

Milorad Belančić

**Mi pa mi**  
(ili: o srpskom stanovištu)

Sadržaj

Predgovor

O srpskom stanovištu: mi pa mi

Etnocentrički pamfletizam

Teg koji nas vuče na dno

Jedno u Isusu

Zloupotreba poezije

(Povodom Nastasijevićevih *Lirskih krugova*)

## Predgovor

Razloga za nastanak ove knjige ima više. Najpre, ona ima kritičko obeležje upereno protiv nacionalističkog/srpskog stanovišta koje zastupa Milo Lompar u *Duhu samoporicanja* (Novi Sad, 2012. godine; treće, dopunjeno izdanje). Ta kritika je, ujedno, i direktna polemika sa g. Lomparom. Evo kako je ta polemika nastala i kako se razvijala.

U prvom izdanju *Duha samoporicanja* M. Lompar je oko 80 strana posvetio oštroj kritici Radomira Konstantinovića i, pre svega, ideološkom obračunu sa njegovom *Filosofijom palanke*. Na taj neumesni i neumereni polemički nasrtaj odgovorio sam u *Sarajevskim sveskama* (br. 37-38) tekstem: „O srpskom stanovištu: mi pa mi“. (On je, ovde, objavljen kao prvi odeljak u knjizi.) Na to je, u trećem izdanju *Duha samoporicanja*, usledio odgovor M. Lompara, u odeljku: „U senci tuđinske vlasti“ (443-638). Taj odeljak nije kritički posvećen samo mom tekstu iz *Sarajevskih svezaka*, nego i tekstu Dejana Ilića „Okretaj točka“, objavljenom u *Peščaniku*. Tih stotinak strana posvećenih meni i R. Konstantinoviću podstakle su me da napišem odgovor koji je prerastao u knjigu. I ta knjiga je sada pred čitaocem. Ona, u stvari, predstavlja odgovor i na prvo i na treće izdanje Lomparovog *Duha samoporicanja*.

Međutim, knjiga *Mi pa mi (ili: o srpskom stanovištu)* nije pisana samo kao kritika i polemika, već i kao pokušaj da se, počev od *Duha samoporicanja* shvaćenog kao *dobar povod*, razume stanje kako fenomena nacionalizma, tako i palanačkog duha u Srbiji, danas. Otuda je to pokušaj da se u savremenom ključu još jednom razume i sama *Filosofija palanke* (1969) Radomira Konstantinovića.

Preostaje mi, na kraju, da izrazim izuzetnu zahvalnost za podsticaje koje sam dobio od Save Dautovića i Milice Konstantinović. Bez tih podsticaja ova knjiga možda ne bi ni nastala. Dugujem i posebnu zahvalnost Svetlani (Belančić) za dragocene korekcije i sugestije koje mi je uputila.

U Beogradu,  
jesen, 2013. godine

## O srpskom stanovištu: mi pa mi\*

(Povodom knjige M. Lompara *Duh samoporicanja*)

Kod nas je na kraju XX veka nacionalizam postao borbena ideologija koja pokušava da nasilnim sredstvima reši pitanje nerešenog statusa vlastite nacije. Taj nacionalizam je doživeo seriju poraza, tako da se iz faze borbene ideologije on danas lagano transformiše u diskurs *razočaranih* ili *umivenih* nacionalista. Ova vrsta renoviranja jedne zaostale ideološke traume ne može više da bude teorijski interesantna, *sem* u slučaju kad se pojavi neki ugledni autor koji, na prvi pogled, uspeva da mitopoetici nacionalizma udahne nove tonove izdisaja. Takav slučaj je sa Milom Lomparom i njegovom upravo objavljenom knjigom: *Duh samoporicanja*.

Ta knjiga pokušava da rekonstruiše idealnu i, svakako, nestvarnu poziciju jednog pitomog, miroljubivog srpskog nacionalizma, koji lako zaboravlja svoje okrutne, nasilničke postupke. Ujedno, to je pozicija narcisoidnog samouzdanja vlastite vrednosti, bez obzira šta bilo ko drugi o toj vrednosti misli, bez ikakve razmene iskustva, bez poređenja. Milo Lompar tom narcisoidnom aksiološkom izolacionizmu, ukratko, daje naziv: *srpsko stanovište*. Pri tom, on je spreman da naglasi (bar na nekim mestima *Duha samoporicanja*) miroljubivo obeležje te *strategije* samoizolacionizma. „Ono što *prethodi* svakom prepoznavanju različitih elemenata koji bi trebalo da tvore srpsko stanovište, ono što bi moglo omogućiti promenu kulturne politike u nas, ono što deluje kao uslov svih uslova, jeste postepeno umanjivanje neosvešćenog i nepromišljenog, vekovnim istorijskim iskustvom zahtevanog, poverenja u silu. Jer, ono je praćeno istim takvim nepoverenjem u kulturu“ (*Duh samoporicanja*, Novi Sad, 2011, str. 446).

