

УНИВЕРЗИТЕТ У ИСТОЧНОМ САРАЈЕВУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ ПАЛЕ

Посебна издања  
НАУЧНИ СКУПОВИ

Књига 13  
ТОМ 1

# **НАУКА И СТВАРНОСТ**

Зборник радова са научног скупа  
(Пале, 19. мај 2018)

Пале, 2019.

## SREDSTVA ZA NEPOZNATE CILJEVE: NAUKA, TEHNIKA I LUKAVSTVO U ANTIČKOJ GRČKOJ I U MODERNO DOBA<sup>2</sup>

Od svojih početaka u grčkoj mitologiji pa do Makijavelija i Hegela, pojam *tekhnê* je blisko povezan sa pojmom lukavstva. Kod Homera ili Hesioda, „lukava veština“ (*doliê tekhnê*), kojom se podjednako služe bogovi i ljudi, implicira posredovanje, sposobnost da pođemo zaobilaznim putem i da se stvarima ili ljudima koristimo kao sredstvima za postizanje svojih ciljeva.

Platon i Aristotel pokušali su da raskinu vezu između umeća i lukavstva podređujući *tekhnê* mudrosti i idealu čiste *theoria*. Ali, to ne važi i za modernu eksperimentalnu nauku u verziji koju je predložio Frensis Bekon. Prema tumačenju izloženom u ovom tekstu, Bekonova reforma u izvesnom smislu predstavlja povratak modelu lukavstva: u istraživanju prirode treba da idemo zaobilaznim putem i, posebno, treba da se prirodi potčinimo da bismo njome mogli bolje da ovladamo (*natura parendo vincitur*). Kod Bekona je, međutim, reč i o proširenju područja lukavstva, pošto eksperimentalna nauka ne teži ostvarenju naših konkretnih ciljeva, već prirodu uopšte sagledava s obzirom na ciljeve koje bismo *moгли* zamisliti.

Takvo tumačenje, kako izgleda, potvrđuje tezu prema kojoj je tehnika suština moderne nauke (Hajdeger, Adorno). Čak i kada je „fundamentalna“, nauka postavlja sve što postoji u perspektivu svrhovitosti. Ali, pošto konkretni ciljevi primene naučnih saznanja nisu unapred propisani niti poznati, naučni i tehnološki progres istovremeno izaziva fascinaciju i strah.

*Ključne reči:* lukavstvo, moć, nauka, priroda, tehnika

<sup>1</sup> vladimir.milisavljevic@yahoo.com

<sup>2</sup> Ovaj tekst je nastao u okviru projekta 179039 Instituta društvenih nauka u Beogradu, pod naslovom „Strukturne društvene i istorijske promene srpskog društva u kontekstu evropskih integracija i globalizacije“, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Istorija filozofskog pojma tehnike počinje, kao što je poznato, sa onim što su stari Grci nazivali *tekhnê*, a što na srpski obično prevodimo terminima „veština“ ili „umeće“. Filozofski artikulisani pojam *tekhnê*, čije je osnovno obeležje poznavanje pravila proizvodjenja neke stvari, dali su Platon i Aristotel u svojoj raspravi sa sofistikom. U njihovoj filozofiji je, međutim, postala problematična jedna važna dimenzija ranijeg grčkog pojma umeća – njegova dubinska veza sa snalažljivošću, dovitljivošću i lukavstvom kao karakternim obeležjem ljudi i bogova.

Primeri te veze su tako jasni i mnogobrojni da se možemo zadovoljiti time da podsetimo na neke od njih. Kod Homera i Hesioda lukavstvo, pa čak i prevara – koja je, opet, bliska opseni i magiji – javljaju se kao obeležja veštog, znalačkog postupanja, o čemu, između ostalog, svedoči i srastanje dva pojma u izraz „lukava veština“ (*doliê tekhnê*), koji se često pojavljuje. U *Odisiji* je tim rečima opisana sposobnost morskog božanstva Proteja da u borbi sa protivnikom uzme na sebe različita obličja, koja se može pobediti jedino novim lukavstvom ili prevarom (*dolos*). Zato Menelaj, da bi od Proteja iznudio obaveštenje o tome koji bog sprečava njegovu lađu da isplovi sa ostrva Fara u Egiptu, mora da sledi savete nimfe Idoteje: da bi mu se približili, on i njegovi drugovi prerusavaju se u foke, Protejeve pratioce, a zatim ga iznenada hvataju i čvrsto drže sve dok se morski bog, prošavši kroz čitav ciklus preobražaja, ne vrati u svoj prvobitni oblik, kada je prinuđen da odgovori na Menelajevo pitanje (Homer, 1945, I, pp. 132–141, upor. Detienne, Vernant, 1991, pp. 20–21, 112–114).

Sprega između veštine i lukavstva još je razrađenija u Demodokovoj pesmi o Afroditinoj preljubi, i varci ili lukavstvu (*dolos*) koje je smislio njen muž, „slavni veštak“ (*klutotekhnês*) Hefest. On je oko svoje bračne postelje lukavo napravio (*doloenta tetukto*) okove od tankih niti, nevidljivih čak i za bogove, u koje je uhvatio Afroditu i Areja u ljubavnom činu, da bi ih izvrgao poruzi drugih Olimpljana. Tehnička sposobnost Hefesta, tog „mudrog veštaka“ (*polyphronos*), kojoj se i sami bogovi dive, neodvojiva je od lukavstva u postizanju cilja kojem služi (Homer, 1945, I, pp. 276–283).

Kod Hesioda se *dolos* i *tekhnê* takođe pojavljuju zajedno u oblasti bračnih odnosa. Uran (Nebo) ne dozvoljava Geji (Zemlja) da donese na svet decu koju je s njim začela. Zato Geja smišlja lukavstvo, koje se opisuje istim rečima kao i kod Homera, *doliê tekhnê*: ona nagovara svoju nerođenu decu da kastriraju oca, čega se prihvata najmlađi sin i budući kralj bogova, Kron. Slično lukavstvo na delu je i u sledećoj generaciji bogova: Kron, koji guta svoju decu da neki od sinova ne bi zauzeo njegovo mesto, biće prevaren (*dolôtheis*) Gejinim mudrim rečima i konačno pobeđen lukavstvima (*tekhnêisi*) i nadmoćnim silama svoga sina (Hesiod, 2006, pp. 40–43). Pa i nad Zevsovom vladavinom stalno se nadvija pretnja da će proći kao njegovi preci, da će ga

svrgnuti sin, koji će ga zameniti na prestolu. Zevs se obezbeđuje od te pret-nje služeći se novim lukavstvom: on guta Metidu, koja je oličenje pameti i domišljatosti, zajedno sa još nerođenom Atenom, čime se trajno štiti od budućih lukavstava: boginja mudrosti rodiće se direktno iz njegove glave (Hesiod, 2006, pp. 74–75, upor. Detienne, Vernant, 1991, p. 59).

