

Milorad Belančić

Evropa na Balkanu

Predgovor

»...nema zla u plemenu, zlo je uvek s onu drugu stranu brda«.

R. Konstantinović:
Filosofija palanke

Zamisao ove knjige nije nastala sama od sebe. Nju je *izmislilo* »zlo« s onu stranu brda... Izmislila ju je *drugost* koja, bar u registru politike, uvek, kao zov »tuđinskog«, iritira naše plemensko-palanačko osećanje istovetnosti, našu s-rodnost i zbrinutost u jatuu/gnezdu. Zato, ova knjiga, zacelo, ne bi nasatala da nije, već od početka (u svom počelu, načelu), bila prožeta i nošena uverenjem (između ostalog i *geo-političkim*) po kome se ksenofobičan odnos prema *drugom* i *drugosti*, prema »zlu« s onu stranu brda, naprosto – ne isplati! Jer, svako osećanje straha (fobije) vis-à-vis stranog (*xénos*: stranac, tuđinac), svaki pokušaj eliminacije heterogenog (*heteros*: drugi) ili ne-identičnog (od *îdem*: isto), uvek se, pre ili kasnije, pokazuje kao *račun bez krčmara*...

U tim situacijama vrlo se brzo pokazuje da željena istovetnost, bez posredovanja *drugim(a)* i *drugošću*, postaje nemoguća: *prazna* i *opasna* (jer: očajna) *tautologija*. Pri tom, svako ustrajavanje na potpuno zatvorenom, blindiranom i, u stvari, nemogućem Istom, na – recimo – internaciji u plemensko-patrijarhalni Duh, u etno-centričku i geo-političku samo-rodnost itd., zacelo, ima svoju cenu. Ova cena se, po pravilu, plaća *protiv-svrhovitim*, *kontra-indikativnim* padom u sasvim suprotno od

željenog i očekivanog: padom iz »suverenog« u *nesuvereno*, iz »slobodnog« u *neslobodno*, iz »dobrog« u *zlo*, iz »pravednog« u *nepravedno*... Ukoliko nismo u stanju da se *otvorimo* prema (navodnom) zlu koje je »zlo« drugog u nama i izvan nas, to će onda, svakako, da rezultira izvesnim *viškom-zla* koji (višak), ubuduće, preti da postane naš trajni udes ili sudbina. Bar u ovoj balkanskoj *krčmi*!

Eto zašto je knjiga ova morala da preuzme na sebe prilično nezahvalan i neveseli nalog: da, u izvesnom političkom ključu, *prevrednuje* taj odnos između »dobrog«/istog i »zla«/drugog... Pri tom, nije bilo moguće izbeći izvesne zaplete. Jer, u različitim geo-političkim registrima – počev od Sveta ili »globalnog sela«, pa zatim Evrope, Balkana, Srbije, sve do Beograda i opštine Stari Grad – odnos homogenog i heterogenog, Istog i drugog profiliše se, bez sumnje, na vrlo različite načine, tako da se i nalog prevrednovanja, odnosno otvaranja prema »zlu« s onu stranu brda, zacelo, ne čuje jednako »tamo« kao i »ovde«. Otuda sledi nužno pomalo *neskladan* ili, ako hoćete, *heterogen* karakter ove knjige. Pojave koje ona zahvata padaju, podjednako, u ono što bismo mogli nazvati *predmodernim*, *modernim* i *postmodernim*.

Ipak, ovde se uočava jedna uporišna tačka koja nije mogla da se izbegne: reč je o živopisnom i, zacelo, opasnom tlu, o Beogradu-u-Srbiji-na-Balkanu, sa koga, hteli to ili ne, *bacamo* – preko mnogih brda i dolina – *pogled* na Evropu/Svet. Da li je, još uvek, reč o pogledu *iz* Evrope *ka* Evropi? Ili je Evropa, tu već zauvek – izgubljena? Ovde se, naravno, nećemo baviti proricanjima. Ali, onu *najevropskiju* Evropu moraćemo, silom prilika, da sagledamo i iz ugla »ovoga ovde«, iz »naše« (balkanske, predmoderne) optike i dioptrije: gde nas ona (u isti mah) odbija onda kada nas privlači i privlači kad nas odbija...

Pri tom, kao što iz tog prvobitnog kontekst, koji je, zapravo, tetovaža na »našoj« geo-političkoj koži, nećemo tako

lako pobeći, na isti način nećemo lako pobeći ni od pitanja o polemosu/ratu. To nije pitanje o prirodnom stanju (kao stanju izvesnog *bellum omnium contra omnes*), već, pre, pitanje o dru- goj-prirodi, o objavljenom ili neobjavljenom, malom ili veli- kom, specifično balkanskom *polemosu-bellumu* kao nepriko- snovenom načinu odnosa-prema-drugom, koji (način) nam se, po svoj prilici, zavukao pod kožu i pod nokte, kao paranoična demencija i kao sifilis. Jer, patologija apsolutnog isključivanja »zla« s onu stranu brda nužno završava u neveseloj ideologiji poopštenog rata ili sunovratnog »patriotizma«, koji, u ovoj ekranskoj civilizaciji i dobu Interneta, još uvek misli svoje misli u *desetercima*. Eto, onda, zašto se pitanje o drugom i drugosti nužno profiliše, u političkoj filozofiji *na Balkanu*, bar, kao pita- nje o ratu u kome se, obavezno, dobija i miru u kome se, još obaveznije, gubi, o belicizmu i pacifizmu ili, ako hoćete, kao – u sudnoj instanci – pitanje o Kosovu i nebeskoj Srbiji...

Ta i slična pitanja koja su sabrana u ovoj knjizi – uključujući i ono o evropskoj odgovornosti, mračnom XX veku i kraju milenijuma, o gubitku političkog, argumentu batine, de- kadenciji i rasejavanju smrti – ovde, zacelo, neće naći svoj osi- gurani, bezbedni, dobro hospitalizovani odgovor. Baš kao što i pitanje svih pitanja – *nije li je Evropa naša temeljna osujeće- nost, naša najzualudnija nada?* – ostaje lišeno umirujućeg od- govora. Zamisao ove knjige morala je biti – mnogo pre – da se razgrade ili dekonstruišu suviše tvrđi i iluzorni odgovori na ta i slična pitanja, koja nas, ipak, neće amnestirati od *odgovornosti*. Zacelo, reč je o pitanjima koja, jednostavno, neće moći da se *ne postave*. Jer, ako ih ne postavimo mi, onda će, zacelo, da ih nama i pred nas postavi – vreme.

Pa eto, na *kraju* ovog predgovora – koji je, zapravo, *kraj bez kraja* – hteo bih, kako i dolikuje, da stavim jedan mali prst u oko našem, domaćem naci-patriotskom Polifemu, navodeći *jednoga s onu stranu brda* – danas, zacelo, tuđinca i

»tamo« i »ovde« – dakle, mladog Krležu za koga boriti se *perom* spada u najviša junaštva: »To nije *osvajanje pozicije na juriš* (podvukao M. B.), to je čitav niz nevidljivih, samozatajnih heroizama, koji se nadovezuju u trajnom i postojanom naponu volje. To znači svesti sebe i sve svoje lične stvari i interese na ništicu. To znači biti istraživač nepoznatih krajeva u pustinjama duha, gdje čovjeka ne vrebaju samo lavovi nego i ljudi« (1916 god.).

Neslična Evropa

Evropa, kći Agenora i Telefase nije rođena u Evropi, već, sudeći po Apolodoru i drugima, negde u Kanaanskoj zemlji. Kako je bilo moguće da to strano poreklo ne predstavlja smetnju da Evropa, figura koja je, bez sumnje, dostojna božanske ljubavi i pesničkog nadahnuća, pozajmi svoje ime *starom kontinentu*? Samo imenovanje nikada nije potpuno bezazlena pojava. Ono uvek nešto govori o identitetu, o semantičkom određenju onoga što se imenuje. Tragajući za duhovnim poreklom ili, ako hoćete, za korenima nečega takvog kao Evropa neminovno stižemo do mita, do jednog pomerenog, duhovnog tla čiju geografiju su ispisivali razlozi koje sada teško možemo da razumemo. Šta nam danas govori mitopoetska simbolika "Otmice Europe" koju su Čelini, Veroneze, Ticijan, Rembrant, Klod Loren i mnogi drugi s lakoćom likovno "ovekovečavali"?

"Grčka mitologija, ukoliko umetnost njome vlada, pripada klasičnom idealu", tvrdio je Hegel. U modernom dobu u kome živimo klasični ideal je iščezao kao izmaglica u svitanju jedne, ipak, sumnjive, ambivalentne zore. Njega više nećemo naći u vidokrugu sadašnjih evropskih težnji i evropskog događanja. Ali, šta smo time izgubili, a šta dobili? Da li je Evropa konačno našla svoj identitet? Da li kraj klasičnih težnji samo otvara jedan proces u kome je imaginarna geografija mita konačno i neopozivo zamenjena tvrdom, definitivno iscrtanom geopolitičkom mapom?

Žak Derida, u *L'autre cap*, tvrdi da se nešto jedinstveno, bez presedana događa u današnjoj Evropi, "u onome što se još uvek zove Evropom, mada više ne znamo baš tačno ko se tako

zove. Kom pojmu, zapravo, kojoj stvarnoj individui, kom pojedinačnom entitetu treba danas dati ovo ime? Ko će joj odrediti granice?" Nije li danas, možda, opet na delu ta čudna imaginarna geografija koja nikad nije ni prestala da rasejava svoje heterodoksne kartografske učinke? Pa ipak, deluje čudno: kako to da u tih nekoliko milenijuma evropskog "razvoja", bez obzira na katastrofe koje su povremeno znale da zadese "staru damu", Evropa nije mogla sebi da osigura jedan trajan, monumentalan, ako već ne i okamenjen, monolitan *identitet*? Kako to da je čitava povest Evrope, do današnjeg dana, bila povest stalnog izmicanja i slamanja pretpostavljenih "identiteta", bekstva u nevoljnu drugost, u kontraindikativni efekat ili u patogeni smisao?!

Klasični smisao Evrope, ako je tako nešto i postojalo, danas je raspršen kao morska pena na istom onom žalu, ostrva Krita, na kome je Europa mogla biti silavana od strane Zeusa, a da, pri tom, ne bude obeščašćena... Razlozi ovog raspršenja imaju dalekosežno značenje za čitavu povest Evrope. Da bismo to razumeli moramo poći od Hegelovog shvatanja po kome: "Unutrašnjost klasične lepote čini slobodno, *samostalno* značenje, to jest ne neko značenje ma čega, već ono što *znači samo sebe*, a time i samo sebe tumači. To je *duhovnost* koja uopšte čini samu sebe svojim predmetom". Nikada Evropa nije počivala na lepšim, uzvišenijim, pa i solidnijim temeljima, no onda kada su se nad njima uzdizali jonski, dorski i korintski stubovi. A ta lepota je, u isti mah, bila duhovnost koja "čini samu sebe svojim predmetom". Najlepši, ne samo evropski, nego i ljudski soj, stari Heleni, bio je, zacemento, najdostojniji one harmonije, sklada ili, kako bi Hegel rekao, adekvatnosti forme i sadržaja, prirode i duha, koja bi morala da isijava iz svakog celovitog i suverenog značenja, onog koje znači i tumači "samo sebe". Pa ipak taj nedostižni klasični sklad bio je samo stvarna opsena, realni simulakrum doveden do savršenstva, do krajnosti

svog mogućeg, do opčinjavajuće iluzije o punoj samoprisutnosti. Ubrzo, on je nepovratno iščezao, bez obzira na nostalgične, "neoklasicističke", često i karikaturalne *simulacije*.

Univerzalizam helenskog mita koji uključuje i onu "belu mitologiju" koju obično zovemo *filozofijom* nije mogao dovoljno dobro, bez ostatka, da u sebe inkorporira, kao drugobivstvo istog, kao funkcionalnu heteronomiju, i onu *drugu*, "varvarsku" Evropu. To je bio dovoljan razlog sloma klasičnog ideala. Evropa je, međutim, od njega trajno nasledila tu sada ispražnjenu, disharmoničnu duhovnost koja hoće samu sebe da tumači i da prednjači u tumačenju sebe i drugih. Težnja za duhovnom samoprisutnošću, za skladnom duhovnošću kao objektom osujećene želje, nije prestala da bude logocentrički san moderne Evrope. Da li je taj san danas definitivno prosnevan, baš kao što je, sa Huserlom, prosnevan i san o filozofiji kao strogoj, univerzalnoj, dakle, par excellence evropskoj nauci?

Evropa je oduvek želela da bude duhovno suverena, suveren u pitanjima duha, da bude govor Prvog, Pra-Počela, Načela. Pa ipak, danas je teško moguće govoriti o povesnom "napretku" u kome bi, posle sloma klasičnog ideala, stara dama bila sve bliža punoj izvesnosti o svom identitetu. Štaviše, pre bi se moglo reći da je modernost, u stvari, doba dekadencije i degradacije prvobitnog sklada, jer je u klasičnom idealu, koji je sada potisnut, duh bio *najbliži samome sebi*, iako je od sebe ipak bio prilično udaljen, jer mu je vlastita (varvarska) drugost beskonačno izmicala. Kraj klasičnog ideala Evrope mora da se shvati kao kraj duhovnog evropocentrizma, a ne kao inaugurisanje, putem modernosti, jednog novog, navodno "višeg" stupnja duhovnosti.

Zato se Derida s pravom pita, u *L'autre cap*, da li danas, možda, evropsko "mi" teži nečemu drugom, ne-sličnom, nečemu s one strane svih iscrpljenih i iscrpljujućih (jer su jos uvek prisutni) bilo evropocentričkih, bilo enti-evropocentričkih

programa. Takođe nedostaje odgovor na pitanje: da li je to čemu se teži još uvek nekakav identitet? Ova pitanja nisu čisto retorička. Ona nisu lišena konkretne, životne dramatičnosti. Jer danas postoje, u Evropi, jasni znaci užasnih kontraefekata i kontraindikacija koji su konsekvencija modernih i kvazi-modernih težnji za uspostavljenjem politički, socijalno ili etnički čistih identiteta. Dijagnoza koju, u tom pogledu, daje Derida je, nažalost, sasvim tačna: "Nada, strah i uzdrhtalost su primereni znaci- ma koji nam stižu sa svih strana u Evropi u kojoj su se sada, upravo u ime identiteta, kulturnog ili nekog drugog, raspomamila, umešala i međusobno izmešala najgora nasilja, ona koja suviše dobro prepoznajemo, mada ih još nismo domislili, zločini ksenofobije, rasizma, antisemitizma, religioznog i nacionalističkog fanatizma, ali se, ni malo slučajno, mešaju i sa dahom, sa disanjem, upravo sa 'duhom' obećanja".

Evropa je u svojoj modernosti pretrpela dve velike pome- mame - levi i desni totalitarizam - u ime identiteta koji svaku drugost demonizuje i egzorcizuje kao neprijateljsku. Pa ipak, definitivne pouke iz toga nisu izvučene. Ideološki fantazam o suverenom, naročito nacionalnom, identitetu i dalje se meša sa životnim disanjem, praktičkim dahom i duhom obećanja. Zato, ako se danas pred nama ocrta jedna druga Evropa, ni klasična ni moderna, nego postmoderna, Evropa čija ne-sličnost dobija crte budućnosti, onda je još uvek umesno pitanje koje postavlja i sam Derida: hoće li ona uspeti da ne bude čudovišna?

Zaista, ova nedoumica je utoliko pre umesna što konstitutivnih, recimo, ontoloških, eshatoloških, doktrinarnih, strateških ili ideoloških garancija za tu ne-sličnu Evropu koja dobija crte budućnosti "mi", danas, jednostavno više - nemamo. Ove neizbežne duhovne discipline i, zapravo, rekviziti Obećanja i Utehe koji simbolišu logocentričke napore kako klasične tako i moderne Evrope da dopre do vlastitog identiteta danas su potpuno isprašnjeni smislom. Krah opsesivnih, prisilnih i restri-

tivnih procedura traganja za čvrstim identitetom je, bez sumnje, samo indirektan dokaz da je smisao drugde, da je, upravo, smešten u drugosti, u različitom, heterogenom, ne-sličnom. Zato Derida s pravom smatra da te crte evropske budućnosti koje se, danas, simptomalno i sa iskustvom strepnje najavljuju na njenom duhovnom ili, bolje, kulturnom horizontu moramo sebi da predočimo, "pomalo dogmatično", kao aksiom. A taj aksiom glasi: "Kulturi je svojstveno da nije identična samoj sebi. Ne da nema identitet, nego da ona sebe ne može identifikovati, da ne može reći 'ja' ili 'mi', da može uzeti oblik subjekta samo ako nije identična sebi ili, ako više volite, ako je različita u sebi. Nema kulture, niti kulturnog identiteta bez te različitosti sa sobom".

Ovaj aksiom obeležava jednu uslovnost koja nije "od juče", čiji "vek trajanja" nije ništa manji od onog koji ima i sama evropska i svetska duhovnost/kultura. Pa ipak, ima puno razloga za tvrdnju da je tu, zapravo, reč o postmodernoj, a to, u stvari, znači: današnjoj uslovnosti. Jer, u prošlosti, ta sebi-neidentična-kultura je bila uvek već potisnuta. Kao nikad-današnja, nikad-aktuelna potencija, moć, mogućnost, ova *potisnuta aksiomatika razlike* bila je, u stvari, sedimentirana ispod naslaga i taloga zvanično verifikovanih žudnji za identitetom, tako da se, u najboljem slučaju, manifestovala kroz nevoljne heterološke otpore i simptome, kroz isključivo korozivne, entropijske ili destruktivne učinke. Nasuprot tradicionalnoj destrukciji čije dijalektičke likove je evropska kultura na samoj sebi izvežbavala, danas se umnožavaju gestovi "de-sedimentacije" diferencijalnih učinaka. Pri tom, moramo imati u vidu da taj termin (de-sedimentacije) Derida koristi kao jedan od sinonima za "dekonstrukciju".

Ono *post* u sintagmi *postmoderna uslovnost* sugerise nam, dakle, ne toliko dolazak ili događaj koliko otkrivanje sadašnjeg vremena, jednog danas koje je definitivno raskinulo s

obećanim vremenima, s vremenima mučne i agresivne potrage za iščezlim identitetom (istim, istinom) i, konačno, s tom par excellence modernom opsednutošćuvremenom. Može li kultura Evrope ili, što se svodi na isto, Evropa kao kultura da, za sebe, danas, nađe jednu produktivniju "aksiomatiku" razlika, mnogo tolerantniju, širokogrudu, bezazleniju od one koja je ispod ruševina osujećenih identiteta s nekrofilskom zloradošću vrebala uvek nove iluzije i nova obećanja? Da li je, danas, moguća Evropa čija imaginarna geografija ne bi isključivala "pagansku" drugost? Evropa razlika lišenih antagonizama, otvorenih granica-definisanih pre tom otvorenošću, nego onim što je ograničava: granicom? Evropa "bez" granica? Bez očinske fizionomije? Profilirana na fonu bezdanih razlika i drugosti?

Platon, Srbija i evropske odgovornosti

Srbija ... između Zemlje i Neba? Istoka i Zapada? Na razmeđi vizantijskog i evropskog? Balkanskog i civilizacijskog? Na raskršću predmodernog i modernog i, možda, - pre u jednom simptomalnom nego u prezentnom smislu - postmodernog? Šta nam govori i da li uopšte nešto govori to "između", ta "razmeđa": granična tačka, linija, prostor, trenutak ili trajanje, u svakom slučaju mesto na kome se ukrštaju - u vremenu ili prostoru - bar dve privilegovane referencijalne osi?!

Nije li samo to *mesto*, u stvari, mesto praznine, odsustva autohtonog, odnosno izvorno-"našeg"? I nije li svaka uznesena, ako već ne zemaljska onda nebeska, egzaltirana, paroksizirajuća autohtonost, u stvari, samo jedna manje ili više neobična, manje ili više osobena, specifična "razmeđa"?! Končno, nije li to samo pusta sudbina: da, s jedne strane, moramo uvek biti na nekoj razmeđi i da, s druge strane, ne možemo ne biti i konstitutivni element - bar nekakvo zrnce soli - izvesnih razmeđa-za-druge. Da li i same drugosti kao razmeđe nad razmeđama?!

Upitnosti ovde kao da nema kraja! Moguća je, naime, jedna drugačija serija pitanja koja upravo egzaltira samoniklost evropskih, malih ili velikih, identiteta. Možemo li, dakle, za Srbiju reći da, ona, ne samo što jeste u Evropi, već da i ima, poseduje, da sadrži u sebi Evropu? Da je prelama, reflektuje u vlastitom registru (registru vlastite subjektivnosti) i da je čak duhovno "tematizuje" ne samo kroz pasivni efekat *sudara* dve ili više privilegovanih tradicija, već i kao izvestan odnos koji se prema sebi aktivno odnosi, učvršćujući tako vlastiti identitet,

vlastitu "autohtonost"? Nije li, dakle, Srbija na svoj način Evropa? Kao što i sama Vizantija, bez obzira što je konstituisana u preseku ili na "šavu" dve središnje evropske tradicije - helenske i hrišćanske - ostaje u priličnoj meri jedna samonikla, iako pomalo "vavilonska", eklektička konstrukcija?! Evropa po sebi i za sebe?! Zar, uostalom, Vizantija nije oduvek htela da, u ime Evrope, prednjači u razumevanju sebe i drugih? Nije li ona oduvek gradila svoj identitet kroz metafizički profilisani govor Prvog i Najvišeg, kroz simboličko/semantički lavirint dvostrukog helensko-hrišćanskog, balkansko-evropskog logocentrizma?

Konačno, moguća je i upitnost koja se, ovog puta, profilise na fonu geo-političkih razmeđa. Nije li, u stvari, sve što se rađa i što mre na tlu starog kontinenta već po definiciji evropsko? Naravno, duhovne i geo-političke granice Evrope nisu nešto što bi nužno moralo da koincidirira. Ali, to odsustvo podudarnosti ne nudi nam samo priču o nadmoćnoj navigacionoj strategiji evropskog Duha. Zar u pozadini logocentričke plovidbe nisu oduvek ležali čvrsti evropocentrički reperi, obrisi geo-loških sedimentacija, nepomične obale starog kontinenta? Tako da bi, onda, Srbija kako god da se stvar okrene, uvek bila na svom mestu, jedna mala, ali uspravna, recimo, treća ili peta Evropa, na razmeđi neke druge i neke prve...?

I nije li čak i samo zaostajanje na top listi evropskih veličina i vrednosti ipak pre legitiman nego demonizujući efekat? Zar, uostalom, ova legitimnost ne proizlazi već i iz one stare maksime *errare humanum est*, ukoliko nam ona na prilično univerzalistički, dakle, *par excellence* evropski način sugeriše da je najvažnije učestvovati, a ne pobediti? (Samo, da ne bi bilo zabune, učestvovati ovde podrazumeva - zar ne?! - učestvovati u evropskom univerzalizmu, dakle, u duhu ili igri duha koja je, bez sumnje, "najviši", "sveobuhvatni" ili, ako hoćete, "apsolutni" etnocentrizam!).

Ova pitanja su, bez sumnje, implicitno ili eksplicitno ugrađena u (metafizičku) konstituciju evropske odgovornosti ili, još bolje, u množini: evropskih odgovornosti. Bez obzira što su, u dugoj povesti različitih likova Evrope koji su se smenjivali, nadomeštali, pa čak i protivurečili jedni drugima, odgovori (a time i odgovornost) bili, pomalo neodgovorno, formulisani već pre svakog pitanja, oni su, ipak, mogli biti "tematizovani" tek na fonu te podrazumevajuće, implicitne upitnosti. Evropa je oduvek bila sazdana od metafizičkih, logocentričkih pitanja; jer, na taj način je, u stvari, jedino i mogla da prednjači u tumačenju sebe i drugih, da bude misao Prvog i Najvišeg, da ustanovljuje neprikosnovene aksiološke hijerarhije...

Pa ipak, metafizički koncept odgovornosti koji je Evropa u sebi, u svojim različitim likovima oposebljavala uvek je nekako poništavao ono što je u samoj odgovornosti trajno upitno, što pripada njenom anti-metafizičkom, bestemeljnom "ute meljenju". Metafizička "odgovornost" je Evropu pre oslobađala od suviše mušićave, suviše upitne odgovornosti, nudeći gotove odgovore, načela koja su, kako kaže Dekart (u *Les principes de la philosophie*), morala da zadovolje dva ključna uslova: 1) da budu tako jasna i očigledna da u njih niko ne može da posumnja i 2) da budu takva da od njih, u stvari, zavisi spoznaja drugih stvari, ali ne i obrnuto. Nema sumnje da je ova suverenost (evropskih) načela ili, što se svodi na isto, načelna suverenost (Evrope), iz koje se zatim "dedukovao" smisao empirijskog bitisanja (evropskog) ljudstva, oduvek imala ključnu ulogu, ulogu ospokojavanja i zbirnjavanja unutar jednog zaokruženog kolektivnog identiteta i, konačno, unutar (evropskog) "univerzalizma"/etnocentrizma!

Zašto Evropa, kako u svom klasičnom tako i u modernom razdoblju, nije dopirala do najdublje odgovornosti, iako je, u svetskim razmerama, upravo normativistički prednjačila u zahtevima za "univerzalnom" odgovornošću? Zaista, Evropa je,

suviše često, gradila i razgrađivala svoje geo-političke i duhovne "sisteme" i "pod-sisteme" s patosom jednog kritičkog racionalizma koji je samo tražio preformulaciju onog što je bilo po sebi i za sebe jasno i očigledno, dakle, onog metafizički Prvog koje je, onda, ujedno, bilo temelj suverene načelnosti, odnosno načelne suverenosti. Ne treba ni malo sumnjati u to da su sve klasične i moderne evropske institucije crpele svoj legalitet/legitimitet počev od ove logike prvenstva, njenih hijerarhija i top listi. Zato nam, sa svog naličja, metafizička povest evropskog "identiteta" svedoči, pre, o jednoj dijalektici neuspaha, kontraindikacija i kontraefekata, nego o uporno traženoj i konačno pronađenoj "suštini", "zavičaju", "kolevki".

Ni geo-politička ni duhovna povest Evrope nije našla valjane, dovoljno ospokojavajuće odgovore na vlastitu upitnost koja je tragala za umirujućim identitetom, za jednim "mi" lišenim teškoćama izricanja, oslobođenim osećanja rđave savesti pri samoimenovanju. Ma koliko da je evropska filozofija, nauka, kultura, ukratko, refleksivna moć njenog duha bila metodički izoštrana i spremna da preuzme na sebe zadatak upitne-odgovornosti, uvek se zapravo događalo da je dogmatizam i dogmatski dremež onog metafizički Prvog, tih neprikosnovenih načela i lestvica vrednosti bio - nadmoćan. Iako je trebalo svagda da bude savršeno jasan i očigledan (=načelno suveren) evropski identitet je građen i razgrađivan logikom nesvesnog, to jest onim što se uvek pokazivalo kao druga strana/scena, kao naličje samog logocentrizma, njegovih napora da raspoloživi poredak vrednosti utemlji u prozračnoj samoprisutnosti.

Konfiguracija nesvesnog, bar u ovom slučaju, u potpunosti proizlazi iz potiskivanja. Trebalo je uvek potisnuti ono drugo - drugu Evropu, dakle, tu "varvarsku", "pagansku", "dijaboličku" ili "orgijastičku" i, u svakom slučaju, evropsku drugost - da bi se dobio geo-politički (čitaj: etnički ili etnocentrički), odnosno duhovni (čitaj: ideološki ili eshatološki) čisti

identitet ... Svakom etničkom čišćenju na evropskom horizontu prethodila je ova borba za logocentrički čisti identitet.

Evropski ratovi i evropska neprijateljstva morali bi, bez sumnje, da se iščitavaju u ovom logocentričkom ključu, ali, takođe, i unutar njegovih etnocentričkih efekata od kojih je evropocentizam možda još "najbezazleniji" i u priličnoj meri fiktivna, idealna konstrukcija. U svakom slučaju metafizička povest Evrope, slepa očiglednost njenih načela oduvek je htela da drugost bude isključena, pokorena ili, bar, pounutrena kao drugobivstvo-istog, kao "prijateljsko", takoreći "rođačko" razlikovanje; ukoliko to, međutim, nije bilo moguće, onda je drugost tretirana kao najgori "neprijatelj" i stranac. Deoba prijatelj/neprijatelj bila je, oduvek, odlučujuća za uobličenje evropskih identiteta, kako globalnih "sistema" tako i "podсистема".

U stvari, ta deoba je ciljala na jednu od najvažnijih metafizičkih opozicija, mada to na prvi pogled nije bilo očigledno. Pounutrenje i zatočenje, internacija ljudstva unutar nekog identiteta, neke metafizičke nomenklature, oduvek je pretpostavljalo opoziciju prijatelj/neprijatelj kao upravo nadodređujuću metafizičku opoziciju. Ova deoba je, s jedne strane, nudila kriterijume za jedino valjano "diferenciranje", odnosno utvrđivanje nepatvorene čistote "našeg" identiteta, dok je, s druge strane, podrazumevala ideju rata, polemosa (Heraklit bi rekao "opšteg"), odnosno borbe za logocentrički ideal u meri u kojoj je ta borba/rat/nasilje bila nužan momenat u konstituisanju bilo kog, pogotovu "čistog" identiteta. Zato, ni jedna lista metafizičkih zahteva nije mogla da nema i dopunsku listu, onih koji su upisani kao prijatelji tih zahteva. Svaki metafizički projekt kolektivnog identiteta imao je, dakle, nužno i svoju najčešće samorazumljivu, ne nužno i "eksplicitnu", kadrovsku listu na kojoj su figurirali po prirodi ili po srodničkoj, plemenskoj, nacionalnoj, duhovnoj, ideološkoj supstanci "prijatelji" datog projekta, a bili

isključivani neprijatelji: stranci, varvari, pagani i, ukratko, drugi. Filozof je mogao biti samo ljubitelj/prijatelj mudrosti.

Govoreći o idealnom liku/identitetu države Platon je uzimao u obzir i razne "nesuglasice" koje remete idiličnu sliku metafizičke nomenklature. Tako se onda u Državi (V, 470) Sokratu pripisuje sledeća "diferencijacija". "Kao što rat i pobuna imaju dva imena, postoje i dva stanja u svakoj od ove dve vrste nesuglasica. Od njih dve, jedna je nesuglasica između rođaka i saplemenika, a druga između stranaca i raznih plemena. Neprijateljstvo među rođacima zove se nesloga (stasis), a neprijateljstvo sa strancima zove se rat (polemos)" (...) "tvrdim da su helenska plemena među sobom u rodu i da su domaća, a da su varvarskim narodima strana i tuđa". (...) "Ako se, dakle, Heleni bore protiv varvara i varvari protiv Helena, reći ćemo da vode rat, da su po prirodi neprijatelji i da to neprijateljstvo i treba da se zove rat. Ako se, međutim, Heleni bore protiv Helena, reći ćemo da su oni po prirodi prijatelji, a da je Helada u takvom stanju bolesna i pobunjena i takvo neprijateljstvo treba nazvati neslogom".

Na šta Sokrat ovde cilja? Da li je njemu stalo do takvog shvatanja politike u kome bi ova bila potpuno lišena dijalektike prijatelj/neprijatelj? Tamo gde se ta opozicija pojavljuje tu bi naprosto prestajala politika i započinjao rat. A rat (ili pobuna) je takva vrsta nesuglasice među subjektima nekog političkog poretka, koja ovoga jednostavno čini bolesnim. Kao zdrava ljudska zajednica, Helada, ta klasična paradigma Evrope, bi, prema tome, nužno pretpostavljala potpuno odsustvo političkih nesuglasica ukoliko su one samo preruseni polemos. Da li je to ono najvažnije što je Sokrat ovde hteo da nam kaže?

Pošto je primerima ilustrovaio svoju tezu, ukazavši na neophodnost da se svaka politička svađa i sukob među Helenima - koji su "po prirodi prijatelji" - završi pomirenjem, Sokrat je od svog sagovornika, Glaukona dobio saglasnost: "Slažem se

s tim da naši građani tako treba da postupaju prema svojim protivnicima, a prema varvarima da se odnose onako kao sada Heleni jedni prema drugima". Pisac Države nije, dakle, imao nikakvih iluzija u vezi s tim koji politički koncept je faktički na delu među Helenima njegovog vremena. Politika kako su je vodili "Heleni jedni prema drugima" bila je, zapravo, rat nastavljen drugim sredstvima. Nasuprot toj real-politici, izvesno političko "treba da", o kome govore Sokrat i Glaukon, imalo je značenje teško ostvarivog ideala. Iako je bio saglasan s tim idealom, Glaukon ne propušta priliku da upita Sokrata da li je i kako je jedna takva savršena država, u kojoj ne bi bilo ni rata ni nesloge (ukoliko je ova druga samo prurušen oblik onog prvog), uopšte i moguća.

Sokratov odgovor je zanimljiv. On najpre uspeva da ubedi Glaukona u izvesnu asimetriju dobrog i realnog. Ako je, naime, jedno "treba da" neostvarljivo, to još uvek ne znači da je time postalo manje dobro, da je umanjilo svoju vrednost. Zatim, Sokrat izlaže tezu po kojoj je realizacija i aproksimacija tako reći jedno te isto. Po svojoj prirodi realizacija je uvek "dalja" od istine nego što je to reč. Zato, ostvarenje koje je "najbliže" idealu u izvesnom smislu već samom tom blizinom dokazuje mogućnost realizacije. Međutim, ključni uslov ili neka vrsta *condicio sine qua non* preobražaja postojeće, nesavršene države u idealnu sastoji se u nužnosti da filozofi postanu u toj državi vladari, kraljevi! Državna vlast i filozofija moraju da postanu jedno, tvrdi Sokrat i zatim dodaje: "... ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda, moj Glaukone, neće prestati nesreće ne samo za države nego, kako mislim, ni za ljudski rod, i država koju smo sada rečima opisali neće postati moguća niti će ugledati svetlost sunca" (V, 473).

Sokrat oseća odgovornost pred nesrećom koja može da pogodi ne samo (helenske) države nego i čitav ljudski rod. U

stvari, Helada ovde reprezentuje odgovornost pred čitavim svetom i za čitav svet: ono što će kasnije činiti Evropa! Ali, odgovornost o kojoj govori Sokrat legitimise upotrebu sile kojom bi se isključile "mnogobrojne prirode" koje teže ili samo za vlašću ili samo za mudročeu. U stvari, Sokrat, mogli bismo reći, predlaže vlastiti koncept onoga što će se mnogo kasnije nazvati "jedinstvo teorije i prakse", spasonosno jedinstvo koje bi tek omogućilo da idealna i, bez sumnje, totalitarna država ugleda svetlost sunca. Samo, jedinstvo sile i smisla, teorije i prakse, filozofije i vlasti moglo je, po vlastitom Sokratovom, svakako lucidnom, uviđanju, da se ostvari jedino po cenu nasilnog isključenja svih onih koji se u takav normativizam naprosto - ne uklapaju!

Nije li to, onda, objava rata, polemosa, samo sada na jednom meta nivou, nivou konceptualno preciziranog ideala identiteta koji sasvim konsekvntno prisvaja sebi pravo na izvesno "čišćenje", to jest "diferencijaciju" u ravni date metafizičke nomenklature?! Tragove tog "čišćenja" lako ćemo otkriti na stranicama Platonove Države. Ali, ne pokazuje li se time da je dijalektika prijatelja/neprijatelja neprevladiva onda kada se želi njeno jednostrano ukidanje, ukidanje njene jedne strane, odnosno kada se insistira na jednom polu njene unutrašnje, začelo, metafizičke opozicije - u ovom slučaju na prijateljstvu - dok se drugi pol u isti mah isključuje?! Nije li ova "čista" filozofija, uobličena u platonovski ideal države, u stvari, samo sublimacija unutar koje se događa jedno ponavljanje, prisila ponavljanja koja, onda, helenski/evropski identitet još jednom (i sigurno ne prvi put) gradi i razgrađuje (u njegovom idealnom obličju) logikom nesvesnog nasilja i isključivanja drugog/drugosti. Prema tome, ono što se na takav način uspostavlja jeste jedna silovita metafizčka/aksiološka hijerarhija koja teroristički isključuje "neprijatelja", ali s njime i sve drugo i samu drugost i to ne primećujući, pri tom, da njeno dijalektičko hrvanje s

"neprijateljem" biva interiorizovano i perpetuirano na jednom meta nivou, u sferi nesvesnog.

Pošto je jedared ustanovljena, "neprikosnovena" hijerarhija može, ubuduće, svoju unutrašnju legitimnost da temelji na neprizatom nasilju, na iluziji odsustva nasilja, srećnog konsenzusa i sloge bez prisile. Reč je o izvesnom bratstvu-teroru u čijoj imanenciji se teror trpi, ali ne i vidi, jer su očigledni/legitimni samo "bratski" zahtevi, to jest to neophodno "jedinstvo" teorije i prakse, sile i smisla itd.

Kada Sokrat "priznaje" da je potrebna izvesna sila koja isključuje "mnogobrojne prirode" da bi se izbegla najveća nesreća... itd., on onda ne misli da se time vrši vraćanje na dijalektiku prijatelja/neprijatelja, na militantni logocentrizam, odnosno polemocentrizam; za njega je to samo apstraktni gest teorijske deobe koji je apsolutno legitiman, jer podrazumeva asimetriju dobrog i realnog: dobro je dobro bez obzira na okolnosti, bez obzira na raspored sile. Previd je očigledan, jer je dobro dobro u izvesnom smislu na silu! Ali, on je uslov same aproksimativne "realizacije" ideala. Mogućnost dobra kao dobra ili, što se svodi na isto, dobra kao načela, dakle, kao nečega savršeno jasnog i očiglednog, u šta se ne bi moglo posumnjati, otkriva se, sada, u svom manje idiličnom obličju i, zapravo, u svom naličju: u sili koja je potrebna da bi se prekrižile/isključile sve one "prirode" koje bi, eventualno, mogle da obave taj rad-sumnje. Čišćenje metafizičke nomenklature se obavlja već na samom stupnju produkcije načela - koja su, u stvari, puke tautologije, odnosno isprazne simulacije identiteta: dobro je dobro, Helada je Helada, Evropa je Evropa - tako da sama ta načela otelovljuju u sebi izvesan označiteljski pomak smisla, rad razlike/nesvesnog.

Tautologija je, zapravo, neidentitet. Ali, sama tautologičnost načela, ispraznost njihove "očiglednosti" nije proizvod nekakve konstitucionalne i u tom smislu umirujuće, benigne razlike između reči i dela, već upravo obrnuto: is-

praznost metafizičkih tautologija, ideoloških, političkih i nacionalnih identiteta je suštinski uzrok raskoraka/razlike između reči i dela. Ali, odakle potiče ta ispraznost? Zašto su svi kolektivni identiteti u krajnjoj konsekvenci samo nasilje ispraznog, tiranija pustoši i obezličjenja? Zašto nepriznavanje razlika i prava na razlike među "mnogobrojnim prirodama", kao i navodna razrešenost (nivelacija) razlika u jednoj eshatološkoj perspektivi kraja svih nesuglasica i nesloga rada, u stvari, samo jedan ideološki, politički ili etnički "čisti", "jednourni" i zapravo tiranski ili totalitarni identitet? Zašto se, konačno, delatni učinci, efekti tih ideoloških, političkih, patriotskih, etnocentričkih, logocentričkih reči koje teže zbrinutosti unutar osiguranog semantičkog identiteta, uvek već nekako javljaju kao kontra-efekti, a to, onda, znači i unutar izvesnog nimalo benignog raskoraka između reči i dela, namera i učinaka?

Vratimo se, u potrazi za odgovorima na ova pitanja, još jedanput Sokratu. Raskorak između reči i dela, koji legitimizuje aproksimativnu realizaciju ideala po Sokratu je samo jedna vrsta nesuglasica, onih nesuglasica koje remete političku realnost i tako onemogućavaju ili otežavaju ostvarenje idealne države. Među mnogim nesuglasticama koje se u nekom društvu javljaju, važno je razlikovati one "prirodne" ili "dopustive" od onih koje to nisu. Pored "uobičajene" asimetrije i raskoraka između reči i dela, za Sokrata su prirodne ili dopustive i sve one nesuglasice među Helenima koje na kraju ipak vode pomirenju (videti: 471). Potrebno je, znači, praviti razliku između pomirljivih i nepomirljivih nesuglasica. Sokrat smatra da iz toga, zatim, sledi da su nesuglasice između Helena pomirljive, a one između Helena i varvara - nepomirljive.

Otkud taj skok u zaključivanju? On je, bez sumnje, moguć zato što se temelji, po Sokratovom uverenju, na jednoj načelnoj, dakle, nedokazanoj/nedokazivoj, ali zato po sebi jasnoj i očiglednoj istini koja glasi: kao što su Heleni po prirodi

prijatelji, tako su Heleni i varvari po prirodi neprijatelji. Naravno, Sokrat polazi od te deobe, ali je odmah i ukida kao dijalektičkog pokretača u sferi politike, tako što ideal prijateljstva postulira kao prvo načelo političke zajednice, polisa, dok pojam neprijatelja rezerviše za sferu rata koji Heleni potencijalno ili aktuelno vode protiv varvara. Iako, na prvi pogled, deluje sasvim jasno i razgovetno, ova deoba ipak izaziva mnoge nedoumice. Ostaje, u najmanju ruku, zagonetno kako bi Sokrat objasnio vlastito shvatanje da će, ako se ne ostvari idealna država, koja je država sloge i prijateljstva na čelu sa najmudrijima, to izazvati veliku nesreću ne samo za helenske države, nego i za čitav ljudski rod. No, bilo kako bilo, u Sokratovom diskursu funkcioniše sintagma *po prirodi* koja, ne samo što metafizički profiliše deobu između dopustivih i nedopustivih nesuglasica, već je, ujedno, produbljuje i konkretizuje, tako da ona ubuduće ima jasan etnocentrički smisao. Može među Helenima da bude od najgorih idiota i sadista do najboljih i najdivnijih ljudi, svejedno, oni će, bez razlike, biti "po prirodi prijatelji", kao što će isti ljudski sloj među varvarima biti Helenima "po prirodi neprijatelji"...

U knjizi *Tyrannie du logos*, koja je u celosti posvećena Platonu, Jean-Marie Benoist tvrdi sledeće: "Platonovska episteme se, u svom teorijskom promatranju suštastva, otkriva kao umirenje jednog prisustva, jedne bespovesne savremenosti koja označava adekvatnost duše ideji, njihovu saprirođenost (*con-naturalité*), sličnu onoj koja pogled vezuje uz svetlost" (Ed. de Minuit, 1975. god. st. 25). Biti po prirodi prijatelj, to, takođe, podrazumeva izvesnu saprirođenost (duše ideji ili, u krajnjoj liniji, pojave suštini) sličnu onoj koja pogled vezuje uz svetlost. Ali, pogled se vezuje uz svetlost sve do trenutka dok ga prejaka svetlost ne odbije... Postoji, dakle, i izvesno prirodno neprijateljstvo svetlosti i pogleda. Analogija je sada potpuna. Saprirođenost Helena, njihovo po prirodi dato prijateljstvo je

samo lice svog naličja, to jest saprirođenost neprijateljstva između njih i varvara. Rat i mir, prijateljstvo i neprijateljstvo su pojave koje podjednako učestvuju u suštastvu, tako da se može reći da tu polemos - ako već nije potpuno identičan logosu (kao što je, recimo, slučaj kod Heraklita) - ipak predstavlja nužan konstitutivni momenat logosa. Nije li, prema tome, Platonova logo-etno-centrička pozicija u isti mah i izvesan pomalo prikriiveni, stidljivi polemocentrizam? Jedno je sigurno. U meri u kojoj, kod Platona, bivstvovanje "ljudskog roda" biva prožeto i nošeno izvesnom borbom, polemosom ili, ako hoćete, antagonizmom prijatelj/neprijatelj, njemu samom se, zacemento, ta borba/polemos otkriva kao umirenje jednog prisustva! Umirujuća kontemplacija suštastva, odnosno umirujući aspekti Platonove "uzlazne" dijalektike ne mogu, međutim, da prikriju "silazne", militantne, belicističke porive iste te dijalektike koja, ne samo na meta nivou, već i na najširem predmetnom nivou ljudskog bitisanja potrže nasilne (metafizičke) deobe i isključivanja.