---

\* Tekst objavljen u časopisu *Sarajevske sveske*, br. 37-38, 2012. god.

Ovaj hvale vredan stav se ne odnosi samo na prohujale vekove, već i na vreme s kraja XX veka u kojem se srpski nacionalizam probudio i, u isti mah, kao borbena ideologija osakatio i nas i sebe, a da, pri tom, ipak nije pokazao nikakvo poverenje u kulturu, s izuzetkom samog *duha palanke*, čak uniženog militantnom ideologijom tog duha, prema kojem srpsko stanoviše nikada nije imalo bilo kakav kritički otklon. Da li se Lompar *zaista* distancira od silovitog i hirovitog srpskog nacionalizma? U našem jeziku postoji izraz: *vuk u jagnjećoj koži*, koji sugerise ideju da neko može deklarativno da se zalaže za miroljubiv stav, a da stvarno bude opredeljen za nešto sasvim drugo.

Knjiga *Duh samoporicanja* nas dovodi u situaciju da u njoj učitamo jednu takvu travestiju. Zato ona može i da se iščitava kao suptilan doprinos istoriji naših borbenih i u isti mah propalih, izjalovljenih ideologija. Kao takva, ova knjiga ne bi zasluživala neku posebnu pažnju da u njoj nije jedno golemo poglavlje posvećeno kritici Radomira Konstantinovića i pre svega, razume se, kritici njegove *Filosofije palanke*. Nema sumnje, Konstantinovićeve *Filosofija palanke* je nacionalističkom shvatanju kulture ili, ako hoćete, *srpskom stanovištu* uvek golemo smetala. Ona je, naime, nacionalizam lišavala poverenja u onu kulturu koja je njemu jedino bila dostupna, a to je kultura-protiv-kulture *duha palanke*. Reč je, dakle, o kvazi-kulturi jedne jedinstvene, u sebi zatvorene, blindirane zajednice. Sam Milo Lompar, očigledno, nema poverenja u kritiku *duha palanke*. Zašto nema poverenja? Zato što mu integralizam palanačkog duha pruža dobru, čak *infrastrukturnu* osnovu za tezu o integralizmu i izolacionizmu samog duha srpstva ili srpskog stanovišta.

Eto to je bio razlog zbog kojeg je kritika *Filosofije palanke* dobila u *Duhu samoporicanja* odeljak težak oko 80. strana. S druge strane, osnovna teza Lomparove knjige jeste teza o *duhu samoporicanja*. Reč je, naravno, o duhu koji se kosi sa srpskim stanovištem i koji je, smatra Lompar, danas postao izuzetno agresivan, pa je, u tom smislu, postao i najteža prepreka za reafirmaciju i stabilizaciju poljuljanog srpskog stanovišta. U tom kontekstu, po M. Lomparu, Konstantinovićeve *Filosofija palanke* se profiliše kao najvažnija, takoreći utemeljujuća knjiga *duha samoporicanja*, pa je to dodatni razlog što on posvećuje toliku pažnju ovoj knjizi. *Filosofija palanke* je *pokušaj* filozofskog opravdanja duha samoporicanja, pa već zbog toga nju valja temeljno iskritikovati, uveren je Lompar. Time će se, ako Bog da, na

ponajbolji način *utemeljiti srpsko stanovište*... U analizi Lomparove, bez sumnje, veoma obimne knjige, u kojoj ima puno digresivne, pobočne, kolateralne štete, usredsredićemo se na osporavanje ovih, rekli bismo, ključnih teza.