Lukavstvo je u grčkoj mitologiji tako blisko veštini ili „tehnicu” da je ponekad teško reći kojom od dve reči treba prevesti reč *tekhnê* i njoj srodne izraze (kao u slučaju prideva *tekhnêentes*) (Homer, 1945, I, pp. 278–279). *Tekhnê* već sama za sebe, bez drugih atributa, takođe označava i trik, varku, opsenu, lukavstvo, ona je semantički bliska terminima kakvi su *dólos*, *apaté*, *palámê*, *mêkhané*. S druge strane, ova poslednja reč označava ne samo lukavstvo već i izum ili sredstvo za postizanje određenog cilja, dakle, nešto „tehničko” – tu dvosmislenost, koja će se preneti u druge jezike, prepoznavamo i u našem izrazu „mahinacija”. Navedeni primeri ukazuju na još jednu bitnu odliku lukavstva: njime se po pravilu služe slabiji protiv jačih, titani protiv Olimpljana, boginje protiv bogova. U *Ilijadi* Odisej uspeva da pobedi u trci Ajanta, koji je brži od njega, samo uz pomoć boginje mudrosti Atene, koja čini da se Ajant oklizne i padne (Homer, 1999, II, pp. 548–551); Antiloh, čiji su konji sporiji od protivnikovih, samo pameću (ili lukavstvom) (*mêti*) – koja je „bolja od snage” – u trci dvokolicama uspeva da pobedi bržeg od sebe, tako što mu, po očevom savetu, u krivini seče put (Homer, 1999, II, pp. 514–519, 522–555). Pesme o lovu i ribolovu koje se pripisuju Opijanu pokazuju da isto važi za životinjski, a ne samo za ljudski ili božanski svet (Detienne, Vernant, 1991, pp. 29–35). Lukavstvo je elementarni fenomen sveukupnog života.

Umesto na terminima ili pojmovima, veza između veštine i lukavstva može se izložiti i na paradigmatičnim likovima grčke mitologije, bilo da je reč o bogovima ili ljudima, i njihovim karakternim osobinama. Pored već pomenutog Hefesta i njegove sestre Atene, za tu vezu je posebno značajan Prometej. Najstariji sloj mita, koji nam je poznat iz Hesioda, prikazuje Prometeja kao lukavca i varalicu. U epizodi koja govori o ustanovljenju raspodele delova žrtve između bogova i ljudi, Prometej podvaljuje bogovima time što ih navodi da se opredele za duge bele kosti, koje je prekrrio sjajnim salom, umesto za meso, skriveno u neprivlačnom želucu, koje tako ostaje na uživanju ljudima. Doduše, Zevs prozire Prometejevu prevaru, koju i Hesiod označava izrazom *doliê tekhnê*, ali se ipak miri sa lošijim izborom. Međutim, Zevs se naknadno sveti ljudskom rodu uskraćujući mu vatru. Prometej će svoju sudbinu zapečatiti tek novim lukavstvom: on krađe od bogova božanski oganj, skriva ga u stabljici narteka i daje je ljudima. Taj čin povlači Zevsovu kaznu – Prometej provodi vekove okovan za kameni stub, dok mu Zevsov orao kljuje jetru, koja se stalno obnavlja. Za ljudski rod, kazna se sa-

stoji u stvaranju prve žene, Pandore, koja će čovečanstvu doneti nebrojena zla (Hesiod, 2006, pp. 44–53, upor. Vernant, 2007, I, str. 50–52).

U klasično doba Prometejev moralno ambivalentni lik (upor. Vernant, 1990, p. 267) evoluirao dalje, pre svega kroz jačanje motiva titanove ljubavi prema čoveku. O tome svedoči tragedija *Okovani Prometej*, koja se pripisuje Eshilu. Prometej, potomak titanskog soja, u njoj je predstavljen kao prijatelj čovečanstva, koji ga spasava od Zevsovog gneva i plana da ga uništi (Aeschylus, 1922, 234–237). Prometej strada zbog prekomerne naklonosti prema smrtnicima (Aeschylus, 1922, pp. 216–217, 262–263). Veza sa lukavstvom ne gubi se, međutim, ni kod Eshila. I njegov Prometej smatra lukavstvo (*dolos*) moćnijim od gole sile (Aeschylus, 1922, pp. 234–235), a drugi likovi tragedije nazivaju ga „šarenim“ (*poikilos*), veštim ili lukavim (Aeschylus, 1922, pp. 242–243). Novo Prometejevo dobročinstvo prema ljudima sastoji se, međutim, u nečemu što kod Hesioda ne nalazimo: zajedno s vatrom, lukavi Prometej je čovečanstvu dao svetlost razuma, kao i „sve veštine“ (*pasai tekhnai*), umeća kojima ono ima da zahvali svoje održanje: drvodeljstvo, poljoprivredu, graditeljstvo, brodogradnju, moreplovstvo, i najvažnije od svih, spravljanje lekova i veštinu proricanja (Aeschylus, 1922, pp. 254–257). Prometeju se pripisuje uloga izumitelja svih veština (osim političke) i u mitu koji izlaže sofist Protagora u istoimenom Platonovom dijalogu: on je od Hefesta i Atene ukrao „veštu mudrost“ (*tên entekhnōn sophian*), koja se bez vatre ne može steći niti učiniti korisnom za život (Plato, 1952, pp. 132–133).<sup>3</sup>

Kada je reč o ljudima, figura koja najpotpunije otelovljuje lukavstvo nesumnjivo je Odisej. Na tu njegovu osobinu upućuje čitav niz epiteta koji se, ponekad u više navrata, javljaju uz njegovo ime. Odisej je *polymêtis*, u najvišem stepenu dosetljiv ili razborit (Homer, 1999, I, pp. 36–37). Bitno je naglasiti da njegova razboritost nema moralno značenje, kao Aristotelova *phronêsis*: naprotiv, Odisej je kadar da smišlja razna lukavstva i prevare – on je *dolophroneôn* – pre svega kada je reč o tome da od neprijatelja ili protivnika sakrije svoju pravu nameru da bi ih lakše savladao (Homer, 1945, II, pp. 330–331). Takođe, Odisej je *polymêkhanos*, nenadmašan u iznalaženju sredstava za postizanje svojih ciljeva (Homer, 1999, I, pp. 72–73). Slično tome, Odisej se opisuje kao *poikilometis*, „šarene pameti“, pun različitih planova i zamisli (Homer, 1945, II, pp. 22–23). U dva navrata Homer opisuje junaka *Odiseje* rečju *polytropos*, čije je pravo ili osnovno značenje teško odrediti. Ta