Ova analiza nam, između ostalog, govori da je Evropa, u svom samorazumevanju, oduvek bila sazdrana od metafizičkih, logocentričkih deoba, ali i nasilja koje je nužno pratilo njena par excellence etnocentrička samoodređenja. Helada je, u tom pogledu, bila samo jedan koncept, ideal "klasičnog sklada" Evrope i, naravno, klasična paradigma nasilja. Ključni efekat ovog nasilja je, međutim, oduvek bio izvesno potiskivanje drugog/drugosti, u ovom slučaju varvarske Evrope, s ciljem da se osigura etnički čisti identitet Helade, te "najevropskije" Evrope svih vremena. Ali, varvarska drugost koja se morala potisnuti nije bila samo nekakav zoološki vrt zla i zanemarljiv ostatak Evrope ili čak "ljudskog roda"... Jer, potiskivanje je moralo da obavi svoj rad i u nedrima "najevropskije" Evrope, to jest same Helade. U meri u kojoj su helensko i varvarsko bili nužni konstituenti "ljudskog roda", u toj meri su bili i uzajamno sapri-

padni, "saprirođeni" kao pogled-koji-odbija/privlači-svetlost... Potiskivati varvarsko u sebi to upravo znači bitisati unutar stalne mogućnosti orgijastičkog, dijaboličkog povratka potisnutog ili, kako bi rekao Glaukon, u senci činjenice da se Heleni jedni prema drugima ponašaju kao varvari. Nisu li Heleni, odnosno Vizantinci itd., mogli biti dobitnici u ratu samo po cenu da su u isti mah bili gubitnici u miru? Nisu li oni, a s njima i mnogi drugi evropski narodi, usled ovog potiskivanja koje proizlazi iz zahteva za etnički čistim identitetom, u svojoj dugoj povesti nužno dobijali ratove protiv neprijatelja, da bi ih gubili protiv prijatelja, protiv sebe samih. Nije li, prema tome, glavna pretnja ovim narodima dolazila upravo od njih samih? Duž čitave svoje povesti oni su bili sami sebi najveći varvari, heretici, stranci, izdajnici i ukratko - neprijatelji. Pounutrenje (spoljašnjeg) neprijatelja je oduvek bila formula same političnosti kao nastavka rata drugim (ili čak istim: pobuna) sredstvima. Deoba "mi" i "oni" morala je biti uvek pounutrena ili politizovana kao unutrašnje isključivanje i to tačno u meri u kojoj je sam identitet tog "mi" težio da bude politički, ideološki ili etnički čist, to jest lišen svakog dodira sa drugim ili ogledanja u drugom.

Povest Evrope je ponajbolje pokazala da, kada se jedared uđe u zatvoreni krug metafizičkih opozicija ili opreka onda iz njega ne može više na "dobar" način da se izađe. To je važilo kako za opoziciju rat/mir, tako, naravno, i za opoziciju prijatelj/neprijatelj ili dobar/rdav itd. Forsiranje bilo koje od raspoloživih oprečnih pozicija, uz isključivanje drugog/drugosti, po pravilu se završavalo kontraefektivnim padom u neželjenu suprotnost, to jest samo isključivanje se potvrđivalo kao privremeno potiskivanje. Taj kolovrat, to vrtložno kretanje je, u stvari, bila neprestana borba, rat koji metafizička opredeljenja uvek iznova dovodi na front, suočava sa spoljašnjim/unutrašnjim neprijateljem. Front je, u stvari, mesto koje omogućuje da se dogodi najvažniji kontraciljni, kontraindikativni efekat

svakog posebnog rata/polemosa, svake pravedne Pobjede. U samom iskustvu fronta, kroz stalnu identifikaciju neprijatelja mi prodjukujemo vlastito poistovećivanje s njim.

Dugo ratovanje i serija poraza koje su Srbi pretrpeli od Vizantije, mada, pri tom, nisu bili na odlučujuć način poraženi, učinili su da se njihova "razmeđa" u mnogome konstituiše kao front. Bez sumnje, to je bilo suočavanje sa velikim Drugim koji je, u tim trenucima, oličavao vrhunski domet civilizacije zaodenu u ruho jedne teokratske despotije. U svom briljantnom eseju Svetosavlje kao ponavljanje Milan Kovačević je ukazao na logiku pounutrenja Drugog kao neprijatelja i uzora: "Priznajući rado duhovnu nadmoć Grka, Srbi nisu mogli prihvatiti grčku obrazovanost a da ne prihvate i sve ono što uz nju ide kao datak. O tome kakve su sve 'zrake' širile od 'istoka' na okolne zemlje, svedoči Nikita Honijat komentarišući sukob Prvovečanog i Vukana oko vlasti: 'Jer od carice gradova, kao od nekog uzora, obrasca i opšteg prorčišta, bratoubilaštvo je izašlo i proširilo se do krajeva sveta, pa su tako ne samo Persijanci, Tavroskiti (Rusi), ovi Dalmati i zatim Panonci, nego i ostali vladari pojedinih naroda ispunili svoje otadžbine pobunama i ubistvima isukavši mačeve protiv svojih saplemenika' (Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije, tom IV, SANU, Bgd., 1971. god.). Bratoubilaštvo svakako nije vizantijski izum, do takvog 'otkrića' može svaki narod doći i sam; vizantijski je izum da se i bratoubica može proglasiti za sveca" (M. Kovačević: Ontološki triptih, Književna zajednica Novi Sad, 1990. god. str. 25).

Makijaveli je imoralizam državničke profesije temeljio na višem, državnom razlogu koji prekoračuje moral. Očuvanje vlasti/države i njenog ustrojstva je cilj koji opravdava mnoga sredstva kojih bi se čovek svakodnevice lako postideo. Opšte iskustvo perioda koji ispituje M. Kovačević govori da državnici "nisu tu da morališu, već da čuvaju državu i povereno im stado

'od pljenja i zlostavljanja' i, ako to uspešno čine, sasvim je nevažno ostalo". Pa ipak, upozorava nas autor, "praviti od iste profesije svetiteljstvo, moglo se samo potpunom suspenzijom etike" (isto, str. 65). I pre Makijavelija se znalo da goloruki proci propadaju, za razliku od naoružanih. A obračun sa prijateljem ili sa bratom odluke je bio violentniji od obračuna sa spoljašnjim neprijateljem. Domentijan u Životu Svetog i Svetog Simeona Ljudstvo u Srbiji u doba Nemanjića deli na dobre "ovce" i rđave "koze"; ovce su, orošene daždom blagodati, poslušno išle za pastikom, dok su neposlušne "koze" svojom nepodobnošću iskušavale državnu strogost. Kako je to faktički izgledalo, doznajemo ipak pre od istoričara: "Protiv jeretika je (Nemanja: M. B.) upotrebio vrlo oštre mere: njihovom učitelju je odrezao jezik, a sledbenike je čak i spaljivao ili naterivao u beg; imanja im je zaplenio a knjige spalio. Njegova braća morala su da mu se pokore i priznaju njegovu vrhovnu vlast, da bi mogla da zadrže svoje oblasti" (Vladimir Jorović: Istorija Srba, BIGZ, 1989. god. tom I, str. 135).

M. Kovačević još jedanput, u studiji Svetozarev kolovrat, ispituje ovaj efekat zaostale, fantomske egzistencije fronta/razmeđe, koja povratno određuje "naš" identitet. Ovog puta, međutim, nije reč o Vizantiji nego o Turskoj. "Posle proterivanja Turaka, glavna pretnja srpskoj slobodi dolazi od samih Srba. Bilo je potrebno dugotrajno ratovanje, brojni juriši u krvave okršaje da bi se sve to vremenom pounutirilo i pokazalo da je tuđinstvo ostalo iako su tuđini proterani..." (isto, 79). Ali, o kakvom je tuđinstvu ("bez tuđina") moglo biti reč? Nisu li Srbi u izvesnom smislu sami sebi postali Turci? Ako je sa Turcima bilo moguće razgovarati jedino preko sablje, zar je onda čudno što je sablja postala ključni instrument regulisanja odnosa između samih Srba?! U Srbiji na istoku S. Marković daje živopisnu sliku tradicionalnog srpskog odnosa prema Turcima: "Očevidno, srpski narod nije priznavao nikakvo pravo svojim 'su-

građanima' Turcima - članovima iste države - da žive na srpskoj zemlji. Srpski narod išao je prosto da istrebi Turke. To se pokazalo docnije u Srpskim ustancima, gde su Srbi ubijali Turke koji su im se na veru predali. Spram Turaka Srbi su imali osobite pojmove o pravu i moralu. 'Savest' kao da ih nije nimalo grizla da učine ma kakvo zlo delo po savremenim našim pojmovima, samo da se osvete za nasilja koja su Turci vekovima počinili. Krađu, otimanje i ubistvo, samo kada se učini spram Turčina, u mirno vreme kao i u ratu, smatrali su kao moralna dela". Nema sumnje da je to uslovalo i posebne predstave o slobodi koja je prvobitno bila sloboda-ubijanja-Turaka, da bi se kasnije odmeravala po meri same slobode nasilja. Sažimajući Svetozarevu analizu M. Kovačević ističe "kako su srpske starešine mislile da imaju pravo da se ponašaju kao Turci; oni se oblače u tursku odeću, nose tursko oružje, jašu atove turske, stvaraju hareme i otimaju imanja. Sa svoje strane, i narodna masa misli da svojoj državi ne treba plaćati porez - dakle, ponaša se kao i Turci! - pravdajući se onim istim čime i starešine, svojim učešćem u ustanku" (81). Jedan svedok tog vremena, pravnik i ustavotvorac, Jovan Hadžić tvrdi da je autokratska vlast u Srbiji, na čelu sa Milošem, bila ustrojena po turskom uzoru: "Knjaz Miloš je za obrazac gospodarenja pred očima i u srcu samo tursku gospodu i turske paše imati mogao" (Spomeni iz moega dnevnika, Ogdalo Srbsko, Novi Sad, 1864. god. sv. 2. str. 40). A evo šta o tome kaže istoričar: "U jednoj zemlji gde je donedavno vladala apsolutna turska vlast, Miloš je imao pred sobom kao primere samo vezire i paše i u četvrt samo suverene knezove Vlaške i Moldavse. I kad je primio vlast on je u stvari postao srpski vezir, sa istim manirima i bezmalo sa istim shvatanjem vlasti. U svojoj ruci je usredsredio manje-više sve; i spoljašnju politiku, i upravu, i sudstvo, i trgovinu. Srbiju je smatrao prosto kao svoj pašaluk" (V. Đorović: Istorija Srba, III, str. 77). Da li to znači da je Srbija, u stvari, bila zahvaćena jednom "fatalnom strategi-

jom" koja je dopuštala samo takvu konstituciju njene subjektivnosti (=vlasti) koja bi, onda, bila u onom najvažnijem lišena autohtonog, koja bi sva bila na razmeđi/frontu (čak i onda kada fronta više nije bilo)? Na periferiji/granici jedne Evrope oličene u njenim "velikim silama"?

Jedno iscrpnije istraživanje bi, bez sumnje, moralo dalje da prati tu fenomenologiju razmeđe/fronta koja je, zacementirano, u jednom prejakom smislu obeležavala nacionalno biće Srba, odnosno samu Srbiju. U tim okvirima je, razume se, favorizovan jedan voluntaristički koncept političnosti kao nastavljenog rata samo drugim sredstvima (što je oduvek bilo prva pretpostavka poraza u miru!). Nove figure neprijatelja diktirale su nove oblike identifikacije s njim ili kontraidentifikacije, što se, u izvesnom smislu, svodi na isto! U svakom slučaju, borba protiv desnog totalitarizma u II svetskom ratu favorizovala je, bar u Srbiji, pobjedu levog čiju ideološki profilisanu dijalektiku prijatelj/neprijatelj smo iskušavali dobrih pola veka. U kojoj fatalnoj (?) meri će i ubuduće Srbija da živi svoja razmeđa kao iskustvo fronta? Kon-frontirana sa "čitavim svetom"? S izdvojenima iz Jugoslavije? Sa (zapadnom) Evropom? Sa kukoljem u vlastitom žitu? Sa samom sobom? Umesto da se upuštamo u anticipacije možda je bolje podsetiti na jednu, iako davnašnju, ipak savršeno aktuelnu, uslovnu anticipaciju. Reč je o tvrdnji Dositeja Obradovića koja glasi: "Srbija, Bosna i Hercegovina izbaviće se vremenom od Turaka i osloboditi: ali ako narod u ovim zemljama ne počne otresati od sebe sujeverje i ne iskoreni onu drevnu i bogomrsku vraždu i mrzost na zakon, oni ćedu sami sebi biti Turci i mučitelji".

Zaista, zakon je, u svom integritetu, iako ne dovoljna, ipak, nužna i ključna pretpostavka uklanjanja te bogomrske političke vražde koja je predugo bila naš usud. Naravno i sama politika neprijateljstva, samovolje i batine uvek je mogla da se zaodene u ruho zakona... Čak i "ustavobraniteljstvo" u Srbiji,

bez obzira na Hadžićev idealizam, je bilo, ne samo ideja pravnog ograničenja (Miloševe) apsolutne vlasti (mada je bilo i to), već i pokušaj "pravednije" preraspodele političke samovolje, redistribucija "pustog turskog" shvatanja vlasti. Pa ipak, ako se zakon (taj osnovni pravni element) posmatra ne kao instrument samovolje, već u svojoj samosvrhovitosti ili svom integritetu, onda on, bez sumnje, na specifičan način ograničava i dopunjuje političku slobodu, politički profil ili, ako hoćete, identitet jedne zajednice. U stvari, neinstrumentalizovani ili nezloupotrebjeni zakon nužno implicira političku jednakost pred sobom, to jest na jedan opšti način dopušta i obavezuje i kroz to obavezivanje čini odgovornim. Samo ova odgovornost pred zakonom nije nikakva supstancijalna odgovornost. Tu se nazire izvesno dovršavanje i kraj kako klasičnog tako i modernog koncepta sadržinske, metafizičke odgovornosti. Krajnje konsekventno shvaćena, jednakost pred zakonom implicira primat prazne forme, nihilizam svake supstancijalne legitimnosti. Zajednica je u stvari ili, ako hoćete, u suštini prazno mesto vlastitog identiteta. A to znači da je pre bezdan razlika nego bilo kakva nasleđena, učvršćena ili obećana datost. Njena odgovornost se konstituiše kao odgovornost pred slobodom (= mogući oblici političkog ponašanja u zajednici različitih individualnih ili grupnih subjekata) i za slobodu (= za optimalno obezbeđenje sloboda koje se neće uzajamno isključivati i poništavati). Zakon, u stvari, nužno podrazumeva gubitak slobode shvaćene kao samovolja, da bi se sam princip slobode univerzalizovao, odnosno pravedno rasporedio između pojedinaca, grupa i društvenih institucija.

Politička povest Evrope je pokazala da je načelo jednakosti pred zakonom moguće realizovati samo unutar demokratski profilisane zajednice. Onda kada se, ne samo ustanovi kao demokratski, nego i stalno iznova ispravlja, (samo) korekcijom vlastitih (demokratskih) institucija, zakon prestaje da bude ins-

trumentalizovan u ime neke nadmoćne ili čak svete transcencije. On time, u stvari, prestaje da bude usredišten, centriran u jednoj supstancijalnoj, onto-teološkoj, autoritativnoj/autoritarnoj odgovornosti, odgovornosti za ono metafizički Prvo, za ustanovljene aksiološke hijerarhije, suverenu načelnost ili načelnu suverenost... Ali insistiranje na formalnom, a ne sadržinskom/supstancijalnom principu je pozna tekovina evropskog univerzalizma. Dugo je logocentrička Evropa sanjala o sadržinskom ispunjenju i osiguranju univerzalnosti, o Zemlji i Čoveku koje ona predvodi ... ne uviđajući, pri tom, da (metafizički neinstrumentalizovan, nezloupotrebljen) koncept zakona/demokratije afirmiše aksiološku distancu i, zapravo, nihilizam svih vrednosnih određenja, bezdan drugosti u njima. I ne samo to. Formalna ili prazna strana zakona kao ključnog elementa ili vezivnog tkiva (post) moderne zajednice jeste ono što - ukoliko je konsekventno sprovedeno kao nihilizam svake "ute meljujuće" političke legitimnosti - predstavlja dovršavanje evropskog univerzalizma shvaćenog kao najviši etnocentrizam.

Kao što Evropa nije našla svoj čvrsti identitet, tako ga neće naći ni Srbija. Zato su, upravo danas, i jedna i druga smeštene na jednoj odlučujućoj razmeđi između, s jedne strane, tradicionalne želje/potrebe za (etnocentričkim) identitetom, tradicije koja nas je uvek već nekako vraćala u okrilje nasilja, neuspeha i uzaludnosti i, s druge strane, još uvek nedovoljno (nedovoljno nihilistički!) afirmisane odgovornosti za drugo i prema drugom. Danas postoje više nego jasni znaci, ne samo u duhovnosti/kulturi već i u samom pravno-političkom subjektivitetu Evrope, da je njoj svojstveno podrivanje čvrstog, nasleđenog ili obećanog, esencijalnog, eshatološkog ili utopijskog identiteta. To, naravno, ne znači da Evropa ne pruža povod za ustanovljenje različitih (semantičkih) postojanosti u njoj samoj, već samo to da su te identičnosti uvek već uhvaćene u mrežu mnogih razlika! Možda će, jednog dana, srpska duhovnost/kultura

definitivno prestati da bude etnocentrička potvrda jedne uvek-partikularne, nikada-dovoljno-univerzalne ili, ako hoćete, nikada-dovoljno-evropske - mada zato ništa manje umišljene, iluzorne - "suverene", ako je potrebno i "nebeske", načelnosti; one "načelnosti" koja je uvek i svugde produkovala odmah i svoj kontraindikativni sunovrat u etnocentričko isključivanje i nasilje, povratak na razobručene oblike politike neprijateljstva. To bi se moglo desiti samo ukoliko Srbija, kako bi rekao Dositej Obradović, svoju tradicionalnu, predominantnu političku vraždu istisne u korist zakona, onog koji je zagledan u svoju prazninu, koji u dubini svoje duše - čiju granicu, ako je verovati Heraklitu, nikada nećemo dosegnuti - pruža dokaze za postojanje drugog.

Hoće li, zaista, Srbija, hoće li Balkan biti u stanju da sebi, danas, nametne veliku evropsku dilemu, da ozakoni - ne samo simptomalno, ne samo kao kontraindikaciju ili kao povratak potisnutog - izvesnu otvorenost/odgovornost za rAzliku ili drugost, za jednu drugu odgovornost, a time, zašto da ne, i drugo od odgovornosti? Za nespitanu igru razlika?

Evropa na Balkanu

Kako možemo govoriti o *drugoj* Srbiji, *drugom* Beogradu, a da se time, odmah, ne suočimo s onom upitnošću koja, danas, na evropskom *horizontu*, kroz često "maglovite" simptomalne najave, ali i kroz neke već sasvim jasne naznake, profilše jednu - da li "bolesnu", "dekadentnu" ili, pre, *postmodernu* - duhovnost, definitivno odškrinutu, ako ne i širom otvorenu, za drugo, za tu strategiju drugosti?! Drugi Beograd u drugoj Evropi - nije li to mnogo više od jedne sumnjive analogije? Sad već, možda, - pitanje opstanka! Pitanje izlaska iz senke jednog zloknog totalitarnog, homogenizujućeg narcizma? Kraj mitskih etničko-političkih identiteta?

Derida koji ne voli ništa što sugeriše linearnu hronologiju, pa, prema tome, ni termine *moderno* i *postmoderno*, ipak, u *L'autre cap*, ozbiljno ispituje značenje termina *moderno*, te govori o *modernoj* Evropi i, konačno, o *tradicionalnom diskursu modernosti* koji je diskurs "anamneze" zbog "svoje sklonosti ka kraju, a možda i smrti". Da li mi, danas, iskušavamo tu smrt, paroksizam jednog raspadajućeg projekta modernosti, doguran do smrti?

Modernost je, s pravom tvrdi Derida, imperativ za totalitarizam. Bez sumnje, ništa manje nego što je totalitarizam nužna konsekvencija modernosti, onda kada ona hoće da dogura svoj projekt do apsoluta, do "savršenstva", do potpune unutrašnje prozirnosti i samoprisutnosti. Naš trenutni i, zapravo, strmoglavi pad u predmoderno stanje, u razobručeno nasilje suvereno-homogenizujućih "subjekata" (koji se uzajamnim poništavanjem beskonačno "legitimišu"), nije *samo* još jedan dokaz odsustva linearnih hronologija, već i svedočanstvo o "kraju, a možda i smrti"! Da li se progresistička *reverzibilnost, povratno*

"*urušavanje*" dijalektike/totalizacije (= totalitarizma) na vlasti *nama događa kao fatum*, Balkan, kao već arhetipski sukob onih koji su ophrvani neminovnošću da žive na *Balkanu*?! Nije li "Balkan" uvek već naša poslednja, fatalna strategija? Naš mrski "zavičaj"?

I da li je uopšte zamisliv put, način, metoda ili, ako hoćete, kontra-metoda koja bi nas vodila od *modernosti*, dogurane do kraja/smrti, preko Balkana, preko *predmodernog*, do one pozicije definitivne (strateške) otvorenosti za drugo, do *postmodernog*? Ili smo "mi", "balkanci", osuđeni da budemo samo jedno "slepo crevo" Istorije?

Može li danas ona, bez sumnje, potisnuta, klaustrofobična i prestrašena *drugost* Srbije da bar analoški interferira na fonu diskursa *druge Evrope*, "rta", "glave", "pramca" i "pravca", one Evrope koja je oduvek htela da prednjači, da orijentiše i zapoveda u pitanjima navigacione strategije čitavog sveta? Ostajemo u neizvesnosti i nedoumici: da li Srbija uopšte ima svoje *danas*, svoju *današnjicu* koja bi mogla i htela da učestvuje u jednom DANAS Evrope? Aktuelni simptomi, ali i jasni znaci predominantnog (usmerenja na to) DANAS Evrope, pa onda, eventualno, i Srbije, Beograda, iako predstavljaju jedno novo iskustvo i novi način opstanka, ipak se smeštaju s one strane svake linearne hronologije ili permanentne inovacije koju zagarava modernost. Koji je onda smisao tog *iskoraka* Srbije ka njenom DANAS?

Jedno je sigurno: ovaj *iskorak/način opstanka*, naprosito, ne bi mogao da *ne bude* nov, i to, kako, videli smo, kaže Derida, "ne nov 'kao uvek', nego nov novcat", iako je u pitanju "samo" *iskorak u jedno danas*, u jedno možda odlučujuće *sada* našeg opstanka na tlu Srbije.

Da li je Beograd spreman da se suoči sa sovjjim *danas*, da se iz opsenarskih Obećanja (=komunizam) i Uspomena (=na-

cionalizam) "vrati" svom sada, strukturi svog u priličnoj meri ugroženog opstanka?

Ma koliko bili "mršavi", znaci postmoderne duhovnosti/kulture *sadašnjeg* Beograda ipak - *postoje*. Oni, na žalost, još uvek nisu dati kao diferencijalni postav, pozicija, izabrano ili traženo *mesto* Beograda *dan*as u Evropi, već pre kao simptomi jednog *odbijanja, nemirenja* sa specifično balkanskim, sprskim anahronizmom. Živeti anahrono, to znači živeti *sa antidatiranjem* (u prošlost ili budućnost, putem Uspomene ili Obećanja) *sadašnjošću* svih naših *sada*. Zato je odbijanje anahronizma, u stvari, odbijanje "astralne Srbije", odbijanje velikih, neizmernih priča, fantazmi o Iskonu i Zavičaju, ukidanje obećavajućih uspomena, uteha i nada, ponesenih verom u sveusrećujući Identitet, Isto, Istinu.

Pitanje anahronizma je pitanje horizonta ili, ako hoćete, granica (Derida, s pravom, napominje da *horizont* na grčkom znači *granicu*) neke duhovnosti/kulture. Za Evropu je to pitanje suštinske ograničenosti i možda smrti *tradicionalnog diskursa modernosti*. Za nas, međutim, savremenike jugoslovensog građanskog rata, to pitanje se, u prvom redu, postavlja kao pitanje dekonstrukcije i deziluzionisanja *našeg, balkanskog* anahronizma... Naravno, ono se takođe postavlja kao pitanje "našeg" horizonta/granica, jer granica je mesto na kome se dodiruju, jedno prema drugom otvaraju ili, naprotiv, antagonistički konfrontiraju *isto i drugo*.

Derida napominje da danas postoji velika neizvesnost u pogledu unutrašnjih i spoljašnjih, geo-političkih i "duhovnih" granica Evrope. "Danas se javlja isto ono osećanje (kao i 1939. god. - M. B.) straha i nade zbog onoga što nas čeka, strepnje od opasnosti novih ratova nepoznatog oblika i povratka na stare oblike religioznog fanatizma, nacionalizma i rasizma". Tu prognozu Derida izriče krajem 1990. godine, kada prvi put objavljuje *L'autre cap*. Na našu žalost, pokazalo se da upozorenja nisu

bila izlišna. Štaviše, ona nas trajno opominju da zastrašujuća kulturna konfiguracija Evrope iz 1939. god., nije neminovno značila i kraj jednog doba, doba totalitarne modernosti u raspadu. Jer, mnogo je verovatnije da taj *kraj* mi sada živimo, razume se, paskalovski, bez konstitutivnih garancija za Uspeh ili Neuspeh, dakle, kao rizik i opkladu i, ukratko, kao *našu odgovornost*.

Ta ipak *retka* odgovornost, ona koju nećemo lako izbeći, koja nas neće napustiti a da nam se ne vrati u obliku noćne more, suočava nas, danas, s jednom do "formalizma" zaoštrenom dilemom. Ili ćemo pitanje "naših" granica doživljavati kao pitanje onog *identiteta* (za kojim kartografski žudimo) *koji svaku drugost demonizuje i egzorcizuje kao neprijateljsku i zavereničku* ili ćemo definitivno prihvatiti da *savršenog, u sebi zatvorenog, samoprozirnog identiteta*, kao i *savršene, "čiste" suverenosti jednostavno nema* (sem u obliku totalitarne iluzije).

Jedan *zaista kulturni, civilizacijski identitet* Srbije danas ne zavisi od iste ili slične, već upravo od *druge* Srbije i *drugog* od Srbije, naravno, pod uslovom da je Srbija u stanju da se, bez narcizma i sujete, bez patetične "uvređenosti", grandomanije i zadrnosti, otvori ka tom *drugom* u sebi samoj i *drugom* od same sebe.

(objavljeno u tematskom broju časopisa
Delo čiji naziv je bio: *Beograd noću*)

Agonija ljudskih prava

Izvesno opoziciono ili disidentsko levičarstvo bilo je, u svetu, doskora, obavezujuća ideologija većine takozvanih *kritičkih intelektualaca*. S padom bipolarne strukture svetskog poretka, na kraju XX veka, definitivno je dovršen proces koji je, kao trend, započet ili simptomalno najavljen možda već nekoliko decenija ranije. Reč je o nesumnjivom *uzmicanju levičarstva* koje je kulminiralo slomom marksizma. Naličije tog uzmicanja bio je uspeh nečega što bismo mogli nazvati *etikom* ili *kulturom* ljudskih prava. Ovo događanje je dostiglo vrhunac u trenutku pada Sovjetske imperije. Pri tom, taj prolično neočekivan *uspeh* ljudskih prava, iako je bio *politički* upotrebljiv (na desnici) i ponegde zloupotrebljavan, mora da se, u načelu, shvati kao događaj s onu stranu *političkog*, a to znači kako *levog* tako i *desnog* opredeljenja, dakle, kao (civilizacijski) uspeh izvesne *etike/kulture*.

Ma koliko da su neki *autentični, revolucionarni, liberaterski* itd., orijentisani marksisti bili distancirani u odnosu na model realnog socijalizma, ipak slom tog modela je ostavio za sobom takvu pustoš da su, uskoro, ti isti teoretičari počeli da se klone i stide vlastitog *izma*. Nasuprot velikim pričama o smislu Istorije, o neumitnom progresu, Revoluciji i univerzalnoj ljudskoj emancipaciji, pobedile su (samo, da li i na Balkanu?) *male* priče o čovekovom pravu na bezbedni život lišen maltretiranja, o pravu na svojinu i privatnost, na slobodno informisanje, okupljanje i udruživanja (politički pluralizam), na ravnopravno učešće u političkom životu, izborima itd. Uporedo s (izvorno) *prirodno pravnim* pričama (o ljudskim pravima) trijumfovao je, takođe, liberalno-demokratski *duh* uređenja zajednice, koji je,

štiteći individualizam svih vrsta, isključivao *prisilu* organizovanog delovanja.

Koncept *jednougne* i *jednodimenzionalne* (prisilno totalizujuće) vlasti doživeo je u svim zemljama istočne Evrope, s izuzetkom Srbije, krah zahvaljujući razornoj kritici koja je dolazila iz svakodnevice, kritici koja se temeljila na uvažavanju onoga što je bilo najugroženije: vrlo konkretnih ljudskih prava... počev od prava na goli život. U ime velikih, po pravilu totalitarnih, priča bile su ugrožene male ljudske priče. U ime obećanog maksimuma – elementarni minimum. Ta se strategija, s obzirom na njene poražavajuće posledice, u jednom trenutku, više nije mogla tolerisati. Biološko satiranje ljudstva stiglo je do svog dna, do *nemogućeg*.

Međutim, u Srbiji je načelo *jednougnosti* na »srećan« način redefinisano, tako da se ono, danas, više ne postavlja kao pitanje (jedno) partijske discipline, već kao pitanje (više-partijskog) *nacionalnog konsenzusa*, odnosno kao pitanje *srpske nacionalne politike*. Holističko i henološko obeležje ovakvog političkog koncepta je nesumnjivo, kao što su i njegovi efekti (poslednjih desetak godina) nesumnjivi: potpuno žrtvovanje i poraz malih ljudskih priča u ime jedne jedine, velike *nacionalne* priče koja, međutim, za sobom ostavila samo – pustoš. Procedura *propadanja* koja je, za razliku od istočno-evropskih zemalja, na prostoru prethodne Jugoslavije, u titoističkom periodu, srećno izbegnuta (iz poznatih geo-političkih razloga, u koje ovde nećemo ulaziti) sada je našla svoje nove impulse i novi ritam.

U *nacionalnoj* Srbiji priča o ljudskim pravima je naprosto bespredmetna ili, štaviše, štetna, konzervativna, ako ne i *izdajnička*. Jer, »Prvo, i najznačajnije načelo srpske nacionalne politike mora biti *jedinstvo srpskog naroda*« (v. M. Marković: Načela srpske nacionalne politike, Izabrana dela). A ta nužnost (to »mora«) je, očigledno, revitalizovala »dijalektiku« na vlasti,

ujedinivši disidentsku i oficijelnu »levicu« sa »desnicom« i, konačno, proizvevši strogu deobu i potiskivanje, odnosno isključivanje – kakvo ne postoji nigde u Evropi – područija *etike/kulture* ljudskih prava iz sfere predominantne političnosti.

Ljudska prava – kao »prirodni« korektiv i granica preko koje ni jedan politički projekt ne može, danas, da »pretrči« bez ozleda po sebe – ovde su, jednostavno, uklonjena (kao merodavni faktor) iz političkog života ili, u najboljem slučaju, instrumentalizovana na takav način da se dopuštaju samo u onoj meri, količini i obliku koji nije štetan ili je, čak, »podsticajan« za »utemeljujući« nacional-politički projekt. Pri tom, taj heno-loški projekt, taj etnocentrički Levijatan speman je da žrtvuje *svaku* pojedinačnu egzistenciju (svog ili tuđeg plemena) i da prekrši *svako* posebno *ljudsko pravo*, u skladu sa načelom da sveti, neprikosnoveni nacionalni ili, ako hoćete, plemensko-palanački cilj, za svoje ostvarenje, ne bira sredstva, odnosno da, oko je potrebno, bira i opravdava *bilo koje* sredstvo.

Tako, recimo, elementarno ljudsko *pravo na rađanje* sa stanovišta nekog *nacionalnog* (etničkog) ne-prava, odnosno *interesa* može, u isti mah, da bude prihvatano i stimulisano, ali, s druge strane, i ograničavano, odnosno suzbijano. Eto zašto je, onda, M. Marković – koji sebe smatra humanistom a ne rasi-tim – mogao da pedantno izračuna kako ni manje ni više nego *peto* načelo *srpske nacionalne politike* podrazumeva »obnovu stanovništva« i da otuda, zatim, sledi da je nužan jedan »projekat obnavljanja srpskog stanovništva, koji treba da uključi sve neophodne kulturne i materijalne mere, a one treba da dovedu do povećanja demografskog rasta tamo gde je on nedovoljan, ali i do njegovog ograničavanja tamo gde je on prevelik«. Bez obzira na eufemističku retoriku poruka je, ovde, sasvim jasna.

Zato ne treba da čudi to što ova *naci-praxis* filozofija ima i pretenziju da, po istom onom starom ključu po kome je i sama *praxis filzofija* bila proganjana (recimo, kao *petokolona-*

ška, kao unutrašnji neprijatelj koji se povezuje sa spoljašnjim itd.) konačno ideološki istrebi svoje protivnike, ukoliko su se, eto, "otušili od naroda", a privilegovani protivnici se, bar kada je reč o filozofiji, javljaju, verovali ili ne, u liku *postmodernista!* Tako, u jednom provincijskom listu, M. Marković objavljuje: "U našoj filozofiji postoje ljudi koji se vezuju za postmodernizam, najpre zato što je on bio poslednja moda koja je došla sa zapada (opet ti 'tuđinski' uticaji: M. B.), i zato što odbacuje sve velike ideje i principe moderne epohe, uključujući i humanizam. U stvari oni se u svom životu najviše bave blaćenjem srpskog naroda, njegovim okrivljavanjem za rat i ratne zločine" (28. 8. 1996.)! Kao i za svakog dobrog nacionalistu (ili rasistu) tako je i za Markovića nacionalizam samo poslednja, najviša faza humanizma i modernosti. To je, bez sumnje, jedan sasvim osobeni *humanizam* koji, jednostavno, u svom gnezdu ili jatuu, ne zna za bilo šta što bi bilo nalik – *zločinu!*

U ime višeg nacionalnog cilja ili, što se svodi na isto, u ime čisto etničkog (etnički pročišćenog i očišćenog) cilja ovaj »humanizam« svim svojim sredstvima (koja »ne bira«, ali potrže) unapred nudi *sveto, sakralno* obeležje, tako da time, sasvim logično, isključuje, u tom kontekstu, mogućnost bilo kakvog zla i zločina. Zločin ili zlo je – kako s ironijom zapaža R. Konstantinović, u Filozofiji palanke – nešto što se događa uvek s onu drugu stranu brda! Nema zločina u plemenu, te, prema tome, nema ni suda i suđenja, tako da ovo može da se »dogodi« samo s onu stranu brda, kao podvala i zavera licemernih prevaranata ili »tuđinaca«!

Međutim, izbegavajući posredovanje civilizacijskim normama, odnosno normama kultivisanog života, ta *politika* (naci-humanizma) biva, nužno, prepuštena samoj sebi, odnosno svom *čistom* i, zapravo, *iskonskom* određenju gde se ona, onda, definiše kao *rat* (ili: *zadata smrt neprijatelju*) nastavljen *drugim sredstvima*. Rat je prirodan ishod svih »dilema« ovog desete-

račkog »humanizma«. On je Ilijada i Odiseja njegove rodovsko-plemenske samosvesti, sudnje/epsko stradanje njegove (naci-praxis) politike.

Pri tom, reč je o ratu koji, ne poznajući nikakvu granicu u elementarnim ljudskim pravima, podjednako može da satre i svoje i tuđe pleme. Žrtvovanje drugih i samožrtvovanje je ritualno učešće u *sakralnom* i, u sudbinskoj (i svakako patološkoj) instanci, *nebeska* kompenzacija za ovozemaljski, svetovni (lako predvidljivi) *poraz*. Nacionalni konsenzus se, onda, javlja kao saglasnost oko samouništenja, oko apokalipse: beskonačnog ili bezdanog posrtanja i propadanja u bedi, oskudici, jadu, beznađu, izolaciji i, konačno, ratu.

No, pošto poništenje osnovnih ljudskih prava podrazumeva, takođe, poništenje *prava kao takvog*, onda se, u toj situaciji, iskazuje temeljno nepoverenje u sam pravni princip i njegove moguće garancije. Etnički konflikt kao konflikt pretećeg razobručavanja nasilja, tamo gde je pravni princip suspendovan i priznat samo u meri u kojoj je funkcionalno vezan uz vladajuću nacional-političko ne-pravo, odnosno *interes* (ukoliko je, dakle, izveštačen ili ideologizovano »pravni«), može da se razreši samo *ratom*.

Ukoliko se dijalog između sukobljenih snaga ne bi vodio uz prisustvo i *pravne* garancije nekog spoljnjeg faktora (pošto unutrašnjih garancija nema: jer je pravo iznutra *ideologizovano*, funkcionalno potčinjeno dominantnom etničkom *interesu*), odnosno uz posredovanje međunarodne političke zajednice (koja bi bila *garant* sporazuma), onda taj »dijalog« ne bi mogao da iznedri nikakav *pravno* relevantan i trajan rezultat, jer bi svaka stranka, u svakom trenutku, mogla da poništi njegove učinke ili zaključke. U toj situaciji bi, pre ili kasnije, oružije argumenta bilo zamenjeno argumentom oružija. Pri tom bi sasvim nerazumno bilo očekivati da će međunarodna politička zajednica ovu proliferaciju nasilja da posmatra skrštenih ruku.

Ignorisanje *kulture* ljudskih prava i *pravnog* načela (oličenog u savremenim međunarodnim političko-pravnim institucijama) vodi insistiranju na jednoj etnocentrički profilisanoj »suverenosti« iza koje stoji izvesno ne-pravo, odnosno jednostrani, zadržti i bezobalni nacional-politički *interes*. Zato, bez sumnje, ovaj model »suverenosti« nije uporediv sa u svetu postojećim konceptom *ograničene suverenosti* koja je ograničena, najpre etikom/kulturom ljudskih prava, a zatim i samim načelom prava. Oplakivati *nepravdu* koju međunarodna pravno-politička zajednica nanosi ne-pravu ove nacionalne »suverenosti«, nesposobne za svetsku integraciju, svodi se na oplakivanje nepravde koju jedna plemensko-patrijarhalna svest na kraju milenijuma, u stvari, nanosi samoj sebi.

U knjizi Politike prijateljstva (Politiques de l'amitié, Galilé, 1994 god.) Derida tvrdi da je naturalistički diskurs, kao sablast (*spectre*) i prikaza (*phantasme*) izvesnog načela filijacije, njegove genealoške strukture, nezaobilazno obeležje svakog nacionalizma (rasizma, etnocentrizma), svakog koga poznaje istorija. Taj diskurs i ta prikaza regulišu, spolja i iznutra, sve opozicije – odbijanja i privlačenja, saglasnosti i nesaglasnosti, mržnje i prijateljstva, rata i mira – koje su karakteristične za odgovarajuća politička grupisanja.

Da li iz toga sledi ne samo da svaki nacionalizam ima svoj model *genealoške prirode*, već i obrnuto, da svaka genealoška priroda, svako grupisanje u skladu s načelom *filijacije* nužno ima »svoj« nacionalizam, da se ona, pre ili kasnije, profiliše kao kanibalska isključivost svega drugog, rat prirode protiv kulture (i u krajnjoj liniji protiv etike/kulture ljudskih prava)? Da se profiliše kao isključivost jednog »suverenog« grupizma? Rat sudbinskog/ludog etnosa ili plemena? I nije li, prema tome, *nacionalno* u svojoj srži ili po svojoj *prirodi* – nacionalističko? Po svojoj *prirodi* koja je, u stvari, *simulacija* i *fantazam* prirode. Koja je samo i uvek *druga priroda*. Nije li, dakle, *etnos*, po

svom »najdubljem« (= kvazi-supstancijalističkom) određenju, ludi suveren ili suvereni, tiranski ludak kome, međutim, danas više niko ne veruje da je »kralj«.

Mora li se reći da *priroda* (ili *fikcija* prirode) poznaje samo ono Isto i ono Drugo kojima komanduje šmitovska, dakle, *apsolutna diskriminacija*, tako da, u tom ključu, »naš« identitet ne zna za drugu drugost do one koju isključuje kao varvarsku, »tuđinsku« ili nepodnošljivo drugu. Pri tom, svako isključivanje podrazumeva jedan antecedentni koncept političkog jedinstva, homogenizacije, totalizujuće strategije, »grupizma«, a često i homofilije, koncept koji, u poslednjoj, kliničkoj instanci, pervertuje čak i samu *razliku* između prijatelja i neprijatelja, definitivno je internirajući u zatvoreni krug Istog: bratstva-terora.

Umirujući logocentrizam i rat

Modernost poznaje rat u obliku rđave savesti. U njoj postoje različite strategije licemernog i eufemističkog pranja ruku od svega što je efekat suviše vidljivog nasilja, da bi se, u stvari, smatrale poželjnim samo prikrivene, arkanske upotrebe nasilja. To je civilizacija. Ona ne dopušta razobručeno nasilje. Istina kao neskrivenost ne pripada modernom poimanju ili, bolje, fascinaciji i respektu vis-a-vis nasilja. Suviše često je moderni koncept mira bio izraz nadmoći, pobjede i prikriivenog ili institucionalizovanog nasilja. Taj po pravilu utopijski, eshatološki ili ideološki preparirani "mir" najčešće se postavljao kao konceptualna antecedencija rata, latentna (re) afirmacija nasilja. Zato je moguće da, recimo, dojučerašnji "humanista" danas postane gorljivi zagovornik rata, apologeta "pobjede", bez obzira na žrtve, razaranja i pustoš, bez obzira na strahoviti poraz koji je, u njemu, doživela upravo elementarna humanost.

Moderna umnost ili, ako hoćete, dijalektika nije našla načina da izađe na kraj (eshatos) s problemom ili možda, pre, misterijom (orgijastičkom? dijaboličkom?) nasilja. Otuda: samozavaravanje i rđava savest. Dosledno raščinjavanje tih fatalnih čini koje je modernost bacila na vlastito poimanje rata moguće je samo počev od uvida u "izvorno", dakle, starogrčko, neskriveno belicističko ustrojstvo samog logo-centrizma. Jer, ako u zabludama, pored ludosti, često ima i elemenata mudrosti, onda valja reći da je klasična Heraklitova zabluda o filozofskom značenju rata, u izvesnom smislu, najbliža mudrosti, iako je od nje takoreći beskonačno udaljena.

U jednom od nekoliko Heraklitovih fragmenata posvećenih ratu čitamo: "Valja znati da je rat opšti, i da je pravda - zavada, i da sve biva na osnovu zavade (razdora), i da tako

treba da bude". Taj fragment nam, bar na prvi pogled, govori o neskriveno militantnom značenju onoga što, uslovno rečeno, zovemo Heraklitovom dijalektikom. Da li je ova metaforika, ova metafizika rata ovde takoreći slučajno pala? Umesto odgovora, navedimo jedan drugi fragment u kome se na možda još "bezočniji", upravo "makijavelistički" način učvršćuje ta militantna crta efeške dijalektike: "Rat je otac svih i kralj svih, i on jedne izbaci na videlo kao bogove, a druge kao ljude; jedne učini robovima, a druge slobodnima". Buduća dijalektika je, iz nekih razloga, svoju ratobornu crtu rađe prikivala. Možda je, u međuvremenu, "plemenita veština" ratovanja ukaljala svoj obraz dijaboličkim i orgijastičkim posledicama, tako da su slike užasa lišile pojam rata njegove - s one strane doslovnosti - moguće metaforičke ili metafizičke upotrebljivosti. Možda je, zaišta, Heraklit živeo u idiličnoj zabludi u vezi sa empirijskom prirodom rata. Ipak, njegova otvorenost i odsustvo volje da diskurs rata uvija u Majine velove upisuje se u povest filozofije kao, takoreći, nemišljena ali podrazumevajuća pretpostavka - da belicistička prikriivanja, u stvari, nisu moguća - svake potonje, postheraklitovske dijalektike i, u stvari, neizbežna militaristička konsekvencija same dijalektike kao takve!

