formama kolonijal- nog diskursa, kao i diskursa koji bi da odstu- pi od njega. Kada je o prvom reč, putopisi su odigrali možda presudnu ulogu i, u svakom slučaju, (p)ostali svedočanstvo imperijali- zma evrocentričkog znanja i saznavanja. U devetnaestom veku, oni su se razvijali



uporedo s projektima prirodne istorije, a njihovom formalizacijom „stvorila se mreža kolonijalnih i metropolskih prostora“ (Gregory 1998: 82). Nema nikakve sumnje da je posredi bila, fukoovski rečeno, proizvodnja znanja, čije su tvrdnje zavisile od rada „na terenu“.

Sami novootkriveni, novoupoznati ili novoosvojeni prostori iznova su definisani ili redefinisani: „široko otvoreni prostori prirode“ kojima se hodilo u otkrivanju novog sveta bili su, međutim, neo-

- dvojivi od proizvodnje zatvorenih prostora kao što su botaničke bašte, muzeji ili zoološki vrtovi. Kroćenje i pripitomljavanje nepoznatog moralo je da sačeka sistematski određenu, što će reći precizno omeđenu i sa sigurnošću prezentovanu, formu znanja, zaokruženog, bezbednog i pouzdanog znanja. Ono nije neposredno proizlazilo iz iskustva prelaska i upoznavanja terena, već tek iz naknadne perspektive udaljenog posmatrača, kojem je omogućen panoramski pogled na prirodu, na novi, drugačiji ili divlji svet, koji se mogao konstruisati kao zatvoren prostor, rezervat ili egzotični isečak različitog, i postati dostupan za prikazivanje evropskoj javnosti (Outram 1996).

**Praveći „portrete tipova putnika“**, takođe na osnovu književnih svedočanstava, Cvetan Todorov (Tzvetan Todorov), istrajni kritičar zapadne i svake etnocentričke gordosti i svakog hijerarhizovanja kultura, pronalazi čak deset „portreta tipova putnika“, nepretenciozno

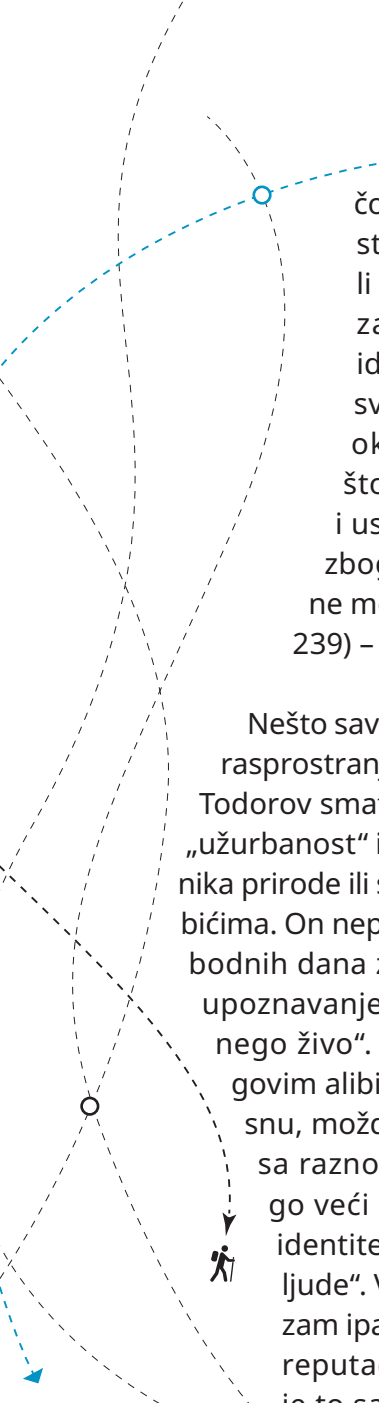


priznajući da spisak nije ni iscrpan, ni methodski uzoran, niti takav da jedna vrsta putovanja u jednom trenutku isključuje preduzimanje drugih u drugom. Načelni i vrlo labavi princip deobe ipak se pronalazi u kapacitetu za novo i u viziji susreta s njim, u „odnosu prema bliskosti i sapostojanju“ (Todorov 1994: 328).

Prvi lik u ovoj podeli nazvan je „**asimilator**“: „Asimilator je onaj koji bi hteo da izmeni druge kako bi oni ličili na njega“; on veruje u jedinstvo ljudskog roda, ali tuđe odlike tumači kao nedostatke u odnosu na vlastiti ideal. Asimilator se tako ispostavlja kao zastupnik univerzalnog hijerarhijskog poretka, unutar kojeg se njegova kultura nalazi na vrhu. Njegova, nekada uzorna slika, slika je hrišćanskog misionara „koji hoće druge da preobrati u svoju veru“. Todorov priznaje da je ta vrsta putnika danas relativno retka, budući da je postao redak i onaj „krstaški duh“ i uopšte „mesijanizam“ koji ona podrazumeva. S druge strane, on ipak uočava nove, savremene varijante takvog pristupa putovanju: na lokalnom nivou kao talas asimilacije onih manje moćnih ili manje zastupljenih, a na svetskom kao novi kolonijalizam koji „izvozi revolucije“ (Todorov 1994: 328–239).


Vrsta putnika koji sledi, prema redosledu koji je teško utvrditi, kod Todorova je „**profiter**“. Zamišljajući njega, treba imati u vidu poslovnog





čoveka, trgovca ili industrijalca. „Njegov stav prema drugima zavisi od toga hoće li mu oni poslužiti da se okoristi“, pa je, za razliku od asimilatora, lišen svake ideologije (i kadar da svaku upotrebi na svoju polzu) i lako se prilagođava svakom okruženju. „O drugima zna samo ono što mu je neophodno za njegovu svrhu“ i uspostavlja s njima „pragmatski odnos“ zbog kojeg oni, kao ni sâm odnos, nikada ne mogu biti „svrha po sebi“ (Todorov 1994: 239) – već uvek samo sredstvo.

Nešto savremenija i u savremenosti neuporedivo rasprostranjenija je treća vrsta putnika: „**turista**“. Todorov smatra da je njegova glavna karakteristika „užurbanost“ i pretpostavljanje spomenika – spomenika prirode ili spomenika kulture, svejedno – ljudskim bićima. On neprestano hita jer ima ograničen broj slobodnih dana za koje je platio: nema se vremena za upoznavanje ljudskih običaja, pa „više voli neživo nego živo“. Ali mimo tog opravdanja, ili pod njegovim alibijem, i psihički komfor turista igra izvesnu, možda presudnu ulogu: „izostanak susreta sa raznoraznim subjektima obezbeđuje mnogo veći mir jer nikad ne dovodi u pitanje naš identitet; manje je opasno videti kamile nego ljude“. Već odavno omalovažen i prezren, turizam ipak, prema Todorovu, ne zaslužuje takvu reputaciju sam sobom: nevolja je samo, ako je to samo, što on „pruža uglavnom mršave



rezultate iz perspektive uspostavljanja veza sa predstavnicima neke druge kulture“ (Todorov 1994: 239–240).

**A** ako bi se ta nevolja ublažila i turista veoma „usavršio“ – ako bi imao mnogo više vremena nego što pruža godišnji odmor, ako bi proširio svoje vidike i na ljudska bića i ako bi, vraćajući se kući, donosio, recimo, „skice tekstova ili slika a ne nekakve obične fotografske ili verbalne klišeje“ – dobili bismo, prema klasifikaciji Todorova, „**impresionistu**“. Sa turistom bi on, međutim, i dalje delio odlučujuću karakteristiku: ostao bi „jedini subjekt doživljaja“. Impresionisti – pustolovi ili kontemplativci, opet svejedno – naprosto žude za doživljajima, što autentičnijim. U toj možda i hvale vrednoj nakani, međutim, njih „interesuju samo utisci koje te zemlje ili ta bića ostavljaju na njih, a ne same te zemlje ili sama ta bića“; ogrešuju se o „drugost“ stavljajući je u funkciju nekog sebi bliskog projekta. Slika drugog stoga može biti površna ili potpuno pogrešna, a doživljaj tog drugog zločudan ukoliko ga „impresionista“ instrumentalizuje do te mere da dopusti i njegovu patnju (Todorov 1994: 330–331).

**Sledeći putnik je „asimilovani“.** Najčešći njegov vid je imigrant: „onaj koji obavlja putovanje samo u odlasku“. Nasuprot „asimilatoru“ koji ide drugima da bi ih posličio sebi, asimilovani bi da postane kao drugi kod kojih odlazi: da ih do kraja upozna, živi među njima i da ga prihvate kao svog. On nije gastarbajter koji je negde drugde na određeno vreme, niukoliko se ne odričući svoje kulture, već onaj koji bi da se poistoveti s drugima,

da postane „kao“ oni, da bude asimilovan – pa i po cenu (ili je to možda već unapred odigrani preduslov) prihvatanja etnocentričkog izopačenja lokalnog stereotipa (Todorov 1994: 331–332).

U otporu da se plati takva cena nastupa „egzot“. On je „stranac“ koji ne prihvata tuđe navike, tuđe konvencije koje tuđini smatraju prirodnim; on ih uočava ali im se ne potčinjava; on neprestano poredi postupke drugih zemalja s normama svoje zemlje; on tako uočava mane drugih kojih oni koji su ih naturalizovali nisu svesni.

Njegova nevolja je što, ukoliko bi da ostane takav, neprestano mora da živi u krhkoj ravnoteži i da pomno prati promene na osetljivoj vagi na kojoj obitava: „između iznenađenosti i prisnosti, distanciranja i identifikacije“. Ukoliko ne poznaje dovoljno druge, egzot ih ne razume, a ukoliko ih predobro poznaje, više ih ne vidi onim privilegovanim okom „spolja“ (Todorov 1994: 332).



„Izgnanik“ je pak sličan egzotu utoliko što izbegava asimilaciju, a

imigrantu utoliko što nastanjuje zemlju koja nije njegova. Od egzota ga, opet, razlikuje nezainteresovanost za narod u čijoj sredini živi. Naprotiv: „To je čovek koji svoj život u inostranstvu tumači kao doživljaj nepripadanja sredini i koji tu sredinu upravo zbog toga voli. Izgnanika interesuje njegov život, pa čak i njegov vlastiti narod; ali on je shvatio da je upravo po taj interes bolje da živi u inostranstvu, tamo gde

ne 'pripada'; on više nije privremeno, već definitivno stranac." (Todorov 1994: 332). Dekart (René Descartes) u Holandiji, Volter (Voltaire) u Švajcarskoj, Džojns (James Joyce), Beket (Samuel Beckett), Garsija Markes (Gabriel García Márquez) i Ginter Gras (Günter Grass) u Parizu, svima njima tek stranstvovanje, manje-više svojevoljno, izabrano, omogućava udobno stvaranje „nacionalnih“ ostvarenja. Oni su srećni zbog života u tuđini – upravo zato što to njihovo dragovoljno izgnanstvo ne samo da odbija čvršće veze sa drugima među kojima žive, nego se već unapred osujećuje za „otkriće drugih“ (Todorov 1994: 333).

„Alegorista“ na drugi način – teško je reći koji je nepošteniji – iskorišćava Druge. On govori o stranom narodu, ali s malo ili nimalo brige za njega, već ne bi li oboružan njegovim iskustvom raspravljao o problemima vlastite kulture. Od Montesjkjeovih (Montesquieu) *Persijskih pisama* i Didroovog (Denis Diderot) *Dodatka Bugenvilovom putovanju*, izmaštanih putopisa koji se i danas čitaju kao pionirske, duhovite i poučne packe umišljanju Evropljana da su norme njihove kulture uopšte opravdane ili poželjne, a naročito da se mogu smatrati merodavnim za druge (Monteskje 2004; Diderot 1875–1877: 233), pa sve do opčinjenog projektovanja nade iz sredine dvadesetog veka u Treći svet, ponavlja se figura „primitivističkog alegorizma“: drugi se zapravo ne posmatraju, ili posmatranje ne služi da bi se istinski spoznao drugi, već da bi slika drugog poslužila kao iskrivljeno ogledalo – čime se „izokreću“ uočene osobenosti sopstvene zemlje ili društva kome se nedvosmisleno i jedino i dalje pripada (Todorov 1994: 333–334).



„Razočarani“ je, ukratko, ne-putnik ili putnik koji je to prestao da bude. Todorovu ovde nije bitno da li on „nikada ne napušta svoju zemlju, čak ni svoj dom, i ne žali zbog toga“ ili je, po obilasku sveta, podjednako vezan za tle i hvali život „kod kuće“. U oba slučaja tvrdi se da putovanje nije neophodnost i da se možda i više može naučiti usredsređujući se na prisnu sredinu. Najčešće se potkrepljenje odluke da se odustane od putovanja „napolje“ i posveti putovanju „unutar sebe“ pronalazi u stoičkoj, taoističkoj i budističkoj tradiciji. Svejedno, „od trenutka kad se došlo do zaključka da je ono što se traži, u suštini, ‘vlastita istina’, vlastiti način razmišljanja, putovanje kao da je postalo suvišno“ (Todorov 1994: 334–335).

Deseti, poslednji lik putnika je, naravno, „filozof“. Todorov nije siguran da se to izuzetno, filozofsko putovanje ikada zbilo, ali ga smatra jasno predstavljivim, pre svega blagodareći Rusou (Jean-Jacques Rousseau) koji je, nikada ne krenuvši na takvo putovanje, ponudio njegovu formulu: „posmatrati razlike da bi se otkrila svojstva“. „Filozofsko putovanje ukazuje se, dakle, u dva vida: kao poniznost i kao ponos; i u dva razdela: kao ono čemu se učimo i kao ono čemu učimo druge“ (Todorov 1994: 335). Prvo posmatramo razlike stičući znanje, upoznavajući se sa raznolikošću ljudi. „U tome je vrednost putovanja po mišljenju Montenja [Michel de Montaigne]: ono nam pruža najbolji način da ‘sopstveni mozak izbrusimo i uobličimo pomoću tuđeg’ [Montaigne 1967: 152]; pa čak i ako je [...] cilj u samospoznaji, to ipak ne čini putovanje manje neophodnim: istražujući svet poniremo u dubine vlastitog bića. ‘To ogromno mnoštvo [...] jeste ogledalo

u kojemu treba da se ogledamo kako bismo upoznali sebe sa prave strane' [Montaigne 1967: 157]. Kakvom god ishodu to vodilo, u toj težnji ka drugima postoji izvesni samozaborav koji za neko vreme čini filozofa bliskim asimilovanom" (Todorov 1994: 335). Ali, nastavlja Todorov, posmatranje razlika nije konačni cilj nego način da se otkriju „svojstva stvari ili bića, situacija ili institucija“. Upoznat sa stranim kulturama, filozof sada otkriva „univerzalne vidike“ – koji ga ovlašćuju da sudi. Filozofov univerzalizam, stoga, nije univerzalizam asimilatora: za razliku od njega, on je pažljivo osmotrio razlike, zbog čega ne može više biti reči o etnocentrizmu, još manje o mesijanizmu, pa se onda „obično zadovoljava izricanjem svog suda prepuštajući drugima da delaju, ispravljaju nepravde [koje je uočio] i poboljšavaju sudbinu ljudi" (Todorov 1994: 336).



# Putnik



Ili je možda bolji pristup poći ne od „apstraktnog“ kategorijalnog razvrstavanja, nego od onih amblematičnih inkarnacija putnika koja su ponudila kulturna ostvarenja oslonjena na istorijski i društveni kontekst u kojima su nastajala. Hodočasnik je dugo predstavljao takav realni i dominantan lik putnika. Hodočasnici „Kenterberijskih priča“ Džefrija Čosera (Geoffrey Chaucer 1983), u svom 14. veku kada su napisane, prevaljuju relativno kratak put – nekih devedesetak kilometara – ali njihovo hodočašće u hram Svetog Tomasa Beketa u Kenterberijskoj katedrali svedoči o duhovnoj dimenziji u zaleđu takvog putovanja, kao i o njegovoj „društvenosti“, o potencijalu putovanja da poveže ljude koji se prethodno ne poznaju i koji zauzimaju različite položaje u socijalnoj hijerarhiji, o tome naime da vitez, kuvar, činovnik, monah, i još njih dvadeset petoro mogu da se udruže u zajedničkom poduhvatu prelaženja razdaljine, pritom otvoreni da nauče nešto jedni o drugima i prihvate šarolikost sveta.

U manjoj meri to važi i za Don Kihota i Sanča Pansu. Tamo su bili hodočasnici, ovde je već usamljeni misionar.

Tamo su pohodili sveto mesto, ovde se s pouzdanošću u svetost svoje misije kreće u svet. Spočetka je Migel de Servantes (Miguel de Cervantes 2021) doduše otposlao svog glavnog junaka iz La Manče samog, ali mu se ubrzo pridružio sused, Sančo Pansa. Taj herojski i komični dvojac upustio se u neke od najpoznatijih književnih avantura, zaronivši u njih ruke „do lakata“ u nastojanju da ispravi nepravde i učini svet boljim, i na taj način postavio scenu za lutanja udvoje za sva nastupajuća vremena.

Drugačije je sa takoreći istraživačkim i sada potpuno usamljenim putnikom po imenu Lemjuel Guliver (Lemuel Gulliver). U *Putovanjima do nekoliko udaljenih naroda sveta* (*Travels into Several Remote Nations of the World*), bolje poznatim pod naknadno skraćenim naslovom, *Guliverova putovanja*, Džonatan Svift (Jonathan Swift 1946) nas upoznaje ili, bolje, otkriva nam minijaturne Liliputance i divovske Brobdingnance, među drugima, suočavajući nas sa bogatstvom mogućih svetova ili, opet bolje, sa tim koliko je naš poznati svet „lokalan“ i koliko njegov/naš metar nije univerzalni etalon.

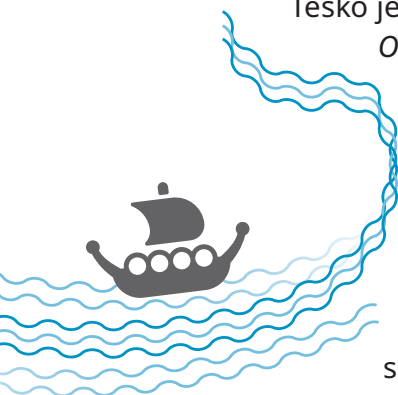
To otrežnjujuće preduzeće, to svedočenje o malenosti sred beskrajnih svetova, nastaviće u drugom mediju jednako već „klasična“ pustolovina, ona svemirskog broda Enterprajz. Istražiti „čudne nove svetove“, tragati za „novim civilizacijama“, i u sve to „hrabro ići“, kako nas obaveštava čuvena najava svake epizode *Zvezdanih staza*, verovatno izražava sindrom nesmirene radoznalosti (među)svetskih putnika. Na „vorp“ pogon, i oni se sa strašću i istrajnošću angažuju oko stranog, čudnog i



novog, ne uzmičući pred opasnostima koje vrebaju (videti Krstić 2014a).

Ali prvi ili protoputnik, putnik koji baštini neke elemente svih prethodno navedenih, svakako je Homerov ("Ὀμηρος") Odisej. Čudno je kako njegove pustolovine odjekuju do današnjih dana i do današnjih putnika, kako je nadživeo epohe. Njegova desetogodišnja lutanja Mediteranom inspirisala su Dantea (Dante Alighieri), Šekspira (William Shakespeare), te najambiciozniji moderni roman, *Uliks* Džejmsa Džojlsa i epska lutanja njegovog junaka Dablinom.

Teško je zamisliti bolje svedočanstvo kako je *Odiseja*, kao praputovanje – ili pralutanje – postala nezaobilazni momenat svake rasprave o putovanju, a Odisej „polimorfni, politropni, mnogoliki..." junak (Milić 2022: 71, 75), čije (re)interpretacije ne prestaju.



Zeus je poslao oluju da oduva s kursa Odisejevih dvanaest brodova prilikom napuštanja Troje. Odisej je brzopleto naredio bekstvo na otvoreno more, isprovociran pogibijom sedamdeset dva grčka ratnika koje su kao lak plen (pijane i site) osvetnički likvidirali preživeli seljani, naime oni koji prethodno nisu stradali u prepadu na njih i pokolju koji je – opet – naložio Odisej. Obe Odisejeve početne odluke su fatalne, ali to naročito važi za drugu, koja inicira stožernu pustolovnu epopeju: grčke galije su građene za brzu plovidbu; imale su niske

trupove i debele kobilice, pa nisu mogle da se nose sa olujom koja je usledila. Uvek lukav, skrivajući svoj istinski identitet, Odisej opisuje kralju Alkinoju brodolom koji ga je, kao jedinog preživelog, bacio na ostrvo Oigigija, u sedmogodišnje naručje nimfe Kalipso: „Tu mi čestiti svi zaglaviše drugovi redom“ (Homer 2002: 122 [VII, 251]). Cena loših odluka i sticaja okolnosti iznosila je svih njegovih šeststo ljudi (uporediti Morris 2022: 106).

To je merljiva cena za – ako proširimo sliku – figuru gospodarskog upoznavanja nepoznatog. Nepoznato je, bilo da je to priroda ili drugi ljudi, druge kulture i civilizacije, u našem kulturnom krugu, već s Odisejom, viđeno kao nešto primitivno, varvarsko, nešto što valja svesti na svoju meru i podrediti sopstvenom razumu i razlogu. Ali, pošto se prirodom i njenim silama ne može ovladati neposredno, pukim nasiljem, neophodno je lukavstvo. Ta praprosvetiteljska putna strategija nalaže da se prema novinama i opasnostima kojima se Odisej i njegova posada izlažu ipak odnosi proračunato, takoreći koketno, kao kada, vezan za jarbol, lukavi savetnik iz osmog kruga Danteovog *Pakla* sluša zov sirena, i odoleva neodoljivom. *Ratio* dominira ovim odnosom; čak i kada ulaže sebe i svoje zakone, on „kalkulacijom vlastitog uloga dovodi do negacije one moći u koju ulaže“ (Horkheimer, Adorno 1989: 62). Tako će Adorno (Theodor W. Adorno) i Horkhajmer (Max Horkheimer) u odisejskim idealima homerovskog obrazovanja prepoznati i savremena društvena stremljenja građanstva (Horkmajmer, Adorno 1989: 55): univerzalnu ekonomiju zastrašenog subjekta pred svime od njega različitim.

Odiseja je i za Deridu [Jacques Derrida] „sama forma ekonomije, doslovno 'zakona kuće'“, piše Malabu (Catherine Malabou, Derrida 2004: 4). Doslovno „zakona kuće“, zato što je u pitanju složenica koja spaja domaćinstvo (*oikos*) i zakon (*nomos*), a iz doslovnog smisla deriviraju i ostali. Ekonomija je povezana sa razmenom dobara. Ona nastaje kao „znanost upravljanja domaćinstvom“ zato što je potrebno umeti upravljati resursima kojima raspolažemo tako da donesemo najveće dobro domaćinstvu: ekonomski zakon utvrđuje na koji način se odvijaju ovo upravljanje i razmena – podrazumevajući da domazluk mora opstati. *Odiseja* je putovanje koje je „sama forma ekonomije“ zato što je neprekidno reč o odnosu ulaganja, gubitka i dobitka. Inicijacija putovanja, kretanja, predstavlja ulaganje koje ima svoje željeno odredište: svako ulaganje pretpostavlja mogućnost dobiti, a premda se razmena stalno dešava, konačna dobit (ili gubitak) može se izračunati tek na kraju, odnosno kada se putovanje završi – Odisejevim povratkom kući (Derrida 1992c: 7).

**Odisej je zavičajno orijentisan** i, uprkos herojstvima ili skupa s njima, nekako samorazumljivo račun-džijski, gotovo šičardžijski lukav: štaviše, on predstavlja model *homo oeconomicusa*: „Način ponašanja pusto-  
lova Odiseja podseća na način ponašanja u prigodnoj razmeni“ (Horkheimer, Adorno 1989: 71). Ulog podrazumeva i mogućnost neuspeha, pa rizik treba svesti na minimum: rizikovati tek ili taman toliko da bi se opravdala sredstva kojima se postiže cilj. Putnik Odisej i svaki putnik koji će putovati na njegovom tragu, fatalno



izmešten iz poznatog okruženja, nevolje susreta s nepoznatim prevazilazi na svoj način razumljenim upoznavanjem, ovladavanjem njime. „Upoznati da bi se ovladalo“ kod Odiseja bi trebalo da se dešava doslovno, jer mitski jezik još ne poznaje dualizam označenog i označitelja, jer reči, kao u epizodi sa Polifemom i samoimenovanjem „Niko“ (*Udeis*), imaju vlast nad stvarima (Horkheimer, Adorno 1980: 69). Imenovanje je već saznanje, a saznanje je ovladavanje i *vice versa*.

Nakon ovladavanja sledi i korišćenje, odnosno upotreba tog nad čim se zagospodarilo. Dobrobit znanja, koje će se na kraju pretvoriti i u dobrobit putovanja, proizilazi iz učinkovitosti, koja povratno postaje garancija istinitosti saznatog. Ovu ideju nalazimo kod još jednog pustolova i brodolomca. Reč je o Robinzonu Krusou, o Defoovom (Daniel Defoe) romanu koji će, inače, zaslužiti da bude jedna od samo dve knjige čije čitanje Ruso preporučuje učeniku Emilu zarad obrazovanja. Robinzon uistinu ne luta kao Odisej, on je izgubljen, prevashodno zato što nije poslušao očev savet da ne putuje. Izgubljenost koja se očitava u odvojenosti od doma može se prenebregnuti – put iskupljenja u ovom slučaju nije povrtak, već proizvodnja doma (*oikos*). Ali opet nešto nepoznato treba učiniti poznatim, odomačiti, i opet tako što ćemo ovladati stvarima, naučiti da ih koristimo. Rusoov Emil potvrđuje da se stvari spoznaju onda kada se vide, shvate kao alati, odnosno kao sredstva – baš kao što to radi Robinzon: „Emil, koji samo na to misli kako će da snabde svoje ostrvo, gledaće stvari drugim očima. Robinzon bi mnogo više cenio dućan jednog kovača nego





sve Saidove drangulije. Prvi bi mu se činio kao vrlo uvaženi čovek, a drugi kao bedni šarlatan“ (Ruso 1950: 235). Ruso odmah potom priznaje da znanje o stvarima može biti i po sebi dobro, ali insistira da je neuporedivo značajnije naučiti kako ljudi i stvari funkcionišu, kako ljudi misle – i kako je „najmudriji onaj koji se ume najbolje poslužiti tim oruđem“ (Ruso 1950: 235).

Tako se Odisejeva lukavost i Robinzonova proizvodnja preklapaju sa svrhom saznavanja, sa svrhom znanja: donošenje koristi ili dobrobiti. „Lukavi pojedinac već je onaj *homo oeconomicus* na kojeg će jednom *ličiti svi razumni*: stoga je Odiseja već ujedno i Robinzonijada“ (Horkheimer, Adorno 1989: 72; kurziv autora). Ova izolovanost ili otuđenost pojedinca pretvorila se u uslov njegove mogućnosti, određivši i paradigmu „razumnog“ postupanja. Izuzetni, usamljeni i zbog hude sudbine s početka zlosrećni heroji, koji potom svojim snagama ipak uspevaju da postignu sve što mogu ili moraju, da se vrata kući ili izgrade dom onde gde su se zadesili, postaju uzori i ogledalo sveta u kojem caruje ekonomski svetonazor.

Pataetnografski izveštaj s Odisejeve utopijske plovidbe, njegovog lutanja s ciljem, obilovao je izmišljenim narodima i nepojamnim bićima, njihovim rapsodičnim, magijskim, naivnim, neodoljivim i, naravno, tek zamišljenim praksama, te svakovrsnim mešanjima. Privremeno opstajanje u tim začudnim i pretećim svetovima i povratak pouzdanju svog sveta, tada još na temeljan način određuje iskustvo razlike. To će, međutim,



po svoj prilici nasuprot nameri autora – dakle, ne više kao udes lutanja, ne više kao tragična osuda na obezdomljenost – postati ne samo model, nego i uzor. Vremenom će samo nestajati ideal ili iluzija Itake. Kad kod kuće nije dobro, valja ili potražiti drugu kuću, iznova se skućiti, ili valja odustati od čežnje za kućom, čežnje koja pretpostavlja faktičko ispunjenje, i premestiti je u nedodirljive predele mašte. (Zaharijević, Krstić 2017: 645)

Motiv izgradnje doma, često prikriven, tako obitava i u registrima fantastičnih putovanja. Sudeći po peru Rolana Barta (Roland Barthes), taj ambijent skućivanja, zatvaranja, omeđavanja, najuočljiviji je u delima nikog drugog do Žila Verna (Jules Verne). Takva konstatacija isprva deluje čudno, s obzirom na avanturističku tematiku i duh Vernovih dela *Putovanje u središte Zemlje* (Vern 2018) ili *Tajanstveno ostrvo* (Vern 1990), u kojima deca uživaju otkrivajući dubine okeana. Ali u svim tim pustolovinama, ideja zatvorene kosmologije, iako možda ne na prvi pogled vidljiva, sveprisutna je i uz to – dominantna. „Zamišljeno putovanje kod Verna odgovara istraživanju plota, a saglasje Verna i detinjstva ne proističe iz banalne mistike pustolovine, već, nasuprot tome, iz obične sreće dovršetka koju ponovo pronalazimo u dečijoj strasti prema kolibama i šatorima: zatvoriti se i utaboriti, takav je egzistencijalni san dece i Verna“ (Bart 2013: 72).

Zatvoreni prostor preobražava otkrivanje u popisivanje – napraviti svet konačnim, ispuniti ga izbrojivim stvarima, to je zaokruženost znanja i sigurnosti koje iz njega

proističu. Taj enciklopedijski gest punoće proizašle iz sigurnosti doma, još više dolazi do izražaja kada mu se suprotstave beskonačnost i otvorenost, što je najuočljivije u *20 hiljada milja pod morem* (Vern 2020) ili u *Tajanstvenom ostrvu*, u kojem se još dodatno „enciklopedijski napor kruniše građanskim stavom prisvajanja: papuče, lula, ognjište, dok napolju uzaludno besni oluja, tj. beskonačnost“ (Bart 2013: 72). Čuvena podmornica „Nautilus“ još je očigledniji primer određenja unutrašnjosti na osnovu suprotnosti, odnosno spoljašnjosti – ogromno staklo, kroz koje se iz sigurnosti velelepne „pećine“ broda posmatraju neodređene i nespokojne dubine okeanskih prostranstava. I Bartova analiza „Nautilusa“ prerašta u analizu opšte simbolike broda, pokazujući da on, iako sredstvo putovanja, u svojoj nutrini jeste simbol zatvorenosti:

Duboki postupak Žila Verna neosporno je apropijacija. Slika broda, tako važna u Vernovoj mitologiji, nikako mu ne protivreči, upravo suprotno: brod može da bude simbol odlaska, ali je on na dubljem nivou simbol zatvorenosti. Uživanje u lađi je uvek radost savršenog zatvaranja, rukovanja što većim brojem predmeta. Raspolagati apsolutno konačnim prostorom: voleti lađe znači najpre voleti superlativ kuće (jer je ona zatvorena bez ustupka), a nikako odlaske u neodređenu daljinu: lađa je najpre mesto u kojem se stanuje, a tek onda prevozno sredstvo. Svi brodovi Žila Verna su zaista savršena „kućna ognjišta“, a veličina prostora kojim plove još više doprinosi njihovoj zatvorenosti, savršenstvu njihove unutrašnje ljudskosti. (Bart 2013: 73)



Brod je posedovana kuća, a pošto brodom upravlja čovek, mitologija avanture pre svega je mitologija navigacije. Unutar takve bartovske perspektive, poetika istraživanja suprotstavlja se gošpodarenju. Da bi se slobodno hodilo u nepoznato, da bi brod slobodno lutao, da bi prestao da bude simbol kuće, potrebno je odstraniti domaćina, gospodara,



to jest, čoveka. Tako se Remboov (Arthur Rimbaud) „Pijani brod“ (*Bateauivre*), ožiljavajući *eros* putovanja suprotstavlja zatvorenom poretku luke i kopna: „Bezбриžan, bez posade bejah, u slobodi“ (Rembo 1959), lutajući sâm otvorenim vodama.



Čovek je „sluga i tumač prirode“, ali sa trijumfalističkim ambicijama: „Priroda se pobeđuje samo pokoravajući joj se“. Tako će Bekon (Francis Bacon 1986: 37–38 [aforizmi 1 i 3]) trasirati novi, a ispostaviće se ne toliko novi, put zapadne saznanje i niukoliko samo saznanje avanture. Ili konkviste. Odisej je prepušten i Odisej se prepušta, ali ne samo da to ne čini „do kraja“, da ne ostaje čak ni u utopiji zemlje Lotofaga,<sup>1</sup> nego čini to upravo s ciljem da se ne bi izgubio u Drugome, da bi ga

1 „Družini našoj zla Lotofazi ne stvoriše ništa, / nego im dadu, šta više, da njina lotosa jedu. / Koji pak okusi slatkog i medenog lotosa od njih, / ne htede više ni da se javi ni da se vrati, / nego htedoše ostat' u društvu lotofaškom onde / berući lotos i zaboraviv povratak domu. Ali ih plačevne ja odvucoh u lađe silom, / pa ih u prostranim lađama sve pod klupe povezah.“ (Homer 2002: 151–152 [IX, 3: 92–99])

svario i tako ojačao vlastito sebstvo, da bi njegovu ukrućenost ojačao privremenom fleksibilizacijom. Todorovljev putnik-filozof ne može da ne bude bitnim delom, upravo onim kojim putuje, i putnik-asimilator. On se prepušta, ali samo da bi strateškom tehnikom sebstva u sebe obuhvatio ono što sâm nije. Beg od sebe postaje konstitutivni deo („apgrejdovanog“) sebe: „Odisej, kao i svi junaci kasnijih romana, takoreći odbacuje sebe, samo da bi se iznova zadobijao“ (Horkheimer, Adorno 1989: 58–59). On se izlaže novom iskustvu, ali rukovodeći princip tog izlaganja ostaje ovladavanje i gospodarsko raspolaganje njime. Putovanje u nepoznato preduzima se da bi se uspostavila kontrola nad njime, a razlamanja sebstva samo su epizodna sredstva za ostvarenje te svrhe.

*Odiseja* tako utemeljuje, postavlja i svedoči onu ambivalenciju koju sadrži sama zamisao putovanja. Dom je dobar, kuća je nešto dobro, a opet valja krenuti na put – da bi joj se vratilo. Putovanje je takođe dobro – ukoliko je prolazno, ukoliko se slavi povratak, ukoliko se, još izraženije, junak ponovo sretne sa svojom vernom Penelopom. Putovanje u nepoznato nas menja, oblikuje, ali samo ukoliko smo imali odakle da krenemo i ukoliko je u njemu neprestano živa želja, čak potreba da se vratimo u izvorište, da se iskustvom promenjeni (re)konstituišemo, fihteovskim slikama, da se sa iskušanim, pounutrenim, svarenim „ne-ja“ povratimo onom „ja“ od koga smo krenuli i koje tek po tom iskustvu stiče dostojanstvo.

Sami termini u kojima razumevamo putovanje, njegovi odredbeni orijentiri – dolazak (*arrive*) i odlazak (*derive*)

– podrivaju samorazumljivost putovanja i baštine nape-  
tost njegove figure (Malabou, Derrida 2004: 1–2). *Deriver*,  
kao odlazak, predstavlja tačku razdvajanja, napuštanja.  
Vođeni latinskom etimologijom, pri čemu *rivus* označa-  
va potok, ali i izvorište, dok je *ripa* obala, zaključujemo  
da doslovno značenje jeste napuštanje obale ili izvori-  
šta. Ali, rečeno može imati dva sasvim odvojena smi-  
sla. S jedne strane derivacija predstavlja kontinuiranu,  
zacrtanu, to jest (pred)određenu trajektoriju koja ide,  
proizlazi, izvodi se iz izvora (porekla, osnove), pa tako  
imamo i etimološke derivacije, kao što je ova, odnosno  
derivaciju kao pravilno kretanje iz (korenskog) izvorišta.  
S druge strane pak, derivacija je i gubitak pravca, skreta-  
nje. Čamac koji je *a la derive* skrenuo je s kursa, zalutao  
(Malabou 2004: 1).

Ni *arrive* se ne pokazuje jednoznačnim pod brižljivijim  
pogledom. Ono označava dolazak kao stizanje do izvora,  
obale, luke ili pristizanje na ma koje odredište, dospeće  
do cilja – okončavanje putovanja. Ali *arriver* se takođe  
koristi kao drugo ime za događaj, za nešto što dolazi  
ili sledi, što proističe iz samog putovanja ili iz njegovog  
kraja, bilo da je reč o nečem očekivanom ili neočeki-  
vanom, iznenađujućem. To što proističe, što će doći ili  
što dolazi, može, međutim, i da uznemiri ili spreči pola-  
zak, dosezanje cilja ili okončanje procesa. Takav *arriver*  
je događaj koji u sebi nosi rizik, doslovno metodički rizik  
u smislu μέθοδος, pro-hoda, budući da se odnosi na  
mogućnost da se ne pređe nameravani put uprkos siste-  
matičnom poštovanju postupnog prelaženja planiranih  
koraka. Upravo taj metodički rizik istovremeno je uslov

da se išta „novo“ na putu pojavi. Putovanje bez aspekta „dolaska“, bez ukalkulisanog i pred-određenog prispeća – bez „odredišta“ – kao da se i ne može zamisliti ili se ne može nazvati putovanjem. Ali s druge, ne ciljno-racionalne strane gledano, da li zaista putovanje, u nekom iole emfatičkom smislu, zaslužuje svoj naziv ukoliko se liši svake nove informacije koja ga iznenađuje, i svake neplanirane sadržine?

**Ako se od Francuza vratimo Grcima, nalazimo da su oni imali poseban termin za povratak kući – nostos [νόστος]** – ali ne i za odlazak od nje. Ponovni dolazak kući s putovanja, štaviše, imao je u kulturi starih Grka značajan ritualni status i formalni karakter, ako je verovati rekonstrukciji Dejvida Morisa (David Brown Morris 2022: 105), poput ceremonije venčanja. Tako je, za razliku od linearnog, cik-cak obrasca pikarskog romana, i kružni luk *Odiseje* – zasnovan na njenoj kompoziciji „prstena“ (videti Bird 2020; Mendelsohn 2020) – suspendovan dok/kada se povratak kući ne dovrši. Jer, ne samo da je povratak neophodan kako bi putovanje moglo da se slavodobitno sumira i proceni njegov doprinos, doprinos uvek domaćem prosperitetu, već je njegov izostanak prokletstvo, osuda, zapravo i nije putovanje nego nešto drugo, strašno, najstrašnije, ne usuđujemo se još da izgovorimo šta. Putovanje mora da se okonča: u njega se i upušta onda kada se ima u vidu njegovo dovršenje, makar i za osamdeset dana oko sveta (Vern 1976), te se svi napori ulažu s potonjim pred očima, a vrednost samog putovanja utvrđuje s obzirom na uspešnost povratka.

Ali ima nešto, ili barem ne može da se ne prokrijumčari nešto, i ispod jednostavne i stoga ubedljive logike dovršenja, ispod linearne naracije iskupljenja, ispod istorija zastranjivanja i udomljavanja, nešto što ipak ne može da se sakrije i od, makar mesne, vrednosti samog putovanja, samostalnog značaja obitavanja na putu. Naime, iako otuđenost i osamljenost (Odiseja, Robinzona) podr(a)žavaju „atomistički interes“ bića (videti Horkheimer, Adorno 1989: 71, Van Den Abeele 1992: 99; Zaharijević 2020), oni ipak nisu ni puki proizvod redovnih okolnosti. Naprotiv, moglo bi se reći: Robinzon i Odisej nisu planirali put koji će morati da pređu. I tek to zlehudo skretanje s programirane putanje, a naročito boravak u negostoljubivoj tuđini, afirmišu njihovo herojsko i/ili dovitljivo stranstvovanje. Nemo(gu)ć(nost) da se pred-videno putovanje drži pod apsolutnom kontrolom, pravimo korak dalje u domišljanju, uvek već omogućuje podvig (reč nastala od praslovenske reči *dvig*, kao drugog imena za „kretanje“) i stoga zaslužuje pohvalu i priziv; tek to odsustvo zadatog, ta neizvesnost i ranjivost, ta otvorenost ishoda, a ne više uračunati troškovnik koketnog ovladavanja prostorom u određenom vremenu, punopravno obećava istinski rizik ili –događaj.<sup>2</sup>



2 „Da bi se nešto dogodilo mora se prihvatiti da je ‘to’ [ça] (drugi ili šta god ‘to’ moglo biti) jače od mene. Da bi se nešto dogodilo mora mi manjkati izvesna snaga, ne smem je imati dovoljno. Ništa se ne bi dogodilo da sam jači od drugog ili jači od onoga što se događa. Mora postojati slabost.“ (Derrida, Ferraris 2001: 64)



Kada kreneš na put za Itaku  
zaželi da dug to bude put,  
pothvata pun, opasnosti i saznanja.  
Lestrigonaca, Kiklopa  
i srditog Posejdona ne plaši se!  
Na takve nikada naići nećeš  
sve dok misao je tvoja uzvišena  
i dok birana se osjećanja tiču tvoga duha i tvog tijela.

Niti Lestrigonce, nit Kiklopa  
niti divljeg Posejdona ti susresti nećeš  
ako ne nosiš ih u samome sebi  
i ako ih duša tvoja ne iznosi preda te.

Zaželi da dug bude to put  
svitanja ljetnjih pun  
u koja ćeš – kolike li radosti –  
ulaziti u luke prvi put viđene.  
Pred feničkim zastani tezgama  
i snabdij se finim stvarčicama:  
sedefom, koraljom, ambrom, slonovačom;  
uzmi svakovrsnih razbludnih mirisa,  
što više upravo raskošnih mirisa.  
Pođi u mnoge gradove misirske  
da učiš, i da poučiš se kod mudraca njihovih.

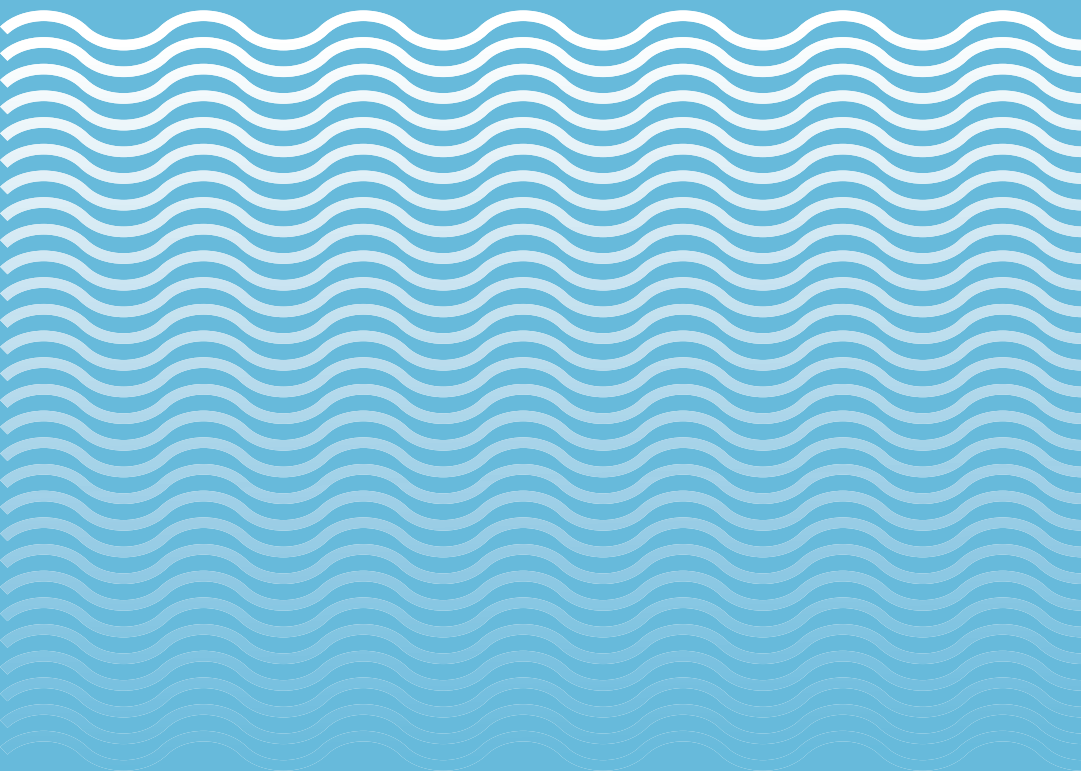
I na umu uvijek Itaku zadrži.  
Stići na nju tvoja je sudbina.  
Al' nipošto ne žuri na tom putu.  
Bolje neka mnogo godina potraje  
da na otok pristaneš ko starac



bogat onim što na putu stekao si  
ne očekujući da Itaka bogatstvo ti dadne.

Ona ti je dala divno putovanje.  
Bez nje ne bi ni krenuo na put.  
No ništa ti više ona nema dati.

A ako je siromašnom nađeš, znaj prevarila te nije.  
Mudar kakvim si postao i s tolikim iskustvima  
shvatićeš već što Itake znače.  
(Kavafi 2004: 59)




# Putokaz



Afirmacija putovanja za račun povratka može, međutim, biti još izričitija. Naročito ako se metafora puta proširi na put „čoveka uopšte“ ili čak put čovečanstva. Egzistencijalizam je svojevremeno veoma voleo da ističe taj tranzitorni karakter čovekovog bivstvovanja: francuski, Sartrov (Jean-Paul Sartre), više kao transcendiranje i projektovanje, a nemački baš kroz saobraćajnu analogiju. Jer „mi smo – posve različito od ptica selica – na putu k onome što nas privlači time što nam izmiče“, a „ono što izmiče ne pristiže“, na karakterističan način izjaviće Hajdeger (Martin Heidegger 1969: 32; Heidegger 1996a: 97). Na drugom mestu putujući status Čoveka još je izraženiji: „Povučen u izmičuće, na putu onamo i ukazujući time na izmicanje ponajpre jeste čovek“ – doduše uz dodatak neposredno iza toga da „njegova suština“ leži, ne izgleda u samom putovanju, nego u znakovnoj signalizaciji, naime „u tome da je on taj koji ukazuje“ (Heidegger 1996a: 98; uporediti Heidegger 1949: 27; Heidegger 1985; 1983; 1996b). Jaspers (Karl Jaspers) je direktniji i, u deklaracijama makar, lišen svake topografije: čovek nije „destiniran“, nego se „uvek nalazi na putu,

on je sâm put“ ili sâmo „kretanje ka nepoznatom cilju“ (Jaspers 1987: 115). Oboružana ovim uvidima, filozofija egzistencije, upravo kao odgovorna „filozofska svetska orijentacija“, spremno prekoračuje „sve svetsko saznanje koje fiksira bivstvovanje“ i hrabro odvodi u neizvesnost (Jaspers 1989: 627).

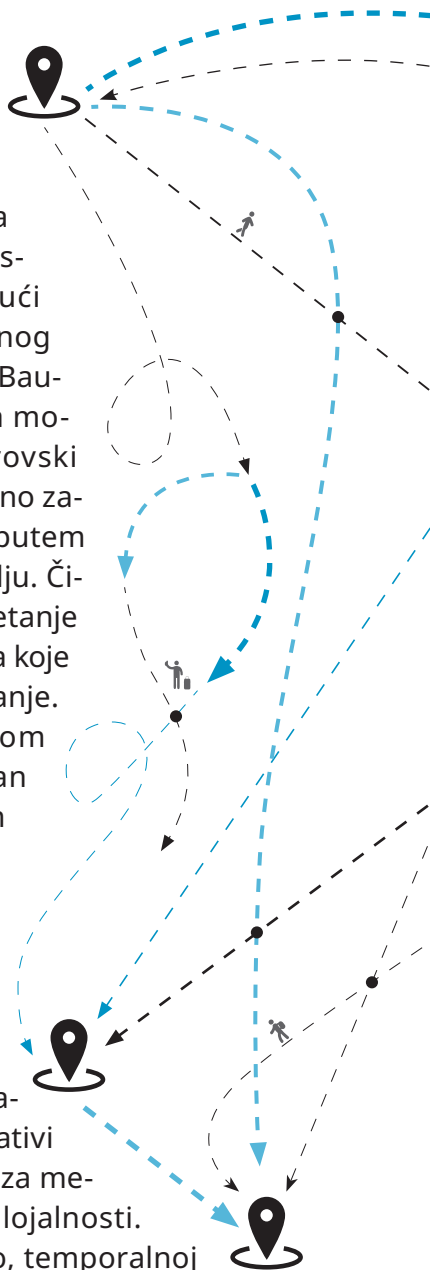
a situiranost čoveka kao da je stalno i neizbežno *auf dem Weg* vremenom je prerasla u zamorni manir različitih izreka koje objavljuju da se smisao nalazi u putovanju, da ono ima samostalnu vrednost i da je svrha po sebi, osporavajući značaj odredišta. Izdvajamo neke od popularnih sa odgovarajućih sajtova citata. Ursula Legvin (Ursula K. Le Guin) navodno je rekla da je „dobro imati kraj putovanja, ali je na kraju važno putovanje“. „Usredsrediti se na putovanje, ne na odredište. Radost se pronalazi ne u dovršenju delatnosti već u njenom činjenju“, veli Greg Anderson (Greg Anderson). Arturu Ešu (Arthur Ashe) pripisuje se izjava: „Uspeh je putovanje, a ne odredište. Činjenje je često važnije od ishoda“. T. S. Eliot (T. S. Eliot) još je jezgrovitiji: „Važno je putovanje, a ne prispeće“, a Konfučije (孔子) najupečatljiviji: „Putevi su pravljani zbog putovanja, a ne zbog odredišta“.