<sup>3</sup> U Protagorinom mitu o poreklu veština, novina se sastoji u tome što se ove predstavljaju kao kompenzacija za čovekovu lišenost „prirodnih oruđa“, tj. bioloških organa za opstanak kojima su opremljene životinje. Za tu lišenost odgovoran je Prometejev brat Epimetej, koji nije mislio na čoveka kada je raspodeljivao sredstva za život između ljudi i životinja (Plato, 1952, pp. 128–131).

reč se prvi put javlja na samom početku epa, ali ne stoji uz Odisejevo lično ime, koje se pominje tek nekoliko stihova kasnije, već uz imenicu „čovjek“ (*anêr*), kojom je Odisej bezlično označen (Homer, 1945, I, pp. 2–5, upor. 368–369). *Polytropos*, kovanica izvedena od prideva *poly*, „mnogi“, i glagola *trepô*, „vrteti se“, „okrenuti se“, „skrenuti“ (cf. Liddell, Scott, 1996, pp. 1444–1445), mogla bi da označava čoveka koji je mnogo putovao i lutao, što se o Odiseju zaista i kaže već u sledećem stihu: njegov povratak iz Troje bio je zaista pun okreta i krivudanja. Ali, pridev *polytropos* češće ima aktivno značenje – „vrlo okretan“, „lukav“ ili „prevejan“; upravo to je smisao koji ovom Odisejevom epitetu pripisuje i Platon u dijalogu *Hipija manji* (Plato, 1996, pp. 32–33). Pored toga, *polytropos* opisuje i lukavog čoveka koji ima mnogo različitih lica, i koji svako od njih, već prema potrebi, okreće prema drugim ljudima da bi im se prilagodio i tako za sebe izvukao korist. Zato ovaj atribut nosi u sebi konotaciju licemerstva, zbog čega je Odisej u ranoj grčkoj kulturi bio shvatan i kao moralno problematična ličnost. Konačno, već Antisten, koji je nastojao da ga od te optužbe odbrani, tvrdio je da Homerova reč *polytropos* upućuje i na njegovu besedničku veštinu – sposobnost da se posluži govornim „obrtom“ ili tropom (*tropos*) koji situacija zahteva (Montiglio, 2011, pp. 21–22). Nije neophodno opredeliti se za jedno od navedenih značenja reči *polytropos*; njena mnogoznačnost najbolje odgovara neuhvatljivosti Odisejevog lika.

Odisejevo lukavstvo pretpostavlja strpljenje i samosavladvanje, koje ide sve do poricanja sebe samoga. O tome je reč u priči o zarobljeništvu Odiseja i njegovih drugova u pećini kiklopa Polifema. Kada ga kiklop pita za ime, Odisej odgovara da se zove „Niko“ (*Outis*), što po zvučnosti podseća na prva dva sloga njegovog stvarnog imena. Ta prevara će uneti zabunu među Polifemove saplemenike kada ih on pozove u pomoć pošto ga je Odisej napio vinom i oslepeo. Na njihovo pitanje da li ga neko ubija „na prevaru ili silom“ (*dolô êe biêfin*), Polifem odgovara: „Niko (*Outis*) me [ne] ubija na prevaru ili silom“. Igra dvosmislenosti time se ne završava: mada toga nisu svesni, kiklopi slučajno pogađaju deo istine kada prekorevaju Polifema što zapomaže mada ga „niko“ ne dira, pošto se pritom služe izrazom *mê tis* – oblikom negacije koji je u ovom kontekstu gramatički neispravan, ali koji zvuči gotovo isto kao ime Odisejeve najvažnije odlike, pameti (*mêtis*) (Homer, 1945, I, pp. 326–330).

Adorno je u Odisejevom lukavstvu prepoznao sposobnost samoporicanja, apstrahovanja od sebe samoga, koja je pretpostavka modernog koncepta subjektivnosti (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 67). Za takvo tumačenje Odisejevog lika postoje dobri razlozi. Patnja i podnošenje, koje su Odiseju zajedničke sa Prometejem, podjednako su značajni kao i njegova pamet: jedan od Odisejevih epiteta je *polytlas*, „mnogotrpn“, tj. veliki stradalnik.

Lukavstvo i razboritost impliciraju strpljenje i samokontrolu, koji su neophodni za iznalaženje zaobilaznih puteva do cilja i za odgađanje njegovog ispunjenja – slično onome što će Frojd nazvati pridržavanjem principa realnosti, koji je nužan za samoodržanje, ali ne ide bez nasilja nad samim sobom. Za Adorna, prvorazredno svedočanstvo o takvom nasilju koje stoji u službi samoodržanja daje epizoda o Sirenama. U njoj Odisej naređuje svojim drugovima da ga vežu za katarku njegovog broda kako bi mogao da uživa u zavodljivom pevanju Sirena ne izlažući se smrtnoj opasnosti, i da ga ne odvezuju čak ni kada to od njih bude zahtevao (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 77–78). Međutim, Adorno ide i korak dalje u filozofskom tumačenju: identitet sopstva ili subjekta, koji se u zapadnoj civilizaciji prvi put uspostavlja Odisejevom „negacijom sebe samoga“, predstavlja korelat identiteta sveukupnosti objekata kao pukog supstrata moći, koja se u kasnijem razvoju evropske kulture sve više potvrđuje kroz prevlast nauke i tehnike (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 22). Time Adornovo tumačenje dolazi u blizinu Hajdegerovog viđenja istorije metafizike.

I pored svega što ga odvaja od Hajdegera, i Adorno u tehnici prepoznaje suštinu naučnog znanja, a ne njegovu puku primenu (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 16; Heidegger, 1991, str. 21–22). Poput Hajdegera, i on smatra da vladavina tehnike samo dolazi do svog vrhunca u naše doba, i da čitava ranija istorija priprema ispunjenje tog usuda. U ovom kontekstu nije odlučujuće što Adorno istoriji kulture i filozofije daje istorijsko-materijalističku osnovu, dok je Hajdeger vidi kao istoriju samog bića. Naime, i Adornovo i Hajdegerovo tumačenje prikazuju istoriju Zapada kao put sve potpunijeg ovladavanja tehnike nad čovekom i njegovim svetom; kada je reč o antičkoj filozofiji, tim viđenjem obeležena je pre svega njihova interpretacija Platona (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 18–19, 36; Heidegger, 1989, str. 336–337). Ali, Adorno, koji već u Odiseju prepoznaje prototip građanskog individuumu, proširuje to tumačenje zapadne istorije i na homerski svet i njegove junake. Homerovi epovi ne svode se samo na mitove, već istovremeno predstavljaju i prvi pokušaj racionalnog objašnjenja ustrojstva sveta, razračunavanja sa mitom. Tako je već kod Homera najavljena vladavina tehnike, kojom se dovršava dijalektika prosvetiteljstva (Adorno, Horkheimer, 2000, str. 62–99).