### *Paranoidna konstrukcija*

Piscu *Duha samoporicanja* mora se, bez sumnje, priznati da je smislio originalan naslov knjige. Originalnost se, pre svega, ogleda u tome što nas je sam autor doveo u situaciju da nagađamo šta, u njegovoj upotrebi, reč *samoporicanje* znači. Pošto ona nije leksički kodifikovana (nema je u *Rečniku* Matice srpske), onda je zabuna utoliko veća. Ostaje nam da se držimo onoga što je jezički nesumnjivo. *Samoporicanje* je sazdano od prefiksa *samo* (koji cilja na sopstvo) i dobro poznate nam reči *poricanje*. Ako, na primer, kažemo: *ja nisam Evropljanin*, tu bismo, bez sumnje, imali – *poricanje*. Šta bi, onda, bilo samoporicanje? Da li tvrdnja tipa: *ja nisam ja?* Ili: *ja, Beograđanin, nisam Beograđanin?* Zatim: *ja, Srbin, nisam Srbin?* Odnosno: *ja, Evropljanin, nisam Evropljanin?* A možda čak i: *ja, čovek, nisam čovek?* Formalno posmatrano, značenje *samoporicanja* bi moglo da se odnosi na najrazličitije oblike *sopstva* (*ipseiteta*, u jednini ili množini) *koje sebe poriče*. Opšta struktura *samoporicanja* bi, dakle, bila: *ja nisam to što jesam* ili *mi nismo to što jesmo*. Ovde se neću upuštati u diskusiju šta sve i ko sve može da bude jedno *sopstvo*. Samo bih napomenuo da ljudi imaju najrazličitija *sopstva*, odnosno raznorazne identitete, tako da i njihovo samoporicanje može da poprimi najrazličitije oblike. Štaviše, afirmacija jednog identiteta može da uzrokuje negaciju drugog. Zato s identitetima moramo uvek biti veoma oprezni.

Međutim, u knjizi g. Lompara sintagma *duh samoporicanja* poprima jedno monotono, jednolično, holističko značenje, nasuprot kojeg autor postavlja jedno još monotonije i jednoličnije značenje za koje nećemo pogrešiti ako ga imenujemo kao *duh* (ili: *ideal*) *srpskog samopotvrđivanja*. Kad je reč o samoporicanju, onda autor izdvaja dva važna aspekta njegovog značenja koja se na kraju, ipak, slivaju u Jedno. Prvi aspekt podrazumeva da je *duh samoporicanja* „*duh koji sam sebe poriče, jer poriče potrebu duha za preispitivanjem javnog diskursa.*“ Kako da to shvatimo?

Čini se da ta tvrdnja pomalo liči na sofizam. Naime, ako je *duh samoporicanja* zaista „duh koji samog sebe poriče“, to je onda duh koji poriče to da je on duh samoporicanja. Već to, reklo bi se, zvuči kontradiktorno. Jer, otuda sledi zaključak da rečeni duh, onda, i nije duh samoporicanja; pa ako duh samoporicanja nije duh samoporicanja, onda on, naprosto, ne poriče sam sebe kao duha samoporicanja; prema tome, on jeste duh samoporicanja... itd. itd. Šta je Milo Lompar, u stvari, hteo ovom tvrdnjom da kaže? Da li on, možda, proteže značenje pojma samoporicanja tamo gde mu nije mesto? Ceo njegov iskaz glasi: onaj duh koji poriče potrebu duha za preispitivanjem javnog diskursa poriče samog sebe. Pogledajmo jedan primer. Recimo, palanački duh poriče potrebe (jednog drugog) duha za preispitivanjem javnog diskursa... Da li iz toga sledi da on (palanački duh) poriče samoga sebe? Svakako, ne. Ovde možemo da dodamo još jedan važan primer: duh (sablasi, aveti) nacionalizma je taj koji na najarogantniji (a u lošijim vremenima i najmilitantniji) način poriče potrebu za preispitivanjem vlastitog javnog diskursa. Da li to znači da on poriče samoga sebe? Svakako, ne.

Milo Lompar je pošao od stanovišta (videli smo da je on to stanovište nazvao *srpskim*) po kome je duh samo Jedan, te da, zato, samo jedan može biti i duh samoporicanja. Dakle, taj Duh je moguće misliti samo ukoliko on stoji u (opsesivnoj) opoziciji spram samoga sebe, odnosno ukoliko na dramatičan način u sebi konfrontira (izvodi na front), s jedne strane, svoje samopotvrđivanje i, s druge strane, svoje samoporicanje. Istorijsko iskustvo nam govori da svuda gde se duh shvata kao jedan i jednoman u isti mah imamo i takvo ili slično unutrašnje podvajanje ili sukob. Drugim rečima, imamo paranoidnu konstrukciju jednog mi i jednog oni, našeg i njihovog, sloge i nesloge, vernika i izdajnika...