Razmotrimo, za trenutak, ključna epistemološka obeležja Heraklitovog diskursa o ratu. Prvi fragment koji smo naveli počinje, dakle, rečima: "Valja znati..." Naravno, ono što "valja znati" po pravilu se ne zna. U ovom slučaju, po Heraklitu, očigledno, ne zna se da je rat opšti. Zašto se to ne zna? Zato što se obično misli - a to mišljenje je, u stvari, mnenje (doxa) - da je rat samo jedan poseban događaj kome opšte događanje podaruje precizno vreme i mesto. Prema tome, tvrdnja da je rat opšti unosi izvestan epistemološki rez u tekući, "prirodni" poredak mišljenja. Ali, sam obrt od doxe ka epistemeu odvija se unutar dva registra.

Jedan je jezički, a drugi logički. Najpre se uspostavlja nova jezička konfiguracija. Ovaj "opšti" rat se, u odnosu na posebno ili faktičko događanje rata, javlja u elementu pomerenog, prenesenog, prenosnog značenja, dakle, kao metafora. Zatim, imamo novu logičku konfiguraciju: nastanak, na fonu iste reči, novog pojma. Taj novi pojam rata je znatno obuhvatniji (opštiji) od starog (posebnog), pošto u njemu sam rat poseduje izvesnu diskurzivnu univerzalnost. On je "otac svih i kralj svih"; zatim, on je isto što i "zavada" na osnovu koje "sve biva", s tim što to tako i "treba da bude"! Zahvaljujući ovoj u isti mah faktičkoj i normativnoj univerzalnosti polemos postaje legitiman predmet filozofskog/metafizičkog diskursa. Njegova suština je ta opšta razastrtost (= ono opšte u sintagmi opšti rat) koja se, međutim, ljudima-doxe pojavljuje samo fragmentarno, unutar različitih epizoda "doslovnog" rata, dakle, samo po meri i obliku mnjenja. Konačno, filozof je taj koji raskida s mnjenjem, ali tako što ga, u stvari, metaforički pomera ili prenosi s prvog referencijalnog stupnja ("doslovnosti") u meta ravan svog vlastitog (meta-fizičkog) diskursa.

Kakvo epistemološko značenje ima ovo kodovno preplitanje metaforičkog i metafizičkog u Heraklitovnom diskursu o ratu? Neophodno je, pre svega, reći da to preplitanje nije nikakva specijalnost samog diskursa o ratu. Ono ima mnogo opštiji doseg i tiče se, zapravo, tradicionalne, a to znači kako klasične tako i moderne epistemološke *strategije* (opet jedan "militaristički" termin). Tu strategiju je, s obzirom na mogući odnos metafore i pojma, možda najbolje odredio Hajdeger čuvenom tvrdnjom iz Načela razloga: "Metaforičko postoji samo unutar granica metafizike" (6. pog.).

Evo sad male anticipacije. Za puno razumevanje tradicionalne strategije (Pojma), za njeno razumevanje do samog kraja, a to znači i preko granica metafizike, potrebno je, tako reći, jednom nogom iskoračiti u ono post-metafizičko, iskoračiti

u strategiju (ako je to neka strategija) drugosti, odsustva (semantičkog) identiteta, bestemeljnosti. Taj iskorak afirmiše novo geslo: "Metafizhičko postoji samo unutar granica metaforičkog"! Ali, za sada, ovaj iskorak će biti samo nagovješten i, zapravo, zadržan u rezervi. Jer u ovom tekstu je u centru pažnje pitanje o razlozima, o tome kako i zašto metaforičko, i pored najbolje volje (= logocentrički voluntarizam), upravo ne može da opstane unutar granica metafizike.

Hajdeger u *Uvodu u metafiziku* smatra da su, za Heraklita, polemios i logos ista stvar. Naravno polemios shvaćen kao logos nije naprosto rat "na ljudski način", već je nekakav izvorni rat, tvrdi Hajdeger. Ova bez sumnje lakoizustiva reč "izvorno" omogućuje da se brzo i bezbolno premosti jaz i napetost između rata kao metafore i rata kao pojma. Samo, nije li to premošćenje fiktivno? Da li je filozofsko shvatanje izvornog samo specifičan fantazam, rafinirana konstrukcija želje koja u sebi ima ugrađen privid vlastitog zadovoljenja.

Rat kao Logos, kao ono po čemu tek jeste svako događanje, uključujući tu i empirijski rat "na ljudski način", epistemološki se ne razlikuje od ovog potonjeg po nekakvom svom, navodno, "drugačijem" sadržaju: rat ostaje uvek rat, bio on mali ili veliki, izvorni ili izvedeni, doslovni ili prenosni! Diferenciranja unutar tog uvek-istog sadržaja moguća su tek na osnovu njegove vlastitete promene mesta i funkcije u datom epistemološkom polju. Prema tome, razlika između "izvornog" rata i onog koji se odvija "na ljudski način" je razlika u pomaku, premeštanju, prenosu sadržaja/smisla/rata.

Heraklit taj pomak ne shvata kao "izvorno" metaforički gest. Za njega kao dobrog predstavnika ranog, helenskog logocentrizma reč je, najpre, o pomaku od doxe ka epistemeu, ali, pri tom, u isti mah i od posebnog (posebnog događanja i posebne pameti) kao opštem, Logosu. "Zato se treba pokoravati onome što je opšte", dakle Logosu, zaključuje Heraklit i, time,

celishodnost ovog logocentričkog pomaka obeležava izvesnim prisilnim normativizmom. U stvari, Heraklit nimalo ne prikriva militantno-zapovedni, nasilni karakter Logosa. Štaviše, ovo nasilje u formi, taj imperativni pomak od posebnog ka opštem "savršeno" odgovora samom nasilju u sadržaju, to jest ratu kao nasilju par excellence. Opšti rat ili Logos je, u izvesnom smislu, podvostručeno nasilje.

Ta podvostručena nam govori da Heraklitova episteme nije nešto što samo pasivno zatiče rat, nasilje kao haotičnu, rasutu, disperzivnu prisutnost koja se ne ograničava na ono što pogrešno veruje doxa: da je rat ovaj ili onaj poseban događaj, zrno peska u pustinji. Ta filozofska episteme se aktivno odnosi prema ratu; ona, ujedno, sabire njegovu raspršenost ili, da upotrebimo dijalektici draži termin, sintetiše njegovu empirijsko-nadempirijsku disperziju. Ona rat metaforički, simbolički, diskurzivno prenosi, unapređuje, promiče na jedan "viši", načelniji, opštiji stupanj životne važnosti. Zato se može reći da je govor-episteme, taj govor koji izriče polemōs kao logos ili, što se svodi na isto, logos koji izriče samog sebe kao polemōs, da je, dakle, logocentrički nas-trojen filozofski govor u izvesnom smislu rat nastavljen drugim sredstvima! Logos je polemōs, polemika, zavada, razdor, konstitutivni spor koji sebe hoće (hoće-reći, označiti) kao neprikos-novenu normativnu opštost ili, ako hoćete, kao samu stvar koja nam govori (a ne Heraklit, "ja" itd.), dakle kao samo označeno, bivstvovanje. Filozof je polemičar, najčešće nesklon da prizna svoje militantne, belicističke, polemičke pobude. Ali, ono konstitutivno za filozofsko (podvostručeno/reflektovano) nasilje jeste izvesna sinteza, izvesna sabranost ili, ako hoćete, pribrano-st u središtu nasilja, izvesan duhovni mir koji je, suviše često, kod Filozofa bio oličenje pomalo isprazne i sujetne "nadmoći". Zato se ljubitelj mudrosti najčešće suvereno postavlja s one strane svih polemika, pošto, za njega, mudrost/episteme kojoj

teži ili koju misli da je dostigao nije polemika među polemikama, nije posebni izraz rata ili posebni rat, već rat uopšte, a to u izvesnom smislu znači i da više uopšte nije rat! Heraklitov logocentrizam ili, još bolje, polemocentrizam se javlja kao anticipacija nemišljene, ali podrazumevane i samorazumljive prisile "autoritativnog" filozofskog diskursa budućnosti.

To podvostručeno/reflektovano nasilje, nasilje "nad" nasiljima i rat "nad" ratovima, koje je Logos, u isti mah se javlja kao najviša potvrda strategije nasilja i kao iskorak iz nje. Jer, kada nasilje gubi svoja disperzivna obeležja, haosa i slučajnosti i kada postaje strategija, u ovom slučaju opšti rat koji, ujedno, i treba da bude takav, onda tim dovršavanjem (konstituisanjem strategije nasilja) samo nasilje strategije (=diskurs normativne opštosti, opšteg rata, logosa=polemosa) biva u isti mah potvrđeno i poreknuto. Ovaj poopštjeni, u sebi reflektovani polemos, ne toliko opšta polemika koliko sama opštost kao polemika, polemička i, u isti mah, opsenarska snaga samog Pojma, jeste, u stvari, *condicio sine qua non* onoga što se zove filozofski mir. Taj "suvereni", "superiorni", "nedodirljivi" filozofski mir filozofa je, zapravo, samo rat nastavljen drugim sredstvima! Ispod filozofskog mira suviše često se krije senka rdave polemičke savesti. Ali, taj nezaobilazni mir filozofa nije potpuno prividan i bezrazložan. On potiče otuda što (a) shvatajući rat opštim, filozofu ne preostaje drugo nego da se miri s njim kao sa svojevršnom "sudbinom" i (b) sama (logocentrička) sabranost raspršenog (=poopštavanje rata) izvor je unutrašnjeg mira (pribranosti) pred stradanjima sveta. Velike sinteze uvek nekako ospokojavaju sva naša nespokojstva. Jer, i sam logocentrički posmatrač (subjekt teorije) je uvek saprisutan na sintetički profilisanom tlu vlastitog prizora. Ako nema konstitutivnu to prisustvo ima regulativnu, simboličku funkciju.

Intimizujući nas sa večnim/metafizičkim ili, bar, sa povեսno/generičkim totalitetom velika sinteza (sabranost raspršenog) neutrališe preteći i zjapeći diskontinuitet, premošćuje ambise protivurečja, zbrinjava nas u mogućem, ali uvek neizvesnom, nadživljavanju konačnog, smrti, rata. Da li ima ljubitelja mudrosti čije srce nije uzdrhtalo pri spomenu golemih filozofskih reči kao što su Logos, Bivstvovanje, Um, Samosvest, Čovek, Cogito, Suština, Pojam itd., sluteći da se u njima krije blagotvorna moć utehe, neobična spremnost da se bez otpora prepuštaju strategiji velikog sabiranja onoga što je raspršeno, zbrinjavanja i, zapravo, krpeži naše egzistencije?! Velika sinteza u nama produkuje utehu. Ta uteha je, ujedno, uteha u samoj sintetičkoj produkciji. Ni Heraklitova sabranost vis-a-vis raspršenog polemosa ne izmiče ovoj proizvodnoj dijalektici utehe.

Misaona, logocentrička re-produkcija opšteg polemosa moguća je samo zato što sam polemos u sebi već sadrži jedan "izvorni" proizvodni postav. Za Heraklita, naime, smrt je isto što i rađanje. Pri tom, naravno, važi i to da inherentni negativitet (destrukcija) opšteg polemosa nikada ne prekida svoj pogrebn rad. Taj poopštteni *bellum omnium contra omnes* ne pogađa samo čovekovo bivstvovanje, već i bivstvovanje uopšte, uključujući i ono što je u njemu elementarno, dakle, same elemente: "*Vatra živi smrću zemlje, vazduh živi smrću vatre, voda živi smrću vazduha, zemlja živi smrću vode*". Na tlu bivstvovanja sve je živo i zato je sve podložno umiranju. Ali, rat koji u sebi sadrži načelo aktivnog odnosa prema smrti, zadavanja smrti, a ne puke pasivne entropije, samim tim je, ujedno, obeležen produktivnošću. Tom smrću se, na neki način, živi. Jer, *vatra živi smrću zemlje...* Tako da onda Heraklit može da tvrdi i da "*smrt zemlje rodi vodu, smrt vode rodi vazduh, smrt vazduha rodi vatra, i obrnuto*". Opšti polemos ili rađanje i život-smrću zaista je ključno obeležje i sama suština Logosa, jer iz njega iz-

viru i u njega se uvek vraćaju ne samo svi elementi, nego i kompleksniji oblici života, oni koje taj otac svih i kralj svih izbacila na videlo kao ropske, heteronomne ili kao slobodne, autonomne.

Heraklitu je bila potpuno strana ideja da bi univerzalno obeležje logosa/polemosa moglo da ima bilo kakvu emancipatorsku misiju. To što u samom ratu sviju protiv svih jedni prolaze kao robovi a drugi kao slobodni ne znači da tu nema nekakve pravednosti i da bi, nasuprot tome, oslobađajući rat bio pravedniji od porobljavajućeg. Jer, pravda je u stvari zavada! Još manje bi univerzalni polempos mogao da se shvati kao preteča jednog filozofskog pojma revolucije gde bi se ova, onda, tumačila kao proces ili, još bolje, praxis radikalnog "povratka" iz sfere otuđenja i heteronomije u slobodno, autentično ljudsko postojanje. Heraklitov polemocentrizam kao da protivureči mnogim modernističkim predrasudama potonje filozofije koja se, suviše olako, pozivala na tamnog Efešanina kao na svog "dijalektičkog prethodnika". Polemocentrizam isključuje mogućnost da se bilo kom od opozicionih termina - u ovom slučaju u pitanju su: heteronomno/autonomno, ropsko/slobodno - osigura metafizičko prvenstvo ili aksiološka prednost. Zašto se ta mogućnost isključuje? Zato što bi aksiološko/metafizičko favorizovanje bilo koje strane značilo uspostavljanje jedne silovite, nasilne hijerarhije, odnosno privilegovanja nekog posebnog rata koji bi, onda, razume se, protivurečio onom opštem.

Ali, svaki posebni rat koji se zaodene u ruho nečeg drugog, uzvišenijeg, recimo, "klasne borbe", "revolucije", "opšte ljudske emancipacije" itd., može samo da gaji iluziju da se naduvavanjem jednog, "privilegovanog" termina date metafizičke opozicije onaj drugi potpuno ukida ili neutrališe. Heraklit nas poučava da su mnoge, ako ne i sve, kako vidljive tako i nevidljive opozicije - pri tom važi i to da je "nevidljivi spoj jači od vidljivog" - samo jedno te isto! Zato se drama nekog posebnog

rata koji bi hteo da bude lepši i uzvišeniji nego što jeste, kome je, dakle, opozicija rat/mir suviše tesna, banalna ili, čak, gruba, završava uvek upravo povratkom na "izvornu" poziciju samog rata, onako kako je Hegel određuje, kao "stanje bespravljia, sile i slučajnosti"! Eto zašto nije čudno što se drama sveopšte revolucionarne egzaltacije uvek, po pravilu, završava komedijom poopštenog bratstva-terora. Potpuno osujećenje heteronomije prisilom dijalektičke ("revolucionarne", "emancipatorske" itd.) simulacije ubrzo se preobražava u njenu iako okolišnu ipak potpuno afirmaciju, i to afirmaciju u najgorem obliku: totalitarne strahovlade, permanentnog građanskog rata.

Sada bi trebalo korigovati prethodno izrečeno, suviše "napadno" mišljenje o Heraklitovoj belicističkoj agresivnosti. Nije li tvrdnja o izrazito militantnim obeležjima njegove dijalektike preterana? Odbijati svaki poseban rat ili bitku, zar to ne znači, pre, kraj svakog belcizma nego njegovu afirmaciju? Da li je Heraklitovo insistiranje na opštem ratu samo jedno preterivanje, gomilanje krupnih reči koje, međutim, imaju umirujuću ulogu? Jedno je sigurno. Polemocentrizam kao odbijanje da se "vodi" bilo kakav poseban rat, kao isključivanje mogućnosti da neka od brojnih opozicija kojima je neminovno opsednuta svaka metafizička misao bude privilegovana i hipertrofirana, predstavlja zaista mnogo manje agresivnu filozofsku strategiju od modernih paradnih "humanističkih" i "progresističkih" rehabilitacija metafizike koje samo prikrivaju svoje posebne, latentne i manifestne ratove.

Međutim, Heraklitov polemocentrizam poseduje izvesnu ambivalentnost koju moramo ovde naglasiti. S jedne strane, on zaista predstavlja šifru za razumevanje zapadne dijalektike - a to, zapravo, znači strategije Logosa/Pojma - uključujući i njenu imanentnu, prikrivenu autoritarnost. S druge strane, taj polemocentrizam jednom nogom već iskoračuje iz dijalektike! Tim iskorakom Heraklit nam nudi anticipaciju post-metafizičke,

postmoderne misli. U stvari, to je anticipacija igre pojmova ili, još bolje, metafora.

Heraklit pripada onim misaonim stilovima u zapadnoj filozofiji, nauci, kulturi, koji su bili pasionirano opsednuti nekoherentnošću, pocepanošću, konfliktnošću nikada-dovoljno-ljudskog smisla. Protagonisti tih stilova, od Ničea i Frojda do Makijavelija i Hobsa, preko Markiza de Sada, obično su u svim vremenima dočekivani s otporom i zato nazivani "iracionalnim", "pesimističkim", "tamnim", "dekadentnim" pa ako hoćete i "reakcionarnim". Te osude nisu u sebi skrivale prirodu milenijumskih otpora i nespremnost da se dopuste i sami pokušaji razumevanja onoga što je nerazumno, tamno i drugo. Čačkati po "tamnoj" strani ljudske prirode je nedopustivo. Užas u nama ne sme ni da se pomene. Dominantni, spokojni logocentrizam, ta samoj sebi providna racionalnost, bez ikakvog predumišljaja ukida sva protivurečja, poravnava sve nabore ljudske egzistencije, razrešava sve konflikte da bi, konačno, naš smisao, ophranvan nekoherentnošću i (sasvim) drugim, priveo u azil doktrinarnog jedoumlja i potpune koherentnosti. Da li to znači da je moguće staviti znak jednakosti između ideologije i metafizike bar u tači u kojoj su ove dve veličine obeležene logocentričkom tiranijom Istog?! Jedno je sigurno. Tamo gde se, iz čovekovog bivstvovanja zacemento neiskorenjive aporeme, protivurečja, paradoksi, sporovi i nekoherentnosti apsorbuju u jednom potpuno koherentnom, utopijski-savršenom poretku smisla, koji još jedino ima beskonačni zadatak da dotuče svog "neprijatelja" (razliku, drugo), tu se, pre ili kasnije, ono iracionalno, mračno i apsurdno u čovekovom bitisanju dovodi do paroksizma. Pred besmisлом nasilno ukinutog protivurečja besmisao immanentan samom tom protivurečju postaje dečija igra!

Zato je Heraklitov polemocentrizam pre opominjući nego zastrašujuć gest. To je misao koja kroz afirmaciju rata kao opšteg pokušava - doduše pogrešnim, logocentričkim sredstvi-

ma - da pacifikuje ili bar učini benignim svaki posebni rat, spor, protivurečja, antagonizme i nasilje. Pa ipak, ako Heraklitov univerzalni polempos ne afirmiše i ne pristaje ni na jedan posebni projekt rata koji je u praktičnom životu ljudi vođen, naravno, doxom a ne epstemeom, ipak on u najmanju ruku toleriše samo događanje posebnih ratova, protivurečje, isključivanja, eliminacije, antagonizama i egzekucije. U stvari, Heraklit toleriše to što smatra sudbinom s kojom se valja miriti. Ova tolerancija je, bez sumnje, najviše što uopšte i može da proizađe iz same umirujuće logocentričke strategije koja promišlja rat: ne uvećavati dato nasilje; ne stvarati višak bede i jada u ionako već dovoljno opustošenoj dolini suza.

Međutim, kod Heraklita postoji jedna igra pojmova i, zapravo, metafora koja njegovu misao legitimise kao anticipaciju, doduše prećutnu ili nemišljenu, onoga što se danas ponegde shvata kao "estetizacija" teorije (ili čak "igra s teorijom"), a što, u stvari, treba misliti kao iskorak u post-metafizičko doba! Dakle, bez obzira što je Heraklitov diskurs o ratu i smrti obeležen logocentričkim upućivanjem na jednu nipošto pojedinačnu, akcidentalnu, već opštu i supstancijalnu datost, taj diskurs je ipak simptomalno prožet i nošen izvesnim semantičkim pomacima, prenosima, metaforizacijom koja nam sugerise upravo kraj referencijalnog supstancijalizma. Recimo, kada Heraklit kaže: "*Vatra živi smrću zemlje*", onda sva četiri termina koja se tu pojavljuju potpadaju pod jedan označiteljski pomak i igru čiji precizni smisao nećemo više nikada moći, bar ne do kraja, da dešifrujemo u ravni semantičkog, odnosno referencijalnog identiteta. Reči *vatra*, *zemlja*, *voda* itd., simbolišu izvesna pranačela (prva načela ili načela kao ono epistemološki prvo) koja su, međutim, prva samo u sinhronom preseku, jer je u faktičkoj dijahroniji, u toj igri života i smrti, nastajanja i nestajanja, njihovo prvenstvo relativizovano. Zato, konačno, Heraklitova tvrdnja da jedan element ili načelo živi smrću drugog

samo znači da je igra ono što prethodi elementima/načelima ili, što se svodi na isto, da je igra prva. Ali ako je igra prva, onda to takođe znači da ona ne može da se funkcionalno potčini, podvede pod jednu metafizičku hijerarhiju ili top listu najviših vrednosti/načela. Još manje je ta igra upotrebljiva u ideološke svrhe ili, recimo, uporediva s ideološkim satanizmom onog Gebelsovog istomišljenika koji je tvrdio da jedno biće umire da bi se drugo njime prehranilo, da jedno pije krv drugoga... Iako je, samo na prvi pogled, reč o sličnoj belicističkoj fantazmi - o životu jednog zahvaljujući smrti drugog - ipak ova formalna struktura je, u jednom i u drugom slučaju, sasvim drugačije instrumentalizovana.

Heraklitova igra s načelima i elementima sveta je samosvrhovita, takoreći l'art-pour-l'artistička, jer nema za cilj da opšti rat ili opštu igru, igru opštosti upregne u jedan praktični pogon smrti u cilju ostvarenja hipertrofiranog nacionalnog identiteta, neprikosnovene supstance koja "pije krv" svemu drugom. Metaforički pomak, prenos, igra i iskorak iz metafizičkog i svakog drugog identiteta je iskorak reke koja nezaustavljivo teče. U isti mah, on predstavlja kreaciju jednog novog referencijalnog horizonta, sveta u kome nasilje i rat postaju takoreći ontološka drama ili, još bolje, dramatisovana, estetizovana ontologija. Normalan savremeni čovek svoju fantazmu opsednutu nasiljem i ratom zadovoljava ili razrešava u bioskopskoj sali...

Da rezimiramo:

Moderni logocentrizam ima, nužno, umirujuće značenje. To dolazi otuda što su njegovi učinci suviše često - uznemirujući. U stvari, njegov koncept mira - strateški osiguranog - proizlazi iz postignute pobede i nadmoći koja, onda, osigurava legitimnost izvesnom "racionalnom" nasilju. Umirenje i umirivanje je neophodno, jer tu mira u suštini nema! Polemo-

centrizam je "naličje" i "istina" logocentrizma. Heraklitova tvrdnja da je rat opšti je najudaljenija tačka do koje logos može da dopre u razumevanju vlastite strategije, a da pri tom ostane to što jeste, to jest logos. Međutim, u ovom samorazumevanju je, onda, implicitno profilisana i sama granica logocentrizma: mesto na kome počinju druga pravila igre i drugost kao pravilo igre.

Mračni XX vek

Mračni XX vek! Dvadeseti vek kao mrak! Vek u kome je, zaista, bez presedana, s neviđenom dispečerskom ohološću, utrošena ogromna, mega energija za osvetljavanje dnevnih boravišta i "svetlih" (ideoloških) perspektiva i tako uspostavljena tesna energetska veza između sredstava i ciljeva Dana. Pa ipak ovaj iluminacijski vatromet je, izgleda, sasvim lepo zaslužio svoje *kontraefekte*, to jest predominantni okružujući mrak u kome, naravno, simulakrum rasvete, hiperrealnost Dana samo još više ili još žešće blješti! Zar, zaista, XX vek nije onaj vek koji je upravo izmislio konc logore, kolektivne masakre bez presedan, fašizam i boljševizam, Aušvic i Gulag, u drugoj povesti ljudskih zločina nikada viđene takve zločine protiv čovečanstva, užasne svetske ratove, to jest ratove ogromnih razmera i neviđenog intenziteta i, konačno, gomilanje tehnoloških naprava s kojima je moguće višestruko i potpuno uništenje života i civilizacije na tlu Zemlje?!

Nije li, prema tome, u pravu Jan Patočka kada tvrdi da je XX vek, u stvari, vreme noći, rata i smrti?! Nije li, zaista, to vek pripreme za "monumentalnu lomaču"?! I šta je, onda, taj "mračni" Srednji vek bio u odnosu na ovu našu Noć koja više ne nagoveštava nikakvu zoru?! Prethodna stoleća poznavala su ratove koji su sejali smrt u cilju afirmacije različitih logocentričkih obećanja. Recimo, o Napoleonovim ratovima moglo bi da se govori kao o borbi za priznanje univerzalnih, revolucionarnih ideja, kao o prosvetiteljskom idealizmu. Razume se, rat je, uvek, ujedno, i pitanje teritorija: kartografska projekcija realizovana sredstvima zadate smrti. Ali svaka teritorijalna aspiracija mora da ima opravdanje u nekom višem pravu, cilju, razlo-

gu. Tek onda postaje legitimna borba za priznanje koja svoje više ciljeve realizuje na temelju ili, bolje, na lomači, na pepelu apsolutnog nepriznavanja i destrukcije drugog. Sprega između instrumentalnog gesta i ciljne tačke uvek je, svedočila o Logosu koji vlada, ako ne čitavim svetom onda, bar, jednim posebnim poretkom. Rat nikada nije mogao biti samosvrha: noć u kojoj su sve krave crne. Svetli ciljevi i, posebno, (pobednički) mir uvek su već nekako delovali ospokojavajuće, umirujuće na instrumentalni užas kojim rezultira bilo koji rat.

Valja znati da je *rat opšti*, tvrdio je Heraklit. Ali, čak i da je istorijsko uverenje oduvek bilo da se pravda postiže samo kroz zavadu, kroz borbu za priznanje, odnosno da je sama pravda - zavada/borba, ipak to još uvek ne bi značilo da je zavada/borba samosvrha, da je cilj po sebi. S one strane "ekscenih" ili "incidentnih" situacija, čitava povest čovečanstva, do XX veka ili, još preciznije - i u jednom definitivnom smislu - do Hirošime, do otkrića nuklearnog oružja, bila je povest ratovanja radi Pobede i Mira. Zadana smrt je, pri tom, cena koja je uvek morala da se plati da bi umni telos ili eshaton trijumfovaio na tlu Zemlje. Prethodne epohe su možda mogle ili, čak, morale sebi da priušte razne iluzije, obećanja i utopije kao "savršenu" kompenzaciju za svu tu pustoš koju ostavlja iza sebe svako veliko, kolektivno zadavanje smrti i na prvom mestu rat, međutim, XX vek koji priprema monumentalnu lomaču je vek konačno razbijenih iluzija. Vek mraka.

Da li to znači i vek izvesne "autentične" samospoznaje? Ako je bivstvovanje-za-smrt prvi uslov da bi se uopšte moglo govoriti o mogućoj "autentičnosti" tubivstvovanja, ne znači li to onda da je ova hajdegerijanska uslovnost "prirodno" mogla da bude zadovoljena jedino u mračnom XX veku, veku koji nam je blizinu smrti učinio nezaboravnom?! Svi ratovi prošlih epoha bili su borba za priznanje nečega, nekog višeg cilja, telosa/eshatona. Ovo priznanje, naravno, ujedno je i čin konstitucije sub-

jekta koji se upušta u borbu (za priznanje). Već zbog toga ono nije moglo da ne poseduje logocentričku strukturu, da ne bude "umni" diskurs, pri-znanje, primanje k znanju izvesnog razloga, što zatim osvedočuje legitimnost i suverenost onih kroz koje progovara taj razlog.

Dvadeseti vek je mesto iščezavanja ove dijalektike priznavanja. Ona iščezava na vlastitim rubovima, vlastitoj prekomernosti, hiperteliji. U tom mračnom veku događa se upravo pomračenje onih pokretačkih snaga koje su bile, navodno, sadržane u predstavama o utopijskoj, umnoj, eshatološkoj, sentimentalnoj, humanističkoj, logocentričkoj sudbini čoveka na zemljinoj kori. Već su, naime, Adorno i Horkhajmer, u *Dijalektici prosvetiteljstva*, dijagnosticirali tužno i, razume se, XX-vekovno finale ove progresističke iluminacije: u dubini svoje duše prosvetiteljstvo je totalitarno! Dvadeseti vek čak i u svojim površnostima neće izmaći ovoj dubini. Ali, ne sporeći Adornovu i Horkhajmerovu tvrdnju da je prokletstvo stalnog napretka neprestana regresija, mogli bismo reći da pozni XX vek u izvesnom iluzornom smislu, smislu koji dovršava iluziju/simulaciju, još jednom preokreće ovu tvrdnju: osvedočena regresija i mrak u kome smo se definitivno suočili sa neizrecivim užasom zadate smrti još uvek predstavljaju podsticaj za buduću dispečersku oholost sila Dana.

Možda je već Prvi svetski rat bio infrastrukturna inauracija tog iščezavanja telosa/eshatona u logici rata i logici života. On je, naime, bio zaslužan za apsolutnu predominaciju neposredno-instrumentalnog nad dalekim ciljnim očekivanjima. "Upravo taj rat je", kaže Patočka u *Heretičkim esejima*, "pokazao da se preobražaj sveta u laboratoriju, koja oslobađa milijardama godina akumulisanu energiju, mora zbiti na ratnički način. Zbog toga je taj rat značio definitivni prodor onog shvatanja bivstvujućeg koje je započelo u XVIII veku nastankom mehanicističkih nauka i odstranjivanjem svih 'konvencija' koje

su preprečavale put pomenutom oslobađanju sila, prevrednovanju svih vrednosti u znaku sile". Rat je, smatra Patočka, samo najagilnije sredstvo brzog oslobađanja akumulisane snage. Ta vrsta sukoba favorizuje eruptivni prelaz iz potencijalnog u aktualno. Ona je instrument koji lukavi um Sile koristi u cilju brže transformacije mogućeg u stvarno. Cilj i razlog, telos i eshaton u tom kontekstu mogu imati samo značenje ornamenta. I zar nam je to pokazao tek dvadeseti vek koji je, zacementirano, vek totalne mobilizacije instrumentalne racionalnosti? Ono što je tu, u stvari, mobilizovano to su, smatra Patočka, sile Dana. Ono profano postaje sam eshaton: sekularizacija nadživljavanja u jednom sledu beskrajnih instrumentalizacija. Sama sila Dana, energetski princip na kome počivaju odnosi između sredstava i ciljeva, biva onto-teologizovana! "Te sile ne umiru već se samo iscrpljuju, svejedno im je da li uništavaju ili organizuju. U osnovi, pre 'žele' da organizuju, da budu na delu, od koga ih sam rat odvaja. 'Ratni ciljevi' nisu precizan izraz: to su miroljubivi ciljevi, ciljevi *pax teutonica* ili *pax americana* i sl."

No iako može da bude izraz instrumentalne racionalnosti, zadata smrt, a time i rat, pre ili kasnije pokazuje svoje lice užasa, tako da je, onda, ova racionalnost u stvari samo njeno načelo. Kao najviši oblik manifestovanja sile, rat u sebi nosi nepopravljivu kontradikciju koja sada postaje vidljiva. Naime, on teži da poništi same temelje (= sile Dana) na kojima počiva. Autodestrukcija energije je granica koja ne sme da se prekorači, jer se time ukida i samo "načelo" polemosa/rata. Tek XX vek je pokazao jasno, i suviše jasno, da rat više ne može da bude opšti! Kraj opšteg rata je ujedno i kraj Opšteg kao rata! Ta logocentrička opštost ubuduće ukida vlastite pretpostavke, obara "granu" na kojoj sedi. Ali sama poopštenost polemosa/fronta se, u XX veku, i dalje događa i, čak, u izvesnom smislu eskalira! Sekularizacija eshatona u korist sila Dana ne ukida stare metafizi-

zičke antinomije i paradokse, već ih u izvesnom smislu zaoštrava.

Dvadeseti vek je sve svoje ratove započinjao s idejom "miroljubivog cilja", a završavao se "grabljanskim mirom". Cilj rata nije niti može da bude grabljanski mir, već, naprotiv, pobednički i po mogućstvu trijumfalni mir, odnosno sam taj "miroljubivi" cilj. Nevolja je u tome što konfiguracija XX veka, njegova modernost, u sebi već konstitucionalno sadrži Poraz kao ključni efekat Pobedničkog mira. Prokletstvo modernih pobjeda je neprestana regresija. Modernost je permanentni poraz, kontraefekat, kontraindikacija. Ne samo što pobednički mir nije više apsolutan, savršen, "večni" mir - tu vrstu iluzije-kraja teško da neko, danas, može sebi da priušti - već on nije više ni samo jedan (benigni) momenat u dijalektičkoj igri opozicija koje ne nude perspektivu (umnog) razrešenja. On je potpuno funkcionalno potčinjen svom naličju. Ako su prethodni vekovi mogli sebi da priušte iluziju da je plemos samo, u sudnoj instanci, (re) afirmacija logosa, XX vek nam, naprotiv, govori da je (sekularizovani) logos Mira i Dana samo kontraindikativna potvrda razobručenog polemosa. Pobediti u ratu da bi bio poražen u miru: to je logika produženog ratovanja koja za sebe kao takvu ne zna, koja se uspravljuje na pobedničkim lovorikama. Sile Dana ne miruju. Dvadeseti vek je orgija rata. S one strane iluzija o konačnom pomirenju svih protivurečja i antagonizama, o kraju istorije, pa ako hoćete i o liberalno-demokratskoj paradigmi kao "savršenom ostvarenju univerzalne i homogene Države, Države univerzalnog priznanja" (Fukujama), XX vek, u stvari, samo otrže mir od večnosti, uspostavljaajući ga kao instrument vlastitog priznanja ili, što se svodi na isto, kao instrument večite Borbe i uvek nove Pobjede.

Dvadeseti vek je orgija rata čija etika je, samo naizgled paradoksalno, etika odvrćanja. Naime, u nuklearnom razdoblju XX veka poslednji, apokaliptički cilj rata je mogao biti od-

vraćanje na rubu orgije. Užas na koji pre ili kasnije upućuje svaki rat, sada, u epohi nuklearne racionalnosti postaje previše očigledan. Uбудućе on ne dopušta da Rat (sa velikim R) uopšte i započne. Ali, logika odvrćanja se ovde manifestuje, ujedno, kao logika premeštanja, prenosa i rasejavanja polemosa. Daleko od toga da front biva ukinut, on uбудućе postaje svuda prisutan, sveprisutan. Politika Dana je produžena ruka rata koji ne prestaje, koji se sada vodi samo drugim sredstvima. Front je, međutim, kako kaže Patočka, "apsurd par excellence". Ne samo zato što je front mesto zadate smrti, mesto na kome se kon-frontiraju, suočavaju bar dva uzajamno poništavajuća obećanja; mesto priznanja drugog, ali u smrti i poništenju; ukratko, mesto najveće blizine i budnosti pred neprijateljem.

Front je apsurd i zato što on, unutar navodne strategije Mira, to jest pobede ili bar odvrćanja, zahteva stalnu mobilizaciju, dakle, upravo poopštavanje borbe u cilju osiguranja samih temelja poretka, tj. Sile i njene belicističke dijalektike. Mobilizacija protiv rata rezultira univerzalizacijom fronta, poopštenim ratom. Govoreći o XX veku kao ratu, Patočka na zanimljiv način analizira proceduru nastanka te (meta) belicističke logike. "Besmislenost dosadašnjeg života i dosadašnjih ratova vodi osmišljavanju novog rata, rata protiv rata. Onaj ko je odbacivao front, koji mu je bio nametnut, sam sebi nameće ništa manje težak i okrutan front narednih godina. Taj rat protiv rata koristi naizgled nova iskustva, započinje naizgled eshatološki, no u stvarnosti savija eshatologiju do nivoa 'svetovnosti', do nivoa dana, koristeći za taj dan ono što je pripadalo noći i večnosti. To je demon dana, koji se pretvara u sve što mu padne na pamet, dokazujući da može uplašiti i ispiti krv svemu što je van njegovog domašaja". Da bi *front* postao univerzalna kategorija našeg bitisanja potrebno je, prethodno, da se konstituiše, odnosno, stavi u totalizujući pogon izvesna dijalektika rata protiv rata. Reč je o negaciji (i očuvanju) rata sredstvima samog polemosa/za-

vade, što, sada, samo eshatologiju/ideologiju savija do "svetovnosti" i svakodnevice, do "dana". S neprijateljima mira nema mira. Za neprijatelje slobode nema slobode. Mir se konstituiše kao negacija negacije: uvek iznova proširivan, otvaran i univerzalizovan front: ambivalentna, u isti mah pacifistička i militantna borba protiv borbe, rat protiv rata. To je XX vek. To je njegov koncept "dijalektike" koja se, na svojim najudaljenijim rubovima, rasprskava u paradokse. Paradoksi nastaju zbog onoga što je u toj dijalektici prekociljno, hipertelijsko, što je, kako bi nam sugerisao Žan Bodrijar, orgijastičko: dakle, ono što je u tom ratu protiv rata u isti mah najpacifističkije i najmilitantnije!

Heraklitova, prilično kontemplativna tvrdnja da je rat opšti biva sada transformisana u aktivističku, transformišuću, performativnu tvrdnju po kojoj je rat protiv rata opšti. To XX-vekovno profilisanje moderne univerzalnosti je ono što obeležava snagu i vlast aktuelnih dijalektičkih postava/institucija (koji, sa svoje strane, ne moraju da budu samo postavi snage i vlasti). Instrumentalna mobilizacija je moguća na vrlo različite načine i u vrlo različitim sektorima života i dana. Sve zavisi od institucionalnog pogona koji se uspostavlja performativnim ratom protiv rata, od mogućih zahvata i domašaja koje ta osobe- na, ambivalentna negacija negacije ima. Patočka veruje da je ovaj dijalektički ili, ako hoćete, belicistički "pacifizam" mogao biti samo kratkog daha, da je to prikriveni "demon dana", da ono orgijastičko u toj dijalektici sadrži u sebi neizbrisivu crtu demonskog, da je reč o iluziji pobedničkog mira, trijumfalizmu pre trijumfa, pre pravih iskušenja, i konačno, o pokušaju da se "ispije krv" svemu što je van domašaja dana i njegovih instrumentalnih moći. A izvan tog domašaja su upravo noć, smrt i večnost. Biti izvan domašaja to, ovde, znači: biti kontraciljni, prekociljni učinak dobrih namera. Dvadeseti vek je samo specifično, instrumentalno-praktično iskušavanje tog puta u pakao koji je, oduvek, bio popločan "dobrim namerama".

Ove dobre "pacifističke" namere - koje moramo jasno razlikovati od stvarnog pacifizma - modernih dijalektika ili, ako hoćete, modernosti kao dijalektike su nešto što, po Patočki, pre ili kasnije završava u moralnom porazu, propadanju i, konačno, u istoj, ako ne i goroj bezobzirnosti prema životu od one koju osuđuju: "Šta u toj bezobzirnoj borbi trijumfuje ako ne opet Sila, koja koristi mir kao borbeno sredstvo, tako da i mir, sa svoje strane, postaje deo rata, njegova podmukla etapa"! Otuda onda sledi da tamo gde na površini zbivanja imamo, navodno, rat protiv rata, dakle, modenri, XX-vekovni izum koji realizuje XIX-vekovne utopije time što, navodno, obezbeđuje pomirenje svih antagonizama i protivurečja, odnosno jednu afirmativnu, produktivnu, politički podobnu, umirujuću dijalektiku, tu onda u isti mah imamo i instrumentalizaciju mira od strane "lukavog uma" Sile, a u korist jednog još ne objavljenog i time utoliko prljavijeg rata. Rat protiv rata ne vodi miru već samo kontraciljno, kontraindikativno jednom poopštenom ratu koji je unapred "izgubljen", to jest nelegitiman i moralno poražavajući. Izgleda da različite strategije (ovde je, primetiće se, ta "militaristička" terminologija apsolutno neophodna) "trijumfalnog" mira, odnosno samog tog rata protiv rata, nužno podrazumevaju neku vrstu viška obmana i laži, gde se, onda, belicizam, prisila i prakticističko nasilje Dana širi i nameće, arkanskim metodama, pod ideološkim vidom osiguranog mira. Eksplicitni rat, pri tom, može da bude samo jedna, kratka, takoreći efemerna faza unutar permanencije koja je nošena prikrivenim, lukavim umom polemosa.

Ako demon dana uspeva da u sebe usisa ono što pripada noći i večnosti, onda se time samo otvara prostor izvesne neodgovornosti u kome, ubuduće, čovek gubi svest o tome da postoji i nešto što se ne može instrumentalizovati, što ne može biti sredstvo za neki uvek izmičući cilj, nešto što jeste - to što jeste - po sebi. Zato Patočka s izvesnim (smisao ove ograde

videćemo ubrzo) pravom smatra da sam rat, sa svojim neposrednim, neizrecivim užasom približava čoveka noći i večnosti, nameće mu izvesnu odgovornost pred njom. Iskustvo fronta, "s njegovim vatrenim linijama, sastoji se u tome da priziva noć sa njenom prešnošću i nezanemarivošću". Prakticizam Dana vlada ljudima pomoću smrti: ugrožavanjem života, odvrćanjem od smrti koja bi dolazila kao kazna zbog prestupa. Zato, za sile dana smrt, s jedne strane, ne postoji, biva nipodaštavana unutar opšte, kolektivne, vladajuće zbrinutosti, ali, s druge strane, to nipodaštavanje smrti ne sprečava dati poredak da, u borbu za vlastito priznanje i dominaciju, šalje ljude na front i u smrt. Odvrćanjem od smrti koja vreba iza prestupa ljudi se disciplinuju i prihvataju zadatak da umru na frontu za dobrobit "otadžbine". Dobrobit "otadžbine" znaju uvek najbolje oni koji ne umiru. Ali, oni koji ginu, oni u stvari ne ginu za zemlju otaca, već za buduće generacije, za pokoljenja koja će da žive u "miru". Mir, taj viši cilj rata, se plaća cenom sadašnje smrti. Oni koji su izabrani da ratuju stešnjeni su između dve vrste smrti: one koja vreba iza prestupa, nediscipline i one na frontu. Ratniku preostaje samo da tom determinizmu iz budućnosti izmakne, da izdrži. To što mnogi neće izdržati jeste opravdanje zla, teodiceja rata. Ciljevi budućeg dana i mira relativizuju taj gubitak. Iskustvo fronta je, međutim, tvrdi Patočka, apsolutno. Boravak na frontu, suočavanje sa užasom i apsurdom vrši prepad na čoveka, a to je prepad apsolutne slobode. Reč je, najpre, o slobodi od institucionalne prisile, gde se, onda, događa prekoračenje dnevnog praktikizma, transcendiranje u pravcu onog po sebi: noći i večnosti. "Tako noć odjednom postaje apsolutna prepreka na putu dana ka rđavoj beskonačnosti sutrašnjice. Time što nas prepada kao nesimulirana mogućnost, potisnute su naše navodne nadindividualne mogućnosti dana i kao prava nadindividualnost opet se oglašava žrtva".