Tim tumačenjem, koliko god bilo inspirativno, gubi se iz vida jedan važan obrt u istoriji odnosa nauke, tehnike i lukavstva: antička filozofija i njen ideal naučnosti kao čiste *theoria*, delatnosti koja je potpuno lišena praktičnih ciljeva, izgrađeni su kroz razračunavanje sa ranijim grčkim visokim vrednovanjem praktične pameti (*mêtis*), lukavstva i veština. Taj ideal teorije ili bezinteresnog mišljenja utvrđuje se kod Platona, a ostaje merodavan i za Aristotelovo shvatanje najvišeg cilja nauke i ljudskog života uopšte. Sva-

kako, Aristotel je razradio koncept praktičke filozofije koja je samosvojna i samostalna u svojim okvirima, i učenje o razboritosti (*phronêsis*) kao temeljnoj intelektualnoj vrlini. Pa ipak, ta praktička filozofija je inferiorna u odnosu na teoretsku, jer nam ne pruža znanje koje se može dokazati, pošto je predmet kojim se bavi ljudsko opredeljivanje i odlučivanje i, prema tome, ono što može biti i drugačije nego što jeste (Aristotel, 1970, str. 147). Pored toga, za razliku od ranije *mêtis*, *phronêsis* je ograničena i etičkim obzirima: kako je primećeno, pojam *phronêsis* „istovremeno pripada psihologiji i onome što bismo mogli nazvati, u širokom smislu, deontologijom“, jer implicira normativnu ideju mere, ravnoteže i granice (Aubenque, 2014, str. 161, 166). Zbog svega toga klasični pojam *sophia*, zajednički Platonu i Aristotelu, koji uključuje samo spoznavanje onoga večnog i nepromenljivog, izgleda kao sužavanje ranijeg pojma mudrosti, koji je obuhvatao i spretnost, lukavstvo i sposobnost da se čovek snađe i pogodi pravo rešenje u okolnostima koje se neprestano menjaju – „stohastičku“ inteligenciju neophodnu za umeća kao što su politika, retorika ili medicina (Detienne, Vernant, 1991, pp. 311–318).

Platonova i Aristotelova filozofija označile su raskid između mudrosti i znanja koje je korisno zato što se može upotrebiti za bilo koji cilj (Aubenque, 2014, str. 53). Kod Platona se srećemo sa izričitom kritikom lukavstva i nastojanjem da se ono razgraniči od istinske mudrosti: „Svako znanje (*epistêmê*) koje je odvojeno od pravde i druge vrline je lukavstvo (*panourgia*) a ne mudrost (*sophia*)“ (Platon, 1998, str. 121). Glavna opasnost lukavstva, kao i svake veštine, dolazi od toga što ono obezbeđuje sredstva koja se mogu upotrebiti kako na dobro tako i na zlo, kao što se ističe u Platonovoj osudi retorike. To znači da *tekhnê* može biti dobra samo ako je podređena, ako svoje ciljeve dobija od mudrosti. Tako Platon u *Fedru* razvija koncept filozofske retorike, u kojoj je primena retoričkih sredstava ograničena istinom i vrlinom (Platon, 1933, str. 63–84). Nije slučajno što Platon opisuje sofist, koji je i sam „šarolika zverka“ (*poikilon thêrion*), kao vrstu lovca koji se služi nedozvoljenim sredstvima (Plato, 1921, pp. 282–289, 298).<sup>4</sup> I Aristotel doводи u pitanje sofističku veštinu zato što je njen cilj da nam pruži sredstva koja nam omogućuju da pobedimo u raspravi uprkos tome što smo slabiji, što odgovara upravo definiciji lukavstva: kako on kaže, Protagoru su s pravom osuđivali zbog toga što se hvalio da je sposoban „da učini slabiji govor jačim“ (Aristotle, 2009, II, pp. 321–322).

Ako se izuzme Makijavelijeva pohvala lukavstva kao političke vrline (Machiavelli, 1985, I, str. 129–130) – pohvala čija je pretpostavka bilo premeštanje politike iz oblasti prakse u oblast tehnike i njeno novo razumeva-

<sup>4</sup> Platon u *Zakonima* osuđuje sve oblike lova i ribolova u kojima se koristi lukavstvo (Platon, 1990, str. 252; upor. Detienne, Vernant, 1991, p. 33).



nje kao „veštine vladanja“ – do filozofske rehabilitacije pojma lukavstva dolazi tek kod Hegela. Metafizička osnova za nju bio je Hegelov pojam duha, koji u sebe uključuje posredovanje: za razliku od prirode, koja uvek ide najkraćim putem, put duha je zaobilazan (Hegel, 1986, I, str. 55). Hegelov pojam duha omogućio je i novo vrednovanje tehnike i njene medijalnosti (Rohbeck, 1993, str. 97–121; Hubig, 2006, str. 125–135). Umni sadržaj tehnike, na koji je Hegel ukazao u poglavlju o teleologiji iz svoje *Nauke logike*, sastoji se u tome što u njoj subjekt između sebe i cilja koji namerava da postigne „umeće“ sredstva, tj. stvari koje su same po sebi prema tom cilju indiferentne, a ipak služe njegovom ostvarenju. Time subjekt potvrđuje svoju slobodu u odnosu na spoljašnju stvarnost; istovremeno, njegova sloboda, preko sredstava kojima se služi, stiče objektivnost ili predmetnu egzistenciju. Kao primer Hegel navodi plug, sredstvo koje svojom objektivnošću i opštošću nadmašuje značaj prvobitne, neposredne subjektivne potrebe čijem je zadovoljenju namenjen, gladi (Hegel, 2003, II, str. 452–453). Teleološki model odgovara, međutim, ne samo tehnicima već i lukavstvu, umešnosti da se do ostvarenja cilja dođe zaobilaznim putem. Stoga je Hegel upravo u okviru učenja o teleologiji izgradio pojam „lukavstva uma“, koji je merodavan za njegovo shvatanje istorije sveta. „Svetskoistorijske“ individue, kao što su znameniti državnici, velike su samo po tome što predstavljaju sredstva za ostvarenje viših istorijskih ciljeva, koje one same nemaju u vidu, već ih na delanje navode samo njihove sopstvene, subjektivne strasti (Hegel, 1970, str. 33–55). Pa ipak, čak i za Hegela, doseg lukavstva relativno je ograničen, baš kao i doseg same teleologije. Ova se vezuje za oblast objektivnosti, odnosno objektivnog duha, a ne ideje ili apsolutnog duha, gde se ukida svaka razlika između ciljeva i sredstava, svaki instrumentalni odnos. I za Hegela, apsolut je čisto teorijski ili kontemplativan.