S druge strane, Martin Buber (Martin Buber) je umeo da podseti kako „sva putovanja imaju tajne destinacije kojih putnici nisu svesni“. Izrekama poput „Putovanje je moj dom“ Mjuriel Rukajzer (Muriel Rukeyser), ukazivanjima Marsela Prusta (Marcel Proust) i Henrija Milera (Henry Miller) da „odredište nije mesto nego nov način viđenja

stvari“ ili doskočici Luisa Kerola (Lewis Carroll) da, „ako ne znaš kuda ćeš, svaki će put biti dobar“ – suprotstavljaju se jetke opomene Jogija Bere (Yogi Berra): „Ako ne znaš kuda ideš, možda završiš na nekom drugom mestu“, Henrija Kisindžera (Henry A. Kissinger): „Ako ne znaš kuda ideš, nijedan put te nigde neće odvesti“ i Dži-ma Džarmuša (Jim Jarmusch): „Teško je izgubiti se ako ne znaš kuda ideš“. Semjuel Beket se odaziva – „Ako ne znaš gde trenutno stojiš, mrtav si“ – na poučno „Neki ve-čito lutaju, budući da za njih nema pravog puta“ Tomasa Mana (Thomas Mann) i elegično „Skitam večnim putem“ Volta Vitmena (Walt Whitman 2005: 39).

U svim ovim varijantama, međutim, bilo da se slavi nje-gova (is)trajnost ili kudi nedostatak cilja, putovanje na-glašeno avanzuje do metafore ili drugog imena životnog poduhvata – „Putovati znači živeti“, navodno je rekao Hans Kristijan Andersen (Hans Christian Andersen), „Živi život bez izgovora, putuj bez kajanja“ Oskar Vajld (Oscar Wilde), a „Život je ili smela pustolovina ili nije ništa“ He-len Keler (Helen Keller). To identifikovanje puta sa živo-tom sažima se u sintagmu „životni put“. Svako ima svoj životni put. Njegov nosilac, putnik, svojim životom njime putuje. Ali, zašto toliki singulari, toliki „monizam“? Da li je obavezan samo jedan put u jednom životu, ili je tako naprosto zgodnije misliti? Da li životni putevi – ili njihov potpuni manjak – razlamaju ne samo integritet nego i identitet putnika? Da li je moguć neki vid pluralne vizije i putovanja i nas samih? Ili je i takav pristup i nastup, u begu od fiksiranja, pobegao i od svakog standarda i odgovornosti?

„Identitet’ je ime dato željenom begu od te nesigurnosti“, reći će Zigmund Bauman (Zygmunt Bauman) u članku koji će izoštriti sliku putnika i (novog) duha vremena, putnika u novo vreme, istovremeno slikovito predstavljajući razliku „modernog“ i „postmodernog stanja“ (Bauman 1996: 19). Prema Baumanu, postoji jedna tipična figura moderne: to je „hodočasnik“, veberovski (Max Weber) protestant koji ide jasno zacrtanim, stupnjevitim, opipljivim putem ka isto tako jasno postavljenom cilju. Čitav život je hodočašće, strpljivo kretanje ka tom cilju i odlaganje zadovoljstva koje će doneti njegovo konačno doseganje. Putnikov identitet gradi se na tom putu i smešta u tu figuru (Bauman 1996: 22–23). Drugačiji je međutim postmoderni svet – „svet negostoljubiv za hodočasnike“. U njemu se gubi predstava o jednom putu i jednom cilju, vreme i prostor se razdrobljuju do granice iščezavanja i jednog i drugog. Svet potrošnje postaje svet igara, od kojih svaka treba da bude što kraća. Imperativi vremena su izbegavanje vezivanja za mesta i ljude, izbegavanje obaveza i lojalnosti. Smera se i jednoj, da tako kažemo, temporalnoj





amputaciji, „isecanju sadašnjice na oba kraja“, ne bi li se zadobila „kontinuirana sadašnjost“ (Bauman 1996: 24). Umesto da se traga za identitetom, napor se sada ulaže da se nijedan identitet ne „zalepi“ previše: „Suština postmoderne životne strategije nije izgradnja identiteta, nego izbegavanje fiksiranja“, budući da se „dobro konstruisan i robusni identitet pretvorio iz prednosti u teret“ (Bauman 1996: 24).

Tako se karakteristični tipovi ili „životne strategije“ postmoderne javljaju u četiri lika: *flâneur*,<sup>3</sup> skitnica, turista i igrač. Svi su oni postojali i ranije, ali su danas iz neznatne manjine prešli u većinu i promenili smisao. *Flâneur* lunja gradom i zabavlja se posmatranjem čudesnog gradskog života. On nema na umu nikakav određen cilj; šetajući, samo provodi slobodno vreme. On je, u svojoj ili Baumanovoj savremenoj reinkarnaciji, postmoderni „zaigrani potrošač“, koji je zamenio „junačkog proizvođača“, radnika moderne. Trgovačke ulice i tržni centri njegovo su mesto: oni su stvoreni i postoje da bi mogao „skitati dok kupuješ i kupovati dok skitaš“. Može se trošiti beskonačan niz proizvoda i trošiti

3 Zasad bismo mogli prevesti ovu reč koja se obično ne prevodi – „šetač“. Za bogate i u sebi nejednoznačne slojeve, dimenzije i mene *flâneura* videti Tester 1994.

što god se želi, može se izgraditi identitet kakav god se izabere i, ako se želi, sutra se već može promeniti.

Skitnica je pak u prošlosti lunjao od mesta do mesta i ni za jedno nije hteo da se veže. Vlasti ga nisu volele jer je bio nepredvidljiv. Njegova skitanja nisu imala određene ciljeve pa se nikad nije znalo gde će se pojaviti – sasvim drugačije od krajnje predvidljivog kretanja hodočasnika. Skitnica je uvek bio stranac, kuda god išao, i nije imao svoje mesto u čvrsto strukturiranom svetu. Ali sada, u postmodernom svetu, ima smisla lutati od identiteta do identiteta ne zadržavajući se ni na jednom. Štaviše, u postmodernom društvu gotovo da i nije moguće skrasiti se:



Danas je ostalo malo „sređenih“ mesta. „Zauvek sređeni“ stanovnici probude se i otkriju da mesta (mesta na zemlji, mesta u društvu i mesta u životu) kojima „pripadaju“ više ne postoje ili nisu više raspoloživa: mirne ulice postaju opasne, fabrike nestaju zajedno s poslovima, veštine više ne nalaze kupce, znanje se pretvara u neznanje, profesionalno iskustvo postaje nevažno, sigurne mreže odnosa ruše se i zatrpavaju mesto odvratnim smećem. (Bauman 1996: 29)

Baumanov turista takođe ide iz mesta u mesto, ali je njegovo kretanje svrshodnije. On zna kuda želi da ide, a ipak nije poput hodočasnika: ne putuje da bi ostvario neki krajnji cilj. On jednostavno odlazi na druga mesta da bi stekao nova iskustva, video nešto drugačije ili činio nešto što ranije nije. Poput turista željnog novih doživljaja, ekvivalentna životna strategija postmodernog doba



uključuje iskušavanje novih identiteta i stalno traženje nečega novog što bi se moglo probati.

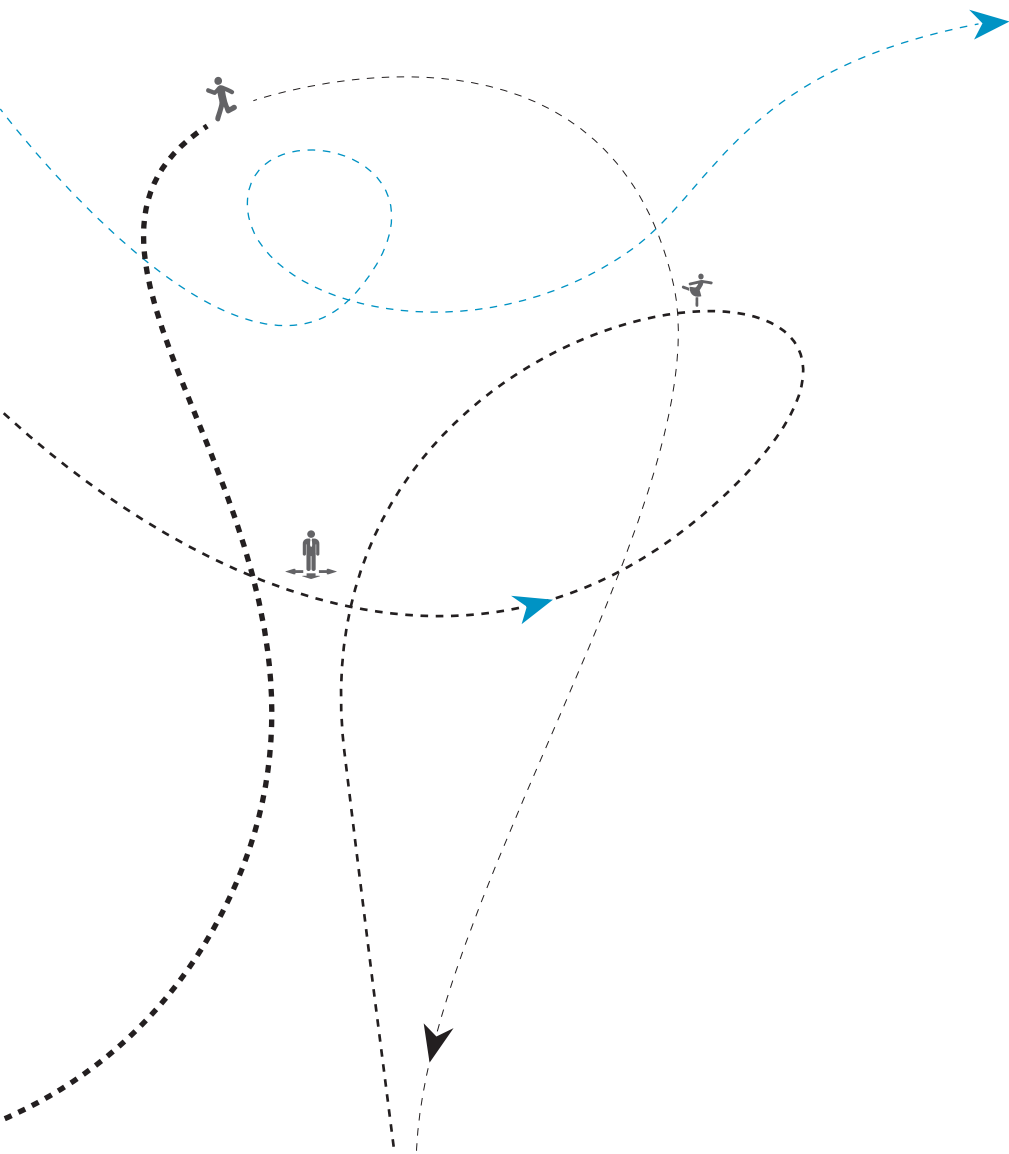
Igračeva je pak strategija, naravno, da život doživljava kao igru. Igre se igraju radi pobeđe, misli Bauman, ali pobeđio ili izgubio, poslednja igra se zaboravlja i prelazi se na sledeću. Slično, u postmodernim društvima ljudi neko vreme mogu da igraju igru posedovanja određenih identiteta, nastojeći da je odigraju dobro, ali ih to neće sprečiti da promene igru i „zaigraju“ neki novi identitet.



Svim četirima međusobno prepletenim životnim strategijama zajedničko je to da ljudske odnose čine fragmentarnim i diskontinuiranim. Sve su one protiv „vezujućih“ i dugotrajnih konsekvenci i bore se protiv stvaranje trajnih mreža uzajamnih dužnosti i obaveza. (Bauman 1996: 33)<sup>4</sup>

- 
- 4 Možda takav postmoderni obrt nije biran i svakako nije automatski svedočanstvo oslobađanja, nego zaista samo stvar naddeterminisane društvene promene, neretko doživljene kao neprijatnost, za koju se krivac onda obično pronalazi u – nepreglednosti globalizacije: „Nepovratno globalno umreženi ljudi nastoje da žive sopstvene živote u svetu koji im sve više i očiglednije izmiče pod nogama. U globalnoj eri, život nije više sedentaran niti vezan za određeno mesto. To je i bukvalno i metaforički putujući, nomadski život, proveden u kolima, avionima i zovovima, telefonirajući ili na internetu, podržan masovnim medijima i transnacionalnim razvlačenjem života preko granice. Veza između mesta i zajednice ili društva prosto je pukla“, dijagnostikuje Ulrich Bek (Ulrich Beck 2003: 221; videti detaljnije Bek 2011). Ni Ričard Senet (Richard Sennett) ne sumnja da je „novi kapitalizam“ – na nesreću – doneo radikalne promene i poremetio identitete zasnovane na mestu, osećaju „doma“ i pripadanju nečem posebnom na svetu. (Senet 2003: 231–234)

Život, sada, jeste, ili život može biti, ne jedan put nego različiti putevi, i svakako ne jedno jedinstveno putovanje nego nepovezani, ili ne nužno povezani, niz potpuno različitih putovanja. I različitog jednog putnika na/u njima.



# Putovnica



Teorije putovanja nisu ni malobrojne ni beznačajne. Ali i putovanje ume da se sveti. Možda je ono starije? Možda i teorije putuju. Izvesno je, teoretičari putuju i to da bi se upoznali sa teorijama i preneli ih – opet ono prispeće kući, ovog puta sa teorijskim bagažom. Ta radnja je danas gotovo rutinizovana. Ali u negdanji vid tih saznavalačkih putovanja bilo je uključeno i unutrašnje putovanje, proživljavanje koje tek omogućuje i gradi teorije. Upravo je to, te neuhvatljive duhovne sadržaje, 1769. godine Herder (Johann Gottfried Herder) očekivao od svog, ipak vrlo konkretnog, destiniranog, putovanja za Pariz. Romantičarski pesnici, opčinjeni tajnovitim, mračnim, zagonetnim, drevnim, htonskim, sanjarili su o prelasku Alpa ne bi li se spustili do Venecije i, uopšte, u svojim pešačkim pohodima na ili kroz različite predele manje računali, ako uopšte, sa dopremanjem nekakvog podgotovljenog znanja, sa trgovinom još manje, a više sa provociranjem značajnog i obogaćujućeg doživljaja, sa izmeštanjem koje faktičko putovanje pretvara ne samo u prostorno uvođenje u nešto drugačije od onoga u čemu obitavaju, nego u ključ kojim se istovremeno

otvara i ono duhovno različito – ili se makar pronalazi inspiracija za njega.

**T**o poklapanje stvarnog i putovanja duha, međutim, nije obavezujuća formula. Duh je umeo makar podjednako plodno da putuje i bez kretanja putnika, možda je čak i takva imobilizacija tela smatrana uslovom duhovnog podviga. Plotin (Πλωτίνος) i Svedenborg (Emanuel Swedenborg), šamane da i ne pominjemo, nisu se ni mrdali s mesta, a detaljno su izveštavali o uvidima s putovanja duhom po nevidljivim prostranstvima. Manje mistički, filozofi klasičnog nemačkog idealizma, veli se, jedva da su napuštali svoju najneposredniju okolinu, a napravili su najumniju i najsvetskiju filozofiju. Engleski teoretičari su za to vreme obično putovali, ali u spisima brinuli su domaće brige.

Ali, na stranu teoretičari, da li je moguće zamisliti da teorije imaju vlastiti život, personifikovati teoriju i – otpremiti je na put ili pratiti na njemu? – Moguće je, i onda je to nazvano „putujuća teorija“ ili „teorija koja putuje“.<sup>5</sup> Taj termin se prvi put pojavio u naslovu dva eseja Edvarda Saida (Edward Said 1982; 2000). Tamo se prikazuje kako određena teorija zaista ima svoj put kroz prostor i vreme. Kao pravi putnik dostojan tog imena, ona prolazi kroz društvene konstelacije ili leti preko njih i menja

---

5 Kao što se i sama putovanja mogu personifikovati: „Putovanje je ličnost po sebi; ne postoje dva istovetna. Svi planovi, mere zaštite, politike i prinude besplodni su: posle godina borbe otkrivamo da ne idemo mi na putovanje, nego put vodi nas“, piše Džon Stajnbek (John Steinbeck).

se na tom ujedno istorijskom i geografskom putu od jednog odredišta do drugog. S druge strane, ona je na izgled u zdušnoj potrazi za stabilnim mestom, koje se uvek iznova pokazuje ipak privremenim.

Said je izričit da „ideje i teorije putuju – od ličnosti do ličnosti, od situacije do situacije, od jednog do drugog razdoblja“, a njihova cirkulacija zadobija različite vidove: „priznat ili nesvesni uticaj, kreativno pozajmljivanje ili štedro prisvajanje“ (Said 1982: 42). Teorije se rađaju iz posebnih tradicija i nose tragove svojih istorijskih i kulturalnih uslova proizvodnje, ali su i mobilne, prenosive u kontekste različite od konteksta vlastitog nastanka. Tek sposobnost teorije da putuje objašnjava njen opstanak u protoku vremena ili uticaj u istorijskoj eposi koja je udaljena od epohe iz koje je potekla. S druge strane, teorija koja putuje na svom putovanju i sama trpi uticaj i menja se: krećući se iz jednog okruženja u drugo, „u nekoj meri je transformiše nova upotreba, nova pozicija u novom vremenu i prostoru“ (Said 1982: 43).

Jedna ograničena priča o putovanju – o nastanku i izmenama lukačevskog marksizma, te njegovom prenosu iz Mađarske iz vremena posle Prvog svetskog rata u Pariz Lisjena Goldmana (Lucien Goldmann), a potom i do Engleske Rejmonda Vilijamsa (Raymond Williams) – poslužila je kao ilustracija i pokrenula pitanja o mestima proizvodnje i o recepcijama, o kanalima premeštanja i o otporima teorijama. Tako je Lukačeva (György Lukács) teorija jedno kada je artikuliše autor kao „učesnik

borbe“ za Mađarsku sovjetsku republiku 1919. godine, a ne sasvim isto kada je prisvaja „istoričar iz inostranstva na Sorboni“.



Upoređujući Lukača i Goldmana, prepoznajemo u kojoj meri je teorija odgovor na specifičnu društvenu i istorijsku situaciju. Tako ono što je ustanička svest u jednom slučaju postaje tragična vizija u drugom, iz razloga koji su rasvetljeni kada se situacije u Budimpešti i Parizu ozbiljno uporede. Ne želim da sugerišem da su Budimpešta i Pariz determinisali onu vrstu teorija koje su proizveli Lukač i Goldman. Ne mislim da su „Budimpešta“ i „Pariz“ nesvodivi prvi uslovi; oni su obezbedili granice i primenili pritiske na koje je odgovorio svaki pisac, s obzirom na vlastite talente, sklonosti i interesovanja. (Said 1982: 58)

Saidovo smeštanje teorije u proces putovanja otvorilo je značajna metodološka i interpretativna pitanja koja problematizuju odnos određene iznova postavljene ili presađene teorije i „originala“ iz koga je potekla. Među njima je možda najočiglednije pitanje „vernosti“, mere u kojoj se uslovi „nove“ inkarnacije date teorije prilagođavaju uslovima njenog „izvornog“ lika. Ali je tu i znatno opštije i možda važnije pitanje tekstualnog značenja: zaoštreno, jesu li značenja „ugrađena“ u tekstove, pa njihovo kontekstualno pomeranje nema nikakav uticaj na njih, ili svaka (re)interpretacija, kad god i gde god se odigrala, vrši nasilje nad tekstom koji uzima za svoj predmet? Najzad, tu je i pitanje prevoda: postoje li ili izostaju terminološki ekvivalenti, da li su prisutni elementi

teorije koji se opiru svakom prevođenju, ne utiče li na teoriju svako prevodilačko preduzeće tako da je više ili manje transformiše? (uporediti Lloyd 2015: 122).

No, ako je u članku „Traveling Theory“ Said 1982. godine prikazao kako je teorija postvarenja Đerđa Lukača u svojim kasnijim (pre)formulacijama Lisjena Goldmana i Rejmonda Vilijamsa postepeno gubila originalnu snagu koja je izvirala iz nade u društveni prevrat u Budimpešti ranog dvadesetog veka, te se pripitomila i institucionalizovala, u kasnijem eseju, „Traveling Theory Reconsidered“, Said 1994. godine, potaknut recepcijom svog prethodnog teksta, u nekoj vrsti pregovaranja s čitaocima ili putovanja sopstvene putujuće teorije, revidira svoju prvobitnu teoriju putovanja (teorije) da bi iznova naglasio i aktualizovao potencijal Lukačevog pojma postvarenja. Sada postepenu domestifikaciju i upravo „postvarenje“ prvobitnog potencijala samog tog pojma Said ne pronalazi toliko u efektima kasnijih i geografski raspršenih formulacija, koliko, implicitno sadržanog, već u prvobitnoj Lukačevoj artikulaciji: naime, u onome što Said uviđa da je „pomirujući i razrešivi aspekt njegove dijagnoze“, odnosno vera u kritički potencijal klasne svesti (Said 2000: 438). U revidiranoj verziji Saidove putujuće teorije tek geografska disperzija omogućava, ali dakako ne jemči, pojavu obnovljenog revolucionarnog potencijala (uporediti Sorensen 2009: 57).

**Valja reći i da je** i pre krštenja teorije putujućom, još u svom najpoznatijem i prekretničkom delu, *Orijentalizmu*, Said trasirao put za ispitivanje složenog preplitanja

doživljaja putnika i njegove interpretacije, pa i „sudbine“ vlastite teorije u njenim postkolonijalnim i inim recepcijama (Said 1978: 17). „Visoka teorija“ još u doba *Orijentalizma* nije se (mnogo) obazirala na vanliterarne aspekte književnosti. De Manov (Paul de Man) formalizam, koji će se naskoro proglasiti evrocentričkim, svet izvan teksta i godinu dana po promociji Saidove knjige vidi kao odvojen od konteksta nastajanja, kao „inostrane poslove, književnosti spoljnu politiku“ (De Man 1979: 3; Culbert 2018: 343).

Nadovezujući se, međutim, i na De Mana i na Saida, posebno dinamično polje ispitivanja u studijama putovanja u nastupajućim decenijama postaće rodna i seksualna politika (vazda nekako kolonizujućih) putovanja (videti, među drugima, Mills 1991; Silverman 1992; Lucey 1995; Mullins 2002; Freccero 2006). Društveni geograf Majkl Braun (Michael Brown), „putujući u četiri zida“, propituje De Manovu prostornu metaforu zatvorenosti, te u tom sklopu seksualnu „geografiju *closeta*“ u rasnoj i neokolonijalnoj gej potkulturi, ne bi li zaključio sugestijom da gej putopisi „imaju teorije koje putuju kroz njih“ i koje podrivaju normativne koncepcije pokretljivosti, prostora i želje (Brown 1999: 185, 188). Meri Luiz Prat (Mary Louise Pratt) se usmerava na istu metaforu ili protiv nje i priziva rodno privatizovane prostore zapadnih putnica kao domaće „carstvo veličine sobe“ – koje se onda moglo transponovati, pre nego transportovati, i na kolonijalni teren (Pratt 1992: 160; uporediti Culbert 2018: 344).





„Postorijentalne“ književne kritike su, načelno, osporavale književni kanon – uveliko dominantan u akademskim krugovima – istražujući bremenite i višesmislene prelaze i granice između života i teksta, fikcije i stvarnosti, ličnog i političkog, i na taj način uticale i na studije putovanja. Esejem „Semiotika turizma“ Džonatan Kaler (Jonathan Culler) već 1981. godine, signalizira taj intelektualni okret ka kulturnim studijama i tekstovima dokumentarne književnosti (Culler 1981; videti razvije-nije u Culler 1989). Ne bežeći od „infekcije“ onim van-književnim i otvoreno ispovedajući funkciju svog naučnog (u)delu u sklopu političkog angažmana, sam Said je napisao vlastitu životnu priču, opisao vlastiti životni put ili vlastitu izmeštenost (Said 1999). Ali ne samo da nije dozvolio da „Orijent bude karijera“,<sup>6</sup> već je kritikujući mentalni sklop kolonijalističke eksploatacije makar implicitno osporavao sve naučne zahteve za nepristrasnim i bezinteresnim saznanjem (Said 1978: 5; uporediti Pratt 1992: 160; Culbert 2018: 344).

Izvesno je da je teorija, da su teorije posle Saida razumele ili mogle ili morale razumeti da su povezane sa



6 Etimologija reči „karijera“ ovde je znakovita: pronalazi se s početka u oznaci za transport na točkovima, odakle je izvedena opet izvesna zamisao putovanja: „ići najvećom brzinom, strmoglavo“, veli Merriam-Vebster (*Merriam Webster*), ili „kretati se brzo i na nekontrolisan način“, prema Guglu. „Nekontrolisano“ kretanje može evocirati poželjno oslobađanje od ograničenja, ali savremena kulturna denotacija drugačije akcentuje takvu slobodu: karijera je danas, van „karijerističkih“ krugova, bliža motu hakera – *move fast and break things* – i ozloglašena je skraćenica za „oportunistički poremećaj“. (Culbert 2018: 45)

ovozemnim poslovima, da je oblikovanje znanja u uslovi-  
ma moći i privilegije fundamentalno za ono što se naziva  
„teorijom“. U „Travelling Theory“ Said je (u)tvrdio da „te-  
orije putuju“ i naglasio odredbenu ulogu koju kontekst  
igra u životu ideja, kako u logičkom poreklu date teorije  
tako i u prevodima, modifikacijama i (pogrešnim) čitanji-  
ma koja se mogu desiti na mestu odredišta. Studije pu-  
tovanja koje su usledile u „globalizovanom“ svetu – i koje  
se prepliću sa takođe novonastalim „studijama mobilno-  
sti“ u društvenim naukama, studijama čiji opseg izgleda  
da obuhvata sve i svakoga ko se kreće, iako, kako sami  
njeni autori priznaju, bez ikakve posebne metodologije  
(na primer, Sheller, Urry 2006: 210)<sup>7</sup> – mogle su onda  
samouvereno da detektuju i kako je mnogohvaljeni do-  
življaj razlike pri iskustvu drugih predela i ljudi strukturir-  
an ekonomskim nejednakostima (na primer, Lisle 2006:  
7). Čitajući istoriju iz postkolonijalnog konteksta, studije  
ranih modernih putovanja posebno su ispitale „logiku  
rase“ i kolonizovanja (na primer, Todorov 1985; Green-  
blatt 1992), a *Crni Atlantik* je iznova mapirao merkan-  
tilne puteve Novog sveta kao prostor kontrakulturalnog



7 U manifestu tog naučnog polja, „Nova paradigma mobilnosti“, auto-  
ri ukazuju i na udes savremenih akademskih putnika, rukovodjenih  
statističkom logikom administriranog univerziteta, s njegovom sve  
većom potražnjom za produktivnošću, neposrednom relevancijom  
i merljivim uticajem, ali pre svega upregnutih u različite istraživačke  
projekte koji „mobilnost“ tretiraju kao samostalnu vrednost i oba-  
vezuju na putovanja. Njihova sugestija je ipak optimistička ili barem  
utešna: uz svoj striktno naučni rad, akademski radnici mogu uzeti te  
uslove istraživanja kao priliku za kritičku refleksiju, za „refleksivni po-  
tezi koji bi te uslove učinio transparentnijim, plodonosnijim ili makar  
snošljivijim.“ (Sheller, Urry 2006: 218)

mešanja i otpora: putovanja jesu temelj moderne, ali ne samo ona istraživačka, otkrivalačka, nego i ona trgovačka, u kojima se trgovina svodila (i) na transport ljudi kao robe (Gilroy 1993). Konačno, za putovanje dotad prisno vezane romantičarske i modernističke metafore „istraživanja“, „izgnanstva“ i „transcendentalnog beskućništva“ ustupile su mesto diskursima „migracije“, „dijaspore“ i „azila“ (u delima, recimo, Bhabha 1994; Kaplan 1996; Nyman 2017; uporediti Culbert 2018: 344–345).<sup>8</sup>

Saidov rad hvaljen je kao nezaobilazan pionirski poduhvat, ali je uporedo nailazio i na kritičke osvrte koji su sugerisali uputnost još nijansiranijeg prikaza putovanja teorija. Jer, *Orijentalizam* bi se mogao videti i kao redukcija složenosti predstava Bliskog istoka kroz vizuru zapadne pristrasnosti i kao jedan „udžbenički primer sociološke grubosti“ koja zatamnjuje mnoge slojeve i raznovrsnost (Campbell 2002: 275). Takva sociologizacija, koja deterministički kontekstualizuje, nudi neutješnu sliku potpune zatočenosti unutar diskursa koji nas je snašao i koji onemogućava saznanje Drugog (Porter 1991: 4). A neki drugi tumači pronalaze u drugom Saidovim delima, pre svega onim posvećenim egzilu, argumente za „novu etiku putovanja“ koja bi se suprotstavila površnom turizmu i koja bi razvila potencijal njegove obrazovne, kosmopolitske i „humane“ dimenzije (Stavans, Ellison 2015: 108, 21), pripitomljavajući, ako ne i



8 Tome je naročito doprinelo nedavno umnogostručavanje broja angažovanih studija izbeglištva i migracije (videti, recimo, Moshe, Miodownik 2022).

falsifikujući, Saidovu političku oštricu i poništavajući značajne diskriminatorske razlike za račun obnovljenog uvida u zajedničku ljudsku prirodu (Stavans & Ellison 2015: 4; uporediti Culbert 2018: 349). Najzad, u jednom konačnom povratnom obrtu, Saidova teorija o putovanju teorija kritikovana je i zbog ispuštanja iz vidokruga pitanja prevoda i neprepoznavanja da teorijski tekstovi i ideje, da koncepti, takođe putuju kroz jezike i između jezika (Harding 2019).

Konačno, upravo Saidovom eseju, kao obavezujućoj početnoj tački svake analize lociranja i premeštanja teorije, njenih putovanja, kaže se da je potrebna dopuna ili modifikacija s obzirom na postkolonijalni kontekst. Naime, maršruta Lukačeve doktrine Budimpešta–Pariz–London linearna je i ograničena na Evropu. I ne samo to: Saidove četiri „faze“ putovanja teorije – poreklo, pređena udaljenost, skup uslova za prihvatanje ili odbacivanje i, najzad, transformisana (inkorporirana) ideja koja zauzima „novu poziciju u novom vremenu i na novom mestu“ (Said 1982: 62) – čitaju se kao klasična priča o imigraciji i akulturaciji: „čini se da lukačevski marksizam u njegovom eseju putuje imigrantskim čamcem; teorija danas putuje avionom, ponekad s povratnom kartom“ (Clifford 1989).

Povratne petlje, ambivalentne apropijacije i otpori, to su karakteristike aktuelnih putovanja teorija između „Prvog“ i „Trećeg“ sveta. Teorije se sada iz različitih „graničnih zemalja“ premeštaju u različite kontekste i obraćaju se različitoj publici. One nisu u izgnanstvu i ne

zauzimaju kritičku „distanču“, već ono mesto između; jedna hibridnost koju sačinjavaju različiti a/ali istorijski povezani postkolonijalni prostori. Dok su Lukač, Goldman i Vilijams imali prilično jasnu zamisao ko će ih

čitati – relativno stabilnu publiku – danas putujući teoretičari, u složenoj pismenosti politizovanih globalnih kulturnih tokova, rizikuju pogrešno prisvajanje u svakom trenutku govorenja i pisanja, budući da su izloženi različitoj publici na

veoma različitim „lokacijama“. Njihove teorije izlažu se drugačijim čitanjima, drugačijim lokalnim iskustvima i drugačijim političkim programima – što iz optike „Trećeg sveta“ i „manjina“, što podjednako, recimo, i iz feminističkih i kvir perspektiva. Savremeni putujući teoretičari kreću se uporedo između više lokacija – između prvih i trećih svetova, između „centralnih“ i „marginalnih“ mesta – i ne beže od toga da svoje proizvode smatraju neizbežno političkim i tako ih intoniraju, kao pismo za i protiv, pismo koje se u konkretnim situacijama identifikuje, oponira i stvara saveze. Oni su, na svoju i na sreću ili nesreću teorije, prihvatili i proširili Saidov nauk da se teorija uvek piše iz nekog „gde“, i da je to „gde“ manje mesto nego što je maršruta: različite, konkretne istorije stanovanja, izгона, migracija; posebna porekla, privrženosti i posebna pronalaženja, promene i otuđenja teorijskih putnika...

**Dalje**, u jednoj ravni koja ima veze s etimologijom, i sâmo izvorno mišljenje teorije vezano je za putovanje. Starogrčki termin *theorein*, naravno, znači razmatranje, „spekulaciju“, „gledanje ili zurjenje u“, ali se koristio i da označi jednu posebnu praksu putovanja i posmatranja: neki polis odašilje izaslanika u drugi grad da svedoči tamošnjoj religijskoj ceremoniji, na primer. *Theoros*, takoreći praktičar teorije, bio je „državni delegat na festivalu u drugom gradu i neko ko putuje do proročišta da se posavetuje“ (Euben 2004: 147). Utoliko je „teorija“ već na početku bila drugo ime za izvesno izmeštanje, distanciranje i upoređivanje, a teoretičar nije bio samo „onaj koji vidi“, već i putnik koji se kreće, figurativno ako ne uvek i doslovno, između poznatih i stranih tradicija i kultura. Mora se napustiti dom da bi se teoretizovalo, da bi se, kao kod Aristotela (Αριστοτέλης), s vrha stadiona sinoptički sagledavalo, ali se i to putovanje, započeto udaljavanjem, kao i svako drugo, mora negde završiti. U slučaju grčkih teoretičara, za razliku od savremenih, početak i kraj putovanja bili su jedno isto: svoj dom, vlastiti polis.

U savremenoj „postkolonijalnoj zbrci“ repozicioniranja izvesno je opet samo mesto „Zapada“: jedino markirano mesto moći i osporavanja, centriranosti i disperzije, doduše sada na nov način koji depotencira njegovu samoljubivu i samouverenu samorazumljivost. To možda naročito važi za mesto teorije koja je pridržavana uz njegov kulturni krug. Makar od šezdesetih godina prošlog veka neki teoretičari i neke teoretičarke osporavali su takav status tradicionalne teorije, posebno njenu pretenziju

na univerzalno i onipotentno sagledavanje i/odnosno njeno potiskivanje značaja lokacije. „Teorija nije više 'prirodno' kod kuće na Zapadu – moćnom mestu Znanja, Istorije ili Nauke“, već je ono dovedeno u pitanje i „drugim lokacijama, drugim trajektorijama saznanja koje artikušu rasne, rodne i kulturalne razlike“ (Clifford 1989). Nema više transkulturne i transistorijske teorije, već se uvidom u „politiku lokacije“ (Rich 1994) podrija takva njena aspiracija, pa ponekad čak i sam „teorijski“ status.

Psihoanaliza je izgubila nešto od svoje teorijske aure kada se uvidelo da je ukorenjena u buržoaskom Beču na prelazu vekova i u izvesnoj muškoj subjektivnosti za koju je žena objekt i zagonetka. „A ipak je psihoanaliza značajno više od lokalnog čina muške bečke etnonauke. Ona je putovala – sa neizbežnim pomeranjima, revizijama i osporavanjima“: četrdesetih i pedesetih godina prošlog veka u Sjedinjenim Državama prihvaćena je kao „ego psihologija“, pa je kritikovana u ime jednog različitog, socijalnije orijentisanog Frojda (Sigmund Freud) kod, recimo, Markuzea (Herbert Marcuse) i drugih teoretičara koji će pronaći svoju masovnu publiku radikalnih šezdesetih. I jamačno „postoje i mesta na svetu u koja psihoanaliza možda neće nikada putovati sa ma kakvim stepenom komfora“. A ipak je sama psihoanalitička teorija, s druge strane gledano, genetičke, za Zapad postajala „centralna“ blagodareći putovanjima njenog autora i idejama koje je prikupljao ili su se prilepljivale za njega na tim putovanjima. Frojd je zarana putovao za Pariz, odmarao se u Rimu i interesovao



se za Šekspira – evropski „šmek“ diskursa koji je pisan na nemačkom u buržoaskom Beču. Ako se tome doda i njegovo strasno sakupljanje antikviteta, kao putovanje u vremenu i prostoru do mesta njihovog porekla – Egipt, Bliski istok, Grčka – Frojdovo teoretisanje obeleženo je izmeštanjima, premeštanjima i smeštanjima unutar jednog dotad neobeleženog mesta „zapadne“ teorije, jednog (još) ne-mesta koje je moglo postati svako mesto. Marks (Karl Marx) je, isto tako, putovao od margine Evrope, Rajnske oblasti, do njenog političkog centra, Pariza, pa onda do izvora industrijskog i trgovačkog dinamizma pozne moderne, Mančestera i Londona. Prelaskom u Pariz, a onda u Englesku, moglo bi se reći da se hronično zaostala nemačka politička i ekonomska teorija modernizovala i – možda tek odatle pisana – postala istorijski usredišten i zahtevan marksizam. Nije lako zamisliti da se marksizam mogao proizvesti negde drugde: njegov istorijski i politički „progresivan“ karakter morao je da artikuliše tek „centar“ sveta (Clifford 1989).

Otpori takvim centriranjima morali su ozbiljno da uzemire ambicije „(hrono)topografija“ zapadnih teorija da reprezentuju „ljudski“ diverzitet i istoriju. Decentrirano teoretisanje, međutim, svojim izlaskom sa margina, afirmacijom u zvaničnom akademskom pogonu i nastojanjem da se pozitivno artikuliše, otkriva da i sâmo sobom predstavlja problematičnu delatnost. Utemeljeno ili rastvoreno u lokalnom, doživljenom i u onome što određuju okolnosti, hendikepira se, doduše dobrovoljno i sa vazda paradoksalnim zaleđem „univerzalnog“ uvida u isključivu ispravnost takvih partikularnih pristupa, za



pogled iznad ili preko tog ograničenog polja, te i za mogućnost komparativne analize s obzirom na diskurs širi od onog posebnog kojim se suprotstavlja hegemonim opštostima (videti Haraway 1988). Jer, „lokacija“ ovde više nije stvar nalaženja stabilnog „doma“ ili otkrića zajedničkog iskustva; radije je reč o svesti o razlikama konkretnih situacija, o prepoznavanju i priznavanju različitih „mesta“ ili „istorija“ koje sada ovlašćeno nastanjuju upravo one za razliku slepe konstrukte teorijskih kategorija – koje su ipak presudne za mogućnost uporednih uvida i zasnovanog političkog delanja.

Nema, dakle, više „slobodnolebdećeg intelektualca“ Karla Manhajma (Mannheim 1978). Naročito nema lebdenja, sloboda je u najboljem slučaju ograničena, a pitanje je da li i intelektualci zadržavaju rang (uporediti Kristeva 1986; Bengabib 1992). Oni se sada, s različitim stepenom komfora i privilegija, kreću složenim ali uskim putnim koridorima. „Zaista se pitam šta to radim sa svojim životom danas kada putujem od Jerusalima do Moskve i Los Anđelesa, noseći sa sobom u koferu predavanja i neobične spise“, pita se Derida sa dirljivom iskrenošću u eseju simp(tom)atičnog naslova „Povratak iz Moskve u SSSR-u“ (Derrida 1993: 198). Postmoderna (a) primitivistička figura „nomada“, stanovanja-u-putovanju, može da romantizuje to kruženje svetom koje instalira aerodrome i hotele kao čvorišta svojih planetarno raspršenih života, ali sva je prilika da je takav „nomadizam“, daleko od doživljaja plemenitog beskućništva, pre (još) jedna regulisana praksa putovanja unutar poznatog sveta.

(I) To značenje dovoljno je pokriveno upravo rečju „putovanje“: uprkos nastojanjima da se „avanturizuje“, ona prevashodno sugerije jednu ako i ne svakodnevnu, onda svakako institucionalizovanu ili čak ritualizovanu aktivnost, koja priziva istorijsku specifikaciju; jednu profanu delatnost u kojoj se slede javne maršrute i utabane staze. Ona pre svega odgovara osećaju svetovnog, „mapiranog“ kretanja, uprkos konotacijama koje upućuju na istraživačke prakse književnih i saznavalačkih putovanja. Spuštajući se s (uz)visina teorijskih i književnih tonova, moralo bi se prethodno pristupiti onim sasvim (pri)zemnim, re-kreativno motivisanim putovanjima muškaraca srednje klase koji, izgleda, ostaju prepoznatljivija i obuhvatnija slika.



# Putarina



Pošto je teorija „putizovana“, preostalo je da se zauzvrat samo putovanje sistematski teoretizuje i da njegova teorija postane naučna disciplina. Studije putovanja se doduše retko pronalaze kao izdvojeno akademsko polje, ali zato su studije turizma u poslednjih nekoliko decenija značajno proširile svoj uticaj, kao i svoj vidokrug, neretko inkorporirajući prve u svoj delokrug. Turisti i putnici se razlikuju, prema Veleni Smit (Valene L. Smith), samo po zaradi, po neto plati (Smith 1989: 2).<sup>9</sup> Dohodak je nekada bio odlučujuća instanca za preduzimanje turističkih pohoda, zapravo su oni bili rezervisani uglavnom za aristokratiju. Danas su cene turističkih aranžmana različite, pa mnogi mogu da ih priušte, ali lična primanja i, sledstveno, platežna moć, ostaju ključni faktor (mogućnosti) turizma. Drugačije je, strogo gledano, kod putnika: oni mogu raspolagati skromnim budžetom ili biti imućni, ali je dohodak neuporedivo manje važan pri njihovom identifikovanju. Jasno, ta razlika



9 Za raspravu u studijama putovanja o opravdanosti i dometu razlikovanja putovanja i turizma videti detaljnije Feifer 1985 i Urry 2002.

je fleksibilna: pojedinačni putnici i turisti dolaze iz svih kategorija prihoda. Jedino oni koji su bez stalnih ličnih primanja, a ipak putuju, ispadaju iz ove sheme i postaju – ni putnici ni turisti nego – lualice.

Ali, načelno, i turizam i putovanje, često nerazlučivi, danas predstavljaju veliki biznis. Oni skupa sačinjavaju jednu relativno novu industriju koja ostvaruje ogroman profit i zapošljava armiju pridruženih kompanija. Studije turizma su, sa svoje strane, uspele da reflektuju i pla-težna ograničenja svog predmeta izučavanja, protežući njegovo razumevanje i na „nelikvidne“. Ali i više od toga: u svojim najboljim izdancima reflektovale su i vlastito sponzorstvo, inficiranost i korumpiranost politikom i in-dustrijom, dobrim delom otrgnuvši se od njega, od „is-traživanja podložnih imperativima politike, u smislu da se očekuje da istraživač pretpostavi kao vlastiti cilj dru-štvenu kontrolu koja će omogućiti da se turistički proi-zvod finije prilagodi zahtevima internacionalnog tržišta“ (Picard 1996: 103). Umesto da pristanu uz „fetišističko“ razumevanje turizma kao određenog ekonomskog proizvoda i ponašanja i, apstrahujući pitanja društvene i kultur-ne prakse, sagledavaju ga samo kao niz ekonomskih aktivnosti, ove studije sada i „pitanja ukusa, mode i identiteta“ smatraju „egzogenim sistemom“ (Rojek, Urry 1997: 2). One odbijaju da turizam svedu čak i na ono što je opšta obrazovanost prezrivo podrazu-mevala – na niz odelitih, lokalizovanih događa-ja, sa odredištima kao omeđenim lokalitetima, sa



dogadajima odlaska, putovanja, dospeća, relaksirajućih i tržišnih aktivnosti – a turistu sledstveno na jednu mračnu inkarnaciju „racionalnog ekonomskog čoveka“ (Inglis 2000: 3).



Turizam se tako, u razumevanju akademskog pogona makar, odvojio od svojih početaka kada je bio relativno mali i efemerni ritual modernog života, jedna precizno ograničena diskretna aktivnost koja se uredno odvija na posebnim lokacijama koje, u pravilnim razmacima i u definisanim „sezonama“, posećuju „angažovani turisti“ izdaleka, jedan poseban potrošački proizvod ili modus potrošnje takođe. Turizam je sada postao, ili se makar u njegovim studijama takvim radije vidi, modalitet organizacije transnacionalnog modernog života, štaviše nezaobilazna dimenzija i možda i središnji element razumevanja njegove društvene (dez)organizacije (videti, na primer, Rojek 1995; Inglis 2000; Franklin, Crang 2001: 6–7). Dakle, istraživači turizma, naročito u svom samora-

zumevanju, oslobodili su se potrebe da pravdaju predmet svog istraživanja ekonomskom i društvenom važnošću i odlučno sugerisali da se „odmaranje posmatra kao kulturna laboratorija u kojoj su ljudi sposobni da eksperimentišu novim aspektima identiteta, svojim društvenim odnosima ili svojim interakcijama s prirodom, ali i da koriste važne kulturne veštine sanjarenja i putovanja duha“: „To je arena u kojoj je fantazija postala važna društvena praksa“ (Löfgren 1999: 6–7).



Tako rastegnuto shvatanje turizma odbija čak i da modeluje turizam kao konstantni kulturni fenomen s trajnom društvenom i ekonomskom ulogom i sa odmaralištima kao ozloglašenom arhetipskom vizualizacijom. Razumevanje turizma može biti, priznaje se, „poremećeno i izobličeno“, kao što blagodareći njemu turizam može biti ili uvek već jeste „remeteća i izobličavajuća sila“.<sup>10</sup> On je svedočanstvo duge istorije nastojanja da se reguliše status i prihvatljivi vid korišćenja slobodnog vremena, da se ono organizuje putem urednih aktivnosti u prostoru i vremenu. Stoga je i promenljiva kategorija, uviđa se: različita društva proizvode različitu i unutar sebe pomerivu granicu između odmora ili praznika i svakodnevice, manje ili više uspešno pokušavajući da kontrolišu mnogolikost života (Franklin, Crang 2001: 7).

A onda se valjalo još razračunati s pronicljivim ali ne-selektivnim uvidima koji su prerasli u kliše i – osporiti ih ili relativizovati. Tako je uočeno da je i real-turističko i turizmološko privilegovanje stranih i egzotičnih mesta i antopoloških nasleđa podrazumevalo i/ili proizvodilo dramatična odvajanja i čak suprotstavljanja meštana i posetilaca: „kanibalističke ture“ manje bi se mogle odnositi na navodne kanibale koji se posmatraju, a više na turiste koji „kanibalizuju egzotično“, istovremeno potiskujući i omalovažavajući „obične“ turiste i „banalni“ porodični turizam (videti MacCannell 1992). Ali i mimo



**10** „Turizam nije samo agregat komercijalnih delatnosti; on je i ideološko kategorizovanje istorije, prirode i tradicije; kategorizovanje koje ima moć da preoblikuje kulturu i prirodu prema vlastitim potrebama“. (De-smond 1999: xiv)

takvih tura, akademska hijerarhija vrednosti nekritički se (pre)često prenosila i na aktere turizma, prezrivo ih tretirajući kao *turistas vulgaris* koji nastupaju samo u kr-dima, jatima i rojevima (Löfgren 1999: 264). Čini se da, s tim u vezi, i studije turizma osciliraju između starih i modernih polova putnika i turista, između Filijasa Foga i Robinzona Krusoa, između akademskog izučavanja i popularne doktrine, između kritike i slavljenja takođe (videti Urbain 1994). One su na dragocen način umno-žile diskurse o odredištima i putovanjima koji oblikuju poznavanje sveta (upečatljivo: Dann 1996), ali su se pro-čišćenim jezikom komentatora po svoj prilici kardinalno odvojili od laičkih i popularnih znanja koja je praksa tu-rizma proizvela (Crouch 1999: 3; uporediti Crang 1999). Analitičar turizma tako po pravilu prelazi s kosmopolit-skog senzibiliteta modernih prestonica u nastajanju koje oličava *flâneur* na figuru „zabrinutog mislioca“, jednog melanholičnog subjekta koga na „fragmentima ošteće-nog života“ (Adorno 1997) razdire osećaj ograničenog značaja boravljenja u beznačajnim stvarima (Leslie 2000; uporediti Inglis 2000; Tester 1994).

**Predloženi protivotrov** takvom zatvaranju, još uvek u fazi testiranja, sugeriše „de-egzotizovanje“ de-latnosti ljudi kada su van kuće, otkrivanje izuzetnosti svakodnevice, „turizam svakodnevnog života“, „seden-tarni turizam“, „turizam koji teče obrnutim putem“, kao i naporedno udaljavanje od zamisli da postoje turistifi-kovani lokaliteti, „autentična mesta“ koja korumpiraju turisti. Jedna „kulturalna involucija“ navodne „lokalne sve-sti“, pomišlja se, možda bi mogla ukazati na poroznost

distinkcije svakodnevnog i prazničnog. Nju je, uostalom, već zamaglila pokretljivost lokacija i okruženja koji se po hađaju u tokovima globalne razmene, pri putovanjima na posao, na mobilnom tržištu rada, pri migracijama i u dijasporama (Urry 2000: 49–50; uporediti Clifford 1997). Tako bi rutinizacija turističkog senzibiliteta u svakodnevnom životu i unapređeni prostorni protok ljudi trebalo da predstavljaju i šansu za pomeranje od kulturnog turizma ka – turističkoj kulturi (Picard 1996).