Srećom, svet nije *svodiv* na paranoidne konstrukcije, ma koliko da su one, u istorijskim iskustvima, imale značajnu regulativnu ulogu i ostavljale obilato svoj razorni trag. Viđenje sveta samo, i samo, kroz dve konfrontirane sile i boje nudi jednu zaista dosadnu, napornu i više nego monotonu sliku sveta. Svet je sazdan od mnoštva kriza, preobražaja, napetosti i razrešenja: da li sve to treba da izbrišemo kako bismo ga mislili samo u duhu paranoidne konstrukcije: *mi pa mi* i *oni pa oni*? Da li pored srpskog duha (ili: stanovišta) i duha poricanja i samoporicanja (srpstva) postoji još nešto treće, što je veoma važno, a što sa ovim prethodnim nema baš nikakve veze?

Znamo: nacionalizam je opsesivna totalizacija. Ili: zaslepljujuća, auto-hipnotička ideologija. Oni koji jedanput stupe u njegovu orbitu teško će se iz nje zdravi izvući. Cena otrežnjenja koja se obično plaća je – praktični poraz. Jer, nacionalizam je opsesivna ideologija koja krivotvori stvarnost. U stvari, on je totalno posredovanje Svega linijom umišljenih, iskonstruisanih deoba. U njemu, dakle, imamo uvek isto posredovanje koje promašuje, tj. ne vidi stvarnost, pa je sasvim razumljivo što se ono, pre ili kasnije, fantazmatski urušava u samoj stvarnosti kojoj se suprotstavlja.

### *Kad nešto nema alternativu*

Sada je pravi trenutak da navedemo i drugo značenje koje M. Lompar pripisuje sintagmi *duh samoporicanja*. To je, naime, „duh koji ustrojavajući kulturni obrazac zajednice neumitno ostvaruje i *njeno* najosnovnije samoporicanje.“ Dakle, duh samoporicanja je, zapravo, duh najosnovnijeg samoporicanja. Nek bude. Ipak, ovde ne možemo da se ne upitamo: nije li nacionalizam ta *par excellence* neprikosnovena, dogmatička, zadržta ideologija koja teži u najvećoj meri da ustroji jedan i jednogumni kulturni obrazac? Nije li upravo on taj koji poriče potrebu duha za preispitivanjem vlastitog obrasca? Ne možemo se u tome prevariti: nacionalizam je totalizujuća ideologija koja, ustrojavajući kulturni obrazac zajednice, nužno ide protiv duhovne otvorenosti same te zajednice.

Ali, Milo Lompar ne misli tako! Po njemu, stvari stoje sasvim obrnuto: otvaranje zajednice prema drugim zemljama iz okruženja i, generalno uzev, prema Evropi predstavlja jedan „kulturni obrazac koji nastaje u okviru pozitivnog mita da Evropa nema alternativu“ (str. 23). U čemu je ukorenjen taj mit? U aktuelnoj političkoj praksi, smatra M. Lompar. Naime, mikroskopskom analizom jednog predizbornog slogana koji je glasio: *Evropa nema alternativu*, Milo Lompar dolazi do dalekosežnog zaključka da je aktuelna politička orijentacija Srbije ka Evropi naprosto autoritarna i nasilnička, te da je, zapravo, samo oličenje duha samoporicanja.

Kojom metodom je g. Lomparu uspelo da, počev od jednog izbornog slogana, stigne do rečenog, bez sumnje, pregolemog zaključka? Polazna tačka te metode glasi: *jedino smrt u našem životu nema alternativu*. Izraz *nema alternativu* se tu, očigledno, ne shvata kao *izraz* nego kao spoj dve (zasebne) reči, dakle, na *doslovan* način. U tom slučaju, te dve reči zaista

zagovoraju izvesnu fatalnost, strogi determinizam, pa čak i smrt. Iz ovoga Lompar može da zaključi da „mogućnost razmišljanja u kojem nema alternative označava smrt samog mišljenja, pa otud dolazi *nasilje* koje ima za cilj da obrazuje jednu platformu jednodimenzionalne svesti“ (27-28). Naravno, u pozadini ove fatalnosti autor *Duha samoporicanja* ne propušta priliku da učita autoritarni duh aktuelne srpske politike i, najzad, autoritarnost samog predsednika države, pošto je pomenuti slogan bio deo njegove izborne kampanje.