Klasični grčki uzor čiste *theoria*, koja se temeljno razlikuje od praktične pameti i lukavstva, oblikovao je, međutim, ne samo novovekovno viđenje onoga što bi prava filozofija trebalo da bude, već je uticao i na novovekovni ideal naučnosti – pre svega na shvatanje, koje je i danas uticajno, da je zadatak fundamentalne nauke da nam pruži istinitu predstavu sveta, nezavisnu od svih praktičnih ljudskih ciljeva. Postoji, međutim, jedna temeljna promena, koja modernu nauku u smislu čiste *theoria* približava onome što su Platon i Aristotel razumevali kao „veštinu“ ili „umeće“, različitu od teorije. To je uverenje da će nam posedovanje naučne istine omogućiti da efikasnije intervišemo u svetu, da *theoria* nije samodovoljna delatnost koja čoveka čini sličnim bogu, već da treba da bude korisna za zemaljski život čoveka, te da se njena prava misija sastoji upravo u tome. Novo razumevanje nauke i znanja dolazi do izražaja u lapidarnim izrekama „očeva“ filozofije novoga veka, Bekona i Dekarta, koje se često citiraju: „i samo znanje je moć“ (*nam*

*et ipsa scientia potestas est; knowledge is power*) (Bacon, 1857–1874, XIV, p. 79, 95); krajnji cilj nauke je da nas učini „gospodarima i sopstvenicima prirode“ (*maîtres et possesseurs de la nature*) (Descartes, 1987, str. 61–62); u tom kontekstu, Dekart suprotstavlja svoje viđenje ciljeva filozofije „spekulativnoj filozofiji koja se izučava u školama“. Podređenost nauke praktičnim ciljevima izražava se čak i u poznatoj Dekartovoj slici drveta filozofije: istina je da je koren tog drveta metafizika, a njegovo stablo fizika; ali, „korisnost“ filozofije – a time i poslednji razlog filozofiranja – ipak dolazi od plodova koji rađaju na granama drveta, s kojima Dekart upoređuje „sve ostale nauke, koje se svode na tri glavne, naime, na medicinu, mehaniku i etiku (*la morale*)“ (Descartes, 1904, str. 14–15).

Zadržimo se na Bekonu, koji se smatra rodonačelnikom modernog eksperimentalnog naučnog pristupa.<sup>5</sup> Njegov navedeni stav o znanju ili nauci kao „moći“ izvorno je izrečen u teološkom kontekstu, u njegovom spisu „*Meditationes sacrae*“ – znanje koje pripada Bogu već samo po sebi je njegova moć; ali, prenošenje tog stava na ljudsko znanje, koje će kasniji čitaoci Bekona izvršiti, u potpunosti je opravdano u svetlu osnovnih postavki njegovog *Novog organona*: „Ljudsko znanje i moć stiču se u jedno, jer tamo gde uzrok nije poznat ni učinak ne može biti proizveden“; „putevi do čovekove moći i do čovekovog znanja blizu su jedan drugome i gotovo su istovetni [...] ono što je u delovanju najkorisnije, u znanju je najistinitije“ (Bacon, 1857–1874, VIII, pp. 67–68, 169–171). I Bekon pripisuje „plodovima“ filozofije presudnu ulogu: „kao što nam religija nalaže da veru pokažemo svojim delima, tako i u filozofiji o nekom sistemu treba suditi po njegovim plodovima i odbaciti ga ako je jalov“ (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 105). Na udaru te kritike je grčko shvatanje da je bavljenje filozofijom samome sebi cilj, odnosno da je njena jedina svrha intelektualno zadovoljstvo. U spisu „*Valerius Terminus: O tumačenju prirode*“ (koji i Adorno navodi na početku svog ekskursa o Odiseju), Bekon kaže da znanje koje teži jedino zadovoljstvu liči na „kurtizanu, koja je namenjena samo uživanju, a ne plodnju ili rađanju“ (Bacon, 1857–1874, VI, p. 34). Moralni tonovi ove kritike ukazuju na njeno poreklo u hrišćanskoj osudi isprazne radoznalosti (*curiositas*): kao i Avgustinovo razračunavanje sa grehom „pohote očiju“ (Augustin, 1973, str. 239–242), i Bekonova kritika pogađa spekulativno znanje, „znanje radi znanja“. Međutim, Bekon shvata cilj znanja drugačije od Avgustina: to nije spas ljudske duše već dobrobit čovečanstva kroz ovladavanje prirodom.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Za kritiku ovog shvatanja, upor. Koyré, 1973, str. 16–17, 74–86, 167, 290.

<sup>6</sup> Bekon je, ipak, nastojao da u svoje shvatanje nauke uklopi elemente judeohrišćanske teologije. Na kraju *Novog organona*, on ističe da bavljenje naukama i umećima „u korist ljudskog života“ predstavlja, pored religije, jedini način da se čovekov položaj nakon

Navedena mesta iz Bekonovih spisa pokazuju još nešto. Bekonov pojam nauke u velikoj meri je određen Aristotelovim uticajem. Kao i Aristotel, i Bekon određuje nauku ili znanje kao poznavanje tačnog *uzroka* stvari. Može se pretpostaviti da je preuzimanje tog aristotelovskog određenja poslužilo Bekonu da napravi razliku između svog eksperimentalnog pristupa i magije ili alhemije, i pored toga što su ove svojom orijentacijom na praktičan uspeh znatno uticale na njegovo razumevanje nauke (upor. Copenhaver, 1988, pp. 296–300). Razlika u odnosu na Aristotelovu koncepciju sastoji se u tome što znanje o uzrocima prema Bekonu nije poželjno samo po sebi, tj. kao najviše ispunjenje čovekovih mogućnosti, već kao oslonac za praktično delovanje, tj. kao „pravilo“ (*rule*) tog delovanja: „ono što je u posmatranju (*contemplation*) kao uzrok, u delovanju je kao pravilo“ (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 68). Pored toga, tek „plodovi“ nauke, rezultati njene primene u praksi, dokazuju njenu istinitost. Pa ipak, istinitost naučnog saznanja ne svodi se na njenu praktičnu primenu, već se kroz ovu samo potvrđuje. Raskid sa idealom teorije kod Bekona nije doveden do kraja. Znači li to da njegova eksperimentalna nauka, kao i klasična grčka filozofija, potpuno isključuje pribegavanje lukavstvu? Takav zaključak bio bi preuranjen.