Turistička kultura je više od fizičkog putovanja; to je priprema ljudi da vide druga mesta kao objekte turizma, kao i priprema tih ljudi i mesta da budu viđeni. (Franklin, Crang 2001: 10)

Ali i intenzivirana pokretljivost na kojoj se zasniva mogućnost turističke kulture nije jednoznačna; naprotiv. Metafora mobilnosti, naime, ima dugu intelektualnu istoriju s ambivalentnim zaključcima u pogledu (ne)poželjnosti posvemašnje pokretljivosti (videti Helms 1989; Pratt 1992). Savremena mobilnost, uprkos tome što je daleko rasprostranjenija nego ranije i ne prestaje da se sve više rasprostire, nije univerzalna već ostaje relativna privilegija. Primamljivost vizije „egzistencijalnog beskućništva“ ili modernog nomadizma susreću i opominju svedočanstva patnji i terora nedobrovoljnih beskućnika i nomada čiju „mobilnost“ diktiraju prisilne migracije i bekstvo od siromaštva i terora. Onaj konvencionalni „turistički pogled“ koji se zasniva na kružnom toku mobilnosti – „putovanje u“ i „povratak kući“ (Urry 1990) – ovde bi mogao poslužiti kao otrežnjujući podsetnik da



je, koliko god da je reč o „malograđanskoj“ bezbednoj pustolovini zatvorenih vidika, mogućnost povratka i/ili nastanjivanja i dalje povlastica, a ne rezultat slobodnog izbora.

### Ako se izuzmu apsolutizovane slike većitih putnika,

romantizovane slike nomada i skitnica i mračne slike represije migranata, samo putovanje, striktno shvaćeno, zauzimalo je zapravo vrlo malo mesta i u turističkim brošurama i u studijama turizma. Za račun određišta i lokaliteta gotovo da je bila isključena analiza tranzicionih prostora unutar turizma – čekanja, birokratije i dosade na aerodromima, u autobusima i po hotelskim lobijima – tih „bezvremenih i bezmesnih nemesta tranzita“ (videti Augé 1995). A upravo ti naizgled tipični i stoga banalni prostori, takoreći prostorne pustinje, mesta su,

danas bi se reklo, „liminalnosti“, mesta „intenzivirane razmene vrednosti, podložna nomadskim, deterritorijalizovanim tokovima informacije i želje“

(Katz 1999: 148). I upravo takvi tokovi u doba visoke mobilnosti i strukturiranih praksi turizma mogu možda izglednije od drugih da generišu nove društvene odnose, nove načine života, nove veze s prostorom, nova mesta, nove forme potrošnje i slobodnog vremena i nove estetske senzibilitete (Franklin, Crang 2001: 12).





## Najzad, i sami turisti su se zaista izmenili, pre svega s obzirom na potražnju.

Nekada preokupirani onim vizuelnim, svuda u svetu oličeni slikom

grupe japanskih turista koji uredno posećuju propisane lokalitete i neumorno škljocaju o vrat obešenim foto-aparatima, zamenili su senzualno raznovrsniji turisti nove – takođe i japanske – kulture turizma, koji „dolaze da dožive ne poglede već akciju“, „da učestvuju vlastitom kožom“, da dožive i otkriju umesto da se zadovolje „pukim razgledanjem“ (Moeran 1983: 96; uporediti Coleman, Crang 2002). Ne može se više biti pasivan, ne može se samo posmatrati, pogotovo se ne može zadovoljiti samo receptivnim uživanjem u tri čuvena „S“ turizma – *sun, sea, sand* – već se mora sve iskušati i mora se neprestano, i na odredištu, aktivno kretati, pa i putovati. Putne tehnologije, koje su se zasnivale na „kontejnerima“ za telo i izolovale posmatrača, sada zamenjuju „tehnologije proširenja tela“ (Prato, Trivero 1985). Čak su i pešačke ture postale nedovoljno aktivne i odveć posmatračke – telo sada mora da se stavi u avanturistički pokret bandži džampingom ili splavaranjem (videti Cloke, Perkins 1998; Johnston 2001). U radikalnijim varijantama potraživanja što intenzivnijeg doživljaja hiperaktivnih turista, tela i duše zadovoljava tek doslovno crni, plantažni turizam američkog Juga, poseta prošlim ili aktuelnim mestima patnje i stradanja, koncentracionim logorima ili favelama, ili čak ratni turizam.

Slično je i u studijama turizma koje isporučuju takvu dijagnozu: analitička jasnost (treba da) ustupi mesto

hibridnosti, kategorijalno gledano „neurednim turistima“. Hibridni turistički objekti sada su i objekti putovanja (železnica, automobili, aerodromi... [Lury1997]; u slučaju o opasnostima zagađenja životne sredine osvešćenih putnika, bicikli i noge koje hodaju na organizovanim „marševima“...), podjednako kao i tradicionalniji „izletnički“ objekti (suveniri, razglednice, školjke, kamenčići, brošure, odresci karata...). Svi oni sada predstavljaju turistička „dobra čije je značenje definisano njihovim kretanjem“ (Urry 2000: 71; uporediti Pickering 1997; Leslie 2000). I tu se studije turizma preklapaju s društvenom teorijom ili postaju plodno tle za proveru njenih nalaza i inspiracija za njen dalji razvoj – isto kao što se, u toj ipak „dvosmernoj ulici“, teoretičari društva često oslanjaju na turizam ne bi li ilustrovali vlastiti rad (videti, na primer, još Kracauer 2021; Franklin, Crang 2001: 18).



# Lunja bez Maze

*Dobar putnik nema fiksne planove  
i nema nameru da stigne.*  
(Lao Ce)



# Izgon



Ako je kretanje bilo suprotnost mirovanju, na jedan puko mehanički način, suprotnost putovanju na jednom mesnom nivou unutar kretanja (bilo) je – lutanje. Na put se putuje, a luta se raspućen. Put se priprema i preduzima, na njega se kreće i njime se nekud dospeva. Lutanje je bez orijentira i – doskora – prokletstvo. Nekakvo skitanje, tumaranje, šaranje, vrzmanje, smucanje, bazanje, vucaranje, londranje, potucanje, majanje, švrljanje, prebijanje po svetu, nekakvo odsustvo reda pri nastupanju, pometenost, smetenost, dezorijentisanost, sablasna hatičnost, zbrka bez konca i cilja (videti Ćosić i saradnici 2008: 305–306). Slika lualice koji (mora da) večno luta kulturni je arhetip ukletosti, duboko usađen i živ u svojim modifikacijama do današnjih dana (Khanna 2012).

Nastranu uostalom karakter putovanja, on ishodi iz jedne možda temeljne razlike zbog koje lualica nije „normalan“ putnik: potonji ima dom, prvi ga nema. Prvi nema kuću, potonji će se vratiti kući ili doći tamo gde misli da posadi kuću. Zanimljivo je i ironično, kretanje je pri putovanju vredno, ali tek po stacioniranosti kojom će

ishodovati. Mirovanje, inače protivživotno, izviruje kao nagrada putu, to jest putniku, a onaj lojalniji kretanju, večno u pokretu, to mora da primi kao kaznu. Putovanje može biti „nagradno“, ali jedinom vrednom nagradom samog putovanja smatra se njegov kraj. Lutalici izmiče ta blagodet dovršenja i počinka. Zbog toga se i osuđuje na lutanje. Oduvek.

**Biblija nas izveštava da je, tek što je stvoren čovek i tek što je otpočeo život van Edenskog vrta, prva generacija počinila zločin bratoubistva, a vinovnik je kažnjen – da luta.** Kada su, naime, Kain, ratar, i Avelj, pastir, obojica sinovi Adama i Eve, prinosili žrtve, Bog nije obratio pažnju na Kainovu, a jeste na Aveljevu žrtvu. Kain, prvorođeni sin, zbog toga se silno ražestio, omrznuo brata, a njegova zavist ispoljila se tako što, kada su ostali sami u polju, „ustade Kain na Avelja brata svoga, i ubi ga“. „Gde ti je brat tvoj Avelj?“, upita Bog potom Kaina, a ovaj gotovo srdito slaže i odgovori: „Ne znam, zar sam ja čuvar brata svoga?“ To nije moglo da prođe ne samo bez kazne, nego ni bez kletve, možda najstrašnije: „da si proklet na zemlji, koja je otvorila usta svoja da primi krv brata tvoga iz ruke tvoje“, objavi Gospod i progna ga na istok, stavljajući pritom i „znak na Kainu da ga ne ubije ko ga sretne“. Nego da pati lutajući.

To su sva zapisana obaveštenja iz kratke priče o Kainu i Avelju (Knjiga postanja 4: 1–17), dovoljna da Kain postane arhetip lutalice, a njegova osuda – model lutanja kao kazne. Takva kazna je čak stroža od izгона Adama

i Eve, njegovih roditelja, iz vrta – ali ne i iz Edena. Kazna za praroditeljski greh, za prvu neposlušnost Bogu, nije bila zabrana nastanjivanja gdegod, kao u slučaju Kaina, ubice, bratoubice. Kain je osuđen da luta kao odmetnik, prognanik, uvek u pokretu, svuda ranjivi stranac, bez doma ili mesta za počinak (Morris 2022: 18). I, da stvar bude još gora, najgora, bez oročenja kazne, bez nade da će je odslužiti. Znak koji Gospod stavlja na Kaina zabranjuje drugima koji ga presretnu u njegovom lutanju da mu naude: On (ili Ona) nije zabrinut za njegovu bezbednost, već da mu neko nekada ne bi prekratio muke. Ovde (još) ne važi oko za oko – osuda za (brato)ubistvo mora biti gora od ekvivalentne odmazde. Kain je obeležen i kao proklet i kao nedodirljiv, kao lualica koji se ne sme ubiti da se njegova najgora kazna – kazna koja je više od kazne, kazna koja će u evropskim zakonodavstvima već od rane moderne i sama postati zločin kao skitnja – ne bi mogla okončati.

Obeležje, znak, postaće „stigma“, različita od one koja se pripisivala Hristovim ranama, a sasvim bliska savremenom značenju. Kain će postati ozloglašena figura za svakog zlikovca kome dopada pravedna kazna, osuda na progon i prokletstvo da večno, od svih napušten, luta. Izvesno razumevanje Kain će pronaći tek kod sledbenika romantizma koji su imali simpatije i za Miltonovog (John Milton) Satanu. Bajron (Lord Byron), štaviše, 1821. godine piše dramu *Kain*, u kojoj se Lucifer obraća Kainu pre nego što će ovaj ubiti Avelja i objašnjava mu stradanja koja će po njegovom nepočinu uslediti (Lord Byron 1830). Kain je prototip – ili je to postao – odmetnika bez utočišta,

begunca odasvud koji svuda mora nastojati da ostane skriven, jednog života opterećenog teskobom, neprestanim izbegavanjem, prurušavanjem ili utapanjem, jednog nigde uklopivog lika, vazda glave okrenute preko ramena u strahu da ne bude prepoznat, jedne *low profile* egzistencije u naporu da se samozataji do neuočivosti.

Kain je i mitska figura antiheroja kao osuđenika na večno lutanje. Putanja heroja je ona kružna – napušta dom zbog pustolovine, izlazi na kraj s izazovima i vraća se izmenjen i obogaćen kući.<sup>11</sup> Putanja lualice, Kaina kao pralualice, linearna je, u smislu da nije ciklična; ona je prava ili kriva, svejedno, ali uvek linija otvorenog kraja. Kain luta izvan Edena, nema savladive izazove, u neprestanoj je patnji, nikud zapravo ne ide i nigde se ne vraća, niti stiže. A mi, ako/kad naiđemo na njega?



Kain postavlja pitanja kako se ophodimo prema savremenim lualicama koje koračaju preko arbitrarnih, promenljivih nacionalnih granica koje nisu postojale kada je Homo erectus odlutao, slobodno, iz onoga što se još nije nazivalo Afrika. Lutanje nije uvek kazna, uprkos snazi Kainovog primera. Ponekad može poslužiti kao utočište od državne moći, meke ili jake, i ponuditi pragmatični plašt nevidljivosti za ljude koji moraju da prođu ispod radara. Lualica koji ne poseduje pravo građanstva i nema nacionalni identitet, međutim, takođe je uvek ranjiv na napade kojih se Kain s pravom

11 Ovo bi mogao biti i skraćeni prikaz Kempbelovih (Joseph Campbell 2008) čak sedamnaest različitih faza ili svojstava putovanja heroja.



plašio. Lutanje je retko bez naplate. [...] Kain ili njegov nevini rođak mogao bi se pojaviti bilo gde – lutajući – beskrajnim pasažom. Ne bi trebalo da je tako teško pružiti mu ruku. (Morris 2022: 21–22)

Nemajući izbora, Kain je, odagnan, otišao iz doma, ali se veli i da se ipak naselio „u zemlji Naidskoj na istoku prema Edenu“, gde se i oženio i podigao grad koji je nazvao po svom sinu Enohu. Čini se kao da je onda ipak našao smiraj od beskrajnog puta. Ako ima istine u tom dodatku, tek će kazna „lutajućem Jevrejину“, izumljena na osnovu legende sada Novog zaveta, trajati unedogled. A legenda kazuje kako je Isus, dok je nosio krst do Golgote, zatražio da se odmori na klupi ispred radnje jednog jevrejskog obućara. Obućar je to odbio, prema nekim tumačenjima čak udario Isusa i naterao ga da nastavi svoj neveseli put. Isus je navodno odgovorio zagonetnom igrom reči u kojoj su odmor i nesmirenost glavni orijentiri. Naknadna egzegeza to će protumačiti kao kletvu i obućar će se instalirati u lik prokletog na život nesmirenog lutanja, kao kazne za greh uskraćivanja privremenog odmora Spasitelju.

Lutajući Jevrejini ili Ahasver, u tom smislu, nije „autentična“ priča; izgleda da je tek u srednjem veku artikulisana slika Jevrejina koji ne veruje u Spasitelja, e da bi ga stigla kletva besmrtnosti – u lutanju svetom sve do Drugog dolaska Hrista. Legenda o Kainu koji je lutanjem kažnjen za greh bratoubistva ovde je po svoj prilici poslužila kao asocijativni model za hrišćansku predstavu Jevreja koji su „izdali Hrista“, pa su – kolektivno, kao stereotipska

predstava drugosti čitavog naroda – osuđeni na ona lutanja, patnje i pogrome koji su im kroz istoriju neretko priređivani. Dijaspore, pogromi i geta svedoče o kaznenim represijama koje su hrišćani i muslimani nametali Jevrejima kao „obeležanim“ lutajućim autsajderima.<sup>12</sup>

Lutajući Jevrejin, obuçar latinskog imena *Ahasuerus*, tvorina je međunarodnog antisemitizma i sažima u jednu figuru „toksične“ teme izгона i drugosti. Proširenje i dosledno izvođenje mita o Kainovoj kazni zaključuje se u još jednom, direktnijem, arhetipu večnog lutanja čitavog naroda do kraja vremena. Biblijski autoritet nije dovoljan da objasni trajnu popularnost te legende. Mračna istorija ekstremnih predrasuda o Jevrejima kao autsajderima (videti Felsenstein 1995) konačno se stopila s dugom i još mračnijom istorijom političke mržnje – koja vrhuni u nacističkom propagandnom filmu iz 1940. godine *Der ewige Jude*. „Postoje neiskorenjivi troškovi koji su neodvojivi od potpunog shvatanja strukturnog antisemitizma koji je, vekovima, predstavljao Jevreje kao lutajuće autsajdere. Za Jevreje lutanje nije siguran put u slobodu i nije bezbedno utočište“ (Morris 2022: 70). Osim možda ako nije tegobna ali katarzična, brutalna ali oročena, osuda na četrdesetogodišnje lutanje pustinjom čitavog naroda, koju je razjareni Gospod naložio Izraeljanima – sve dok ne propadne sav naraštaj koji je činio zlo u očima Gospodnjim:



12 Ahasvera su navodno doskora viđali na raznim lokacijama, obično, verovalo se, kao najavu prirodnih katastrofa: priča se da ga je još 1868. godine sreo neki mormon u Solt Lejk Sitiju (za detalje „epifanija“ Ahasvera videti Anderson 1970).



U ovoj će pustinji popadati mrtva telesa vaša, i svi između vas koji su izbrojani u svem broju vašem od dvadeset godina i više, koji vikaste na me, Nećete ući u zemlju, za koju podigavši ruku svoju zakleh se da ću vas naseliti u njoj, [...] A decu vašu, [...] njih ću odvesti, i oni će poznati zemlju za koju vi ne marite. A vaša telesa mrtva će popadati u ovoj pustinji. A deca vaša biće pastiri po pustinji četrdeset godina, i nosiće kar za preljube vaše, dokle ne ispropadaju telesa vaša u pustinji. [...] nosićete grehe svoje, četrdeset godina, i poznaćete da sam prekinuo s vama. Ja Gospod rekoh, i tako ću učiniti svemu tom zboru zlom, koji se sabrao na me: u pustinji će propasti i tu pomreti. (Brojevi 14: 29–36)

I Mojsije je oslobodio Jevreje iz egipatskog ropstva ali ih, po nalogu Gospoda, nije odveo u obećanu zemlju, nego ravno u pustinju. Četrdesetogodišnje lutanje po njoj nije bila samo kazna, već i smena generacija: u pustinju su krenuli ljudi koji i dalje nose sa sobom ropski mentalitet, ali će za četrdeset godina da se rode deca neokaljana lancima. Lutanje je ovde u funkciji raskida s prethodnim stanjem, raščišćavanje prostora i otvaranje mogućnosti za počinjanje iznova – „pustinjski seminar o samoupravi“. I potom će, u bekstvu Izraeljana iz ropstva, mnogi oslobodilački pokreti naći inspiraciju, model ili makar metaforu vlastitih nastojanja (videti Morris 2022: 66).



Od ovog časa, sloboda! Od ovog časa, dosuđujem sebi oslobođenost granica i izmišljenih linija! Idem kud sam naumio – vlastiti gospodar, totalno i apsolutno [...]. (Whitman 2005: 76)

Kao samozvani lutajući predstavnik novog demokratskog poretka i sa emfatičkim osećajem lične slobode, tako kliče Volt Vitman u pesmi koja se te 1856. godine kada je napisana nije mogla drugačije nasloviti no kao „Pesma o putu“. Poistovećivanje slobode i samogospodarenja, međutim, češće je vodilo u novo ropstvo nego u Obećanu zemlju.<sup>13</sup> Put direktnom linijom od ropstva do oslobođenja strategijom osvajanja samouprave – u protivstavu i prema potlačenosti i prema lutanju – svoju neprolaznu poetsku završnicu dobiće u otrežnjućim stihovima Branka Miljkovića (2000): „hoće li sloboda umeti da peva / kao što su sužnji pevali o njoj?“

- 13 Obećana zemlja je često korišćena kao metafora da se izrazi čežnja za duhovnom domovinom, bilo na nebu ili u budućem egalitarnom društvenom poretku, ali pitanja na njenom izvoru, u biblijskom izgonu Jevreja iz Egipta, ostaju otvorena. Kao preduslov ispunjenja svog obećanja Bog zahteva, zapoveda Mojsiju, i to prateći zapovest pretnjama u slučaju neizvršenja, da Izraeljani, po dospeću u Obećanu zemlju, proteraju one koji je sada naseljavaju: „Kad pređete preko Jordana u zemlju hanansku, Oterajte od sebe sve koji žive u onoj zemlji, i potrite sve slike njihove rezane, i sve slike njihove livene potrite, i sve visine njihove oborite. A kad ih isterate iz zemlje, naselite se u njoj; jer sam vama dao onu zemlju da je vaša“ (Brojevi 33: 51–53). Obećana zemlja, izgleda, podrazumeva brisani prostor po prispeću u nju. Istinske litalice, naprotiv, ne mare za to koja vera ili koja vizija pravde i slobode polaže pravo na spornu teritoriju, nisu zatočnici beskrajne borbe zemljoposjedništva. Oni, uglavnom, ne stanuju na zemlji nego se kreću po njoj. To objašnjava zašto ih preziru sve stran(k)e koje pretenduju na ekskluzivno pravo njenog naseljavanja. Razorno i/a potencijalno lekovito (kontra)pitanje litalica glasi ili bi moglo da glasi: zašto bi posedovanje, prodaja, zauzimanje i tome slično bio jedini održiv odnos ljudi prema zemlji; ko odlučuje o tome koji narod će biti proteran sa zemlje i kome je ona obećana? (uporediti Morris 2022: 84–86; Steinberg 1995: 135–165).



Ali za Jevreje u pustinji – pripremljene za slobodu ili ne – oslobođenje je na vidiku; zadužbina slobode ostvariće se jednom kao opštenarodni izlaz iz potlačenosti i oblikovanje slobodnih ljudi i slobodnog pojedinca. Drugačije je sa Kainom i Ahasverom. Oni su prokleti – da ostanu u društvenoj pustinji, da večno budu živi u večnom lutanju. Taj njihov život u skitnji, bez doma i cilja, smatra se gorim od smrti. Osuda na njega je najteža kazna, kazna teža od smrtne kazne – naročito tako mora da izgleda kada je propisuje ili nalaže milosrdni bog Novog zaveta. Kulture doma i porodice najgoru agoniju vide u lišavanju kućišta i domaćinstva, u osudi na neprestano usamljeno stranstvovanje, na izostanak oslonca i čak „smisla“ u većitoj neudomljenosti.

Ni u grčko-rimskoj civilizaciji nije bilo drugačije. Edip, sin kralja Laja i kraljice Jokaste, kako je navodno i prorokovano pri njegovom rođenju, u neznanju ubija svog oca i ženi se sopstvenom majkom. I zbog toga mora da bude kažnjen, mora da plati cenu svog, makar i „u neznanju počinjenog“, prestupa. Edip je, prema do danas inspirativnoj i merodavnoj Sofoklovoj (Σοφοκλής) obradi legende (Sofoklo 1988a; 1988b), iskopao sebi oči i, doduše u pratnji kćerke Antigone, istupio iz sveta organizovanog društva, stupivši u svet izgnanstva i lutanja (Grevs 1987: 323–324). I najkasnije od tog Sofoklovog *Edipa*, pa sve do junaka Apulejevog (Apuleius) romana *Zlatni magarac* (Apulej 2011), lutanje je predstavljano isključivo kao zla kob „društvenog isključenja i usamljene izolacije“: jedno „asocijalno, umanjeno stanje bića od kojeg se valja čuvati“ (Martin 1994: 127).

**Od**zemnih lutanja, lutanja po zemlji ili po zemljama, možda su jedino gora lutanja beskrajnim vodenim prostorom. Odisej je lutao, ali samo da bi, kad-tad, usidrio brod na Itaki. Legenda o Letećem Holanđaninu, međutim, govori o ukletom brodu duhova osuđenom da nikada ne nađe luku, vazda da plovi preko svih sedam mora i ne pristane ni na kakvo kopno. Da stvar bude još sablasnija, njega naseljava i posada koja, prema legendi, kada se približi nekom drugom brodu, pokušava da doturi pisma koja bi se prosledila ljudima na kopnu – koji su odavno umrli.<sup>14</sup> Svejedno, za njega, brod, i za njih, posadu, nikad mira, počinka, kuće, doma.

Ta slika se onda lako može proširiti u univerzalnu metaforu koja važi i za čitave zajednice, a ne samo za pojedinačne vinovnike nekog nepočina. Nebrojeno je opomena na večno lutanje nekih nesrećnih naroda koji, doduše, za razliku od naroda bezemljaša, imaju državu, ali su u njoj dezorijentisani: bez spoljne politike, opredeljenosti, smera i cilja vlastitog kretanja. Pa se onda kaže i da su ti narodi, kao i čovek bez istorijskog pamćenja,

14 Simptomatično je koliko je napora uloženo i evidencije priloženo da bi se ova legenda, jedna očito granična zamisao osuđenosti na beskrajno lutanje, pokazala istinitom. Leteći Holanđanin se navodno mogao videti pri olujama kako svetli sablasnim sjajem. Tako se „zna“ da je 11. jula 1881. godine jedan britanski ratni brod susreo Letećeg Holanđanina u južnom Atlantiku i umalo se sudario s njim. Mornari s britanskog broda kasnije su posvedočili da su na jarbolima drugog jedrenjaka videli ljudske kosture kako skupljaju jedra. Jedan od oficira na tom brodu bio je britanski princ koji će postati kralj Džordž V – te je posebno značajno potkrepljenje stiglo i od njegovog iskaza da je drugi brod bio obasjan sablasnim crvenim svetlom. (Occultopedia 2022)

osuđeni da lutaju i ponavljaju greške iz vlastite prošlosti... Odveć poznato da bi se referisalo, zar ne?

**Smisao osude na lutanje svuda je jasan. Nema doma, nema porodice, nema smiraja.** Ima, ako se hoće, samo putovanja, ali jedne ekstaze putovanja bez odredišta, koje ga upravo stoga čini najvećom patnjom – umesto da bude prijatnost kakva se misli da bi inače mogao biti. Lutalica pati na svom putu jer je grešnik, jer se ogrešio o Boga ili Prirodu (stvari), pa je kažnjen da stalno bude *on the road to nowhere* (uporediti Khanna 2012). Samo naizgled paradoksalno, najtragičniji su likovi lutalica koji večito žive – taj život nedostojan življenja. Besmrtnost je uopšte i krajnje nepoželjna – samo u slučaju večitog lutalice koji je na odsluženju kazne. Nigde nepripao, nigde neprihvaćen, bez čak i zatvora ili drugog mesta u koje bi se smestio.

**U Epu o Gilgamešu** (1991: 73) Enkidu kune „zavodljivu ženu“ koja se „podala“ lovcu – koji je sa svoje strane još i uskratio Enkidu zavičaj (stepu) – i „određuje joj sudbinu“: „Ne bilo kraja danima tvoga života! / Neka moje kletve stoje nad tvojom glavom! / Neka ti ulica bude prebivalište, / a san ugao kraj zida. / Neka ti noge uvek budu umorne i ranjave. / Prosjaci, odbačeni, izopćeni / udaraće te po obrazima.“<sup>15</sup> Besmrtnost je kazna i u smislu da kažnjenog automatski čini večnim lutalicom, onim koji će, ako već nije, jednom morati da izgubi svoje



15 Zahvaljujemo Olgici Rajić – jedinstvenoj kreativnoj lektorki – za ovo i druga upućivanja i do-pisivanja.

voljene: oni stare i umiru, čitave kulture i civilizacije nepovratno nestaju pred očima osuđenih na besmrtnost. Takvi likovi moraju da biraju između „večnog vraćanja istog“, ponavljanja žalobnog ishoda svojih preduzeća, i ostajanja usamljenim. Besmrtnici u *Gorštacima* biraju lutanje i, uglavnom, ograničavaju svoje odnose sa smrtnicima. Možda još istaknutiji primer su vampiri, iznutra sagledani: u savremenim verzijama koje im daju dubinu, zamišlja se ili (re)konstruiše osuđenost na večni život jedne forme života čija priroda nalaže da moraju živeti odvojeno od „normalnih“ ljudi, bilo da ih ograničava sunčeva svetlost, bilo da se plaše ljudi, bilo da ih ugrožavaju pripadnici vlastite vrste.

**Ali može li se onda uopšte biti (večita) lualica a ne biti žrtva neke kletve ili nepovoljnih okolnosti? Ima li lualica koje su izabrale svoje okolnosti, čiji je (životni) izbor lutanje?**

– Izvesno ima dužih i zaobilaznih putanja putovanja, ali i one imaju cilj. Ponekad je on nedostižan i utoliko više su putnici opsednuti njime, bilo da su u potrazi za svetim gralom, mitskom zemljom, poslednjim preteklim primerkom svog naroda ili nečim sličnim. Neki bi na putu da steknu znanja, neki snagu, a neki da pronađu viši smisao svog nedovoljno smislenog života. Ali, baš zbog toga, čini se da se nisu otpravili na put i odvažili na lutanje – samog lutanja radi.





# Izbor



U temeljnom mitološkom korpusu zapadne civilizacije postoji jedna figura za koju se putovanje može vezati možda još sublimnije i imanentnije nego li za Odiseja. „Neka bude tako, preuzećeš brigu o svim sporazumima, kupovanju i prodavanju i štititi prava putnika da idu kojim god putem žele...” (Grevs 2017: 35). Bog glasnik Hermes pre svega je bog komunikacije i putovanja, ali on je i zaštitnik putnika, pastira, lopova, trgovaca i, ne manje važno, zaštitnik priča, tajni, naratora, pripovedača.

Ima li nešto srodno svim ovim delatnostima, koje povezuje figura Hermesa? Za francuskog filozofa Mišela Sera (Michel Serres), koji će ga uzeti za centralnu simboličku figuru i vezivno tkivo svojih interesovanja (Serres 1982), svakako da ima. Domišljatost, dovitljivost, lukavost, znanje<sup>16</sup> – glavni su kvaliteti po kojima je Hermes poznat

---

**16** Upućen čitalac bi ovde mogao skrenuti pažnju da je Atina boginja mudrosti, ali Grci razlikuju dva tipa mudrosti. Dok je Atina boginja praktične mudrosti, razboritosti (*phronesis*), Hermes je čuvar i tvorac mističkog znanja, znanja koje tvori veštinu razumevanja – hermeneutiku (ἐρμηνευτική τέχνη).

u antičkom svetu. Događaji na dan njegovog rođenja to najbolje ilustruju – izumeće liru (čuvenu Apolonovu liru) koju će potom trampiti za stado koje je prethodno ukrao. Hermesova priroda upućuje na raznorodnost, promenljivost, na *kretanje* koje omogućava da se sva ova polja uvežu, da se iz jedne regije prelazi u drugu. Ta putanja nikada nije i ne može biti prava, predefinisana: „Pratiti Hermesa znači pratiti krivudave veze između različitih znanja“ (Mančić 2015: 17). Razumeti – znači upustiti se u puteve komunikacije, puteve poruka koji su isprepleteni i uvijeni. Moglo bi se reći da pratiti Hermesa znači – lutati, jer „prolazi“ koji se tako otvaraju, pasaži o kojima govori Ser, nisu vidljivi odmah ili ih i nema.



Prolaz je redak i uzak... putanja ne prelazi homogen i prazan prostor. Obično, prolaz je zatvoren, bilo kopnenim masama, bilo ledenim tokovima, ili možda činjenicom da se neko izgubio. Ukoliko je prolaz otvoren, vodi stazom koju je teško odmeriti. (Serres 1982: xiii)

U Hermesovoj figuri (pro)nalaze se elementi i odnosi između elemenata (to jest komunikacija), koji ne predstavljaju ništa drugo do priče – naracije. Priča omogućava razmenu, a kretanje je njeno osnovno svojstvo – putovanje preobražava elemente, što takođe omogućava njihovu razmenu i daje „život“ značenju. Hermes je u tom smislu istovremeno i čuvar narativa i čuvar putovanja, jer putovanje narativa ne sme da se zaustavi. U čitavoj *Odiseji*, putovanju nad putovanjima, Hermes se pojavljuje samo dva puta. Oba puta da „spase“ Odiseja neodoljivih iskušenja, oba puta iz ruku žena – Kirke i Kalipso

- a u stvari da spase naraciju kojoj bi u slučaju podleganja iskušenjima bio kraj; tek on omogućava nastavak putovanja.

Zaštitnik putovanja ima još konstitutivniju ulogu u prvom objašnjavačkom principu koji će stvoriti sistem značenja - u mitu: „Znamo da konstrukcija mita prati model genealogije, drugačije rečeno, kao sistem koji opravdava i prenošenje i očuvanje principâ, ali takođe i njihovu diferencijaciju (kroz proces grananja)“ (Harari, Bell

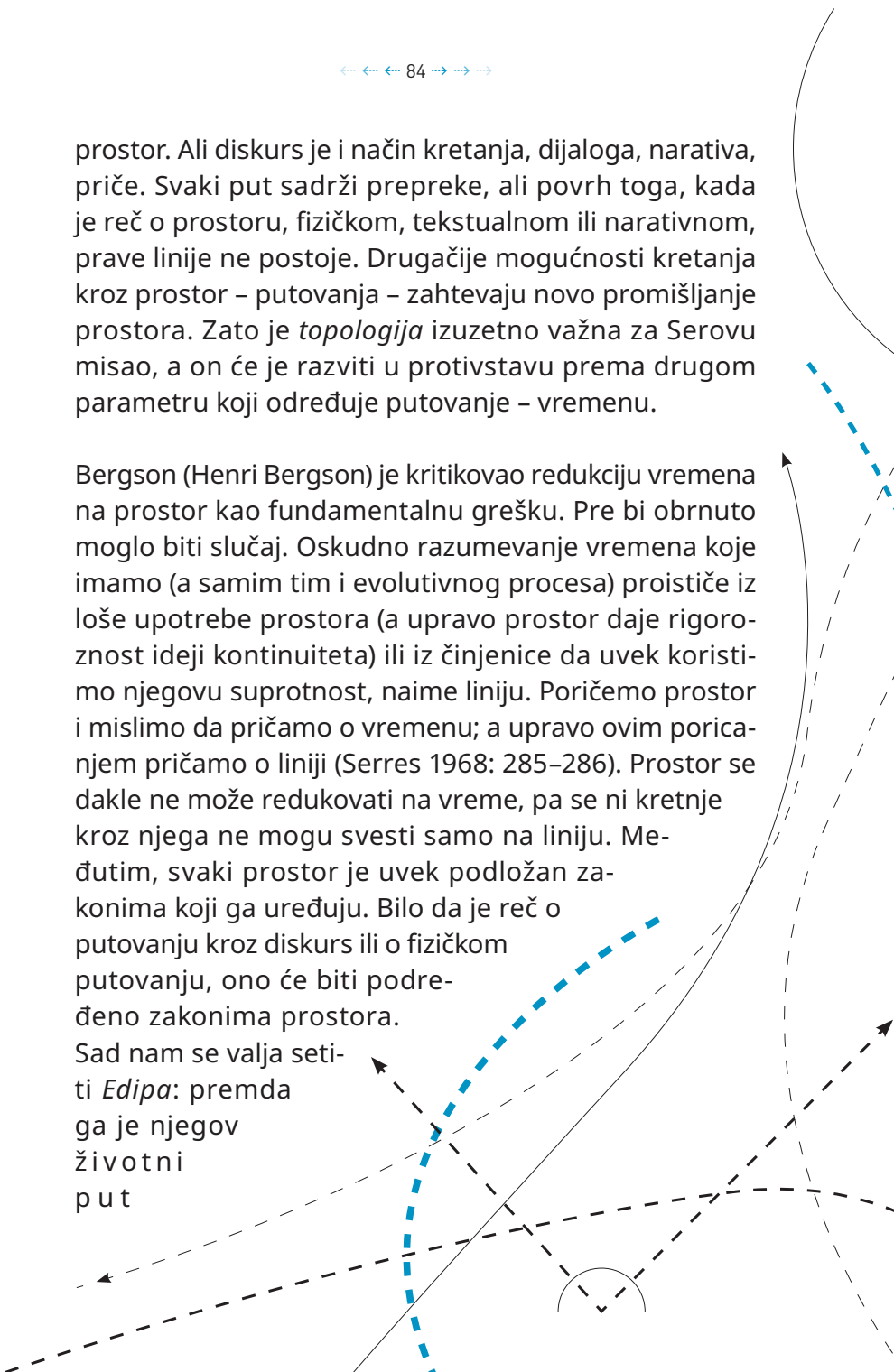
2015: xxxi). Genealogija mita pretila da se prekine, jer je nosilac porekla, Otac - Zevs raskomadana (povađenih tetiva - baš onog dela koji nas [u/po]-vezuje) nakon bitke sa Tifonom. Hermes je taj koji će prvo pronaći skrivene tetive, ukrasti ih, te spojiti delove - simbolično omogućavajući komunikaciju odvojenih diskursa - čime genealogija nastavlja da se razvija, „generiše“ vlastiti razvoj: mit je reaktiviran i putovanje se nastavlja.

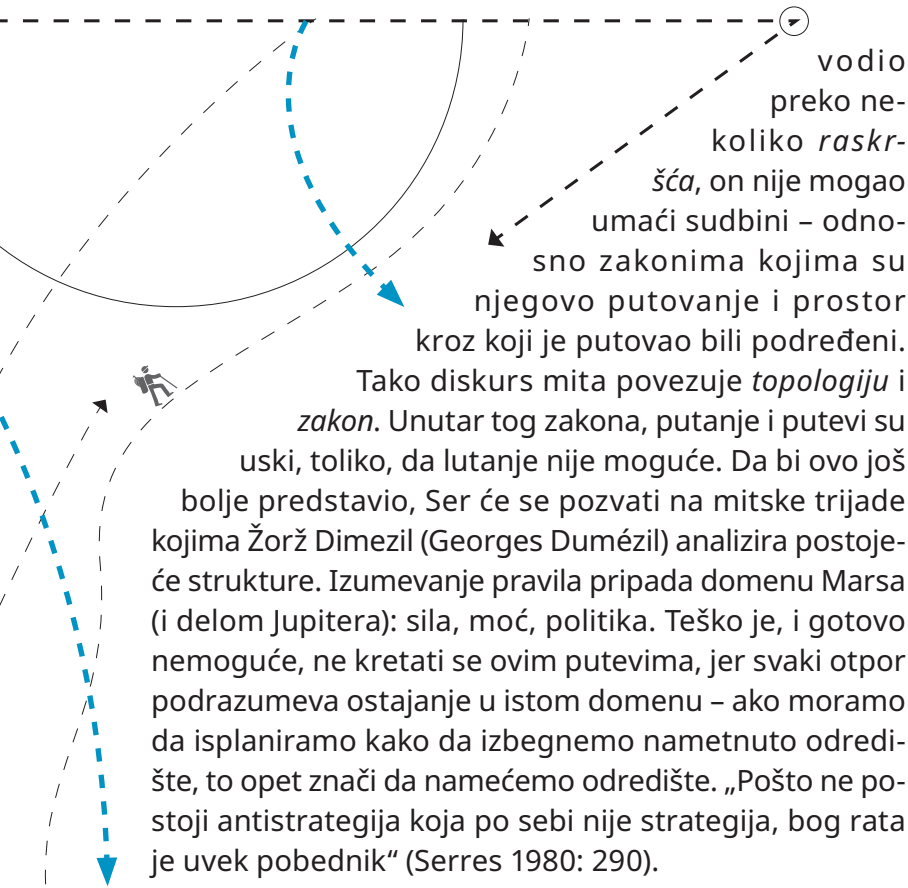
Ser se oslanja na ovu konstitutivnu ulogu (boga) putovanja i komunikacije da poveže genealoški imperativ sa problemom prostora. Putovanje i priča uvek govore o *toposu*, unutar kojeg se formiraju odnosi. Diskurs (*dis-cours*) je stoga uvek i parkur (*par-cours*), odnosno način kretanja - putovanja kroz taj prostor. Parkur je veština kretanja; oni koji ga treniraju vežbaju da se kreću kroz

prostor. Ali diskurs je i način kretanja, dijaloga, narativa, priče. Svaki put sadrži prepreke, ali povrh toga, kada je reč o prostoru, fizičkom, tekstualnom ili narativnom, prave linije ne postoje. Drugačije mogućnosti kretanja kroz prostor – putovanja – zahtevaju novo promišljanje prostora. Zato je *topologija* izuzetno važna za Serovu misao, a on će je razviti u protivstavu prema drugom parametru koji određuje putovanje – vremenu.

Bergson (Henri Bergson) je kritikovao redukciju vremena na prostor kao fundamentalnu grešku. Pre bi obrnuto moglo biti slučaj. Oskudno razumevanje vremena koje imamo (a samim tim i evolutivnog procesa) proističe iz loše upotrebe prostora (a upravo prostor daje rigoroznost ideji kontinuiteta) ili iz činjenice da uvek koristimo njegovu suprotnost, naime liniju. Poričemo prostor i mislimo da pričamo o vremenu; a upravo ovim poricanjem pričamo o liniji (Serres 1968: 285–286). Prostor se dakle ne može redukovati na vreme, pa se ni kretanje kroz njega ne mogu svesti samo na liniju. Međutim, svaki prostor je uvek podložan zakonima koji ga uređuju. Bilo da je reč o putovanju kroz diskurs ili o fizičkom putovanju, ono će biti podređeno zakonima prostora.

Sad nam se valja setiti *Edipa*: premda ga je njegov životni put





vodio  
preko ne-  
koliko *raskr-*  
*šća*, on nije mogao  
umaći sudbini – odno-  
sno zakonima kojima su  
njegovo putovanje i prostor  
kroz koji je putovao bili podređeni.

Tako diskurs mita povezuje *topologiju* i *zakon*. Unutar tog zakona, putanje i putevi su uski, toliko, da lutanje nije moguće. Da bi ovo još bolje predstavio, Ser će se pozvati na mitske trijade kojima Žorž Dimezil (Georges Dumézil) analizira postojeće strukture. Izumevanje pravila pripada domenu Marsa (i delom Jupitera): sila, moć, politika. Teško je, i gotovo nemoguće, ne kretati se ovim putevima, jer svaki otpor podrazumeva ostajanje u istom domenu – ako moramo da isplaniramo kako da izbegnemo nametnuto odredište, to opet znači da namećemo odredište. „Pošto ne postoji antistrategija koja po sebi nije strategija, bog rata je uvek pobednik“ (Serres 1980: 290).

**Kako izmaći kursu, a da se ne zada novi?** Figura otpora koja će omogućiti putovanje drugačije od zadatog jeste upravo Hermes. Hermes je za Sera i „filozof“ među bogovima, zbog svoje sposobnosti izumevanja, stvaranja, nezavisnosti – ali pre svega zato što je u stanju da putuje, da menja prostore, da se kreće i omogućava drugima, živim i mrtvim, da se kreću između ravni, da vrše razme-  
ne, da se komunicira mimo nadzora ikakvih postojećih

pravila. Kako Hermes izbegava marsovsku strategiju uređenja prostora (*discourse, parcourse*)? – Tako što lomi prostor na više prostora – Hermesova/Serova topologija jeste topologija *mnoštva*. Staze takvih pluralnih prostora nije moguće svesti na jedan zakon, na jedan diskurs: kretanje od značenja pravi metafore (*meta phoros* – doslovno, prenosioci značenja), značenja koja putuju između prostora. Figure mosta i bunara to najbolje ilustruju – most je paradoksalan, on ukazuje na diskontinuitet prostora koji nastoji da prenebregne, spajajući odvojene prostore. Bunar je još paradoksalniji, on spaja odvojeno i razdvaja spojeno (videti Serres 1977: 201).

**Raskršća su takođe mesta spajanja i razdvajanja**, različitih puteva, različitih diskursa. Statue Hermeza, u antičkoj Grčkoj, uglavnom su postavljane na raskršća. Raskršća su, prostim rečnikom rečeno, mesta na kojima se putevi ukrštaju, pa tako i mesta koja prekidaju linearni tok putovanja, otvarajući mogućnosti skretanja. Raskršćima je uvek pripadao velik značaj kada je reč o putovanju: potrebno je uspešno preći raskrsnice, a da bismo ih uspešno prešli, moramo znati koji je pravi put – onaj koji će nas odvesti na željeno odredište. Taj izbor predstavljao je ključno mesto brojnih priča o putovanjima. Srednjovekovni vitezovi stoje pred raskršćem – mestom na kojem se često određivala sudbina kako putnika koji hodi, tako i karaktera samog putovanja. To mesto bi moglo predstavljati (spremnost na) lutanje, a da je, istovremeno ili iz druge perspektive, prorečeni udes. Na jednom od raskršća pred kojima se našao, Edip sreće i ubija svog oca, kralja Tebe (Sofoklo 1988a), da bi

ga put ubrzo vratio na to raskršće i odredio nastupajuće putovanje. Međutim, postoje i oni drugi i drugačiji vite-zovi i narativi, koji će ideju raskršća kao ključnog mesta izbora „pravog“ puta dovesti u pitanje:



U tome stiže put koji se delio na četiri strane, i odmah mu padoše na pamet raskršća na kojima su lutajući vitezovi znali da se zamisle kojim putem bi produžili; da bi im podražavao, malo zastade, a kada je dobro promislio, olabavi Rosinantine uzde, prepuštajući svoju volju volji kljuseta, pa konj pođe za svojom najvećom željom, a ova je bila da krene prema svojoj konjušnici. (Servantes 2021: 39)



Na mestu koje zahteva odlučnost, koje je po sebi moment odluke, Don Kihot, već na početku romana radi upravo suprotno, pokazujući otklon od moderne, nepripadajuće vladajućem diskursu, uobičajenoj topologiji raskršća. Međutim, kako primećuje Gibson (Andrew Gibson), posledica ukidanja važnosti odluke kojim putem krenuti i prepuštanje volji prevoza, plovila, vernog konja, dovodi u opasnost samu naraciju. Priča simbolično preti da se zajedno s konjem vrati tamo odakle je i pošla – u štalu (Gibson 2005: 84).

Za Fukoa (Michel Foucault), pak, Don Kihot je drugačija vrsta putnika – putnik „koji se zaustavlja pred svim znacima sličnosti“ i koji, premda stalno pokušava, ne može da napusti ravnicu poznatog. „On bezbroj puta prelazi preko nje, ne prekoračivši nikad jasnu granicu razlike [...]“ (Fuko 1971: 111). Zanimljivo je da Fukoovo tumačenje otvara jednu aporiju koju raskrsnica stavlja pred putnika, bilo da je taj putnik heroj, turista ili litalica. Moglo bi se reći da odluka u vidu ne-odluke Don Kihota sabotira značenje raskrsnice kao mesta *krize*, *katastrofe*, odlučujućeg za putnika koji žuri na željeno odredište. Međutim, problem raskršća je kompleksniji, jer će pred muke stati i onog putnika koji odriče važnost odredišta, kome nije važno kojim putem će poći – onog koji samo želi da se kreće, dakle onoga koji luta.

Nije reč samo o regresu narativa, kao u slučaju Don Kihota, već raskršće, ukoliko se ne prevaziđe, može kontinuirano da se vraća. A raskršće koje se vraća, opet paradoksalno, sabotira i lutanje u istoj meri u kojoj sabotira i



ciljano putovanje. Nastaviti se može samo „putem aporije, čiste i jednostavne“ (Beket 1975: 7). Raskršće puteva mora upućivati na različita ishodišta, raskrsnica mora biti intersekcija različitih prostora. Ukoliko to nije, putnik je uvek na istoj ravni iz koje ne može umaći.<sup>17</sup> U toj situaciji zatičemo i Alisu u zemlji čuda ili, bolje, pred njom.



„Biste li, molim vas, bili ljubazni, pa mi rekli kamo da krenem?“ „To u velikoj mjeri ovisi i o tome kamo ste namjerali“, odvrati Mačka. „Nije mi ni važno kamo...“ reče Alisa. „Onda nije važno ni kojim putem da krenete“, reče Mačka. ... „dokle god je nekamo“, dodala je Alisa objašnjenje. „To će vam svakako uspjeti“, reče Mačka, „samo ako budete dovoljno hodali.“ (Carroll 2004: 73–74)



Kerol (Lewis Carroll) podiže ulog izbora pravog puta, istovremeno ga dovodeći do apsurdna. Pitanje pravog puta ostaje motiv koji vodi dijalog, ali pravi put, za Alisu, treba da je odvede „bilo kuda“, pa odrednica „pravi“ postaje ne samo upitna, već i besmislena, što mačak i sugeriše. Ali neće samo „pravi put“ prerasti u apsurd – isti je slučaj

17 Mišel Ser doziva stari francuski izraz *randonee* – reč koja označava putovanje, ekspediciju, obilazak. Međutim, u objašnjenju nalazimo da se tom rečju ukazuje na način na koji životinja ide do izvora. Jelen, na primer, nikada ne ide istim putem, niti prilazi izvoru na istom mestu, već obigrava, kruži oko izvora, svaki put birajući drugačiju putanju, drugačije putovanje. Tako je *randonee* putovanje ka istom koje je svaki put različito – putovanje koje je istovremeno i (navođeno) lutanje? Prepuštanje slučaju, ali bezbedno, sa izvesnim ishodom? Koren reči, arhaični francuski izraz *randon*, u etimološkoj je vezi sa engleskim *random*.

i sa odredištem. Alisa želi da stigne negde, nekamo, bilo gde, samo da stigne – dakle reč je o odredištu; ona zato i pita kojim putem da krene. Međutim, pošto je odredište *bilo koje*, onda ga ujedno i nema. Odredište nije određeno i, sledstveno, ne određuje putanju putovanja. Značenje te reči okreće se protiv nje same. Ispostavlja se da je „zemlja nedođija“ ravan „lutanja“ iz koje se ne može umaći. Pokazne zamenice kojima se mogući putevi imenuju kao *ovaj* i *onaj* kazuju da i ono prostorno, vremenski ili u prenesenom značenju „blisko“ podjednako vodi u lutanje kao i ono udaljeno (Carroll 2004: 74).



# Ispust



Ako mimo kulturnih arhe- i ideal-tipova postoji „čisto“ lutanje, dobrim kandidatima da se uvrste u tu skupinu ljudi na putu bez plana i odredišta, ljudi koji bezinteresno lutaju krajolikom ili robnom kućom, svejedno, ljudi koji su se oslobodili kontrolnih instanci ili ih olabavili, ljudi spremnih da improvizuju, da pozdrave svaku slučajnost i prihvate svaku priliku, mogle bi se danas pokazati raznolike društvene grupe i subkulture: raseljeni i očajni klimatski migranti, izbeglice, umirovljenici, pobunjenici, beskućnici, sezonski radnici na privremenom radu, Cigani, skitnice, umetnici, odmetnici i jamačno mnogi drugi. Pred svima njima put se odmotava, a oni su oslobođeni svih zamornih rutina i opterećujućih projekata, ali i svake obaveze i odgovornosti sedentarnog života – ukazuje Dejvid Moris (David Morris 2022: 8), čiju ćemo studiju istorije i anatomije lutanja uglavnom slediti.