Suočavanje sa smrću, bivstvovanje za smrt koje se u istima konkretizuje i dramatiizuje kao uvek moguća žrtva, stalni rizik, pogibelj, s jedne strane je uslov da se savlada razularena Sila, da se ukroti velika orgija zadate smrti koja je Rat, a s druge strane to je cena koja mora da se plati da bi se posedovala apsolutna sloboda, sloboda od instrumentalne prisile. Tek ako je ono nadindividualno, u stvari, crna večnost, noć i ništa, tada čovek biva, bar za trenutak, apsolutno slobodan. Zato je iskustvo fronta iskustvo apsolutne slobode koja se "osvaja" kroz dodir sa sasvim drugim. U toj situaciji, međutim, i sam neprijatelj prestaje da bude objekt isključivanja i postaje "saučesnik iste situacije, supronalazač apsolutne slobode, onaj s kim postoji saglasnost u protivurečnosti, saučesnik u uzdrmanju dana, mira i života bez pomenutog vrhunca". I tako onda postaje moguća "molitva za neprijatelja" i "ljubav prema onima koji nas mrze"... Solidarnost onih koji su prošli užas: "uzdrmanih".

Volja za ratom je, međutim, oduvek računala s pobedničkim mirom, sa simulacijom duševnog i ideološkog spokojstva. Polemocentrizam je u svojoj najboljoj, heraklitovskoj varijanti samo inauguracija i dovršavanje logocentrizma. Povest metafizike višu od te mudrosti ne zna. To je mudrost opšteg kao pomirenja s ratom. Čitava povest zapadne metafizike tu "mudrost" ponavlja samo sa izvesnim dodatkom iluzija i samoobmanjivanja. Oduvek je, naime, svaki (metafizički) element, počelo, načelo života prećutno ili izričito, prerefleksivno ili reflektivno živeo smrću drugog (sintagma živeti smrću je, ovde, naravno, pozajmljena od Heraklita), preuzimajući na sebe svoj identitet kao identitet onog prvog, najvišeg, najbližeg večnosti, u najvećoj meri pošteđenog korozije i entropije i, najčešće, sklonog spokojnom zaboravu smrti. Noć i tamna strana ljudske prirode bivaju zaboravljeni. Oni moraju da se zaborave kako bi život mogao da trijumfuje, a to u izvesnom smislu znači naprosito - da bude. Pa ipak, zaborav noći unutar sakralnih metafizič-

kih iluminacija uvek je bio i otvorena i skoro cinična apologija RATA, onto-teološka ili, još bolje, kosmo-tegonijska pohvala rata između bogova i među ljudima, koja nam najpre govori da rata, zapravo, nije ni bilo! Sekularizacija metafizičkog zaborava smrti unutar pragmatike XX veka ovu neodgovornost pred neizrecivim, pred užasom zadate smrti samo je pojačala.

U stvari, Bodrijarevu tvrdnju da rata nije bilo (misli se na rat u Zalivu) moguće je protegnuti na čitavu istoriju. Nikada nikakvog rata zapravo nije ni bilo. Sada, na izmaku XX veka, to postaje na pradoksalan način "vidljivo". Naime, postaje vidljivo da ni 10.000 tona bombi dnevno nije bilo dovoljno da taj rat bude zaista rat. Zato s pravom tvrdi Bodrijar: "Ovaj rat je bespolan, hirurški rat, War processing, u kojem protivnik predstavlja samo metu na kompjuteru, baš kao što seksualni partner predstavlja samo ime koda na ekranu *minitel rosea*. Ako se u tom slučaju može govoriti o seksu, onda i rat u Zalivu može proći kao rat". War processing. U stvari, ekransko iščezavanje rata je samo sekularizovana varijanta, na izmaku XX veka, metafizičkog, onto-teološkog, tegonijskog, teodicijeskog iščezavanja rata, iščezavanja zadate smrti i noći. Imajući u vidu više ciljeve rata, malu ili veliku apologiju istine, istog, identiteta ili, ako hoćete, poretka koji se performativno "zadobija" i "re-definiše" ratom, apologiju realnog/umnog koje nam, međutim, beskonačno izmiče i koje je, zapravo, samo fantazam/simulakrum želje, imajući, dakle, u vidu militantni, heraklitovski logos kao u isti mah sredstvo i cilj vlastitog ustrojstva, onda, bez sumnje, moramo priznati da rata nije bilo, da je oduvek postojao samo fantazam rata kao pravednog, pobedonosnog, herojskog, oslobodilačkog, uzvišenog, uzdignutog, nadignutog instrumenta. Rat se tu, u stvari, javlja kao dvostruka smetnja: da se spokojno zaboravi smrt i da se poželjni pobednički mir ustanovi što pre, izravno, kao krajnje (eshatos) stanje. Smetnja koja nam, ipak, ne

smeta da je uvek, pre ili kasnije, uklonimo, poreknemo, zaboravimo ili poništimo.

Smisao Patočkine intervencije je upravo u tome da se otkloni iluzija o "prevladavanju" rata unutar pobedničkog mira, unutar ideje da rata, zapravo, nije ni bilo. Ta iluzija je imanentna logici Sile kako se ona individuira i artikuliše unutar dnevnog prakticisma XX veka. Patočka uviđa teškoće da se iz tog zatvorenog kruga izade onda kada se u njega već jednom kričilo. "Život bi rado jednom počeo da živi, ali je tako reći sam život taj koji započinje rat i iz njega ne može da se iščupa vlastitim sredstvima. Gde je kraj tih perspektiva? Rat kao sredstvo za oslobađanje Sile ne može imati kraj. Kako ga se osloboditi kad ne može da se završi? (...) Stanovište mira, života i dana nema kraja, to je stanovište beskonačnih sukoba, koji se rađaju u sve novijim i novijim, a i istim vidovima". U stvari, iz zatvorenog kruga metafizičkih opozicija izlaza nema.

Svaki pokušaj da se izade iz, recimo, opozicije rat/mir tako što bi se tipovalo na njen jedan, po pravilu afirmativan pol nužno završava neuspehom, to jest kontraindikativnim, kontaktilnim povratkom na ono suprotno. Iluzija o trijumfalnom miru je, zapravo, konstitucionalna, utemeljujuća iluzija same metafizike. Klasična, postulatorna metafizika je svoje umirujuće suštine razmeštala iza žive i uzburkane pojavnosti. Uvođenjem progresističkog i prakticističkog motiva u metafiziku (i njene opozicije) umirujuća suština je premeštana u sferu još-ne-bivstvovanja, tako da se tu, onda, na razne načine osigurala zabluda po kojoj je moguće eshatološko, utopijsko ili apokaliptičko ostvarenje onog afirmativnog, to jest punog zadovoljenja.

Danas, na izmaku XX veka, jedno je sigurno. Rata se nije moguće osloboditi ukoliko se, pri tom, ne oslobodimo i vladavine mira, dana i života, te iluzije koja zatvara oči pred smrću. Patočka smatra da se upravo na liniji fronta, u uzajamnom i neposrednom suočavanju sa smrću, neminovno otvaraju

oči, tako da tek onda, počev od izvesne solidarnosti uzdrmanih, može biti govora o stvarnom oslobađanju od volje za rat/pobedu. Ako nam čitava povest metafizike, uključujući i njenu XX-vekovnu politiku Dana, govori da rata, u stvari, nije ni bilo, to onda samo znači da rata konačno mora biti, da to što se događa jednom, konačno mora biti rat, mora biti priznato kao rat, užas i noć, da bi onda bilo moguće i sloboditi ga se. Naravno, pri tom, ostaje, ipak, jedna značajna zagonetka. Kako to da dva velika svetska užasa u XX veku, zatim razni vidovi genocida, holokausta, masakra, internacija, ideološkog, etničkog ili političkog "čišćenja", logora i pretnji nuklearnim uništenjem nisu bili dovoljni da se ljudstvo na Zemlji konačno, vlastitim stradanjima, opredeli za tu solidarnost uzdrmanih i tako oslobodi ideje o pobedničkom ratu, dnevnom prakticismu i životu u skladu s nagovorima Sile?

Slično pitanje postavlja i Jan Patočka i, pri tom, tvrdi da je odgovor na njega - mučan. A to znači da stvarnog, efektivnog, delujućeg odgovora zapravo i nema! Onda, naravno, preostaju još samo moralni imperativi, pitanje izvesne odgovornosti, odgovornosti pred nemogućim. "Solidarnost uzdrmanih stvara se na progonima i neizvesnosti: to je njen front, tih, bez reklama i senzacija, i tamo gde segment vladajuće Sile teži jačanju. Ne boji se nepopularnosti, pre je izaziva i zove tiho, bez reči. Čovečanstvo neće sazreti za mir time što će se prepustiti merilima svakodnevice i njenim obećanjima. Onaj ko izda tu solidarnost mora biti svestan da neguje rat, da je parazit koji se hrani krvlju drugih".

Istine rata

Postoji izvesan paradoks s kojim se, danas, nužno suočava svaki filozof koji bi hteo da govori o ratu. Rat, naime, nikoga ne ostavlja na miru. Pred njime nije moguće spokojno istrajavati u tradicionalnoj pozi intelektualca ophrvanog takozvanim *duhovnim* ili *flozofskim mirom*. Ubuđuće se iza tog *mira* krije ili prećutna ideološka podrška ili nečista kvazi-racionalistička savest. Nemoguće je metodički apstrahovati ili suspendovati, recimo, Rat u zalivu, Avganistan, Vijetnam, Hirošimu ili Aušvic ukoliko uopšte hoće da se misli ne samo povest nego i agonija dvadesetog veka. To je nemoguće baš kao što je, u istom smislu, nemoguće zaboraviti latentnu opasnost od nuklearnog rata, ma koliko ona u ovom trenutku izgledala daleka, da bi se, zatim, spokojno meditiralo o *fin de siècleu* ili, čak, *mal de siècleu*. Ali, još manje je danas moguće "staviti u zagrade" kao "prirodni stav" ili, naprosto, *zaboraviti* - Sarajevo, zaboraviti na nepodnošljivu *blizinu* onoga što nam, u tom poznatom i prisnom liku, ipak, beskonačno izmiče, kao neshvatljivo i nemoguće.

Suočen s blizinom rata, filozof koji je dostojan svojih kompetencija, pošto filozofiju uzima za ozbiljno, neminovno oseća izvesnu *odgovornost*. A ta odgovornost podstiče u njemu nemir savesti i nemir upitnosti. Pa ipak, - i tu sada nastaje paradoks - onog trenutka kada se upita o smislu rata ili kada pokuša da o njemu racionalno govori, filozof ubrzo uviđa svu besmislenost svoje situacije: on o toj stvari, u stvari, nema šta da kaže! Iako o ratu u Bosni *mora* da govori, on o njemu, o njegovoj tražičnoj suštini - *može* samo da čuti! U stvari, bar u ovom kontekstu, svaki govor je nalik na primicanje *horizontu*: konstitucionalno lišen nade da će ga ikada dostići.

Ta nemoć ili nemogućnost govora *ne proizlazi* otuda što je u nekom drugom tipu govora, recimo, političkom, naučnom ili govoru neposrednog ljudskog iskustva, već sve rečeno, sve što je trebalo i moglo o ratu da se kaže. "Svi" "znamo" "sve" o Sarajevu, Bosni, o *Balkanu*. A to što znamo znamo unutar mnoštva različitih, često kontradiktornih priča. Pa ipak, u svim tim pričama skoro da ništa nije rečeno i, u svakom slučaju, ništa suštinsko. Ako je tačna tvrdnja Pola Virilija da je prva žrtva nekog rata *istina*, onda, svakako, senka te žrtve pada i na sve one diskurse koji u ovoj ili onoj meri pretenduju da izgovore nešto tako kao "najneposredniju" istinu o ratu. Pri tom, nije samo reč o banalnom ideološkom žrtvovanju u korist nekih ratnih ciljeva, o "patriotskoj" pristrasnosti koja nalazi moralnu ispriku i za najsumnjivije postupke... U ratu je istina žrtvovana i na jedan upravo *suštinski* način: postavši *neiskazivom*, postavši i sama *ruševina*, postavši *tragična*. Ono što bi pre svega i iznad svaga trebalo reći, što je tu daleko najvažnija "stvar" i što je, zapravo, jedino vredno izricanja, to upravo ostaje *neiskazano* i po svoj prilici *neizrecivo*.

Ljudi koji su iskusili blizinu *rata* ili *ratnog užasa* ubrzo su uviđali da u njihovom iskustvu ima nečeg što u sebi *odbija* mišljenje, što pruža *otpor* izricanju. Rat je pravo epistemološko minsko polje. On je namrgođeni, zastrašujući, tiranski Apsolut koji guta i proždire svaki smisao. Tražiti od miliona ljudi koji su u Bosni i iz Bosne proterani sa svojih ognjišta, ostavljajući za sobom desetine hiljada mrtvih rođaka, prijatelja i poznanika, da svedoče o velikim strateškim ili istorijskim razlozima i istinama rata, skoro da je *uvredljivo*. Taj "po sebi" i "za sebe" dati *užas* se pred mišljenje postavlja kao jednostavni protiv-predmet mišljenja. Istina rata je radikalna protiv-istina. Pred razobručenim, rasprskavajućim *ništavilom* rata nije moguća nikakva "konstruktivna", "funkcionalna" ili "afirmativna" misao. Tačnije, takva misao je moguća samo u obliku ideoloških "istina"

koje su učesnik rata, koje proizvode rat, koje ga pokreću. Ove Subjektivno (Suvereno) profilisane "istine" temelje se, upravo, na *narcizmu preživelih* i čak, možda, na izvesnom *profitiranju* koje proizlazi iz pristrasnog nipodaštavanja onoga što je u ratu upravo *suštinsko/neizrecivo*, što ostaje etički nepristupačno za bilo kakvu opravdavajuću, apologetsku instrumentalizaciju. Ali, ako u ratu nema istine o ratu, to je tako ne samo zato što se, u njemu, i sa samim istinama ratuje, s jednim "istinama" *protiv* drugih "istina", već i zato što ni jedan govor o ratu, ma koliko bio "odgovarajući", "adekvatan", dakle, istinit, i *neutralan* - ako je tako nešto uopšte moguće - nije u stanju da iskaže ono što je u njemu upravo nesaopštivo, njegovu užasavajuću suštinu pred kojom čak i najumniji govor ili, ako hoćete, *logos* ostaje, na-prosto, nem, bez reči.

Pa ipak, ljudi ne mogu da ne govore o ratu. Diskurs o ratu je nužnost, bar u onoj škrtoj meri u kojoj je *moguć*, u kojoj je - ma koliko to izgledalo paradoksalno - moguće *nemoguće* i *nepristajanje* na nemoguće. Taj govor je neminovnost ne samo kao *odvracanje*, već i kao *svedočenje*. Prećutati užas naprosto nije moguće. Kakav spekulativni ili ideološki hokus pokus bi morao da se smisli, da bi, njime, diskursu o ratu jednom za svagda mogla da se *otme* reč?! Ali, ako je ipak nekako - u svakom slučaju vrlo tegobno i odgovorno - moguć govor o ratu, kako onda da shvatimo tu *mogućnost* na rubu *nemogućeg*?

Niče je bio savršeno u pravu kada je tvrdio da je krv najgori svedok istine (iako je ta tvrdnja u njegovom polifonom diskursu ostala prilično *ambivalentna*). Nije u pitanju samo mogućnost žrtve, nego i lošeg svedočenja. Veliko prolivanje krvi je, bez sumnje, ključni *efekat* događaja koji nazivamo *ratom*. Ovaj efekat je ono po čemu rat jeste to što jeste: krvavi pir destrukcije, jedan konkretni, materijalizovani užas. Taj užas nam nikada neće dopustiti da samu ideju rata, mirne savesti, instrumentalizujemo u cilju potvrđivanja neke "više istine".

Poražavajuće naivno je verovanje da i u samom ognju rata postoji "jedna", "naša" istina koju će i oni "drugi" kad tad morati da saznaju. U odnosu na takvu "istinu" o kojoj će se jednog dana "sve doznati" važi, po pravilu, kontra-istina: da je mnogo bolje da se za užas njene destrukcije, beskorisnost žrtve i mrak zločina (u njeno ime počinjenih) upravo *nikad ništa ne sazna! Ne daj bože da se puna istina o nama ikada dozna!* - to bi moglo da bude univerzalno geslo svih učesnika u svim ratovima od kako je sveta i veka... i pogotovu aktuelnih balkanskih ratova, na kraju XX veka.

Naličje Ničeove tvrdnje da je krv najgori svedok istine govori nam da i sama istina vrlo loše sedoči o krvi. Nema "krunskih" svedoka, jer privilegiju takvog svedočenja bi morali da preuzmu na sebe upravo oni kojih više nema, žrtve... Zato je rat, kao i smrt, *univerzalna ne-istina*. Kao *kolektivno krvoproliće* rat predstavlja nesumnjiv poraz čovekovog generičkog bivstvovanja. I nemogućnost svedočenja o tom porazu! Ono što je njegova zastrašujuća specifičnost, taj paroksizam uništenja, predstavlja u isti mah poraz svih čovekovih vrednosti, uključujući tu i vrednost koju zovemo "istina". Po svom ključnom efektu, rat ne samo što ukida ili obezvređuje vlastiti instrumentalni odnos prema takozvanim "višim istinama" koje ga, navodno, "osmišljavaju", već on ukida i samu elementarnu, deskriptivnu vrednost istine. *U ratu nema istine o ratu*. Nikakva ratna strategija ili taktika ne sadrže u sebi vlastitu istinu, sem u obliku lažnih, ideoloških "istina" koje su samo instrumenti rata. Danas na Balkanu i u svetu ili, ako hoćete, u "globalnom selu" imamo seriju ideološki pristrasnih i kontradiktornih izveštaja o događajima u Bosni, imamo seriju pokušaja da se performativno izgradi/"konstatuje" istina, imamo "informacije" koje su, takoreći, rat nastavljen ili, čak, započet drugim sredstvima; sama istina je tu, u *sudnjoj instanci*, žrtvovana razornoj, napadnoj, nesaopštivoj *drugosti*: zadatoj *smrti*. Smisao ovog žrtvovanja je funkcional-

no potčinjavanje agresiji sasvim drugog ili sasvim drugom kao agresiji koju, onda, nije moguće pripitomiti, učiniti benignom ili benigno prisutnom/prisnom, i pogotovu ne tako što bi se destrukcija naterala da nam, progovori sama sobom, svojim navodnim *identitetom*, svojom *istinom* ili jakim *razlozima*. Sasvim drugo, po pravilu, nema istinu/identitet, već samo paradoksalnu, aporematsku strukturu odnosa prema neodnosu, prema nemogućem. Dodir s nemogućim nam, suviše često, nudi samo *nepodnošljivu bol*.

Rat je u isti mah afirmacija i negacija smrti. Bez sumnje, čovekovo bitisanje kakvo god da je podrazumeva stalnu mogućnost iskoraka u ništa, u sasvim drugo kao smrt. Smrt je alternativa koja kao senka prati svaki čovekov korak. I to tako biva sve do poslednjeg, sudnjeg trenutka. Taj usud nećemo ničim odagnati. Pa ipak, afirmativna strana našeg bitisanja nužno podrazumeva stalnu negaciju ovog virtuelnog iskoraka u sasvim drugo. Život je, po definiciji, uvek nekakva, nikada dovoljno uspešna i u fatalnoj instanci takoreći uzaludna, *negacija* prvobitne *negacije-smrti*. On je najpre izvesna strategija opstanka: poništavanje smrti, a zatim, u tim "osiguranim" uslovima, i - sve ostalo, ostale strategije... Rat je takođe strategija opstanka, poništavanje smrti, ali on je, ujedno, i afirmacija smrti-za-drugog. Rat je zadata smrt i zločin zadavanja smrti.

U ratu se čine zločini koji suviše često ostaju bez osude ili priznanja. Aktuelna događanja u Bosni su neveselo svedočanstvo o zastrašujućoj hiperprodukciji zločina, naročito u početnim fazama tog balkanskog versko-nacionalno-gradansko-seljačkog sukoba. Ali, i sam *rat*, rat kao takav je zločin, rat "po sebi" i "za sebe", dakle, i onaj "pravedni", onaj koji bi bio sasvim u skladu s nekom (logocentričkom, recimo hegelijanskom) strategijom umnog opravdanja. Ne postoji *razlog* koji bi mogao da opravda ili učini pravednim ne samo bilo koji rat, nego i samo načelo *zadate smrti*. Prema tome, rat je nepriznati

zločin ili, što se svodi na isto, on je zločin nepriznavanja sopstvenog "identiteta" kao zločina. Nije li u tom odsustvu priznanja sadržana upravo poenta samog zločina?! Možda bi ovaj deficit priznanja zločina morao da nas definitivno podstakne da, ubuduće, na jedan stroži način ispitujemo sam fenomen *priznanja*, priznanja svega onoga što se u istoriji ratom i njegovim *produžecima* moglo priznati?! Možda se afirmativna strana svih tih priznanja uvek temeljila upravo na gore pomenutom nepriznavanju i prikriivanju zločina!

Izgleda, zaista, da postoji jedan višak *priznanja*, suficit *pravde* koji nužno uobličava "dijalektiku" svakog rata. Pošto je u samome sebi nepriznat kao zločin, rat se, onda, neminovno poziva na ono što je sušta suprotnost zločinu, a to je, naravno, - *pravda*. Kao oblik i izraz izvesne (narcističke) *subjektivnosti* svaki rat je neminovno *pravedan*, utemeljen na pravednim "istinama", jer samo tako je moguće da on *ne preuzme* na sebe vlastiti zločin. Ne postoji u sebi (u vlastitoj prikriivenoj, kompleksnoj subjektivnosti) *nepravedni rat*. Ako se s neke pozicije proceni da je ovaj ili onaj rat nepravedan, to, onda, ne može da bude "neutralna" pozicija, već samo pozicija pravedne "istine", dakle pozicija rata, ona koja se već "umešala" u rat. Pa ako je još i strateški nadmoćna onda je to, ujedno, i *pobednička* pozicija, pozicija koja na rat odgovara ratom, ovog puta samo pravednim/opravedanim.

Da bi neki rat mogao da se proglasi *nepravednim*, neophodno je da u njemu samom postoji na jedan "suštinski" način, s one druge, "važnije" strane fronta (a poenta je u tome što su i jedna i druga strana uvek podjednako "važnije"! - to dolazi od narcističkog obeležja subjektivnosti koja je investirana u rat) i jedan pravedan rat koji će biti lice svog "nepravednog" naličja. Naravno, važi i obrnuto. Svaki pravedni rat sadrži u samome sebi i svoje naličje: nepravdu koja se *poništava*. Rat je *savršeni zločin* ili, što se svodi na isto,

oličenje pravde! Zločin koji se neminovno završava *happy endom*: orgijom preživelih. Ta neminovnost dolazi otuda što je u pitanju zločin koji je izvršila jedna (narcistički) suverena subjektivnost. Žrtve imaju samo instrumentalnu vrednost.

Konačno, u ratu nema meta instance, odnosno vrhovnog sudije koji bi odlučio ko je pravedan, a ko ne. Jedina meta instanca je suverena sila: sposobnost jedne strane da učutka drugu. Iskaz tipa "bio je to pravedan rat koji smo izgubili" ima smisla samo ukoliko je bliska ili daleka anticipacija sledeće bitke, ukoliko je diskurs jednog rata koji još nije završen. Inače, "pravednički" *moralizam* je oduvek bio licemerni svedok zločina u kome je zločinac dvostruka žrtva: sopstvena i tuđa.

Naivno je habermasovsko verovanje da danas više nije moguće govoriti o *pravednom* ratu, ali da je zato moguće govoriti o *opravdanom*... Navodno, pravedan bi bio onaj koji se poziva na "apsolutni cilj" i koji je, prema tome, moguće opravdati jedino s neke religijske ili metafizičke tačke gledišta; dok bi opravdani rat bio rat koji se legitimiše izvesnim racionalnim "razlozima", na primer, zapisanim u nekoj rezoluciji OUN. Ali, deoba između pravednog i opravdanog rata, gde se ovaj prvi odbacuje kao "metafizički", a ovaj drugi, eventualno, uvažava kao "racionalan", ne bi smela da nas obmane: i u jednom i u drugom slučaju rat je *zločin*.

I u "odbrambenom" ratu se neprijatelj *napada* i *ubija*. Razlozi koji nas nagone da se ratom branimo protiv rata su često vrlo jaki, sugestivni, ali oni nikada neće moći da promene samu zločinačku prirodu rata. Naš "oprvedni" rat je bio samo jedan savršeni zločin! Ako nam neki razlozi sugerišu da "se" ovaj ili onaj rat "morao" da vodi i ako, na taj način, oni umirujuće deluju na izvesno osećanje *odgovornosti*, ipak ostaje činjenica da se odgovornost ili naša savest pred *užasom* može umiriti jedino po cenu tupog zaborava ili nepriznavanja *zločina*. Da li su razlozi za ratovanje metafizički/supstancijalni ili

racionalni/ciljni, to je manje više svejedno s obzirom da i jedni i drugi obavljaju funkciju prikrivanja onoga što je u ratu suštinsko, njegovog *zločina*. Reći da je "naš" zločin "opravdan" zato što bi drugi, da mogu, napravili isti takav ili još gori je procedura opravdavanja koja ni od jednog zločina neće napraviti ništa više i bolje od onoga što on već jeste. Bez obzira koji bi razlozi i ciljevi mogli da se navedu za jedan "opravdani rat", njegov ključni cilj je ipak - smrt drugog. Rat je operacija zadate smrti. Za koji tip života je smrt drugih relevantno opravdanje?

Ničea je iritirao *dogadaj* "krvave farse" kakva je, na primer, bila Francuska revolucija: "njena 'imoralnost' malo me se tiče: ono što mrzim, to je njena, Rusovska *moralnost* - takozvane 'istine' revolucije kojima ona još i danas utiče i nagovara za sebe sve površno i osrednje" (*Sumrak idola*). Taj osobeni rat koji se naziva *revolucija* nije nikada živeo nekakvu *zasebnu sudbinu* u odnosu na onu koju živi i svaki drugi rat, rat *kao takav*. Samo, ako je tako, da li bismo onda mogli reći: "imoralnost" krvave balkanske orgije na kraju XX veka je nešto što nas se malo tiče, ono što mrzimo, to je njen višestruki (antagonistički) nacional-moralizam i šovinizam?! Zar ta moralnost i ta imoralnost nisu samo lice i naličje jedne te iste priče?

Kant je u *Sporu fakulteta* tvrdio da postoji primetna *moralna tendencija* ljudskog roda u istoriji i da je ona vidljiva upravo u fenomenu revolucije ili, još konkretnije, u entuzijazmu i simpatijama koje ta pojava izaziva čak i u neutralnim posmatračima... On je, zatim, poverovao da ta moralna tendencija, u stvari, samo empirijski potvrđuje neke postulate njegove filozofije, postulate čistog praktičnog uma. Značenje "entuzijazma" koji se u tom kontekstu pominje je, bez sumnje, ekvivalentno osećanju da, u jednom trenutku, sve postaje *moгуće*. Ono što se, pri tom, previđa jeste to da postaje moguć i *zločin*. To osećanje biva utoliko nametljivije, ukoliko je do izbijanja revolucije bilo dominantno suprotno osećanje: potpune *nemoći*. Ali,

zar i svaki rat nije pokušaj, ma koliko nespretni i glupi bio, razrešenja jedne situacije koja je postala *nemoguća*?! Nije li rat takođe nasilni probražaj nemogućeg u moguće? Nisu li ratovi, kao i revolucije, suviše često, bili objekt moralnog entuzijazma mnogih intelektualaca? Konačno, zar nije i taj pobjednički ili, čak, trijumfalni "entuzijazam" ili, ako hoćete, preobražaj nemogućeg u moguće uvek na kraju, post festum ili posle orgije, završavao u izvesnom "bratstvu-teroru", u okrutnoj pobjedi sila dana i u ponovnom padu u *nemoguća*?!

Niče je u pravu onda kada inkriminiše *moralne istine* revolucije, a time, možda, i *istine svakog rata*?! Ma koliko da je militaristički fanatizam razobručen, ma koliko da je bespogovorna ideološka ubeđenost koja ga prati, ma kolika da je čvrstina "filozofskog mira" ili "revolucionarnog spokojstva" s kojim se odsecaju glave neprijatelja kao glavice kupusa, svejedno, uvek će ostati činjenica da su te *istine*, kako bi Niče rekao, "nešto drugo što se samo ne ume časnije nazvati"! Uvek će, naime, ostati činjenica *ideološkog prikrivanja*.

Tvrdnja da je krv najgori svedok istine podrazumeva, bez sumnje, istinu da krv, iako je najgori svedok, ipak nekako svedoči: istinu *svedočenja*. Da li nam sama ta ideja *svedočenja* već po sebi nudi jedan epistemološki problematičan diskurs? Kao simbol agresije, nasilja, rata, krv je kobni efekat zadate smrti. Krv je sama kob. O čemu, međutim, krv (loše) *svedoči u diskursu*? O čemu ako već ne o samim "istinama"?! Na šta se poziva krv koju sam Niče proliva vrhom svog zaoštrenog pera, svojim tekstualnim polemikom? O čemu ona *svedoči*? Na šta se poziva krv koja "lipti" u našim polemikama, svađama, brbljanjima, našem svakodnevnom govoru kao, samo, nekim *drugim sredstvima produženom ratu*? O kakvoj nam stvarnoj, ontološkoj moći (ili nemoći) svedoči ta "pokretna vojska metafora" od kojih je sazdano ničeansko "filozofiranje čekićem"?

Jedan estetičar je s pravom tvrdio da krv u umetnosti nije krvava. Pri tom on, verovatno, nije ni slutio da to "pravilo" ne važi samo za umetnost, već i uopšte za svaki diskurs ili svedočenje o ratu koje čovek hoće ili može da artikuliše. Da krv ni u jednom govoru nije niti može da bude krvava, to, u stvari, znači da postoje *dogadaji* koji se ne mogu pretvarati u reči a da, time, odmah ne izgube ono što je u njima suštinsko: svoju tragičnost. U umetnosti nema tragičnog, jer ni sama *tragedija* nije *tragična*: ona je samo *igra* i *simulacija*... Reč *rat* ne ratuje. Sem u slučaj kada se koristi kao instrument rata, kao ideološka "istina"...

Tragično je moguće tek u životu i to u onom njegovom delu koji biva *okrutno poražen*. Oni koji bi najbolje i možda jedino "autentično" mogli da svedoče o tragičnosti događaja više ne postoje. Okrutna neizrecivost tragičnosti u ljudskom životu ogleda se u tome što su najkompetentniji za govor o tom stradanju upravo oni koji su već rekli svoju poslednju reč. Prazno mesto koje iza sebe ostavljaju ti koji "odlaze" biće, ubrzo, popunjeno. Trava će i dalje da raste. Poštar će da raznosi nove pozive za regrutaciju... Momci umiru, a militaristička maskarada nastavlja, bez predaha, svoj euforični pogrebni ples.

Mnogi koji su, na ovim prostorima, do juče sebe smatrali velikim humanistima i stratezima opšte ljudske emancipacije, danas, teodicejski kliču tupom nipodaštavanju umiranja, verujući, pri tom, da krv uvek dijalektički kaplje u ritmu jedne više, uzlazne pravednosti, ako već ne zemaljske, onda svakako nebeske. Šta mari što ova teodiceja krvi i razorenog tla nije ni malo originalna. U Gebelsovoj propagandi imamo nezaboravne primere kao što je ovaj: "Jedno biće pije krv drugog. Time što jedno umire drugo se prehranjuje. Ne treba trabunjati o humanosti. Borba ostaje". Ovakve "misli" mogu da se "artikulišu" i mnogo manje sirovo i grubo, ali po smislu i naročito po posledicama, u jednoj nacionalno konfliktnoj situaciji kakvu imamo

posle raspada Jugoslavije, one po pravilu moraju biti podjednako fatalne. Dovoljno je sasvim "bezazleno" ustvrditi: "Mi s njima ne možemo da živimo"! Takva tvrdnja nije bila i nikada neće biti *konstativ*, bez obzira što su se mnogi stratezi mržnje upinjali da dokažu kako je reč o prastaroj i zapravo večnoj (nad) istorijskoj istini. U tom iskazu *sukob* se, u stvari, performativno ustanovljuje i, naravno, samo prividno/ideološki konstatuje, tako da, u njemu, imamo samo izvesnu anticipaciju i proizvodnju rata. Hitler je govorio o konačnom rešenju jevrejskog pitanja, a danas, na Balkanu, mnogi sanjaju o konačnom rešenju vlastitih problema...

Iako danas niko neće otvoreno zastupati geslo: "Živela smrt", mi bitišemo u situaciji u kojoj je smrt postala novac života, opšti ekvivalent svih naših razmena. Smrt je uzajamna i totalna, totalna *negacija drugog* kao konstitutivna pretpostavka "našeg" opstanka. A za one druge "naš" opstanak je naravno uvek *njihov*! Igra ideološke, religijske i etničke *satanizacije drugog* je igra koja se odvija između dva "mi" i dva "oni" gde se, onda, ovi "subjekti" uzajamno legitimišu i razgraničavaju spremnošću da jedni drugima *piju krv*. Jedni se prehranjuju smrću drugih. Smrt postaje korisna, produktivna, prehrambena. Prema tome i rat kao *zadata smrt* postaje instrument zadovoljenja najviših interesa zajednice, hleb i so naroda... Ali, zločin ne može da nadomesti život. On nikada neće posedovati *svoj* identitet. On se, ma koliko zlokoban bio, pre ili kasnije pokazuje kao patološka izraslina na tkivu života, *koju ovaj odbacuje*.

Pri tom, naravno, život može da čeka, ali filozof i intelektualac ne mogu. Oni su odgovorni *sada* i *ovde*. Neizrecivost užasa nikada neće biti dovoljan alibi za ćutnju. Intelektualac je pacifista ili nije intelektualac. On je protivnik instrumentalne apologije rata, kartografskih poema i modernih teodiceja krvi i tla... Pri tom, sam pacifizam nije stanovište lišeno paradoksa i aporija. Ali upravo jedan *radikalni* - a ne polovični ili umereni

- *pacifizam* je jedina pozicija koja nam omogućuje da izbegnemo ideološke samoobmane i da, ako već ne i rešimo, onda bar razumemo aporije u koje zapada pacifističko odbijanje rata onda kada se suočava s agresivnom prisilom.

Nije li pacifizam, ipak, suviše *apstraktan* i kao takav izlišan, jer od kako je sveta i veka narodi ratuju, tako da rat predstavlja u isti mah konkretnu i fatalnu realnost ljudske povesti? Taj prigovor je pogrešan iz više razloga. Najpre, zato što konkretnost rata pre potvrđuje nego što osporava pacifizam. Ovaj bi, naime, bio izlišan samo u situaciji u kojoj ljudi uopšte ne bi ratovali ili u kojoj rat ne bi postojao čak ni kao pretnja. Zatim, a to je takođe važno, rat nije nikakva fatalna realnost ljudske povesti. Ma koliko da je česta i verovatna pojava, rat nije nužan ili neizbežan. Ne postoji ontološka ili bilo kakva nužnost u konstituciji samog rata. Ma kakvi da su *razlozi* za vođenje jednog rata, realnost na koju oni praktično upućuju biće uvek *performativno* proizvedena, a ne antecedentna i naknadno *konstatovana*. Zadavanje smrti nije nikakva fatalnost. Smrt *drugoga* nije ni nužan ni neizbežan uslov "našeg" opstanka, kao što ni taj drugi nije ni po kakvoj ontološkoj ili eshatološkoj *nužnosti* - genocidan (jer ni smrt njegovog neprijatelja, tj. "nas" nije ni nužna ni neizbežna za njegov opstanak). Svaki oblik zadate smrti, uključujući tu i rat, je stvar nečije zločinačke odluke, odnosno serije odluka i njihove srateške, to jest praktične inercije. Kada u ratu ne bi bilo *viška zločina* - što je, međutim, po pravilu slučaj - onda bi najveći zločinci bili upravo heroji rata.

Da li je mogući sledeći prigovor: rat je možda nepoželjna, ali on je svakako *prorodna* ili *uobičajena* (ako ne i neizbežna) pojava u ljudskoj povesti? Nije li, najzad, ovo mišljenje o *prirodnosti* samog rata, ako ne baš opšte prihvaćeno, onda bar vrlo rasprostranjeno? Pogledajmo izbliže tu vrstu argumenta.

Platon je u *Državi* tvrdio da su Heleni i varvari "po prirodi neprijatelji i da to neprijateljstvo i treba da se zove rat.

Ako se, međutim, Heleni bore protiv Helena, reći ćemo da su oni po prirodi prijatelji, a da je Helada u takvom stanju bolesna i pobunjena i takvo neprijateljstvo treba nazvati neslogom" (V,470). Drugim rečima, pacifizam je dobra stvar kada je reč o odnosima između samih Helena. Ali, kada su u pitanju odnosi između Helena i varvara, onda je rat prirodna pojava, a pacifizam bi bio suviše, takoreći *platonski* izveštačena pozicija! Ni čitava povest posle Platona, sve do danas, nije bila sklona pacifističkom "preterivanju" kad je reč o šansama mira između različitih *nacija* (šta god da taj termin podrazumeva). Platonovo shvatanje je, u stvari, bilo samo univerzalizovano.

Rat između *različitih* nacija/naroda/država/zajednica smatrao se ("na žalost" - ova isprika, naravno, nije bila obavezujuća, a često ni iskrena) *prirodnom pojavom*, dakle, nešto nalik na vremensku nepogodu, dok su unutrašnji sukobi (pobune, nemiri, građanski ratovi itd.) najčešće shvatani (ukoliko izuzmemo tumačenja koja je nudio, recimo, makijavelizam) kao patološka zastranjivanja... Danas se, međutim, u tom pogledu nešto značajno promenilo. Posle sloma bipolarne strukture svetskog poretka, ovaj se, bez obzira na mnoge nedoslednosti, postupno pretvara u *jedinstvenu* zajednicu (= OUN) u kojoj se uvodi norma po kojoj, ubuduće, "neprijateljstvo treba nazvati neslogom"! Rat *više nije* prirodna pojava, jer u *globalnom selu* nema "po prirodi neprijatelja", odnosno "varvara", a izvan globalnog sela nema ničega! Zato rat, danas, u post hladnoratovskom dobu, polako preuzima na sebe svoje *konstitucionalno* obeležje, obeležje nedopustivog zločina!

Pacifizam je nezaobilazna pretpostavka postojanja nečega takvog kao *globalno selo*. To onda, naravno, ne znači da u tom *selu* nema ili ne može biti ili neće biti ratova, već to da u njemu njih *ne treba da bude* i da će ova performativna zabrana, delujući sve više kroz institucije globalnog sela, da izgradi jednu realnost u kojoj se sporovi više neće rešavati putem rata.

Bez obzira na danas još uvek spore i nedovoljno dosledne znakove ovih promena, za mnoge koji shvataju o čemu je reč, važiće to da je jedan upravo *apstraktni* pacifizam i humanizam prećutni (filozofi bi rekli: prerefleksivni) *cogito* intelektualca. Mada o *užasu* može jedino da se čuti, upravo zato sve o čemu može da se govori, govori protiv užasa i, na prvom mestu, protiv užasa rata. Onima za koje iščezavanje rata kao opravdanog ili herojsko delovanja predstavlja preveliki gubitak ostaje za utehu činjenica da je rat između Toma i Džerija ipak večna kategorija.

Pacifizam

Savremeni pacifista je protivnik rata. Na pitanje - da li je rat dobro (ili neophodno) sredstvo za rešavanje društvenih sukoba na izmaku XX veka? - on će odgovoriti: ne. Militarista ili nacionalista se od pacifiste razlikuje po tome što on, na gornje pitanje, ukoliko mu ratna opcija u datom trenutku odgovara, bez predumišljaja odgovara sa: da.

Za pacifistu rat je zlo bez obzira na to ko ga vodi i s kojim ciljem. Ovakva doslednost, međutim, ne obeležava stav militariste i nacionaliste. Po njima, rat je dobro sredstvo za rešavanje društvenih sukoba onda kada ga oni suvereno i uspešno vode, a već mnogo manje dobro kada to čini njihov *neprijatelj*.

Pacifista danas nema nikakvu potrebu da od svog uverenja pravi celovitu teoriju ili, čak, doktrinu. Bez obzira na sufix (*izam*) koji u sebi sadrži *pacifizam*, ta reč ipak nema, bar ne nužno, bilo kakvo globalno i za sva vremena važeće značenje. Kakvog bi smisla imalo *biti protivnik prošlih ratova*, recimo, ratova koje je vodio Aleksandar Makedonski ili Julije Cezar? Šta bi *pacifizam* značio u ljudskoj praistoriji ili u srednjem veku?

Pacifizam je, bez sumnje, politički izum modernog doba. On puni smisao dobija tek na zalasku modernosti, onda kada militantne, totalizujuće i progresističke strategije modernosti najavljuju svoj umor i svoju obustavu rada! U stvari, savremeni svet pokazuje da su mnoge nepomirljive protivurečnosti ili antagonizmi koji su nas doskora okruživali, naprosto, samo - *razlike*. Pacifizam kao zahtev da se društveni sukobi ne rešavaju putem rata postaje obavezujuća norma, kako za ljudstvo tako i za institucije, tek u savremenom, civilizo-

vanom svetu, bez obzira što se taj svet ne drži dosledno, do kraja pacifističkih naloga.

Ako se uopšte bavi argumentima i teorijom, pacifista to čini, pre, na način, da upotrebimo jedan izraz Ričarda Rortija, *teorijskog ironičara*, nego dogmatika. Za razliku od doktrinarnih fanatika koji brane ratnu opciju, pacifist nije sklon da za sebe i svoje istomišljenike smišlja metodu, platformu, neprikosnovena načela, niti da po svaku cenu brani neki kruti konceptualni sklop. Njemu je najvažniji praktični angažman čiji je cilj da "ovaj" rat ni ne započne ili, ukoliko je već započeo, da se što pre završi. Za pacifistu uvek postoje bolji načini za rešavanje društvenih sukoba od rata. Rat je najgori.

Ovakav stav se pokazao posebno smislenim u kontekstu balkanskih ratova na kraju XX veka. Na žalost na samom početku tih ratova oni koji su, na ovim prostorima, podržavali takav odbojni stav prema ratu, odnosno pacifisti, bili su zanezmarljiva manjina.

Danas postoje razni pokušaji kritike pacifističkog stava koji ovoga, najpre, pretvaraju u jedan neobičan teorijski i moralni postav, po pravilu fanatičan, da bi ga, zatim, podvrgli "razornim" prigovorima! Pri tom se, najčešće, tvrdi da ti prigovori pogađaju pacifističko stanovište *kao takvo*. U tekstu koji sledi pokušaćemo da razmotrimo neke od tih pogrešnih тумачenja i prigovora pacifizmu. Dobar primer takve kritike imamo u tekstu Jovana Babića "*Pacifizam*" (treća verzija ovog teksta objavljena je u *Srpskoj političkoj misli*, br. 2-3, 1995 god.).

U tom tekstu Babić izlaže jednu krajnje neobičnu interpretaciju pacifizma, po kojoj to stanovište govori samo o posebnoj vrednosti ili vrednosti po sebi rata, a manje više apstrahuje od njegove instrumentalne vrednosti. U tom registru se, onda, rat, "posmatran sam po sebi, vidi tako rđavim da se čini *po sebi* nedopustivim (bez obzira na njegovu instrumentalnu vrednost)."

Pacifista je, u skladu s tim verovanjem, jedan gospodin koji otkriva Ameriku, tj. ono što već svako zna: da je rat "veoma rđavo stanje", a "da bi se tako sudilo nije potrebno posebno vrednosno stanovište, već je dovoljna obična moralna svest i minimum intelektualnog poštenja". Naravno, pacifista, po Babiću, teži da od ove obične moralne svesti načini jedno ekskluzivno stanovište čiji je cilj paradoksalna "borba protiv borbe". Naime, on svoje "posebno vrednosno stanovište" temelji na principijelnom odbijanju da stvar, u bilo kom trenutku, pogleda i *s druge strane* (što obična moralna svest po pravilu čini), sa strane moguće instrumentalne uloge i vrednosti rata. Pošto je na takav način odredio pacifizam, naš autor ga, zatim, odbacuje kao poziciju čije ključne teškoće i unutrašnje protivurečnosti proizlaze iz toga što se u njoj zanemaruju *nesumnjive instrumentalne vrednosti rata*.