Bekon, koji je lukavstvu posvetio jedan od svojih *Eseja*, pristaje uz shvatanje da ono predstavlja niži oblik inteligencije:

„Lukavost smatramo kao neku ružnu ili naopaku mudrost. I zaista, postoji velika razlika između čoveka lukava i čoveka mudra, i to ne samo u pitanju poštenja nego i u pitanju sposobnosti. Ima ih koji umeju da pakuju karte, a ipak ne umeju da igraju dobro; isto tako ima ih koji su dobri u agitovanju i strančarstvu a inače su nesposobni ljudi. Dalje, jedno je razumevati ljude, a drugo razumevati stvari; i mnogi savršeno poznaju ljudske ćudi, i znaju kad i kako treba prilaziti ljudima, a nisu veoma vični stvarnim poslovima; takvi su oni koji su više proučavali ljude nego knjige.“ (Bekon, 1967, str. 76).

U nastavku Bekon daje prikaz lukavstva, iz kojeg proizlazi da je njegovo glavno obeležje umešnost da se služimo zaobilaznim putem u postizanju svojih ciljeva: navođenje drugoga na pogrešno ili nepotpuno razumevanje sopstvenih namera ključni je element te sposobnosti. U svakodnevnom saobraćanju s ljudima ono može biti korisno, ali je u načelu ipak za osudu, čak i u užem političkom kontekstu, jer zahteva stalno prikrivanje, nedostojno prave i velike politike: „Ništa državi ne pričinjava više štete nego kad se lu-

---

njegovog pada bar delimično popravi, u duhu biblijske izreke „U znoj lica svoga ješćeš svoj hleb“: „Naime, čovek je svojim padom istovremeno otpao od svog stanja nevinosti i od svoje vlasti nad prirodom.“ (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 350).

kavi ljudi smatraju mudrim“ (Bekon, 1967, str. 79; upor. Bacon, 1857–1874, VI, p. 380).

I pored te osude lukavstva u međuljudskim odnosima, kao i načelnog razlikovanja između „razumevanja ljudi“ i „razumevanja stvari“, Bekon je, u izvesnom smislu, odnos naučnika prema prirodi shvatao kao intersubjektivni, i to strateški odnos između dvojice protivnika, koji ostavlja mesta i za „lukavstvo“ kao sredstvo kojim će se nauka služiti. Eksperiment je takav strateški odnos: da bismo saznali tajne prirode, moramo da je aktivno iritiramo i dražimo. Zanimljivo je što Bekon poredi prirodu upravo sa mitološkim Protejem: „kao što čovekovu ćud (*disposition*) nikada ne možemo da upoznamo dok mu se ne suprotstavimo, i kao što Protej nije menjao svoje oblike dok ga nisu saterali u škripac i čvrsto držali, tako se ni prelazi i varijacije prirode ne mogu tako potpuno pojaviti kada je ona slobodna, kao kada je iskušavamo i dražimo umećem“ (Bacon, 1857–1874, VI, p. 188; upor. isto, XIII, pp. 116–118, gde Bekon govori „o mudrosti Starih“, pohranjenoj u antičkoj mitologiji).<sup>7</sup> Uostalom, već na prvi pogled je jasno da određenje znanja kao „moći“ i „vladavine“ nad prirodom potiče iz oblasti društvenih i političkih odnosa.<sup>8</sup>

U kratkom spisu „U pohvalu znanja“ Bekon polazi od tvrđenja da je znanje ne samo jedna vrsta moći, već jedina stvarna moć koja čoveku stoji na raspolaganju, bar prema mogućnosti: „čovekova suverenost leži skrivena u njegovom znanju“. Međutim, znanje koje sada imamo ne dozvoljava nam da prirodom ovladamo. Jedan od razloga za to sastoji se u precenjivanju današnje nauke, koja je samo prividna: „Sada prirodom vladamo u mnjenju, ali smo u nužnosti njeni robovi“. Izlaz iz takvog položaja možemo naći jedino ako preokrenemo naš odnos prema prirodi, ako postanemo svesni sopstvene slabosti pred njom i počnemo da je sledimo, u nastojanju da je razumemo – „ako dopustimo da nas ona vodi u otkrivanju (*invention*), postaćemo njeni gospodari u delovanju (*action*)“ (Bacon, 1861, pp. 125–126). I nauka, prema tome, može da ovlada prirodom jedino zaobilaznim putem, tako što će joj se najpre potčiniti. U *Novom organonu* Bekon eksplicitno govori o prirodi kao subjektu koji ima sopstveno lukavstvo (*subtilitas naturae*), koje lukavstvo njenog tumača treba da nadmaši (Bacon, 1857–1874, I, p. 243). Put nauke je put lukavstva, na čijem će kraju čovek, koji je najpre bio slabiji od prirode,

<sup>7</sup> Heking ističe da je Bekon „učio da prirodu ne smemo samo da posmatramo u njenom sirovom stanju, već da takođe treba da je izazivamo (*twist the lion's tail*), tj. da manipuliramo našim svetom da bismo saznali njegove tajne“, ali se karakteristični engleski izraz ne može pronaći u Bekonovim delima (Hacking, 1983, p. 149).

<sup>8</sup> Upor. Fukoovu naznaku da je Bekon, taj „čovek zakona i države“, na empirijske nauke preneo metodologiju istrage (*l'enquête*), igre postavljanja pitanja i odgovora, čije je istorijsko poreklo u inkvizitorskoj proceduri (Foucault, 1975, str. 227).

njome ovladati. U takvom shvatanju je sadržan čitav Bekonov istraživački program eksperimentalne nauke. Tvđenje da se „priroda može pobediti samo tako što ćemo joj se potčiniti“ (*natura... non nisi parendo vincitur*), koje bi se moglo uzeti kao moto *Novog organona* (Bacon, 1857–1874, I, p. 241), sasvim odgovara definiciji lukavog čoveka kao onoga ko se „prividno prilagođava okolnostima tako da bi njima mogao bolje vladati“ (Detienne, Vernant, 1991, p. 40), ko se služi zaobilaznim putevima i sredstvima da bi ostvario svoje ciljeve.