Izvesno je, međutim, da nisu svi pobrojani „rođene“ lutanice, da većina njih zasigurno prinudno luta, da ih ne pokreće isključivo neki nesmireni duh, koji im imperativnim unutrašnjim glasom ili bezglasno nalaže da idu, da

nastave dalje, da se prepuste putu. Možda je savremeni primer(ak) takvog putnika koji večitno luta, manje pretenzionan od arhetipskog, Kris Kristoferson (Kris Kristoffer-son), pevač, tekstopisac i glumac, notorna lualica koja je 1969. godine i napisala himnu lutanju udvoje, „Me and Bobby McGee“, pesmu o dve skitnice koje autostopiraju. Sa svojih osamdest godina on (se) ispoveda kako nema nikakvu prinudu da „kontroliše vlastiti život“ lualice, da je jednostavno „samo upao u njega i to je funkcionisalo“ (Strauss 2016). Lutanje može biti opsesivno i otvoreno zastupano, može biti i tajno preduzimano i nenametljivo sprovedeno, ali se čini da uvek podrazumeva izostanak nadzora, naime doslovno nekog pogleda iznad ili odozgo koji bi kontrolisao kretanja, i otpuštanje, poput Kristofersona ili Bobi Mekgi, u „mentalnu zonu kontingencije i odsustva plana“ (Morris 2022: 9).

**Tu negde prebiva i razlika između lutanja i njegovog „alter-ega“, šetanja.** Lualice mogu redovno da šetaju, ali šetači retko lutaju. Šetnja je zaslužila mnoge književne i naučne pohvale i zahvale,<sup>18</sup> lutanje malo ili nimalo. Šetnja se preporučuje sa zdravstvenih razloga, lutanje nikako. Nutricionisti navode statističke podatke i uveravaju da je poželjnih deset hiljada koraka dnevno trud vredan cilja, a nezamislivo je da iko ikoga ubeđuje u blagotvornost lutanja. Jer, reputacija lualica

18 Među drugima, Thoreau 2007; Fletcher 1968; Solnit 2010; Minshull 2014; 2018; 2021. Videti ipak i specifičnije intonirane Cervenak 2014; Beaumont 2020.

vrlo je loša: dezorijentisani skitničari, neodgovorni sanjari, neozbiljni egoisti...

**Šetači imaju odredište i svrhu**, makar prošetali samo oko kuće; tek kretanje bez svrhe odvaja lutanje od šetanja. Šetnjom se postiže neka svrha, makar prošetali psa, ili se svakako stiže na neko odredište. U tom dovođenju svoje radnje do završetka pronalazi se vrednost šetnje. Lutanjem se ništa ne postiže, rasipaju se štaviše dragoceno vreme i energija. Šetači vode računa o vremenu: nose satove, obavljaju poslove i dolaze na vreme kući; lualice imaju vremena napretek i ne vole da poznaju budućnost. Pod šetnjom, najzad, obično podrazumevamo hodanje, čin pešaka koji stavlja u pogon svoje noge i stopala, dok se lutati može svakojako: peške, ali i automobilom, avionom, čoperom, čak i invalidskim kolicima (Morris 2022: 10–11).

Lutanje i šetanje, iako se nesumnjivo preklapaju kod lualica koje šetaju i šetača koji lutaju, predstavljaju temeljno različite aktivnosti. Šetači su naklonjeni prečicama i često biraju direktnu putanju, dok lutanje podrazumeva averziju prema pravim linijama. Ne znajući kuda idu, za lualice je svaki plan, ako ga i ima, provizoran i verovatno kratkotrajan. Linearni progres od starta do cilja – standardna dvodimenzionalna geometrija šetanja – antiteza je lutanju. U tri prostorne dimenzije i bez kompasa, lualice ne traže toliko prostora bez puteva, koliko kreću stranputicom kad god se otvori utabani put. Prav put i utvrđeni plan predstavljaju putanju kojom se ne ide ili ono što lutanje nije.



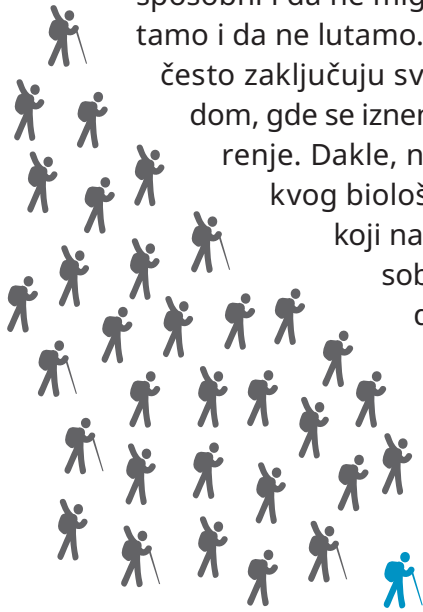
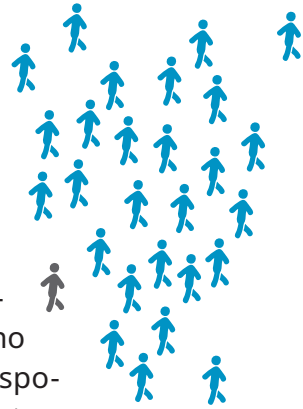
Konačna preliminarna distinkcija: lutanje se razlikuje od šetanja po svojoj bliskosti grešci. *Errare* na latinskom znači „lutati“, [...] sa daškom krivice, moralne ili pravne: neuspeh, uvreda, greh ili prestup. Ozloglašeno lutanje naokolo – [...] – sugeriše sklonost zastranjivanju, dok se šetanje čini moralno neutralnim ili makar retko dvoličnim. (Morris 2022: 11–12)

Ozloglašena, međutim, nije sasvim neosnovana: relociranje ne proizvodi automatski dobar ishod, a zasigurno nije uvek sa željenim povodom. Potpuno slučajnim i nelogičnim „lutajućim putanjama“, svojevrsnim „obrascima lutanja“, kreću se unaokolo i pacijenti sa dijagnozom demencije u ustanovama za asistiran život (Battista et al. 2015). Oni možda i lutaju, ali njih ne nazivamo lualicama. U ranim fazama Alchajmerove bolesti često su oštećene upravo moždane ćelije navigacione mreže koje su zadužene za „pronalaženje puta“ (Gorman 2013). Znati put, ne izgubiti se, smatra se bazičnom psihičkom funkcijom – neurolozi bi rekli da ljudski mozak u svom normalnom stanju „želi“ da nađe put kući. Od tog pronalaženja puta nesumnjivo zavisi i opstanak vrste nazvane „čovjek“. Sinapse u mozgu zamenili su kompas, mape i pametni telefoni, ne bi li se izbegla ili na najmanju meru svela beznadežna izgubljenost u prostoru. Lutanje, dakle, može biti opasno i ne bi ga trebalo romantizovati, makar ne bez prethodne procene njegovog karaktera. Ali lutanje može biti i dragoceno.



Opet evolutivno gledano, lutanje i unapređuje opstanak ljudi: razvoj adaptivnih sposobnosti neodvojiv je od

njega. „Poput mnogih ptica, ali za razliku od većine drugih životinja, ljudi su migraciona vrsta“, (u)tvrdila je jedna grupa antropologa (Massey et al. 1998: 1). Drugi nisu bili tako ubeđeni da zbog toga što neki ljudi nekada migriraju i što to ponekad omogućava preživljavanje smemo da zaključimo da postoji nekakva genetska predisponiranost ljudi da lutaju. Izvesno je, međutim, samo da imaju, da imamo, sposobnost kretanja i promene lokacije i da ta sposobnost može ponekad da pokrene relokacije velikih razmera (pa i tada kao „seobe“, premeštanje staništa a ne odricanje od njega). Jer, osim što smo kadri da migriramo, a za razliku od nekih ptica, mi smo podjednako sposobni i da ne migriramo. Kao što smo kadri i da lutamo i da ne lutamo. Ili oba: lualice, poput migranata, često zaključuju svoja lutanja dospećem u neki novi dom, gde se iznenada zaustavljaju, skrase, puste korenje. Dakle, nema u čoveku, lualici ili ne, nikakvog biološkog ekvivalenta genetskom kodu koji nagoni rođe da zimuju na jugu. Sposobnost migriranja nije usrećila našeg dalekog rođaka *Homo erectusa*, koji je izlutao iz Afrike, ne znajući da će zapasti u genetski ćorsokak. Ali sposobnost da luta, srećom, pomogla je ranom *Homo sapiensu* u Evropi da zameni sedentarne neandertalce. Ljudi kao vrsta migrirali su i lutali, ali ih ta



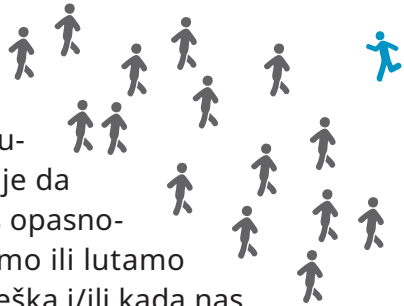
činjenica ne čini migracionom vrstom. Migracija se kao adaptivna strategija povremeno pokazivala uspešnom, ali je nekad urađala i katastrofalnim plodovima. Osta- ti na mestu je, s druge strane, ponekad bila uspešna strategija, ali je i ona drugi put vodila katastrofi. A ako, dakle, nikakav gen ne predisponira ljude da migriraju ili lutaju, onda su lualice prepuštene same sebi. Čitava od- govornost za lutanje je na onima koji lutaju, kao što su za nemicanje s mesta odgovorni oni koji su tako odlučili: „biologija“ nije kriva ni za jedno ni za drugo.

Doduše, neki pokazatelji ukazuju da više volimo da ne lutamo i/ili da znamo kako da se vratimo kući: i mozak koji je u običnom radnom stanju, a ne kao kod paci- jenata koji pate od demencije, i te kako ume da „hvata panika“ da se ne izgubi njegov nosi- lac. „Svi nosimo tragove DNK sedentarnog neandertalca, pri čemu tačni procenti za- vise od našeg nasleđa“ (Scharping 2020; videti i Estes 2011). Štaviše, delimo 98, 5% našeg DNK sa šimpanzama, koje žive na čvrsto definisanim teritorijama i migri- raju samo kada baš moraju. Tokom vekova i duž kultura ogromna ve- ćina ljudi ostajala je na istom mestu (Anonim 2016). Svaki izbeglica, migrant, ho- dočasnik, nomad i lualica osta- vljao je za sobom





armiju duboko ukorenjenih staro-sedelaca. Izgleda da su pre svega društvene determinante te koje govore ljudima na nekim tačkama istorije da krenu na otvoreni put, uprkos opasnostima koje predstoje. Migriramo ili lutamo kada su vremena neizdrživo teška i/ili kada nas ne drži mesto. Lutanje kao istorijska i kulturna praksa tako ostaje relativno neuobičajeno, ali možda baš stoga fascinantno. Jer, ako nismo genetski programirani da migriramo, biće da razlozi lutanja imaju manje veze s genetikom a više sa „bio-psihologijom“ radoznalosti i nade, sa spremnošću da se odluta samo da bi se videlo šta je „negde tamo iza“ (Kidd, Hayden 2015; Morris 2022: 122–124).



Ali, opet, nije samo stvar ni u simpatičnoj znatiželji; lutanje bi se moglo pokazati i potrebom. Na individualnoj ravni, većini ljudi je neophodan povremeni odmor od pukog preživljavanja, od obaveza, od rutinskih radnji, od logike čak. Ekskursi, ekscesi otpuštanja i prepuštanja lutajućim trajektorijama mogli bi onda biti i blagotvorna aktivnost lišena ciljne racionalnosti. A ukoliko nisu u pitanju ispadi, ukoliko se iznutra oseća da se mora opraviti na put i ne može se odoleti da se put ne nastavi – lotalica je rođena.



Ne putujem da bih išao nekud, već da bih išao. Putujem zarad putovanja. Velika stvar je kretati se. (Stevenson 1957: 51)

Kao u slučaju Stivensona (Robert Louis Stevenson), u pitanju je onda želja, poriv, nagon, da se luta, onaj *Wanderlust*, žudnja da se nastavi kretanje, da se putuje putovanja radi. Tolkienovim (J. R. R. Tolkien) opominjućim rečima: „Nisu svi koji lutaju izgubljeni“ (Tolkien 1994: 241). Što bi se kod nas, ne bez prekora, reklo: „da ti dupe vidi put“, izgleda da i ne mora biti tako loše. Ali šta onda takvo lutanje čini opravdanim ili poželjnim, odnosno kako se postaje „dostojna“ lualica?



Nema suštine koja bi se otkrila. Šta god da nazovemo lutanjem, ono ostaje iskonski, ponavljajući i začudan ljudski doživljaj, kadar da izazove parališući užas da ćemo se izgubiti ili očekivanje koje greje srce, da će se pronaći put kući. (Morris 2022: 30)

Put, pronađen ili nepronađen, izbegnut ili žuđen, utaban ili stranputica, svakako je jedno odredbeno svojstvo lutanja, kao i ovakvog ili onakvog putovanja. Ali daleko od toga da je i sam „put“ jednoznačan termin. Postoje realni, od ovog sveta putevi, uglancani ili sa rupama, koji se pružaju unedogled, postoje i ćorsokaci, ali postoje i literarni „putevi“ koji tu tradicionalnu figuru govora ili odliku teksta čine poroznom, neodređenom i podložnom semantičkim nedoumenjima (uporediti Morris 2007). Kada u čuvenom dvostihu Robert Frost (Robert Frost)

objavljuje da je krenuo putem „kojim se ređe putuje“, naišavši na „dva puta koja se računaju u šumi“, on po svojoj prilici ne ukazuje na stvarni put, a i šuma, ako je i bilo, mogla je biti bez puteva: put je „verbalni znak“ doživljaja koji je možda odveć složen da bi se nepesnički izrazio. Kada se Robert Cimerman (Robert Allen Zimmerman), poznatiji kao Bob Dilan (Bob Dylan), pita „koliko drumova čovek mora da prevali...“, publika može prizvati sećanja na svoja hodanja realnim stazama, ali teško da je uopšte reč o hodu po asfaltu ili zemlji: već i sledeći stih nam kazuje da je reč o dilemi koja se odnosi na društveni status, a možda i nešto preko toga: „...ne bi li ga nazvali čovekom“.

Proširenje značenja kako bi se ispunio raspoloživi prostor tumačenja ne onemogućava, ne podriva na fatalan način, razumevanje. Razumevanje se ne suspenduje proširenjem značenja ni kada je reč o putu ni kada je reč o lutanju. Pretvoreni u metafore, i „lutanje“ i „lotalica“ (p)ostali su bremeniti i nikad do kraja prozirni termini, ali je, kao uostalom kod svih pojmova vrednih (re)interpretacija, upravo taj „višak značenja“ i inspirativan i potencijalno plodotvoran. Lutanje se smešta – i uvek iznova između – između gubitka iluzije da ćemo jednog dana pronaći zaboravljeno mesto gde istinski pripadamo i,

s druge strane, s onu stranu noćne more da ćemo se jednog dana probudi bez doma, posla, korena i mogućnosti da se vratimo ili svratimo igde (Morris 2022: 30–31) – osim na put.<sup>19</sup>



**19** „I sad moj tipični poriv. Ko je uopšte mogao da bude litalica? Crni 'doseljenici', migranti u pravom smislu reči, roba takođe, na svom novom kontinentu, nipošto ne. Dok su muškarci bili *vagrants*, pa često onda i prosjaci i *petty criminals*, žene litalice su jednoznačno mišljene kao *low women*, setimo se ko tvori lumpenproletarijat. Retko mislimo o skitnicama u seksualnom smislu, ako nisu žene, a i onda retko pomišljamo da su htele da odlutaju od sebe, od svog dupeta koje neće da vidi put, ali ne može da ostane u 'klozetu'. Najzad, najveći broj stvarnih litalica, *vagrants*, dolutalo je u gradove posle izгона sa sela u vreme industrijalizacije i umesto da postanu radna klasa, oni ostaju na ulicama i lunjaju (bez maze). Problem litalica je društveni problem, kao i s psima. U uređenim sredinama nema pasa litalica, ili ih mi, dobri građani, ne vidimo. Ljudski šinteri su se razvili uporedo s obožavanjem doma, domaćinstva, nelutanja, osim za one za koje je lutanje privilegija.

Dakle, prinuda na NELUTANJE!“ (Zahvaljujemo se recenzentkinji Adriani Zaharijević, čija uzorna recenzija je doživljavala tekst skupa s autrorima. Ovo je tek jedna od neprebrojnih dragocenih primedbi, refleksija, korekcija, nadopuna... , koje smo imali sreću da od nje dobijemo.)

# Izmicanje



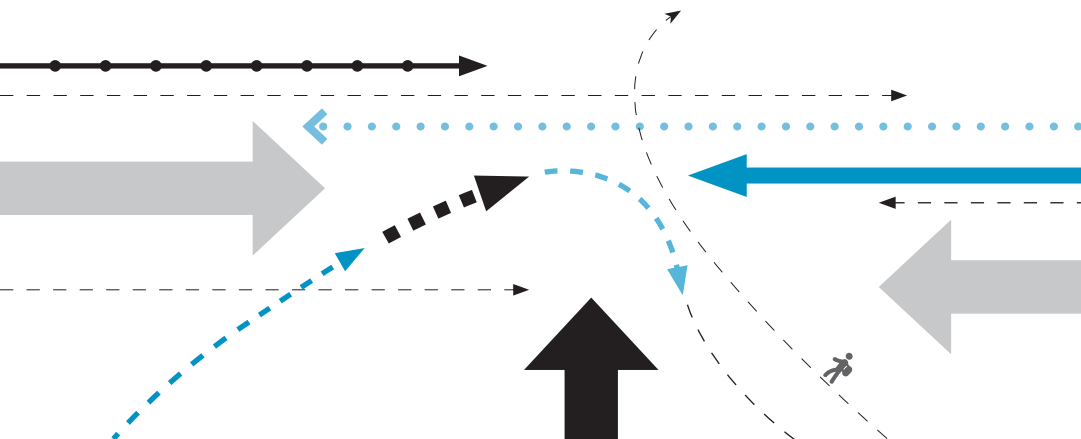
Pišući o Niče (Friedrich Nietzsche), i samom lutalici i planinaru, Žil Delez (Gilles Deleuze) uvodi termin „nomadska misao“ (Deleuze 1985). Takvu Ničeovu misao zaista je i pratio nomadski život – ili joj je prethodio i provocirao je – makar posle ostavke zbog bolesti na Univerzitetu u Bazelu 1879. godine, kada se, posve nomadski, seli iz jednog u drugi privremeni smeštaj različitih francuskih, švajcarskih, nemačkih i italijanskih gradova. Decenija Ničeovog rada i nesmirenog lutanja, od 1879. do 1889, možda može da objasni većinu njegovih spisa u kojima osporava dotadašnju ortodoksiju zapadnog mišljenja. Radikalno mišljenje koje bi da sruši stare tablice i prevrednuje sve vrednosti zahteva i radikalni stil, pa Niče piše jezikom koji napušta ispravnim logičkim koracima postepeno vođenu, argumentima bremenitu, analizu, za račun metafora, maksima, stihova, parodija, dvosmislica, hiperbola, aforizama, paradoksa, fragmenta i sličnih „nenaučnih“ tekstualnih rekvizita (uporediti Niče 1987: 35–79; Krstić 2022a: 81–87).

Nomadiska se misao, prema Delezovom razumevanju, stoga odnosi prevashodno na manir mišljenja, a ne na kodifikovani sklop uverenja. Naprotiv, taj manir bi hotimice da poremeti i podrije utvrđene kodove ili učenja, zastupajući i u delo stavljajući ono što se ne može kodifikovati. Za razliku od Marksa i Frojda, koji demontiraju utvrđene kodove u političkoj ekonomiji i psihologiji samo da bi naporedo stvorili ono što će postati nova ortodoksija marksizma i psihoanalize, Niče izmiče i mogućnosti da se njegovi spisi učvrste u „ničeanizam“. On bi da ukoreni i održi mišljenje u „intenzitetu“, u do kraja proživljenom iskustvu, a ne u kodiranim apstrakcijama koje tek „reprezentuju“ iskustvo: „Svojom pulsirajućom formom pisanja, Niče nam kazuje da ne trampimo intenzitet za puke reprezentacije“ (Deleuze 1985: 146; uporediti Krstić 2019: 64–65).

**Lutanje ima vlastiti intenzitet ili intenzitete,** koji ishode iz napuštanja standardizovanih, propisanih, odobrenih, direktnih putanja. Ono predstavlja ili, bolje, ono jeste kretanje izvan, iskorak iz ortodoksija i ideologija i legitimisanje tog stajanja van, autsajderstva. Ničevski model lutanja afirmiše vrednost neposrednog, ne-apstrahovanog, ne-racionalnog, nekodifikovanog doživljaja, protežući mišljenje izvan kalkulacija razuma. Ono bi da otvori, opremi i angažuje mišljenje, oslobodno tradicionalnih predubedenja i normi, svih apsoluta i društvenih vrednosti, za ponovnu procenu vrednosti i za radosni izlazak u susret intenzitetima koji predstoje. Podlokavanje ustaljenih kodova omogućava, ali ne

garantuje, presudno važan – lutalački, ako se hoće – pokret izmicanja i umicanja (uporediti Deleuze 1985: 148).

Delez bi, posle Ničea i skupa s njim, da oslobodi disciplinarnu filozofiju i od saučesništva sa racionalističkom ideologijom koju gotovo da poistovećuje sa sponzorstvom državnih vlasti. Filozofski je diskurs, veli on, „nastao sa imperijalnom državom“, a upravo je nomadska filozofija koja dosledno izbegava i imperijalne kodove i imperijalizam države, koja luta između svih ustaljenih kodova, alternativa „iskazima racionalne, administrativne mašinerije, čije bi birokrate čistog uma bili filozofi“ (Deleuze 1985: 149). „Traktat o nomadologiji“, koji će u saradnji s psihoterapeutom Feliksom Gatarijem (Félix Guattari) uslediti u knjizi *Hiljadu platoa*, insistiraće na neprekidnoj anti-racionalnoj, anti-imperijalnoj politici lutanja, na trenucima izmicanja koji se ne bi učaurili u doktrinu, ali bi postali neizbežni gest jedne moguće teorije lutanja ili, vernije originalu, teorije teritorijalizacija, deteritorijalizacija i reteritorijalizacija. Ako ostavimo po strani te krupne glagolske, što će reći procesualne imenice, autori tu razlikuju nomadski i sedentarni poređak, s obzirom na to kako ljudi žive u odnosu na zemlju.



Sedentarni odnos, karakterističan za farme i nacionalne države, nastupa invanzivno i zauzima ili okupira zemlju. Sedentarni ljudi uzimaju zemlju u posed, angažuju se oko nje ili na njoj putem svojih posebnih zanimanja, te grade trajne strukture obrade i odbrane zauzete zemlje. Nomadi, naprotiv, ne zauzimaju niti poseduju zemlju, uglavnom, već prelaze preko nje. Oni se ne zaustavljaju, oni su neprestano „između“ nekih zaustavljanja: „Život nomada je *intermezzo*“ (Deleuze, Guattari 1987: 380).<sup>20</sup>

**U** svakom slučaju i u strahu od ustanovljenja, Niče i Delez vaspitavaju za jednu (pre)osetljivost na svaku oblast koja se učini pogodnom za stanovanje. „Produženi boravak“ ne trpe ni nomadi ni, možda još manje, nomadsko mišljenje. Tako (bi) mislioci i lualice, mislioci-lualice, da izmaknu svakom utaborenju, a samo lutanje svakom definisanju, pa i pojmovnom zahvatu uopšte. Kao što su lualice izvan homogenih obrazaca koji oblikuju živote koji su se „skrasili“ i kao što naseljavaju heterodoksne ili hibridne prostore, tako je i lutanje „izuzetak“ koji se svojom

---

**20** I uopšte nije reč samo o (nomadskoj) teoriji (nomadizmu). U otklonu od Frojdovog nerazumevanja nesvesnog kao višestrukosti formacija i od njegove opčinjenosti kastracionim kompleksom, Delez i Gattari objavljuju da nema zaustavljanja ni kada je o telu reč: „Leteći anusi, ubrzane vagine, nema kastracije“ (Deleuze, Guattari 1987: 32, 143). U drugoj potenciji, u drugom registru ili odjeku, to oslobađa ili može konačno da oslobodi i pojedince sa divergentnim seksualnim i rodним identitetima, kao i druge politički, rasno i kulturno marginalizovane ljude, od nepoželjnog, delegitimisanog stanja koje Rozi Braidotti (Rosi Braidotti), po uzoru na Deleza, naziva upravo „nomadskim“. (Braidotti 2011: 10)



diskontinuiranošću opire sažetim iskazima ili poopštavanjima koja bi da ga omeđe, svedu, skuće.

**Lutanje može da se odigrava i odigrava se u duhu kao i u materijalnoj stvarnosti.** Šetači doduše neretko meditiraju, ali korak-po-korak ritam hoda obično je služio kao metafora logičkog, postupnog mišljenja. Pošto se ne odnosi samo na pešake, lutanju pripadaju drugačije mentalne forme: plutanja, sanjarenja i pogledi iskosa. Ta načelna razlika, naravno, nije ni univerzalna ni isključiva, ali upućuje na prirodu „kognitivne aktivnosti, emotivne podjednako kao i racionalne, koja se vezuje za čin lutanja“ (Corballis 2015: 104; uporediti Fox, Christoff 2018). Ali ni kognicija ne mora biti, i nije, cilj lutanja. Lutanje je naprosto radnja kretanja unaokolo bez cilja – tela ili duha, oboje; svejedno – ukoliko dovoljno dugo traje i ukoliko se odmetnički odvezuje od ma kakvog ekonomisanja, produktivnosti, dodatne vrednosti... Tek ovo poslednje svojstvo besciljno kretanje preobražava u lutanje.<sup>21</sup>

Ni ono prepoznatljivo zadovoljstvo šetnje, ni narativ koji se može izgraditi na njoj, ne smeju biti prisutni u lutanju,



**21** Sanskritski termin za „besciljnost“ je *apranihita*, a njegovo doslovno značenje je „ništa ne stavljati ispred sebe“. U nekim školama budističke meditacije njime se referiše na unutrašnji život ličnosti koja ne pravi nikakve planove, koja nema nade i koja ne upražnjava nikakve želje. Ni sa čim ispred sebe, dakle, učenici koji praktikuju *apranihita* često se vežbaju u „besciljnom lutanju“ – ne bi li se u što je moguće većoj meri oslobodili teskobe i prepustili doživljaju „čistog bića“. (Lusthaus 2002: 266)

koje potpuno raskida sa svakom svrhom. To je razlog što su lualice na zlom glasu i što neretko predstavljaju nepodnošljiv izazov. Nemanje svrhe smatra se hendikepom, a prisustvo likova koji tako nastupaju doživljava se kao provokacija koja će mestu na kojem ih zateknu doneti „lošu reputaciju“. Lutanje nikuda ne ide, ali se ni ne zaustavlja. Odvezano od svake zadatosti, ono je čista datost; ono se odvija, a njegovom odvijanju se prepušta. I odvija se uz neblagonaklone poglede ili gordo ignorisanje onih neodvezanih. Bez posla, bez korena i veza u „lokalnoj zajednici“ i bez ličnog cilja, lualice su često nevidljive – i za njih je bolje da ostanu nevidljive. One stoga radije nastoje da ne privuku pažnju, da naglase da su u prolazu i pre nego što im nadležne službe zadužene za održanje javnog reda i mira, kojima i samim postojanjem prete, nalože da produže dalje. Jer lutanje temeljno uznemirava svaku radnu etiku: čak i ono što je preteklo od slobodnog vremena uzaptila je profitabilna industrija putovanja. Možda onda nije loša ideja, teče jedna linija mišljenja koje ima snage za otpor administriranom svetu, odbiti ne samo svako takvo programirano putovanje, nego jednostavno – svako putovanje; ne pristati na manipulaciju i „diktaturu nad potrebama“, kao ni na diktaturu potreba; ne praviti para-slobodarske oaze na životnom putu, podjednako kao ni para-slobodno živeti putujući, i takozvano slobodno vreme osloboditi za slobodan život posvećen nečem dragocenijem:



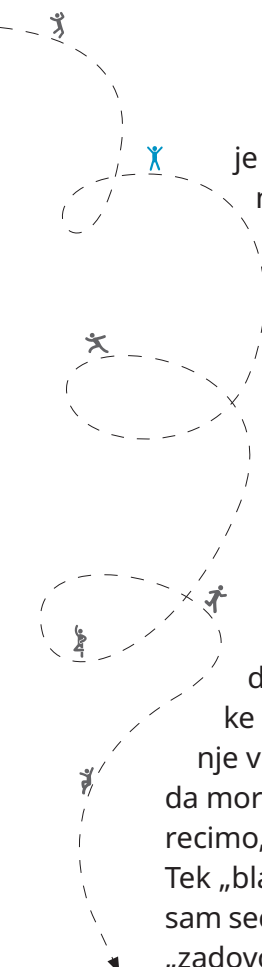
Putovanje je raj za budale. Duša nije putnik: mudar čovek ostaje kod kuće [...]. (Emerson 1951: 59)

Lutalice se odlučuju za drugačiji, daleko subverzivniji pristup. One ne odustaju samo od dirigovanih putovanja, nego i od kuće, od binarnog koda doma i privremenog putnog odsustva, od čitave logike „zakona kuće“. To se plaća skupom cenom, ali samo za one koji budžetiraju vrednosti. Za njih je nepodnošljivo upravo to odricanje lutanja od ekonomisanja, od odmeravanja i sameravanja prema nalogima rada i dohotka, troškova i dobiti. Za, najšire shvaćene, „privrednike“, one koji nešto privređuju, lutanje nema cenu, pa je bezvredno, a lutalice su luzeri, glupaci i/ili ekonomske samoubice. Umesto da se čekiraju na poslovima, oni nemaju ni vlastiti sat; neproduktivni su i vazda meandriraju, vijugaju, skitaju i troše vreme. „Nijedan šef ne želi radnika koji luta fabrikom i sanjari“ (Morris 2022: 41). Lutalice, međutim, cene izgubljeno vreme i druge „iracionalne“ troškove. One nepromišljeno rasipaju vreme, ne očekujući nikakvu otplatu za svoje dezinvestiranje. I one time ništa posebno ne poručuju; nisu sklone poučnom teoretisanju, kao što mu se i lutanje opire.



Lutanje je zauvek vijugavo, bez poruke, promašuje metu i kolosalno je gubljenje vremena. Ne postoji aplikacija koja će moći da ga izmeri. Lutalice pripadaju carstvu nemerljivog. [...] U zamenu za svoju rasipničku litiju odbijanja i ekscesa, lutalice naseljavaju postranični mentalni prostor koji je relativno slobodan, snoviđajan, otvorenog kraja i bogat mogućnostima. (Morris 2022: 42)

**T**o naročito važi kad se zapravo ne ide nikud ili je svejedno da li se kreće. Za lutanje duha ili uma presudno



je važan element igre, ulazak u neko „decoliko“ stanje oslobođeno nadzora odraslih i uživanje u doživljaju „čistog bića“, njegova aktualizacija. Ono se mora odigravati u ličnom registru koji ponekad poprimi i književnu formu i čak postane zaštitni znak određenog pesničkog usmerenja. „Lutao sam usamljen kao oblak“, veli 1807. godine u uvodnom stihu istoimene pesme Vilijam Vordsvort (William Wordsworth), detektujući sentiment ili trasirajući „put“ čitavog pesništva romantizma (Wordsworth 1994: II 1). Lutalice su sada iznova, ali ovog puta dobrovoljno, usamljene. Usamljenost sada nije više (toliko) prokletstvo društvene izolacije nego šansa za doživljaj kosmičke povezanosti, za „okeansko osećanje“, za „osećanje večnog“.<sup>22</sup> A nove posvećene lutalice sada gotovo da moraju biti likovi usamljenih pojedinaca, a nikako ne, recimo, čitav narod koji sledi Mojsija na putu u pustinju. Tek „blaženstvo samoće“, bilo da luta sam napolju ili se sam seća prizora „unutrašnjim okom“, Vordsvortovo srce „zadovoljstvom puni“ i on „pleše s narcisima“.<sup>23</sup>

22 Metaforu „okeansko osećanje“, zajedno sa metaforom „osećanje večnog“, prvi je upotrebio Romen Rolan (Romain Rolland) 1927. godine, u prepisci sa Frojdom posvećenoj religijskom iskustvu. Frojd se osvrće na tu temu u prvom poglavlju *Nelagodnosti u kulturi*. (Frojd 1988: 8; uporediti Pajin 1990: 123)

23 „For oft, when on my couch I lie / In vacant or in pensive mood, / They flash upon that inward eye / Which is the bliss of solitude; / And then my heart with pleasure fills, / And dances with the daffodils“, zaključni su stihovi pesme „Lutam usamljen kao oblak“. (Wordsworth 1994: II 19–24)

Vordsvortova lualica, lualica Vordsvort, otvorena je za neočekivano i usredsređuje se na slučaj. Uzvišeno ili lepo nemaju više očekivana odredišta na kojima će ih „lepa duša“ sresti i obraditi – veličanstvenost planinskih litica ili talasa koji se obijaju o hridi, recimo – već se ono neočekivano koje služi kao okidač za improvizovane činove imaginacije pronalazi u običnom: u bašti narcisa. Kolridž (Samuel Taylor Coleridge) izveštava da su Vordsvort i on, radeći na *Lirskim baladama*, iskušavali kako se poznati pejzaž imaginacija može transformisati ako se iznenada zameni „akcidentima svetla i senke“ (Coleridge 1983: II, 5, 14). „Akdicenti“ su ključna reč: lutanje nudi one nepredviđene događaje koji se sami i koji se samo dese i pogode posmatrača snagom epifanije. Lutanje, u svojoj otvorenosti za slučajno, bez očekivanja, suočava sa onim što se samo slučajem i samo lutajući može videti: nekom vizijom koja je sva u jednom jedinom pogledu, odjednom. Stoga ritam lutanja isključuje žurbu. Lutanje zaustavlja ili rasteže vreme, ne hitajući ni za čim i prihvatajući šta god da se desi u otvorenosti za igre svetla i senki u onom uobičajenom kroz koje se iznenada projavi neobično i otkrije svet.



**Legenda kaže da je Vordsvort za svoga života prešao oko 175.000 milja pešice.** Prema Tomasu de Kvinsiju (Thomas de Quincey), sastavljao je svoje pesme u toku šetnje, a prema Kolridžovom sećanju, najradije tako što je „hodao gore-dole ravnim šetalištem od šljunka, ili na nekom mestu gde se kontinuitet

njegovih stihova ne suočava ni sa kakvim kolateralnim prekidom“ (prema Hazlitt 2001: 43). Vilijam Hazlitt (William Hazlitt) primećuje i da su pravi predmet Vordsvortovih pesama – njegove misli. Njegove misli, međutim, uglavnom su ukorenjene u posebnim mestima s posebnim prirodnim fenomenima – „retrospektivne psihogeografije u malom“ (Morris 2022: 52).

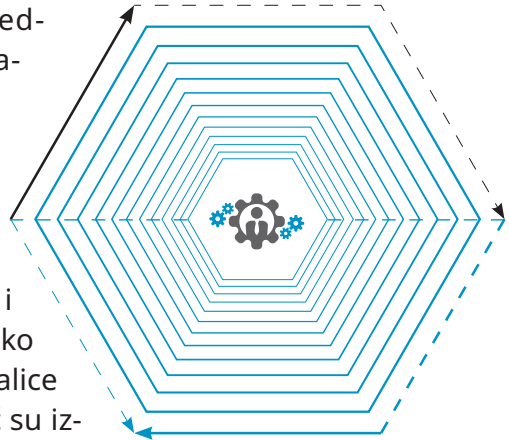
Ako malo kontekstualizujemo priču, primetićemo da se apoteoza lutanja evropskog romantizma pojavila u doba kada su železnice, parne mašine, plinska javna rasveta, rudnici uglja i čeličane signalizirali početak novog doba industrijskog razvoja i urbanizacije. Lutanje se, ukoliko je do izbegavanja tih tehno-pošasti, pokazuje kao spasonosno. Kolridž još 1798. godine u pesmi „Mraz u ponoć“ upućuje želje svom sinu odojčetu da umakne sudbini njegovog detinjstva zatočenog u urbano okruženje i usvoji i živi romantičarsku mitologiju deteta (videti Krstić 2014b).



Ali ti, bebo moja! lutaćeš poput povetarca  
Uz jezera i peščane obale, ispod stena  
Drevnih planina i ispod oblaka [...]  
(Coleridge 1997: II: 4–6)

„Lutanje poput povetarca“ je drugo ime za osećaj slobode: slobode od urbanog zatočeništva, ali i slobode od zatočenog obrazovanja. Kolridž priziva Prirodu kao „Velikog univerzalnog Učitelja!“ koji bi mogao oblikovati umove i duhove drugačije. Lutanje po njoj – poput povetarca uz jezero na peščanim plažama – zapravo bi da

predstavlja afirmaciju vrednosti „prirodnog obrazovanja“ koje se ne može ugraditi u silabus ili prodati na akademskoj pijaci (Morris 2022: 55). Ali je lutanje i gubitak: kulturni i industrijski sistem može i da podrži podjednako koliko i da ograniči slobodu. Lutalice gube ili, možda češće, već su izgubile nešto: danas obično posao, prihode ili supružnika, dok su se u srednjem veku, makar potajno, nadale da će nabasati na sveti gral ili damu u nevolji.<sup>24</sup> A oni izuzetni, onda i sada, ukoliko uopšte tragaju, tragaju tek za nečim izgubljenim što nije sasvim nestalo, za nekim simboličkim dobrom koje ne može da iščezne, ali se ne može ni pronaći:



**24** Na čudesan način Čarli Čaplin (Charlie Chaplin) uspeva da sve to objedini u modernoj figuri male skitnice u tada novom vizuelnom mediju filma. Kada je *Little Tramp* premijerno prikazan 1915. godine, on ga opisuje kao „čovaka s dušom“ koji „nosi dah romantičke gladi“: „traži romanse, ali mu njegova stopala to ne dozvoljavaju“ (Chaplin 2014: 91). Ogromne cipele koje preuveličavaju njegova neromantična stopala, klovnovskim preterivanjem pokrivaju siromaštvo. Lik sa margine društva koje ga nedvosmisleno odbacuje, svojom odrpanom odećom džentlmena, Mala skitnica gotovo da reklamira skitnju. On je usamljeni autsajder ali, održavajući privid da nije, izdiže se iznad okolnosti koje nikad neće prevazići. On je gubitnik koji zna da ne može nadoknaditi gubitak (uporediti Morris 2022: 67–68) ali, svedočeći svoje lišavanje gospodstva, ponosno, komično sa ozbiljnim efektima, upućuje packu društvu koje ga je svrstalo i stavilo u takav položaj.



Davno sam izgubio psa, divljeg konja i grlicu, i još sam na njihovom tragu. S mnogim putnicima pričao sam o njima. [...] Sreo sam jednog ili dvoje koji su čuli goniča i rzanje konja i čak videli kako golubica nestaje iza oblaka; činilo se da žude da ih povrate kao da su ih sami izgubili. (Thoreau 2004: 16; uporediti Otterberg 2005)

Psi, divlji konji i grlice, priroda uopšte, to će biti utočište koje se u gotovo pravilnim razmacima pojavljuje kao reakcija na uznapredovalu civilizaciju, na sve brže, raširenije i, uviđalo se, u mnogim pogledima – pogubno civilizovanje. Od romantičara preko Fojerbaha (Ludwig Feuerbach) pa sve do anarhoprimitivizma (videti, na primer, Zerzan 2005), nižu se ukazivanja na krivo skretanje zapadne tehnonaučne racionalnosti i njenih političkih imperijalnih produžetaka, te nagovori na neophodnost drugačijeg mišljenja. Vordsvort i Kolridž se otiskuju u spekulacije o tome „kako seljaci misle“, otvarajući vek i po ranije savremenu debatu o (ne)mogućnosti „primitivne“ ili „divlje“ misli (Lévy-Bruhl 1954; Lévy-Bruhl 1966; Sahlins 1995; Levi-Stros 1978; McLane 2000: 46–50). Na to pitanje Vordsvort, poput kasnije Levi-Strosa (Claude Lévi-Strauss), implicitno odgovara afirmativno (Wordsworth 1974: 125; uporediti Levi-Stros 1978: 318; Levi-Stros 2009: 19–20). Kolridž, baš kao i Sartr (Jean-Paul Sartre) vek i po posle njega (Sartr 1983), u najboljem slučaju nudi jedno uslovno „da“: seljaci misle, ali ne kao bolji deo društva – svakako ne kao sveštenici, filozofi i književnici, kojima je suđeno da obezbede „najbolje delove jezika“ za poeziju (Coleridge 2004).



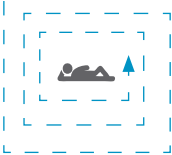


**Posle romantičara**, i savremeni kulturni relativizam ustaje protiv prosvetiteljske promocije hijerarhijski strukturiranog pojma „civilizacije“, koji je poslužio da se u svesti Zapada sopstveni položaj vidi kao model, vlastite navike kao univerzalne sposobnosti, sopstvene vrednosti kao apsolutni kriterijum suđenja, a mi sami kao gazdujući posednici svekolike prirode. S teorijskom pripremom, s epistemološkom logistikom kriptonormativnih, diskriminatorskih, „linearno-progresivističkih“ pojmova, mogla je da počne i stvarna kolonizacija svega različitog, svega što odstupa i smešta se na niži rang razvoja (uporediti Lévy-Strauss 1989: 161, 310–311, 316–317).

Od te spekulativne neukosti, ispostavlja se, leči etnologija, uvidom da ona nije ništa drugo do „slepo odbijanje onoga što nije naše“, da varvarstvo nije opozit civilizaciji nego je, skupa s civilizacijom, smišljeni konstrukt, kao i da celu konstrukciju valja demontirati informišući one koji druge krste varvarima da je varvarin pre svega čovek koji veruje u varvarstvo (Levi-Strauss 1988: 303). Sada je važno, naprotiv, ne uništiti, sačuvati, zaštititi „tužne trope“, i šire: zainteresovati se za „analizu i tumačenje razlika“ među društvima (uporediti Levi-Stros 1978: 313–315; Lévy-Strauss 1988: 299–306; Levi-Stros 1999: 292). Te razlike su danas

ugrožene, stara se da ukaže Levi-Stros, a ne jedinstvo vrste koje savremena sredstva saobraćaja i masovni mediji ionako čine gotovo neizbežnim. I on sa zebnjom zamišlja „vreme kad će na planeti postojati samo jedna kultura i civilizacija“ (Levi-Stros 2009: 23).

Zla savest Okcidenta, dakle, progovorila je u dvadesetom veku različitim glasovima, ali njihova društvena dimenzija ponavljaće staru tezu, samo izričitije i ubojitije: sva društva moraju biti tretirana kao podjednako vredna, ali ne i jednaka, već naprotiv, upravo različita i neporediva. Svaki drugačiji pristup je put u naivnu ali rasprostranjenu besmislicu pretpostavljanja superiornosti jednog od njih, ili u manje naivno zanemarivanje razlika za volju neuverljivog bratstva svih ljudi (Levi-Stros 1999: 302; Lévy-Strauss 1988: 302–304).



Delimična podrška nastojanjima Levi-Strosa da ublaži rane zapadne saznanje i geografske konkviste pridoći će kasnije s (ne)očekivane strane. U predavanju „O humanističkim naukama i filozofskoj disciplini“, baš kao nekada Levi-Stros obraćajući se UNESCO-u, Derida pronalazi implicitnu filozofiju u tekstovima međunarodnih ustanova koje se zasnivaju na idejama ljudskih prava i međunarodnog prava. Čitanje Kantove „Ideje opšte istorije“ (Kant 1968b) pritom je prilika da se detektuje teleološka pretpostavka Evrope kao cilja univerzalne istorije koji prožima modernu do duboko u savremene diskurse. Međunarodne ustanove

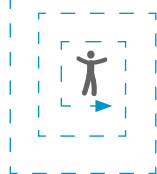




se suočavaju sa istim problemom evrocentrizma, a Deridi je ovde ponajviše stalo do onog kosmopolitskog „prava na filozofiju“ koje bi sada valjalo misliti mimo njenog „grčko-evropskog porekla i sećanja“, kao i mimo pukog suprotstavljanja njemu (Derrida 1994: 14; uporediti Derrida 2002).

Iz te dugoveke i zamorne alternative evrocentrizma i protivevrocentrizma, prema Deridi, a za razliku nadalje od

Levi-Strosa, izgleda da filozofija ne samo da može pronaći izlaz nego ga i vlastitim savremenim statusom nudi. Budući da „više nije određena programom, izvornim jezikom ili govorom“, budući da su već i njeni koreni sumnjivi, „bastardni, hibridni, kalemljeni, multilinearni i poliglotski“, tako shvaćena, ona već (po)stoji s one strane „kolonijalne ili neokolonijalne dijalektike prisvajanja i otuđivanja“ i predstavlja, „ako postoji takva stvar, taj drugi put“ (Derrida 1994: 15).



Deridin prigovor Levi-Strosu, ali i Rusou, Vordsvortu, Kolridžu i čitavoj tradiciji prirodnjačko-primitivističke korekture civilizacije, Todorov bi rekao „alegoristima“, sastoji se u uvidu da takva nastojanja da se spere krivica zapadne kulture moraju da okončaju u nekritičkoj fetišizaciji drugog pola, u umišljanjima nekakve bezazlene prirode Drugog, ispunjene nepatvorenom lepotom i dobrotom. Ako se odmakne od tog krivog, izopačenog

ogledala zapadnog protivetnocentrizma (videti Dos 2019: 47–48), međutim, razotkriće se da je direktno predavanje navodno neobeščašćenoj prirodi podjednako teleološki i eshatološki inficirano kao i osvajačko nahrupljivanje u nju: u oba slučaja sanja se „san o punom i neposrednom prisustvu koje zatvara povijest“ (Derrida 1976: 154).



# Izgradnja



Prelaz ka savremenosti obeležava jedna nova figura – umesto za pito-me provincijske krajolike, vezana za Pariz – jedan lik lutalice čiji se naziv obično ne prevodi, osim na svoju štetu: *flâneur*. Reč potiče od staronordijskog infinitiva koji znači „lutati bez svrhe“, a Francuzi su svojom obradom rafinirali taj glagol tako da u devetna-estom veku ukazuje na prefinjeni senzibilitet rasonode gradskih lutalica. Dobro odeveni nosilac tog senzibiliteta sada je urbani muškarac čije se gospodstveno i cenjeno lutanje oštro suprotstavlja lutanju koje je prinudna skit-nja, lutanju ozloglašanih Cigana ili boema, vagabunda i nomada, za koje se smatralo da, zločinima i pljačkama koji su im pripisivani, ozbiljno ugrožavaju bezbednost grada (Taylor 2014: 131).

Iako njegovo ime sugerise egipatsko poreklo, ciganski narod potomak je indo-arijevske etničke grupe koja je napustila Indiju u šestom veku nove ere. U srednjem veku pojavljuju se u Evropi. Njihova drugost bila je egzotična koliko i njihove crne kose, tamne oči, tamnopus-tost, ali im je tek lutalački stil života osigurao reputaciju:

prevaranti, sitni lopovi, skitnice. Drugost Jevreja mogla se zadržati u getu. Drugost Cigana predstavljala je implicitnu pretnju koja se ne može držati u zatočeništvu: samo što su bili tu i već bi odlutali – pa ako je nešto nestalo, sva je prilika da su ga Cigani odneli. Takav neprjateljski prijem starosedelaca pre je bio pravilo nego izuzetak. Život i putovanje u karavanima unapred ih je obeležilo sumnjom ali im je, uglavnom, dozvoljavano da zarađuju kao „nevoljno tolerisani“: gatare, trgovci konjima, nosači i sezonski radnici. Kao lugalice bez države, Cigani su se (na)selili od zapadne Evrope do Balkana, podležući drakonskim zakonskim merama i pravnim progonima koji su ponekad vrhunili paljevinama i ubištva.

I dok su živopisno ofarbani vagoni i život u karavanu pomogli da se cementira reputacija Cigana u pogledu egzotičnog, putujućeg stila života, njihovo ime vremenom je počelo da konotira i divlje provale strastvenih osećanja. Ples flamengo izumeli su andaluzijski Cigani u južnoj Španiji, a tamnokose zaigrane plesačice blistavih očiju sa svojim uskovitlanim suknjama postaju predstava nesputane, razobručene osećajnosti. Život Cigana tako je počeo da simbolizuje i misterioznu, neinhibiranu, žestokim emocijama protkanu slobodu, oličenu u Karmen Žorža Bizea (Georges Bizet) ili romskim likovima u filmovima Aleksandra Petrovića i Emira Kusturice.

Romi – naziv koji više vole moderni Cigani – i danas podležu stereotipima i često žive u malim enklavama, od istočne Evrope do Južne Amerike. Cigani su po svojoj prilici

jedinstven narod po tome što „ne sanjaju o domovini“ (Fonseca 1995: 5), zahtevaju građanska prava ali ne i teritorijalnu autonomiju. Možda i više od drugih lutalica, oni tragaju za pukotinama u dominantnom sistemu: preživljavaju delom tako što prepoznaju i iskorišćavaju te pukotine, makar se one sastojale samo u propustima u lokalnoj bezbednosti. Svojim načinom života Cigani ne nastoje da demontiraju sistem – to bi značilo demontirati vlastite izvore sredstava za život – već da prežive kao autsajderi u blizini sistema od kojih zavise.