Međutim, izraz *nema alternative* može da se shvati, i po pravilu se shvata, na drugačiji način nego što to M. Lompar čini. Recimo, ako bismo rekli: *briga za zdravlje nema alternativu*, onda to ne bi značilo da ne postoji i nebriga za zdravlje, već da to nije „nikakva“ alternativa, odnosno da je takva alternativa veoma loša stvar, u šta će svaki podložnik rečene nebrige pre ili kasnije da se uveri. Isto važi i za brigu o evropskom putu Srbije. Naravno da u Srbiji *odavno* postoji i nebriga za taj put, jer postoji alternativa koja insitira na nacionalnom (u etničkom i političkom smislu) zatvaranju i samoizolaciji srpstva i Srbije. Ipak, takva alternativa se, do sada, uvek pokazivala kao loša i, zapravo, *nikakva*. Tvrđnja da Evropa nema alternativu ide protiv ovakve mogućnosti koja ima katastrofičnu perspektivu.

Na ovom mestu se profiliše jedna dilema: to što Evropu nije moguće *ne prihvatiti*, pošto je nacionalistička alternativa mnogo gora stvar, ipak time nije dat odgovor na pitanje: kakvu Evropu želimo? Evropa je danas, bez sumnje, Stvar u krizi. Ona ulazi u fazu poricanja i promene nekih neželjenih uobličjenja vlastitog identiteta. Pa ako prihvatimo da je sada Evropa sve više spremna da kritički porekne svoja (pre svega) *neoliberalna* zastranjivanja, onda to znači da se i sama Evropa može kritikovati, ali ne sa stanovišta srpskog nacionalizma, već upravo sa evropskog stanovišta, sa stanovišta evropskih alternativa.

### *Dodeliti srpstvo*

Ipak, M. Lompar smatra da je uključenje Srbije u Evropu u svakom slučaju veoma loša stvar, da je to najosnovniji oblik samoporicanja srpske duhovne ili kulturne zajednice i da, prema tome, ono može da se kritikuje sa tzv. *srpskog stanovišta*. Zato pisac *Duha samoporicanja* svaku političku opciju koja je usmerena na otvaranje prema Evropi, pomoću svoje neobične



argumentacije, dovodi u ravan ideološkog fatalizma, ako ne i totalitarizma, budući da je „ovo totalizovanje (kao zatvaranje) alternativnosti u horizontu jedne političke orijentacije označavalo, dakle, nastajanje *jednoobraznog* mišljenja, suspenziju kritičke svesti u društvu i uvod u mere nasilja kojima su izloženi politički neistomišljenici: nije sigurno da smo tome videli krajnju tačku“ (13). Lompar u više navrata, skoro ritualno, i sa gnušanjem, ponavlja slogan koji glasi *Evropa nema alternativu* i na taj način on politiku otvaranja prema Evropi unapred i bespogovorno inkriminiše nudeći svoju pogrešnu interpretaciju sintagme *nema alternativu* kao jedini razlog za to. Pri tom, on se ne libi da svoj negativni stav dodatno zaoštri, tvrdeći, čak, da samu politiku uključivanja u Evropsku zajednicu shvata kao pristanak na *kolonijalni* položaj Srbije.

Zato, M. Lompar može bez ustezanja da tvrdi kako *Filosofija palanke* Radomira Konstantinovića poseduje izvesnu totalizaciju koja je „znak zatajene kulturne politike kao duboko pounutrašnjelog naloga da istorijska modernizacija poništava istorijsku evidenciju i svest o tlačenju. Robovati kulturnoj (zapadnoj) imperiji – po ovoj zatajenoj logici *Filosofije palanke* – ne znači robovati niti biti lišen slobode. To pristajanje na ropstvo (ne-slobodu) u ime dominacije zapadne kulture klasičan je izraz zatvorene otvorenosti na kojoj počiva *Filosofija palanke*“ (358). Šta reći o ovoj generalizaciji? Ona se po Lomparu, videli smo, bazira na jednoj ni manje ni više nego (u *Filosofiji palanke*) *zatajenoj* kulturnoj politici. Očito, ta kulturna politika morala je biti u toj meri *zatajena* da je u *Filosofiji palanke* niko sem M. Lompara nije do sada uočio. Ipak, tu je samo reč o intelektualnoj zloupotrebi koja pošto-poto želi da politiku uključivanja u Evropsku zajednicu proglasi afinitetom za ropstvo i kolonijalizam.