Važno je napomenuti i sledeće. Babić u više navrata napominje da deli mišljenje po kome je rat "nešto veoma rđavo" i da tu stvar teško može bilo ko da ospori. Međutim, u njegovom tekstu ovo mišljenje ima samo, rekao bih, *dekorativnu* vrednost. Naime, iz njega, po Babiću, nipošto ne sledi (pacifistički) zaključak da, onda, svakako *ne treba ratovati*. Svako može, s pravom, da misli da je rat veoma rđava stvar, ali iz toga ne sme da izvlači praktičan (politički i moralni) zaključak kakav izvlači pacifista. Drugim rečima, mišljenje da je rat veoma rđava stvar manje više ostaje bez praktičnih implikacija, jer praktična pitanja su pitanja odnosa sredstava i ciljeva, a kada se u igru uvedu i ciljevi rata onda se slika o njemu kao nečemu "veoma rđavom" (rđavom "po sebi") nužno menja.

Zašto bi pacifista morao da zanemaruje instrumentalnu vrednost rata? Da li postoje ciljevi koji pružaju *nepobitno opravdanje* rata kao odgovarajućeg sredstva za njihovu realizaciju? Svakako da postoje! Pacifista nema nikakvog razloga da osporava istorijski osvedočenu *činjenicu* da su mogući brojni

ciljevi (recimo, genocid, etničko čišćenje, osvajanje teritorija itd.) za čiju realizaciju rat predstavlja jedino moguće, vrlo dobro ili čak idealno sredstvo. Ali to što neki cilj na takav način *opravdava* svoje sredstvo još uvek ništa ne znači. Mora se postaviti pitanje: šta se tim praktičnim rešenjem dobija, a šta gubi? Pacifista smatra da se instrumentalnom apologijom rata uvek, po pravilu, isključuje mogućnost ostvarenja neke druge sprege ciljeva i sredstava koja podrazumeva *mirno* rešenje sukoba. Po njemu, takvo rešenje je uvek bolje od ratne opcije.

Situacija u kojoj se pokreće rat je, svakako, situacija sukoba. U njoj postoje bar dve strane i dve serije ciljeva. Reč je, dakle, ujedno, o sukobu ciljeva, gde onda nije samo u pitanju realizacija ovih ili onih ciljeva, nego i rešenje datog društvenog sukoba. Stav pacifiste je da rat predstavlja najgore sredstvo za rešenje takvih sukoba. Imajući u vidu pojedinačne ciljeve, rat može da bude "dobro" sredstvo za njihovu realizaciju; ali bez obzira na to, rat ostaje loše sredstvo za rešavanje društvenih sukoba. Ukratko, rat nije loš po sebi, u nekom "intrinsicnom" smislu, već upravo u instrumentalnom smislu.

U ratu postoje različiti taktički i strateški ciljevi. Ključni strateški cilj je pobeda nad neprijateljem. Rat je sredstvo kojim se ostvaruje taj krajnji cilj, a ovaj je, još uvek, sastavni deo rata. Naime, *pobeda nad neprijateljem* je *ratni* cilj rata i ona se, kao takva, mora razlikovati od političkih ciljeva rata. U stvari, rat se nikada ne vodi samo zato da bi se ostvarili ratni ciljevi i, u krajnjoj liniji, pobeda, već i zbog nekih posebnih materijalnih i političkih ciljeva. Čak i staro geslo "pobedniku pripada pljačka" je svojevrсно političko geslo koje govori o van-ratnim, materijalnim ciljevima rata. Ukratko, rat nije nikada cilj po sebi ili vrednost po sebi, tako da i priča o tome kakav je on "posmatran sam po sebi" ima vrlo malo smisla. *Sama po sebi* ratna pobeda ne znači ništa, ako nije, ujedno, sredstvo za ostvarenje nekog političkog cilja. Ukratko, neumesno je govoriti o bilo kakvoj

vrednosti *po sebi* ili *posebnoj* vrednosti rata, jer bi to značilo ocenjivati tu vrednost lišavajući je njenog *stvarnog* vrednosnog konteksta. Priča o posebnoj vrednosti rata ima isto toliko epistemičke relevantnosti koliko je ima i neka priča o ratu na filmskom platnu ili u romanima. Pripisivati bilo kome jedno takvo shvatanje značilo bi načiniti od njega zanesenjaka lišenog veze sa stvarnošću. Zato pacifist, nasuprot Babićevom verovanju, ne osuđuje nikakvu posebnu vrednost rata, već njegovu praktičnu, instrumentalnu ulogu u *stvarnom životu*.

Međutim, kao i mnogi drugi kritičari pacifizma, Babić veruje da postoje svetli ciljevi koji bez pogovora afitmišu instrumentalnu vrednost rata. Ti ciljevi se, s jedne strane, mogu konstatovati, a, s druge strane, oni su postulirani kao aksiološka nužnost koja proizlazi iz same strukture odnosa rata i mira. Naime, "rat nije finalna, ciljna, već instrumentalna vrednost, dok je mir jedna vrednost po sebi, i *uvek* (podvukao M. B.) se nalazi među ciljevima rata". Samu instrumentalnu vrednost rata nije moguće zaobići zato što se dešava da on "bude efikasno, kvalitetno, ili možda čak jedino sredstvo za ostavrenje onog skupa ciljnih vrednosti koje se uzimaju kao minimum pretpostavki za vrednost življenja" (na drugom mestu se kaže da postoje ciljne vrednosti za koje je rat *dobro, nužno* ili *efikasno* sredstvo). O kakvim ciljnim vrednostima je reč? Babić navodi dve: *bezbednost* i *mogućnost predviđanja i planiranja!*

Tvrđnja da se mir uvek nalazi među ciljevima rata je zavodljiva, ali problematična i, rekao bih, opasna, jer vrši, tako reći a priori, apologiju rata kao "dobrog, nužnog ili efikasnog" sredstva za rešavanje društvenih sukoba. Međutim, mir nije nikakav *heppy end* koji, bez obzira što dolazi post festum, uvek već biva upisan u same ciljeve rata. Kada bi on, zaista, bio unutrašnja svrha rata, onda bi ovaj mogao da se smatra srećnom delatnošću koja na najbolji mogući način rešava date društvene sukobe. Potrebno je samo opustiti se ili prepustiti ratu i on bi

sve sam stavio na svoje mesto! Ali takvo shvatanje bi bilo samo još jedna teodiceja rata.

Mir je, bez sumnje, *rezultat* svakog rata, makar i *stogodišnjeg*, ukoliko on mora, pre ili kasnije, da se završi. Ali, kao nešto što počinje tamo gde prestaje rat, mir nije nužno njegov (politički) cilj. Moguće je da, kao konkretan ishod rata, mir bude definisan kao stanje koje niko nije priželjkivao. U stvari, (ratni) cilj rata nije mir, već pobeda nad neprijateljem. A pošto u svakom ratu postoje bar dve strane, onda pobeda jedne podrazumeva poraz druge. Ta okolnost ukazuje na činjenicu da je cilj rata nužno kontradiktoran. Kroz svoje ostvarenje on, u izvesnom smislu, sebe samoga poriče! Jer, kada se *cilj* rata ostvari, odnosno kada jedna strana pobedi, a druga bude poražena, onda se pokazuje da taj cilj i nije u potpunosti ostvaren, pošto je i druga strana imala za cilj *svoju* pobedu i poraz *svog* neprijatelja, a to se nije desilo. "Mir" koji se na takav način ustanovljuje nije nešto s čime će ta druga strana lako da se *pomiri*.

Rat *sam po sebi* nije subjekt. On ne može za sebe da kaže "ja" ili "mi". On "svoju" subjektivnost pozajmljuje od ljudi koji se politički grupišu i oružano konfrontiraju. A to onda, takođe, znači da on strogo uzev, *po sebi*, nema nikakav cilj. Zato, kada govorimo o ciljevima rata onda taj govor samo u pomećenom, metaforičkom smislu naznačuje rat kao "subjekta" koji ima nekakav cilj. On svoje ciljeve preuzima od ljudi koji se u njemu sukobljavaju.

Mir shvaćen kao *ratni* cilj rata može da bude samo ona vrsta "mira" koja je, u stvari, stanje *pobede* ("naše" pobede i "njihovog" poraza) i, prema tome, *pobednički* mir, onaj koji se drugima nameće kao *poraz*. To onda, u stvari, i nije nikakav mir, jer iza njega uvek, po pravilu, besni latentni, budući rat. Podjednako iluzorno bi bilo tvrditi da je mir *uvek politički* cilj rata. Vojni i politički ciljevi rata (uključujući tu i navodni "mir" koji je, zapravo, politička i vojna pobeda u ratu) imaju, bez

sumnje, funkciju da opravdavaju rat. Ako se mir "uvek nalazi među ciljevima rata", kako misli Babić, onda je pacifističko insistiranje na miru *nasuprot* ratu već unapred besmisleno, jer nas sam rat pre ili kasnije sigurnim korakom vodi u tu luku spasa. Pa ipak, pacifista stoji na stanovištu da istinski mir nije nikakav "intrinsic" cilj *rata*, već sredstvo da se on spreči. Opredeljenje za mirno rešenje konflikta, recimo putem pregovora, nudi uvek politički moguću i s moralne tačke gledišta neophodnu alternativu ratnoj opciji: perspektivu da se rat uopšte ni ne dogodi ili, ako se već dogodio, da se što pre završi.

Pa ipak, ključne i već klasične primedbe pacifizmu, koje zastupa i Babić, tiču se njegove unutrašnje koherentnosti. Zapleti nastaju onda kada se postavi pitanje o *pravu na odbranu*. Navodno, po pacifisti niko nema pravo na odbranu, jer svako ko koristi to pravo, u stvari, samo dodaje ulje na vatru, odnosno nasilju dodaje još nasilja... Rat je zlo; ako se neko brani, on takođe ratuje; i, prema tome, takođe čini zlo. Iz toga, zatim, sledi da bi pacifista, ukoliko je dosledan, morao da *odricanje od odbrane* smatra ne samo dopuštenim nego i obaveznim. Ukratko, za pacifistu bi, prema tome, postojala "zabrana i samog pokušaja odbrane". Babić, kao i mnogi drugi autori, smatra da je takvo odbacivanje prava na odbranu, u stvari, paradoksalno, jer se njime ustanovljuje "otpor upravo prema samom otporu", odnosno "borba protiv borbe". S druge strane, smatra Babić, stav o obaveznom odricanju od odbrane implicira jednu preteranu, "maksimalističku" pretenziju pacifizma zbog koje on ne može da postane predmetom opšte moralne obaveze, odnosno ne može da se univerzalizuje. I zato, onda, on nije nikakvo moralno, već samo *privatno* stanovište onih koji ga zastupaju.

U ovoj na prvi pogled jednostavnoj i jasnoj argumentaciji postoje, međutim, tamna mesta koja treba ispitati. Pravo na odbranu (u ratu), naravno, podrazumeva da je ono

ugroženo, odnosno da agresija, odnosno rat već postoji. Problem koji se postavlja pred pacifistu glasi: da li on treba ili ne treba da se brani? Na to pitanje pacifista može i mora da odgovori tek u kontekstu svog osnovnog uverenja koje ga definiše kao protivnika rata. Drugim rečima, on je pre svega protivnik situacije u kojoj postaje smisljeno pitanje da li treba ili ne treba da se brani. Reč je, naravno, o situaciji rata. U toj situaciji, koja mu je nametnuta, pacifista može da se brani ili da se preda, da se bori ili da bude žrtva. Šta god da izabere, on će, u svakom slučaju, biti *učesnik* u ratu. Na taj način rat postaje sudbina koju su drugi izabrali za njega. Ali, pošto je njegov osnovni stav protivljenje ratu, a rat nešto u čemu hteo ne hteo on učestvuje, makar i kao žrtva, iz toga, onda, sledi da je njegova situacija nužno *kontradiktorna*. On je, naime, u isti mah učesnik i protivnik rata. Da li protivurečnost njegove situacije implicira, ujedno, i protivurečnost njegovog stanovišta?

Ako je pacifista na ovaj ili onaj način prinuđen da bude učesnik rata, da li to onda čini njegovu zalaganje protiv rata nekoherentnim, protivurečnim i neodrživim? Odgovor na ovo pitanje mora da bude - ne. Jer, u situaciji rata, pacifista može da odlučuje o svemu samo ne o osnovnom, da li on jeste ili nije *u ratu*. Šta god da odluči i učini, on će uvek biti *učesnik rata*, pošto to, očigledno, nije stvar njegove odluke. Za njega je rat *fait accompli*, odnosno činjenica koja mu je spolja nametnuta i u koju je on uvučen. Zato, koju god odluku da donese (da se brani ili ne), ona neće biti odgovorna za postojanje samog tog rata, već za određeni tip ponašanja *u njemu*. Prema tome, ta odluka neće protivurečiti njegovom *osnovnom stavu* koji je stav *protivljenja ratu*.

Sada bi, međutim, neko mogao da primeti: ako je rat gotova stvar, kakvog onda smisla ima protiviti mu se. Šta bi značilo protiviti se činjenici da kiša pada?

Taj argument je pogrešan, jer rat nije činjenica u onom smislu u kome je to kiša koja pada. On nije nikakva *ontološka* fatalnost. On je skup odluka, naredbi, iskaza koji (performativno) grade svoju stvarnost, koji nju (stvarnost rata) ne zatiču kao spoljašnju, antecedentnu realnost ili nužnost, već je ustanovljuju kao nešto što u svakom trenutku povlači za sobom političku, pravnu ili moralnu odgovornost. I, bez sumnje, u sudnjoj instanci, rat je odluka da se vrši kolektivno ubijanje, odnosno zadanje smrti neprijatelju.

Ako se rat već dogodio, ako je *fait accompli*, onda, svakako, nije moguće učiniti da se on nije dogodio! Zbog ove nemogućnosti moglo bi se pomisliti da je rat nešto fatalno. Ali ta "fatalnost" ima samo značenje ireverzibilnosti prošlog vremena. Kada je, međutim, reč o jednom "sada" i, zapravo, o svakom našem "sada", rat se, onda, u njemu javlja kao događanje koje uvek može i da se zaustavi, da prestane. Zato je pacifistički stav protivljenja ratu, u bilo kom "sada", nužno legitiman i moralno obavezujući. Primirije i pregovori su uvek moguća alternativa ratu.

Neko ko ne bi bio zadovoljan ovom vrstom argumentacije mogao bi tvrditi sledeće. Pacifista nije na prvom mestu protivnik rata, već protivnik odbrane. Naime, ako bi hteo da bude dosledan, on, bez obzira što sam nije započeo rat, ne bi smeo da se brani, jer odbrana je aktivno učešće u ratu koji je, to je van svake sumnje, zadanje smrti neprijatelju. Kakav bi to pacifista bio koji spokojno ubija svoje neprijatelje?! Ma koliko ovakvi argumenti delovali uverljivo, oni su, u stvari, problematični. Evo zašto.

Kada se pacifisti pripisuje stav načelnog odbijanja prava na odbranu, onda se kaže: *zato što je protivnik rata*, pacifista ne bi trebalo ni na koji način da u njemu aktivno učestvuje, pa ni da se brani. To se onda zove doslednost. Logika ove doslednosti nam, ipak, govori da je pacifista na prvom mestu *protivnik*

rata. Ali, šta znači biti protivnik rata? Zašto je on to? Zašto bi iz osnovnog pacifističkog zalaganja protiv rata, u ime *doslednosti*, nužno sledio zaključak da on, u ovoj ili onoj konkretnoj situaciji, ne sme da koristi pravo na odbranu?

Pripisati pacifisti zahtev za *apsolutnim odbacivanjem odbrane*, kako to čini Babić, značilo bi, zaista, pripisati mu nešto što ne proizlazi iz njegovog osnovnog stava. Naime, odustajanje od odbrane savremeni pacifista, s dobrim razlozima, ne smatra nikakvom nužnošću, već odlukom koja je samo u nekim situacijama najbolji individualni ili grupni izbor. Ukratko, on ima, videćemo ubrzo, dobre razloge da se ne zalaže za *apsolutno* odbacivanje odbrane.

Zašto je pacifista protivnik rata? Zato što je, po njemu, rat zlo. A mir, ako u svom konkretnom liku i nije neko naročito dobro, jeste, bar, odsustvo tog zla. Zašto je rat zlo? Zato što proizvodi destrukciju i smrt ljudi. A onaj rat koji to više čini je veće zlo. Ako je prinuđen da se opredeljuje za rat koji donosi manje zlo i rat koji donosi veće zlo pacifista će se, bez sumnje, opredeliti za ono prvo, s jasnom svešću da je i to prvo samo jedan malo manji zločin. Zato, u situaciji kada se suočava s pitanjem da li treba ili ne treba da se brani, on, ako je dosledan, neće sebe promovisati u apsolutnog protivnika odbrane, već će, pre, sebi postaviti sledeće pitanje: hoće li se mojim učešćem u odbrani uvećati ili smanjiti količinu zla koju rat proizvodi? A kriterij za procenu da li protivnik rata treba ili ne treba da se brani jeste manja šteta koja se dobija izborom jedne od te dve opcije. Shodno konkretnim okolnostima, pacifista će izabrati onu opciju koja najmanje šteti njegovom osnovnom opredeljenju. Ali samu štetu time neće izbeći, jer ona ne zavisi od njegovu odluke. Rat je sudbina koju su, u datom trenutku, drugi izabrali za njega. Ipak, ta "sudbina" nije konačna, jer ona u svakom trenutku može da se izmeni. Čak i ako učestvuje u odbrani, pacifista će uvek biti spreman da mir i pregovore pretpostavi

destruktivnoj logici rata. O takvoj spremnosti kod militariste i nacionaliste ne može biti ni govora. Iskreni protivnik rata zna da je rat pre iznuđen zločin nego herojski čin. On se svojim učešćem u ratu, odnosno odbrani neće ponositi i biće spreman da na njega zaboravi istog trenutka kada se rat završi.

Tvrditi da je pacifista, zbog neke umišljene doslednosti, dužan da se zalaže za *apsolutno* odbacivanje odbrane bilo bi, dakle, isto što i pripisati mu jedno neosnovano stanovište koje se, onda, može sasvim lako kritikovati. Takva kritika, koja je u Babićevom kao i u mnogim drugim, anti-pacifističkim tekstovima, vrlo ekstenzivna, prepuna "sjajnih" finesa i spekulativnih začkoljica, naprosto - promašuje svoj cilj! Pa ipak, u konkretnim okolnostima balkanskih ratova na kraju XX veka, ova kritika može biti na specifičan, vanteorijski ili, ako hoćete, *ideološki* način prilično svrsishodna. I ona to, bez sumnje, jeste, ukoliko ima za cilj kulpabilizaciju onih, nažalost malobrojnih, osoba na ovom brdovitom Balkanu, koje se s pravom nazivaju pacifistima ili mirovnjacima, jer su od početka i sve vreme bili protivnici ratne opcije, zalažući se da sukob budu rešavan putem pregovora i da, pri tom, oružije čuti. Ironija situacije je da su, posle potpuno uzaludnih stradanja, smrti, destrukcije, progona, zločina i patnji, i poslednji balkanski militaristi i nacionalisti morali da prihvate, doduše bez entuzijazma, s gundanjem, rešenje sukoba mirnim putem, putem pregovora.

Gubitak političkog

U Beogradu, 1995 god.

Postoji jedna neobična rečenica u Deridinom *Donner la mort (Les secrets de la responsabilité européenne)* koja me više od ostalih podstiče na, priznajem, tegobno promišljanje. Ta rečenica glasi: "Posle drugog svetskog rata, rekao bi, možda, Patočka na Šmitov način, gubi se figura neprijatelja, gubi se rat i možda, otuda, sama mogućnost političkog". Ne bih se, u ovom trenutku, koji je još uvek trenutak posle drugog svetskog rata, upuštao u takmičenje ove rečenice unutar same Deridine tekstualne strategije. Ona, bez sumnje, ima svoje manje ili više precizno značenje u kontekstu samog *Donner la mort*, ali takođe i nekih drugih tekstova, posebno, teksta *Politiques de l'amitié* koji je Derida (kao i *Donner...*) pročitao na svom gostovanju u Beogradu, početkom 1992 godine.

Pišem ovo zamišljen nad trenutkom u kome su se u Kolarčevom narodnom univerzitetu razlegale, raspršivale, rasejavale Deridine tekstualne intervencije, nemilosrdne vivisekcija Patočkine misli koja i sama nije drugo do svojevrsna vivisekcija XX veka, njegovog tela, njegovih organa i orgnaizacija, njegovih imperativa Dana. Pišem ovo sa skoro bolnim osećanjem gubitka, definitivnog gubitka spokojstva u koje nas je oduvek uljuljkivao taj univerzalni, "svetsko-istorijski" kontekst, kontekst mislioca zabrinutog za sudbinu Sveta br. 1., konteksta iznad svih konteksta čiji je deo zvani "posle drugog svetskog rat" bio, navodno, samo jedan prilično benigni ostatak: - takoreći - zakašnela pojava posle apsolutnog zla, recimo, Aušvica i Hirošime. Šta god da sam čuo u toj sali, na tom nestvarnom preda-

vanju, veličanstvenom u svojoj nestvarnosti, svom neobičnom tekstualom plesu na ivici ponora, dramatičnost onoga što se događalo izvan sale mogla je i morala da napadno, drsko rekonstruktualizuje svaki (pa i) filozofski diskurs, da mu nametne ili podmetne, ne neku benignu korekciju univerzalnog konteksta, već jedan uski, prisilni, arogantni kontekst trenutka.

U stvari, Derida nam je svoja dva predavanja, svoju dekonstruktivnu predaju predavao u trenutku u kome je upravo počinjao rat u Bosni. Šta je, u tom kontekstu, mogla da znači tvrdnja da se posle drugog svetskog rata gubi kako firuga neprijatelja tako i sam rat, a time, onda, po svoj prilici i sama mogućnost političkog? Ako svar hladno razmotrimo, onda, zaista, Balkanski ratovi na kraju XX veka svakako nisu događaj koji olakšava razumevanje te tvrdnje. Ipak, možda sama ideja o kraju rata/političkog nije čak ni na brdovitom Balkanu sasvim besmislena. Tu gde je, latentno uzev, skoro sve besmisleno.

Zanimljivost Deridine tvrdnje se značajno uvećava činjenicom da nju autor, zbog nečega, pripisuje Patočki ("... rekao bi možda Patočka.."). Patočka koji je izazovno pisao u XX veku kao veku *ratova* i veku *kao* ratu! Zar nas to ne dovodi u nedoumicu? Zar bi, zaista, Patočka tvrdio da drugi svetski rat označava kraj politike neprijateljstva, što, u izvesnom smislu, znači na-prosto - kraj političkog? Kraj političkog ukoliko se ono shvata kao rat koji se, onda, vodi samo *drugim sredstvima*, značio bi, ovde, da bar druga polovina XX veka ne može više da se tretira kao razdoblje koje je prožeto i nošeno logikom rata. I kako sada to da mislimo u okruženju ovog balkanskog Užasa? U kontekstu povampirenja svih belicističkih, militarističkih aveti prošlosti? U erupciji zadate smrti i smrti kao prvorazrednog podatka? Ukratko, u kontekstu događanja Bosne?

Naravno, nije toliko važno šta je sam Patočka (autor) rekao, imajući u vidu Šmita ili ne, itd. Nije toliko važno ni šta je Derida rekao da je Patočka rekao da je Šmit rekao... Važno je, u

stvari, samo šta bi nam XX vek rekao i šta nam *sada* govori. Ali koji XX vek, i koje sada? Dvadeseti vek nam neće reći ništa izravno, bez posrednika. Koji posrednici su *privilegovani*? I da li ih uopšte ima? Možda to i nisu samo Derida, Patočka ili Šmit, nego i mi u toj sali i izvan nje: svi oni koji su s jezom oslušivali prve pucnje u Sarajevu i po Sarajevu, mestu na kome još odjekuje zlokobni eho pucnja koji je ianugurisao prvi svetski me-tež? Možda je, zaista, istina jedna i nastanjena u jednom svevi-dećem pogledu, lišenom oka. Ali nas koji gledamo sopsvenim očima je premnogo...

Da li je moguće da nam XX vek, preko svojih povlaš-tenih glasova i privilegovanih pogleda, govori dve potpuno oprečne stvari: da je on u isti mah vek rata i vek kraja rata? Nije li to samo prividna protivurečnost? Ili je, možda, XX vek, u st-vari, vek paradoksa, vek dvostrukih istina koje na neki čudan način važe, iako jedne drugima protivureče? Da li su aporije i paradoksi cena koja mora da se plati, bar sada, na izmaku XX veka, zbog konačnog kraha velikih metafizičkih pretenzija na potpuno koherentnu sliku sveta, na jednu jedinu kao belutak zaokrugljenu istinu? Zaista, da li se može reći da u razdoblju posle drugog svetskog rata, a pre ovog malog glupog *trećeg*, postoji neka težnja - koja bi onda možda protivurečila nekoj drugoj, suprotnoj - za gubitkom figure neprijatelja i rata, odnos-no same mogućnosti političkog?

Evo sada jednog mogućeg tumačenja koje ne bismo smeli zanemariti, iako već na prvi pogled deluje previše razum-no! Naime, u navedenom razdoblju odvija se, bar u razvijenim zapadnim zemljama, proces jačanja demokratskih institucija. Time se, po svoj prilici, dovršavaju neki ideali profilisani još počev od Francuske revolucije. Ključni ideali te revolucije (slo-boda, jednakost, bratstvo) nisu mogli biti realizovani, bar ne bez kontradikcije, samim sredstvima revolucionarnog nasilja (jako-binskog terora), jer njihov princip je upravo podrazumevao uki-

danje političkog nasilja ili, još bolje, ukidanje politike kao nasilja. I možda (eto i te mogućnosti) politike *kao takve*.

Jedno je sigurno. Demokratske ili liberalno-demokratske institucije su složena, multidimenzionalna formula *modernog* života koji (samo prividno?) ukida političnost ukoliko se ova shvata kao regulisano nasilje, kao (građanski) rat nastavljen drugim sredstvima. Nije moguće ne priznati - a to je nekima, ipak, suviše bolno - da te institucije danas, uglavnom, uspešno regulišu i apsorbuju moguće sukobe i antagonizme pojedinih slojeva i "klasa" u zapadnim društvima i, na taj način, prisilu čine "razumnom". Neprijatelj postaje protivnik, u jednoj političkoj igri koja započinje raspravom, a to znači uzajamnim priznanjem sagovornika. Ideal - koji je, uostalom uvek i po definiciji, nedostižan - ovakvog koncepta *političnosti* jeste, u stvari, potpuni gubitak političkog i savršena nezainteresovanost ljudi za ono što se događa u domenu dnevne politike. Što nije ni malo loše!

Pretpostavimo da je s ovim nužno uopštenim i pojednostavljenim tumačenjem sve u redu. U tom slučaju bismo mogli da konstatujemo sledeće: postoji zaista i posle drugog svetskog rata "uzima maha" jedna "tendencija" gubitka figure neprijatelja i rata, odnosno same mogućnosti političkog. Ali odmah valja uočiti da je reč o tendenciji kojoj se suprotstavlja jedna druga, koja se, ovog puta, ne tiče unutrašnjeg (demokratskog) ustrojstva zapadnog sveta, već mogućih odnosa između suverenih država. To je takozvana *spoljna politika*. Eto sada jedne važne hipoteze: kao nastavak rata, političnost ostaje aktuelna i posle drugog svetskog rata, ali samo u elementu vlastite spoljašnjosti, u liku spoljne politike.

Platon je u *Državi* razmišljao o dve vrste neprijateljstva: onog među rođacima (i zapravo članovima iste političke zajednice, u njegovom slučaju Helade: ako je to bila ista politička zajednica), koje rađa neslogu i neprijateljstva sa strancima (var-

varima) i koje završava ratom. Pri tom je, naravno, ovo drugo neprijateljstvo smatrao *prirodnim*, dok mu je prvo izgledalo *bolesnim*, bez obzira što su se Heleni većito između sebe sukobljavali baš kao da su stranci/varvari. Platon u vezi s ovim posljednjim nije imao nikakvih iluzija. Ipak, ostaje otvoreno pitanje: nije li njegovo shvatanje - uz male modifikacije - zaista pobedilo, ali tek sada, "posle drugog svetskog rata"?! U meri u kojoj, na kraju XX veka svi postajemo članovi iste zajednice, "globalnog sela", tako da time, ujedno, postajemo "Heleni", po prirodi prijatelji, koji, sada, međutim, nemaju svoje "varvare"!

U ovom trenutku iskustvo balkanskih ratova na kraju XX veka nam postaje "dragoceno", kao pozivanje na metodičku sumnju. Reč je o događaju u kome spoljašnje postaje unutrašnje, a unutrašnje spoljašnje. Bosna je postala sinonim pometnje u kojoj se spoljašnje i unutrašnje tako neminovno izmešalo i uskomešalo do granice koja je, pre, potpuni gubitak mere i granice nego bilo kakva precizno utvrdiva, po nekom planu, projektu itd., granica/mera, da to predstavlja *skoro* savršenu (imajući u vidu da savršeno savršenog nema) individualizaciju starog načela *bellum omnium contra omnes*. Bosna je svoju granicu/spoljnu-političnost interiorizovala kao etnički rat, a svoju unutrašnju političnot - koja i nije bila obeležena demokratskim institucijama - je eksteriorizovala kao latentni sukob svetskih razmera. Očigledno, Bosna je pometnija koja neumoljivo remeti suviše idilične predstave o XX veku kao (bar) unutrašnjem kraju političnosti (ako već ne i spoljašnjem). Nije li to ipak samo jedan mali, benigni incident, svrab na lukavom umu moderne zapadne povesti? Incident koji nas od postmodernog, preko modernog vraća skroz nazad u predmoderno, odnosno, da budemo još precizniji, u varvarstvo!?

Izgleda da ništa ne može da pokoleba našu *modernu* veru. Jer, da nema Bosne, slika bi bila (skoro) idilična: moderne demokratije predstavljaju ako ne kraj istorije - imajući u vidu da

je istorija uvek uzajamna artikulacija unutrašnje i spoljašnje politike/rata - onda, bar, kraj unutrašnje istorije, a to u stvari znači kraj politike (da li je to onaj o kome govori Derida?); kraj politike kao drugim, "mirnim" sredstvima vođenog građanskog rata. Izgleda da savremeni svetski poredak, taj skup spoljno-političkih odnosa koji su profilisani unutar brojnih međunarodnih institucija, počev od Ujedinjenih nacija, ne može još uvek da uživa u blagodetima kraja politike, - bez obzira što svet u nekom običajnom smislu postaje "globalno selo", što smo u njemu svi, takoreći, braća/"Herleni" - jer njegove institucije, počev od svog načina odlučivanja, nisu niti mogu biti utemeljene na liberalno demokratskim načelima. (Ovo bi zahtevalo detaljnije obrazloženje koje, u okvirima ovog teksta, na žalost, nije moguće).

Postoje teoretičari koji su danas skloni da pomalo naivno učitavaju u "pobedi" liberalno-demokratskih ideja, posle drugog svetskog rata, dovršavanje čitave jedne epohe, svojevrсни kraj istorije. Ideja *kraja istorije* kako je, recimo, Fukujama shvata, predstavlja, s jedne strane, negaciju marksističkog koncepta istorije kao klasne borbe, a, s druge strane, njenu (okolišnu) realizaciju. U stvari, ona sugeriše mogućnost ozbiljenja upravo te utopije na koju je marksizam ciljao verujući da cilj (kraj borbe, rata među ljudima i dominacije jednih nad drugim) može da se ostvari jedino sredstvima ("emancipatorske") klasne borbe, građanskog rata, revolucije, ideološke i političke diktature (proletarijata, vladajuće partije itd.). Ovim preuzimanjem utopije cilja, uz eliminaciju kompromitovanih sredstava, ideja *kraja istorije* mnoge svoje protivnike samo dodatno iritira.

Ipak je očigledno da kraj političkog, ako takvog nećeg uopšte ima, naravno, u ograničenim okvirima današnjeg događanja, predstavlja u najboljem slučaju "unutrašnju" tendenciju koja, kao takva, može da se artikulise tek na fonu "spoljašnjih" uticaja! Zar ne stoji stvar tako da u ukupnom političkom životu uvek postoji izvesna razmena između spoljašnjeg i unu-

trašnjeg, ne tako radikalna kao u slučaju Bosne, ali ipak razmena koja je uvek u isti mah i latentna pometnja! Liberalno-demokratski poretci nemaju robinzonsku egzistenciju. Možda su oni u *sebi* zaista realizovana utopija, u onom smislu u kome Bordjar govori o realizovanoj utopiji, ali van svake je sumnje da su i činilac u svetu u kome još uvek besni politika shvaćena i prihvaćena kao lukavstvo ili rat na miran način.

Koji je od ova dva momenta nadmoćan? Da li demokratija sa svojim institucijama ostavlja privilegovani trag u međunarodnoj politici ili, naprotiv, ova politika, kao politika starog/novog svetskog poretka, na odlučujući način obeležava ustrojstvo tih institucija?

Nije li, zapravo, XX vek dramatični sukob dve uzajamno savršeno isključive, kontradiktorne ideje: ideje rata i ideje kraja rata?! Pri tom, ne smemo da smetnemo s uma da je suviše često i sama ideja kraja (krajnjeg, eshatona), u stvari, bila prerušena ideja rata, baš kao što je logocentrizam u dubini svoje duše - polemocentrizam. Nisu li, prema tome, i same demokratske institucije suviše često bile "kamufლაža" za jedan polemocentrizam, za gospodareće nasilje, prikrivenu logiku rata koji se, sada, samo vodi na drugi način, drugim, suptilnijim instrumentima?

Jedno je sigurno. Dvadeseti vek nije skladna sinteza ili pomirenje tih oprečnih trendova: jednog koji proizvodi tradicionalni koncept politike/rata i drugog koji aktuelizuje ideju kraja politike/rata. Reč je, bez sumnje, o totalizujućim pretenzijama, gde bi svaka htela da obuhvati i uključi ili isključi (kao drugu) onu drugu i da se, onda, nametne kao prva i glavna. Ako je XX vek, u osnovi, vek rata, kako misli Patočka, onda liberalno-demokratske institucije, zajedno sa svojom *isothymiom*, svojom pravedno raspoređenom pretenzijom na priznanje, svojim "jednakim šansama" itd., ne mogu u tom pogledu ništa bitno da promene. Nije li, možda, i sam "mir" koji se konstituise u nedrima

tih institucija u osnovi patvoren njihovom spoljašnjom granicom i spoljašnjim posredovanjima i pritiscima "utemeljujućeg" (spoljno) političkog polemocentrizma. I nije li, možda, ta spoljašnjost uvek na neki način i unutrašnja, inherentna granica? Bosna je svakako samo jedan (apstraktni) simbol pometnje. Da li je ona, možda, takođe izvestan simptom: patološka pometnja između spoljašnjih i unutrašnjih granica, zaraza koja je latentno svuda na delu, preteća, nezadrživa, opasna?

Ova upitnost me vraća u jedan drugi trenutak, ništa manje nespokojan, iako je reč o "dalekom" maju 1990. god., o filozofskom skupu koji je, s nazivom *Demokratske tradicije i savremenost*, održan u Kruševcu (Srbija). Tema je bila nametljivo programska: probuditi stare demokratske tradicije i preuzeti od savremenosti nove... Pripremiti se za evropsku integraciju, za ono najbolje, čemu smo, uostalom, bili najbliži od svih istočno-evropskih zemalja. Ili je, bar, tako izgledalo. Pišem ove redove s ponovljenim osećanjem nenadoknadivog gubitka smisla ili bar osećanjem one neobične ambivalentnosti koja se nužno pripisuje Hamletovim rečima: "reči, reči, reči..." A te reči su ciljale na paradoks demokratije, na njen inherentni paradoks, paradoks njene unutrašnje/spoljašnje granice.

Evo tih reči: "Nesporno je da demokratija predstavlja modus odlučivanja u kome se, kao odluka, realizuje volja većine, vladavina naroda. Međutim, pitanje je: *Ko je narod?* Kako se on konstituiše? Kako se konstituiše ta crta koja obeležava jednu grupu ljudi unutar koje se uopšte donosi većinska odluka? Zašto je ta crta povučena tu, a ne šire ili uže? Dakle, ko je narod kao *populus*? Paradoks je u tome što sama demokratija ne može na ta, za njenu egzistenciju važna pitanja, da odgovori. Ona, naime, ne može sopstvenim, demokratskim sredstvima da odluči o *svom* okviru, jer je on, u već *odlučenom* i fiksiranom obliku, potreban za samo odlučivanje" (v. *Theoria*, godina

XXXII, br. 3-4, M. Belančić: *Demokratija i prvobitni konsenzus*; rezime vlastite diskusije sa skupa).

Ova konstitucionalna nesposobnost same demokratije da odluči o vlastitom prostoru odlučivanja, o važećem prostoru vlastitih institucija, govori nam da je upravo ideja politike/rata "utemeljujuća" za ideju kraja politike/rata. U tim "rečima, rečima, rečima" ja nisam propustio da na jednu konkretnu - meni i svima u toj sali, u datom trenutku, jedino zanimljivu - implikaciju ovog paradoksa: "Postoji jedan tip *ne-demokratskog odlučivanja* o tom okviru, o *populusu* kao konstituentu 'političkog tela', koji odlučuje putem istorijskog nasilja, 'ognjem i mačem'. Sedimentirano povosno nasilje se, naravno, može ulepšavati raznim pričama, legendama i mitovima, ali ono nam govori da 'prvobitni konsenzus' nije nikakva idealna konstrukcija, već upravo efekat tog nasilja. Jugoslavija danas može da opstane u jednoj demokratskoj perspektivi jedino ako se u njoj *uvažava* ovo već *dogođeno* nasilje koje nju definiše, a *ne potržu* prekrjanja i redifnisanja koja bi samo probudila *ново, aktuelno* nasilje".

Ne znači li to da je tvrdnja o gubitku figure neprijatelja/rata, odnosno same mogućnosti političkog, posle drugog svetskog rata, u najboljem slučaju slepa za svoje utemeljujuće pretpostavke: za sedimentirano, potisnuto, "zaboravljeno" nasilje prošlosti koje samo učvršćuje simulakrum konsenzusa, simulakrum političkog tela ili ("idealnog") prvobitnog konsenzusa na kome, navodno, počiva to telo, (demokratska ili ne) zajednica? Nije li, onda, i Fukujamina priča o kraju *megalothymie* unutar savremene liberalno-demokratske države, države "univerzalnog priznanja" podjednako slepa za vlastite pretpostavke nasilja i njihovu permanentnu mogućnost povampirenja? Da li je ova sedimentacija nasilja ono što, bar u krajnjoj, sudnjoj instanci, komanduje *političkim* alternativama ne samo XX nego i svakog budućeg veka? Nije li politika nama u krvi, pod kožom

i noktima, bez obzira na povremena zaboravljanja koja mogu da traju i decenijama? Nije li orgijastičko-dijabolička logika/logos rata kao polemocentričke politike ono što, u stvari, vodi i usmerava čitavu ljudsku istoriju, a to onda, naravno, znači i XX vek? Da li je XX vek, od početka do kraja, naprosto (re) afirmacija jednog belicističkog, polemocentričnog logosa, to jest vek noći, rata i smrti?

Crno bela logika nam ovde neće pomoći. Neka tvrdnje ostanu u upitnom obliku. To je sigurnije. U stvari, mi ne možemo izbeći da oslušujemo te disonantne tonove koje nam XX vek šapuće u uvo. Nije reč o antitetičkom isključivanju, već pre uključivanju disonantnih motiva, o poznoj dijalektici i njenoj agoniji, o napetosti između ideja rata i (pobedničkog, trijumfalnog) mira. Iako se te dve stvari isključuju, one uvek idu zajedno. Istina koja je inherentna logici XX veka je, zaista, paradoksalna: dvojna, protivurečna "istina" rata i kraja rata. Svaki pokušaj da se izade iz zatvorenog kruga ove opozicije - jer to je opozicija - forsiranjem jedne od krajnosti, završava kontrindikativno, aktiviranjem druge. Dvadeseti vek nije, po svoj prilici, ni čisti rat ni čisti mir: on nije ništa čisto. Ni sam rat ni sam kraj rata.

Ukoliko, zaista, s izvesnim preterivanjem *dovršava* modernost, XX vek, ujedno, predstavlja agoniju dijalektike, njeno gubljenje u vrtlogu eksplanske, informatičke civilizacije. Ipak, na izmaku ovog veka, u vezi sa krajem/svrhom rata, nije moglo da se smisli ništa lucidnije od onoga što je još Augustin, u *Ad Bonifacium*, tvrdio: "Ne traži se mir da bi se vodio rat, nego se vodi rat da bi se postigao mir. Zato budi miroljubi i onda kada vodiš rat, da one protiv kojih se boriš pobedom privedeš do probitačnog mira". Rat se vodi u ime dobra, a to znači Boga i Mira. Onto-teološka struktura svake, pa i moderne dijalektike - bez obzira na agoniju realnog i umnosti, kojom je ophrvana - uvek

je podrazumevala izvesnu *etičku* samorefleksiju, to jest iluziju o vlastitim ciljevima i sredstvima.

Samo kruženje unutar metafizičkih opozicija rata i mira, politike i kraja politike, dobra i zla, oduvek nas je, pre ili kasnije, dovodilo u iskušenje da te opozicije teleološki, aksiološki i etički privedemo punini i zasićenosti onoga što je u njima poželjno. U *De civitate Dei* Augustin kaže: "U pravih božijih poštovalaca čak su i ratovi u znaku mira, jer se ne vode radi pohlepe i okrutnosti, već u nastojanju za mirom, da se opaki zauzdaju, a dobri pomognu". Sasvim je dopustivo približiti ovu tvrdnju sadašnjosti i iščitavati je iskosa. Svi ratovi u XX veku i sam XX vek kao rat, u meri u kojoj se vode u znaku mira, predstavljaju priznanje vlastite etičnosti, (re) afirmaciju božijih, onto-teoloških poštovalaca! Nije važno da li je rat *za druge* užasan i prljav. Onto-teološki poštovaoci učiniće da njegova prljavština iščezne. A s tom prljavštinom, u izvesnom smislu, iščezava i sam rat. Rat biva sublimisan u samom nastojanju za pobjedničkim mirom, tom vrlo etičkom nastojanju u kome se opaki zauzdavaju, a dobri pomažu.

Dvadeseti vek kao vek rata, u krajnjoj, eshatološkoj instanci, je vek dobrih namera sa užasnim posledicama. Ako nas već ne vode u pakao, te dobre namere nas onda, svakako, drže na samom njegovom rubu. Čak ni priprema "monumentalne lo-mače", to gomilanje razornog nuklearnog, bio-hemijskog i drugog oružja generalno uzev ne poništava etičku iluziju, da je sve to tu da bi se samo zauzdali opaki i pomogli dobri. Bez dobrih namera rat ne može ni da se misli, bar ne unutar logocentričnog nasleđa. Ali misliti nije isto što i biti. Efekat tih dobrih nemara uvek se javlja u liku kontraefekta. Dvadeseti vek nam, dakle, jedno govori, a drugo priprema i čini. U pitanju je uslovnost same metafizičke opozicije *rata i mira*, rata i kraja rata. A XX vek na osobeni način agzaltira ove opozicije, ne izlazeći iz njihovog zatvorenog kruga.

Sada se postavlja neizbežno pitanje. Da li je uopšte moguć izlazak iz metafizičke opozicije *rata* i *mira*? (Nije li već sama sintagma *metafizička opozicija* svojevrsni pleonazam? Jer, možda je baš u stvari svaka opozicija metafizička, tj. meta-empirijska, jezička i ophrvana logikom protivurečja i isključivanja, dakle logikom samom). Da li je moguć, bar u načelu, iskorak iz zatvorenog kruga bilo kojih opozicija, a da se, pritom, ne upadne u otvoreni krug nekih drugih? Da li je to moguće, posebno, ako imamo u vidu da sve opozicije imaju staru naviku da u sebi "reflektuju" vlastite dobre metafizičke namere, da kulminiraju u nekom poželjnom, afirmativnom aksiološko/etičkom izboru?