Narod Roma ne samo da otelotvoruje strategije otpora ograničavajućim sistemima već nudi i portal za nadolazeći transnacionalni svet: još uvek uglavnom nerealizovani prostor (možda pretežno elektronski) u kojem se nacionalne granice pokazuju daleko manje definitivnim nego u naše doba kontrolnih punktova i čeličnih barijera. Lutanje bi moglo ponuditi metaforički jezik prikladan za tu digitalnu i postdigitalnu budućnost [...]. Lutalice u takvoj transnacionalnoj budućnosti – [...] – možda će slaviti romski narod kao dokaz da se može dobro i strastveno živeti ispod radara i van sistema, da se može biti mobilan i rasut ali ujedinjen u duši i kulturi, da se može opstati improvizujući, uprkos pravnoj opresiji, lokalnim predrasudama i teroru građanskih straža. (Morris 2022: 76–80)

Za razliku od prokazanih Cigana, koji su privremeno zaposedali tek džepove, niše ili smetlišta sve više industrijalizovane civilizacije i koji zbog svog tradicionalnog načina života nisu bili rado viđeni čak ni u selima,

*flâneur* je, dakle, predstavljao poštovanog modernog građanina koji gotovo amblematski služi na čast Parizu kao pretendentu na prestonicu sveta. Urbana gomila je prirodno stanište za *flâneur*: on je kod kuće „u srcu mnoštva“, kako je primetio Bodler (Charles Baudelaire). I/Alu u urbanom mnoštvu on je izdvojeni posmatrač; njegova pozicija je odvojena usred gomile; on je skriven, anonimn, negde u pozadini. On opaža urbani život koji se vrti oko njega – ostajući „skriven od sveta“ (Baudelaire 1964: 9). Tom i sa svet(in)om združenom i od sveta odvojenom pozicijom *flâneur* se suprotstavlja romantičarskoj tradiciji ruralne ili pesničke usamljenosti, za volju jedne urbane usamljenosti kao vida posmatranja. Romantičarska usamljenost „lutajućeg oblaka“ pretpostavlja nekakvo duhovno zajedništvo sa Prirodom, „prirodno natprirodnjaštvo“, tako da se usamljeni pojedinac povezuje sa kosmičkim carstvom. Usamljenost *flâneura* kao insajderskog a izdvojenog posmatrača radije (re)prezentuje novi kosmopolitski duh nezavisnosti i samopoštovanja.

**Lutalica sada može biti i dobrostojeći građanin i lutalica sada može da luta ne pomerajući se.** Statično lutanje, lutanje u mestu, nepokretno lutanje, to je doprinos savremenosti konceptu lutanja, koje je dotad bilo neodvojivo od ovakvog ili onakvog nomadizma. *Flâneur* ostaje nepomičan dok se grad vrti oko njega. Okolina, mnoštvo, gomila sada se kreću, a on povremeno samo menja svoju osmatračnicu. Poput Njujorka koji se predstavlja kao „grad koji nikad ne spava“, savremeni gradovi su stalno u pokretu, a *flâneuru*



preostaje da preuzme ulogu poznavaoaca njihovih pokretnih delova, njihovog neprestanog toka.

Lutanje i privilegovani posmatrački položaj *flâneura* su, međutim, povlastica muškaraca više klase. Muški rod je bio onoliko konstitutivan za *flâneura* koliko i njegov senzibilitet i odeća. Stoga je njegov lik morao biti česta tema feminističke kritike: njegova sloboda kretanja prepoznavana je kao muško pretvaranje ostatka sveta u feminizovane objekte zadovoljstva. Figura nezavisnog posmatrača koji putuje mora se demontirati upravo u svojim duboko rodno obojenim vizijama ličnosti i postupanja putnika, zasnovanim na liku usamljenog muškarca koji luta uzbudljivim putevima – oslobođen od odgovornosti za domaćinstvo, odbegao od oblasti koje je prethodno već feminizovao. Amantin Dupa (Amantine Dupin) šetala je ulicama Pariza, ali u muškoj odeći, kao što je i objavljivala pod pseudonimom Žorž Sand (George Sand). Žena koja sama luta ulicama Pariza nije mogla biti *flâneuse*; viđena je ili kao služavka ili/i kao prostitutka (Solnit 2000: 234; uporediti Elkin 2016).

*Flâneur* nije preživeo novi svet mehanizovanog rovovskog ratovanja. Valter Benjamin (Walter Benjamin) detektuje novi lik koji nastupa umesto *flâneura* i bolje odražava katastrofičku epohu posle Prvog svetskog rata: *Lumpensammler*. Mi nemamo (pristojan, etnički neutralan) prevod za tog „skupljača sekundarnih sirovina“, odbačene odeće, isluženog nameštaja, starog papira, akumulatora, bojlera i uopšte starog gvožđa, sveg otpada i krhotina urbanog života (Benjamin 2002: 1999). Taj lik

je na koncu nestao skupa sa *flâneur*om, ali je signalizirao jednu društvenu konstantu koja im je zajednička: savremeni grad u neprestanoj promeni periodično izbacuje novi poseban lik koji ga i posmatra i predstavlja – kroz čin lutanja. U novoj ulozi urbane samoopservacije, i lutanje nužno menja svoj stil i izvedbu, srazmerno ogromnoj veličini i neprestanom kretanju grada koji se posmatra. Više nemamo posla sa „stvarnom“ lutorialicom, već se traži za lutajućom tačkom gledišta koja bi bila i skrivena i istovremeno hipersenzitivna na nezaustavljivi i sveprisutni tok gradskog života.

### Urbano lutanje se, konačno, vraća u Pariz sa novom generacijom urbanih posmatrača.

Postmoderni Pariz (u nastajanju ili u najavi) odgovarao je Giju Deboru (Guy Debord) i situacionistima, labavo povezanim umetnicima i levičarima, kao najizdašniji resurs za, marksizmom inspirisano i instruisano, istraživanje kako socioekonomski sistem i prostorno okruženje grada organizuju svest, emocije i ponašanje ljudi. „Kapitalistička ideologija“ se, naravno, pritom vidi kao primarna snaga koja organizuje postupke, osećanja i misli. Od osnivanja grupe 1957. do njenog raspada 1972. godine, situacionisti su, teorijski i/ili artistički, praktikovali ono što Debor naziva „psihogeografijom“. Njihov metod liči na jednostavno lutanje, ali manje posmatrača grada a više posmatrača vlastite, gradom inficirane svesti. Pritom se njihovo samosvojno i odredbeno zapažanje sastoji u uvidu da se idealno urbano lutanje namerno odvija u neusredsređenom, oniričkom stanju koje dobija podjednako neodređen i/ili višeslojan naziv – *la dérive*

(videti Debord 2006). *La dérive* bi ovde da se najtešnje misli u vezi sa snom (*le rêve*) i sanjarenjem (*la rêverie*): kao u sanjarenju, ono implicira prepuštanje, suspenziju izbora u korist vijugavih impulsa. Tek skretanje otvara duh za neregulisani tok nekakvog slučaja i za ponude okruženja.<sup>25</sup>

Pariz predstavlja, prema Deborovom gledištu, društvo opčinjeno slikama i robom sa „imidžom“. Društveni život se više ne doživljava neposredno već samo indirektno,

25 Negde u isto vreme drugi marksistički teoretičari tog razdoblja nisu imali toliko razumevanja za „lutanje“ – naprotiv – i radije su se starali da ne skrenu sa pravoga puta, nego da ga, doduše kritički, prošire. Italijanski marksistički teoretičar Žak Kamat (Jacques Camatte), štaviše, objavljuje 1973. godine esej upečatljivog naslova „Lutanje čovečanstva“ (Kamat 2003), u kojem se istorijski materijalizam javlja kao jedna od „glorifikacija lutanja čovečanstva koje je trajalo više od jednog veka: glorifikacija razvoja proizvodnih snaga kao osnovnog uslova oslobođenja“. Umesto toga, valja drugačije shvatiti komunizam – ne više kao nastavak kapitalističkog oblika proizvodnje – i odbaciti iluziju da je dovoljno samo ukinuti razmensku vrednost i stvoriti uslove za trijumf upotrebne vrednosti: „Naš cilj mora da bude kraj lutanja i uništenje represivne svesti koja blokira pojavu komunizma“. Ali to ne (bi da) znači sedentarni režim, već nešto treće, što transcendirna i lutanje i stajanje i zaključuje se u utopiji ozdravljenja: „Dominacija jedne grupe nad drugom, klasno podeljeno društvo, potiče od sedalačkog načina života. Mi i dalje živimo u mitu koji nas fiksira za neko određeno mesto u majci-zemlji; u mitu o domovini i strancu, koji ograničava viziju sveta, koji izopačuje. Jasno je da odgovor ne može da bude povratak nomadizmu na način naših drevnih predaka koji su bili sakupljači. Muškarci i žene će razviti novi oblik života s one strane nomadizma i sedalaštva. Sedalački način života podrazumeva nedovoljnu telesnu aktivnost, koja je uzrok skoro svih somatskih i psiholoških bolesti današnjih ljudi. Aktivan i nefiksirani život izlečiće sve te bolesti bez pomoći medicine i psihijatrije.“ (Kamat 2003)

onako kako je posredovan slikama – glavna je teza i tema njegovog slavnog *Društva spektakla* (Debord 2012) iz 1967. godine. Lutanje, u doba digitalne reprodukcije, (ne)slučenog uspona televizije, interneta i društvenih medija, gotovo je potpuno u raljama slika i njihovih tro-dimenzionalnih replika, simulakrumima derealizovane stvarnosti. Lutamo nepomični ispred ekrana, putanjama pokretnog univerzuma slika, što neizbežno menja i oblikuje i nove lutalice. U svojim snoviđajnim urbanim šetnjama francuski situacionisti su, i vlastitim doživljajima, pokazali upravo to: da, i u stanju skrenutosti, zanesenosti ili *dérive*, svest poseduje moćne filtere koji otkrivaju ali i taje delove urbanog okruženja (Self 2007: 12).



# Izbačenost



Ali, bilo da su psihogeografi koji skitaju ulicama Pariza ili nomadi koji se kreću pustinjским pejzažima, lutalicama je odbojna klasična geometrija: odbojni su im, naime, prave linije i uglovi. Geometrija lutanja sklonija je serpentinastim linijama u pokretu, sa uglovima zaglađenim vijugavim krivinama. Prava putanja je uvek preuska, pa se od nje mora skrenuti. Te digresije ili odstupanja, ti diskursi skretanja sa kursa, važniji su lutanju od direktnih puteva, kojima se ponekad ipak mora p(r)oći – da bi se odustalo od njih. Načelno, otvoreni drum sa neprojektovanim smerovima sačinjava nepravilnu geologiku lutanja. Devijacije ovde nisu „devijantno“ ponašanje – iako se lutanje zaista često preklapa sa devijantnim, heterodoksnim, iskrivljenim, transgresivnim, nedokučivo izvrnutim, onim što prelazi granicu, menja oblik, onim paradoksalnim, neodrživim i/ali nezadrživim – već izraz preferencije za sve što je zakrivljeno, vijugavo, van utabanih staza (Morris 2022: 81, 133), kao blagotvorni korektiv inženjerskoj logici savršenih kvadrata i pravih uglova iz čijih zidova se ne može odlutati.



Zapravo se prava linija pojavila kao praktična ikona moderne, indeks trijumfa racionalnog, svrhovitog dizajna nad peripetijama prirodnog sveta. (Ingold 2007: 152)

Pravougane kutije su, međutim, bezbedne, štite od tog vazda haotičnog prirodnog sveta koji zaista može biti opasan. Otvorenost za neočekivano i slučajno, lutalački prestup u neotkrivene teritorije, otvara se i za nezgode. Neke od njih mogu biti sudbonosne. Posrnuće na putovanju može se pretvoriti u pad, u propast. Lutalice su često među „palima“, kao što često „pali“ odlaze na put lutanja.

**Džon Rambo** je egzemplaran u tom pogledu. Taj fiktivni a prepoznatljiv lik prvi put se pojavio u romanu Dejvida Morela (David Morrell) 1972. godine, da bi ga deset godina kasnije Silvester Stalone (Sylvester Stallone) ekranizovao u filmu *First Blood*, kao i u nastavcima – sve do poslednjeg, ako je poslednji, koji je prigodno nazvan *Rambo: Last Blood*, 2019. godine. Filmadžije su, naravno, ignorisale Rambovu smrt u romanu, kao i Morelijevo zapažanje u tom pogledu: „Čovek koji ga je obučavao ubio ga je na kraju. Čitava poenta je da Ramba uništava sistem koji ga je stvorio“ (Browne 2018). Rambo je na početku romana beskućnik i skitnica. Bez posla, otpuštenog iz vojske, lokalni šerif optužuje ga za skitništvo. U policijskom pritvoru raspori stomak zameniku šerifa, pobegne, i kreće potera koja pokreće i radnju romana: skitnica postaje begunac. „Jednog jutra otkrio je da je lutao ukруг“, piše Morel, „i posle toga je putovao samo po danu“ (Morrell 2017: 47). Lutanje ukруг ne daje mnogo

izgleda da se umakne poteri, pa su filmadžije priskočile u pomoć...

Svejedno, i bez odmetništva i potere, rat stvara lualice, ili makar jednu njihovu sortu: onu koja prolazi traumu vojne obuke i rata i koja, antagonizovana i u sebi i sa okolinom, po povratku kući, luta. Vijetnamski rat, Rambov okidač, prema najskorijim izveštajima proizveo je četrdeset sedam posto svih veterana beskućnika u Americi (U. S. Department of Veterans Affairs 2022). Svi ratovi naprosto stvaraju veterane, a vidljivi znak vojne traume je njihovo beskućništvo. Ratovi preobražavaju vojnike u lualice; rat je mašina za proizvodnju lualica. Brojke se menjaju, ali ta veza ostaje stabilna (Morris 2022: 92–93).

Muškarci veterani nisu, međutim, jedine žrtve ratnog beskućništva. U Evropi devetnaestog veka služavke, fabričke radnice i krojačice – žene zaposlene na poslovima koje im je tradicija odredila – nagnane su na skitnju s ekonomskih razloga. U Americi tog doba jedna zatvorenica njujorškog zatvora objasnila je (ili pravdala) razlog svog zatvaranja – prostituciju – sledećom jezgrovitom formulom: „Bez posla, bez novca i bez doma“ (Jabour 2016). Jedna studija je pokazala da je jedna četvrtina prostitutki viktorijanskog društva, pre nego što su ušle u trgovinu telom, smatralo sebe „siromašnima“ (Walkowitz 1980, uporediti Dank et al. 2015). Za osiromašene i neposlušne žene, neskućene lualice, muški svet je sada pozajmio arhaičnu sintagmu *posrnula žena* (*fallen woman*) i, značenju (ot)palosti iz milosti božje zbog gubitka nevinosti pridodavši stigmatu promiskuiteta, skovao

gotovo novu rodnu (pod)kategoriju. Ona u javni žargon ulazi u isti mah sa *flâneurom* koji luta bulevarima velikih gradova, kao još jedna urbana figura, ali je temeljno drugačija zbog toga što u njemu sobom signalizira uvredu javnog morala i opasnost po javno zdravlje. Vremenom je takva „palost“ ili „posrnulost“ depotencirana, mada nikad potpuno destigmatizovana, ali se poopštila ona druga, ona koja se tiče žena uopšte. Računa se da žene danas sačinjavaju, ugrubo, dvadeset posto beskućnog stanovništva, dobrim delom pritom podložne su alkoholizmu, narkomaniji i mentalnim bolestima (Caton et al. 1995), kao i redovnoj seksualnoj eksploataciji. Ulica je opasnija za beskućne žene nego za muškarce bez doma, naročito ako su zlostavljane, zanemarene ili odbegle tinejdžerke (Morris 2022: 94). Ili ako su još mlađe.

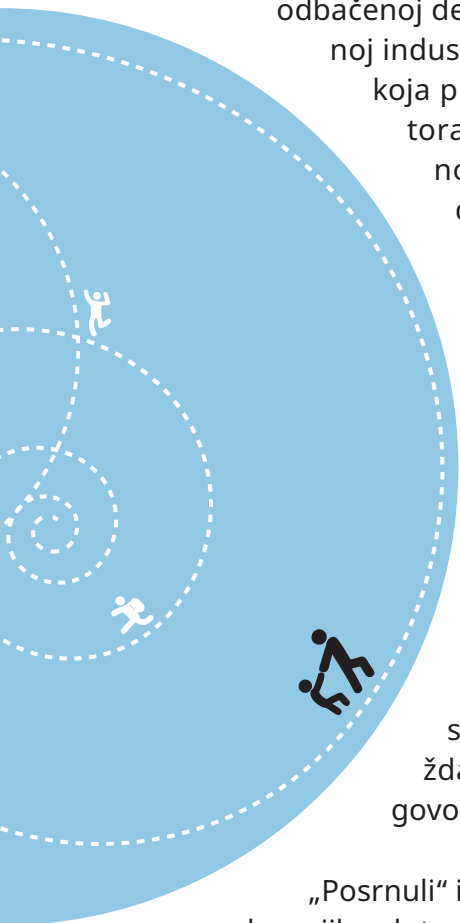
Beskućništvo među decom danas je statistički, ali i narativno, nevidljivo: Oliver Twist Čarlsa Dikensa (Charles Dickens) nije našao svoju savremenu umetničku obradu, a mogao je – među desetinama hiljada porodica koje su zvanično evidentirane da su „bez prebivališta“ samo u Sjedinjenim



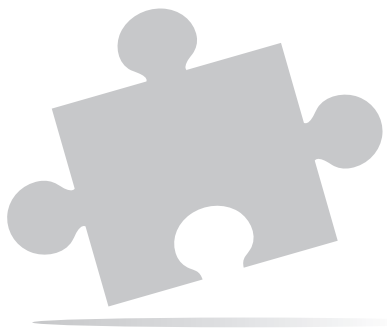


Državama. Čak i u okruženju odraslih, beskućna deca neretko žive u kolima ili drugim mestima koja nisu namenjena stanovanju (National Alliance to End Homelessness 2021). Neprebrojnoj siročadi, odbegloj i odbačenoj deci i deci angažovanoj u seksualnoj industriji, pridružuju se deca izbeglice koja preživljavaju u gradovima od šatora i u porodicama kojima hronično pretilost, narko-bande i devastacija zbog klimatskih promena. Godine 2019. među međunarodnim izbeglicama i tražiocima azila bilo je sedamnaest miliona dece (UNICEF 2020). Konzervativna procena kazuje da je 2016. godine skoro pedeset miliona dece širom sveta migriralo preko granica ili je nasilno izmešteno (UNICEF 2016). Među „posrnulima“, pad dece bez doma koja nemaju izbora do da lutaju sama, posebno je potresan; možda se stoga radije o njemu ni ne govori (Morris 2022: 95–96).

„Posrnuli“ ili „pali“ su drastičan primer, ali i bez njih: u lutanje se „upada“ možda češće nego što se ono bira. Inicijatore sudbinskog (u)pada (u)pali mogu pronalaziti u olimpskim bogovima ili u Bogu Starog zaveta, u klasnom društvu ili u tržištu kapitala, ali su



takva lutanja uvek u potrazi za završetkom, za Itakom, za sigurnom lukom u kojoj lutanje konačno staje, za utočištem, azilom, obećanom zemljom..., u koju se dospeva kao u destinaciju koja zapravo predstavlja izlaz, izlaz iz zapalosti u stanje lutanja.



# Izlaz



Ima li takvog izlaza kada je reč o lutanju među večitim, što će reći hronično neodlučivim, nerešivim, takozvanim filozofskim problemima? – Nema, neizvestan je ili uopšte nije bitno, glasi odgovor dobrog dela najznačajnijih savremenih filozofa. Čin temeljnog preispitivanja, dovođenja u pitanje svih podrzumevanih osnova, bacanja u neizvesnost odgovora, standardna je procedura svakog „istinskog“, ali naročito savremenog mišljenja. Diskurs koji laska sebi da se oslobodio teološke matrice ili je stvarno to učinio već rutinski ili maniristički preduzima gest lutanja pri postavljanju velikih pitanja, stvarno ili taktički ne znajući put koji će voditi odgovoru, bez unapred zacrtanog ne samo rešenja, ishoda, nego ponekad ni plana, metoda, kako nastaviti ispitivanje. Nekima je dovoljno, i veruju da je baš tako potaman, otvaranje ponora neznanja, otkriće da bi se sve što se činilo samoevidentnim moglo ispostaviti da je himera, iluzija. Drugi ne pristaju na ostajanje u šoku otvorenosti i istrajno lutaju u nameri da pronađu put koji bi priveo kraju manjak orijentira i formula(cija). I jedni i drugi se mogu pohvaliti da nisu u rđavom društvu s obzirom na filozofsko nasleđe

koje baštine. Ali tradicija tih drugih, krajoiskatelja, stabilna je i dominantna u svim epohama, a onih prvih u najboljem slučaju vazda marginalizovana, na ispustima stožernih tokova, a ipak možda ona najstarija, sokratovska, i ona najsavremenija, ničeovska.

Otkad je Niče, naime, objavio da „činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica“ (Niče 1972: 420), da je sve u stalnom protoku, neuhvatljivo i neshvatljivo, protokole traganja za konačnom Istinom smenio je novi posao i zadatak filozofije: budnost da se ne ide zacrtanim putevima nego, radije, da se luta među njima ili mimo njih. Zanimljivim sada postaje ispitivanje onih ljudskih praksi i vrednosti koje se opiru mišljenju, koje su tuđe mišljenju – „lutanje u stranom“ (*im Befremdlichen wandern*), kako bi rekao Hajdeger – umesto tapkanja utabanim stazama onoga što se smatra(lo) istinitim, razumljivim i poznatim (Heidegger 1978: 218). Mislilac postaje izložen, nesmešten, ranjiv, tetura se među fragmentima, bez zemlje, uvek u ino-stranstvu u kojem su mu strani svako spokojstvo i udobnost.

To nesmireno stanje duha otvorenog za uznemirujuća pitanja, za lutanje bez utočišta, ne ishodi (obično) racionalnom demonstracijom, već pre ispadom ili iskokom, u ono nepredvidivo i nekontrolisano što se samo događa. I događa se pri jednoj posebnoj formi samoće, pri izolaciji mislioca koji, poput Odiseja, mora da se snalazi i preživljava uz pomoć svoje dovitljivosti. Usamljenost, nerazumevanje i pogrešno razumevanje povezuju nomadske mislioce koji se opiru kodovima u jedno

posebno srodstvo, u zajedništvo nigde nepripadajućih, usamljenih lutalica, koji su uz to i međusobno udaljeni.

„Moraću da lutam [*errer*] sasvim sam“, naslovljava Derida (Derrida 1998) svoj nekrolog Delezu. To *Errer* ne znači samo „lutati“ već asocira i na pogrešne korake, na grešku, a nije daleko ni izlet, putovanje (*l'erreur*). Filozofsko lutanje ne može da spreči greške, stranputice, ali ponekad i pronade put. Hajdeger je hodao šumskim putevima blizu svoje kolibe na Švarcvaldu i možda je delom stoga opisao susret sa istinom kao iznenadnu „raskriivenost“. Nešto skrito ili zaboravljeno, „istina bivstovavanja“, iznenada se razotkriva u zapanjujućoj jasnoći, kao što lutalica iz šumskog mraka iznenada naiđe na jarko osvetljenu čistinu (*die Lichtung*). Takvi trenuci ne poentiraju lance logičkih argumenta, već se radije „oslobađaju lanaca“. I to čine već i nekonvencionalnim stilom pisanja, možda nejasnim, opskurnim, zavodljivim, ali uvek primenijim lutajućoj misli od demonstrativnog izvođenja. Lutanje kreira narativ, a ne kategorijalna shema koja unapred odlučuje o istinolikosti putovanja, o tome šta sledi a šta ne sledi i šta se može a šta ne može dokazati.

Sličnost sa Odisejem tu se okončava. Savremeni nalog lutalačke filozofije, štaviše, odbija povratak kući i, takođe ili ujedno, obavezuje se *neverstop* nastavku lutanja, grešenja i susretanja sa nezgodama. No, pravilnije i pravednije bi bilo reći da je ipak reč tek o jednoj savremenoj filozofskoj orijentaciji. Jer, likovi mišljenja koji prvenstveno poštuju planski pristup, metodski protokol, razložni argument, pouzdanost saznanja, zasigurno i

dalje dominiraju. Verovatno srećom, lutanje ostaje izuzetak – ali šta bi drugo i bilo vredno do izuzetnosti – a mišljenje se i dalje redovno usklađuje i odmerava prema vrednostima (mogućnosti) skladnog, udobnog, elegantnog naseljavanja koncepata. Lutanje u carstvu slučaja, međutim, u svakom slučaju predstavlja jednu konzistentnu struju u savremenoj misli, naročito među filozofima koji – umesto da se usredsređuju na izlaganje principa i logički valjana izvođenja – gravitiraju formama pisanja otvorenog zaključka, od eseja i fragmenata do paradoksa i razglednica, omogućavajući im da, duhom misli makar, preuzmu ulogu luralica (videti Morris 2022: 108–109).

**Ali šta ih je nagnalo da se otisnu, ili šta ikog nagoni da se otisne, na takav put neizvesnog lutanja?** Stari Grci su, rekosmo, imali poseban termin za obred povratka kući, ali ne i za napuštanje kuće. U svetu moderne i savremenosti lutanje počinje upravo napuštanjem doma i zapućivanjem ka otkriću ko smo, ko možemo ili ko hoćemo da budemo. Kao u *Bildungsromanu* devetnaestog veka, koji obično prati zgrade neiskusnog, provincijskog junaka koji putuje u grad i, isprva nevin, stiče iskustvo, odlazak od kuće jedan je moderan ritual povezan sa samoobrazovanjem i samokreacijom. Takvo napuštanje doma, doduše, neminovno ostaje na Zapad ograničen obred odrastanja. Ali, opet, ako se toj tranziciji od detinjstva do zrelosti oduzme svako (id)entitetsko odredište, i tu preostaje samo odlazak i (po)kretanje, lutanje koje je otvorenih ishoda i bez svrhe, besciljno i neograničeno. Prema Torou (Henry

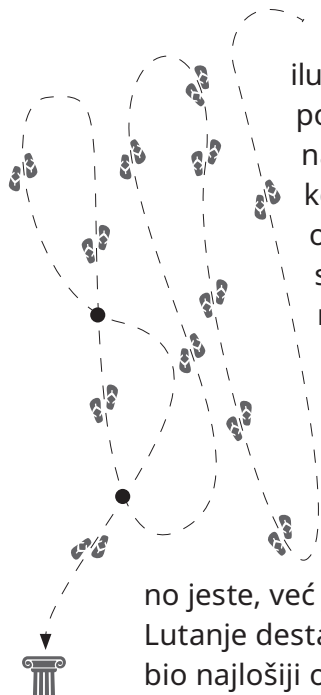
D. Thoreau), koji ga naziva, na svoj način shvaćenom, „šetnjom“ – i izuzetno zahtevno.



Ako ste spremni da napustite oca i majku, brata i sestru, suprugu, dete i prijatelje, i nikada više da ih ne vidite, ako ste isplatili svoje dugove, sastavili poslednju volju i sredili sve svoje poslove i slobodan ste čovek, onda ste spremni za šetnju. (Thoreau 2007: 186)

U poređenju sa Toroovim očekivanjima od šetača, primećuje Moris, lutanje je manje transcendentalno a više po ljudskoj meri. Ono ne nastoji da jednokratno odšeta od svega i promeni svet, pa čak ni lutalicu. To je njegova, za kritiku otvorena, „kvijetistička“ perspektiva. Ono ništa ne čini, ono nema „agendu“ (*agere* je „činiti“ na latinskom); ono je uopšte manje radnja a više način naseljavanja sveta ili, bolje, selidbe svetom bez agendi, bez objekata želje, bez plana ili ma kakvih aspiracija. Njegov ekstremni manjak programa sugeriše sklonost skrivenom i nevidljivom životu u tajnosti. „Lutanje u svojoj tački iščezavanja ukazuje na nestajanje, odsustvo i samozatajenost, kao da postiže vidljivost uglavnom u tragovima stopa koje odlazeći ostavlja za sobom“ (Morris 2022: 135–136).

Ti tragovi, razume se, nisu hotimice ostavljeni i lutalicu nije briga ni za kakvo pretenciozno zaveštanje. Ono „iza“ je manje važno od... – „Posao života je da ide napred“, sredinom osamnaestog veka piše Semjuel Džonson (Samuel Johnson 1968: 344). Lutanje je upravo to – jedno idenje napred, jedno napredovanje bez progresivističke



iluzije – ne kao Platon (Πλάτων) i Aristotel koji podučavaju šetajući, poistovećujući šetnju sa napredovanjem u heurističkim ili logičkim koracima. Lutanje ne podrazumeva ili čak odbija takvo napredovanje i više voli da odstupa – jedno dakle „napred“ koje nije smer nego pokret, jedno postupanje koje najvišu vrednost pripisuje kretanju. Sve drugo, uključujući i pitanje identiteta, prošlog ili budućeg, onih koji se kreću, u istinskom lutanju – drugorazredno je. Stoga i odlazak od kuće da bi se (od)lutalo obično nije gromopucatan, kao što povratak obično jeste, već je pre neprimetan (Morris 2022: 128–129). Lutanje destabilizuje orijentire putovanja – to mu ne bi bio najlošiji opis posla. I ono neumoljivo nastavlja, sve dalje, nezacrtano unapred i ničim neomeđeno putovanje.



Počeli smo kao lualice i još uvek smo lualice. Dovoljno dugo smo se zadržali na obalama kosmičkog okeana. Spremnii smo da zaplovimo ka zvezdama. (Sagan 2013: 206)

Vidokrug i delokrug lutanja uveliko se proširuju, baš tako kako je sugerisao Karl Sagan (Carl Sagan). Ali, kad smo već kod metafore obale i okeana, uputstvo za plovidbu dostojnih lualica ne menja se i oduvek, ili makar od Ničeovog doba, nalaže jedan isti pristup koji je teško artikulirati bolje od njega:





O braćo moja, vaše plemstvo ne treba da gleda unazad, nego *unapred!* Izgnanici treba da ste iz svih otadžbina i pradedovina! [...] Odsad ćete mi biti moreplovci, čestiti, strpljivi moreplovci! [...] Na posao dakle! Vi oprobana srca plovačka! Kakva otadžbina! [...] Onam' onamo, burnije nego morska bura, nosi nas bura velike čežnje naše! (Niče 1980: 207–208, 218–219)



# Nezagrejana stolica



# Odašiljanje



U velikoj Enciklopediji francuskih prosvetitelja, Luj d'Žakur (Louis de Jaucourt) 1765. godine potpisuje članak „Putovanje“ i uz opšte značenje transporta ličnosti s jednog mesta na drugo – bilo da je reč o putovanju za Italiju, o „velikom putovanju“, kada se ličnost polaže u grobnicu, ili o značenju koje ima u trgovini, kada je reč o prevozu „nameštaja, pšenice i drugih stvari“ – poseban odeljak izdvaja za treće značenje, za razumevanje putovanja *kao* obrazovanja:



Putovanje (*obrazovanje*). Velikani antike procenili su da nema bolje životne škole od putovanja; škole u kojoj se uči raznolikosti tolikih drugih života, gde se uvek pronalazi neka nova lekcija velike knjige sveta i gde je promena vazduha sa vežbanjem korisna za telo i duh. (Jaucourt 1765: 476)

Izgleda da putovanje i obrazovanje, već na prvi i najstariji pogled, povezuje iskustvo. Naime, indoevropski koren koji gradi reč „iskustvo“ bio je *per*, u značenju, „pokušati“, „probat“, „rizikovati“. Latinski izrazi *experior*

i *experimentum* preuzeli su njegov semantički багаž i on do danas živi u svim jezicima u reči „eksperiment“. Iskustvo je kod nas i iskušavanje i iskušenje, koje stavlja na kušnju iskušnika. Prizor putnika koji proverava i odmerava svoju snagu i vrednost na testu putovanja drevna je slika svakog takvog podviga i svakog podvižnika. Tako se i mnoga sekundarna značenja onog *per* odnose na kretanje ili iskustvo kretanja: „preći preko nekog prostora“, „dosegnuti cilj“, „izaći“. Na nemačkom jeziku se sada iskustvo kaže *Erfahrung*, a poteklo je od starovisokonemačkog *irfaran*, koje nije imalo drugo značenje do „putovati“, „izlaziti“, „prelaziti“, čak „lutati“. Nemački pridjev *bewandert* danas znači „iskusan/na/no“, „vešt/a/o“, „znalački/a/o“, ali je u petnaestom veku značio samo „srećno (do)putovao/la/lo“ (Leed 1991: 5–6).<sup>26</sup>

Taj duboko ukorenjeni doživljaj da je putovanje iskustvo koje proverava i prokazuje karakter putnika preneo se onda i na put odrastanja i uneo u smisao obrazovanja. „Putovanje je kod mladih deo obrazovanja, a kod starijih deo iskustva“, otpočinje svoj esej „O putovanju“ Frensis Bekon (Bacon 2018: 33). A mlade valja povesti i, kao što se kaže, „izvesti na put“. Pre nego što su takva gledišta bila eksplicitno izložena, skloni smo da ih pronađemo već u etimologiji reči „pedagog“. Kao što je poznato, starogrčki *paidagogos* [παῖδαγωγός] kovanica je sastavljena od glagola *ago* [ἄγω], u značenju „voditi“, i imenice *pais* [παῖς] (genitiv



<sup>26</sup> Autori se zahvaljuju koleginići Sanji Iguman na ovim i drugim dragocenim upućivanjima.

*paidos*), što će reći „dete“ ili „dečak“. Pedagog tako označava nekog ko vodi dete, a u retkom preklapanju jezika i bića koje zatičemo u antičkoj Grčkoj, pedagog je to doslovno i bio – rob koji vodi dete do škole ili učitelja. Ali, „za ruku voditi“ ima perspektivu da avanzuje do „rukovoditi“...

**Arhetipskom pričom** ne samo kada je reč o putovanju, nego i o obrazovanju, o obrazovanju kao putovanju, ne smatra se rekonstrukcija i dekonstrukcija *paidagogosa*, već opet onog moreplovca i njegove epopeje, *Odiseje*. Nije malo onih koji su tvrdili da ovaj mit Homera (ili Homerà) – ova priča o jednom junaku čiji je prekomorski povratak kući, izvoru, poreklu, tački polaska, zapravo uglavnom bio nevoljno ali domišljato lutanje – predstavlja prvi i najznačajniji vaspitno-obrazovni ideal antičke Grčke. To će, uostalom, uz brojne kritike na Homerov račun, priznati već i Platon, pozivajući se u *Državi* više puta na Homerove vaspitne vrednosti (Platon 2017). Taj vaspitno-obrazovni ideal koji dele svi Grci staje u ime *Paideia* [παιδεία].

Paideja, izvorni termin koji obuhvata pojam vaspitanja i obrazovanja, predstavlja zapravo viziju uzornog načina na koji ljudski život treba da se oblikuje, usmerava, razvija, saobrazno idealnom oblikovanju zajednice, odnosno *polis*a.

To oblikovanje podrazumeva harmoničan razvoj celokupne ličnosti, odnosno njenih duhovnih i telesnih moći i sklonosti, u skladu sa specifično starogrčkim shvatanjem *kalokagatije* [καλοκαγαθία] – spoja lepog i dobrog (videti Jeger 1991: 9–10). Premda se Homer ne bavi direktno temom vaspitanja i obrazovanja, karakter njegovog pesništva podržava i podražava vrednosti koje se smatraju okosnicom paideje. Te vrednosti kod Homera ovaploćene su u slikama plemstva, a naročito *heroja* – slikama koje imaju veliku vaspitno-obrazovnu moć, uverava Jeger (Werner Jaeger 1991: 37–38): *Odiseja*, skupa sa *Ilijadom*, ispostavlja valjane uzore koji, saopštavajući nam kako treba ili ne treba da postupamo, prenose obrazovno-vaspitne ideale.

Taj „narrativ“ kod nas sledi Zoran Dimić u knjizi *Politike obrazovanja: od Paideje do Bildung*, kada o Ahilu i Odiseju piše kao o formulama za „večnu čovekovu vaspitno-obrazovnu“ paradigmu: „tako Homer zapravo uči Grke svih generacija da svoja dela ne procenjuju nekakvim svojim sitničarskim i utilitarnim religioznim i moralnim normama, već onim najvišim, koje na umu imaju interes svih Helena, tj. čoveka uopšte“ (Dimić 2017: 69). Iako je, dakle, reč o skladnom oblikovanju individue, jasno je vidljiva univerzalistička pretenzija, barem kada je posredi ishod. Naravno, bez opštosti se ne može govoriti o idealima, pa se zaključuje da bez ideala nema ni (valjanog) obrazovanja. Takvi „idealistički“ i/a teleološko-monistički zahtevi, naročito kada je

reč o obrazovanju, pre su redovna nego izuzetna pojava. Sporno u takvim pristupima postaćene, ne ukazivanje na postojanje tipskih ideala, već nedvosmislen poziv da se ispuni određeni cilj i sledi ekskluzivna staza koja vodi ka njegovom ostvarenju.<sup>27</sup>

U antičkom Rimu „pedagog“ će postati „tutor“ i – otvoriće se brojna „pedagoška“ pitanja o prirodi puta koji dete prelazi, te o mogućoj, željenoj ili očekivanoj ulozi pedagoga na tom putovanju. U prilog povezivanja obrazovanja sa putovanjem, uz sve to, govori i etimologija latinskog termina za obrazovanje – *educare*. *E* (od) + *ducare* (voditi) doslovno bi značilo „izvesti iz“, „voditi od“, „odvesti“, „izvesti“. Obrazovanje je tako već na izvoru shvatano kao put koji nas, ukoliko njime putujemo, izvodi iz stanja

**27** Da jedna mitska priča o Iutalici, međutim, ne može jednoznačno da prenese vaspitno-obrazovni ideal paideje, sugerise već i predgovor srpskom izdanju *Odiseje*, u kojem Miron Flašar ukazuje na brojne razlike *Ilijade* i *Odiseje*, te na krajnju atipičnost Odiseja kao heroja, nekoga ko se služi i dozvoljenim i nedozvoljenim sredstvima i čije vrline ubedljivog govorništva (koju uzgred prikriva [Homer 2002: 17]), lukavosti, promišljenosti, iako pripadaju ideji valjanog stratega u antičkom svetu, teško da se mogu uklopiti u paideju o kojoj piše Platon, a naročito se ne mogu uskladiti sa Sokratovom (Σωκράτης) opaskom da je „bolje nepravdu trpeti nego nepravdu činiti“ (Platon 1968: 117). Takve „vrline“ pre bi se mogle pripisati sofistima. Stoga je možda verodostojnija hermeneutička rekonstrukcija da je, ionako nehomogenoj, dominirajućoj retorskoj koncepciji paideje, još u doba njene bezmalo univerzalne prihvaćenosti, sa Sokratom počela da konkuriše jedna nova vrsta obrazovanosti: „filozofsko obrazovanje“, sa sve ubedljivijim „nagovorima“ na njega. (Markovich 2021)

neznanja, slepo usvojenih običaja i stečenih predrasuda (videti Montenj 1964: 48) – upravo ono „izlaženje“ koje će postati amblematski čuveno po Kantovoj formul(aciji) prosvećivanja: „izlazak [*Ausgang*] čoveka iz samoskrivljene nezrelosti“ (Kant 1968a: 35; uporediti Krstić 2014c; Krstić 2016: 62–98).

Najkasnije od Montenjevih *Ogleda* može se pratiti kako je i u kulturnoj baštini evropskog novovekovlja, ovog puta i izrekom, obrazovanje viđeno kao jedno takvo putovanje.<sup>28</sup> Kretanje koje je obrazovanje u svom pojmu uvek podrazumevalno, sada se najčešće doživljava kao „unutrašnje“ kretanje, kretanje duha, razvoj sposobnosti, akumulacija ideja ili znanja (Rabecq 1957). Fizički pokreti i neposredni susreti sa drugima u tom slučaju nisu neophodni, a mogu i da smetaju: obrazovanje je putovanje samo kao unutrašnje kretanje sebstva u, takoreći, (samo)razvoju. Takva odiseja sebstva je, recimo, ona Dekartova: njegove meditacije predstavljaju putovanje, odnosno potragu za Istinom, *a la recherche de la vérité*. Ono što Dekart poručuje, doduše, ne tiče se toliko prirode putovanja: naglasak na putovanju sebstva ne govori da li putovanje treba da bude prevashodno unutrašnje ili spoljašnje, niti obavezuje pojedinca na samoću tokom čitavog svog puta. Osnovni naum, na koji nas Dekart više puta podseća, jeste da se pojedinac ne može obrazovati učeći iz putovanja drugog, nego sam mora da se zaputi, otisne, krene na putovanje, da bi



**28** Prema Van Den Abejlu (Van den Abbeele 1992: xv), metafora obrazovanja kao putovanja već u Montenjevo vreme smatrala se klasičnom.



ono za njega imalo istinsku (obrazovnu) vrednost (Descartes 1998).

Ali pri sagledavanju putovanja kao metafore obrazovanja ni vizija spoljašnjeg kretanja nije izostala. Štaviše, ne samo da metafora putovanja postaje drugo ime za obrazovanje, nego i samo putovanje sada podrazumeva obrazovanje. Da bi se uopšte obrazovalo, valja otići u svet i, za razliku od Kanta, stvarno putovati: smatra(lo) se da nije najgori način da se izađe iz nezrelosti ili maloletstva upravo putovanje u (potpuno, što više) strane predele, poći na put, ako je moguće, već u „mladoj dobi“ (Montenj 1964). Jer, putovanje nas izlaže društvenoj, kulturnoj, običajnoj drugosti, vodi preispitivanju prethodno stečenih „znanja“ u susretu s oblastima u kojima se ona razotkrivaju kao samo lokalna uverenja i, na taj način, osposobljava nas za samostalno rasuđivanje. Obrazovna vrednost putovanja kod Montenja prevashodno leži u tom kontaktu s drugošću; manje, mada i to, u neminovnom empirijskom upoznavanju *geografije* pri izmeštanju *toposa*, a više u onome što to izmeštanje provocira: blagodet upoznavanja i „komunikacije“ sa drugačijim *mišljenjem* – susret sa od nas različitim narodima ne bismo li „iz njega doneli poglavito njihov dobar ukus i njihov način života i ponašanja, i izglačali i izoštrili svoj mozak o njihov“ (Montenj 1964: 53).

**Dominantna paradigma koja nedvosmisleno povezuje putovanje i obrazovanje u periodu novog veka**, izražena kod Mišela de Montenja kao i u članku *Enciklopedije*, u sliku putovanja upisivala je i


unutrašnje doživljaje i spoljašnje događaje. Montenj, Monteskje (Montesquieu), Erazmo (Desiderius Erasmus Roterodamus), Ruso, pored pisanja o putovanju i njegovim obrazovnim potencijalima, odista i putuju. Sva ta putovanja, međutim, u manjoj ili većoj meri povezuju i ideja o jasno definisanom cilju ili *odredištu*. Lutanje, osim kao zla kob, još uvek nije u igri kada je reč o poželjnom putovanju. Naprotiv, povratak kući se možda u još većoj meri ističe nego u doba antike. Ali „kuća“ je sada drugde smeštena: nema više – zemne – Itake.

Naime, još starogrčko *nostos* baštinilo je i smisao povratka u „život, u svetlost“. Ako se tome doda vizija večnog života u milosti jednog Boga, vizija koju Grci nisu poznavali, a onda i figura „iz praha... u prah“, obrazovanje se stavlja u funkciju dostojnog doseganja „istinskog“ života u „večnosti“, odnosno povratka njemu. Upravo takvo razumevanje nalazimo kod čuvenog moravskog reformatora obrazovanja Komenskog (Jan Amos Komenský) u sedamnaestom veku. „Život je tek *put*, koji je priprema za večnost“ – i koji podrazumeva upoznavanje sa svim stvarima, ne bi li se njima, a time i sobom, *ovladalo* (Comenius 1907: 32–37; kurziv naš).

Još nešto je primetno u citiranom odlomku. Ni obrazovanje, dakle, nije moglo da umakne epohalnoj „bekonizaciji“ prirode i „makijavelizaciji“ društva. Štaviše, verovatno je bilo njihova najizglednija investicija.



Odredište obrazovnog putovanja, pa i kada stremljenost uzvišenom, (od) sada se pronalazi u „osvajanju“ znanja i „ovladavanju“ njime, a samo obrazovanje postaje „priprema“ za ovaj ili onaj život kroz proces njegovog „sticanja“. Možda je na jednoj ravni svako putovanje – obrazovno putovanje: u svakom se, hteli-ne hteli, s nečim novim susreće i nešto novo može da se nauči. I možda je svako obrazovanje svojevrsno putovanje na toj ravni koja ih poistovećuje: od neznanja do znanja ili „od neznačajke izvesnosti do inteligentne konfuzije“ (Felder, Brent 2004: 270), recimo. Ali mimo te trivijalne ili metaforičke zamjeničnosti, ispod nje kao njena moderna pretpostavka ili tumačenje, postoji jedno zajedničko svojstvo – ili bolje: držanje – koje povezuje putovanje i obrazovanje, makar onako kako ga shvata kultura kojoj pripadamo: oba su ispitivanja (isledivanja) i oba podrazumevaju hijerarhiju. Na njenom vrhu je znanje i onaj koji zna, i utoliko više ukoliko više zna, a na dnu je ono suprotno, u podjednakoj srazmeri.



U oba slučaja ide se nečim nepoznatom ili još-ne-poznatom koje se upoznaje. I u oba slučaja pristup toj figuri drugosti, na mestu „nestabilnosti“ na kojem se susreće „periferni“ Drugi, po pravilu je konkvistadorski: proterivanje ili podvođenje „periferije“ pod stabilno i odveć poznato jezgro uvek istog vlastitog centra (Lotman 1984). Jednom je to „divljak“, a drugi put „neznalica“ – zapravo saobrazne slike koje legitimišu onaj po binarnoj opoziciji

suprotstavljeni lik civilizatora-znalca, nosioca nadmoćne racionalnosti koji proniče i p(r)okazuje prvog. S takvim samorazumevanjem i s takvim misionarskim ovlašćenjem zapadni putnik je putovao ili pohodio, saznavao ili osvajao nove teritorije i nove „duše“.

Kada je o obrazovnoj dimenziji reč, prosvetni pogon odašilje „neznalicu“, ekvivalent, a prečesto i drugo ime za „divljaka“, na put – koji je iskusni učitelj već prešao. Rukovođeni njegovim poznavanjem ciljanog odredišta i „objašnjenjima“ koja privode njemu, oni, od njega drugi, dospeće tamo gde je on, smestiti se unutar poretka u koji je i on smešten i čiji je agent, i konačno postati deo istorije „istog“ (Fuko 1971: 68). Pritom se podrazumeva da je svaka nepoznanica za vođu obrazovno-istraživačkog puta samo privremena i „savladiva“ upoznavanjem, što će reći da će je potčiniti poredak koji svemu i svima suvereno diktira sliku sveta i smisla obitavanja u njemu.

Na jedan poslovično ambivalentan način, svi ti osvajački, utilitarni i produktivistički momenti prisutni su i u Rusoovom *Emilu*, delu koje i zaokružuje novovekovnu vaspitno-obrazovnu tradiciju i otvara (tek da bi ih zatvorila) mogućnosti ili dileme drugačijeg pristupa.<sup>29</sup>

29 Ovladavanje, upotreba i korisnost, kao zaštitni znakovi obrta moderne, kod Komenskog, a naročito kod Rusoa, nemaju (još) savremenu neoliberalnu konotaciju. Učinkovitost i „pravo“ sagledavanje stvari kod Rusoa postiže se saglasjem s onim prirodnim, a ne bekonovski, dominacijom nad njom. Pa ipak, ispostaviće se da je mali korak od jednog ka drugom (utoliko pre što Ruso kao vodiča u obrazovanju predlaže Robinzona).



Težnja ka jasno definisanom odredištu, ka dobrobiti koja se dâ utvrditi (izmeriti), ka cilju putovanja (obrazovanja) koji će se ostvariti isključivo putem jasno (pred)određenih sredstava, nesumnjivo nosi utilitaristički ideal koji će doprineti transformaciji znanja i obrazovanja. Upravo tu savremenu transformaciju opisuje Liotar (Jean-François Lyotard).