Evo, sada, neophodnog pitanja: da li su sve zemlje koje su se uključile u Evropsku zajednicu samim tim sebe stavile u *kolonijalni* položaj i na taj način – *samoporekle*? Ako se to nije desilo ni sa jednom drugom evropskom zemljom, zašto bi se desilo sa Srbijom? Šta bismo to izgubili ulaskom u Evropu? Možda bi se, pre, moglo reći da bi *radikalno* odbijanje Evrope bilo svojevrсно *samoporicanje* ove zajednice, pošto je ona po mnogo čemu već Evropa i u Evropi. Jer, ako bismo Evropi vratili sve ono što smo od nje uzeli, počev od ekonomskih dobara, tehnike ili tehnologije, nauke i kulture, kulinarstva, mode, sporta itd., onda jedva da bi nam još bilo šta preostalo... Čak i ono što je za svakog nacionalistu najvažnije – nacionalni, u ovom

slučaju *srpski* jezik – i sam predstavlja preplet raznih evropskih i balkanskih uticaja i neodvojiv je od njih. Jer, ta nerazdvoživost ili taj preplet javlja se počev od samog indoevropskog porekla našeg jezika, zatim raznih regionalnih uticaja, pa do uticaja zapadnoevropskih jezika, uključujući tu i specijalne jezike, kao i sam Vujaklijin *Rečnik stranih reči i izraza*, bez čijeg poznavanja ni sam *Duh samoporicanja* M. Lompara, jednostavno, ne bi bio čitljiv... Konačno, i sama činjenica da srpski jezik ima dva standardna pisma od kojih je jedan latinica ukazuje na njegovu otvorenost za tekstualne produkte mnogih drugih evropskih jezika. To što srpski narod ima dva pisma, po P. Iviću, predstavlja njegovu prednost...

Međutim, M. Lompar bez ustezanja konstantuje da osnovno, nepromenljivo i rukovodno načelo srpske kulturne politike treba da glasi: *Svi Srbi govore srpskim jezikom* (467). Ovde je umesno upitati: da li je to načelo deskriptivan ili normativan iskaz? Lompar kaže da ono *treba da glasi* onako kako on kaže da *ono glasi*. Tu, dakle, imamo normu koja se nudi u obliku opisa. Ali, ukoliko svi Srbi govore srpskim jezikom, onda je besmileno to poturati kao nalog, normu. Kome? Pomenuto načelo bi, možda, imalo smisla kad svi Srbi ne bi govorili srpskim jezikom. Ali, šta bi to onda značilo? Pretpostavimo da je ovo “rukovodno načelo” jedna veoma obavezujuća i stroga normativna konstrukcija. Šta bi se desilo ako se svi Srbi ne bi držali tako propisane norme? Da li bi, time, oni prestali da budu Srbi? Da li bi neko ko je Srbin ne samo po poreklu nego i po ubeđenju, a, pri tom, ne govori srpski nego neki drugi (balkanski ili evropski) jezik, samim tim, izgubio svojstvo Srbina? I ko će mu to svojstvo oduzeti? Hoće li to biti neka nacionalna ili transnacionalna komisija za oduzimanje svojstva Srbin? Hoće li to biti sam g. Milo Lompar? Konačno, hoće li oni koji nisu Srbi dobiti svojstvo Srba ako (po principu asimilacije) upražnjavaju ovo rukovodno načelo srpske kulturne politike i, naprosto, govore srpskim jezikom?