Vratimo se, u ovom trenutku, na sam početak ovog teksta, na Deridinu tvrdnju po kojoj bi Patočka *možda* rekao da se posle drugog svetskog rata gubi figura neprijatelja/rata i, otuda, sama mogućnost političog. Zaista, kod Patočke postoji nešto što bi se moglo nazvati iskorakom iz opozicije *rat/mir*. Ali, kako je moguće izaći iz tog zatvorenog kruga, te, zapravo, dijalektičke spirale koja, po pravilu, eshatološki vrhuni u nekoj fantazmi večnog mira ili definitivnog pomirenja, odnosno trijumfalne pobede (nad ratom i smrću)? Patočkin postupak bi se mogao nazvati spontanom dekonstrukcijom. Naime, on prvo preokreće silovitu hijerarhiju koja bezrezervno afirmiše instrumentalu poziciju *rata*, negovo služenje dobrim namerama. Rat je užas koji nam raskriva perspektivu noći i smrti. Volja za ratom se na taj način otvara prema doživljaju *nemogućeg* i *neizrecivog*, koji poništava iluziju dobrih namera i razgrađuje svaku potrebu za samoobmanjivanjem. To nije spekulativno, nego stvarno iskustvo, iskustvo onih koji su *uzdrmani*.

Patočka zatim govori o "solidarnosti uzdrmanih". Ta solidarnost je nužna posledica činjenice da su neprijatelji saučesnici u istom udesu, istom užasu, da su saglasni u uzajamnoj protivurečnosti, da zajedno, do dna iskušavaju gorčinu vlastite po-

zicije. Noć postaje prostor "molitve za neprijatelje", tamna večnost u kojoj neprijatelji postaju solidarni, oni koji shvataju. S one strane merila svakodnevice i njenih obećanja, tek solidarnost onih koji gube veru u instrumentalnu nadmoć i dobre namere Dana omogućuje iskorak iz dijalektike rata i mira. "Mora se uzdrmati svakodnevice faktologa i rutinera", kaže Patočka, "navesti ih da postanu svesni da im je mesto na ovoj strani fronta, a nikako na strani 'dnevnih' samodovoljnih slogana koji u stvarnosti pozivaju na rat, bez obzira da li je to narod, država, besklasno društvo, svetska zajednica ili u ime čega se već takvi pozivi mogu artikulirati, koji, uostalom, s obzirom na faktičku bezobzirnost sile, u svako doba mogu biti diskreditovani ili i jesu diskreditovani" (*Ratovi XX veka i XX vek kao rat*).

Možda zaista drugi svetski rat i njegov kraj, a to zapravo znači Hirošima, predstavljaju prekretnicu, definitivni gubitak vere u instrumentalnu nadmoć Dana. Možda pre u logičkom i simboličkom smislu nego u faktičkom, velika politika, politika *zadate* smrti, zadavanja smrti (rata), koja je, naravno, uvek popločana dobrim namerama, postaje *nemoguća*, jer suviše izravno vodi u "pakao", u samoponištenje, noć lišenu komplementarnog dana. Patočka, međutim, veruje u naloge jednog obnovljenog heraklitovstva. Pri tom, nije reč o (re) afirmaciji *polemosa* "u smislu ekspanzije 'života'", nego o upućenosti na "kosmičku Noć", kao "samopotvrđivanje na granici ljudskih mogućnosti", koje biraju najbolji! Rat je otac svih zato što upravo uvidom u njegovu "kosmičku" uslovnost uvek biva oslobođen dijalektike dana ili, što se svodi na isto, biva suočen sa vlastitim bestemeljnim, bezdanim utemeljenjem, vlastitom ništavošću.

Ma koliko da ove misli gordo zvuče, onda kada se predugo slušaju disonantni krici užasa jednog zavađenog ljudstva, "populusa" koji je iznenada izgubio svoj pravno-politički, institucionalni okvir, svoje određenje i svoju granicu, te misli lako mogu da se proprate s apatičnom sumnjičavošću.... Premalo je u

njima utehe imajući u vidu ovaj neizrecivi, mrkli balkanski Mrak koji nadmoćno prati i zasenjuje čak i "kosmičku Noć" i svako "samopotvrđivanje na granici ljudskih mogućnosti". Zato, nije čudno što kao jedina uteha preostaje upravo ta misao o neminovnom gubitku figure neprijatelja i mogućnosti političkog, nadajmo se, posle *svakog* rata, pa makar se on događao i na brdovitom Balkanu!

Argumentum ad baculum

U logici se *argumentum ad baculum* (argument batine) smatra jednom od najtežih *grešaka* u dokazivanju. Naprotiv, u ideološkom i političkom govoru taj argument je često vrlo cenjen, zahvaljujući, pre svega, uverenju da uvek postoje oni "nedokazani" koje je moguće uveriti u nešto jedino tupim dokazom batine. Pri tom, zahtevi logike i pravila korektne argumentacije nisu, u ideološkom i političkom govoru, nikada bili potpuno odbacivani.

Čitava istorija zapadne civilizacije je istorija raznih pokušaja da se nađe zadovoljavajući kompromis između *sile* i *smisla*. Zato što "gola sila" i "sirova nadmoć" nikada nisu pružale puno zadovoljenje, one su morale da budu posredovane kakvim takvim (dovoljnim) *razlozima* i *dokazima*. Sila u istoriji, istorijska sila nije nikada bila i, čak, nije ni smela da bude *potpuno* neartikulisana i nedokazana.

U stvari, *smisao* (argument, dokaz, tumačenje itd.) je oblik u kome se *sila* uvek najlagodnije oseća! Ali, onog trenutka - a ti trenuci nisu retki - kada neki određeni smisao sili postaje suviše tesan ili nepodesan ("nepodoban"), kada ustanovljena logička, ideološka i metafizička procedura postaje nedovoljno propustljiva za njene zahteve, odnosno nedovoljno efikasna da zadovolji nametljive zahteve sile, tada postaje moguć i neophodan *argumentum ad baculum*, dakle, konačni i najviši dokaz nadmoći same sile, ustanovljen - sada - pod slabašnim tkanjem iznesnog "argumentisanja". Tako se pokazuje da je *granicu* argumentisanja ili: ono što je argumentisanju sasavim suprotno - dakle, samovolju i proizvoljnost - moguće otkriti, artikulisati ili označiti već i unutar samog argumentisanja.

U političkoj istoriji Zemlje, svih njenih kontinenata, važi pravilo da je grub, sirovi materijalizam *batine* uvek bio nametljiviji, prisutniji i ubedljiviji »argument« od logičkog idealizma, u kome se politička komunikacija odvija kroz respektovanje ispravne procedure dokazivanja: razložnih dokaza i dokazanih razloga. Vrlo važan sastavni deo tog pravila je bilo – njegovo *prikrivanje!* Drugim rečima, *argumentum ad baculum* najbolje funkcioniše onda kada je zaodenuo u ruho Smisla, kada sugerise pomisao da je Sila ipak - *najmudrija*. Ujedno, on je poslednji, granični dokaz koji smisao definitivno usmerava u *najpoželjnijem političkom pravcu*. Argument *batine strategiji* koja osmišljava/artikuliše dati politički život (i koja je najčešće vezana uz instancu *državnog razloga*) daje osnovno, zakonodavno usmerenje.

Moderno shvatanje predstavničke (parlamentarne) demokratije kako se ono, danas, javlja u razvijenim društvima, zadržalo je ozbiljan udarac tradicionalnim oblicima političkog života. Ako izuzmemo spoljno-politički aspekt (u kome je *batina* kao argument još uvek moguća, naravno, u meri u kojoj *nije* ograničena međunarodnim, regionalnim i svetskim institucijama), onda *argumentum ad baculum*, u političkom govoru koji se javlja unutar liberalno-demokratskih društava, u stvari, u načelu više *nije moguć*. To naravno ne znači da se danas, unutar razvijenih demokratskih institucija, odvija logički savršena ili idealna komunikacija, već samo to da među mnogim greškama u dokazivanju koje u ovom tipu institucija i dalje postoje *argumentum ad baculum* naprosto više nema mesta. Taj argument se od mnogih drugih, kako "dobrih" tako i "loših", razlikuje po tome što, da bi uopšte bio moguć, pretpostavlja, za sebe, sasvim osobene uslove i okolnosti u kojima bi, onda, mogao da se javi. Drugim rečima, on podrazumeva prisustvo izvesne nedokazane i bespogovorne *sile* u samoj situaciji u kojoj se argumentiše. Ukoliko ove sile ne bi bilo, to bi onda isključivalo mogućnost

zastašivanja, a time bi se *batina* svela na neobaveznu retoričku figuru lišenu uverljivosti.

Ako se, dakle, neki politički subjekt služi dokazom *batine*, a da, pri tom, ne raspolaže nečim što bi zaista ličilo na *batinu*, on bi onda, bez sumnje, rizikovao da, naprosto, bude smešan. U političkom govoru ta mogućnost je sasvim realna, pošto u nju često zapada (levi ili desni) radikalizam onda kada je nemoćan, odnosno kada se svodi na moralizam ili kada preti "praznom puškom". Argument *batine* može, dakle, da bude dvostruko ogrešenje o načelo dokazivanja: jedanput kao greška vis-à-vis logike i njenih zahteva, a drugi put kao ogrešenje prema tom posebnom obliku "dokazivanja" (putem zastašivanja) koje navodno praktikuje (što se, onda, kosi sa vlastitom intencijom).

Da bi uopšte bio moguć, da ne bi ispao smešan, ovaj argument – koji, zacemento, omogućuje prodor *najžešćeg nasilja* u diskurs – traži, za sebe, precizne uslove: prisustvo, u najintimnijoj transcenciji vlastite govorene situacije, *preteće političke sile* na koju se može pozvati. Ta sila se javlja kao suverena, neprikosnovena moć, kao tamna, nedokazana i nedokaziva osnova političke samovolje («voluntarizma»). Ova sila (suverenost) je u političkom životu vrednost po sebi i cilj po sebi, tako da ona ne može da se instrumentalizuje, da postane sredstvo za neki drugi cilj. Ona nije ograničena nikakvim operacionalnim, funkcionalnim ili instrumentalnim kodom. U sukobu sa drugim društvenim silama, suverena *batina* ili *batina* suverena je oduve bila apsolutna, a to znači bespogovorna i poništavajuća sila: smrtonosna za svaku drugu, inferiornu silu, ukoliko bi joj se ova suprotstavila.

Nije li, prema tome, u dugoj povesti ljudskih političkih stradanja *stanje* u kome je retorički bio moguć *argumentum ad baculum*, u stvari, *prirodno stanje* ili možda čak izvesno *prirodno pravo*, u onom smislu u kome je taj izraz koristio Spinoza?!

Za njega, naime, *prirodno pravo* podrazumeva »same prirodne zakone ili pravila prema kojima se sve dešava, drugim rečima silu same prirode; iz ovoga sledi da pravo celokupne prirode, a samim tim i prirodno pravo svakog pojedinca, dopire dotle dokle i njegova moć...« (Politički traktat, II, 4). Dakle, činjenica da »moje« prirodno pravo u svakom trenutku može da bude *poništeno* tuđim prorodnim pravom, govori samo o tome da pravo prirodne nadmoći isključuje svaku univerzalizaciju, svaku sveobavezujuću normu i, zapravo, svako *pravo* kao efekat *kulture*. *Argumentum ad baculum* može, prema tome, da ponudi samo slabašni *privid* kompromisa između prirode/nadmoći i kulture/razloga. U stvari, iza ovog privida on uvek već nekako afirmiše ili, čak, legitimiše prvenstvo, primat prirodne nadmoći nad kulturnim kodom.

Najdalje dokle može u univerzalizaciji da dopre ovo stanovište prirodnog prava kao prava jačeg ili prava batine jeste stara Heraklitova ideja o *logosu* kao *opštem* (sveprisutnom) *ratu* (s kojim je mudro *pomiriti se*). Univerzalni momenat u tako shvaćenom pravu prirode ogleda se i u samoj ideji da je *pravda* u stvari *zavada* ili rezultat zavade, rata: *pobednički* mir. Mnogi dojučerašnji »humanisti«, opsednuti upravo probuđenim demonima rata na Balkanu, postali su vrlo skloni ovom *belicističkom naturalizmu*, sada samo lišenom svakog »humanizma«...

Marksistički termini – »klasna borba«, »revolucija« itd. – koji su rafiniranim filozofskim analizama poprimali veličanstvene eshatološko-utopijske razmere, sada su potpuno ispražnjeni smislom, da bi svoj naturalistički, bojni poklič prepuštali fantazmi o pravednom ratu, ako treba i sa čitavim Svetom! Zato nije ni malo čudno što se u aktuelnom političkom trenutku Jugoslavije argument batine postao ključni *modus probandi*, način dokaza strateških političkih opredeljenja i, pre svega, naravno, dokaza svima onima koji drugačije misle, tj. »nedokazanima«, da – krivo misle. Taj argument, kao argument

zastrašivanja, prećutno, kao prerefleksivni *cogito*, ubuduće prati sve ključne gestove političkog života. Ti gestovi su usredišteni u savremenom političkom nasilju koje je pokriveno tankim slojem smisla i koje prožima čitavo telo nacionalne/političke zajednice, postavši na taj način difuzno nasilje jedne difuzne kolektivne suverenosti. *Argumentum ad baculum* se, u tom kontekstu, javlja kao osuda svega što *izmiče* prisilnom poistovećenju ili zakletoj vernosti ovoj razlivenoj kolektivnoj suverenosti. U stvari, reč je o osudi kulture od strane prirode: osudi *za izdaju* i *zaveru*.

Pol Riker pokazuje (u *Temps et récit*) na primeru jakobinstva da mehanizam zavere *protiv* Revolucije proizlazi iz »nove političke socijabilnosti koja pretvara u neprijatelja svakog ko nije umeo da zauzme simboličko mesto vlasti/moći, onakve kakvu je sistem definisao«. U stvari, tu se ponavlja, samo u žešćoj formi, ista logika osude koju je negovao i *ancien régime*. Razlika je u tome što načelo (revolucionarne) jednakosti, bilo po nacionalnom ili po klasnom osnovu, vrši preobražaj pojedinca u »narod« kao suvereno-imaginarnog aktera revolucije i tako, zapravo, »otklanja svaku pregradu između naroda i njihovih samoimenovanih glasnogovornika-tumača«. Ono što se danas u trećoj Jugoslaviji događa sadrži elemente ovog revolucionarnog događanja (»naroda«) koje je, samo, sa novim amblemima i novom heraldikom, oživelo staru, ideološku, u titoističkom *ancien régimeu* već istrošenu i pohabanu *produkciju neprijatelja*.

Danas se, međutim, narod događa kao nacija, a ne radnička klasa, tako da se i *zavera* protiv nacije i njenih interesa ideološki određuje kao prevashodno spoljašnja, internacionalna napast, a tek naknadno kao »petokolonska« izdaja onih koji drugačije misle i drugačije vide taj interes. Zato danas ključni argument (batina) u političkom životu treće Jugoslavije nije više tvrdnja da je neko *klasni neprijatelj*, već da je *izdajnik u službi*

svetske zavere i tome slično. Upravo zbog difuznog karaktera homogenizujuće, kolektivne suverenosti izdajom se sada naziva (i doživljava) ne samo svaka drugačija politička artikulacija nacionalnog interesa i, u krajnjoj liniji, sam politički pluralizam, već i sve ono što se u društvu javlja kao izraz njegove aksiološke kompleksnosti, izraz tradicionalne autonomije pojedinih vrednosnih sfera i nesvodivih kulturnih razlika.

Opšta prostitucija svih vrednosti javlja se kao ključna posledica novog sistema *razmene* čiji opšti ekvivalent sada više nije novac ili politička podobnost, već zakleti nacionalni osećaj, »patriotizam« itd., koji se, onda, od svakog drugog osećaja i shvatanja vrednosti razgraničava pomoću pojma *izdaje*. Nacionalizam se, prema tome, javlja kao samosvojna totalizacija i sponatani izraz untemeljujućeg difuznog osećanja kolektivne suverenosti. U istom smislu, on se javlja i kao izraz prirodnog prava (kako ga Spinoza shvata), baš kao što se pojava sirovosti, arogancije, ružnoće, nekulture, bahatosti, zadrnosti, prostaštva itd., javlja kao obična, svakodnevna konsekvencija etablirane ideološke nadmoći.

Kao *argumentum ad baculum*, optužba za izdaju je obeležena suštinskom dvosmislenošću i neodređenošću. S jedne strane, postoji neposredna pretnja silom (»batina«): istorijski gledano i prema izdajnicima je oduvek bila potrzana najžešća sila. Ta pretnja, međutim, nije precizirana nikakvim pravnim, semantički definisanim kodom. Ona je »bezobalna«, a to znači da svako može, u svakom trenutku da postane izdajnik... Jer, spadati u grupu ne-izdajnika može samo neko ko je spreman da se na vreme zakune, ne da *nije* izdajnik (tada je već kasno: on je sumnjiv), već *na istinsku vernost i bezrezervnu odanost* ovoj ustanovljenoj nacionalnoj suverenosti.

S druge strane, neposredna pretnja silom se - već u samom argumentu - izdaje, legitimiše i posreduje *pretnjom*, odnosno *nasiljem* koje, navodno, dolazi od spoljašnjeg neprijatel-

ja. Mahanje batinom je, u stvari, unutrašnja kontra-mera na spoljašnju pretnju, pošto su, po starim ideološkim kalupima, spoljašnji i unutrašnji neprijatelj uvek ujedinjeni protiv suverena. Kada postoji stvarna opasnost rata, onda ovaj ideološki mehanizam utoliko pre može da se efikasno zloupotrebi. Ipak, u našem kontekstu ostaje prilično nejasno gde počinje, a gde prestaje pojam *neprijatelja*. To je nejasno bar u meri u kojoj je nejasan i odgovor na pitanje: da li mi, danas, s nekim ratujemo (u faktičkom ili simboličkom smislu) i da li je to, možda, čitav svet ili samo neka određena država, etnička zajednica itd.? Imaginarno-stvarni rat podrazumeva imaginarno-stvarnog neprijatelja. Kuda vodi neodređenost tih pojmova čiji je posao da zastrašuju, pokazao je, na već klasičan način, Moteskije tvrdnjom da je dovoljno da »zločin izdaje (lèse-majesté) bude neodređen, pa da se vlada izopači u despotiju«.

Naravno, i sam rat može da se izrodi u nešto još gore od despotije, samovlašća i samoljublja. To imamo onda kada se, u stvari, ne zna ko je neprijatelj, ko se bori, krotiv koga i s kojim ciljem. Rat bez pravila i fronta, bez ključne deobe između vojske i civila, dakle, »totalni« rat proizvodi, razume se, »totalnog« neprijatelja, kategoriju koju civilizacija (čak i ona vrlo belicistički raspoložena) ne poznaje: neprijatelj postaje naprosto – drugi. Razume se da tako shvaćen (spoljašnji) neprijatelj ne ostaje bez uticaja na sam koncept izdajnika (odnosno unutrašnjeg neprijatelja). Zato se mora očekivati, pre ili kasnije, da će odnos prema spoljašnjem neprijatelju biti pounutren, odnosno da će i unutrašnji neprijatelj ili izdajnik proći kroz slična iskušenja kao i spoljašnji. Samo postojanje *pretnje*, odnosno *argumentum ad baculum* govori da se kritična granica tog pounutrenja još uvek nije prekoračila.

Ovde ne možemo da ulazimo u detaljniju analizu *razloga* zbog kojih se u našem političkom životu batinom još uvek samo »argumentiše«, odnosno preti i zastrašuje, ali ne i egzeku-

tira, odnosno ukida svaki politički-drugi. Reći ćemo samo to da ključni razlog ovome leži u činjenici da difuzna kolektivna suverenost, iz nekih razloga, teži da pred Svetom sebi osigura kakav takav demokratski imidž (što se, naravno, brka sa manipulativnim populizmom), odnosno da se predstavi kao konstitutivni produkt pluralističke političke zajednice. Zato istrajavanje tih elemenata pluralizma – razume se, lišenog zaista demokratski profilisanih institucija i sistema – još uvek sprečava ili osujećuje katastrofičnu mogućnost da se batina transformiše od argumenta u tupi predmet.

No, tu postoji još jedan važan momenat koji je neophodno naglasiti. Reč je, naime, o promenjenoj strukturi i odnosu između performativne ideološko-političke vlasti i državnog aparata prinude ili, kako se to nekad zvalo, između *proroštva* i *oružija*. Makijaveli je, s izvesnim pravom, tvrdio da su »svi naoružani proroci pobedili, a nenaoružani propali, jer... narod je po prirodi kolebljiv, pa ga je lako u nešto ubediti, ali ga je teško učvrstiti u tom ubedenju. Zato treba tako postaviti stvari da se narod, kada više ne bude verovao, može prisiliti da veruje« (Vladalac, pog VI.). Ali, od Makijavelijevog doba do danas stvari su se značajno izmenile. Ključni aparat moći nisu više vojska i policija, već takozvani *informativno-propagandni mediji*. Prorok koji poseduje te medije, poseduje, u stvari, najvažnije oružije. Međutim, ni sami ti mediji nisu ništa bez ideološko-političke *poruke*, kao što, uostalom, ni sama ta poruka nije ništa bez medija. Pa ako sam medij, danas, nije baš postao (po Makluanovom obrascu) *poruka*, on je, ipak, kroz simbiozu s jednim tipom propagande ili, ako hoćete, proročke poruke omogućio potpuno novu situaciju, u kojoj je narod, sada, ne samo lako ubediti u nešto, nego ga je lako i *učvrstiti* u tom ubedenju! Zato, iako su današnji *proroci* difuzne kolektivne suverenosti u Jugoslaviji *naoružani*, izgleda da njima, da bi pobedili, u stvari, usled ove simbioze propagandne poruke i medija, nisu ni potrebni

neki drugi, »kalsični« instrumenti prinude. Dovoljan je samo *argumentum ad baculum*. Dovoljne su *pretnje* i *zastašivanje*.

Međutim, napadno prisustvo pretnji, pritisaka, zastašivanja, preventivne kulpabilizacije, učutkivanja i, ukratko, »argumentacije« putem mahanja i mlataranja batinom nedvosmisleno svedoče o tome da, unutar aktuelnog političkog govora, u trećoj Jugoslaviji, još uvek nije osiguran prostor tolerancije, bez koga je nezamisliv demokratski koncept komunikacije i argumentisanja. Sve dok *argumentum ad baculum* postoji kao stvarna pretnja, a ne kao retoričko-politička farsa, to će biti pouzdan znak da se dati politički poredak odvija na stupnju koji prethodi razvijenim oblicima demokratije. Na tom stupnju, opozicija kao *institucija političkog sistema* zapravo *ne postoji*. Umesto kao opoziciju nju vlast tretira kao neprijatelja, odnosno izdajnika, tako da se belicistički profilisana dijalektika prijatelj-neprijatelj time samo obnavlja u svojim uvek novim, neiscrpnim likovima.

Za razliku od ljudske povesti u kojoj su političke zajednice bile »utemeljene« u suverenoj sili (volji suverena), demokratska zajednica, odnosno zajednica tolerantne političke komunikacije javlja se, danas, kao *izum*, dakle kao *kultura* (a ne priroda ili božanska legitimnost), u čijem konceptu političkog života nema više mesta za preteću i suverenu moć-silu. Gubitkom realacije *prijatelj-neprijatelj* izgubljen je afinitet za »veliku« politiku, za dramatične sukobe i lomove, ukratko, za vlast *smrti* na političkoj sceni. Zato *rasejavanje smrti* koje je Balkan danas sebi ponovo prigrllilo kao svoje najprirodnije pravo, svedoči, ne toliko o jednoj velikoj politici ili velikoj istoriji – iako događaji obiluju neopisivim zločinima i užasima – već mnogo pre o istorijskoj nemoći da se učini onaj »pravi«, strateški odlučujući korak u pravcu otvorene perspektive demokratskog življenja.

Moguća su, naravno, različita određenja demokratije, koja insistiraju na njenim različitim značajnim aspektima. Ali,

imajući u vidu ovaj problem, »prvog« koraka i nemoći da se on realizuje, mogli bismo reći da je, u tom kontekstu, najbolje i najrelevantnije određenje demokratije ono koje nam, u upitnom obliku, nudi Norberto Bobio na poslednjim stranicama svoje Budućnosti demokratije (podnaslov: Odbrana pravila igre): »Šta je demokratija ako ne skup pravila (takozvanih *pravila igre*) za rešavanje sukoba bez prolivanja krvi?«

Argumentisanje je oduvek bilo sastavni deo (političkog) života ljudi. Otuda može da izgleda da je izvesno pretpostavljanje idealne komunikativne zajednice neka vrsta (ovog puta »dobrog«) *prirodnog prava* čoveka-koji-govori. Međutim, proceduru argumentisanja (koja nužno prethodi nekoj odluci) demokratija shvata mnogo manje ambiciozno, što onda podrazumeva da je moguće da i pobednička argumentacija bude loša. Međutim, sama odluka koja na toj argumentaciji počiva nikada ne ostaje bez praktičnih konsekvenci, tako da je ona podložna proverbi. Taj put »verifikacije« je dug i često naporan, ali moderna povest je jasno pokazala da on nema alternativu.

Nasiljem-smrću *nesputana* komunikativna zajednica kao pretpostavka demokratski profilisanog koncepta argumentacije *isključuje* bilo kakav *prisilni* normativizam *jednog, jedino ispravnog* puta. Taj normativizam, jednobrazne argumentacije i jedne jedine Istine, je suviše često bio legitimaciona osnova za prorčku samovolju nekog »suverena«. Odbacujući vladavinu straha na kojoj počiva *argumentum ad baculum*, »meki« koncept (demokratske) argumentacije odbacuje i svaki akstremni epistemološki idealizam koji pretenduje da reši enigmu filozofskog »utemeljenja« (umnosti), odnosno da ponudi jedan konačni, »supstancijalni« model argumentacije...

Priznavanje ili, bar, tolerisanje komunikativne *zajednice* vodi, samo, priznavanju drugog, ne u njegovim »supstancijalnim« određenjima, to jest političkim projektima koje on nosi i koje nose njega, ne kao Istog, već u formi prazne univerzal-

nosti. Drugi sam »ja« kao drugi drugog... Demokratija je, u stvari, samo prazno mesto argumentisanja, kao što je prazno mesto vlasti. Njena »supstanca« je sazdana od te *odgođenosti*.

Dekadencija, rasejavanje smrti

Nastojte, uprkos svemu, da se smešite, kaže nam, sa spokojnom ubeđenošću, jedan nasmešeni ljubitelj istočne mudrosti. Šta nam, naprotiv, kaže Zapad? Mesto na kome živi Duh. Taj logocentrični Levijatan. Najopštiji od svih opštih ekvivalencija: novac mudrosti, preprodavac pojmova. Čuvar zalaska sunca. - *Nemojte se smešiti? Rađe plaćite?* Nije li, uostalom, plać naša prvobitna reč?! Nije li on, konačno, i naša poslednja reč, naše alfa i omega?! Zaista, šta bi još uopšte moglo da se kaže na mestu neumitnog zalska Sunca/Duha, mestu neumitne dekadencije i nihilizma?

U dekadentnim razdobljima koja se javljaju regularno, upravo kao zalazak sunca, Duh, bez sumnje, nosi na sebi svoj "epohalni" identitet ophrvan umorom i dosadom. Uбудuće, sve prisilne sličnosti i srodnosti, sva istrošena normativna okupljanja oko ovog ili onog substantivuma ili atribucije, imena ili lika, sva zakleta jedinstva i homogenizacije bivaju obavijeni paučinom dosade, anahronizma, ako ne i otežale represije, i u elementu doživljaja obeleženi tupim umorom od uvek-istog i jednog-te-istog. Ono što je specifično dekadentno u ovakvom toku događaja, to nije sama dosada i umor, već upravo, kroz dosadu i umor, izvesno efektiranje sa preteranošću istog, sa groteskom megalomanijom identiteta. U stvari, reč je o ambivalentnoj mogućnosti da se jedan veliki, tromi i istrošeni identitet "dovrši" u svojoj konstitutivnoj, konstruktivnoj "suštini", da se dodatno iskonstruiše, izmajstoriše, uspostavi u sebi kao konstruktivna/performativna izveštačenost ili, što se svodi na isto, ispražnjena simulacija identiteta.

Dekadencija je bolest na smrt *istog* koje *ne može da umre*. Iz te nemoći proizilazi težnja za hiperidentičnim: ekstaza i očajanje. Raspršenost smrti postaje događaj. Smrt gubi sudnju referencu, usredištenost u sasvim drugom. Stvari "umi-ru" i ponovo se rađaju iz vlastitog pepela. Metaforopologijom pomaka, prenosa, izmaka "smrt" biva relativizovana kao aspekt fraktalnog, hologramskog raspada, cepanja, rasčinjavanja istog, ali i njegove reprodukcije i kloniranja.

Za Kirkegarda bolest na smrt je bila očajanje, a očajanje - bolest na smrt. Stvar etičkih (religijskih) aporema kojima je ophrvano jedno "ja". To "ja" ima peh da upravo od svoje bolesti *ne može* da umre: "Smrt ovde nije kraj bolesti, nego je smrt kraj u jednom toku koji se ne dovršava. Ne možemo se osloboditi te bolesti, čak ni smrću, jer je ovde bolest sa svojom patnjom - i smrću, upravo to da se ne može umreti. To je stanje očajanja". Ova egzistencijalna bolest je, danas, ušla u same stvari, u ekstatičku objektivnost sveta.

Moderne strat4egije objekta su - sve, od početka do kraja ili, ako hoćete, konstitucionalno - zaražene virusom bolesti na smrt. Veselog očajanja. I zapravo, komedijom "kraja". Ili: energijom, užitkom, trošenjem koje upravo ne može da se potroši, izuživa i iscrpi. Nikada dovoljno, nikada do samog kraja. Jer kraja/smrti, u stvari, - nema. Bodrijear ima pravo kada kaže: "Ne postoji kraj u smislu smrti boga ili smrti istorije. Ne bih želeo da igram ulogu tužnog, potpuno beskorisnog proroka. U pitanju nije tragični događaj..." Zaista, u modernoj dekadentnosti moguć je *kraj* samo u smislu bolesti na smrt/kraj, u smislu virusa ili, čak, metastaze koja stalno pretili, ali se i povlači, napada i izmiče, očajava i uživa.

Dekadencija je uvek bila izvesna delegitimacija istog, koja je izgubilo svoju opravdanost. Ali pošto je opravdanost istog moguća, naravno, samo zahvaljujući njemu samom ili njim samim, dakle, unutar jedne supstancijalne formacije koja dolazi

"k sebi", otuda se, onda, za delegitimaciju može reći da ona, u stvari, ima strukturu vlastitog poricanja. Zato se, konačno, i dekadencija uvek javlja kao mehanizam, ne toliko osporavanja, koliko upravo stabilizacija jednog "uzdrmanog" poretka. Ustanovljenjem, ustanovom, instituciom (= performativnim kodom) *dekadencije*, događa se samo to da "ono što tajne" (= isto) *istrajno*, ako ne faktički onda normativno, *produžava* da traje i to bez opravdanja, bez legitimišućeg Razloga, Umnosti, bez Logosa (takoreći). U stvari, to je pozni, današnji zaključak moderne dekadentnosti: logocentrizam je moguć i bez Logosa, bez umnog sadržaja, kao pusta forma ponavljanja, potpuno ispražnjena hiperidentičnost. Večno pretakanje istog u isto.

Dekadencija sadrži u sebi lice i naličje današnje bolesti na smrt. Ona nije simptom propadanja, nazatka, gubitka ili opadanja modernosti. Naprotiv, sadašnje dekadentnosti su, takoreći, znak "posthumne" snage, večite obnove (istog), rasula i umnožavanja, rasparčavanja i kloniranja, destrukcije i rekonstrukcije. Aktuelna modernost je savršeno dekadentna, a to znači savršeno nesavršena, još-ne-dokrajčena ili još-ne-mrtva. U njoj se ono "drugo" (navodno: heterogeno, deligitimirajuće) u Istom ustanovljuje (i zapravo apsorbuje) "kao takvo" kroz farsično ponavljanje jednog inače dramatičnog ideološkog sadržaja, tako da se u njemu snaga/moć uspostavlja kao hinjeni, izafektirani, "fetišizovani" identitet. Moć više nema stabilne oblike. Ne postoji izvorni, konstitutivni, po prvoj, drugoj ili trećoj "prirodi" sazdani semantički Identitet. Neophodan je samo oblik istog. Isto se rastače, rasipa, raspada, i pri tom, ostaje isto. Nema definitivne smrti. Nema tužnih proroka.

Ni jedna civilizacija nije tako uspešno pokorila *sasvim drugo* i apsorbovala navodne negacije i delegitimacije kao što je to učinila ova sadašnja. Otpori su unapred pacifikovani. Pa ipak, to nam ne svedoči o sistemskoj, o hipeorganizovanoj i hiperorgastičkoj moći. Dekadencija je, ujedno, unutrašnje trul-

jenje moći. Moć bez velikog usredištenja, bez prestola i hijerarhije nije "prava" moć. Iako se sam oblik *istoga* ne gubi, u tom rafinmanu moderne dekadentnosti veliki "epohalni" identiteti iščezavaju. Bez obzira što nisu, kao ni bog niti istorija, sasvim mrtvi, fašizam i boljševizam danas mogu da se pojave samo kao raspršeni, rasparčani simulakrumi, nakazne utvare koje ponovo kruže Evropom i svetom, samo ovoga puta kao upozorenja i opomene kojih se nećemo lako otresti.

Svi anahroni, farsični scenski aranžmani završavaju danas ne toliko padom zavese koliko stropoštvanjem čitave konstrukcije/scene, logocentričkih prikaza/pričina, kao kule od karata. Taj Proces je fatalan. Njime komanduje ubrzanje (speed) koje ima, ujedno, obeležje ekstaze. U pitanju je, zaista, stalna agonija ili, što se svodi na isto, stalna bolest na smrt Realnog. Efekat te naopake dijalektike, tog (kvazi) dijalektirčkog *oduzimanja* jeste da se *Realno smanjuje*, da se, recimo, hegelovska sinteza umnog i stvarnog u svim svojim farsičnim ponavljanjima topi kao lanjski sneg, iščezava u vrtlogu ekranske simulacije. U hiperrealnom.

Kraj scene, predstave, prizora pod pritiskom starih navika može da nam stvori utisak da se u samim stvarima nastanila pustoš i nihilizam. Takve dijagnoze su davane. Ali, s nihilizmom je kao i s dekadencijom. On može da "posluži" i za učvršćivanje nekog stadijuma vrednosti, neke aksiološke inercije. Možda su već prvi filozofi, prvi logocentriци i otpisivači *doxe* bili, ujedno, i prvi nihilisti. Međutim, današnji nihilizam Realnog ne teži toliko da definitivno razbije ili suzbije tu dispečersku oholost sakralne metafizičke iluminacije. On samo teži da ovu uvuče u ekren, tekst, kontekst i tu "iskoristi" za nove vrste simulacija, za dobrobit hiperrealnog. Pad scene je njen upad u ekran. Ali, u svim tim šemama ono što navodno "umire", izlomljeni fragmenti smisla i bića, rasuti delići ogledala, razbacane karte (bivše kule od karata), biva podvedeno pod istu stra-

tegiu: proširene reproduckije ili, ako hoćete, proširenog za-vođenja Istog. Isto je, sada, samo prazna forma, simulakrum u kome lomovi, rezovi, dokrajčivanja i "smrti" nemaju više nikak-vo pogibeljeno značenje.

Ova naša, visoka civilizacija je sakularizovano, banali-zovano, profano, razmrvljeno, rasparčano, rasuto *nadživlja-vanje* smrti. Zavođenje smrću (pre smrti). Ne moći umreti da-našnje bolesti na smrt računa s čovekom koji živi, na ovoj pla-neti, fenomen opšteg rasejavanja smrti, njenog metaforičkog, metonimijskog, metastazirajućeg, fraktalnog pomeranja, preno-sa, širenja, propagiranja, propagande, reklame i simulacije, kao potvrdu fatalne pripadnosti aktuelnoj igri objekata/sveta.

Postoji samo mala smrt kao pomak, prenos, rez diskon-tinuiteta. Nikada apsolutnog. Diskontinuiteta koji, u isti mah, lišava i biva lišen apsolutne pretenzije. Prekidom gospodari prazno ogledalo istog. Mala smrt je zapravo orgazam hiperreal-nog. Ne više proširena reproduckija, već prošireno raspršivanje, rasejavanje, oplodivanje.

Isto je upravo naličje razlike, njena druga, "bolja" polo-vina. I naličje, kao i lice, voli da se igra. I to je igra bez gospo-dara. Što znači da su i isto i razlika *res nullius*, ničija stvar, stvar koja nikome ne pripada i koja, prema tome, pripada svakome, odnosno onome ko je prvi uzme, *res nullius cedit primo occu-panti*. Ne samo poopštena simulacija, ta zaslepljenost lažnom svetlošću, nego i mala smrt čini da ničije stvari nemaju privile-govanog posrednika. U stvari, ubuduće one poseduju onog ko ih prvi uzme.

Smrt je oduvek bila nešto *neizrecivo*. Ne gubeći to svoje obeležje ona, sada, samo svoju neizrecivost prepušta ob-jektima. Uključena, definitivno zbrinuta i zavedena unutar eks-tatične predmetnosti, smrt sada prevazilazi samu sebe, svoj as-pekt sasvim drugog. Njena neizrecivost je oduvek bila primar-na, najdublja: misterija sama. Ujedno, naslućivanje kolosalnog,

golemog: neizricive tragičnosti, tuge, usamljenosti, bola... Pozajmivši svoju neizrecivost stvarima, smrt udahnjuje fatalnoj strategiji objekata neizvesnog samog života, haotičnost mogućeg. Igra objekata postaje golema, nepredvidljiva avantura istog, odnosno, s naličija gledano, različitog. Ta avantura nije sada više nekakva velika priča, Ilijada i Odiseja duha, metafizička ili eshatološka epika, nego je sekvenca ili rez među sekvencama, tačka preloma u jednoj, u stvari, *kontinuirano fraktalnoj* (ako tako može da se kaže) egzistenciji. To je avantura male smrti koja se stalno (samo) prevazilazi, evakuiše, udaljava i ponovo vraća u igru istog. Misterija malih smrti nam je pod nohtima, pod kožom, u svakom gestu, od najbanalnijeg do najsofisticiranijeg. Pokornost ovoj banalnoj smrti je sveta pokornost. Tek ona čini fatalne strategije - fatalnim. Smrt je u njihovim porama, rezovima i prostorno/vremenskim marginama. Ona objekte prati kao senka. A objekti preko nje stalno "gaze", "prevazilažeći" je. Nema više "smaka sveta". Nema goleme, neopisive Tragedije. Nema Zločina. Nema Rata.

Ono što se aktuelno događa na Balkanu, u Bosni, kao da protivureči ovoj fatalnosti. Ako je svet globalno selo, da li je Bosna još uvek neki zabačeni deo tog sela/sveta? Ako se Rat u zalihu zapravo i nije dogodio, da li to važi i za rat u Bosni? To je, sada, bez sumnje, jednim, možda baš najvažnijim delom, pitanje geografije, teritorije, kartografije: gde prestaje moderni svet, svet visoke civilizacije, rafinirane tehnologije, fatalne igre objekata?

Po Viriliju, i ne samo po njemu: "Prva žrtva nekog rata je istina". Kad ono hetgerogeno, drugo, postaje objekt bezobzirnog poništavnja - a to se događa u ratu - onda i istina/isto mogu da žive samo jednim manipulativnim, patološkim životom. Na Balkanu i oko Balkana (kao "žarišta") imamo danas koncentraciju svojevrzne patologije koja bezobzino zahvata istinu/isto.

Imamo metastazu patološkog. Pishozu rata, zadate smrti. Ukratko, patologiju bolesti na smrt.

U čemu se sastoji ta patologija? Bolest na smrt je, u svim epohama, na ovaj ili onaj način, bila logika nemogućeg umiranja. Nemoguće je bilo upravo samo Nemoguće. To je logika dvostruke negacije. Ona se mogla manifestovati bilo kao formalni (logički) zakon, bilo kao dijalektičko načelo (negacije negacije). U svakom slučaju, nemogućnost Nemogućeg/Smrti oduvek je značila samo da logos, dijalektika i "mi" (= ono što nadživljava) može da računa samo sa mogućim. Nemoguće je žrtvovano/zaboravljeno. Zaborav smrti je konstitutivna preposstavka samog logocentričnog ustrojstva ljudske povesti, i njene bolesti na smrt! U toj (formalnoj) konstanti uvek je bila prisutna i jedna implicitna, krivudava, "izlomljena" teleologija čija poslednja konsekvencija, danas, jeste: rasejavanje smrti, ustanovljenje predominantne "strategije" (ako je to strategija) *male smrti*.

Ono što se, danas, događa na Balkanu, može da izgleda kao ozbiljno skretanje ili, čak, poništavanje ove teleologije. Ali, videćemo odmah da, u stvari, nije tako. Aktuelno rasejavanje smrti samo je krajnji efekat jednog kretanja kojim gospodari svojevrsna hipertelija (Hypertélie, "prekociljnost"). Jer, kaže Bodrijer (u *Fatalnim strategijama*) "svrhovitost ne iščezava u korist aleatornog, već u korist jedne nadsvrhovitosti (hiperfinalnosti), jedne hiperfunkcionalnosti: funkcionalnije od funkcionalnog, svrhovitije od svrhovitog - to je hipertelija".

Hipertelija nije nesrećni slučaj ili čista šteta, niti pak izlišna prekomernost, već odgovor svrhovitosti na pojačanu indeterminaciju i haotičnost zbivanja. Ona je prizivanje fatalnog. Ujedno, tvrdi Bodrijer, u joj se svrhovitost pretvara u "delirijum". Mala smrt postaje ono što je u nekim drugim kontekstima oduvek i bila: erekcija i orgazam telosa.

Ova "prekociljnost" nije, jednostavno, suspendovana ili potisnuta *na brdovitom Balkanu*. Iako bi se, na prvi pogled, moglo pomisliti suprotno, hipertelija na ovom tlu nije sasvim us-tuknula pred agresijom jednog teogonijskog haosa, pred sveopš-
tom agonijom i košmarom savršene aleatornosti, lako obećane Smrti ili zjapećeg ambisa nekrofilicne doslovnosti. Naprotiv, lo-
gika hipertelije je i tu na delu, a to znači da je u krajnjoj, sudn-
joj - pa ako hoćete i nebeskoj - instanci na delu zaborav i bri-
sanje smrti!

Nemoguća smrt kao krajnji cilj bolesti na smrt postiže se, sada, sredstvima, odnosno patologijom zadate smrti. Ratni ciljevi, bilo da se dostižu uništavanjem "drugog" ili žrtvovan-
jem "svog", postaju prekociljni, svrhovitiji od svrhovitog, funk-
cionalniji od funkcionalnog. Naime, ti ciljevi postaju interes ili profit živih, onih koji, bez obzira na sva stradanja, upravo "ne
mogu umreti", pošto su ugrađeni u jedan "besmrtni", hiperor-
ganski i hiperorgastički identitet. Ukoliko mala smrt, odnosno
fraktalna izlomljenost realnog učestvuje u ovoj balkanskoj uj-
durmi, ona se tu javlja kao svođenje i minimalizovanje velike,
tragične Smrti: "moje" smrti ili smrti pojedinca. Mala smrt se tu
ne javlja kao instrument zaborava smrti uopšte, *zakona* beziz-
nimne smrti, već kao instrument zaborava dogođene smrti, smr-
ti koja se upravo događa.

Od ove jeftine smrti koristi imaju oni viši, besmrtni, ne-
beski ciljevi. Ta smrt pomaže onome što ne može umreti: naci-
jama, državama, nad-individualnim strukturama, "društvu" i
ukratko svim pojedincima koji sebe u to ugrađuju, cementiraju i
tako otelovljuju logiku prekociljnosti. Ali hipertelija na Balkanu
ima jasno patološko obeležje, upravo zato što se ovde logika ne-
mogućeg umiranja osigurava instrumentalizovanjem velike
smrti. Iako je tragični masovni događaj, balkanska smrt - pato-
loška "sinteza" male i velike smrti - je "proizvodno" najjeftinija

smrt, najpodložnija zaboravu kojim dominira rđava savest. Ukratko, ta smrt je - najbesmislenija.