U *Postmodernom stanju* nalazimo da i znanje, prema novim zahtevima, mora doprinositi optimizaciji globalnog odnosa između uloga i dobitka – odnosno učinkovitosti (Lyotard 2005: 16). Obrazovanje tako treba da uveća performativne mogućnosti pojedinca, a time i društva. Međutim, da bi ciljevi u punoj meri funkcionisali, odnosno da bi njihova funkcionalnost mogla biti vidljiva – tehnička vidljivost ovde je presudno važna: ona omogućuje legitimitet takvog oblika znanja, ali i povratno znači da takav diskurs samog sebe legitimise (Liotard 2005: 42) – neophodna je na prvom mestu transparentnost metode, odnosno jasnoća puta kojim se stiže do cilja. Time, paradoksalno, ovakav instrumentalizam dovodi do toga da tehnički imperativ određuje koja će sredstva biti korišćena i kako će biti korišćena – pa tako način na koji putovanje treba da se odvija određuje i tačku u koju treba da se stigne: *sredstva počinju da određuju ciljeve*. Više nije reč o tome da se što funkcionalnije ispuni cilj ili stigne do odredišta, već sama funkcionalnost postaje cilj po sebi. Narativno znanje sada legitimise naučno i tehničko znanje. (Lyotard 2005: 39–53; uporediti Krstić 2022b: 176-179)

Obrazovanje kao funkcija prenosa znanja, nema sumnje, u poslednjih trideset godina doživelo je značajne promene: njegov fokus jednoznačno je preusmeren na interese premeravanja i odmeravanja obrazovnih *odredišta*. Brojne međunarodne komparativne analize koje vrše ova merenja – notorni su PIRLS, TIMSS i, naravno, „Međunarodni program procene učeničkih postignuća“, poznatiji kao PISA (PISA Srbija 2022; Institut za pedagoška istraživanja 2022) – kao i rang-liste koje se na osnovu toga s(am)uvereno objavljuju, dovoljno

su svedočanstvo. Moć (n)ove „kulture merenja“ manifestuje se u tome što tabele koje su proizvod kvantifikacije „rezultata“ u velikoj meri određuju u kom smeru će se obrazovanje dalje razvijati. Raspodela finansija vrši se na osnovu ovih tabela uspeha (ili neuspeha), čime se diktira metodologija kojom obrazovne institucije treba da se vode kako bi bile konkurentne. Konkurentnost postaje uslov njihovog opstanka. Svođenje efektivnosti obrazovanja na odnos ekonomskih kategorija *inputa* i *outputa*, u nameri da se identifikuju varijable koje je pospešuju, dovelo je do suženog pogleda na pitanje: šta uopšte ishod obrazovanja treba da predstavlja? (videti Gray 2004). Usmerenje na kvantifikaciju, pod paravanom „rasta“, „progresa“ i „podizanja standarda“, uistinu se dešava bez jasne predstave, rasprave još manje, o tome radi čega ili, možda tačnije, radi koga se vrše ova merenja? Konkretan prigovor uputiće, između ostalih, Bijesta (Gert Biesta):

Uspom kulture performativnosti u obrazovanju – kulture u kojoj sredstva postaju ciljevi po sebi, tako da se *mete i pokazatelji kvaliteta brkaju sa samim kvalitetom* – bio je jedan od glavnih pokretača pristupa merenju u kome se normativna validnost zamenjuje tehničkom validnošću. (Biesta 2010: 13, kurziv naš)

Učinkovitost obrazovnog procesa jeste *instrumentalna* vrednost koja se odnosi na jedan deo samog procesa – na njegovu sposobnost da na određeni način proizvede određene ishode. Međutim, to nema veze sa vrednosnim sudom koji bi se ticao *odredišta* i mogućnosti diskusije o njegovoj poželjnosti.

Akademskoj kritici gotovo unisono izložena, bezmalo od same njene pojave, „ekonomizacija“ znanja naišla je, doduše, i na neteorijske otpore unutar savremenih obrazovnih programa: sve prisutniji koncept „otvorenog učenja“ zagovara „slobodu“ i „autonomiju“ učenika u procesu učenja. Ali ova autonomija i sloboda oblikovane su isključivo u protivstavu prema tradicionalnoj ideji učitelja, a ne i u odnosu na sam

**Ideja putovanja** čini jedan od suštinskih motiva Ru-soovog pedagoškog klasika, ne samo stoga što završni odeljak *Emila* nosi naziv „O putovanju“, već zato što je putovanje poslednji korak kojim se kruniše i dovršava Emilovo obrazovanje. Putovanje kod Rusoa s razlogom dolazi na kraju – „Putovanja prirodno podstiču da se ide do vrhunca i kruniše stvaranje čoveka dobrim ili zlim“ (Rousseau 2002: 104). Putovanje, dakle, dovršava obrazovni proces, ali pošto putovanje očigledno može da donese i dobro i loše onom koji se obrazuje, pitanje je šta je potrebno učiniti da bi putovanje, a time i obrazovanje, donelo dobrobit? Ruso, i inače sklon „psihologizacijama“, namah prevodi to pitanje u uslove koje karakter putnika treba da zadovolji da bi putovanje bilo uspešno: „Samo onima priliče [putovanja] koji su dovoljno jaki u sebi da slušaju pouke grešaka ne dopuštajući da ih one zavedu, i da gledaju primer poroka ne dopuštajući da ih on zanes“ (Rousseau 2002: 104).

---

proces učenja. Drugim rečima, prioritet koji se dodeljuje „efikasnosti“ i „učinkovitosti“ obrazovnog procesa ne uslovljava samo potencijalno odredište, već i značenje koje se pripisuje pojmovima *otvorenosti, slobode i autonomije*. Stoga nam se čini da bi se mogla izdvojiti (najmanje) tri različita pristupa koja su prisutna u savremenom obrazovanju: jedan koji pokušava da utvrdi normativnu vrednost odredišta i da spram tog željenog *odredišta* ili *cilja* determiniše put kojim treba da se ide; drugi koji čitavo obrazovanje zajedno sa idejama odredišta i lutanja podređuje kategorijama merljivosti, te su oba pojma tek prividno prisutna unutar obrazovnog procesa; i poslednji, kojem se priklanjamo i koji zagovara smelost i otvorenost za ono što dolazi, obrazovanje koje nikada ne bi bilo konačno određeno, već uvek, i uvek već, u dolaženju.



## Ima li Ruso ovde u vidu Odiseja, koji se nije dao zavesti čarima Kalipso i Kirke?

Tako bar misli Fon den Abejli, koji podseća da je upravo slika Odiseja koji čuva dostojanstvo pred Kirkom poslužila za ilustraciju korica prvog izdanja pete knjige Rusoovog *Emila* (Van den Abbeele 1992: 91). Možda Odisej nije bio zaveden, ali ga to, kao što znamo, nije sprečilo da uživa u porocima. Dopušta li Ruso greške ako njima nismo zavedeni? – Da, ukoliko su tuđe i ukoliko se na njima uči, reklo bi se. Putnik mora da okonča putovanje, ne napravivši pogrešno skretanje kada ga detektuje, ne odajući se zavodljivosti poroka koje upoznaje, stičući uvid u greške ne trpeći posledice zbog njih. Da bi odgovorio tako zahtevnim izazovima, mora se opremiti za put, mora se *podučiti*.

**I tu nastupa učitelj, mentor, (ruko)vodič.** Njegova uloga je da pruži toliko vaspitanja i obrazovanja učeniku koliko mu je dovoljno da do-putuje, da ne zaluta. Putovanje je kod Rusoa završni korak obrazovanja prevashodno zato što pojedinac već mora biti dovoljno (na)učten da bi putovanje moglo na najbolji način da doprinese njegovom (daljem) obrazovanju. Verno praćenje saveta, smernica, *instrukcija* učitelja ili mentora trebalo bi da garantuje bezbedan i beričetan put. Ali obrazovni *milieu*, iako presudno važan, nije i jedini uslov koji će obezbediti *korisnost* putovanja. Da bi putovanje donelo prosperitet, ono mora i da ima jasno definisan cilj. Putovanja kojima to manjka – *lutanja* – nekorisna su za obrazovanje. Drugim rečima, putovanje za Rusoa nije tek metafora obrazovanja, niti je po definiciji obrazovno,



budući da vazda saznajemo nešto novo, već je u bitnom smislu obrnuto: putovanje je sada sastavni deo obrazovanja, pa samim tim ne treba da se odvija putovanja radi, već isključivo zarad saznavanja i u funkciji obrazovanja:



Sve što se zbiva s razlogom mora imati svoja pravila. I putovanja, shvaćena kao deo obrazovanja, takođe moraju imati svoja. Putovati putovanja radi znači lutati [*c'est errer*], biti skitnica. Putovanje zarad pouke još uvek je odveć nejasna stvar. Pouka bez određenog cilja nije ništa. (Rousseau 2002: 105)

Ruso bez predumišljaja prekoračuje taj mali etimološki razmak koji je postojao između *errer* i *l'erreur*. Lutanje je greška. I jedno i drugo je nepoželjno. Putovanje kao obrazovanje mora biti teleološki koncipirano. Emil sme, kao i Odisej, da uživa u čarima Kirke ili nekog/nečeg drugog, dokle god to neće uticati na krajnje odredište putovanja. – Ali, šta za Rusoa znači pogrešiti? Šta je greška jednog obrazovnog putovanja? I na kraju, ako Emil već mora biti obrazovan da bi krenuo na putovanje, zašto je uopšte neophodno putovati?

U poglavlju „O putovanju“, nakon nekoliko uvodnih rečenica koje govore o potrebi da se utvrdi *telos* putovanja ne bi li se odredili njegov značaj i obrazovna vrednost, Ruso pravi svojevrsan *derive* i započinje naizgled

sasvim drugu priču – o knjigama – priču koja će poslužiti (kao i svaka priča) uspostavljanju analogije. – Šta predstavlja čitanje? Ako je putovanje kretanje kroz „znanje“ koje se nalazi u svetu, onda je čitanje kretanje kroz „znanje“ koje se nalazi u knjigama. Ali „zloupotreba knjiga ubija znanje“, reći će Ruso, a „tako mnogo knjiga navodi nas da zanemarimo Knjigu sveta“ (Rousseau 2002: 100). Podležuće rezonovanje kreće se sledećim smerom: potrebno je znati putovati; dakle, potrebno je znati posmatrati stvari, usmeriti pogled na njih (na odgovarajući način), da bi se iz njih moglo nešto saznati. Oni koji čitaju dopuštaju da ih previše vodi „pogled“ autora i time ne podstiču čin mišljenja ili, još gore, uopšte sami ne misle.

Ova Rusoova kritika posebno se odnosi upravo na knjige koje govore o putovanju: ako je putovanje svojevrsno čitanje (sveta), onda je čitanje o putovanju zapravo čitanje čitanja, pa se postavlja isto pitanje koje će i Ransijer (Jacques Rancière) dva veka kasnije u sličnoj formi (mada sa drugačijim naumom) postaviti u *Učitelju neznanici* (videti Rancière 2010: 13): nije li čitanje čitanja udaljavanje od smisla? Odnosno, čitanje čitanja ne može imati veću obrazovnu vrednost od čitanja samog. A prvo „čitanje“ (sveta) onda je u stvari *gledanje* – ono je na epistemo-loškoj lestvici izvora saznanja smešteno iznad čitanja. Stoga spoznaja treba da je neposredna. Ako sumnjam u ispravnost vlastite spoznaje, imam još više razloga da sumnjam u ispravnost tuđe, pa je lakše razvejati sopstvene predrasude, nego boriti se i sa svojim i sa tuđim: „Previše je probijati se i kroz predrasude autora i

kroz svoje predrasude da bismo došli do istine“ – zapaža Ruso – najčešći je slučaj da su pripovedanja putnika koji pišu prožeta „lažnim i hotimičnim izopačavanjima“. Međutim, „čak i kada bi putnici saopštavali samo ono što su videli svojim očima ili u šta su verovali, i kada ne bi imali nikakvu nameru da nas obmanu, ta istina, zbog manjkavosti opažanja, ne bi bila pouzdana“ (Rousseau 2002: 100–101).

Ovaj poznati zahtev da putnik mora lično da pređe put, kada je reč o obrazovanju uopšte, u izvesnoj je tenziji sa ulogom učitelja. Učitelj kod Rusoa, Ruso kao učitelj, treba da pripremi Emila za put; zadužen je za „prvi deo“ obrazovanja. Ali, ukoliko učitelj treba da nauči učenika kako da *gleda*, kako da *posmatra*, odnosno kako da čita „Knjigu sveta“, kako se ne bi dogodilo da *protège* „zaluta“ ili da bude „zaveden“, to znači da postoji (da se pretpostavlja) *pravi* način učenja. Učiteljev svetonazor u pogledu instrukcije nije samo vrednosno iznad Emilovog, za koga bi moglo da se kaže da je mlad, neiskusn i neobrazovan, već je i iznad svakog drugog – koji se može pronaći u knjigama. Učenik tako ne sme da bude zaveden interpretacijama drugih, ali da ne bi bio zaveden samim stvarima, blagodareći svom neobučenom posmatranju sveta, neophodno je da usvoji, barem do određene mere, onu *pravu* interpretaciju, čiji je skrbnik i ovlašćeni prenosilac – učitelj. Paradoksalno, neposrednost spoznaje zahteva prethodno obrazovanje. Ono će nam pomoći da ne lutamo, već da putujemo usmereni i sa zadatim ciljem – ne bismo li bili samostalni u saznavanju i delanju.

Ali zašto se uopšte – ukoliko izostane ova navigacija iskusnog saobraćajca – dešavaju greške, lutanja i zastranjivanja? – Raspravljajući prirodu i izvor greške ili obmane unutar obrazovanja (i/kao putovanja), Ruso se okreće opštijem problemu koji će do danas zaokupljati mislioce: odnos reči i stvari, stvari i termina za nju, „označitelja i označenog“.



Kod svakog učenja, ma kakvo ono bilo, zastupni znaci su beznačajni bez pojma pretstavljenih (*sic!*) stvari. Ipak, uvek ograničavamo dete na ove znake, a da mu nikada ne možemo učiniti razumljivom nijednu od stvari koju oni predstavljaju. Dok mislimo da ga upoznajemo sa geografijom, učimo ga samo da pozna geografsku kartu; učimo ga da zna imena gradova, zemalja i reka, koja po njegovom shvatanju postoje samo na hartiji, na kojoj mu ih pokazujemo. (Ruso 1950: 116)

Ova tema otvorena je već na sredini druge knjige *Emila*, znatno pre zaključnih razmatranja o vrednosti putovanja, i rasvetljava i potkrepljuje Rusoovo na više mesta istaknuto insistiranje na oštroj razlici putovanja i čitanja: oni koji čitaju uče samo (prazne) reči i ništa više. Rusoov primer za potpuni izostanak referenta (označenog) nisu ništa drugo do mape (kartografija), prazne oznake – koje upravo teže najvećoj mogućoj preciznosti u označavanju (Van den Abbeele 1992: 88). Ovde nije reč samo o jednostavnoj ili jednosložnoj afirmaciji empirijskog karaktera putovanja, nasuprot prividnom znanju koje se ogleda u uvežbavanju „apstraktnih“ pojmova, pojmova ispražnjenih od realnog sadržaja. Lutanja i „izvođenja na

pravi put“ prisutna su i pri čitanju i pri putovanju. Učenik i dok čita, *luta* među rečima: čak i kada su mu „poznate“, one su tu tek prividno, budući da ostaje nejasno na šta tačno upućuju. Ali, lišen saveta mentora, učenik *luta* i kada je na putovanju, bilo zato što to putovanje nema dovoljno jasno definisan cilj, bilo zato što putnik nema dovoljno „znanja“ da taj cilj sprovede u delo. Pismom se pripremao za putovanje i putovanje se vraća pismu. Onaj koji putuje nailazi na nepoznato, to nepoznato zatim imenuje, ali taj je proces, za Rusoa i kod Rusoa, kao i „društvo“, kompromitovan i korumpiran iznutra – već u jeziku ili kroz jezik. Jer, i kada ne čita reči iz knjige, i kada sam putuje, misli pojedinca su oblikovane značenjem reči koje je do tada naučio. Čak i kada sâm imenuje nepoznato, sam gest imenovanja može biti pogrešan. To što je označitelj neposredno pred nama ne znači da smo u stanju da neposredno uočimo njegov smisao. Tako i dalje (i uvek) lako možemo biti zavedeni na krivi put i na najbrižljivije određenom putovanju, udaljiti se od one „prirode“ i onog „prirodnog značenja“ kom teži Ruso.<sup>30</sup>

Rusoova problemska topografija (mišljenja) obrazovanja može se ili mora uzeti u obzir, što ne obavezuje i na njegove putokaze. Pitanja koja je otvorio, više nego odgovori koje je ponudio, provociraće i drugačije, pa i

---

**30** „Prirodno“ je u ovom smislu kod Rusoa ono što je svrsishodno: svrsishodnost stvari je i njihova prirodnost. Kao što je za Aristotela u prirodi britve da bude oštra, tako i za Rusoa upotrebna vrednost sama po sebi nije suprotna prirodi. Naprotiv, sugestija je da je od svih načina upotrebe najbolje spoznati, a onda i primenjivati, onaj koji je u skladu sa svrhom – odnosno prirodom same stvari.

kardinalno suprotstavljene pristupe. Među njima, izdvajamo onaj koji osporava paradigmu putovanja i obrazovanja sa jasnim *odredištem*, instrukcijom i *pravim putem*, (re)afirmišući *lutanje*, *skretanje* i jedno razumevanje obrazovanja koje nije nužno podređeno instrukciji. Takva gledišta ili, pre, takve deklaracije nisu retke u savremenim teorijama obrazovanja:



Biti obrazovan ne znači stići na neko odredište; to znači putovati s različitim pogledom. Ne treba se grozničavo pripremati za ono što leži ispred nas, nego s preciznošću, strašću i ukusom raditi na vrednim stvarima koje su nam pri ruci. (Peters 1965: 110)



# Odstupanje



Može li obrazovanje da bude bez konačnog odredišta? Bez obrazovanog? Bez obrazovanosti? Da li bi uopšte bilo obrazovanje ukoliko ne bi svoju *svrhu* pronalazilo u dosezanju destiniiranog cilja ili makar u (is)trajnom kretanju u njegovom *smeru*, *ka* njemu, imajući ga uvek u vidu kao zvezdu vodilju? I ukoliko bi bilo zamislivo i moguće takvo „besciljno“ obrazovno putovanje, kako bi se institucionalno profilisalo, organizovalo, predstavilo, strukturiralo i, posebno, u čemu bi se sastojao neki njegov obrazovni doprinos koji bi ga preporučio kao bolji u odnosu na tradicionalni, na „ideal-tip“ nabaždareni „model“ obrazovanja? A ukoliko bi se ispostavilo da i nije u potpunosti moguće takvo obrazovanje, može li njegova zamisao da posluži makar kao korektiv postojećem, da destabilizuje i depotencira „odredište“, da afirmiše (značaj) odstupanja, skretanja s propisanog kursa?

Pohvala lutanju, međutim, ne može biti direktna, kao što ni samo lutanje nikad nije. Besciljno lutanje kao učenje već je dobilo svoje zastupnike i tumače (na primer, Stenhouse 1975; Oakeshott 2000; cf. Harđarson 2012),

a filozofska apologija lutanja mogla bi se pratiti, unazad, od Hajdegerovih šumskih puteva, preko Ničea, Đordana Bruna (Giordano Bruno), pa sve do, recimo, Platonovog „Fedra“. Na čvorištu savremenih filozofskih strujanja, videsmo, i sam litalica koji je preduzimaio duge planinske šetnje, Niče ne šeta kao antička peripatetička škola, nego luta planinskim stazama. *Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger*, kaže Zaratustra, započinjući svoj ponoćni pohod na planinski greben ka dalekoj luci. „Litalica i planinar“, priznaje on, ili, kako je kod nas prevedeno, „putnik i pešak po brdima“. To se odigrava na početku trećeg dela knjige, koji je naslovljen *Der Wanderer* (u našem prevodu „Putnik“ [Niče 1980: 155]). Litalica luta planinom u mraku bez ikakvih mera predostrožnosti; Niče i njegov Zaratustra, smeli i izdržljivi, neustrašivi, spremni da preuzmu rizik. Rizik uspona i mišljenja, izazivanja i odgovora na izazove. Rizik demontaže i remontovanja mišljenja, racionalnosti uopšte, „smisla“. Ne postoji (više?) srećni litalica, nekakav eskapistički artefakt; arhetip litalice je (sada?) strog ali i radostan mislilac s najvišim ulozima i bez ikakvog utočišta, bez kakvog god apsoluta (Morris 2022: 16–17).

**A**na, zasad, kraju te filozofske struje u znaku lutanja – suptilnost. Deridijanska analiza *dolaska* (*arrive*) i *odlaska* (*derrive*) pokazuje ukrojenu i ukorenjenu ambivalentnost prisutnu u ovim pojmovima. Sagledavanje mesta koje *derive* može da zauzme u učionici nije najbolji pristup toj ambivalenciji koja svedoči o mogućnosti odstupanja od obrazovne teleologije. Ono ne bi trebalo da predstavlja još jedan metod kojim



se ostvaruje cilj, niti kontinuirano lutanje kao unapred određenu *nedovršivost* (i neostvarenost?).

**Pokušavajući da pruži odgovor na pitanje „čemu (za šta ili za koga je) obrazovanje?“, Gert Bijesta razlučuje i opisuje dva dominantna uverenja.** Jedni vide glavni zadatak obrazovanja, a time i obrazovnih ustanova, u ispostavljanju i uspostavljanju kvalifikacije: proizvesti kvalifikovan kadar, osposobiti za veštine (*skills*) pojedince koji kroz obrazovni sistem prolaze. Drugi pak smatraju da je osnovna svrha obrazovanja socijalizacija, odnosno integracija „novih lica“ u postojeći društveno-kulturni i politički poredak. Oba navedena pristupa zapostavljaju ono što za Bijestu predstavlja možda i srž samog obrazovanja: proces subjektivacije – proizvodnja subjektivnosti – i ono suprotno od toga. Rečnikom pozajmljenim od Fukoa, tehnike vladanja su tehnike obrazovanja (sada u smislu možda i kontingentnog oblikovanja, formiranja) ili uopšte subjektivacije subjekta. Vladanje je kretanje „subjektivacije“, pretvaranje pojedinaca u subjekte, odnosno „podanike“, mehanizmima koji moć i istinu drže u najtešnjoj blizini. Obrnutim kretanjem, kritikom, subjekt se opunomoćuje da dovede u pitanje i ospori tako formiranog subjekta, kao i čitave poretke diskursa koji se izdaju za istinite, da preokrene subjektivaciju, da pokrene desubjektivaciju, izađe iz situacije samoskrivljenog prepuštanja vladanju i oslobodi se kontrole određenog autoriteta (Foucault 1990: 39; uporediti Foucault 1983; Zaharijević, Krstić 2018). U svakom slučaju, obrazovanje postaje krajnje „neobrazujuće“ ukoliko socijalizacija

ili kvalifikacija postaju njegovi isključivi ciljevi, odnosno, ukoliko „nije zainteresovano za načine na koje polaznici mogu da steknu nezavisnost i od takvih (postojećih) poređaka“ (Biesta 2010: 75). Kako univerzalno podružtvljeno obrazovanje može da ponudi put ka takvoj *samoemancipaciji*?

Nastojeći da pronađe odgovor na to pitanje Bijesta će nekoliko godina ranije, prateći ideje iznete u delu *The Community of Those Who Have Nothing in Common* američkog filozofa Alfonsa Lingisa (Alphonso Lingis 1994), ustanoviti razliku između singularnog, *jedinstvenog glasa* bića kao individue, i *glasa zajednice* (Biesta 2006: 56). Da bismo razumeli u kom su odnosu glas pojedinca i glas zajednice, važno je znati na koji način Lingis određuje zajednicu, a naročito jedan njen vid koji naziva *racionalna zajednica*. Racionalnu zajednicu ne sačinjavaju tek zajedničke (*common*) opservacije, maksime u okviru kojih se dela i zajednička uverenja, već je nju „proizveo i ona proizvodi zajednički diskurs u mnogo jačem smislu“ (Lingis 1994: 109).<sup>31</sup>

31 Naravno da razumevanje *common sense* kao političkog diskursa ili diskursa moći nije novina. Osim Lingisa, ovu temu razrađivali su Niče, Kangijem (Georges Canghilem), Fuko, Delez i Derida, ali ovde nismo prevashodno zainteresovani za (de)konstrukciju „racionalnog“ kao dominantne pozicije (šta se to tačno pod „racionalnim“ podrazumeva i zbog čega?), već se pitamo kako takva vrsta dominantnog diskursa utiče na (ne)mogućnost drugačijeg govora, a samim tim i na mogućnost nedirigovanog obrazovanja?

U skladu s tim, glas zajednice nije fenomen koji je spoljašnji u odnosu na subjekta-delatnika, već je pre reč o mehanizmima za proizvodnju subjekta, za oblikovanje njegovih stavova i uverenja – to jest za subjektivaciju: „uvidi pojedinaca formulisani su u univerzalnim kategorijama, tako da su odvojeni od indeksa ovde-sada onoga ko ih je prvi formulisao“ (Lingis 1994: 110). Lingisova sugestija je da se otvori mogućnost govora unutar kojeg „zajednica“ neće govoriti kroz nas, kao i da se čuje onaj govor koji ne dolazi iz zajednice, odnosno govor *stranca*: omogućiti objašnjenje koje nije objašnjenje poretka i čuti ono koje je *strano* – koje je dakle drugo, nepripadajuće, zalutalo, iz zalutalosti, sa stranputice, koje je *derive*.

Za to je potreban drugačiji pristup učenju od onog koji zastupa najuvreženija i najuticajnija teorija učenja: učenje usvajanjem. Usvaja se nešto spoljašnje, što postoji i pre čina učenja: znanje, veština, vrednost, nešto što zatim dolazi u posed onog koji uči. Nemali broj različitih psiholoških teorija koje objašnjavaju ovaj proces uglavnom su saglasne da je u učenju reč o sticanju znanja i veština takvim „usvajanjem“.

To je način na koji racionalna zajednica putem obrazovanja funkcioniše; idući stazom obrazovanja



usvajamo vrednosti, ciljeve, logiku, mehanizme racionalnosti. Postoji, međutim, i drugi način na koji može da se posmatra učenje ili obrazovno putovanje. On učenje ne razumeva kao ovladavanje veštinom, prisvajanje ili posedovanje nečeg već postojećeg, već kao odgovor na „novo“, na „pitanje“ koje tera na promenu kursa. „Ako posmatramo učenje na taj način, možemo reći da je neko naučio nešto ne kada je kadar da prepíše i ponovi ono što je već postojalo, već kada odgovara na ono što je nepoznato, drugačije, ono što izaziva, iritira ili čak uznemirava“ (Biesta 2006: 68). Na taj način učenje postaje osmišljavanje, stvaranje, dopuštanje da se strano ili nepoznato dogodi.



Nema istinskog putovanja bez događaja, niti dolaska bez „dolaženja“. Ono što mora da se desi ili dođe jeste samo odstupanje ili skretanje koje omogućava drugom da se glavom i bradom pojavi. (Malabou, Derrida 2004: 2–4)

Govoreći o obrazovanju (a ne o putovanju), Gert Biesta će primetiti isto to:



Rizik postoji zato što učenike ne treba posmatrati kao objekte koje valja oblikovati i disciplinovati, već kao subjekte kojima pripada moć delanja i odgovornost. Da, obrazujemo zato što želimo rezultate i zato što želimo da naši učenici uče i da ih postižu. Ali to ne znači niti da je moguća niti da je poželjna jedna obrazovna tehnologija, to jest, situacija u kojoj postoji savršeno podudaranje „inputa“ i „autputa“. Razlog leži

u jednostavnoj činjenici da, ukoliko izbacimo rizik iz obrazovanja, postoji realna šansa da u potpunosti odbacimo obrazovanje. (Biesta 2013: 1)

Učenje uvek uvodi u neki poredak, bilo da je reč o poretku znanja, društva ili „civilizacije“, pri čemu su oni prečesto uvezani. Poredak znanja možda čak uvek prethodi ostalim hijerarhizacijama, objašnjava ih, opravdava i/ili ozakonjuje, ne ostavljajući prostor za onaj *jedinstveni glas* koji nije unapred predviđen ili kategorizovan. Ali ne samo to. Ako poslušamo Ransijera, učenje, kao i objašnjavanje, nije ili ne bi trebalo da bude ništa drugo nego *obećanje razumevanja*, razumevanja koje naknadno dolazi, ali za koje ne postoji nikakav garant da je konačno, a samim tim ni jedino legitimno ili ispravno. Svako razumevanje ili objašnjenje koje sebe uzima za konačno nije ništa drugo nego s(t)imulacija poretka. Učenje, da bi uopšte bilo učenje, mora moći da promaši, da *ne ispuni obećanje* – to je rizik koji dopušta učenju da se odvija. U suprotnom, učenje bi se pretvorilo u faktički iskaz, u reprodukciju i repetaciju jednih istih činjenica, što bi značilo da se ništa *novo* nikada ne bi (na)učilo. A ukoliko ne bi bilo mogućnosti drugačijeg odgovora od propisanog, obrazovanje prestaje da bude obrazovanje i postaje ekonomija ili, pre, rečima Deride, tehnologija:



Kada je putanja jasna i data, kada određeno znanje unapred otvara put, odluka je već doneta, podjednako bi se moglo reći da nema odluke koja bi se tek donela; neodgovorno, a čiste savesti, jednostavno se primenjuje ili implementira program. [...] To od delanja čini

jednostavnu primenu znanja ili veština. To od etike i politike čini tehnologiju. (Derrida 1992: 41, 45)

*Derive* tako postaje ne samo skretanje nego i otklon od programski unapred zadate putanje, istraživačko lutanje koje omogućava da obrazovanje ne „zaluta“ u tehnologiju, ili lutanje koje remeti, prekida stvaranje onog *oikosa* koji preobražava obrazovanje u ekonomiju. Ono je mogućnost *drugačijeg* odgovora, mogućnost da se *strano* čuje, da se skretanjem od *sensus communisa* omogući drugačije mišljenje, mišljenje uopšte, ono koje je uslov *samoemancipacije*. Stoga, *derive* nije trajna nemogućnost dolaska, poput trajanja o kojem piše Delez. Pre bismo mogli reći da je reč o rezu, o prekidu – prekidu između odlaska i dolaska, između objašnjenja i razumevanja, između polazne tačke i odredišta.

Ukoliko za obrazovni potencijal *derivea* kažemo da je obrazovanje kao prekid, to znači da ga razumevamo ne kao diskurzivnu praksu, već upravo kao odnos (prenos).<sup>32</sup> Odnos, ne isključivo prema narativu – bio on odisejski, rusoovski, ransijerovski ili deridijanski – već odnos unutar učionice, odnos prema drugom, odnos unutar



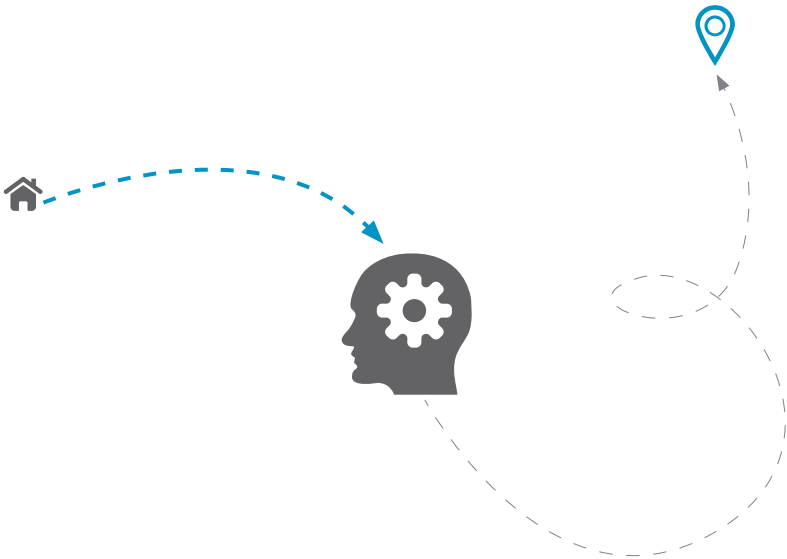
32 Prekid je takođe nešto što donosi stalnu promenu odnosa. U tom smislu, Deridin *derive* možemo da dovedemo u vezu s njegovim razumevanjem dekonstrukcije: „Ono što se letimice naziva dekonstrukcijom nikada nije tehnički skup diskurzivnih postupaka, još manje novi hermeneutički metod koji radi na arhivama ili iskazima u zaklonu date i stabilne institucije“ (Derrida 1992b: 22). Na drugom mestu nalazimo: „Mislim da se ona sastoji samo od prenošenja, kao i od mišljenja kroz prenošenje [...]“ (Derrida 1985: 206)

obrazovanja koji se ne temelji na hijerarhiji i postojećem poretku Znanja, već na aberaciji, na promeni, na mogućnosti da se promaši, da se krene „krivim“ umesto „pravim“ putem, proizlazio taj pravi put iz ekonomskih ciljeva, Sokratove majeutike ili odabranog-odobrenog putovanja za mladog Emila. Dopustiti da se čuje glas drugog, znači promeniti kurs, odbaciti odredište, ne doneti odluku unapred.

**Tek na taj način čini se da je moguće zasnovano reći da se u obrazovanju ne afirmiše isključivo odredište, već i mogućnost odstupanja od njega.** U tom smislu, obrazovanje kao putovanje bez destinacije, lutanje, ne predstavlja suprotni pol „krutoj“ obrazovnoj politici s jasno definisanim ciljevima. Lutanje je pre put ka samokritici, način da se izađe iz dominantne strukture svaki put kada ona krene da se zatvara – pa tako i način da se odstupa od predrasude da obrazovni proces treba da nešto/neke „procesuirā“ (pa onda od toga skuje i „procesualnu“ doktrinu), za račun predloga da samog sebe uvek iznova preispituje. Emancipatorski potencijal *derivea* se tek odatle p(r)ojavljuje.

Tako je suprotstavljanje metafore lutanja metafori putovanja ishodovalo uvidom u previđan, zaboravljan ili zanemarivan, ali makar podjednako dragocen obrazovni potencijal obrazovnog lutanja, kao i sugestijom da se napusti vizija unapred konačno određenog skupa vrednosti koje zastupa obrazovanje, u korist otvaranja mogućnosti koje diverzitet njegovih putanja pruža, kojima se njegovi različiti putevi pružaju. Krićka analiza

razumevanja putovanja i analogna analiza obrazovne avanture pokazuju da nije ni valjano zasnovano ni plodonosno besprizivno usvojiti i slediti obrazac po kojem su početak obrazovanja (tačka polaska) i njegov cilj (tačka dolaska ili odredište) strogo predefinisani, naročito ukoliko taj obrazac podrazumeva isključenje svakog odstupanja od trajektorije koja spaja „ishodište“ i „odredište“. Kao svojevrsna šifra za one alternativne modele obrazovne procedure koji bi dosledno izbegli manjkavosti njenog shvatanja kao manje ili više pravolinijskog i jednodimenzionalnog transporta znanja i veština, verujemo da bi moglo poslužiti upravo deridijansko poimanje *derivea*.





# Odmetanje



U *Učitelju neznalici* Ransijer pripoveda o jednoj „intelektualnoj avanturi“ koja će u svoj vrtlog uvući i nadalje voditi prvo profesora Žana Žakotoa i njegove studente, a zatim i mnoge druge. Naime, priča teče tako da je, predajući u Luvenu francuski jezik, a ne govoreći flamanski kojim su se studenti služili, Žakoto studentima (za)dao zadatak da čitaju dvojezično izdanje Fenelonovog (François Fénelon 1897) didaktičkog romana *Avanture Telemaha, Odisejevog sina*, da bi potom, sugerišući da se oslanjaju na prevod, tražio od njih da napišu esej o romanu, ali na francuskom jeziku – koji studenti dakle nisu govorili. Rezultati ovog „slučajnog“ eksperimenta, daleko su prevazišli Žakotoova očekivanja: studenti su uspeli da u dobroj meri ovladaju francuskim jezikom, a ono što je iznenađujuće i što predstavlja još jednu tačku u kojoj Ransijerova, Žakotoova ili naša avantura počinje, jeste da su to uspeli da urade *sami*, to jest bez bilo kakvog *objašnjenja* učitelja, koje bi tom procesu učenja prethodilo. Na osnovu ovog *dogadaja*, proširujući ispitivanje mogućnosti učenja bez objašnjenja, Ransijer izvodi tezu koja predstavlja jednu od glavnih okosnica njegovog dela:

treba preokrenuti logiku sustava objašnjavanja. Nije nužno objašnjenje da bi se otklonila nesposobnost razumijevanja. Upravo suprotno, ta nesposobnost je fikcija koja strukturira objašnjavačačko poimanje svijeta. Objašnjavatelj treba nesposobnog, a ne obrnuto, i on je taj koji nesposobnost uspostavlja kao takvu. Nekomu nešto objasniti ponajprije znači pokazati da taj netko to ne može sam shvatiti. Prije nego postane pedagoški čin, objašnjenje je pedagoški mit, priča o svijetu podijeljenom na učene i neuke duhove, zrele i nezrele duhove, one koji su sposobni i nesposobni, inteligentni i glupi. Podvala koja obilježuje onoga koji objašnjava sastoji se od dvostruke početne geste. S jedne strane, on proglašava apsolutni početak: tek sada počinje čin učenja. S druge, na sve stvari koje treba naučiti on baca veo neznanja preuzimajući na sebe zadatak da ga skine. (Rancière 2010: 15)

*Objašnjenje* je pedagoška pretpostavka, tvrdiće Ransijer. Učitelj (iz priče), istina, traži od učenika da nauče, ali im ništa ne objašnjava te, ponavljajući ovaj postupak, dokazuje da oni mogu da uče sami. Tim gestom se narušava postojeća hijerarhija znanja. Proces obrazovanja kao putovanja kojem je *odredište* obavezno, nije ni bio moguć zato što Žakoto nije bio u stanju da prenese to odredište na one koji uče. Kasnije on „podučava“ tako da hotimice ni sam ne zna gde je odredište ka kom put učenja treba da vodi. Učitelj tako uči – putuje, luta – zajedno sa učenicima. Pošto Ransijer izbegava bilo kakav čvrst poredak znanja, emancipacija se kod njega javlja isključivo kao *sa-moemancipacija* – postupak koji, za razliku od Rusoovog (i

mnogih drugih) pristupa, ne primorava učenike da budu slobodni, već čini da se oslobode sami (Snir 2020: 149).

Ali, ako je odredište i u jednom i u drugom slučaju sloboda, ako učitelji uputi ne vode nikud drugde nego do istog onog cilja do kojeg su studenti i sami došli, u čemu je razlika između samooslobođenja i oslobođenja? Nije li smislenije sistemski sprovesti „oslobađanje“? Zašto bismo navodili učenike da sami dođu do znanja kada je jednostavnije (i efikasnije) „saopštiti ga“ i od učenika zahtevati da nauče? Žakotoovi učenici možda jesu svojevrsnim *deriveom* stekli određeno znanje, ali ko kaže da im to znanje ne bi brže prenela profesorka francuskog koja govori flamanski?

**Rekonstrukcija Ransijerove argumentacije** u prilog neobjašnjavačkom pristupu kojem daje prednost mogla bi teći na sledeći način: budući da svaki sistem podrazumeva unutrašnju hijerarhiju, a samim tim i određenu vrstu *kontrole*, znanje i/ili sloboda koji treba da proiziđu iz obrazovnog putovanja ne pripadaju nikakvom pretpostavljenom sistemu znanja. *Objašnjenje* je agent sistema: ono nije tu da spase zalutalog putnika, već pre svega da uspostavi sistem kontrole, ne više samo obrazovne, nego i znatno šire, društvene ili političke kontrole. Itaj Snir (Itay Snir) s pravom ukazuje da Ransijerova knjiga, iako govori o univerzitetskom profesoru, nipošto nije knjiga samo o obrazovanju, već delo koje, ističući sputavajuće ili zaglupljujuće principe objašnjavačkog diskursa, rasvetljava logiku na kojoj počiva čitav društveno-politički poredak (Snir 2020: 150).



Znamo da objašnjenje zapravo nije tek oružje zatupljenja u rukama pedagogâ, nego sama sprega društvenog poretka. A poredak podrazumijeva podjelu položajâ. Podjela položajâ pretpostavlja objašnjenja, fikciju koja raspodjeljuje i opravdava, fikciju nejednakosti koja nema drugog razloga svog postojanja. (Rancière 2010: 142)

Obrazovanje koje nije (i) neizvesno lutanje ne može da izbegne udes da je, iznad svega i pre svih emancipatorskih stremljenja, *kontrola, hijerarhizacija i uspostavljanje* ili *očuvanje* određenog *dominantnog* poretka. Svako obrazovanje koje pretpostavlja odredište nastoji da *potčini*. Ransijer nije sam u ovom zaključku. Fuko će pre njega detektovati razgranatu mrežu hijerarhija u akademskom pogonu: fakulteti, kao i sve druge institucije, prožeti su odnosima moći, nastojanjima da se – uvek zarad kontrole, zarad pribavljanja autonomije za sebe i zarad potčinjavanja dugih – nametne jedna istina, jedan diskurs, jedno znanje ili jednostavno interes jedne grupe. Ali njih, uvek istovremeno, prožima i reakcija, otpor takvim nastojanjima, neka protiv-moć koja onda upotpunjava nestabilnu kompoziciju visokoškolske ustanove (Foucault 1983). Ni na nižim nivoima organizovanog masovnog obrazovanja stvar ne stoji bolje. Ne samo ucene ocena i ispita, nego već sama „organizacija prostora“ u osnovnim školama klasifikuje učenike i „funkcioniše kao mehanizam pogodan za učenje, ali i za nadzor, hijerarhizaciju, nagrađivanje“ (Fuko 1997: 196). Na tom tragu i usredsređeniji na prenos i „sticanje“ znanja, i Delez će primetiti:



Govor nije načinjen da mu se veruje, već da mu se potčini. Kada učiteljica objašnjava deci neku računsku operaciju, ili kada ih poučava sintaksi, ona im ne daje informacije u pravom smislu reči, već im saopštava zapovesti, prenosi im parole, navodi ih da proizvode tačne iskaze, „prave“ ideje koje su nužno usklađene sa dominantnim značenjem. (Delez, Parne 2009: 34)

Takav obrazovni nastup ili takva p(a)raobrazovna strategija, zapravo društvenog potčinjavanja, u tom smislu subjektivacije i kontrole, čini se stabilnom istorijskom i transkulturnom konstantom koja – utoliko možda i više ukoliko se izdaje za trajnu i nužnu – inspiriše osporavanja i potragu za alternativom. Ako je ima.

**Klod Levi-Stros putuje u džungle Amazona**, u pleme *Nambikvara*, koje nema svoje pismo, niti se koristi crtežima, izuzev nekoliko tačaka ili krivulja koje ponekad, retko, is crtaju štapom na zemlji (Levi-Stros 1999: 234). Nambikvarama su dati papiri i olovke bez namere da se odmah „poduče“ *veštini* pisanja. Isprva, niko se neće latiti alata za pisanje, ali već nakon par dana svi u selu pokušavaće da pišu, tačnije da imitiraju pokrete koje su videli da Levi-Stros pravi. Pošto ovim „učenjem po modelu“ Nambikvare ne mogu zaista naučiti da pišu, već samo da „imitiraju pisanje“, Levi-Stros održava prvu pravu lekciju pisanja, svojevrsni nagovor na pisanje, ukazivanjem na važnost pismenosti, s neskrivenom argumentacijom ili motivacijom da od nepismenih domorodaca valja načiniti građane. „Svako se mora osposobiti

da čita, tako da vlast [s pravom] može da kaže: Nepoznavanje zakona nije opravdanje“ (Levi-Stros 1999: 238).

**Ovo učenje-putovanje** s predvidljivim završetkom, jedno među mnogima, prekida, međutim, jedan neočekivani *događaj*. Poglavica plemena okuplja pleme, traži od Levi-Strosa tablu za pisanje i, nakon što napravi nekoliko krivudavih linija oponašajući pisanje, daje Levi-Strosu tablu da *pročita*. Predstavi ni tu nije kraj: ubrzo zatim, poglavica uzima Levi-Strosove spise i počinje da ih *objašnjava* ostatku plemena, „pišući“ nakon toga svoj „odgovor“ (Levi-Stros 1999: 234–235). Suvišno je reći da je posredi *simulacija razumevanja*: poglavica se *pravi* da razume šta Levi-Stros piše, isto kao što se *pravi* da njegove krive linije poseduju smisao koji bi Levi-Strosu trebalo da bude transparentan. Da stvar bude upečatljivija, „navodni smisao“ koji poglavica interpretira članovima svog plemena ticao se *robne razmene* između plemena i „belog čoveka“ (Levi-Strosa) – dakle *simulacija razumevanja* i *objašnjavanja* za svoj predmet imala je *ekonomiju*, nesumnjivo zato što će robna razmena biti doživljena kao nešto što će neposredno uticati na život plemena.

Naum ove predstave bio je pre svega da zadivi, da ostatak plemena dodatno podredi poglavici. Ransijerovski formulišući moglo bi se reći da, koristeći *pisani jezik*, simulirajući *razumevanje*, te služeći se *objašnjenjem*, poglavica zapravo koristi *obrazovni diskurs* da potvrdi i opravda svoju hijerarhijsku poziciju. On je neko ko za razliku od drugih „brže uči“ i „bolje razumeva“, pa je stoga i opravdano da mu se drugi potčinjavaju. I tako je

prvi susret „nevinog“ plemena Nambikvare s pisanim jezikom afirmisao njegovu potčinjavalačku funkciju. Levi-Stros to još oštrije eksplicira:



Ako je moja pretpostavka tačna, treba priznati da je osnovna funkcija pisane komunikacije olakšavanje poboljšavanja. Upotreba pisma za bezinteresne ciljeve, za postizanje intelektualnih i estetskih zadovoljstava sekundarni je rezultat, čak i ako pretpostavimo da se ona najčešće ne svodi na sredstvo podupiranja, opravdavanja ili prikrivanja njegove osnovne upotrebe... Tako se borba protiv nepismenosti stapa sa većom kontrolom vlasti nad svojim građanima. (Levi-Stros 1999: 237–238)

Čini se da je ovakav zaključak suprotan opštem uverenju da se treba obrazovati (steći znanje, opismeniti se i tako dalje) kako bi se izbegla podređenost, manipulacija ili kontrola onih na pozicijama moći. Premda isprva tako može delovati, teško da je reč o suprotnosti. Jednosmerna hijerarhija obrazovanja o kojoj govori Ransijer ili potčinjavalački aspekt pisanja i govora koji simuliraju razumevanje, kako navodi Levi-Stros, poručuju da se legitimacija hijerarhije uvodi istovremeno sa dominantnim obrazovnim diskursom. Drugim rečima, unutar diskursa „obrazujte se da ne biste bili kontrolisani“, hijerarhija koja je bazirana na znanju i do koje se dolazi putem obrazovanja već je uvedena – njom su pripadnici zajednice već obuhvaćeni, bez obzira da li su „unutar“ ili „izvan“ dominantnog obrazovnog poretka. Takav poredak je u prisnom saglasju s fiksnim pozicijama, predodređenim putevima,

odgovorima i odredištima unutar obrazovnog procesa. Dominacija obrazovnog, kao i svakog drugog poretka, počiva na njegovoj stabilnosti, na zaprečavanju mogućnosti da se on relativizuje. Obrazovanjem se društveni poredak reprodukuje, a obrazovni – samoreprodukuje.

Ako se oslonimo na analize i sugestije Ransijera i Levi-Strosa, kritici zapravo podleže hijerarhijsko vrednovanje orijentira i putovanja i obrazovanja. „Civilizatorski“ odnos zapadnih putnika prema Drugom/ima, prema dotad nepoznatim predelima i narodima, analogan je odnosu koji se uspostavlja u obrazovnom procesu, u kojem takođe novo i nepoznato valja savladati, osvojiti i pokoriti s(amo)uverenim znanjem. Da li je, međutim, moguće ne samo dekonstruisati predefinisane poretke civilizovanja i/ili obrazovanja, nego i makar najaviti mogućnost afirmisanja razlike bez dominacije i učenja bez jednoznačnog objašnjenja, mogućnost koja bi možda mogla da se ostvari s odstupanjem od iluzije o univerzalnoj merodavnosti Znanja i njegovog posednika?

Ketrin Malabu će iscrtati direktnu vezu Levi-Strosovog i Ransijerovog rada s pojmovima *arivea*, *derivea* i – preokreta kao *catastrophe*. Priča prvog započinje višestrukim lutanjem. Levi-Stros luta, slučajni eksperiment je lutanje; lutaju i Nambikvare u svom „učenju“. Međutim, lutanje se (pre)usmerava jednim neočekivanim događajem, „katastrofom“, koji objavljuje zaplet: poglavica uspeva da „dođe“ do „svrhe“ pisanja – ne naučivši da piše. Ovaj *događaj* omogućuje mu da preokrene kurs: „poglavica obrće svoju situaciju neznanja – on ne zna da piše – da bi



iz nje izvukao najveću moguću korist“. Ali ta inverzija, rođena u slučaju, postaje događaj koji potvrđuje naopakost principa: ono što se čini tek mogućom posledicom pisanja (*pozicije znanja*), ispostaviće se njegovom „primarnom funkcijom“ (Malabou, Derrida 2004: 66).

Priča iz džungle tako nas vraća Ransijeru: funkcija *objašnjenja* prethodi njegovom značenju, ona ga određuje. Drugačije rečeno, svako moguće značenje objašnjenja uslovljeno je njegovom funkcijom. Obrt koji vrši poglavica nesumnjivo je plod iskrivljenja prvobitne namere, zanošenja s planiranog puta, iz-vođenje iz na-vođene trajektorije, ali je on, s druge strane gledano, i jedna dosledno „izvedena katastrofa“ (Malabou, Derrida 2004: 66), jedno transparentno uvođenje (protiv-)poretka – plemenskog, recimo, naspram građanskog – u kojem takođe više nema lutanja, u kojem prestaje putovanje van poznatih predela i na scenu stupa uvek domicilna ekonomija.