Pa ipak, zar stav temeljnog i strpljivog istraživanja prirode, koji usvaja eksperimentalna nauka, ne predstavlja samu suprotnost lukavstva, koje se obazire samo na neposrednu korist? Lukavoga ne treba potcenjivati: kako se pokazalo na Odisejevom primeru, i on je krajnje strpljiv ili „mnogotrpan“. Prigovor prema kojem nauka isključuje lukavstvo jer ne uzima u obzir samo neposredne ciljeve zasniva se na pogrešnoj pretpostavci. To potvrđuje već i uvid svakodnevnne psihologije: najlukaviji nisu oni ljudi koji za svrhe koje žele da postignu naknadno traže sredstva već, upravo obrnuto, oni koji sve druge ljude i stvari od početka sagledavaju i procenjuju kao pogodna sredstva za ciljeve koje bi jednom mogli poželeti da ostvare. Oni, takoreći, sebi stvaraju arsenal sredstava za postizanje mogućih ciljeva, koja će im stajati na raspolaganju kada se potreba pojavi. Moderna nauka može se shvatiti kao ekstremno proširenje oblasti lukavstva. Ona čitav svet, prirodu i čovečanstvo, posmatra kao sredstva za moguće ciljeve, dakle, kao korelat tehničkog „raspolaganja“. Pražnjenje prirode i sveta od svih kvaliteta, njihovo svođenje na jedinstvo i identitet onoga raspoloživog, koje Hajdeger i Adorno oplakuju, proizlaze iz modernog pojma nauke kao poduhvata koji daje sredstva za ciljeve koji se ne mogu unapred sagledati i predvideti.

Takvim viđenjem može se objasniti Bekonovo visoko vrednovanje nauke koju danas zovemo „fundamentalnom“ (za razliku od „primenjene“), koje ne bismo očekivali od mislioca koji vrednost nauke meri njenim rezultatima ili plodovima. Štaviše, prema Bekonu, preterana želja za primenom znanja, koja najčešće potiče iz sujete i želje za brzim uspehom, vodi u zabludu. Da bi se u naučnom poduhvatu zaista uspelo, treba se usmeriti na najopštije uzroke i aksiome. Zato treba vršiti dobro odabrane rasvetljavajuće (*lucifera*), a ne neposredno plodonosne (*fructifera*) eksperimente (I, str. 276). Pri tom se treba čuvati opasnosti od preranog uopštavanja eksperimentalnih rezultata, od „anticipacija prirode“, koje se zasnivaju na prirodnoj sklonosti uma da pođe prekim putem, da sa pojedinačnog iskustva neposredno pređe na teoriju: „um, naime, žudi, da skokom dođe do više opštosti, da bi se u njoj smirio, i nakon kratkog vremena zamori se od eksperimentisanja“ (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 71). Da bismo se toj sklonosti oduprli i došli do istinskog „tumačenja (*interpretation*) prirode“, potrebno je samosavladava-

nje, postepeno, strpljivo i obazrivo kretanje između iskustvenih činjenica i teorija (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 73). U stvari, naučna objektivnost je najlukavija strategija.

Nije li, međutim, opis moderne nauke i tehnike kao sklopa koji obezbeđuje sredstva za nepoznate i nepredvidljive ciljeve demantovan Bekonovim tvrđenjem da je krajnji cilj nauke, kojem sve treba da bude podređeno, dobrobit i blagostanje čovečanstva (Bacon, 1857–1874, VIII, pp. 328–239)?

Bekon nije izričito odredio naučni poduhvat kao poseban oblik ili manifestaciju lukavstva. No da je to učinio, nema sumnje da bi otelovljenje lukavstva video ne u individualnom naučniku ili istraživaču već u naučnoj zajednici kao celini. Naime, logici otkrića, koju je pokušao da zasnuje, Bekon je stavio u zadatak iznalaženje pouzdanih tehničkih pravila koja će učiniti nepotrebnom svaku subjektivnu domišljatost i tako svesti na minimum udeo slučajnosti u naučnom istraživanju: „nijedan čovek, koliko god da je domišljat (*cunning*) ili izvežban, ne može da nacрта pravu liniju ili savršen krug sigurnom rukom, dok se to lako može učiniti uz pomoć lenjira ili šestara“ (Bacon, 1857–1874, VI, p. 268). Metoda koju je Bekon izumeo trebalo je da bude takvo oruđe. Dekart, a nakon njega i Lajbnic, takođe će usvojiti takav koncept logike kao *ars inveniendi* čija pravila istraživač treba samo da sledi, i razviće na njemu svoje učenje o metodi. Ali, Bekonovo objašnjenje nastanka metode, njegovog sopstvenog otkrića, ostavlja mesta i za „slučajnost“, koja je, u stvari, samo drugi naziv za domišljatost njenog izumitelja. Izumevanje metode ne može se reflektivno opravdati samom metodom. Bekon to priznaje kada kaže da je ono „rezultat neke sreće, pre nego sposobnosti ili izvrsnosti“ (Bacon, 1857–1874, VIII, p. 62), što podseća na njegov sopstveni opis otkrića štamparske mašine, baruta ili kompasa kao ishoda srećnog slučaja (Bacon, 1861, p. 125). Kao Makijavelijev čitalac i poštovalac, Bekon, ipak, veruje da se sreća (oličena u mitološkoj Fortuni) ne svodi na puki slučaj (Machiavelli, 1985, I, str. 142–143; upor. Milenković, 2018, str. 101–107). U eseju koji je posvećen temi sreće, on prenosi Livijevo mišljenje o Katonu kao čoveku okretnog duha (*versatile ingenium*), koji je umeo da se prilagodi svim okolnostima, i u nastavku kaže: „ako čovek otvori oči i gleda pažljivo, videće Fortunu; jer iako je slepa, ona ipak nije nevidljiva“ (Bekon, 1967, str. 137–138).

Bekonov utopijski opis zajednice koja je u celini usmerena na naučno istraživanje, izložen u nedovršenom spisu *Nova Atlantida*, može se shvatiti kao institucionalizacija same nove metode, koja je plod njegove sopstvene domišljatosti. Najuzvišenije delo i središte takvog društva je „Solomonov dom“, hram nauke koji je osmišljen kao neka vrsta džinovskog naučnog instituta, sa dosledno sprovedenom podelom rada između osam različitih odeljenja istraživača koji prikupljaju i proveravaju eksperimentalne rezul-

tate i jednog odeljenja „tumača prirode“, koji te rezultate uopštavaju u naučne teorije i aksiome (Bekon, 1967, str. 243–244). Koji je krajnji cilj takvog naučnoistraživačkog pogona? Bekon na ovom mestu ne tvrdi, kao inače, da je cilj nauke dobrobit društva. Opis tog cilja je svedeniji, a možda i iskreniji: „Svrha naše ustanove je saznavanje uzroka i tajni kretanja stvari, i proširenje međa ljudskog gospodarenja, *radi postizanja svega što je moguće*“ (Bekon, 1967, str. 234; podvukao autor). Bekon ovde ne pominje nikakve druge ciljeve. Čini se da je blagostanje društva, pa čak i ljudskog roda u celini, i pored toga što je i samo nedovoljno određeno i podložno različitim interpretacijama, za Bekona još uvek preusko da bi se nauka mogla vezati za njega kao za svoju svrhu. Cilj nauke je postizanje svega što leži u otvorenom i nepoznatom polju mogućeg.