Ali, kao zadata smrt (svaka) masovna smrt je ambivalentna i zato se uvek instrumentalizuje na jedan u sebi protivrečan, paradoksalan način. Naime, s jedne strane zadavanje smrti se javlja kao sredstvo koje osigurava viši cilj, telos, eshaton, odnosno ono *nemoguće* u bolesti na smrt, dakle nemoguća sama smrt, nemoguće uništenje onoga što u zemaljskoj/nebeskoj eskonačnosti nadživljava svaku pojedinačnu "havariju"; s druge strane, ta ista zadata smrt javlja se kao sredstvo koje upravo ostvaruje ono što se smatra ciljno *nemogućim* (i nepoželjnim): konkretnu smrt ljudi, žena, dece... Ovaj zaborav smrti, bez sumnje, počiva na teškom previdu. Na savremenoj inkompatibilnosti sredstava i ciljeva. Ono najsvetije sa stanovišta cilja, pojavljuje se kao najprljavije sa stanovišta sredstava.

Pa ipak, suprotno od onoga što bi se na prvi pogled moglo očekivati, sejanje velike, masovne, prljave smrti na Balkanu nema za posledicu deziluzionisanje i negaciju zaborava smrti. Ova apokaliptička, zla produkcija i velika rasprodaja (jeftine, profitabilne) smrti u stvari uopšte ne otrže smrt od njenog zaborava! Jer, u toj ekonomiji smrti banku drže oni koji ne mogu umreti, koji, usred užasa, veselo ili patetično kliču svojim ciljevima i uvek iznova instrumentalizuju/funkcionalizuju svaku stvarnu, dogođenu smrt. To međutim, samu Smrt samo još dublje potiskuje u zaborav. Banke "pretvaraju mrtvi novčani kapital u delujućí, tj. u onakav koji donosi profit" - to tvrdi Lenjin, osvedočeni ekspert za jednu drugu vrstu ekonomije smrti. Metaforološki potencijal ovog određenja je nesumnjiv. Profitirati na mrtvom, na smrti: govori nam da je prljavi rat samo prljava bolest na smrt jednog (državnog, nacionalnog itd.) identiteta koji ne može umreti, čak i po cenu da njegova apstraktna večnost u sebi žrtvuje i sahrani sve živo.

Na Balkanu zaista nema Tragedije, nema Zločina, nema Rata. Fatalna strategija objekta ne odgađa veliku smrt, recimo, u ime male, razmrvljene, rasejane: fraktalne smrti/igre znakova, stvari i ljudi, ukratko objekata! U stvari, tu se samo velika smrt, još tačnije, velika zadata smrt funkcionalno potčinjava raspršenju. Stvarna krv postaje metafora, pomak, postaje prenosna smrt koja je oduvek, u metafizičkoj, logocentričkoj povesti, funkcionalno podupirala neki viši cilj/pojam. Ako sada taj cilj/pojam, to generalno/generalsko u opštoj strategiji događanja, postaje razlomljena, disperzivna igra fragmenata, inserata, sekvenci, onda i čitavo događanje poprima značenje veselog užasa.

Rat nije više organizovana delatnost koja ima svoju generalnu/generalsku liniju i tron, svoju metafizičku, silovitu hijerarhiju, koherentnu strategiju i naddeterminišući, jasno fik-siran viši cilj. Sve ove krupne priče ulaze, kao elementi (!), u igru i tako onda bivaju funkcionalno/instrumentalno potčinjeni fraktalnom stadijumu vrednosti ukoliko se on javlja kao poslednja konsekvencija moderne tehnološko-informatičke, visoke civilizacije. U stvari, to je efekat globalnog sela, uticaj visoke civilizacije ili, bar, njenih delova na jednu "ruralnu" sredinu, na brdoviti Balkan.

Ono što se, danas, na Balkanu događa, zato i nije u pravom smislu *javni rat* (za koji Virilio tvrdi da je izmišljen tek u XV veku), nije javno priznati užas, nije suočavanje dva lukavska/strategije ("legitimnog") zadavanja smrti, nije smrt "po propisima"! Tu je, dakle, reč o izvesnom anahronizmu ili, kako bi Virilio rekao, o *militarističkom anarhizmu*. Po Viriliu, u stvari, događanje na Balkanu pada nazad "u feudalnu situaciju koja prethodi nacionalnom ratu. Govori se o etničkom čišćenju, a u stvari to je dislokacija terora nacionalne države u korist feudalaca koji se polako pomaljaju" (*Poraz činjenica*).

Ova refeudalizacija nacionalnog rata, odnosno taj militaristički anarhizam ne poriče ciljni aspekt događanja koji teži odbrani i potvrdi uvek-istog i jednog-te-istog, koji je ophrvan dekadencijom i dosadom hiperidentičnog. U ovoj - kao i u svakoj drugoj - simulaciji identiteta malo je važno da li je reč o proširnejoj ili suženoj reprodukciji Istog. Mi danas živimo u svetu u kome su predmoderni, moderni i postmoderni dati istovremeno. Taj svet je ireverzibilno nastanjen mnoštvom svetova. Pa ipak, on je na najdublji - a to u izvesnom smislu znači *najpovršniji* - način obeležen *dekadencijom, rafiniranom dekadencijom* koja se, danas, ogleda u zavodničkoj igri objekata, u zaboravu velike i rasejavanju malih smrti, u fraktalnim lomovima i rezovima, u kloniranju i metastazi identičnog. Postoje, reklo bi se, odlični razlozi da se, uprkos svemu, smešimo. Utoliko pre što jedna hipertelija ili "prekociljnost" smeha mora uvek da računa sa rasprskavanjem koje nas dovodi u veliku blizinu male smrti...

Evropske aporije

Istorijski tragovi koji se sabiru i raspršuju pod starim imenom Evrope nemaju nikakav strogi, fiksni, čvrsti, dogmatički ili metafizički identitet. Ti tragovi nisu samo svedočanstva; neki put su to i tradicije. A tradicija je, između ostalog, poziv na *ponavljanje*. Ponavljanje se, po nekim starim navikama, shvata kao ono što čuva identitet, što ga pronosi kroz vreme, što brine o njegovom arheu i telosu, poreklu i cilju. Danas imamo puno razloga da više ne verijemo u takav koncept tradicije/ponavljanja. Istorija koju u ovom trenutku možemo, bez većih predrasuda, da mislimo, podrazumeva model ponavljanja koja ne usmerava identitet, nego upravo razlika.

Tu, svakako, imamo jedan višak smisla u odnosu na onaj neobični koncept istorije, velike istorije, u kome se ova ta-kođe ponavlja, ali jedanput kao *drama*, a drugi put kao *farsa*. Šta god da mislimo o Hegelu i Marksu, "njihovo" shvatanje o dramati-farsi *ponavljanja* ne bismo smeli da ne uvažimo, upravo kao model koji se i sam u dugoj istoriji Evrope, često *ponavljao*. Jer, ova fatalna, kvazi-žanrovska razlika između istorije kao drame i istorije kao farse, između *jednog-te-istog* koje je čas krvava orgija i bes kolektivnog zadavanje smrt, čas farsa osveštene uzaludnosti, besmislene mitomanije i simulacije, ples sablasti, bauka (ne nužno i komunističkog) koji je prestao da opседа tlo, da kruži Evropom i koji, zapravo, više nikog ne interesuje, dakle, ta razlika svedoči o nečemu grešnom, o grehu i ogrešenju latentno prisutnom u nedrima svakog velikog istorijskog identiteta. Zato je danas nužno misliti istoriju, i pre svega istoriju Evrope, kao ponavljanje kojim ne komanduje Identitet, nego upravo razlika.

Istorija današnje Evrope, Evrope koja je u sebi otvorena za (svoje) drugo, je istorija *neidentičnog*. Time ne želim reći da njeni tragovi, počev od helenskog i hrišćanskog nasleđa, ne svedoče o jednom, rekli bismo logocentričkom (jer i za Helene i za bibliju Logos je ono što je na početku, što je Prvo) *traganju za identitetom*. Želim reći samo to da je ovo traganje oduvek bilo obeleženo izvesnom *konstitucionalnom uzaludnošću*. Eto zašto se Evropa ne definiše nikavim identitetom ili zbirom identiteta, već, pre, bezdanom drugog u sebi. Ta drugost nije nešto apsolutno, već odnos prema "identitetu", prema uzaludnim naporima evropskog "duha" ili, ako hoćete, evropskih duhova, sablasti, da se uobliče u nešto tako kao *uzorni* (normativni) *identitet* ili, što se svodi na isto, *identitet samog uzora*.

Evropa, naravno, nije uzor "ovoga" ili "onoga", već je *sam* uzor, sama paradigma. Ona je uvek htela da prednjači i ta volja je ono što nju najpribližnije "definiše". Ukratko, evropska kultura ili duhovnost je oduvek težila da postigne ili dostigne najviši, suvereni Identitet... a u tome nikada nije uspevala do kraja, ne zato što je nju neka konkurentska duhovnost preticala ili zato što je, u ovom ili onom trenutku, bila ophrvana "duhovnom pometnjom", već zato što ona u sebi samoj nije uspevala da nađe postojano i osigurano tle za svoje najviše građevine i hramove. Pa ipak, upravo se na evropskom tlu začela ta težnja za semantičkom izvesnošću, koja rađa "identitet" neke stvari i putem koje bi, onda, bili epistemički osigurani čvrsti temelji za svaku vrstu kulturnih i političkih projekata. Evropa koja je izmislila tu paradoksalnu, ekscesnim aporijama sklonu ljubav prema (nikada dovoljno dostižnoj) mudrosti, to jest filozofiju, ipak je, suviše često, verovala u *dostižnost* utemeljujuće mudrosti, u mogućnost *pouzdan* (metafizičke) *deobe* između istine i laži. Ta vera se i danas, u pomalo farsičnom obliku, patetično ponavlja i promoviše kao puka dogma koja ni malo ne mari za svoje skorašnje i davnašnje neuspehe.

Više nego ikada ranije, danas je, bar na ovim našim prostorima, u modi pravo eshatološko "ridanje" nad sudbinom Evrope koja se, navodno, suočava s užasnom opasnošću "spontanog samuništenja". Dobar primer ovakve neočekivane apokalipse ili, što se svodi na isto, "otkrovenja istine", koja je istina o "samorazaranju evropskog duha", ponudio nam je Mihailo Đurić u svom tekstu "*Sećanje na Evropu*" (*Filozofski godišnjak*, br. 8, za 1995 god.) u kome čitamo: "Nije dovoljno jasno koliko je današnja Evropa uistinu svesna propasti u koju srlja. Ni koliko joj je još preostalo snage, umešnosti i odlučnosti da se stvarno suprotstavi pogubnim nihilističkim tokovima i tendencijama". Ove razorne, nihilističke tendencije su, smatra Đurić, poslednjih nekoliko decenija toliko uhvatile maha, da je njihovo korigovanje i vraćanje na početak teško zamislivo, što onda samo znači "da je duhovna pometnja u današnjoj Evropi dostigla razmere prave katastrofe".

Ovo je, bez sumnje, ničim opravdana i potpuno proizvodljna dijagnoza koja bi, možda, odgovarala onom unakaženom i ojađenom delu Evrope na kome mi danas bitišema, ali, svakako, ne i Evropi kao takvoj. Zato je ta katastrofična i apokaliptička procena aktuelnog evropskog trenutka, po svoj prilici, pre pusta *želja* (u, bar na ovim prostorima, osvedočenom stilu: "da komšiji crkne krava") nego bilo kakvo tumačenje ili kritičko razumevanje raspoloživih fenomena. Međutim, nekontrolisanim apokaliptičkim tonovima, koje emituje Đurić u svom tekstu, potpuno neočekivano prethodi upravo izvesna kritika *apokaliptičkih tonova* koji "su već uveliko prodrli i u savremenu filozofiju, pogotovu onaj njen pomodni pravac koji odlučno dovodi u pitanje 'logocentrizam' evropske filozofije i radikalno raskida s vladajućim načinom mišljenja, pa nije nimalo čudno što su skeptičko-relativistički motivi i obziri preplavili i zamračili opštu svest. Danas se na svakom koraku govori o kraju svega i svačega..."* Đurić, na žalost, ne primećuje da i on govori o kra-

ju, pa makar to bio i kraj nekih njemu mrskih diskursa o kraju. On, takođe, ne primećuje da i njegovo otkrovenje istine kao "stava protivurečnosti", stava koji, navodno, predstavlja "okosnicu evropskog identiteta", predstavlja, takođe, jedan diskurs nadahnut visokim apokaliptičkim tonom i da je to, zapravo, diskurs kraja, to jest "otkrovenja istine" kao kraja ili, što se svodi na isto, kao definitivno nađenog "temelja".

Pa ipak, paradoksalno je, u njegovom tekstu, to što se dekonstruktivna strategija "optužuje" za nešto čemu ona uopšte nije sklona, za navodnu skolonost apokaliptičkom, eshatološkom ili katastrofičnom tonu. Ako u dekonstrukciji postoji neka kritička funkcija, onda se ona odnosi na destruktivne pretenzije okružujućih identiteta i sama nema pretenziju da razruši, demolira bilo koji kulturni, epistemički ili umni identitet. Standardna naivnost kritičara dekonstrukcije ogleda se u verovanju da ova, u stvari, ukida svaki identitet, um i racionalnost. Međutim, o tome nema ni govora, jer identitet je, zapravo, pogonsko gorivo svake istorije! Drugim rečima, bez logocentrički profilisane samoidentifikacije ne bi bilo istorije, a time ni Evrope ili, bar, ne bi bilo velike istorije, dakle Evrope! Samo - a ovu ogradu moramo, odmah, uzeti kao suštinsku - to znači da ne bi bilo ni njenih kontraciljnih lomova i slomova, da ne bi bilo istorijskih brodoloma i, prema tome, ni "luke spasa" ili čežnje za novim, uvek novim ili novim kao uvek, to jest tradicionalno novim identitetom. "Kao i svaka istorija", kaže Derida u *L'autre cap*, "istorija jedne kulture svakako pretpostavlja nekakav pravac koji se da identifikovati, *telos* u odnosu na koji kretanje, pamćenje i obećanje, ukratko identitet, čak i kada se shvata kao razlika u sebi, sanja da se okupi: prednjačeći u anticipaciji (*anticipatio*, *anticipare*, *antecapere*)". Već na stupnju označavanja ili semantike povесnih entiteta kakav je, recimo, Evropa ustanovljuje se jedno "hteti-reći", jedna teleologija i jedan pravac identifikacije. Drugi problem je u tome što taj pravac identifikacije uvek ne

samo završava, nego i otpočinje sa mistifikacijama, simulacijama i sablasnim.

Ove povese mistifikacije se, po pravilu, svode na ideološko prikrivanje misterije samog utemeljenja. Jer, postoji nešto tako kao misterija utemeljenja! Ona se ogleda, s jedne strane, u činjenici odsustva čvrstog, fiksnog, jednom za svagda, dakle, *bogom* danog temelja i, s druge strane, u uvek obnavljanoj, nesalomljivoj žudnji za konačnim, čvrstim temeljima! To je ključna aporija evropske istorije, što u izvesnom smislu znači istorije ukratko. Pokazuje se da je svaki temelj, pa makar njega nazvali "stavom protivurečja", u stvari, ponavljanje kojim komanduje ne samo razlika nego u sudnjoj instanci sama trošnost, gubitak, iščezavanje značenja i smisla. Istorija bi se mogla "zakleti" da je svaka njena epoha raspolagala sa *svojim* temeljem, svojim identitetom, svojim tautologijama!

I možda istorijska realnost i nije ništa drugo do samo to *zaklinjanje!* Šta mari što tu nije reč o apsolutnoj realnosti ako su ljudi decenijama ili vekovima živeli i umirali unutar njenog sablasnog, fantomskog, regulativnog sklopa?! Mladost Evrope, u njenim duhovnim i fizičkim granicama, uključujući tu i sve ono što ona u sebi okuplja i raspršuje, moguće je, danas, misliti samo u registru ove *iterabilnosti samog utemeljenja*. Kada M. Đurić kaže da je razlika i, zapravo, metafizička opozicija između istine i laži, suštine i pojave, bića i privida "izvorni, iskonski ljudski horizont, nešto što prethodi svakom drugom razlikovanju, bez čega se ne može zamisliti nikakav smisaoni korak, nikakvo umno sporazumevanje među ljudima" itd., on onda previda jednostavnu činjenicu da je ta razlika ili, bolje, složena deoba i opozicija ljudima, od "iskona", data *unutar jezika*, uključujući tu i filozofski, metafizički jezik. Upravo je jezik roditelj svih naših razlika, a njegov diferencijalni učinak je ono što nužno prethodi svakom posebnom razlikovanju, pa bilo to, onda, i razlikovanje između istine i laži. Ali - a to je ono što

takođe previđa M. Đurić - unutar jezika kao sistema razlika de-oba između istine i laži, zajedno sa svim ostalim metafizičkim opozicijama, je nešto što se nužno *ponavlja, varira, spontano re-konstruiše i de-konstruiše*, bez nade da će ikada, u jednom definitivnom, eshatološkom ili apokaliptičkom smislu, postići svoj metafizički identitet. Stara Evropa je, do danas, već sasvim iscrpela mogućnosti mistifikacija i kontra-mistifikacija svojih malih i velikih identiteta. Pa ipak, bog - koga jedanput možemo nazvati "duh", drugi put "stav protivurečja" - je potpisnik i sve-dok koga nećemo lako eliminisati. Potreba ili želja, žudnja za temeljima neće biti tek tako utažena. Prazno mesto i fantazam utemeljenja nećemo tako lako odagnati...

Zaista, danas nema ničeg "aktuelnijeg" od takozvanog "nedovršenog projekta modernosti" i pogotovu na onim evropskim i svetskim prostorima gde se još nije valjano ni iskoračilo iz predmodernog stanja. Ali, *aktuelnost modernosti* (ta sintagma ima već skoro tautološki prizvuk) ne potiče od same *nedovršenosti* tog projekta, već od njegove konstitucionalne zaprečenosti, što onda samo znači da će on, ubuduće, uvek biti ujedno grešan, umoran, stigmatičan, obeležen borama anahronosti, što, onda, pogađa i njegove "nove", nove kao uvek, individuacije. S druge strane, danas je svaki projekt kritičkog tumačenja i razumevanja okružujućih fenomena sveta moguć u meri u kojoj on nužno povlači za sobom i čini podjednako urgentnim jedan sasvim specifičan, takoreći "heretički", *diskurs sećanja*, anamneze, buđenja iz tradicionalnog i modernog zaborava (amnezije)... Samo, to sećanje više nije sećanje na velika, zavodljiva obećanja DUHA, već sećanje na sve "orgijastičko" i "dijaboličko" što je u povesti Evrope i sveta bilo potisnuto, odbačeno, ukolonjeno, neuklopljivo i heterogeno. To bi, onda, ujedno moralo biti i sećanje na često užasne praktičke lomove, neuspehe i kontraefekte tog ne toliko "nedovršenog", koliko *uzaludnog* "projekta modernosti".

Tek kada se jednom apsolvira problem potisnutog i heterogenog, onda postaje aktuelno i pitanje o *odgovornosti* za ono *afirmativno* u nasleđu, za *najbolje* u logocentričkoj tradiciji, koje se, mogli bismo dosta uopšteno reći, ogleda u traganju - u sudnoj instanci neuspešnom - za identitetom bez prisile i isključivanja, za ponavljanjem koje, ako već nije rukovođeno razlikom, ipak ovu ne potiskuje ili egzorcizuje. Pozicija postmoderne nepreglednosti nije, dakle, pozicija puke neodgovornosti pred logosom, niti pak radikalni raskid sa tradicionalnim konceptima odgovornosti, već pre podsticaj da se ovi u svojim najboljim oblicima prihvate i reinvestiraju, ali, sada, sa stanovišta drugog pravca i drugog od pravca. Time se ne poništava odgovornost, već upravo podstiče. Reč je o odgovornosti za identifikaciju, svetlost i um, koja je neodvojiva od upućivanja na ono noćno i na "ludost" razlike.

Naravno, ostaje, takođe, i pitanje kako se održati, kako intelektualno opstati unutar ovih protivurečnih, aporetičnih naloga jedne odgovornosti koju nismo izabrali mi, koja uvek, pre, bira nas? Evropski moral, politika i filozofija, ako tako nešto uopšte postoji, uvek su bili izvesno iskustvo aporija i nemogućeg. Isto to iskustvo obeležava i Evropu u svim dimenzijama njenih logocentričkih težnji, težnji za vlastitim određenjima i vlastitim identitetom. Postoji nešto "trulo" ili, ako hoćete, "hamletovsko" u državi Evropi, i to tačno u meri u kojoj ta stara dama ima pretenziju da prednjači u mladosti, da bude na pramcu i da ukazuje na pravac. Ona se tada suočava s nemogućim, s konstitucionalnom preprekom da se "najviši" ciljevi dostignu. Ako je, dakle, Evropa jedan projekt prožet i nošen aporijama, onda to isključuje mogućnost da se svi njeni probleme reše počev od jednog *opšteg pravila*, pa makar to pravilo bilo takozvani "stav protivurečja". Posle iskustva postmoderne nije više moguće opredeliti se za logiku "ređanja cigli" počev od nekog osiguranog "temelja". Misao kojoj je stalo do odgov-

ornosti mora da izdrži sopstvene aporije! Zato je, danas, neophodno, kako tvrdi Derida u *L'autre cap*, *izmisliti jedan drugi gest* s one strane kontinuiteta i opozicije, nastavljanja i raskida s logocentričkim nasleđem. Taj gest bi, zacemento, još uvek pretpostavljao istorijsko sećanje, sećanje na Evropu kao mesto na kome se registruju efekti i sablast ponavljanja/istog. Ali, ubuduće, te efekte i tu sablast moraćemo iščitavati iz pozicije drugosti, s jedne sasvim druge obale, s obale druge Evrope.

fus nota

*

M. Đurić, na žalost, u svom tekstu, govori o stvarima o kojima nije na valjan način informisan. Recimo, on se solidariše sa M. Frankom koji, u *Conditio moderna*, ukazuje na (to su Đurićeve reči:) "upadljivu sličnost Deridine 'logocentričke dekonstrukcije' zapadnjačkog mišljenja s nekadašnjim žustrim optužbama protiv uma u Nemačkoj između dva svetska rata - čiji je glavni predstavnik bio Ludvig Klages..." Nesporazumi su ovde elementarni. Šta je uopšte Đurić razumeo od Deridine filozofije kada govori o njegovoj "logocentričkoj dekonstrukciji"?! Derida, naprosto, nije teoretičar "'logocentričke dekonstrukcije' zapadnjačkog mišljenja", već *dekonstrukcije logocentrizma*, to jest onoga što se u zapadnjačkom mišljenju profilisalo kao *logocentrizam*. Njegova dekonstrukcija je sve samo ne logocentrička, jer ona upravo svu svoju energiju usmerava u pravcu razgradnje logocentrizma. Pri tom je potpuno neosnovano pripisivati Deridi - a to u svom tekstu bez predumišljaja čini Đurić - nekakvo zalaganje za "iracionalizam", odnosno odbacivanje pojma *uma*. Derida razlikuje dekonstrukciju od destrukcije (koju ne prihvata) i u brojnim tekstovima izričito tvrdi i pokazuje da njemu nije stalo do bilo kakvog "iracionalizma", već do jednog *drugačije shvaćenog* koncepta uma i racionalnosti. (Videti de-

taljnije o tome: M. Belančić: *Dekonstrukcija: rušenje do temelja?* u časopisu Bagdala, 1996 god. br. 424-425). Potpuno je neumesna i Đurićeva tvrdnja da Deridin spis *D'un ton apocalyptique adopté naguere en philosophie* parodira Kantove ideje, tako da se, zaista, možemo upitati da li je autor uopšte čitao ovaj spis.

Naravno, niko nije dužan da poznaje sva filozofska stanovišta. Ali ako se o nečemu vrlo malo zna, onda je poželjno o tome ćutati. Međutim, kod nas postoji loša navika da se iz brzo iščitane sekundarne literature izvode dalekosežni zaključci, odnosno donose definitivni i po pravilu "lakonski" sudovi o kompleksnim stanovištima o kojima se, zapravo, ništa ne zna.

Postmoderna Evropa

U trenutku kada odlučuje da piše o Evropi, o njenom drugom pravcu, rtu, pramcu i glavi, Derida ustanovljuje one-spokojavajuću činjenicu da je "danas" - a to *danas* traje počev od 20. maja 1990 (kada je na simpozijumu u Torinu posvećenom temi "Kulturni identitet Evrope" izložio prvu verziju svog *L'autre cap*, Minuit, 1991 god.) pa do aktuelnog DANAS - na delu izvesan korpus događanja koji neće ostaviti na miru nikoga, a to onda znači niti mirnu ili previše mirnu savest *tradicionalne* Evrope. To događanje je nešto "bez presedana", smatra Derida. Evropa je, naime, postala stara, iako još uvek uvažena, ipak oronula, iscrpljena dama! A to je, onda, po svemu sudeći, omogućilo da širom evropskih prostora počnu divljanja diluvijalnih aveti, najcrnjeg nasilja, rasizma, šovinizma, ksenofobije, antisemitizma, religijskog i nacionalnog fanatizma, koji se nimalo slučajno mešaju s dahom i duhom obećanja!

Šta nam obećava, svojim tamnim nescima, ovaj korpus uskomešanih telesa, lišenih glave i pravca, rta i pramca, lišenih dobre evropske tradicije i savesti? Možemo li ostati bez intervencije u tom vremenu koje još samo vri od intervencija? Može li se, danas, misliti Evropa bez intervencije? Ne bi li se *postmoderni gest* pretvorio u ravnodušno i, zapravo, staro, onto-teološko poniranje u "suštine", u elitističku razbibrigu koja ugađa lepim dušama, ako u aktuelnoj vrevi agresivnih, militantnih i raspomaljenih intervencija na tlu Evrope, pod skutima stare dame, pod krinkom njene *persone*, ne bi jasno odredio svoj otklon, pomak, izmak i izvesnu odgovornost za ono što je danas evropska maladost. "Mlađi smo nego ikad, mi Evropljani", kaže Derida u *L'autre cap*, "jer nikakva određena Evropa

još ne postoji. Da li je ikada postojala? Ali, mi spadamo u one mlade ljude koji od jutra ustaju stari i umorni. Već smo istrošeni". Pa ipak, nije li upravo *odsustvo* umora i istrošenosti ono što aktuelnim pomamama pruža, takoreći, mladički lik i *personu*? Može li se dekonstruisati *destrukcija*, njen gar i pepeo, Evropa kao živi oganj na kome se, još uvek, spaljuju knjige i duhovnost, hramovi i kultura, dakle, ta nova "nova Evropa", računajući da je stara "nova Evropa", o kojoj je sanjao Hitler, izgorela u sopstnemom plamenu?

Bez obzira na juvenilne mimike i mimikrije, bez obzira na infantilna idološka prikriivanja i maskarade, *dogadjanja* koja su uzdrmala sadašnju Evropu i čiji je epicentar, na žalost, bio i, možda, oduvek, dakle, sudbinski već jeste *na Balkanu*, morala su biti zamka koju je jedna oronula i istrošena prisila ponavljanja postavila pred nas. Postmoderna intervencija nije mogla da izbegne dešifrovanje lukavstava kojima nas okružuje ta zamka, u meri u kojoj je ona zaista intervencija, zalaganje, ne za jednu novu Evropu, i pogotovu ne novu "kao uvek", novu propoved i obećanje suverenog identiteta, već Evropu koja bi svoj kulturni identitet zasnivala na onome na čemu je on oduvek i bio "zasnivan": na aksiomatici razlika i, pre svega, razlika u sebi i sa sobom.

Derida s pravom upozorava da je kulturi svojstveno "da nije identična samoj sebi. Ne da nema identiteta, nego da ona sebe ne može identifikovati, da ne može reći 'ja' ili 'mi', da može uzeti oblik subjekta samo ako nije identična sebi ili, ako više volite, ako je različita u sebi" (isto). Kultura nema neprikosnovenog zavičaja i ognjišta, svog privilegovanog *chez soi* ili (lat.) *apud hoc*. Ona je prvo svačija da bi, onda, uopšte mogla biti nečija. Kulturni identitet je uvek već dobro situiran u mreži date konfiguracije razlika... To je postmoderni aksiom. Možemo li, danas, *ne slediti* taj aksiom? Nije li aksiom kulture kao neidentičnog, decentriranog, raspršenog zavičaja/ognjišta

samo jedan apstraktni nalog i jedna obećana, u priličnoj meri *odgođena* pravda?

Za postmodernu "refleksiju" je svaki identitet u najboljem slučaju kvazi-supstancijalan ili kvazi-naturalističan. On je, u stvari, samo izvesan proizvod jezika i kulture, tako da se može reći, kao što to Derida i čini, da nema odnosa prema sebi i poistovećenja sa sobom bez kulture, ali "moje" kulture *kao* kulture *drugog*... Svaki identitet je rezultat ili, ako hoćete, performativni učinak jednog *odnosa* prema sebi; on je bilo pasivna, bilo aktivna konstitucija tog odnosa i bez njega, u svakom slučaju, ovaj zapravo nije ni moguć. Priroda se ne odnosi i, zato, nema identitet (s izuzetkom onoga koji joj ljudi pripisuju), što zatim, razume se, znači da nema identiteta *bez kulture*. Ma koliko da se pozivaju na prirodu i njene "zakone", ma koliko da je (naučno, ideološki itd.) mistifikuju, radikalni ili revolucionarni, totalitarni ili rigidni projekti *identiteta* upravo ne uspeavaju da izmaknu korozivnoj, rasčinjavajućoj ironiji kulture! Prema tome, i ne-kultura, i autoritarna rigidnost i nacionalistička pomama, i balkanština i evropejština danas nisu mogući, kako u svojoj prljavoj praksi, tako i u svom, navodno, "suverenom", "idealnom" identitetu, bez efekata rđave savesti ili, što se svodi na isto, bez kontraefekata.

Nemoguć je isključivi, homogenizujući fanatizam koji bi bio lišen ovog unutrašnjeg, često pritajenog, ali jasno kontraindikativnog i, svakako, subverzivnog rada razlike/kulture. Pre ili kasnije - bar ako je reč o političkom životu - pokazuje se nemogućom bilo kakva totalizujuća/totalitarna logika koju ne bi "iza leđa", u sferi "potisnutog", pratila jedna uporna (strateški nikada dovoljno suzbijena) kontra-logika otvaranja ka *drugom*. Nemoguće je tako nešto bez onoga što bismo mogli nazvati *spontanom*, filozofi bi rekli "netematizovanom", postmodernom/dekonstruktivnom *intervencijom*. Ova razgrađujuća intervencija je, pre ili kasnije, uperena protiv simulakruma isključive

i fatalne unifikacije i identifikacije: "mi" pa "mi", što onda isključuje i sve heterogeno i drugo. Naravno, totalizujuća (dijalektička) unifikacija podjednako uključuje antagonizme tipa: "mi" i "oni", prijatelji i neprijatelji, odnosno uključuje politiku shvaćenu po principu "ko će koga".

Biti napred, isturen: prethodnica ili avangarda... Bar kada je reč o velikim nacijama, njihov nacionalizam ili nacionalna hegemonija se ogleda i apsorbuje u ovom prednjačenju, falusnom prvenstvu, primatu u odgovornosti i brizi za celinu, za "univerzalnu suštinu čovečanstva". Ta par excellence logocentrička težnja za identitetom je oduvek bila volja za prednjačenjem, za gospodarenjem i vođenjem, ukratko volja za velikom Istorijom. Ali, takođe, s njom su povezani i spontano su joj sledili učinci izvesnih razaranja, raspada ili razgradnje, spontane dekonstrukcije. Jer, istorija pretpostavlja - tvrdi Derida - da efektivni pravac, da ono glavno (-komandujuće), da glava i glavica nisu *dati* unapred, tako da se i ne mogu identifikovati unapred i jednom za svagda. Nema Evrope jednom za svagda, kao što nema ni Istorije jednom za svagda. Svaka *monogenealogija* (izraz je takođe Dridin) se uvek u istoriji kulture javljala kao svojevrsna mistifikacija.

I sama dijalektika, ta neumorna pacifikacija heterogenog kao *drugobivsta-istog*, veliki spekulativni *izum* Evrope i konstitutivni momenat njene autobiografije ima, takođe, ambivalentni i paradoksalni status. Ona je u isti mah mistifikacija (mitologizacija, ideologizacija) i sama misterija (nezaobilaznog, ali i nemogućeg) utemeljenja (= traganja za *zavičajem*). Sposobnost i energija, odnosno lukavstvo dijalektike koja je "na vlasti", koja je vladajuća i kada nema bukvalnu vlast, dakle, lukavstvo koje se ogleda u okupljanju drugog, u zgrtanju, kapitalizaciji heterogenog pod glavno-komandujućom kapom istog (pravca, programa, glavnice, kapitala) danas je već sasvim *istrotušeno* i savršeno *moderno!* *Reč* (reč *reč* ovde bi, svakako, tre-

balo čitati kao ono što se jednostavno gubi ili izmiče pred pojavom same stvari koju inaugurira, dakle, u najboljoj logocentričkoj tradiciji!) je o *arheo-teleološkom* (ovaj termin Derida pozajmljuje od Huserla, Merlo-Pontija i Rikera) programu koji na starinski, tradicionalan i, u isti mah, moderan, dakle, nov *kao uvek* način, obeležava svaki (evropski) diskurs žudnje i traganja za izgubljenim identitetom Evrope. Ironija gubitka je, međutim, *nadmoćna*.

Pa ipak, Evropa je oduvek bila na pramcu, na mestu vodećeg, Prvog: da li i na *svom* mestu?! Šta ako Prvog, u stvari, - *nema*; ako postoji samo *prazno mesto prvog*? Dokaz za ovu poslednju tvrdnju moguće je naći u jednoj drugoj istoriji, istoriji same Prve filozofije - koja je, uostalom, takođe *evropska* - u povesti njenih neuspeha. Ta povest nam sasvim jasno govori o tome da je prvo, u stvari, uvek nešto drugo, da se iza imperijalnog, carskog prestola ili vrha jedne neprikosnovene hijerarhije krije i smeši *dvorska luda* koja najavljuje dolazak novog "suverena", mnogo pre nego što je stari otišao! Prazno mesto prvog nije apologija neke vrednosti "po sebi", koja se onda ne bi mogla i ne bi smela instrumentalizovati, koja bi bila *supstancijalna*. Nije, takođe, reč o *formalizaciji* sadržinski nedefinisanih pretenzija na neprikosnoveno prvenstvo ovog ili onog načela. Ta praznina nije ni drugo ime za praznu formu moralnosti, gde bi onda, recimo, mogao da se smesti Kantov *kategorički imperativ*, kao prvorazredna formalizacija koncepta (moralne) univerzalnosti. To su sve dogođeni likovi Prvog i oni ne iscrpljuju postmodernu formulu o uvek već ispražnjenom mestu prvog. Od takvih i sličnih likova sazdana je Evropa, stara dama, ali tako da ona svoju mladost nikada nije mogla da svede na (neki od) njih ili ako je i svodila, onda je, već samim tim gestom, gubila, odnosno sebi izmicala vlastitu mladost!

Ako je Evropa zaista prazno mesto prvog, ako je ona, šta god da se desi, uvek naša prva briga, to onda moramo misliti

kao paradoks, a ne kao opšte pravilo. S jedne strane imamo izmicanje mladosti koje, mogli bismo reći, definiše *izvesnu* (ne samo evropsku) *modernost* do samih granica *nihilizma*. Na praznom mestu prvog je ustoličeno uvek-drugo... Prvo se konstituiše kao unutrašnja iluzija, kao narcizam i "samosvest" Prvog. Ali, s druge strane, izmicanje mladosti u uvek-drugom takođe ne može da iscrpi formulu o *praznom mestu prvog*. Jer, radikalna zamisao uvek-drugog (= inovacije, progresizma, revolucije itd.) podrazumeva da je drugo (kao opozit istom) postalo Prvo; dakle: obavezujuće načelo i, zapravo, aksiom jedne *metafizike modernosti*. Postmoderna nema za cilj da konstruiše jednu "naopaku" metafiziku, tvrdnjom da je drugo, u stvari, Prvo, da je pozicija drugosti, alteriteta, zapravo jedna metafizička pozicija prvenstva, da dekonstrukcija treba da se "ponaša" onako kako to čini stara ili nova metafizika (ili: metafizika novog-kao-uvek). Pa ipak, ona može da tvrdi: drugo je prvo!

Kako je to moguće? Pošto nemamo drugi jezik sem ovog koji je "ogrezao" u metafizici, onda mi još uvek možemo da upotrebimo formulu *drugo je prvo*, ali samo u preciznom instrumentalnom smislu: ukoliko, u tom kontekstu, značenje *prvog* nema za cilj da ustoliči jednu staru/novu metafizičku hijerarhiju, već samo da decentrira i rasprši svaku prethodeću, antecedentnu. Naravno, tu je reč o simulaciji ili izigravanju *Prvog*. Ako je, danas, Evropa ono što, još uvek, okupira mesto Prvog, ako za nas Evropa jeste i treba da bude naša prva preokupacija i briga, onda mi to *mesto* njoj možemo da pripišemo samo zahvaljujući tome što već ona sama, spontano, simptomatno, nagoveštava raskid sa vlastitom metafizičkom topografijom i što se ta najava artikuliše unutar aktuelnih postmodernih intervencija i diseminacija.

Ono što je sada važno imati u vidu jeste sledeće. Pozicija drugog/drugosti, recimo druge Evrope ili Evrope kao drugog, ne podrazumeva *negaciju* ili *destrukciju* istog/identiteta. Zato

bismo mogli reći da je postmoderna, u stvari, koliko *otvorenost za drugo*, toliko i *briga za identitet*! Ali, ta briga, ukoliko je zaista odgovorna, jeste, ujedno, iskustvo stvari koje prekoračuju i *treba da prekorače* (taj nalog sam Derida naglašava) "predak teorijske određenosti". Briga za evropski identitet se postavlja tek s one strane znanja, izvesnosti, suđenja i iskaza tipa "to je to", dakle, s one strane svakog poretka *prezenta* i *prezentacije*. Identitet jedne prezentne stvari je nošen njenom unutrašnjom otvorenošću za drugo/razliku.

Prema tome, ni sama postmoderna intervencija ne posuzumeva nikakav homogeni normativni projekt. Ne postoji *jedinstveni nalog* za intervencijom *kulture-drugog* u ravni evropskih institucija i Evrope kao institucije. Postoji, štaviše, pluralizam mogućih imenovanja. Zato Derida, s pravom, više voli priču o *dekonstrukcijama* (u množini) gde bi se ova reč uvek shvatala kao ime koje se, putem metonimija, može rekontekstualizovati, smeštati u razne kontekste, stvarne ili imaginarne, tako da ona, onda, sugeriše izvesnu dislokaciju koja se, u stvari, pravilno ponavlja i koja podrazumeva kako pasivnu tako i aktivnu genezu. Postmoderna je samo drugo ime za tu dislokaciju koja i nju samu uvek premešta, izmešta, preimenuje. Zato je moguća i spontana ili, kako bi se to klasičnim filozofskim jezikom reklo, "prerefleksivna" dekonstrukcija/postmoderna koja izranja iz same društvene, istorijske, ekonomske, tehničke, vojne itd., "stvarnosti" (znaci navoda podignuti iznad reči *stvarnost* su, takođe, Deridini; v. *Points de suspension*, Galilé, 1992 god., razgovor sa Fransoa Evaldom: Neko "ludilo" treba da bdi nad mišljenjem).

Naravno, ove sponatane i, po pravilu, silovite dekonstrukcije neće sačekati da filozof dorekne svoju misao; one su u toku, one se događaju... Nema jedinstvene genealogije. Naime, ako se i iskuša jedna takva genealogija rezultat je, tvrdi Derida, "uvek mistifikacija istorije kulture". Prema tome, suviše homo-

gena, uniformisana rodoslovlja nisu poželjna niti prihvatljiva, kako sa stanovišta evropocentrizma, tako i sa stanovišta anti-evropocentrizma. Pitanje o Evropi, o njenom *kulturnom identitetu* podložno je izvesnoj poopštenosti samo ukoliko je to poopštenost stalne dislokacije i raspršenja. Neko ludilo bdi nad kulturnim identitetom Evrope. Pritom, to ludilo, to *ludičko* ludilo nije ludilo destrukcije. Jer, ludilo destrukcije, koje se u staroj Evropi regularno događalo, nije bilo sila razlike koja bdi nad identitetom, već nešto što radi, što rasejava svoje učinke *u* samom identitetu, počev od njegovih apsolutnih/idealnih, dakle, isključivih, ekskluzivističkih i fanatičnih zahteva.

Evropa i mi

Nije li Evropa naša temeljna osujećenost, naša nemoguća želja, siže veliko E? Najveća priča od svih velikih priča: *majka civilizacija*. Zapravo, travestit. Mona Liza s brkovima. Ali *majka*. Nešto što smo nepovratno *izgubili*? Iščezla duhovna negovateljica i hraniteljica. Iščezlo majčino mleko. To je više od praznog mesta kolevke, i zavičaja. To je, sada, iščezla ruka, prekriženi prst, prekrižena briga, odsutnost traga na jednom putu na kome povratka kao da nema... Napuštenost. Ne toliko pusta želja, koliko pustinja želje. Osujećeni trag, trag na tragu bestraga i ostatak, preostatak, zaostatak: barbarogenije bez brade, siročće s bradom bez majke, prekrižena majka s bradom i siročćetom... Evropa, mitska figura i njeni grešni, raspusni sinovi, to jest - mi. Koji mi? Koja Evropa? Majka koja napušta svoju retardiranu i trotardiranu dečicu?

To je oduvek bio zakon malo a: ne biti nikada dovoljno ugodno smešten u majčinom krilu, u njenom okrilju. Najželjenije želje je loša, ali slatka beskonačnost odgađanja. Izgubljeni pred prastarim Zakonom? Pred Evropom? Apsolutni gubitak nećemo ničim nadoknaditi, nikakvom igricom inscenacije nestajanja i povratka (fort-da). Ima li ičeg goreg: ne videti više, u svom oku, pogled budnog oka majke? Izgnanik u njenim očima, pred njenim očima, iz njenih očiju. Mi pred majkom bez očiju. Evropa i mi. Koji *mi*, na brdovitom Balkanu, gde svi samo govore *mi*, pa *mi*? Mi, objekt veliko *Bre*? Nije li to sam Balkan, bre? Kaljuga očaja i lako obećane smrti? Visoka škola beznada? Odsutnost civilizacije kao specijalni rat? Etnocentrički poligon užasa? I na njemu "mi": pakao svake centričnosti. Raskid, prelom, diskontinuitet, pregrada/prepreka među sistemima. To jest *mi* kao jednom nogom u fatalnoj agoniji i haosu; "sistem"

bez sistema, etnocentričko samoponištenje, samoponištavajuće prvo lice množine i, povrh toga, *mi* filozof - mi ponovljivost, iterabilnost filozofskog gesta. Evropskog filozofskog gesta. Mudroljublja. Nije li, možda, Evropa za jedno mi/filozofa, pa makar on bio s brdovitog Balkana, takoreći sudbinska prisila ponavljanja? Prisila samo zato što nije igra, ponavljanje bez prisile i obavežujućeg identiteta?! Što je osujećena igra u majčinom krilu? Eto pitanja koje nećemo moći izbeći.