Ukoliko su govor ili pisanje osmišljeni da bi (im) se potčini, kako drugačije razumeti i proceniti i pokušaj analize ili govora o tome? Nije li svako objašnjenje – pa i ono koje objašnjava nužni i nužno zločudan afinitet objašnjenja i podjarmljivanja – nije li svaka, Fuko bi rekao, „racionalna kritika racionalnosti“ (Fuko, Role 1984: 159–160), u racionalizovanu oblandu metakritike uvijeno još jedno uspostavljanje iste one hijerarhije između onoga koji zna i onoga koji ne zna? – Delezov odgovor na ta pitanja koja osudi hijerarhije i standardizacije znanja vraćaju milo za drago – „linije bega“, kao i deridijansko *derive* – mišljenju obrazovanja preporučuju nešto naizgled manje od

statusa kojim je ono sebi laskalo, ali možda ono najteže: odmetništvo od metapozicije povlašćenog epistemičkog i pos(r)edničkog subjekta, udaljavanje od preduzetničkog manira takođe,<sup>33</sup> skretanje i okretanje od svakog dominantnog značenja – napuštanje, ukratko, svake „funkcije“ koja (pred)određuje kurs i uskraćuje ili redukuje druge mogućnosti.

Ali, i ako se prihvati takva zanosna preorijentacija, pretiče ono manje načelno, konkretnije pitanje: može li se u obrazovnom procesu napraviti jasna razlika između *objašnjavanja* objašnjenja koje nastoji da potkopa hijerarhiju i polaznike izbavi od nje i *objašnjenja* koje bi da ih uputi u nju i ojača je? – Ako ima istine u Freireovom (Paulo Freire) zapažanju da „oni koji obespravljaju, ugnjetavaju i iskorišćavaju jer imaju moć, ne mogu u toj moći naći snagu za oslobođenje ni obespravljenih ni sebe“, pa da ih, skupa sa sobom, moraju osloboditi obespravljeni (Freire 2002: 28), onda bi protivotrov dominaciji u obrazovanju, po analogiji koja ne pretpostavlja društvenu revoluciju, već nešto možda mnogo više ili svakako dublje, mogao ili morao da se potraži ne kod nosioca ovog ili onog oslobađanja (za novo tlačenje, novi poredak), već u oslobađanju samog „objašnjenja“, u oslobađanju od njega, u preokretu kojim samo obrazovanje prethodi svojoj funkciji, te se tako stalno iznova uspostavlja, u onoj *samoemancipaciji* kojoj ne treba s visine intoniran

— — — — —  
**33** „Čak je i državno obrazovanje razmišljalo o principu ‘plaćanja za rezultate’“ (Delez 2010: 254). I neretko ga, ovako ili onako, i sprovodilo, dodajemo.

nalog šta emancipacija obrazovanjem treba da bude i za/zbog čega se sprovodi (videti Krstić 2022b: 180). Jer, *derive* mora ostati *derive* i dobar je samo utoliko ukoliko njegovi protagonisti i agonisti to znaju, ukoliko odbijaju da ga instaliraju u *mainstream*, novo učenje, metod, projekt ili ideologiju, nesmanjeno i, mnogi bi rekli: parazitski obitavajući na ispustima „pravih puteva“.

Alternativna misao u odnosu na dominantno tradicionalne oblike sistemskog obrazovanja, misao koja prepoznaje višeznačnost i mnogostrukost obrazovnih putanja i pristupa, nije sasvim previdela *derive*. Štaviše, *derive* je već uveliko inkorporiran u brojne učionice, studijske programe i eksperimentalna istraživanja – ali na jedan tako bezbedan, obezubljen način, da se sadržajem upravo suprotstavlja onom ekscesnom, rizičnom, pustolovnom, neprogramiranom *deriveu* koji su filozofi obrazovanja mislili. Nije redak čak ni na polju svog arhineprijatelja, menadžmenta, koji bi da ga svari neakvom praksom koja bi spajala menadžersko obrazovanje sa „doživljajnim, eksperimentalnim i refleksivnim“ procesima učenja (Michels, Hindley, Knowles, Ruth 2020: 559). Takva upotreba jedan je od načina da se lutanje ili skretanje stave u službu, rečnikom kritičke psihologije rečeno, „bankarskog obrazovanja“. Već i maštanje, zamišljanje, izmišljanje, izmeštanje, kao procesi koji predstavljaju „skretanje“ u odnosu na uobičajeni metod prikupljanja podataka, koriste se samo kako bi se prikupilo, ne čak ni znanje u nekom emfatičkom smislu, nego nove informacije koje bi pomogle učinkovito donošenje odluka. Ovo instrumentalizovano „lutanje“, koje

lutanje dopušta samo unutar unapred određenih ciljeva putovanja, svoj pandan nalazi u ideji „nedovršivosti“, koja je (p)ostala ne samo lozinka produktivizma nego i neprestanog nadzora i rekalkibriranja i, utoliko, obeležje i savremene neoliberalne ekonomske paradigme: „u stvari, baš kao što preduzetništvo zamenjuje fabrike, *škola se zamenjuje kontinuiranim obrazovanjem*, a ispit kontinuiranom procenom. To je najsigurniji način preobraćanja obrazovanja u preduzetništvo“ (Delez 2010: 254–255).

### Najsažetiji prikaz savremenih zagovaranja obrazovanja kao putovanja

verovatno bi se mogao svesti na izreku Džima Stovala (Jim Stovall): „Obrazovanje je celoživotno putovanje čije se odredište proširuje dok putujete“. Jedni pritom insistiraju na omogućavanju polaznicima da ih prirodna znatiželja vodi na putovanje istraživanja i učenja, na kojem će ih zateći otkrića. Nalazi se da je mentalni model izražen metaforom putovanja privlačan zato što „putovanja i avanture podupiru nešto čak vrednije za našu *psyche* – priče“. One su karakteristične za sve istorijski poznate kulture, pa i danas, u doba hladnih činjenica, zadržavaju svoju vrednost. Priča je više od izveštaja o tome šta se desilo. Ona je opis putovanja, što slikovitiji i detaljniji – to bolje, opis koji poziva na pustolovinu skupa sa junakom koji, sa svoje strane, ima „jasan osećaj svrhe“ i, prevladavajući izazove, „napreduje ka cilju“. Dakle, klasična, po mogućstvu upečatljiva, autentična priča – „upravo je ono što zahtevamo da

učenici ponude“: ne (samo) kvantitativno merljive nego „kvalitativne informacije koje demonstriraju potencijal i poriv za kontinuiranim rastom“. Stoga se nudi i preformulacija svrhe obrazovanja: „potreba da se osnaže učenici da razviju vlastite priče“, naimе, istinske i individualizovane priče koje obuhvataju iskušenja i nevolje rigoroznog i izazovnog iskustva – za koje je „putovanje učenjem“ jednostavno i najpogodnije sredstvo. „Putanje i programi učenja“ koji su ponudili ideolozi ovakvog pristupa (STEMed Labs) zaklinju se da se time menja tradicionalna, od ranog devetnaestog veka do danas dominirajuća paradigma obrazovanja, koja se usredsređuje na unapređenje kvantitativne metrike, na strukturirane rubrike i na odobrene nastavne planove i programe, za račun – avaj – nove, njoj suprotstavljene, paradigme: „paradigme obrazovanja zasnovane na putovanju“, koja navodno neuporedivo više odgovara ishodima koje očekujemo u savremenosti.

Naš pristup podrazumeva obuku učenika da identifikuju i unaprede ideju kojoj teže, usađujući im na taj način osećaj vlasništva i individualizujući njen doživljaj. Dok učenici kreću na svoje putovanje istraživanja, podržavaju ih vršnjaci, facilitatori i mentori, tako da pri neizbežnom suočavanju s usponima i padovima, imaju zajednicu na koju se mogu osloniti. Kroz taj organski, sobom-vođeni proces učenici razvijaju održive attribute celoživotnog, rigoroznog obrazovanja, inkorporirajući autodidaktizam, samopouzdanje i fluidnu inteligenciju. U kombinaciji sa sposobnošću da

efikasno komuniciraju svoje ideje, ovaj pristup uliva samoosnažujući mehanizam za lični rast koji će nesumnjivo omogućiti svakom studentu da razvije moćne, autentične, poučne priče. (Nathuji 2018)

Dakle, na (s)ceni je jednoznačno ili jednostrano favorizovanje pripovedanja, ali se tom tipično konzervativnom argumentu pridodaje liberalna utopija proliferacije priča i mogućnosti i poželjnosti njihovog (sve kvalifikovanijeg) izbivanja. Strategija koja je u pravu s obzirom na to protiv koga se usmerava, ali u svom apsolutizmu – ustanovljenju paradigme – pretače se u nekritičko zastupništvo, u zaslepljenost zavodljivošću naracija, zbog koje postaje neupitna lozinka i rukovodstvo obrazovanja. Priče su, međutim, i uzor one celovitosti, definisanosti, neizbežne strukturiranosti (početak, peripetija, kraj), unapred skrojenosti, koja ukida slobodu istraživačkog otkrića. Pedagoška frazeologija nastranu. Nije dovoljno „izabrati svoju avanturu“. Možda je moguće i zaista je učiniti svojom tako što bi bila stvorena i na taj način istinski herojska, pa možda i tragička, u neizvesnosti svog ishoda, u svom odstupanju od ponuđenog i u istraživačkom lutanju koje tek izumevanjem otkriva i poučava.

Haris (Phillip Harris) i Valing (Donovan R. Walling) odvažili su se da sa akademskom strogošću ispituju dimenzije tvrdnje prerasle u poslovicu da je „učenje putovanje a ne odredište“. Oni brzo preleću preko pitanja zajedničkog, smeranog odredišta,

podrazumevajući da „priroda ljudske individualnosti“ jemči da će „putovanje učenja biti jedinstveno za svakog učenika“ – ne bi li se posvetili pitanju kako onda učitelj može to putovanje učiniti efikasnim. U odgovoru se nižu opšta mesta: nastavnici ne smeju da tretiraju učenike na isti način, već moraju da prepoznaju razlike puteva kojima razumevaju i stiču znanja; nastava mora da se prilagodi razlikama ne bi li individualna putovanja učenika bila uspešna; nastavnici moraju da vlastito razumevanje poučavanja stave na proveru procenjujući u kojoj meri ono pomaže ili inhibira putanju učenja njihovih učenika: samorazumevanje nastavnika zahteva i, ili pre svega, preispitivanje iluzorne pretpostavke da je učenje linearno napredovanje, dospevanje „od tačke A do tačke B“, u punoj svesti da nisu svi putevi pravi:

Ako se razlikuju znanja i razumevanja učenika, ako se razlikuju i načini na koje razumevaju i stiču znanja, onda dolaženje od tačke A do tačke B neće biti pravolinijsko. U stvari, verovatno će biti prilično neuredno. (Harris,Walling 2017: 8)

Na sličnoj poenti, mada znatno elaboriranije, insistiraju i Madaks (Cleborne D. Maddux), Džonson (Dee LaMont Johnson) i Vilis (Jerry Willis). Oni prihvataju ali i relativizuju tezu da je na nastavnika centrirana nastava načelno linearna (čas počinje na određenoj tački i nastavlja se određenim postupnim sledom), dok je nelinearna nastava, naprotiv, načelno centrirana na učenika i nema propisani sled. Već

multimedijalna tehnologija savremenog učenja, u kojoj se bira šta se istražuje, svedoči o nelinearnoj ponudi materijala za učenje i odgovarajućeg modela učenja. Priznajući da je suprotnost linearno-nelinearno koristan referentni okvir, autori tako ipak odbijaju da je apsolutizuju. Umesto alternative koja odsečno isključuje, oni zdravorazumski primećuju da je za neke učenike, koji brže misle, recimo, podjedniji „linearni A-do-B“ model. Priznajući takođe da je u potpunosti „individualizovana nastava“ za većinu nastavnika neizvodljiva, ne odstupaju ni od nalog „istinskog“ poznavanja učenika, potpunog uvida u informacije o njemu koje bi trebalo da se pribavljaju posmatranjem, konverzacijom, ispitivanjem i proveravanjem „tokom bezbrojnih interakcija koje formiraju supstanciju angažmana nastavnik-učenik u činu podučavanja i učenja“. Tek takvo jedan-na-jedan upoznavanje omogućilo bi nastavniku da kroji nastavu prema pojedincima, umesto samo prema grupama ili razredima, kao i da odgovorno oblikuje način na koji može da pomogne pojedinačnim učenicima na njihovom putovanju učenja – pa mu se valja približiti što je više moguće.

Autori takođe destabilizuju i alternativu izbor ili prinuda, pri čemu se prvo vidi kao poželjno a drugo kao nepoželjno (kao primer poželjne prinude navode se „osnovni zahtevi kursa“), te se sugerije ravnoteža prinude i izbora za uspešno podučavanje i učenje. Stoga, pri izboru strategije podučavanja valja poznavati učenje i poznavati lekcije, postavljati



zadatke koji mogu voditi do planiranog odredišta učenja, ali još i pre razvijati one aktivnosti učenja koje povezuju specifične sadržaje sa određenim karakteristikama učenja pojedinčnih učenika.

I tako su „tri noge“ koje sačinjavaju tronožac osmišljenog savremenog učenja kompletirane: poznavanje učenika, samorazumevanje nastavnika i poznavanje sadržaja učenja. Učenje kao putovanje, putovanje učenja, može uspešno, kontinuirano a individualizovano, da se sprovodi ako su ti resursi obezbeđeni celom dužinom puta i ako se neprestano podešavaju. Takav pristup, opet autori izbegavaju ekskluzivističke protivnosti, ne isključuje formalizovani nastavni plan i program, kao što se obično misli. Kurikulum, naime, treba videti kao opšti vodič, a ne kao niz propisa na putovanju na kojem se uči; kao bedeker koji je namenjen svim putnicima, i bržim i tromijim, i koji „opciono nudi znamenitosti i sporedne puteve za one koji bi da vijugaju ka odredištu, kao i direktne putanje i prečice za one koji bi da požure“.

Svako učenje je putovanje. Nepromenljiva karakteristika svakog putovanja je kretanje, koje menja perspektivu putnika svakim korakom. Metafora putovanja – istraživanje nepoznatog – prema kojoj se putnici, i nastavnici i učenici, obavezuju da ispituju ključna pitanja, korisna je kao ilustrativni okvir poduhvata podučavanja–učenja. Samorazumevanje nastavnika vođeno je težnjom da saznaju šta je

podučavanje, kako plan učenja može pokrenuti vrlo različite učenike od tačke A do tačke B na njihovom putu učenja, šta sačinjava poznavanje učenika i poznavanje nastavne jedinice, i kako se evaluacija može uskladiti i sa putovanjem i sa odredištem, tako da učenici i nastavnici odrede kako je proces učenja najbolje oblikovati. Iako je odredište važno, najvažnije je [...] putovanje učenja. (Maddux, Johnson, Willis 2001: 110)

Industrija, svaka pa i obrazovna, ne trpi odstupanja i svako iskliznuće nastoji da reprogramiranjem mašine ukalkuliše u svoje zupčanike. *Index veri* lutanja *derivea* mogao bi ili morao biti upravo otpornost na takvu inkorporaciju, nesvarljivost za nezasito uredništvo, izuzetnost. Napuštajući pretpostavku o određenom i konačnom skupu vrednosti koje označava obrazovanje, bilo da je reč o društvu ili pojedincu, dovodeći u pitanje obrazac po kojem su početak obrazovanja (tačka polaska) i njegov cilj (tačka dolaska ili odredišta) unapred određeni, strogo predefinisani, a svako odstupanje od zadate trajektorije podložno sankcijama, (od)lutalačko *derive*, u svojim najboljim izdancima, odbija da se i samo sedimentira u propisani manir, u nekakvo novo odredište ili nekakvo anti-odredište do kojeg (pravo)linijskim prevozom nabaždareni, radosni i marljivi polaznici nastoje da dođu.

# Odricanje



Kako se onda obrazovati, ne kako obrazovati druge ili uopšte obrazovati, nego kako od sebe zadobiti oblik – i da li? – kako se formirati, kako se samoobrazovati, kako ako glavna opasnost zapravo pretili, ispostavilo se, od zadobijanja lika, slike, obraza, od forme koja je konačna, od formiranja koje petrifikacijom postaje deformisanje, kako kad je upravo cilj, ovakva ili onakva obrazovanost, ono nepoželjno. Samo obrazovanje, međutim, nije, i njega bi valjalo odvojiti od cilja, kao što se putovanja odvajaju od destinacije, kao što se prvo – u svakom slučaju – povlašćuje u odnosu na drugo.

U slikama književnih likova obrazovnih romana govoreći, to bi, hotimice provokativno, značilo: radije Buvar i Pekiše nego Vilhelm Majster. I radije godine lutanja nego godine učenja. Uho naviklo na diktat kolektivnih ciljeva i ličnih „ostvarivanja“ u njihovom ključu, onda kao i sada, to može čuti kao skandalozno zastupništvo. Ono to i jeste. Ono naime jedino, a da to jedino uopšte nije malo, hoće da sugerije kako bi možda bilo uputno glagole povezane s obrazovanjem učiniti trajnim i misliti ih

kao trajne radnje: radije infinitivno ostvarivanje, nego definitivno ili s obzirom na (s)pokoj ostvarenja definisano kretanje, radije oblikovanje nego oblikovanost i radije obrazovanje nego obrazovanost, nego iluzija uobražene izobraženosti.

*Bildungsroman* bi mogao biti zgodna perspektiva koja signalizira vododelnicu. On je nastao i traje kao književna forma koja, ugrubo, prati „unutrašnji razvoj“ svog junaka. U svojoj klasičnoj varijanti, završava se, naravno, kada se on razvio, usput pomalo lutajući. Ali svi realistički romani pate od te boljke, sve priče, pa i životi, završavaju se smirajem, manje ili veće privatne odiseje. Sve priče imaju svoje „raskole“, govore o njima, ali im neminovno „nameću kraj, svršetak, koji je i kraj priče“. Štaviše, svrha svake pripovesti jeste da nekako okonča nepomirljive sukobe koje uvodi. U jednom bitnom pogledu, u pogledu očekivanog rezultata, svejedno je kako će to uraditi: „Bilo da je srećna ili nesrećna po svom smislu, poslednja reč je uvek dobra reč po svom mestu“ (Liotar 1991: 159). Ona zaključuje priču, ona smiruje tenziju. U manje lošem slučaju, kao češće u dečjoj književnosti, reč je o svesno izabranom isečku, o simpatičnoj epizodi na putu odrastanja, postajanja odraslim, izdvojenom pred-vremenu, vremenu pre prave formativne, formirajuće ili deformišuće, (i)storije.

U slučaju Vilhelma Majstera, sve je počelo njegovim, što će reći: Geteovim (Johann Wolfgang von Goethe), *Pozorišnim poslanjem* (*Wilhelm Meisters theatralische Sendung*), pisanim sredinom sedamdestih godina osamnaestog

veka (a pronađenim i objavljenim tek u ranom dvadesetom veku). Sredinom devedestih godina osamnaestog veka bile su napisane *Godine učenja* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*), da bi se Majsterovo obrazovno putešestvi-je završilo konačnom verzijom njegovih *Godina lutanja* (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*) 1829. godine – od njegove dečačke i momačke opčinjenosti pozorištem gradeći samo jednu etapu. Čitava pripovest svedoči o sazreva-nju, o promenama pri i napredovanju u odrastanju, koje se zaključuje odricanjem od iluzija, mirenjem sa sopstve-nom neizuzetnošću, usklađivanjem samosvesti sa real-nim potencijalima, deegocentrizacijom i, dakle, srećnom socijalizacijom: prihvatanjem obrazovnog rukovodstva misterioznog Društva iz kule i – brakom, roditeljstvom i lekarskim pozivom (videti Majls 2000: 406).



*Bildung* je zaista to što jeste samo ukoliko u određe-nom trenutku može da se smatra *zaključenim*: samo ako mladost pređe u zrelost, da bi se tu i zaustavila. (Moreti 2000: 435; kurziv autora)

To dovršenje, ucelovljenje, pronalaženje „zavičaja“, ne samo da je model kojim narativni i životni put tek zado-bijaju smisao nego, kao što svedoče lutalački likovi Au-relije, harfiste i Minjon u *Godinama učenja*, i nema života ukoliko se za tim ne traga (Moreti 2000: 428). Opasne krajnosti na tom razvojnom putu Gete detektuje u „ide-alizmu“ koji apstinira od životne prakse i, s druge stra-ne, upravo „prakticizmu“ koji se odrekao humanističkih ideala. Život traži smisao, logiku, smer, celinu, kontrolu takođe, i Vilhelm to konačno pronalazi u zajedništvima,

a ne u tragediji usamljenog junaka, ne sukobljavanjem sa svetom. Unutrašnji ideali problematičnog pojedinca izmiruju se sa društvenom stvarnošću – to bi mogao biti dobar opis zapleta obrazovnog romana uopšte, kao i samog odrastanja: u orijentirima Getovog vremena govoreći, traženje srednjeg puta između apstraktnog idealizma, koji se ipak usmerava na delanje, i romantizma koji se, postavši kontemplacija, sveo na čisto unutrašnju delatnost „lepe duše“ (uporediti Lukacs 1990: 110–112). Dobar učitelj ta zastranjivanja (mora da) poznaje i lukavom taktikom u konačnici izvodi učenika na pravi put:



Nije dužnost vaspitača ljudi da ih čuva od zablude, već da zalutalog vodi, čak da ga pusti da svoju zabludu dugim gutljajima potegne iz punog pehara; to je mudrost učitelja. Ko samo pomalo srče od svoje zablude, dugo će živeti s njom, on uživa u njoj kao u retkoj sreći; ali ako je iscrpe do dna taj je mora upoznati, ko nije potpuno lišen uma. (Gete 1982b: 212)

**A** po upoznavanju i prihvatanju nastupa društveno pomirenje umesto slobode, čak sreća umesto slobode i – (samo)ograničenjem i usredsređivajem na jednu dimenziju, na zdrav razum i društvenu korisnost (videti Goethe 1998a: 386) – konačna trampa slobode za smisao. Srećom se ispostavlja, naime, kraj svakog daljeg postajanja, okončanje svih napetosti koje vladaju između pojedinca i sveta koji ga okružuje, gašenje čak i volje za daljim preobražajima, izvesno prelaženje subjekta na



stranu objekta, prihvatanje „stvarnosti“ kakva jeste. Buka i bes mogu da uminu a socijalizacija da se, srećno dakle, završi, potpuno na strani navodno dobrovoljnog i, zbog okončane epizode protestnog slobodarskog lutanja, punopravnog utapanja u hegelovski totalitet.



To je uznemirujuća simbioza domovine i zatvora koja je *Bildungsromanu* zajednička sa svakom drugom utopijskom formom mišljenja; i to nas navodi na pitanje kako čitalac može da uživa u situaciji u kojoj je individualno samoodređenje zauvek i potpuno izbrisano. Odgovor leži u simboličkoj razmeni koja je *raison d'être* klasičnog *Bildungsromana*: junak želi da uživa apsolutnu slobodu u konkretnom domenu svoje egzistencije, a u drugim oblastima junakove društvene aktivnosti stoga mora da preovlađuje potpuni konformizam. [...] Arogantan i snalažljiv u svakodnevnom životu, on postaje ponizan i slabe volje kada se suoči sa izborima koji čine osnov i okvir njegove egzistencije: tu bi se on rado predao nadindividualnoj Istini koja njegovu vlastitu „ličnost“ čini izlišnom, pa čak i štetnom. (Moreti 2000: 437)

I tek po dovršenju tog procesa podruštvljanja ili udruštvljanja, kolektivizacije ličnosti, nastupa (pravo) putovanje. Tek kasni nastavak *Godina učenja, Godine lutanja Vilhelma Majstera ili odrećeni (Die Entsagenden)*, odašilje junaka, obrazovanog, na put ili na puteve. I *Godine učenja* su, svakako, nekakvo putovanje, i u njemu se štaviše hvali putovanje kao



upoznavanje sveta i ljudi u njemu (recimo, Gete 1982a: 42), ali se tek u *Godinama lutanja* ono tematski prikazuje, i to kroz onu temu koja je u njegovom podnaslovu: odricanje.<sup>34</sup> Čini se da tu, sasvim rusoovski, putovanje dolazi pošto smo učenjem opremljeni za njega, i da tek tada može da se sudi i samom obrazovanju, kao što Vilhelm i njegov sin Feliks čine pri poseti „Pedagoškoj provinciji“.



Vilhelm, naime, putuje sa sinom i spremno se predaje statusu putnika koji „ne ostaje duže od tri dana pod istim krovom“, kako nalaže „Društvo lotalica“. Rasprave o obrazovanju koje pritom pokreće u funkciji su odluke gde i kako Feliks treba da se školuje. Vilhelm će poveriti sina Pedagoškoj provinciji pošto/iako se upoznao s njenom idejnom i metodom orijentacijom: u nastavnoj strategiji središnja je uloga muzike, naročito pevanja, mada nije zapostavljena ni instrumentalna muzika, pesništvo i strani jezici, a pojam poštovanja – u kombinaciji s elementima poniznosti i strahopoštovanja – načela su vizije obrazovanosti. Principe svetske istorije, pa čak i estetike, zastupa vizuelna predstava uzornog naroda Izraelja. Iako će čak i Vilhelmu drago pozorište, njegovo iskustvo za koje i dalje ne smatra da je tek „neoprستيva greška, uzaludan trud“ (Goethe 1998a: 258), prvaci Pedagaške provincije izložiti oštroj osudi i izvrgnuti ruglu – „za dramu je potrebna dokona gomila, možda

**34** Tek odricanjem dostiže se ili uspostavlja nekakav poredak, nekakva postojanost zajednice – to je središnji motiv *Godina lutanja*. Za razliku od strasne pozorišne avanture Vilhelma u *Godinama učenja*, u *Godinama lutanja* obračunavaju se troškovi uvida da je „poredak važniji od pravičnosti“. (Köpke 1985: 96; uporediti Bajazetov-Vučen 2000: 527)



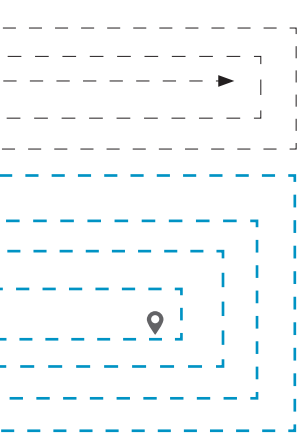
čak i svetina“ (Goethe 1998a: 256) – Vilhelm će ipak putovanje nastaviti samostalno i vratiti se u Pedagošku provinciju po Feliksa, sada adolescenta, tek posle nekoliko godina, kada je je rešio da dokonča „godine putovanja“.

Gete je već znao ono na čemu će mnogo kasnije insistirati čitava *Selbstbildung* tradicija: da nemački jezik „s pravom koristi reč obrazovanje kako za ono što je nastalo, tako i za proces nastanka“ (Goethe 1998b: 39; uporediti Gadamer 1986: 16–18; Dobrijević, Krstić 2013; Krstić 2021: 91). Ta dvoznačnost omogućava pomeranje akcenta s društvenog preduzeća na obrazovanje kao „stvar pojedinca, svesno oblikovanje sopstvenog života i preuzimanje kontrole nad njim“, a „tajni izvor snage unutar čoveka samog“ sada se – osamostaljen – suprotstavlja *svim* spoljnim uticajima (Assmann 1993: 23). Utoliko se i saga o Vilhelmu Majsteru može shvatiti kao obrazovni roman koji sobom predstavlja „sublimaciju avanturističkog“ romana (Mann 1968: 357), s jasno određenim stranama u konfliktu, odnosno sa junakom i preprekama na njegovom putu: ukratko, odrastanje pojedinca i njegovo (ne)uravnoteženo (ne)uklapanje u svet. Naime, svojom strukturom „realizacije metafore 'životni put'“, te ukazivanjem na potrebu za stvaranjem „nove zajednice“ (Bahtin 1989: 234, 361), on sadrži osnovna svojstva obrazovnog romana. Tu je lik čoveka koji se „suštinski“

razvija u romanu (Bahtin 1994: 25), a pošto taj razvoj, prema Bahtinu (Mihail Bahtin) „zavisi od stepena usvajanja realnog, istorijskog vremena“, junak se „razvija zajedno sa svetom“ (Bahtin 1994: 27). I tako se na kraju obrazovni roman, Geteov možda i više nego drugi, otkriva kao jedna „konzervativna“ ili „konzervatorska“ forma, ni nalik butnovnom romantičarskom ustanku mladosti, već pre njegovo neoklasicističko pripitomljavanje. Zaista, i u središtu *Godina učenja* nalazi se „životna priča mladog protagoniste, koja će, preko niza zabluda i razočaranja, dovesti do pomirenja sa svetom“, jedna *Bildungs-Geschichte* koja svedoči da nije nemoguć kompromis između „težnji pojedinca s jedne strane i zahteva koje svet postavlja s druge, samopotvrđivanja subjekta s jedne strane i zahtevâ sveta s druge“ – upravo to što Jakobs (Jürgen Jacobs) i Krauze (Markus Krause) smatraju središnjim i bezmalo ekskluzivnim obeležjem obrazovnog romana (Jacobs & Krause 1989: 37).

Godine učenja su gotove kada, postavši ocem, Vilhelm, konačno stiže „vrlinu građanina“. Ili učenje tek tada može da počne? Tek kada se odustane od visokoparnih ciljeva i ideala obrazovanja za račun „doba jednostranosti“ (Goethe 1998a: 37)? Ako je Gete u *Godinama učenja* zaista ograničio ideju obrazovanja na „celovitost“ (Mayer 1975: 145), ne bi li možda i kritikovao njen cilj „sklada“, onda će upravo tako sužen pojam obrazovanja postati prikladniji za preobražaj u umeće življenja, za svoje

ostvarenje „u praktičnom životu“ (May 1957: 28), u nastavku romana. Izvesno je stvar delom i u tome što se pojam obrazovanja u *Godinama lutanja* vezuje za svojeglavo dete Feliksa, a ne više za mladog Vilhelma u pokušaju odrastanja, koji je sada ipak kadar za autorefleksiju vlastitog detinjstva.



**Putovanje svakako počinje**, kao dosledni ali i protivrečni, možda ironijski nastavak učenja. Ako je „puštanje korena“, nemenjanje postojećeg načina života bez dobrog razloga, bio Vilhelmov nalaz u *Godinama učenja* (videti, na primer, Gete 1982a: 62), u *Godinama lutanja* Vilhelm će živeti upravo kao ptica selica (Schlechta 1953: 67). Valjda tek naučen – i pomiren sa svetom i sobom usvajanjem realnosti – može da se pristupi putovanju. I putovanje tu više ne

svedoči o previranjima duše, nema književne obrade razvojnopsiholoških izveštaja, nema povlašćene osmatračnice pripovedača, već se bezmalo dokumentaristički izlaže „objektivno“ zbivanje. Vilhelm je napokon „kod kuće“ u više niukoliko ne neprijateljskom svetu „drugih ljudi“, kojima se, štaviše, prepoznajući vrednost zajedništva, „priključuje“ (uporediti Bahtin 1991: 121). On sada poznaje vlastiti položaj u kosmosu i može bez zazora a nepretenciozno da kaže: „krenuo sam u svet da gledam i da mislim“ (Goethe 1998a: 80). Svet je počovečen a čovek posvetovljen. Takav nesumnjivo pretenciozni iskaz sasvim je, međutim, u skladu i sa leksikom Geteovog doba i sa njegovim uverenjima. Potonja se u ovom pogledu

mogu sažeti u jednu korekciju romantičarskog lepodušja: „Čovek sebe poznaje samo u meri u kojoj poznaje i svet, on sveta postaje svestan samo u sebi i sebe samo u svetu“ (Goethe 1998b: 38). Pojedinaac i njegovo individualno obrazovanje više nisu dovoljni: „društvo je uvek najviša potreba valjanog čoveka“ (Goethe 1998a: 391).



Činjenica da se roman o obrazovanju pojedinca transformisao u „Reiseroman“, roman o putovanju, ili čak „Kulturroman“ [uporediti Wundt 1932; Žmegač 1987: 353] mogla bi se, bar sa stanovišta onih tumača koji su u Vilhelmovom obrazovanju videli (samo)sputavanje, shvatiti kao korak unatrag. Ako je čitaocu bio potreban „robustan osećaj za humor da bi kraj *Godina učenja* shvatio kao srećan“ [Seitz 1996: 136], sada će, osim strpljenja i domišljatosti, morati da angažuje i jedan vrlo specifičan rezignativni optimizam kako bi prihvatio nešto što se ni u vreme u kom Gete piše nije moglo podrazumevati, a što danas mora da zazvuči upravo naivno: naime, da (anonimna) zajednica, pa bila ona i „dostojna“, zaslužuje samoograničavanje. (Bajazetov-Vučen 2000: 535)

Međutim, pošto je reč o godinama kada se putuje – o godinama kada se putujući uči – Geteov putopis mora sadržati i one dragocene lutalačke zavijutke, ispuste, račvanja, otkrivalačke bleskove čak, koji bi mogli da potkrepe i drugačiju ocenu njegovog (be)smisla. Tako se u jednoj gotovo umotvornoj rečnici najavljuje i geslo obrazovnog putovanja budućih vremena: „Teško svakom obrazovanju koje razara najdelotvornija sredstva

istinskog obrazovanja i koje nas upućuje ka kraju, umesto da nas usrećuje tokom samog puta!" (Gete 1982b: 112). A u jednom pasažu Vilhelm kao narator obaveštava čitaoca o „divnoj ideji“ do koje je došla njegova saputnica i čije praktikovanje, doduše, nisu dugo uživali: o ideji „da sve knjige poređamo na jedan ogroman sto otvorene, da sednemo jedno prema drugome i da naizmenično čitamo bez ikakva reda čas iz jedne, čas iz druge knjige, i to samo po nekoliko rečenica. [...] Time smo se zabavljali redovno, svaki dan, i malo-pomalo postali smo tako učeni da smo se sami sebi divili“ (Gete 1982b: 48). Hotimično ironijski prikaz ovog „modela učenja“ ne govori odmah o njegovoj diskvalifikaciji, možda pre o samosvesti onih koji odgovorno uče, kao i o diskurzivnim ograničenjima vremena i, u svakom slučaju, neodoljivo podseća na doživljaje junaka jednog drugog remek-dela, koje će se pojaviti više od pola veka kasnije.

*Buvar i Pekiše* je poslednje, nedovršeno, posthumno, 1891. godine objavljeno delo Gistava Flobera. Buvar i Pekiše su činovnici kojima iznenadno nasledstvo omogućuje napuštanje Pariza i odlazak na selo. Blago rečeno, oni nisu prikazani kao prepametni – roman je okarakterisan i kao „farsična enciklopedija ljudske gluposti“ – ali uprkos intelektualnim hendikepima nisu i bez nagnuća, i mogu ili moraju izazvati simpatije u svojoj naivnosti. Kao potpune neznalice, poduhvataju se, naime, izučavanja i čak bizarne primene svojih „saznanja“ iz naučnih oblasti poljoprivrede, hemije, biologije, geologije, arheologije, arhitekture, istorije, politike, religije, književnosti, gimnastike, filozofije, medicine i pedagogije – toliko smo

uspeli da pobrojimo – što ishoduje grotesknim efektima. Ali njihova nastojanja da ovladaju naučnim znanjem, na tome je akcenat, prikazuju se kao katastrofalna već u nameri, u pristupu, nastranu posledice.

Neiskusni junaci susreću se u likovima Buvara i Pekišea s brutalnom realnošću, samo sada bez poučnih dimenzija Vilhelma Majstera. Razumljivo, Vilhelm odrasta i obrazuje se, ovi su odrasli i neobrazovani – ali bi da (se) obrazuju. Oni već imaju zaposlenje, koje nije ni lekarско niti ijedno koje bi odgovaralo disciplinama kojima će se utoliko posvećenije baviti, a svakako nisu opčinjeni pozorištem nego knjigama (već i kao prepisivači po pozivu kojem su se, doduše, nevoljko odazvali), u koje, kao u posebnu stvarnost, neštedimice zaranjaju. Njihove „učene“ podvige, kakvim god (ne)sposobnostima bili protkani, motiviše želja da izađu iz neznanja (uporediti Dord-Crouslé 2000: 39), a određeno obrazovanje ipak su stekli i čak napredovali zbog nepatvorene i nedirigovane „radoznanosti“: „Obaveštavali su se o otkrićima, čitali prospekte, i zahvaljujući ovolikoj radoznanosti inteligencija im se razvi“ (Flober 1953: 15). Ali se „razvi“ tek toliko da osećaju nadmoć nad okolinom koju – reklo bi se: u vlastitoj gluposti ili u bekstvu od nje – smatrahu glupom: „Zgađeni na svet, odlučiše da više nikog ne viđaju, da žive isključivo u svojoj kući, za same sebe“ (Flober 1953: 52). A na/pri kraju svog puta posvećenog saznavanja, postadoše znalci s pravom suđenja svetu:



Onda se u njihovom duhu razvi jedno žalosno svojstvo, svojstvo da vide glupost i da je više ne podnose.

Beznačajne stvari su ih žalostile: reklame u novinama, profil nekog građanina, neko glupo razmišljanje koje su slučajno čuli. (Flober 1953: 211)

Buvar i Pekiše, kao uostalom i Flober, opčinjeni su glu-pošću, gaje štaviše odvratnost, gađenje prema gluposti, što će ih nagnati, i autora i junake, na pravljenje, na pisanje i/ili prepisivanje, na to da budu pisci ali i da ostanu prepisivači, „Zbirke otrcanih misli“ ili „Rečnika gluposti“ (uporediti Dumesnil 1945: CXVII; Cento 1964: XXV). Isprva zamišljeni kao groteskni likovi i otelotvorenje pritupavosti vlastitog doba, pomilovani su na kraju darom pisanja i, neretko se uočava, povlasticom zastupanja autorovih ideja pri sastavljanju „Zbirke gluposti“: biti prisutan a nevidljiv (Dumesnil 1945: CX). Ovo „ekspertsko“ ispitivanje gluposti niukoliko, međutim, nije više dobroćudno i bezopasno. „Lažna jednostavnost“ priče o dva činovnika–prepisivača mogla je poslužiti kao alibi Floberu, kao svojevrsna Floberova „ograda“ kojom će, Borhesovim (Jorge Luis Borges) rečima, „svoje poslednje sumnje i strahove poveriti dvema neodgovornim osobama“ (Borges 1999: 177). Možda vodeću „sumnju ili strah“ u tom smislu predstavlja uvid da su



stereotipi neophodni za pravilno funkcionisanje društva; oni predstavljaju jedinu dodirnu tačku među glavnim junacima. Oni obezbeđuju komunikaciju, garantujući ista mentalna stremljenja pojedinaca – tako se socijalna kohezija zasniva na opštoj gluposti. (Greene 1981: 111)

Kako u jednom „filozofskom romanu“ pristupiti odurnim klišeima? – Parodijski, naravno, radije nego gnevno. Isto važi i za obrazovnu dimenziju romana *Buvar i Pekiše*: naivni ili bezglavi empirizam, koji njegovi junaci usvajaju kao rukovodeće „naučno“ načelo svog enciklopedijskog kurikuluma, burleskno se zaključuje pri proveri iskustveno sakupljenih „činjenica“. Farsa i satira ovde, međutim, sežu dalje od ismevanja malo-građanske svesti – sve do ukazivanja ili pokazivanja da stvarnost nikada ne odgovara našim predstavama, da su neizbežni propusti u krhkim temeljima svakog (sa)znanja, da je ono uvek pogrešivo, da izvesnost ne postoji ili, još gore, da postoji na način „performativne protivrečnosti“ – „Izvesnost da ništa ne postoji (ma kako bila žalosna) ipak je izvesnost. Malo je ljudi sposobnih da je imaju.“ (Flober 1953: 209) – da su naše saznajne moći fatalno „autistične“, da su Buvar i Pekiše samo jedni od mnogih, od svih, žrtava knjiškog znanja (uporediti Bernheimer 1974: 143).

Naopaka metoda činovnika-prepisivača karikira se od početka romana, a da bi roman opravdao takvu burlesknu potku, izvesno je da do valjanog metoda oni nikada neće doći. Oni su slepi za ponor između svojih uverenja i stvarnosti i nesposobni da utvrde uzroke pojava. Ali njihova „volja za znanjem“, njihov poriv da se stvari



jednom završavaju razumeju i objasne, ne bi li se upokojile, ta ogoljena potreba sticanja „istina“ i ovladavanja problemima, neugasiva je: u nastojanju da se pošto-poto dokopaju Istine, Buvar i Pekiše grozničavo traže, pronalaze i usvajaju i najvulgarnija znanja iz udžbenika i priručnika, uprkos tome što je Flober tako udesio scenu da se tim izvorima ne može potpuno verovati i da očito „postoje protivrečnosti među najstručnijim naučnicima“ (Jasinski 1975: 316). Pa i kad im pođe za rukom da nešto „saznaju“, dramatično su hendikepirani za veštinu praktične primene znanja, za primenu „apstraktnog znanja na pojedinačne slučajeve“, kao i za povezivanja već naučenih lekcija: uvek počinju od nule. Ili, sasvim precizno i kantovski govoreći, nedostaje im u potpunosti moć rasuđivanja (Granger 1991: 93). Tražeći razlog ili opravdanje i u slavu pedagogije govoreći, pak, moglo bi se reći da „nisu mogli da nauče umeće učenja“, budući da „nisu imali učitelja koji bi ih vodio i savetovao“ (Dumesnil 1945: CX).

**Neznalice nisu (nužno) glupe.** A poneke možda svedoče o pameti koja prekoračuje granice znanja koje se može naučiti iz knjiga, o „opštoj nemogućnosti iznalaženja puta za valjanu primenu knjiškog znanja i za odgovarajuću predstavu o svetu preko mase knjiga iz univerzalne biblioteke“ (Höfner 1987: 151; uporediti Lalonde 1993: 73). U zaleđu satire o dva ambiciozna pisara razotkriva se (jedva) skriven Floberov skepticizam u pogledu mogućnosti

koherentnog znanja, mogućnosti onoga što će pola veka kasnije i dalje nastojati da ostvare Oto Nojrat (Otto Neurath), Rudolf Karnap (Rudolf Carnap), Filip Frank (Philipp Frank), Hans Han (Hans Hahn) i Čarls Moris (Charles W. Morris), planirajući i realizujući, u svojevrsnom nastavku prosvetiteljskog projekta, međunarodnu enciklopediju „ujedinjene nauke“ (*Einheitswissenschaft*) (videti Neurath 1981: 817–875; uporediti Krstić 2016: 229–231).



Osnovna i najvažnija struktura *Buvara i Pekišea*, odnosno neuspeha 'junaka', ne proizlazi isključivo iz naivnog i nedovoljno ozbiljnog ponašanja glavnih likova; ovaj neuspeh takođe proističe, u velikom broju slučajeva, iz činjenice da sama epistema tog vremena ne predstavlja više koherentan i zatvoren sistem različitih grana znanja, već se raspala u mnoštvo nauka i autonomnih/heteronomnih metodologija koje se međusobno takmiče. (Höfner 1987: 157)

# Odjava



Pri takvom stanju stvari, ne zvuči kao loša strategija – da upotrebimo neke tradicionalne postmodernizma – izabrati katalog a ne deduktivno izvođenje, „logiku“ *i-i* a ne *ili-ili* ili *prema tome*, esej a ne sistem, antidoktrinarnost a ne nauk, lutanje a ne metod ili, da sasvim zaoštrimo stvari, Bolek i Lolek a ne ... . Za one koji ne znaju, Bolek i Lolek su junaci istoimenog poljskog crtanog filma, koji je u više od sto pedeset epizoda od ranih šezdesetih bio popularan ponajviše, mada ne isključivo, u istočnoevropskim zemljama. Oni su dečaci koji stupaju u svoje avanture najčešće tako što zavrte globus pred kojim stoje, zaustave ga pritiskom prsta na slučajno određeno mesto i – zapute se tamo.

**Bolek i Lolek kao obrazovni instruktori novog doba?** – Ako je za status obrazovanja instruktivna putanja razvoja statusa putovanja, nekada nezamislivog bez destinacije, bez ostvarenja svoje cilj(a)no određene namere, čak definisano kao prelaz od tačke *a* do tačke *b*, a samo su prokleti ljudi i ukleti brodovi bili osuđeni na večno lutanje, ako vremenom ne samo da je ušla i u

kolokvijalnu upotrebu fraza da je putovanje samo sebi svrha, nego se postmoderni putnik upravo nasuprot „hodočasniku“, koji životno putuje, koji životom putuje, da bi ostvario zacrtani cilj, hotimice opredeljuje za besciljno lutanje, skitnju, odstupanje od svake obavezanosti i svake fiksiranosti, ako je i *Bildungsroman* bio pokazatelj ili je prikazao istu sklonost, zašto ne bismo poopštili držanje Boleka i Loleka, ne ograničavajući ga na „segment“ odrastanja i proširili ono što je smatrano epizodom na celinu obrazovnog događaja? Jedno ne restrukturirano nego destrukturirano obrazovno putovanje, i putovanje obrazovanja, operisano od cilja, ali i od kompletne (metodo)logike dirigovanog oblikovanja amorfnog materijala. Jedno odbijanje da se odgovori na pitanje koje unapred opredeljuje pobednika bitke: obrazovanje za šta ili čemu obrazovanje, putovanje kuda i zašto? Jedno obrazovno putovanje – nastranu pitanje da li jedno i u kojoj meri obrazovno – čiji bi se opisi morali približiti desupstancijalizovanim, opreznim i nijansiranim tonovima, u smislu u kojem Liotar kaže da je „jedino važno detinjstvo susreta, doček što ga priređujemo samoj začuđenosti da se (nešto) događa, poštovanje prema događaju“: „Ne zaboravi da si i sam bio i da jesi prihvaćena začudnost, događaj kojega se poštuje, djetinjstvo u koje su se umiješali tvoji roditelji“ (Lyotard 1990: 130).

# Literatura



- ▶ Adorno, Theodor W. (1997), *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, t. IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ▶ Anderson, George K. (1970), *The Legend of the Wandering Jew*, Providence: Brown University Press.
- ▶ [Anon.] (2016), „The Truth About Migration: We’re a Stay-at-Home Species“, *New Scientist*, 6. april, <https://www.newscientist.com/article/mg23030680900-the-truth-about-migration-were-a-stayathome-species> (pristupljeno 3. septembra 2022).
- ▶ Apulej (2011), *Zlatni magarac*, prev. Albin Vilhar, Beograd: Dereta.
- ▶ Assmann, Aleida (1993), *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- ▶ Augé, Marc (1995), *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London: Verso.
- ▶ Bacon, Francis (1986), *Novi organon*, prev. Vikrot D. Sonnenfeld, Zagreb: Naprijed.
- ▶ Bacon, Francis (2018), *The Essays of Francis Bacon: The Fifty-Nine Essays, Complete*, Paris: Adansonia Press.
- ▶ Bahtin, Mihail (1989), *O romanu*, prev. Aleksandar Badnjarević, Beograd: Nolit.
- ▶ Bahtin, Mihail (1991), *Autor i junak u estetskoj aktivnosti*, prev. Aleksandar Badnjarević, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- ▶ Bahtin, Mihail (1994), „Postavljanje problema romana o vaspitanju“, prev. Aleksandar Pivar, *Krovovi* 8 (31/32): 25–27.
- ▶ Bajazetov-Vučen, Aleksandra (2000), „Vilhelm Majster, bezazleno posvojče života“, *Reč* 60 (5): 507–538.
- ▶ Barns, Džulijan (2022), *Elizabet Finč*, prev. Vuk Šećerović, Beograd: Geopoetika.
- ▶ Bart, Rolan (2013), *Mitologije*, prev. Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- ▶ Batista, Edgar, Frederic Borrás, Fran Casino, Agusti Solanas (2015), „A Study on the Detection of Wandering Patterns in Human Trajectories“, *6th International Conference on Information, Intelligence, Systems and Applications (IISA)*, <https://ieeexplore.ieee.org/document/7387995> (pristupljeno 3. septembra 2022).
- ▶ Baudelaire, Charles (1964 [1863]), *The Painter of Modern Life and Other Essays*, prev. i prir. Jonathan Mayne, New York: Phaidon Press.
- ▶ Bauman, Zygmunt (1996), „From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity“, u: Stuart Hall, Paul du Gay (prir.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, str. 18–38.
- ▶ Beaumont, Matthew (2020), *The Walker: On Finding and Losing Yourself in the Modern City*, London: Verso.
- ▶ Bek, Urlih (2011), *Svetsko rizično društvo: u potrazi za igubljenom sigurnošću*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- ▶ Bek, Urlih (2003), „Živeti sopstveni život u svetu koji se ubrzano menja: individualizacija, globalizacija i politika“, u: Vil Haton, Entoni Gidens (prir.), *Na ivici: živeti sa globalnim kapitalizmom*, Beograd: Plato, str. 216–229.