Mogućnost da se nauka shvati kao delatnost koja nam obezbeđuje sredstva za nepoznate ciljeve otvorila se sa nastankom i širenjem tržišne privrede, u kojoj je nastao oblik univerzalnog ekvivalenta, novca – stvari koja se može razmeniti za bilo koju stvar, sredstva koje se može upotrebiti za ostvarenje bilo kog mogućeg cilja. Međutim, naličje univerzalne razmenljivosti je vladavina novca kao sredstva koje je samo sebi cilj. Ono što zovemo kapitalizmom je krajnja konsekvenca te promene u odnosu između sredstava i ciljeva. Neraspoloživost tehnike, koju je Hajdeger shvatio kao usud svetske istorije, svedoči o istom pomeranju. Lukavstvu subjekta koji pred sobom nema nikakav drugi cilj sem uvećavanja zalihe raspoloživih sredstava, suprotstavlja se lukavstvo sredstava koja su lišena cilja. Ona izigravaju svaki određeni cilj time što ga čine sredstvom za nove ciljeve, koji su nepoznati i nepredvidljivi. Time se moderna nauka razlikuje ne samo od ideala mudrosti klasične grčke filozofije već i od homerske dovitljivosti. Čak i Adornovo materijalističko tumačenje istorije prenebreglo je razliku između Odisejevog lukavstva, čiji je cilj povratak na Itaku, i lukavstva s kojim nas suočava logika kapitala ili logika moderne nauke i tehnike.

## LITERATURA

- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (2000). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Aeschylus (1922). *Suppliant Maidens. Persians. Prometheus. Seven against Thebes*. London: William Heinemann, New York: Putnam's Sons.
- Aristotel (1970). *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura.
- Aristotle (2009). *Rhetoric I–III*. New York: Cambridge University Press.
- Aubenque, P. (2014). *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Augustin, A. (1973). *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bacon, F. (1857–1874). *The Works of Francis Bacon I–XV* (Eds. J. Spedding, R. L. Ellis, D. H. Heath). Boston: Taggard and Thompson.
- Bacon, F. (1861). *The Letters and the Life of Francis Bacon*, vol. I (Eds. J. Spedding, R. L. Ellis, D. H. Heath), London: Longman et al.
- Bekon, F. (1967). *Eseji ili saveti politički i moralni. Nova Atlantida. Apoftegme*. Beograd: Kultura.
- Copenhaver (1988). „Astrology and Magic“, u: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ur. Schmitt, C. B. et al., 264–300. New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1904). *Principes de la philosophie (Oeuvres de Descartes IX)*, Paris: Cerf.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la méthode*. Paris: Vrin.
- Detienne, M., Vernant, J-P. (1991). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Hacking (1983). *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Wissenschaft der Logik I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. London, England, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.



- Homer (1999). *Iliad* I–II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Homer (1945). *The Odyssey* I–II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: William Heinemann.
- Hubig, C. (2006). *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Koyré, A. (1973). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Machiavelli, N. (1985). *Izabrano djelo* I–II. Zagreb: Globus.
- Majnarić, N., Gorski, O. (1983). *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*. Zagreb: Školska knjiga.
- Milenković, I. (2018). *Pohvala neslozi. Makijaveli protiv makijavelizma*. Beograd: Fedon.
- Montiglio, S. (2011). *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Plato (1921). *Theaetetus. Sophist*. London: William Heinemann, New York: Putnam's Sons.
- Plato (1952). *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: William Heinemann.
- Plato (1996). *Ion. Hippias minor. Laches. Protagoras*. New Haven and London: Yale University Press.
- Platon (1933). *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres.
- Platon (1991). *Zakoni. Epinomis*. Beograd: BIGZ.
- Platon (1998). „Menexenos“, u: *Platons Menexenos. Einleitung, Text und Kommentar*, ur. S. Tsitsiridis, 103–125. Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner.
- Rohbeck, J. (1993). *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vernant, J-P. (1990). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.
- Vernant, J-P. (2007). *Œuvres. Religions, rationalités, politique* I–II. Paris: Éditions du Seuil.

Vladimir Milisavljević

MOYENS POUR DES FINS INCONNUES:  
SCIENCE, TECHNIQUE ET RUSE  
DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET À L'ÂGE MODERNE

Résumé

Depuis ses origines dans la mythologie grecque jusqu'à Machiavel ou Hegel, le concept de la *tekhnê* est intimement lié à celui de la ruse. Chez Homère ou Hésiode, l' „artifice subtil“ (*doliê tekhnê*), dont se servent les dieux aussi bien que les hommes, implique la médiation, la capacité de prendre un détour et d'utiliser les choses ou les personnes comme moyens pour réaliser ses fins.

Platon et Aristote ont tenté de dissoudre le lien entre l'art et la ruse en subordonnant la *tekhnê* à la sagesse et à l'idéal de la pure *theoria*. Mais qu'en est-il de la science moderne expérimentale, telle que nous la présente le programme de Francis Bacon? D'après l'interprétation proposée dans ce texte, la réforme baconienne implique un retour au modèle de la ruse: dans la recherche de la nature aussi, il faut, d'après Bacon, prendre un détour, il faut obéir à la nature afin de pouvoir la dominer (*natura parendo vincitur*). Mais il s'agit ici d'un élargissement du domaine de la ruse, puisque la science expérimentale ne cherche pas à réaliser nos buts pratiques particuliers, mais envisage la nature en général en fonction des fins que nous pourrions imaginer.

Cette interprétation du projet baconien semble confirmer la thèse selon laquelle la technique est l'essence de la science moderne (Heidegger, Adorno). Même quand elle est „fondamentale“, la science place tout ce qui existe dans la perspective de la finalité. Mais comme les fins concrètes de l'application des connaissances scientifiques ne sont pas prescrites ni connues d'avance, le progrès scientifique et technique est à la fois objet de fascination et d'inquiétude.

*Mots-clés:* nature, pouvoir, ruse, science, technique

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна и универзитетска библиотека  
Републике Српске, Бања Лука

1(082)  
94(082)  
81(082)  
82(082)  
02(082)

НАУЧНИ скуп Наука и стварност (2018 ; Пале)

Наука и стварност : зборник радова са научног скупа (Пале, 19. мај 2018). том 1 / [главни уредник Мишо Кулић ; одговорни уредник Марија Летић]. - Источно Сарајево : Филозофски факултет, 2019 (Источно Сарајево : Корикомerc). - 559 стр. : илустр. ; 24 cm. - (Посебна издања, Научни скупови. Том 1 ; књ. 13, ISSN 2490-4074)

Текст ћир. и лат. - Тираж 200. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. - Summary.

ISBN 978-99938-47-88-5  
COBISS.RS-ID 8141848