Nećemo lako i još manje olako izbrisati neobično osećanje da smo prisiljeni na *prisilu* (ponavljanja/Evrope). Evropa naše nemoguće-nužno? Ukoliko veća osujećenost, utoliko veća prisila... U poziciji u kojoj nema ničeg obećavajućeg sem, možda, obećanja jedne patološke usidrenosti u paradoksima. Svaki pokušaj izlečenja (= bar simboličkog povratka - bar držanja na uzici, fort-da - Evrope-majke) završava nerazrešenim transferom, prenosom kao još uvek bolesnim/prisilnim ponavljanjem. Moramo izbeći patologiju nerazrešenog transfera. Računajući da Evropa savršeno dobro zauzima mesto terapeuta. I mesto dvoličnosti. Zar ponavljanje nije konstitutivno za svako osećanje razlikovanja, za svaku igru s razlikama? Dvoličnost ponavljanja, to je dvoličnost njegove rAzlike/prisile - da li naša dvoličnost ili dvoličnost same Evrope? Dvoličnost u samom tom mi-filozof, mi-ponovljivost, iterabilnost (evropskog) filozofskog gesta? Od čega je sazdana Evropa? Od koje upitnosti smo sazđani mi-iterabilnost-filozofskog-gesta (na brdovitom Balkanu)?

* * *

Zaista, od kog *generičkog* materijala je sazđana Evropa? U kojoj materijalnosti i kom dobrom duhu (*genius patriae*) počivaju njeni temelji? Kojim tragovima pripada koje nije sama začinjala? Nije li Evropa oduvek bila svoja majka, kći i ona,

stara dama, - otelovljena ideja samostvaranja, *generatio aeqivo-ca* ... i samozadovoljavanja? Na prvom mestu: jedno postajanje/rađanje, *genesis*, uzdignuto i uspravno, na sopstvenim dostojanstvenim udovima, čvrstim stubovima. Ovo ne treba shvatiti kao neumerenu pohvalu jedne neumerene, muške suverenosti. Treba se uvek setiti: Evropa je inspirator i pokretač dva velika svetska užasa. Prednjačiti makar i u užasu - eto naličja ili kontraindikacije koja suviše često pogađa metafizičku volju da se život zasnuje na tlu (temelju) onoga što je Prvo, na prvim načelima.

Pa ipak, bez obzira na moguća iskušenja, za Evropu je, oduvek, bilo *genuino* to da bude roditelj i tvorac, *generator* onoga što će, kasnije, da važi za *genus* (za svet), što će biti *generičko* i "svetsko-istorijsko", dakle, ono zaista opšte (*generalis*) važeće. Pitanje je da li bi uopšte i bilo svetske istorije ako se u njenom središtu uvek već ne bi događala materijalna i duhovna istorija Evrope, kao ono oko čega se, onda, ostatak sveta "centripetalno" ili "centrifugalno" vrti... Pri tom nije nevažno, ali je ipak manje važno, to što evropski koreni nametljivih, "epohalnih" generalizacija nisu doneli samo plodove u obliku liberalizma i demokratije, nego i fašizma i boljševizma. Bez sumnje, totalitarizam je najkrupniji evropski fantazam. Po Lenjinu tri izvora i tri sastavna dela tog fantazma su: nemačka filozofija (*Aufhebung* putem Pojma), engleska politička ekonomija i francuska politička praksa... Pa ipak, Evropa je uvek nekako izlazila na kraj s (vlastitim) totalizacijama koje su htele da razvlaste njen duhovni principat, njen *generalski* (od *generalis*) komandni tron. Ona je, takođe, uvek nekako izlazila na kraj i sa vlastitim (dijalektičkim) kontraindikacijama, to jest natražnim (retrogradnim i retardiranim) ili, ako hoćete, predmodernim destrukcijama lociranim na vlastitim rubovima, recimo, na Balkanu. Mi-Evropa je, čak i na Balkanu, gde su nagoni i energija oduvek bili najlabavije vezani

njenim načelima, znala da progura, ako treba i korak po korak, "program" vlastite ponovljivosti (iterabilnosti) oličen u prvom licu množine, u evropskom *mi*. Sada vidimo kako taj program pred našim očima umire, ali se i ponovo rađa (*genesis*) i, zatim, u samom tom aktu rađanja konstituiše kao naša upitna odgovornost. Teško je verovati da je, posle aktuelnog povratka Balkana onome što je u najstarijem pamćenju ostalo kao "izvorna" balkanština - a što smo mi, poslednji Balkanci, bez sumnje, prebrzo zaboravili - sada uopšte moguće re-generisati u sebi evropsko prvo lice množine, a da to bude kroz neki ne-upitni mehanizam, kroz neku fatalnu ili nesvesnu strategiju. Zato se, u sadašnjem trenutku, pred iskušenjem etnocentričke isključivosti i teogonijske (= rađanje i rat bogova) balkanske orgije, dijaboličkog pira nacionalnih i nacional-socijalističkih utvara, odgovornost intelektualca i posebno onog koji pretenduje na *mi*-iterabilnost-evropskog-filozofsog-gesta, čini presudnom.

No, ako su *genesis*, *genus* i *generalis* upisani, takoreći, u *genetski kod* Evrope, onda bi jedna istančana *genealogija* morala da može da otkrije u njemu i onaj mehanizam, mašinu, organ za komandu početkom i krajem, rađanjem i gospodarenjem - polni organ - koji simbolički otelovljuje fatalni evropski logocentrizam: taj u isti mah *genius* i *genitalis* (*genitalni*), oplodujuć, dirigujuć, uspravni, ponosno uzdignuti - evropski falus, Evropu kao falus.

Ne možemo sumnjati u to da je Evropa oduvek bila veliki označitelj želje/priče, središte svakog univerzalnog usredištenja: strukture Sveta, Epohe, Svetske istorije. Nije li ona oduvek bila prazan presto svakog centrizma: egocentrizma, geocentrizma, heliocentrizma, onto-teo-centrizma, logocentrizma, etnocentrizma, evropocentrizma, antropocentrizma i, ukratko, falocentrizma? Nisu li njeni kopernikanski obrti, prevrati i preokreti svedočili o nadmoćnom označiteljskom

usredištenju kao fatalnoj strategiji? O tome da je Evropa privilegovano tle i mesto za počinak falusnog označitelja? Da je ona svoj primat mogla samo privremeno i prividno da izgubi? Ako je sve simulakrum, onda to još jedino nije onaj, neki put, potpuno prazni ili, čak, opustošeni evropocentrizam. (Nije li dovoljno setiti se da je i Hitler ono o čemu je sanjao nazivao "nova Evropa"?) Nije li skorašnji slom levog i već davnašnji desnog totalitarizma (bez obzira na recidive) samo potvrda praznog prestola na kome se, pre novog ustoličenja, šepuri i cereka dvorska luda, igrajući se sa svojim mlitavim penisom kao s veselim naličjem (simbolički) "neumitnog" Falusa?! U kojoj meri - neumitnog? Da li je uopšte moguć nekakav iskorak iz te energetike *Aufhebunga* i, zapravo, antitetike uspona, uzdignuća, nadignuća velikih (evropskih) institucija, građevina, konstrukcija i njihovog neminovnog kontraciljnog pada, opadanja, mlitavljenja, onemoćalosti... Da li je dijalektika falusokratije-kastracije naša sudbina?

* * *

Slavljenje falusa, tog "muškog organa", "objekta obožavanja", imalo je centralnu ulogu u antičkim misterijama, ceremonijama inicijacije. Ali, ako je falus, tada, mogao biti slavljen kao razgolićeni označitelj želje, u potonjoj povesti Evrope i njenih privilegovanih institucija, on je podlegao pobožnom i moralističkom prikrivanju ili prekrivanju vlastite misterije. Ukratko, on je prestao da funkcioniše kao "kategorija" dubinske psihomitologije (ili ritualne psihologije) i postao je označitelj vlasti kao vlast označitelja: velika priča, velika glava, lik, kult, veliki organi/organizmi/organizacije, velike mistifikacije... Veličko, preveliko prikrivanje: ideologija. Lakan u *Značenju falusa* tvrdi da falus može da igra "svoju ulogu samo skriven, tj. kao sam znak latentnosti, koji pogađa sve što je podatno označavan-

ju, čim je uzdignut (*aufgehoben*) u funkciju označitelja. Falus je označitelj tog samog *Aufhebung* koji svojim iščezavanjem posvećuje (uvodi u tajne). Zato demon Aidos (*Scham*) izbija u istom trenutku u kojem je u antičkim misterijama falus razotkriven (up. slavnu sliku iz Vile u Pompeji)".

Nešto nam govori da, u tom samo naizgled protivprirodnom bludu *Falusa* i *Aufhebunga*, ovaj Prvi nije privilegovano psihološka kategorija. Falus je označitelj *evropskog Aufhebunga*, visoko uzdignutih evropskih institucija, zabodenih u kičmu Svetske Istorije. Tek zatim sledi privatna falusokratija/kastracija: građani, pacijenti, egzibicionisti... Uostalom i to *privatus* je samo jedna eminentno evropska institucija. Ukratko, evropska povest kao antitetika stida i bestidnosti, ponosa i beščaća, orgijastičkog i razumskog, dioniskog i apolonskog, iracionalnog i racionalnog, Ida i Super-ega mogla je da bude to što jeste samo zato što je oduvek bila sjajna i prava potvrda uzdignutog (*aufgehoben*) falusa, "nabudženog", ali pri tom i smerno skrivenog ("latentnog") iza dobrih manira, rituala i lepих duša (bel esprit), iza idološkog (falocentričkog) dobrog tona.

Ukinuta i sačuvana draž falusne misterije je druga strana/scena evropskog prednjačenja, prednjačenja njenih institucija. Ujedno, to je potvrda Hegelove tvrdnje da ništa veliko (uključujući i velike zločine) u Svetskoj Istoriji (čitaj: Evropi) nije načinjeno bez strasti. Želja/strast Evrope da bude na pramcu, da ukazuje na smer plovidbe, da orijentiše u navigacionoj strategiji čitavog Sveta morala je da ima i svoju energetska i ekonomsku cenu. A upravo ustoličenje falusnog označitelja na rang opšteg (= *generalnog/generalskog*) ekvivalenta na svetskoj pijaci vrednosti je ta cena i ta scena na kojoj se vekovima kreditirala, investirala, plaćala i naplaćivala zgoda Sveta. Binarna podela sveta za vreme "haldnog rata" samo je jedna skorašnja epizoda prividnog pomeranja i premeštanja centra. Danas već stvari izgle-

daju u priličnoj meri na svom mestu. Evropa nam iznova *govori*, ne kao geografski i materijalni, već kao istorijski i duhovni koncept, jezikom svoje ambivalentne srži, jezikom *svojih* polova.

Falus kao simbolizovani/uzdignuti organ ujedno je načelo komande: organizacija polova, mesto odluke i odgovornosti za simboličke krajnosti, za metafizičke opozicije; pritom i koncentracija usmerene, oplodjuće energije, fiksacije, prijanjanja uz supstancu, materiju, majku: *simulacija* samozadovoljavanja i, zapravo, opšti promiskuitet, ne nužno i incest. U svakom slučaju, mesto na kome se koncentrišu strast, želje i energija: mesto silove hijerarhije, distribucije dobara, raspodele "ženki", na kome se regulišu odnosi u "čoporu"... Čini se da sve binarne podele koje je mogla da proizvede Evropa, čak kao nešto što nju samu apsolutno nadilazi i prekoračuje, pre ili kasnije, biva svedeno na ovu vrmenom pohabanu i onemoćalu mada *svojevremeno silovitu* hijerarhiju metafizičkih opozicija. Evropa je mesto prirodnog prava na um koji izumeva metafizičke opozicije i hijerarhije, ne obraćajući previše pažnju na njihove kontraindikacije.

Jedan lucidni evropljanin je poput Isusa - preuzimajući greh na sebe (uostalom uzalud) - ustvrdio da se "Evropa danas pita o zaludenosti sveta što ju je sama stvorila". Zar to, ipak, nije bilo *tako* oduvek? Zaista, ono što Evropu razlikuje od bilo kog drugog "velikog kopna" jeste ta upitnost i s njom povezana odgovornost. Ostali kontinenti, u tom pogledu, skoro da liče na ogromne životinje s mozgom mušice. Čast izuzecima. Apsolutno je nesumnjivo američko prednjačenje, ne samo danas, nego i duž čitavog dvadesetog veka, u *agilnosti*, u *praktično-pragmatičkoj* preduzetnosti... Ali, zar taj speed ne *parazitira* - ako tako može da se kaže - na uvek već osiguranim hijerarhijama vrednosti koje se, naravno, ne dovode u pitanje (i otuda *brzina*), koje su globalno osigurane u samom središtu, u tromom, hamle-

tovskom (=upitno/odgovornom) evropskom duhu?! Pa ako je Evropa danas ponovo centar, ako je ona središte svih središta, onda je to moguće samo zato što nijedna evropska zaludenost nije nikada bila evropska *sudbina*. Da kucnemo u drvo. Ta obmanjujuća, ali više ne i opsenjujuća, pritvorna, ideološka i ideokratska strategija neumitne velike žlezde/žile koju neki još zovu *um*, ne samo što više nije, nego, u stvari, nikada nije ni bila *konstitucionalni fatum*, već samo, eventualno, psihološka zamka, u onom smislu u kome Frojd govori o osećanju Sudbine i u kome se "fatalnost" jedne strategije *ne* poistovećuje s njenim izborom, s odgovornošću za njenu *izabranost*.

* * *

Ako je simbolika *falusa* ključ za razumevanje svega što je Evropa oduvek *htela*, onda bi se moglo reći da je za to isto razumevanje podjednako značajna i simbolika *glave*. Evropa je oduvek htela da se postavi, ne na noge, donje ekstremitete, udove, nego baš na glavu, a to ne znači (bar ne nužno) "naopake", već *upitno* (= bez ritualne vere) ili - što je onda samo naličje upitnosti - *odgovorono*. Suočiti se s odgovornošću - čak i u trenucima najtežeg ogrešenja o glavu, kada se glava "gubi". Razbijati glavu univerzalnom brigom: to je šifra koja, ubuduće, traži da se sve događa u glavi i počev od glave, da se isključi svako transcendentno uporište koje bi imalo pretenziju da prethodi galvi i da je zasnuje. Aktuelno posmoderno kretanje - opet jedno *par excellence* evropsko kretanje: kretanje *druge* ili, ako hoćete, *sto i prve* Evrope - lišava nas klasičnih iluzija (koje su takođe proizašle iz metafizičke upitnosti) o potpuno spoljašnjim, apsolutnim referencama, o velikim metafizičkim kontinentima. Ali, sama ekonomija (pa i energetika) referiranja time nije ukinuta, pošto, iako više nema konstitutivno obeležje, ona, ipak, zadržava regulativno uporište u ljudskim galvama. A već time

se pitanje *glave* postavlja kao *galvno* pitanje. Zato u svom eseju posvećenom Evropi (*L'autre cap*) Derida polazi od francuske reči *cap* (lat. *caput, capitis*), koja, pored *glave*, znači i "krajnost nečeg krajnjeg, svrhu ili kraj, sudnju, poslednju instancu, ono što dolazi posle svega, eshatom uopšte, a evo u navigaciji označava pol, cilj, *telos* nekog usmerenog, proračunatog, smišljenog, željenog i regulisanog kretanja: najčešće od strane *nekoga*. Jer taj nije žensko: ugalvnom, a pogotovu u ratnim vremenima, *muškarac* odlučuje o galvi, o isturenom vrhu, a to je on sam, pramac, čelo broda ili avion kojim upravlja. Eshatologija i teologija, to je muškarac".

Evropski muškarac, sin majke Evrope, simboliše izvesno načelo aktivnosti: glavnu aktivnost kao aktivnost glave. Taj aktivni, praktični ili, ako hoćete, muški momenat je uvek, u - kako kaže Derida - sudnjoj, poslednjoj instanci, obeležavao Majku-Evropu sve do njenih eshatologija i utopija, uključujući tu i njenu mito-poetiku: avanturistički duh Europe koja je jezdila morem jašući Zeusa preobraženog, za tu priliku, u bika sa velikom belom mrljom na čelu, u predelu mozga...

Mi-Evropa je, dakle, bar u svom ključnom obeležju - de-sedimentacija tradicije (bez obzira što su one u njoj u najvećoj meri nagomilane), avanturizmu i produkciji razlika - upućena na dinamični, dijahronijski, istorični aktivizam ili, ako hoćete, na tu muškost. Ta "muška" strategija, pre nego što je uopšte imenovana, pre nego što se prepoznala u svojoj "sudnjoj" instanci - postmodernom afinitetu za razlike - javljala se već od vjkada kao *sponatana* evropska usmerenost. Drugim rečima, ona se oduvek kao krtica, podzemnim radom, probijala ispod površinskih naslaga i sedimentacija uobličjenih prinudnim homogenizacijama i okupljanjima oko ovog ili onog ekskluzivnog identiteta. Konačno, ona je oduvek bila navigaciona strategija samog duha kome je svojstveno da "nije identičan samom sebi", da je "različit u sebi". Jer da *evropski* duh nije to svoje

obeležje otvorenosti-za-drugo nosio u sebi kao svoju skrivenu, tajnu odgovornost od samog svog rođenja, onda ni čežnja za identitetom, istim, istinom, koja ga je opsedala, *ne bi* u svojim povesnim individuacijama uvek već, pre ili kasnije, bila suočavana *sa nemogućim* i *neuspehom*. Novi evropski/svetski poređak - "novi" *kao uvek* - u svojoj težnji da se učvrsti u preciznom semantičkom identitetu, tom pomirenju sile i smisla, razbija se (*kao uvek!*) upravo pred ovom otvorenom odgovornošću ili odgovornošću za otvorenost (drugo <F128M><142><F255D> n^o) za koju je Evropa uvek (u "sudnjoj" instanci) imala hrabrost. U svojim odlučujućim trenucima pitanje ove strategije je uvek bilo pitanje glave i glavnog. Pitanje staro koliko i Evropa. Pa ipak, ono se, danas, kroz aktuelno iskustvo drugosti i razlike, odnosno, kako Derida kaže u *L'autre cap, druge glave*, ali i *dru-gog od glave*, postavlja na apsolutno nov način: "ne nov 'kao uvek', nego nov novcat".

Da li je to ključ rešenja naše (= balkanske) enigme: kako opstati u Evropi i kao Evropa? Nije li, možda, suviše jednostavno reći - da bismo bili drugi Balkan, moramo biti, najpre, druga Evropa? bez sumnje, novi način duhovnog ili kulturnog opstanka Evrope nije nov "kao uvek", to jest stari "novi" svetski/evropski poredak (sile-i-smisla), te, prema tome, nije ni *nas-tavak* one, navodno, permanentne inovacije koja obeležava *modernost*, odnosno samu tradiciju modernog. Ali, da li se danas zaista *dogadā* nešto više od simptomalnih najava raskida, dakle, jedan ako ne potpuni onda bar predominantni raskid sa starom, iscrpljenom i umornom Evropom? S Evropom neprikosnovenih tradicija, makar to bile i tradicije-novog, tradicionalni modeli inoviranja, kloniranja "nove Evrope", "novog svetskog poretka", novih "kao uvek" totalitarnih ili autoritarnih strategija? Da li se, ne samo u evropskom duhu, nego i u evropskim institucijama naziru upečatljivi tragovi raskida, recimo, s tradicijom diskursa i kontra diskursa vlastite mikro i makro identifikacije, ras-

kida s tradicijom arheološko-teleoloških, dijalektičkih, totalizujućih programa, uključujući tu i *kontra-programe*, anti-dijalektiku? Naravno, reč je o raskidu koji nas ne bi lišio odgovornosti za nasleđe i, pre svega, nasleđe samo modernosti. Uostalom ni sama modernost nije bila u stanju da se otrgne od izvesne testamentarne odgovornosti, od brige za starinski diskurs Evrope. Zato Derida s pravom tvrdi: "Primećujem da od Hegela do Valerija, od Huserla do Najdegera, uprkos svim razlikama koje postoje između ovih velikih uzora, ovaj tradicionalni diskurs je već diskurs modernog Zapada. On datira poodavno. On je najaktuelniji, ništa nije tako akutelno, ali već datira poodavno - i na toj aktuelnosti se već vide poznate i zabrinjavajuće bore, diskretne ali neumoljive, pravi stigmat jedne anahronije koja obeležava današnjicu svih naših dana...." Pa ipak, te bore na licu moderne evropske duhovnosti će, možda, još predugo da se vide. Naravno, danas se javljaju i brojni znaci, ne "renesanse" ili "podmlađivanja" ovog lica, lika, identiteta, već pre strateške promene smera, pravca plovidbe, znaci ne toliko nove uslovnosti koliko novih "uvida" u prastaru uslovnost evropskog bitisanja: uvida u opsenarski paternalizam ili, ako hoćete, "maternalizam" evropskog lica, lika, identiteta. Nismo li, *ipak*, preterano optimistični ako verujemo da evropskoj kulturi/duhovnosti danas postaje definitivno - u jednom aktuelnom a ne latentnom ili potisnutom smislu - svojstveno da *nije identična* samoj sebi, da se temelji na razlikama? Nije li Evropa, ne samo poslednja, *nego i spasonosna*, opsena velikog (= Svetsko-istorijskog, epohalnog) podaritelja i garanta Smisla? Opsena koja, bez obzira na svoje bore i nabore, još uvek s mladićkim entuzijazmom uspeva da sačuva i reintegriše sve ostale ideološki skrhanе i manje važne, posebne i pojedinačne fantazme suverenosti i obećanog identiteta?

* * *

U svojoj najstarijoj uslovnosti Evropa je oduvek bila sazdana od odgovornosti, ali tako, kako kaže Derida (u *L'autre cap*), "kao da se sam pojam odgovornosti poklapa s činom rađanja Evrope". Zaista, kako da shvatimo tu rečenicu? Ono što je u njoj najvažnije u isti mah je i pomalo enigmatično: kako u samom činu rađanja Evrope biva upisana, ispisana, tekstualizovana ta kolosalna igra naše-evropske upitnosti i naše-evropske odgovornosti? I nije li tu, možda, samo ovo pitanje rađanja (kao rađanje pitanja) na pomalo pomeren, naizgled, čak, pogrešan način postavljeno: Možda je u toj koincidenciji *rađanja* - ne samo evropskih *generacija*, već i svega evropskog, uključujući tu i onu najvišu, belu mitologiju - s *odgovornošću* za vlastiti status, u stvari, samo ovo upisivanje/ispisivanje ono što je tu Prvo? Pismo, ne kao načelo, već kao konta načelo. Iterabilnost svega evropskog, uključujući i filozofski gest, kao nesputane, neprisilne igre istog i različitog. Kraj fabuloznog falusa, falusa kao prisile ponavljanja, kao večnog vraćanja istog, uzdignutog, uzvišenog, nabudženog, suverenog, monumentalnog... Rađanje, poreklo (*genesis*), plač deteta, bespomoćnost, prvobitna upitnost, odsustvo garantovanog smisla, ne tkoliko neartikulisani, koliko preartikulisani logos: nije li to jedini posmetafizički fon, dogođeni glas-temelj, u isti mah fon-šum i fon-fundus, fond, paradoksalno utemeljenje (= iterabilnost smisla) koje, međutim, zna za svoj paradoks?! Na tom paradoksalnom fonu i sam "čin rađanja Evrope" ima pomeren, preneseno, prenosno, dakle, pre meta-foričko nego meta-fizičko značenje. Čin rađanja je pad u otvorenost iterabilnosti, raskriljavanje neodlučene igre istog-i-različitog, semantičkog identiteta i semiotičkog izmaka smisla.

Evropa danas, današnja Evropa je raspeta između integrativnih (s tim što njena "integracija" nema više *organsko* obeležje, već samo "proceduralno": formu praznog mesta okupljanja i odlučivanja) i dezintegrativnih (decentrirajućih, regionalizu-

jućih, singularizujućih) procesa. U jednom drugom preseku, ona se nalazi stežnjena između još uvek moćih etnocentričnih identiteta i vlastite kulture koja *nema osiguranog* identiteta, koja je sazdana od razlika. Evropsko ponavljanje, nastajanje, rađanje iz vlastitog pepela i na vlastitom tragu, je *izvorno* (ili: u samom načelu - ako je to načelo - *ponovljivosti*) izvesna otvorenost za razlike... bez obzir što je, pri tom, Evropa, suviše često, bila ophrvana dogmatskim sanjarijama i dremežom ili, čak, tiranijom falusokratije/kastracije i što je težila da vlastiti poredak utemelji na načelu identiteta, po cenu prisile ponavljanja!

Zato je, u jednom možda apstraktnom, shematičnom smislu, moguće reći da se Evropa danas nalazi na razmeđu dve referencijalne osi, od kojih je jedna pozno prosvetiteljska, semantička, ona koja upravo cilja na identitet, čezne za utemeljujućim uvidima, za racionalnom samoprisutnošću, dok je druga semiotička, post-prosvetiteljska, ako tako može da se kaže, dakle, ona koja nam je odškrinula, ako ne i širom otvorila prostor potisnutog, izmaknutog, drugog smisla i koji želi, ne povratak potisnutog, erupciju "iracionalnog", ugnjetenog i uniženog, već jedan suštinski iskorak u taj prostor razlika, u jednu post-modernu otvorenost/odgovornost za vlastito naličje i drugost.

Može da izgleda paradoksalno, ali, ono po čemu Evropa sebe reprodukuje kao uzor, to upravo *nije* ovaj semantički univerzalizam koji je, međutim, uhvatio maha na svim, starim i novim kontinentima, da bi se, zatim, vraćao u Evropu, kao faktor njene regeneracije, "amerikanizacije" itd. U knjizi *Kako misliti Evropu* E. Moren tvrdi: "Njujork je grad koji se najviše razlikuje od svih evropskih gradova, a ipak u mikrokozmosu sarži čitavu Evropu: rimski samostani, Vinčiji i Rembrandti, opere, dirigenti, vina, pizza, kifle, gulaš... Jednog dana sam imao uvrnut utisak da, kad bi Evropa potonula kao Atlantida, ništa ne bi bilo izgubljeno od njenih kulturnih blaga. Osim toga, Amerika se evropeizira istim tempom kao što se Evropa amerikanizira, i

čini se da se razlika postepeno smanjuje. Šta onda ostaje navlas-tito evropsko?" Zaista šta? Možda baš ništa posebno? S izuzet-
kom posebnosti samog tog upitnog, metafizičkog *šta*?!

Ako je Evropa oduvek bila model, paradigma, uzor koji se nije mogao lako prevazići, to je bilo tako otuda što je ona uvek prva samu sebe prevazilazila! Načelo (ako je reč o načelu) *ponovljivosti* za nju nije nikada značilo: ničeg novog pod ka-pom nebeskom. Nasuprot defetizmu nikad novog ili novog kao uvek Evropi je, u sudnoj instanci, odgovarala upravo metafori-ka i simbolika (ponovnog) rađanja i plaća, te sušte egzistenci-jalne upitanosti, kroz govor ili zev samog tela, bića, bitisanja... Evropsko shvatanje govora, jezika, pisma, traga, sve do samog "načela" ponovljivosti (bez prisile), na sugestivan način je eg-zaltiralo odgovornost upitnog (evropskog) "šta", tog naizgled banalnog i benignog pitanja: "Šta je Evropa?" Ponovljivost, uzor, trag nije potvrda gotovih, definitivno nađenih načela, silo-vitih hijerarhija, već samo tle upitanosti i ono što na njemu u pi-tanju: bivstvovanje, događanje, pa, ako hoćete, i rađanje svega evropskog.

Prihvatimo li da ispod objekta/identiteta, bar u slučaju Evrope, uvek pre ili kasnije izbija, provaljuje i sama razlika, bilo u liku heteronomije ili pak a-nomije (igre), onda je, svakako samom funkcijom ogovornosti za tu razliku prozvan i izvestan (evropski) subjekt, njen "akter" "protagonist". Tu, naravno, nije više reč o velikom, samoogledajućem, narcističkom Subjektu iz hegelijanske tradicije, već je, pre, reč o praznom mestu subjekta kao tekstualnom i jezičkom *tragu* njegovog (upitnog) prisustva. U pitanjima evropske odgovornosti, odgovornosti evropskog *mi* u najvećoj meri je legitimno jedno desupstancijalizovano, post-metafizičko evropsko "*ko*". Zaista, ko je, danas, Evropejac? Niko posebno! Jer to pitanje ne cilja na bilo kakvu denotaciju, na potpuno spoljašnjeg refrenta, nekog pojedinca, grupu ili, ne daj bože, hiperorganizam, stonogu ili storuku neman koja bi se

nadvijala nad grupama, bilo kao nacija ili kao država, i njima bespogovorno gospodarila. Logika identiteta, supstance, tla, krvi, rase i nacije oduvek je htela da asimiluje i pokori vlastiti predmet. Kome se onda može pripisati to u sebi neidentično obeležje koje nije nikakva druga nacionalnost, već pre drugo od nacije?

Subjekt evropskog nihilizma - ako tu reč čitamo u Ničeovom ključu, kao zahtev za prevrednovanjem svih vrednosti - mora i sam biti nihilističan, ispražnjen supstancijalnim, večnim kategorijama. Mnogi današnji znaci pokazuju da Evropa kao u sebi i sa sobom različit subjekt može biti samo potpuno nova, nova novcata, postmoderna kultura/duhovnost; da taj "ko", taj "suveren" Evrope može danas biti sam disperzivni, lutajući, nomadski označitelj upitne-odgovornosti, dakle, ne neka dovršena determinacija tog "ko", već sama njegova vokacija, poziv: "ko sam ja, ko smo mi?" Suverenost, ako je tako nešto uopšte moguće, se ne određuje odgovorom na pitanje, već samom upitnošću. Najviša, a to znači kulturna/duhovna suverenost je odgovornost za samu upitnost i njenu aktuelnu, posmodernu raspšenost. Ta upitnost je u isti mah *egzistencijalna* (ono po čemu čovek jeste, najpre, plač i, zatim, samo tu-bivstvovanje koje dovodi u pitanje smisao bivstvovanja) i *semiotička*, kao upisana, dogođena *iterabilnost*: smisla, duha, Evrope, vrednosti, filozofije, materijalnih dobara, sreće, rađanja, oplodivanja i smrti.

* * *

Nema više Bauka koji kruži Evropom. Pa ipak, tu je Balkan, protivprostor života, mesto na kome uspeva samo neuspeh i, povremeno *užas*. Mesto na kome dekonstrukcija odgađa svoj rad, ne nalazi metafizičke monumente, građevine, konstrukcije, ne zato što ovih nema, već zato što su uvek već des-

truirane, pohabane, ruinirane. Tle tragičnog samoponištenja i poništenja drugih; sudnja granica i iskušenje za današnje, postmoderne znake evropskog. Balkan. A na njemu mi. Koji mi? Mi-Evropa? Mi-nomadi filozofskog diskursra, mi-razlike kroz ponavljanje bez prisile, mi-igra, mi-neuspeh... Mi-sada-, međutim, -nemoguća/osujećena-iterabilnost. U dolini bez suza, u kojoj mrtvi sahranjuju mrtve, gde prestaju sva pitanja, svaka upitnost, a mozak nije na otavi, nije pod arendom samo zato što mozga skoro da više nema. Mesto samog fatuma - Balkan, bre - na kome usud označva - tvrdoglavost, a tvrdoglavost - razbijenu glavu, prosuti mozak, inat i zadrtnost do smrti, smrti bez suza, bez plača, bez kajanja, a sad, već, i bez naricanja! Najjeftinije smrti... i večnog vraćanja tuge. Balkanski usud, Balkan kao smrt: poricanje rađanja, plača i egzistencije, odluke i odgovornosti. Na boravak u paklu. Gimnastika užasa; tanatosofija.

I tu sada treba biti filozof! Mi-iterabilnost evropskog filozofskog gesta, na brdovitom Balkanu. Filozof s jednom nogom u grobu. Ako preživimo, imaćemo o čemu, za utehu, pred unucima, *da ćutimo*.

Destrukcija i dekonstrukcija

(Razgovor sa Deridom)

Derida je boravio u Beogradu početkom aprila 1992 god., upravo upravo u trenutku kada su započinjali prvi sukobi u Sarajevu. Bio je to prodor nasilnog u filozofski diskurs. Ovde ću preneti deo razgovora, organizovanog na NTV studiju B, u kome sam pokrenuo u tom trenutku aktuelne teme iz Deridine knjige L'autre cap. U razgovoru su učestvovali i Obrad Savić i Novica Milić. Voditelj je bio Živadin Mitrović. A direktor Francuskog kulturnog centra, Patris Šampion je bio prisutan u svojstvu organizatora Deridinog boravka u Beogradu.

M. B.: Ako mi dopustite ja bih se, najpre, osvrnuo na jednu Vašu knjigu koja je nedavno objavljena. U pitanju je *L'autre cap*, knjiga koja se, u svojoj prvoj verziji, mogla pročitati u jednom časopisu (*Revue européenne des livres*, oktobar 1990. god.), da bi, kasnije, početkom 1991. godine, zajedno sa tekstom *La démocratie ajournée*, bila objavljena u zasebnom izdanju. Ona se bavi pitanjima Evrope, evropske duhovnosti i kulture. Ta knjiga me zanima i zato što, u ovom trenutku koji je zbog situacije u kojoj se nalazimo zaista dramatičan, pitanje Evrope i opstanka ovih zemalja, ovde, u Evropi jeste izuzetno važno pitanje. Iako nije prošlo mnogo vremena od kako se ta knjiga pojavila, ipak su se, u ovim istočnim predelima Evrope, zbili mnogi događaji koji su dramatizovali neke znake na koje ste Vi prognostički ukazivali. To su znaci nasilja, recimo, ksenofobije, rasizma, verskog i nacionalnog fanatizma i tome slično. Vi ste na te znake lucidno ukazivali, iako su, tokom te

devedesete godine to bili samo diskretni simptomi jednog oboljenja. Danas, međutim, vidimo kako ti simptomi prerastaju u samu bolest. I evo, sada nam upravo stižu dramatične vesti iz Bosne i Hercegovine, koje potresaju ovu našu zemlju i ljude koji u njoj žive. Filozof, u ovom trenutku, može da okarakteriše tu globalnu situaciju, u kojoj jedva nekako opstaje, samo jednom rečju, a to je - užas. Živimo danas u nečemu što bi jedino moglo da se nazove užasom, potpunom destrukcijom, u nečemu što je, rekao bih, razobručeno nasilje i sada, kao filozof, ne mogu da se ne upitam, a to pitanje je upućeno i Vama, kako uopšte filozof može da izađe na kraj s tim užasom. Vi ste zastupnik jedne, uslovno rečeno, filozofske pozicije koja se zove dekonstrukcija, a ovde sada imamo na delu nešto što bismo mogli nazvati destrukcijom. Kako dekonstrukcija može da izađe na kraj s destrukcijom? Očigledno da i sama reč dekonstrukcija podrazumeva nekakve konstruktivne elemente i postave koje bi trebalo razgrađivati. Međutim, u ovom slučaju, mi pred sobom imamo jednostavno i bukvalno nasilje. Dakle, pitam se, ne samo kao filozof dekonstrukcije, nego uopšte kao filozof i intelektualac, kako čovek može da reaguje u ovakvoj situaciji, a da se, pri tom, ne ograniči na ono što bi se moglo nazvati, recimo, krikom u pustinji.

ŽAK DERIDA: Vidite, Vaše pitanje je zaista teško i vrlo podsticajno. Bilo bi potrebno mnogo vremena i mnogo opreza da bi se mogao dati valjan odgovor na ovako goruće pitanje u jednoj situaciji koja je takođe goruća. Nemam vremena da o tome govorim onako kako bi trebalo, ali ću zato pokušati da kažem nekoliko vrlo jednostavnih stvari. Pre svega hteo bih da podsetim da dekonstrukcija, pošto ste pomenuli tu reč, nikada nije bila sinonim za destrukciju, uništenje. Naprotiv, ja sam uvek želeo da u njoj vidim afirmativnu misao, dakle, ne pozitivnu, već afirmativnu, potvrdnu. Pošto sam na to podsetio, moram

reći i to da se, danas, stvari odvijaju tako brzo da je neophodno upozoriti na neke datume. Ova mala knjiga, koju ste pomenuli, prvobitno je bila jedno predavanje koje sam održao u Torinu i koje se bavilo pitanjem odgovornosti intelektualca u Evropi, pitanjem evropskog identiteta. Već tada smo videli znake, naročito u Sovjetskom Savezu, znake događaja koji su se zatim brzo odvijali... i tamo i ovde. Ono na šta sam hteo da ukažem u tom kratkom, veoma kratkom tekstu bilo je, pre svega, nekoliko vrlo značajnih stvari, nekoliko načela. Bez sumnje, dekonstrukcija je oduvek, od samog početka bila razmatranje, razjašnjenje i obračunavanje sa evropskom duhovnom tradicijom, sa koncepcijama koje su modelirale našu, evropsku baštinu u njenim granicama. U isti mah, dekonstrukcija je, na izvestan način, bila simptom jednog podrtavanja tla u Evropi, koje se stalno, sve do ovog trenutka, pojačavalo, postajalo žešće. I načelo na koje sam u vezi s tim hteo da podsetim je sledeće. S jedne strane mi smo iscrplili izvestan broj programa koji su imali obeležje anti-evropocentrizma. Postojala je prava moda u razmišljanjima o tome kako izaći izvan granica Evrope, kako kritikovati zatvaranje Evrope u sebe, i obrnuto, imali smo jednu staru, evropocentričnu tradiciju koja je bila u srcu filozofije, tradiciju evropske logocentričke duhovnosti i evropskog identiteta. U tom kontekstu postavlja se, sada, pitanje: kako u isti mah izbeći evropocentrizam i destruktivnu kritiku evropskih tradicija? I mislim da je odgovornost filozofa danas da ne popusti ni jednoj strani i da tako otkrije nove odnose u Evropi, da nađe nova evropska razmišljanja koja se sad već mogu nazreti u ovom nasilju i ovom ratu. Još jedno načelo na koje sam hteo da ukažem je to da, ako već imamo odgovornost, ako postoji odluka intelektualca ili političara ili građanina uopšte, onda jedna takva odluka mora da se donese tamo gde to ranije nije bilo moguće, tamo gde su ta dva zadatka bila u sukobu. Da pomenemo samo jedan primer kako bi ovu ideju približili gorućoj

situaciji. Očigledno je da poštovanje kulturnih razlika, manjina i svega marginalnog predstavlja imperativ. Istovremeno je očigledno da treba poštovati mogućnosti univerzalne komunikacije, da treba poštovati drugog kao čoveka pred kojim se ne treba zatvarati u svoju razliku. Prema tome, postavlja se pitanje kako poštovati kulturnu tradiciju, uspomenu jednog starog, religioznog i duhovnog nasleđa, a da se ta afirmacija razlike ne pretvori u nacionalni ili religijski fanatizam. Tu se smeštamo u jednu potpuno apolitičnu situaciju. To je vrlo teška situacija. I možda je odlučujuće da, u trenutku kada nema normi i standarda, tada moramo uvek iznova izmišljati neka rešenja za taj problem. Maločas smo govorili o televiziji. S jedne strane, treba prihvatiti televiziju kao forum za diskusije koji je otvoren za većinu građana, na kome se govori jednostavnim i živim jezikom kako bi većina građana mogla da učestvuje u opštoj političkoj debati. Ali istovremeno televizija ne treba da uprosti i svede debatu, da napravi uravnilovku. Tu nema opšteg pravila. Zato je neophodno da se u svakom trenutku izmisli neko rešenje za taj problem. Ja sam u *L'autre cap* stalno pokušavao da prikupljam, akumuliram opise tih situacija, da bih pokazao kako uvek, u onim situacijama u kojima se naizgled ne može ništa rešiti ili odlučiti, treba upravo izmišljati rešenja, nove odgovore, jer bez toga nema odgovornosti. U protivnom, tu se prosto odvija neki program, odvija se tehnika i nema odgovornosti za odluke koje tek treba doneti, koje treba izmisliti. Tako, na primer, ako imamo sukob između prava na samoopredeljenje, o kome govorite, i s druge strane potrebe za nekim opštim, univerzalnim poretком zajednice, u tom slučaju treba, sa što manje nasilja, iznaći novo rešenje. Očigledno, u ovom slučaju prvi imperativ je da se pusti da govori reč, a ne da govori nasilje. Ne sme da bude oružanog nasilja. Treba govoriti sa drugim, treba govoriti kroz razlike, razlike kultura, jezika, religija; treba da čovek sedne i razgovara sa drugim kako bi se našlo novo

rešenje, nov oblik zajedničke odluke. A to ne može da bude neki prethodno utvrđen politički program, zato što tu treba da se govori drugom, ali i da se pusti da taj drugi govori nama kako bi se, na taj način, rešavali problemi.

M. B.: Na jednom mestu u *L'autre cap* Vi govorite o odgovornosti kao iskustvu nemogućeg. Postoji, dakle, u strukturi odgovornosti nešto tako kao nemoguće. Pretpostavljam da ste pod time mislili na nešto krajnje, granično, dakle, na ono nemoguće koje bi bilo nekakav ostatak koji se dobija onda kada se prođe put mogućeg. Naravno, tu se sada postavlja pitanje šta je s tom odgovornošću koja je potpuno ispražnjena od mogućeg. U ovom slučaju, mi intelektualci i filozofi, u atmosferi nasilja kojim smo, ovde, okruženi, osećamo našu odgovornost kao ispražnjenu odgovornost, ispražnjenu od mogućeg, kao odgovornost koja je suočena *samo* s nemogućim. To je, bez sumnje, jedan od tih paradoksa o kojima Vi često govorite u Vašoj knjizi. Da li je rešenje tog paradoksa u stvari moguće?

ŽAK DERIDA: Kada govorim o odgovornosti pred nemogućim ne mislim da čovek treba da se opusti, da dopusti da bude paralisani nemogućim. U trenutku kada nam stvari izgledaju nemoguće, kada smo raspeti između dva imperativa koji su, i jedan i drugi, veoma važni, ali i kontradiktorni - šta učiniti? U tom trenutku upravo kroz tu nemogućnost se nameće obaveza da čovek govori i da dela. Ako je nešto moguće onda to samo treba učiniti, primeniti pravilo i to je lako, ali tu onda nema odgovornosti, nema odluke. Da bi se donela odluka treba, prvo, dokazati da je nešto nemoguće, da se o tome ne može odlučivati. Ali tu se ne smemo zaustaviti. Kroz taj test moramo proći. Šta intelektualac može tu da učini? Maločas sam rekao da treba izmisliti nova rešenja. Prema tome, mislim da u evropskoj situaciji - jer jugoslovenski problem nije jedini, mada ima svoju ori-

ginalnost, pošto se taj problem nalazi u čitavoj Evropi, pa čak i u Francuskoj, s nužnim modifikacijama - intelektualac ima sve više i više specifičnu ulogu, da doprinosi izmišljanju originalnih rešenja koja, dakle, nemaju svoj program u prošlosti, u nasleđenoj koncepciji države, nacije, kulture. Naša baština nam ne nudi gotove sheme, recepte za rešavanje problema. Intelektualac i posebno filozof je neko ko zna, ko pamti baštinu, neko ko je u stanju da je koristi, ali on, ujedno, zna da ne može jednostavno da reprodukuje stare sheme. Intelektualac je, takođe, po mom mišljenju, čovek reči i čovek pera. To je čovek koji bi morao da bude u stanju da prekine nasilje, fizičko i oružano. Njegovo prvo svedočenje je svedočenje onoga koji želi da govori, koji želi da piše i koji želi pre da govori nego da pribegava oružiju. On nužno ima tu vrlo tešku, dvostruku ulogu, jer intelektualca ili ne slušaju ili pokušavaju da s njime manipulišu ne bi li, onda, on govorio u okvirima koji su politički, ideološki ili tehnički zadati i gde, zatim, njegova reč, reč intelektualca biva neutralizovana. Prema tome, intelektualac mora da se bori da njegova reč ne bude neutralizovana. On mora da se poziva na reč i taj njegov poziv ne sme da bude poništen ili neutralizovan. On mora da govori drugom, a, pritom, oružje mora da čuti.

Sadržaj

Predgovor

Neslična Evropa

Platon, Srbija i evropske odgovornosti

Evropa na Balkanu

Agonija ljudskih prava

Umirujućí logocentrizam i rat

Mračni XX vek

Istine rata

Pacifizam

Gubitak političkog

Argumentum ad baculum

Dekadencija: rasejavanje smrti

Evropske aporije

Postmoderna Evropa

Evropa i mi

Dodatak:

Destrukcija ili dekonstrukcija

(razgovor sa Deridom)

Objavljeno u
BIBLIOTECI KRUG
Izdavač: Radio B92 i Beogradski krug
Beograd, 1998. godine