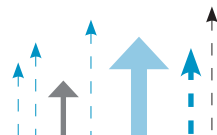
- ▶ Beckett, Samuel (1975), *The Unnamable*, London: John Calder.
- ▶ Benhabib, Seyla (1992), *The Situated Self*, Cambridge: Polity Press.
- ▶ Benjamin, Walter (1999), *The Arcades Project*, prir. Rolf Tiedemann, prev. Howard Eiland, Kevin McLaughlin, Cambridge: Harvard University Press.
- ▶ Benjamin, Walter (2002), „Paris, the Capital of the Nineteenth Century“, prev. Edmund Jephcott, Howard Eiland, u: Howard Eiland, Michael W. Jennings (prir.), *Selected Writings*, tom 3, Cambridge: Harvard University Press, str. 32–49.
- ▶ Bernheimer, Charles (1974), „Linguistic Realism in Flaubert’s *Bouvard et Pécuchet*“, *Novel: A Forum on Fiction* 7 (2): 143–158.
- ▶ Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London, New York: Routledge.
- ▶ *Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981), prev. Đuro Daničić, Vuk Stefanović Karadžić, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- ▶ Biesta, Gert J. J. (2010), *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*, London, New York: Routledge.
- ▶ Biesta, Gert, J. J. (2006), *Beyond Learning: Democratic Education for a Human Future*, London, New York: Routledge.
- ▶ Biesta, Gert, J. J. (2013), *The Beautiful Risk of Education*, London, New York: Routledge.
- ▶ Bird, Graeme D. (2020), „Ring Composition“, u: Corinne Ondine Pache (prir.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 199–200.
- ▶ Borges, Jorge Luis (1999), „Vindicación de ‘*Bouvard et Pécuchet*’“, u: Jorge Luis Borges, *Discusión*, Madrid: Alianza Editorial, str. 176–178.
- ▶ Braidotti, Rosi (2011), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- ▶ Brown, Michael (1999), „Travelling Through the Closet“, u: James Duncan, Derek Gregory (prir.), *Writes of Passage: Reading Travel Writing*, London, New York: Routledge, str. 185–199.
- ▶ Browne, Niall (2018), „First Blood. Author David Morrell Talks RAMBO –Part 1“, *Movies in Focus*, 14. novembar, <https://www.moviesinfocus.com/interview-frst-blood-author-david-morrell-talks-rambo-part-1/> (pristupljeno 17. juna 2022).
- ▶ Campbell, Joseph (2008), *The Hero with a Thousand Faces*, Novato: New World Library.
- ▶ Campbell, Mary Baine (2002), „Travel Writing and its Theory“, u: Peter Hulme, Tim Youngs (prir.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 261–278.
- ▶ Carroll, Lewis (2004), *Alisa u Zemlji čudesna*, prev. Predrag Raos, Zagreb: Mozaik knjiga.
- ▶ Caton, Carol L. M., Patrick E. Shrout, Boanerges Dominguez, Paula F. Eagle, Lewis A. Opler, Francine Cournos (1995), „Risk Factors for Homelessness Among Women with Schizophrenia“, *American Journal of Public Health* 85 (8): 1153–1156.



- ▶ Cento, Alberto (1964), „Prégouverneur“, u: Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, édition critique par Alberto Cento, Napoli, Paris: Istituto Universitario Orientale et Paris/Nizet.
- ▶ Cervenak, Sarah Jane (2014), *Wandering: Philosophical Performances of Racial and Sexual Freedom*, Durham: Duke University Press.
- ▶ Chaplin, Charlie (2014), *A Comedian Sees the World*, prir. Lisa Stein Haven, Columbia, SC.: University of Missouri Press.
- ▶ Clifford, James (1989), „Notes on Travel and Theory“, u: James Clifford, Vivek Dhareshwar, *Traveling Theories, Traveling Theorist*, Santa Cruz: University of California, Center for Cultural Studies, *Inscriptions* 5, <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-5/james-clifford/> (pristupljeno 26. maja 2022).
- ▶ Clifford, James (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard University Press.
- ▶ Cloke, Paul, Harvey C. Perkins (1998), „‘Cracking the Canyon with the Awesome Foursome’: Representations of Adventure Tourism in New Zealand“, *Environment & Planning D: Society & Space* 16 (2): 185–218.
- ▶ Coleman, Simon, Mike Crang (prir.) (2002), *Tourism: Between Place and Performance*, Oxford: Berghahn.
- ▶ Coleridge, Samuel Taylor (1983 [1817]), *Biographia Literaria*, prir. James Engell, W. Jackson Bate, Princeton: Princeton University Press.
- ▶ Coleridge, Samuel Taylor (1997), *The Complete Poems*, prir. William Keach, New York: Penguin.
- ▶ Coleridge, Samuel Taylor (2004 [1817]), *Biographia Literaria*, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm> (pristupljeno 23. januara 2010).
- ▶ Comenius, John A. (1907), *The Great Didactica*, prir. i prev. M. W. Keatinge, London: Adam and Charles Black.
- ▶ Corballis, Michael C. (2015), *The Wandering Mind: What the Brain Does When You're Not Looking*, Chicago: University of Chicago Press.
- ▶ Crang, Mike (1999), „Knowing Tourism and Practices of Vision“, u: David Crouch (prir.), *Leisure/Tourism Geographies: Practices and Geographical Knowledge*, London, New York: Routledge, str. 238–256.
- ▶ Crouch, David (1999), „Encounters in Leisure and Tourism“, u: David Crouch (prir.), *Leisure/Tourism Geographies: Practices and Geographical Knowledge*, London, New York: Routledge, str. 1–16.
- ▶ Culbert, John (2018), „Theory and the Limits of Travel“, *Studies in Travel Writing* 22 (4): 343–352.
- ▶ Culler, Jonathan (1981), „Semiotics of Tourism“, *American Journal of Semiotics* 1: 127–140.



- ▶ Culler, Jonathan (1989), *Framing The Sign: Criticism and Its Institutions*, Norman: University of Oklahoma Press.
- ▶ Ćosić, Pavle i saradnici (2008), *Rečnik sinonima*, Beograd: Kornet.
- ▶ Čoser, Džefri (1983), *Kenterberijske priče (I–II)*, prev. Boris Hlebec, Beograd: Srpska književna zadruga.
- ▶ Dank, Meredith, Jennifer Yahner, Kuniko Madden, Isela Bañuelos, Lilly Yu, Andrea Ritchie, Mitchyll Mora, Brendan Conner (2015), *Surviving the Streets of New York: Experiences of LGBTQ Youth, YMSM, YSWW Engaged in Survival Sex*, New York: Urban Institute.
- ▶ Dann, Graham M. S. (1996), *The Language of Tourism: A Sociolinguistic Interpretation*, Wallingford: CAB International.
- ▶ De Man, Paul (1979), *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, London: Yale University Press.
- ▶ Debord, Guy (2006 [1958]), „Theory of the Dérive“, u: Ken Knabb (prir. i prev.), *Situationist International Anthology*, Berkeley: Bureau of Public Secrets, str. 62–66.
- ▶ Debord, Guy (2012 [1967]), *Društvo spektakla*, prir. i prev. Aleksa Golijanin, Beograd: Anarhistička biblioteka, chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcgclefindmkaj/https://vulovic.rs/bvstudy/mmk/pdf/guy-debord-drustvo-spektakla.pdf (pristupljeno 13. februara 2016).
- ▶ Deleuze, Gilles, Félix Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, prev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ▶ Deleuze, Gilles (1985), „Nomad Thought“, prev. David B. Allison, u: David B. Allison (prir.), *The New Nietzsche*, Cambridge: MIT Press, str. 142–149.
- ▶ Delez, Žil (2010), *Pregovori (1972–1990)*, prev. Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- ▶ Delez, Žil, Kler Parne (2009), *Dijalozi*, prev. Olja Petronić, Beograd: Fedon.
- ▶ Derrida, Jacques (1976), *O gramatologiji*, prev. Ljerka Šifler-Premec, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- ▶ Derrida, Jacques (1985), „Otobiographies : The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name“, u: *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- ▶ Derrida, Jacques (1992), *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, prev. Pascale-Anne Brault, Michael B. Naas, Bloomington: Indiana University Press.
- ▶ Derrida, Jacques (1992b), „Mochlos, or the Conflict of the Faculties“, u: *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, prir. Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska Press.
- ▶ Derrida, Jacques (1992c), *Given Time. I. Counterfeit Money*, prev. Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press str. 1-34.
- ▶ Derrida, Jacques (1993), „Back from Moscow, in the USSR“, u: Mark Poster (prir.), *Politics, Theory, and Contemporary Culture*, New York: Columbia University Press, str. 197–235.



- ▶ Derrida, Jacques (1994), „Of the Humanities and the Philosophical Discipline. The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View (the Example of an International Institution)“, *Surfaces*, Revue électronique 4: 5–21, <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/derridaa.html> (pristupljeno 13. maja 2012).
- ▶ Derrida, Jacques (1998), „I’m Going to Have to Wander All Alone“, prev. Leonard Lawlor, *Philosophy Today* 42 (1): 3–5.
- ▶ Derrida, Jacques, Maurizio Ferraris (2001), *A Taste for the Secret*, Cambridge: Polity Press.
- ▶ Derrida, Jacques (2002), *Who’s Afraid of Philosophy? Right to Philosophy (I)*, Stanford: Stanford University Press.
- ▶ Descartes, Rene (1998), *Meditacije o prvoj filozofiji kojima se dokazuje božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*, prev. Tomislav Ladan, Beograd: Plato.
- ▶ Desmond, Jane (1999), *Staging Tourism: Bodies on Display from Waikiki to Sea World*, Chicago: University of Chicago Press.
- ▶ Diderot, Denis (1875–1877 [1772]), „Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A. et B. sur l’inconvénient d’attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n’en comportent pas“, u: Denis Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris: Garnier, tom 2, str. 193–250, Les classiques des sciences sociales, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot\\_denis/voyage\\_bougainville/voyage\\_bougainville.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot_denis/voyage_bougainville/voyage_bougainville.html) (pristupljeno 24. aprila 2007).
- ▶ Dimić, Zoran (2017), *Politike obrazovanja: od paideje do bildunga*, Loznica: Karpos.
- ▶ Dobrijević, Aleksandar, Predrag Krstić (2013), „Self-Education and University“, *Synthesis Philosophica* 55–56 (1–2): 83–96.
- ▶ Dord-Crouslé, Stéphanie (2000), „Bouvard et Pécuchet“ de Flaubert, une „encyclopédie critique en farce“, Paris: Belin.
- ▶ Dos, Fransoa (2019), *Istorija strukturalizma 2. Napolje sa znakom 1967. do danas*, prev. Olja Petronić, Loznica: Karpos.
- ▶ Dumesnil, René (1945), *Introduction pour Bouvard et Pécuchet*, Paris: Société les Belles Lettres.
- ▶ Elkin, Lauren (2016), *Flâneuse: Women Walk the City in Paris, New York, Tokyo, Venice, and London*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- ▶ Emerson, Ralph Waldo (1951), *Essays*, New York: Harper Perennial.
- ▶ Estes, Adam Clark (2011), „It Wasn’t Just Neanderthals: Ancient Humans Had Sex with Other Hominids“, *The Atlantic*, 6. septembar, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/09/it-wasnt-just-neanderthalsancient-humans-had-sex-with-other-hominids/338117/> (prustupljeno 3. septembra 2022).
- ▶ Euben, Roxanne (2004), „Traveling Theorists and Translating Practices“, u: Stephen White (prir.), *What is Political Theory?*, London: Sage.

- ▶ Feifer, Maxine (1985), *Going Places: The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day*, London: Macmillan.
- ▶ Felder, Richard M., Rebecca Brent (2004), „The intellectual development of science and engineering students. Part 1. Models and Challenges“, *Journal of Engineering Education* 93 (4): 269–277.
- ▶ Felsenstein, Frank (1995), *Anti-Semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ▶ Fenelon, Fransoa (1897), *Fenelonov Telemek*, prev. Stefan Živković, Sombor: Knjižarnica Milivoja Karakaševića.
- ▶ Fletcher, Colin (1968), *The Complete Walker: The Joys and Techniques of Hiking and Backpacking*, New York: Knopf.
- ▶ Flober, Gistav (1953), *Buvar i Pekiše*, prev. Dobrila Stošić, Beograd, Novo pokolenje.
- ▶ Fonseca, Isabel (1995), *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey*, New York: Alfred A. Knopf.
- ▶ Foucault, Michel (1983), „The Subject and Power“, u: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (prired.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, str. 208–226.
- ▶ Foucault, Michel (1990), „Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]“, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (2): 35–63.
- ▶ Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari*, prev. Nikola Kovač, Beograd: Nolit.
- ▶ Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati*, prev. Ana Jovanović, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- ▶ Fuko, Mišel, Žerar Role (1984), „Strukturalizam i poststrukturalizam“, *Treći program* 60 (1): 152–176.
- ▶ Freire, Paulo (2002), *Pedagogija obespravljenih*, prev. Sanja Bingula, Zagreb: Odras.
- ▶ Fox, Kieran C. R., Kalina Christoff (2018), *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-Wandering, Creativity, and Dreaming*, New York: Oxford University Press.
- ▶ Franklin, Adrian, Mike Crang (2001), „The Trouble with Tourism and Travel Theory?“, *Tourist studies* 1 (1): 5–22.
- ▶ Freccero, Carla (2006), *Queer/Early/Modern*, Durham: Duke University Press.
- ▶ Frojd, Sigmund (1988), *Nelagodnost u kulturi*, prev. dr Đorđe Bogičević, Beograd: Rad.
- ▶ Fussell, Paul (1980), *Abroad: British Literary Traveling Between the Wars*, Oxford: Oxford University Press.
- ▶ Gadamer, Hans-Georg (1986), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gadamer, Gesammelte Werke, tom 1, Tübingen: Mohr Siebeck.
- ▶ Gete, Johan Wolfgang (1982a), *Godine učenja Vilhelma Majstera*, tom 1, prev. Vera Stojić, Beograd: Rad.
- ▶ Gete, Johan Wolfgang (1982b), *Godine učenja Vilhelma Majstera*, tom II, prev. Gligorije Ernjaković, Beograd: Rad.



- ▶ Goethe, Johann Wolfgang von (1998a), *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Johann Wolfgang von Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, tom 8, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, str. 7–516.
- ▶ Goethe, Johann Wolfgang von (1998b), „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“, u: *Johann Wolfgang von Goethe, Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, tom 13, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, str. 37–41.
- ▶ Gibson, Andrew (2005) „Serres at crossroads“, u: Niran Arabas (prir.), *Mapping Michele Serres*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- ▶ *Gilgameš: sumersko-babilonski ep* (1991), prev. Stanislav Preprek, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- ▶ Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, London: Verso.
- ▶ Gorman, James (2013), „Navigational Cells Located in Human Brains“, *New York Times*, 4. avgust, <https://www.nytimes.com/2013/08/06/science/navigational-cell-systems-located-in-human-brains.html> (pristupljeno 3. septembra 2022).
- ▶ Granger, Gilles G. (1991), „Savoir scientifique et défaut de jugement dans *Bouvard et Pécuchet*“, *Littérature* 82: 86–95.
- ▶ Gray, John (2004), „School Effectiveness and the ‘Other Outcomes’ of Secondary Schooling: A Reassessment of Three Decades of British Research“, *Improving Schools* 7 (2): 185–198.
- ▶ Greenblatt, Stephen (1992), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago: University of Chicago Press.
- ▶ Greene, John (1981), „Structure et épistémologie dans *Bouvard et Pécuchet*“, u: *Flaubert et le comble de l’art. Nouvelles recherches sur „Bouvard et Pécuchet“: actes du colloque tenu au Collège de France les 22 et 23 mars 1980*, Paris: SEDES, str. 111–128.
- ▶ Gregory, Derek (1998), „Power, Knowledge and Geography. The Hettner Lecture in Human Geography“, *Geographische Zeitschrift* 86 (2): 70–93, <http://www.jstor.org/stable/27818804> (pristupljeno 14. decembra 2022).
- ▶ Grevs, Robert (1987), *Grčki mitovi*, prev. Gordana Mitrović-Omčikus, Beograd: Nolit, Priština: Jedinstvo.
- ▶ Grevs, Robert (2017), *Grčki Bogovi i heroji*, prev. Ivana Tomić, Beograd: Miba books.
- ▶ Hajdeger, Martin (1983), „Šta znači mišljenje?“, *Treći program* 59 (4): 355–366.
- ▶ Heidegger, Martin (1949), *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ▶ Heidegger, Martin (1969), *Doba slike svijeta*, prev. Boris Hudoletnjak, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta.
- ▶ Heidegger, Martin (1978), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske.
- ▶ Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, prev. Hrvoje Šarinić, Zagreb: Naprijed.

- ▶ Heidegger, Martin (1996a), „Što je metafizika?“, u: Josip Brkić (prir.), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, Zagreb: Naprijed, „Brkić i sin“, str. 83–125.
- ▶ Heidegger, Martin (1996b), „Što je to – filozofija?“, u: Josip Brkić (prir.), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, Zagreb: Naprijed, „Brkić i sin“, str. 261–281.
- ▶ Harari Josue V., Bell David F. (2015), „Introduction“, u: *Hermes: literature, science, philosophy*, prir. Josue V. Harari, David F. Bell, Baltimor, London: The John Hopkins University Press.
- ▶ Haraway, Donna (1988), „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, *Feminist Studies* 14 (3): 575–599.
- ▶ Harding, Sue-Ann (2019), „Travelling theory“, u: Mona Baker, Gabriela Saldanha (prir.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge Handbooks Online, <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315678627> (pristupljeno 9. jula 2022).
- ▶ Hardarson, Atli (2012), „Why the Aims of Education cannot be Settled“, *Journal of Philosophy of Education* 46 (2): 223–235.
- ▶ Harris, Phillip, Donovan R. Walling (2017), „Learning Is a Journey, not a Destination“, u: Feng-Qi Lai, James D. Lehman (prir.), *Learning and Knowledge Analytics in Open Education: Selected Readings from the AECT-LKAOE 2015 Summer International Research Symposium*, Cham, Switzerland: Springer, str. 1–11.
- ▶ Hazlitt, William (2001 [1823]), „My First Acquaintance with Poets“, u: Robert Woof (prir.), *William Wordsworth: The Critical Heritage 1793–1820*, New York, London: Routledge.
- ▶ Helms, Mary W. (1989), *Ulysses' Sail An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton: Princeton University Press.
- ▶ Höfner, Eckard (1987), „Bouvard et Pécuchet et la science livresque. Remarques épistémologiques et poétologiques sur la dernière œuvre de Flaubert“, u: Alfonso de Toro (prir.), *Gustave Flaubert. Procédés narratifs et Fondements épistémologiques*, Tübingen: Gunter Narr, str. 149–171.
- ▶ Homer (2002), *Odiseja*, prev. Miloš N. Đurić, Beograd: Dereta.
- ▶ Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1989), *Dijalektika prosvjetiteljstva*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Sarajevo: „Veselin Masleša“, Svjetlost.
- ▶ Inglis, Fred (2000), *The Delicious History of the Holiday*, London, New York: Routledge.
- ▶ Ingold, Tim (2007), *Lines: A Brief History*, New York, London: Routledge.
- ▶ Institut za pedagoška istraživanja (2022), „PIRLS 2021 (2019–2023)“, <https://www.ipisr.org.rs/istazivacki-projekti/pirls-2021> (pristupljeno 21. aprila 2022).
- ▶ Jabour, Anya (2016), „Women's Work and Sex Work in Nineteenth-Century America“, *Mercy Street Revealed*, 22. februar, <https://www.pbs.org/mercy-street/blogs/mercy-street-revealed/womens-workand-sex-work-in-nineteenth-century-america> (pristupljeno 3. septembra 2022).



- ▶ Jacobs, Jürgen, Markus Krause (1989), *Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.
- ▶ Jasinski, René (1975), „Le thème de l'échec dans L'Éducation sentimentale et *Bouvard et Pécuchet*“, u: René Jasinski, *À travers le XIXe siècle*, Paris: Minard, str. 302–322.
- ▶ Jaspers, Karl (1987), *Duhovna situacija vremena*, prev. Olga Kostrešević, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- ▶ Jaspers, Karl (1989), *Filozofija*, prev. Olga Kostrešević, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- ▶ Jaucourt, Boucher d'Argis (1765), „Voyage“, u: Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, tom 17, Neufchâtel: Samuel Faulche & Compagnie, str. 476–477.
- ▶ Jeger, Verner (1991), *Paideia. Oblikovanje grčkog čoveka*, prev. Olga Kostrešević, Drinka Gojković, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- ▶ Johnson, Samuel (1968), *Selected Essays from the Rambler, Adventurer, and Idler*, prir. W. J. Bate, New Haven: Yale University Press.
- ▶ Johnston, Lynda (2001), „(Other) Bodies and Tourism Studies“, *Annals of Tourism Research* 28 (1): 180–201.
- ▶ Kamat, Žak (2003), *Protiv pripitomljavanja / Lutanje čovečanstva*, prev. Aleksa Golijanin, *Anarhija / blok 45*, porodična biblioteka br. 6, <http://anarhija-blok45.net> (pristupljeno 29. januara 2016).
- ▶ Kant, Immanuel (1968a [1784]), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–42.
- ▶ Kant, Immanuel (1968b [1784]), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 17–31.
- ▶ Kaplan, Caren (1996), *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham: Duke University Press.
- ▶ Katz, Marc (1999), „The Hotel Kracauer“, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 11 (2): 134–152.
- ▶ Kavafi, Konstantin (2004), „Itaka“, prev. Slobodan Blagojević, u: Konstantin Kavafi, *Sabrane pjesme*, Sarajevo: Dani, str. 59.
- ▶ Khanna, Rajan (2012), „The Archetype of The Eternal Wanderer“, *Lit Reactor*, 27. novembar, <https://litreactor.com/columns/the-archetype-of-the-eternal-wanderer> (pristupljeno 6. aprila 2022).
- ▶ Kidd, Celeste, Benjamin Y. Hayden (2015), „The Psychology and Neuroscience of Curiosity“, *Neuron* 88 (3): 449–460.
- ▶ Köpke, Wulf (1985), „Wilhelm Meisters Theatralische Sendung“, u: James McLeod (prir.), *Goethes Erzählwerk*, Stuttgart: Reclam, str. 73–102.

- ▶ Kracauer, Siegfried (2021), *Das Ornament der Masse: Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ▶ Kristeva, Julia (1986), „A New Type of Intellectual: The Dissident“, u: Toril Moi (prir.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Basil Blackwell, str. 292–300.
- ▶ Krstić, Predrag (2014a), *Kud plovi ovaj brod: teorijske staze Enterprajza*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- ▶ Krstić, Predrag (2014b), „Istina deteta: romantička kritika prosvetiteljske vizije odrastanja“, *Književna istorija* 46 (154): 935–950.
- ▶ Krstić, Predrag (2014c), „Odgovor na pitanje: kako je moguća prosvetćenost?“, *Theoria* 57 (4): 105–124.
- ▶ Krstić, Predrag (2016), *Strategije odrastanja: prosvetćenost i reakcije*, Beograd: Službeni glasnik.
- ▶ Krstić, Predrag (2019), *O čemu govorimo kad govorimo o kritici*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- ▶ Krstić, Predrag (2021), „Rekvijem za Humbolta: *Bildung* i *Zeitgeist*“, *Theoria* 64 (1): 91–111.
- ▶ Krstić, Predrag (2022a), *O čemu govorimo kad govorimo o (post)istinini*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- ▶ Krstić, Predrag (2022b), „Emancipovano obrazovanje – obrazovanje kao emancipacija“, *Theoria* 65 (1): 167–183.
- ▶ Lalonde, Norman (1993), „La somme et le récit: l'exemple de *Bouvardet Pécuchet*“, *Littératures* 29: 73–85.
- ▶ Leed, Eric J. (1991), *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, New York: Basic Books.
- ▶ Leslie, Esther (2000) „Souvenirs and Forgetting: Walter Benjamin's Memory-Work“, u: Marius Kwint, Christopher Breward, Jeremy Aynsley (prir.), *Material Memories: Design and Evocation*, Oxford: Berg, str. 107–122.
- ▶ Lévy-Bruhl, Lucien (1954), *Primitivni mentalitet*, Zagreb: Kultura.
- ▶ Lévy-Bruhl, Lucien (1966), *How Natives Think*, New York: Washington Square Press.
- ▶ Levi-Stros, Klod (1978), *Divlja misao*, prev. Jelena Jelić, Branko Jelić, Beograd: Nolit.
- ▶ Levi-Stros, Klod (1999), *Tužni tropi*, prev. Slavica Miletić, Beograd: Zepter Book World.
- ▶ Levi-Stros, Klod (2009), *Mit i značenje*, prev. Zoran Minderović, Beograd: Službeni glasnik.
- ▶ Lévy-Strauss, Claude (1988), *Strukturalna antropologija*, tom 2, prev. Danijel Bučan, Zagreb: Školska knjiga.
- ▶ Lévy-Strauss, Claude (1989), *Strukturalna antropologija*, prev. Anđelko Habazin, Ivan Kuvačić, Zagreb: Stvarnost.
- ▶ Lingis, Alphonso (1994), *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, Bloomington: Indiana University Press.





- ▶ Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, prev. Svetlana Stojanović, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- ▶ Lyotard, Jean-François (1990), *Postmoderna protumačena djeci: pisma 1982–1985*, prev. Ksenija Jančin, Zagreb: „August Cesarec“, Naprijed.
- ▶ Lyotard, Jean-François (2005), *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, prev. Tatiana Tadić, Zagreb: Ibis grafika.
- ▶ Lisle, Debbie (2006), *The Global Politics of Contemporary Travel Writing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ▶ Lloyd, Moya (2015), „Travelling Theories“, *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 18 (2): 121–125.
- ▶ Löfgren, Orvar (1999), *On Holiday: A History of Vacationing*, Berkeley: University of California Press.
- ▶ Lord Byron (1830), *Cain. A Mystery*, London: William Crofts.
- ▶ Lotman, Yuri M. (2005), „On the semiosphere“, *Σημειωτική – Sign Systems Studies* 33 (1): 205–229.
- ▶ Lucey, Michael (1995), *Gide's Bent: Sexuality, Politics, Writing*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- ▶ Lukacs, Georg (1990), *Teorija romana. Jedan filozofskohistorijski pokušaj o formama velike epske literature*, prev. Kasim Prohić, Sarajevo: „Veselin Masleša“, Svjetlost.
- ▶ Lury, Celia (1997), „The Objects of Travel“, u: Chris Rojek, John Urry (prir.), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London, New York: Routledge, str. 75–95.
- ▶ Lusthaus, Dan (2002), *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London, New York: Routledge.
- ▶ MacCannell, Dean (1992), *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, London, New York: Routledge.
- ▶ Maddux, Cleborne D., Dee LaMont Johnson, Jerry Willis (2001), *Educational Computing: Learning with Tomorrow's Technologies*, Boston: Pearson.
- ▶ Majls, D. H. (2000), „Pikarov put do ispovedaonice. Junak nemačkog obrazovnog romana“, prev. Aleksandra Bajazetov-Vučen, *Reč* 60 (5): 399–416.
- ▶ Malabou, Catherine, Jacques Derrida (2004), *Counterpath: Traveling with Jacques Derrida*, Stanford.: Stanford University Press.
- ▶ Mančić, Aleksandra (2015), *Đordano Bruno i komunikacija: prevođenje ideja*, Beograd: Službeni glasnik.
- ▶ Manhajm, Karl (1978), *Ideologija i utopija*, prev. Branimir Živojinović, Beograd: Nolit.
- ▶ Mann, Thomas (1968), „Die Kunst des Romans“, u: Thomas Mann, *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, tom 2, Frankfurt am Main: Fischer, str. 350–360.
- ▶ Markovich, Daniel (2021), *Promoting a New Kind of Education: Greek and Roman Philosophical Protreptic*, Leiden, Boston: Brill.



- ▶ Martin, Luther H. (1994), „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“, *Numen* 41 (2): 117–140.
- ▶ Massey, Douglas S., Joaquín Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, J. Edward Taylor (1998), *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium*, Oxford: Oxford University Press.
- ▶ May, Kurt (1957), „Wilhelm Meisters Lehrjahre, ein Bildungsroman?“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 31: 1–37.
- ▶ Mayer, Gerhart (1975), „Wilhelm Meisters Lehrjahre. Gestaltbegriff und Werkstruktur“, *Goethe-Jahrbuch* 92: 140–164.
- ▶ McLane, Maureen (2000), *Romanticism & the Human Sciences: Poetry, Population & the Discourse of the Species*, Port Chester: Cambridge University Press.
- ▶ Mendelsohn, Daniel (2020), *Three Rings: A Tale of Exile, Narrative, and Fate*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- ▶ Michels, Christoph, Clare Hindley, Deborah Knowles, Damian Ruth (2020), „Learning Atmospheres: Re-imagining Management Education Through the *dérive*“, *Management Learning* 51 (5): 559–578, <https://doi.org/10.1177/1350507620906673> (pristupljeno 26. decembra 2022).
- ▶ Milić, Novica (2022), *100 Odiseja (i noć više): fusnote za Džojša*, Novi Sad: Akademaska knjiga.
- ▶ Mills, Sara (1991), *Discourses of Difference: An Analysis of Women’s Travel Writing and Colonialism*, London, New York: Routledge.
- ▶ Miljković, Branko (2000), *Izabrane pesme*, Projekat Rastko, [https://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/poezija/bmiljkovic-izbor.html#\\_Toc479683384](https://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/poezija/bmiljkovic-izbor.html#_Toc479683384) (pristupljeno 24. februara 2023).
- ▶ Minshull, Duncan (prir.) (2021), *Sauntering: Writers Walk Europe*, Mirefoot: Notting Hill Editions.
- ▶ Minshull, Duncan (prir.) (2014), *While Wandering: A Walking Companion*, New York: Random House.
- ▶ Minshull, Duncan (prir.) (2018), *Beneath My Feet: Writers on Walking*, Mirefoot: Notting Hill Editions.
- ▶ Moeran, Brian (1983), „The Language of Japanese Tourism“, *Annals of Tourism Research* 10 (1): 93–108.
- ▶ Montaigne, Michael de (1967), *Essais (1580–1588), Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, Pléide.
- ▶ Montenj, Mišel de (1964), *Ogledi*, prev. Midhat Šamić, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- ▶ Monteskje, Šarl (2004 [1721]), *Persijska pisma*, Beograd: Utopija.
- ▶ Moreti, Franko (2000), „Bildungsroman kao simbolička forma“, prev. Aleksandra Kostić, *Reč* 60 (5): 417–452.
- ▶ Morrell, David (2017 [1972]), *First Blood*, New York: Grand Central Publishing.



- ▶ Morris, Christopher D. (2007), *The Figure of the Road: Deconstructive Studies in Humanities Disciplines*, New York: Peter Lang.
- ▶ Morris, David Brown (2022), *Wanderers: Literature, Culture and the Open Road*, London, New York: Routledge.
- ▶ Moshe, Netta, Dan Miodownik (2022), „Social Navigation of Asylum Seekers: Journeying through Host/Transit Countries amid Changing Political Conditions“, *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, <https://doi.org/10.1080/15562948.2022.2106004> (pristupljeno 25. jula 2022).
- ▶ Mullins, Greg (2002), *Colonial Affairs: Bowles, Burroughs, and Chester Write Tangier*, Madison: University of Wisconsin Press.
- ▶ Nathuji, Ripal (2018), „Education as a Journey versus a Destination“, *STEMed Labs*, <https://www.stemedlabs.org/blog/education-as-a-journey/> (pristupljeno 5. septembra 2022).
- ▶ National Alliance to End Homelessness (2021), „Children and Families“, <https://endhomelessness.org/homelessness-in-america/who-experiences-homelessness/children-and-families/> (pristupljeno 4. septembra 2022).
- ▶ Neurath, Otto (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, tom 2, Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky.
- ▶ Niče, Fridrih (1972), *Volja za moć*, prev. dr Dušan Stojanović, Beograd: Prosveta.
- ▶ Niče, Fridrih (1980), *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i ni za koga*, prev. Milan Ćurčin, Beograd: Grafos.
- ▶ Niče, Fridrih (1987), *Knjiga o filozofu*, prev. Jovica Aćin, Beograd: Grafos.
- ▶ Nyman, Jopi (2017), *Displacement, Memory, and Travel in Contemporary Migrant Writing*, Leiden: Brill.
- ▶ Oakeshott, Michael (2000), *The Voice of Liberal Learning*, Indianapolis: Liberty Fund.
- ▶ Occultopedia, the Occult and Unexplained Encyclopedia (2022), „Flying Dutchman“, [https://www.occultopedia.com/f/flying\\_dutchman.htm](https://www.occultopedia.com/f/flying_dutchman.htm) (pristupljeno 3. septembra 2022).
- ▶ Otterberg, Henrik (2005), *Hound, Bay Horse, and Turtle-Dove: Obscurity and Authority in Thoreau's Walden*, Gothenburg: University of Gothenburg Press.
- ▶ Pajin, Dušan (1990), *Okeansko osećanje*, Sarajevo: Svjetlost.
- ▶ Peters, R. S. (1965), „Education as Initiation“, u: R. D. Archambault (prir.), *Philosophical Analysis and Education*, London, New York: Routledge & Kegan Paul, str. 87–111.
- ▶ Picard, Michel (1996), *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*, Singapore: Archipelago Press.
- ▶ Pickering, John (1997), „Agents and Artefacts“, *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 41 (1): 46–63.
- ▶ PISA Srbija (2022), „O PISA projektu“, <https://pisa.rs/> (pristupljeno 21. aprila 2022).

- ▶ Platon (1968), *Protagora/Gorgija*, prev. Mirjana Drašković, Albin Vilhar, Beograd: Kultura.
- ▶ Platon (2017), *Država*, prev. Albin Vilhar, Beograd: Dereta.
- ▶ Porter, Dennis (1991), *Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing*, Princeton: Princeton University Press.
- ▶ Prato, Paolo, Gianluca Trivero (1985), „The Spectacle of Travel“, prev. Iain Chambers, *Australian Journal of Cultural Studies* 3 (2): 25–43.
- ▶ Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, New York: Routledge.
- ▶ Outram, Dorinda (1996), „New spaces in natural history“, u: N. Jardine, J. A. Secord, E. C. Spary (prir.), *Cultures of natural history*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 249–265.
- ▶ Rabecq, Marie Madeleine (1957), „Comenius, apostle of modern education and of world understanding“, *The UNESCO Courier*, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000067956> (pristupljeno 1. marta 2023).
- ▶ Rancière, Jacques (2010), *Učitelj neznanica. Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, prev. Leonardo Kovačević, Zagreb: Multimedijalni institut.
- ▶ Rembo, Artur (1959), „Pijani brod“, preveo Rastko Petrović, *Polja* 5 (41): 11.
- ▶ Rich, Adrienne Cecile (1994), „Notes toward Politics of Location (1984)“, u: Adrienne Rich, *Blood, bread, and poetry: selected prose, 1979–1985*, New York: Norton, str. 210–231.
- ▶ Rojek, Chris (1995), *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, London: Sage.
- ▶ Rojek, Chris, John Urry (1997), „Transformations of Travel and Theory“, u: Chris Rojek, John Urry (prir.), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London, New York: Routledge, str. 1–19.
- ▶ Rousseau, Jean-Jacques (2002 [1762]), *Émile ou de l'Éducation*, knjiga 5: *Sophie ou la femme*, Chicoutimi, Québec: Les classiques des sciences sociales, [https://efaidnbmnnnibpajpcglclefindmkaj/http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/emile/emile\\_de\\_education\\_5.pdf](https://efaidnbmnnnibpajpcglclefindmkaj/http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile_de_education_5.pdf) (pristupljeno 7. juna 2016).
- ▶ Ruso, Žan-Žak (1950), *Emil ili o vaspitanju*, prev. Dušan Tamindžić, Beograd: Znanje.
- ▶ Sagan, Carl (2013), *Cosmos: A Personal Voyage*, New York: Random House.
- ▶ Sahlins, Marshall (1995), *How „Natives“ Think, About Captain Cook for Example*, Chicago: University of Chicago Press.
- ▶ Said, Edward (1978), *Orientalism*, New York: Vintage.
- ▶ Said, Edward (1999), *Out of Place: A Memoir*, New York: Vintage.
- ▶ Said, Edward W. (1982), „Traveling Theory“, *Raritan: A Quarterly Review* 1 (3): 41–67.
- ▶ Said, Edward W. (2000 [1994]), „Traveling Theory Reconsidered“, u: Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, str. 436–452.

- ▶ Sartr, Žan-Pol (1983), *Kritika dijalektičkog uma*, prev. Sreten Marić, Branko Jelić, Petar Živadinović, Beograd: Nolit.
- ▶ Scharping, Nathaniel (2020), „How Much Neanderthal DNA Do Humans Have?“, *Discover Magazine*, 28. april, <https://www.discovermagazine.com/planet-earth/how-much-neanderthal-dna-do-humans-have> (pristupljeno 3. septembra 2020).
- ▶ Schlechta, Karl (1953), *Goethes Wilhelm Meister*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ▶ Seitz, Erwin (1996), „Die Vernunft des Menschen und die Verführung durch das Leben. Eine Studie zu den 'Lehrjahren'“, *Goethe-Jahrbuch* 113: 121–137.
- ▶ Self, Will (2007), *Psychogeography: Disentangling the Modern Conundrum of Psyche and Place*, New York: Bloomsbury.
- ▶ Senet, Ričard (2003), „Ulica i kancelarija: dva izvora identiteta“, u: Vil Haton, Entoni Gidens (prir.), *Na ivici: žveti sa globalnim kapitalizmom*, Beograd: Plato.
- ▶ Serres, Michel (1968), *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: Presses Universitaires de France.
- ▶ Serres, Michel (1977), *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrece: Fleuves et turbulences*, Paris: Minuit.
- ▶ Serres, Michel (1980), *Hermes IV: La Distribution*, Paris, Minuit.
- ▶ Serres, Michel (1982), *Hermes: literature, science, philosophy*, prir. Josue V. Harari, David F. Bell, Balitmor, London: The Johns Hopkins University Press.
- ▶ Servantes, Migel de (2021), *Oštroumni plemić Don Kihot od Manče*, prev. Branimir Živojinović, Podgorica: Nova knjiga, Beograd: Kosmos.
- ▶ Sheller, Mimi, John Urry (2006), „The New Mobilities Paradigm“, *Environment and Planning A* 38: 207–226.
- ▶ Silverman, Kaja (1992), *Male Subjectivity at the Margins*, London, New York: Routledge.
- ▶ Smith, Valene L. (prir.) (1989), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ▶ Snir, Itay (2020), *Education and Thinking in Continental Philosophy: Thinking against the Current in Adorno, Arendt, Deleuze, Derrida and Rancière*, Cham: Springer.
- ▶ Sofoklo (1988a), „Kralj Edip“, prev. Koloman Rac, Nikola Majnarić, u: Veljko Topalović, Branislav Brkić (prir.), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Kosmos, str 129–150.
- ▶ Sofoklo (1988b), „Edip na Kolonu“, prev. Koloman Rac, Nikola Majnarić, u: Veljko Topalović, Branislav Brkić (prir.), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Kosmos, str. 151–176.
- ▶ Sorensen, Eli Park (2009), „Novelistic Interpretation: The Traveling Theory of Lukács's Theory of the Novel“, *JNT-Journal of Narrative Theory* 39 (1): 57–85.
- ▶ Stavans, Ilan, Joshua Ellison (2015), *Reclaiming Travel*, Durham, UK: Duke University Press.

- ▶ Steinberg, Theodore (1995), *Slide Mountain, or, the Folly of Owning Nature*, Berkeley, CA.: University of California Press.
- ▶ Stenhouse, Lawrence (1975), *An Introduction to Curriculum Research and Development*, London: Heinemann.
- ▶ Stevenson, Robert Louis (1957 [1879]), *Travels with a Donkey in the Cévennes*, New York: The Heritage Press.
- ▶ Strauss, Neil (2016), „Kris Kristofferson: An Outlaw at 80“, *Rolling Stone*, 6. jun, <https://www.rollingstone.com/feature/kris-kristofferson-an-outlaw-at-80-183141/> (pristupljeno 12. avgusta 2022).
- ▶ Swift, Jonathan (1946), *Gulliver's travels: into several remote nations of the world*, London: The Studley press.
- ▶ Taylor, Becky (2014), *Another Darkness, Another Dawn: A History of Gypsies, Roma and Travellers*, London: Reaktion Books.
- ▶ Tester, Keith (prir.) (1994), *The Flâneur*, London, New York: Routledge.
- ▶ Thoreau, Henry David (2004 [1854]), *Walden*, prir. Jeffrey S. Cramer, New Haven: Yale University Press.
- ▶ Thoreau, Henry David (2007 [1862]), „Walking“, u: Henry David Thoreau, *Excursions*, prir. Joseph J. Moldenhauer, Princeton: Princeton University Press, str. 161–214.
- ▶ Todorov, Cvetan (1994), *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, prev. Branko Jelić, Mira Perić, Mirjana Zdravković, Beograd: Biblioteka XX vek.
- ▶ Todorov, Tzvetan (1985), *The Conquest of America: The Question of the Other*, New York: Harper & Row.
- ▶ Tolkien, J. R. R. (1994), *The Fellowship of the Ring*, New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- ▶ U. S. Department of Veterans Affairs (2022), „How Common Is PTSD in Veterans?“, [https://www.ptsd.va.gov/understand/common/common\\_veterans.asp](https://www.ptsd.va.gov/understand/common/common_veterans.asp) (pristupljeno 30. avgusta 2022).
- ▶ UNICEF (2016), „Uprooted: The Growing Crisis for Refugee and Migrant Children“, septembar, <https://data.unicef.org/resources/uprootedgrowing-crisis-refugee-migrant-children/> (pristupljeno 4. septembra 2022).
- ▶ UNICEF (2020), „Child Migration“, april, <https://data.unicef.org/topic/child-migration-and-displacement/migration/> (pristupljeno 4. septembra 2022).
- ▶ Urbain, Jean-Didier (1994), *Sur La Plage: mœurs et coutumes balnéaires*, Paris: Payot.
- ▶ Urry, John (2000), *Sociology Beyond Societies – Mobilities for the Twenty-First Century*, London, New York: Routledge.
- ▶ Urry, John (2002), *The Tourist Gaze*, London: Sage.
- ▶ Van den Abbeele, Georges (1992), *Travel as Metaphor: From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ▶ Vern, Žil (1976), *Put oko sveta za osamdeset dana: roman*, prev. Radovan Zavišić, Beograd: „Jugoslavija“.



- ▶ Vern, Žil (1990), *Tajanstveno ostvro*, prev. Aleksandra Gazivoda-Matulić, Beograd: Rad.
- ▶ Vern, Žil (2018), *Put u središte Zemlje*, prev. Nikola Banašević, Beograd: Liber Novus.
- ▶ Vern, Žil (2020), *20.000 milja pod morem*, prev. Bora Grujić, Beograd: Laguna.
- ▶ Walkowitz, Judith R. (1980), *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*, New York, Cambridge: Cambridge University Press.
- ▶ Whitman, Walt (2005), *Leaves of Grass*, prir. David S. Reynolds, New York: Oxford University Press.
- ▶ Wordsworth, William (1974 [1799]), „Essay on Morals“, u: W. J. B. Owen, Jane Smyser (prir.), *The Prose Works of William Wordsworth*, tom 1, Oxford: Clarendon, str. 122–129.
- ▶ Wordsworth, William (1994), *The Collected Poems of William Wordsworth*, Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.
- ▶ Wundt, Max (1932), *Goethes Wilhelm Meister und die Entstehung des modernen Lebensideals*, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter.
- ▶ Zaharijević, Adriana (2020), „Becoming a Master of an Island Again: On the Desire to be Bodiless“, *Redescriptions. Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 23 (2): 107–119.
- ▶ Zaharijević, Adriana, Predrag Krstić (2017), „Filozofska fantastika: mišljenje utopijskih prostora i prostor za utopijsko mišljenje“, *Etnoantropološki problemi* 12 (2): 641–663.
- ▶ Zaharijević, Adriana, Predrag Krstić (2018), „U čemu je vrlina kritike?“, u: Adriana Zaharijević, Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademski knjiga, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 7–34.
- ▶ Zerzan, John (prir.) (2005), *Against Civilization: Readings and Reflections*, Los Angeles: Feral House.
- ▶ Žmegač, Viktor (1987), *Povijesna poetika romana*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

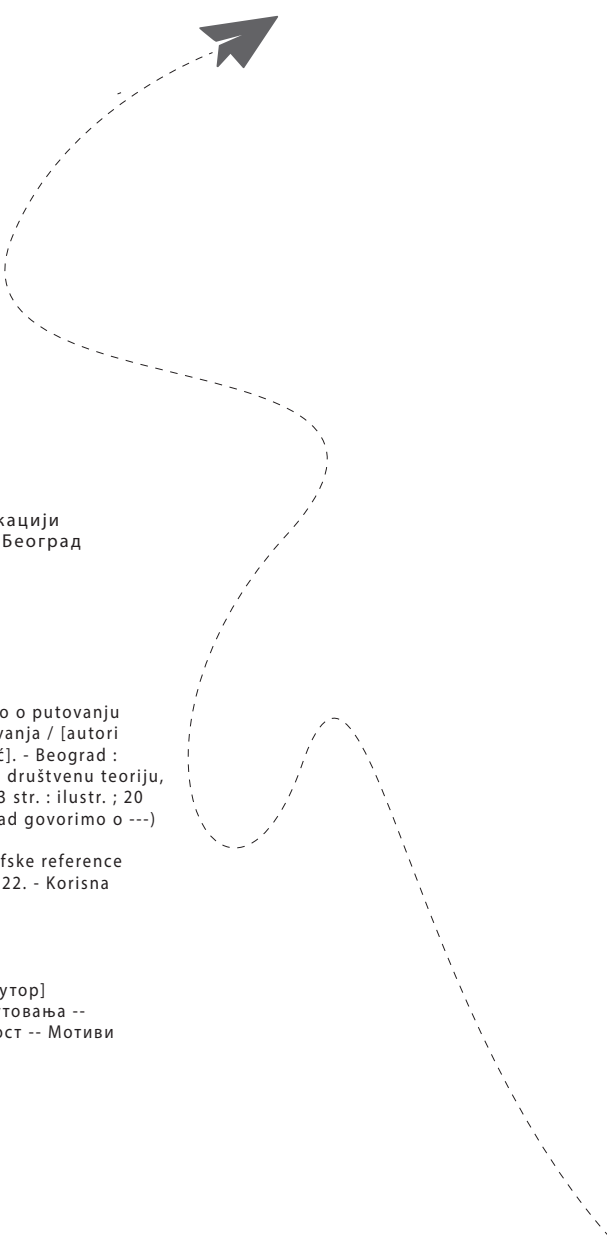


## KORISNA LITERATURA

- ▶ Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- ▶ Calle, Sophie (1998), *A suivre...*, Paris: Actes Sud.
- ▶ Cohen, Erik H. (1995), „Contemporary Tourism – Trends and Challenges: Sustainable Authenticity or Contrived Post-Modernity?“, u: Richard Butler, D. C. Pearce (prir.), *Change in Tourism: People, Places, Processes*, London, New York: Routledge, str. 12–29.

- ▶ Crang, Mike (1997), „Picturing Practices: Research through the Tourist Gaze“, *Progress in Human Geography* 21 (3): 359–374.
- ▶ Crawshaw, Carol, John Urry (1997), „Tourism and the Photographic Eye“, u: Chris Rojek, John Urry (prir.), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London, New York: Routledge, str. 176–195.
- ▶ Culbert, John (2010), *Paralyses: Literature, Travel, and Ethnography in French Modernity*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- ▶ Dann, Graham M. S. (1999), „Writing Out the Tourist in Space and Time“, *Annals of Tourism Research* 26 (1): 159–187.
- ▶ Enzensberger, Hans Magnus (1958), „Vergebliche Brandung der Ferne. Eine Theorie des Tourismus“, *Merkur* 12 (126): 701–720.
- ▶ Fullagar, Simone P. (2000), „Desiring Nature: Identity and Becoming in Narratives of Travel“, *Cultural Values* 4 (1): 58–76.
- ▶ Giddens, Anthony (2000), *Runaway World*, London, New York: Routledge.
- ▶ Griol, Marsel (1955), *Veliki istraživači*, prev. Anton Glavina, Sarajevo: Narodna prosvjeta.
- ▶ Hanberi-Tenison, Robin (2021), *Čuveni istraživači: četrdesetoro najčuvenijih ljudi koji su izmjenili naše poimanje sveta*, prev. Vladimir Nikolić, Beograd: Vulkan izdavaštvo.
- ▶ Hoelscher, Steven (1998), „Tourism, Ethnic Memory and the Other Directed Place“, *Ecumene* 5 (4): 369–398.
- ▶ Kitto, Humphrey Davy Findley (2008), *Grci*, prev. Veselin Kostić, Beograd: Prosveta.
- ▶ Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998), *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley: University of California Press.
- ▶ Liessmann, Konrad Paul (2006), *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- ▶ Sammons, Jeffrey L. (1981). „The Mystery of the Missing *Bildungsroman*; or, What Happened to Wilhelm Meister’s Legacy?“, *Genre* 14: 229–246.
- ▶ Selwyn, Tom (prir.) (1996), *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*, London: John Wiley.
- ▶ Unterman, Alan (1981), *Jews: Their Religious Beliefs and Practices*, Boston: Routledge & Kegan Paul.





CIP - Каталогизacija y publikaciji  
Народна библиотека Србије, Београд

37.017:1  
910.4:1  
821.09

**КРСТИЋ, Предраг, 1964-**

О чему говоримо кад говоримо о путовању  
: прилог критиче телеологије образовања / [аутори  
Предраг Крстић, Александар Остојић]. - Београд :  
Универзитет, Институт за филозофију и друштвену теорију,  
2023 (Београд : Donat graf). - 223 стр. : илустр. ; 20  
cm. - (Едисија О чему говоримо кад говоримо о ---)

Тираж 300. - Напомене и библиографске референце  
уз текст. - Библиографија: стр. 206-222. - Корисна  
литература: стр. 222-223.

ISBN 978-86-82324-27-0

1. Остојић, Александар, 1989- [аутор]  
а) Филозофија образовања б) Путовања --  
Филозофски аспект в) Књижевност -- Мотиви  
-- Путовања

COBISS.SR-ID 122450441