### *Prvobitna ideološka odluka*

Skoro sve stranice u *Duhu samoporicanja* deluju kao suptilna mešavima ideološko-političko-književnog ogovaranja i pamfletizma. Ipak, odeljak posvećen Radomiru Konstantinoviću se, u tom pogledu, *donekle* izdvaja, jer je, iz nekog razloga, drugačije pisan. U njemu, naime, imamo

*pokušaj*, doduše neuspeli, implicitnog tumačenja stavova koji se javljaju u *Filosofiji palanke*. Milo Lompar, usput, ukazuje na sličnost tih stavova sa nekim stavovima filozofije egzistencije (Hajdeger, Sartr). Taj postupak, svakako, nije nelegitiman. Ali, s njime Lompar otvara brešu takvih tumačenja *Filosofije palanke* koja više nisu implicitna, već su tumačenja sa stanovišta. Naravno, ni to samo po sebi nije nelegitiman postupak. Problem nastaje onda kada se *Filosofija palanke* tumači sa stanovišta koje je njoj potpuno tuđe ili, čak, direktno suprotno. A to je slučaj sa ideološkim stanovištem s kojeg pisac *Duha samoporicanja* istovremeno tumači i kritikuje poziciju *Filosofije palanke*.

U stvari, on, već na samom početku odeljka koji je posvećem Konstantinoviću – nazvao ga je *Zatvorena otvorenost* – naznačuje poziciju s koje će pristupiti tumačenju *Filosofije palanke*: „Uvek se možemo upitati o pojmu koji – iz samog središta duha samoporicanja – objedinjuje raznorodne elemente od kojih je sazdana ideološka konstrukcija sekularnog sveštenstva“ (334). Milo Lompar veruje da se taj središnji pojam može naći u samoj *Filosofiji palanke* i da je to, u stvari, njen pojam *otvorenosti*. Kako ta *otvorenost* koja se konfrontira sa duhom palanačke zatvorenosti uspeva da, iz samog središta „duha samoporicanja“, objedini raznorodne elemente od kojih je sazdana Lomparova ideološka konstrukcija *sekularnog sveštenstva*?

Analizirajući različite upotrebe pojma *otvorenosti* u *Filosofiji palanke*, Lompar dolazi do sledećeg zaključka: „... oko tog pojma nastaje rojenje i komešanje različitih svojstava, koja su upravljena ka nedovoljno određenom žarištu“ (341). Ta primedba već na prvi pogled deluje apsurdno. Jer, kada bi pojam *otvorenosti* bio upravljeno ka nekom *dovoljno određenom žarištu*, tu više i ne bismo imali *otvorenost*! Konstantinovićeva *otvorenost* ne cilja ni na kakvo žarište ili središte, na nekakvo usredištenje (centričnost), pa zato i jeste pojam u kojem se roje i komešaju raznorazna svojstva, mogućnosti, inovacije i drugosti. Zadatak *Filosofije palanke* nije bio da usredišti pojam *otvorenosti* u bilo kakvoj ideološkoj konstrukciji, već da kroz otvoreni pristup tom pojmu profiliše samu kritiku *palanačkog duha* kao elementarnog i samoniklog oblika zatvorenosti jedne zajednice. Ideološki i politički konstrukti nacionalizma dolaze tek posle...

Ukratko, *Filosofija palanke* nam ne nudi nikakav konstrukt (i žarište, središte) duha *otvorenosti*. Ona zastupa ideju dosledne *otvorenosti* i zbog toga je ne možemo kritikovati. To, ipak, ne smeta g. Lomparu da postavi

nekoliko pitanja koja u sebi nose sasvim drugačiju pretpostavku: „Ako zatvorenost duha palanke – u momentu kada se prepozna u području ’tradicionalizma’ i ’srpskog nacizma’ – iz egzistencijalnog stava pretvara u ideološki stav, onda je – sa stanovišta samoanalize – neminovno postaviti pitanje o tome šta bi bio u *Filosofiji palanke* kulturnopolitički i ideološki korelat otvorenosti koja je suprotna od sveta palanke?“ (344).

Odgovor na to pitanje je jednostavan: *Filosofija palanke* je ponajpre filozofska tvorevina, pa se ona, sasvim razumljivo, ne bavi kulturnopolitičkim ili ideološkim aspektima vlastitih kritičkih termina. A da, kojim slučajem, ona to čini, onda bi se i pretpostavka o civilizacijskoj otvorenosti u priličnoj meri suzila. Pa ipak, Lompar skoro sa žaljenjem konstatuje da u *Filosofiji palanke* izostaje bilo kakva kulturnopolitička i ideološka aplikacija duha otvorenosti i odmah postavlja pitanje: zašto je to tako? Po njemu odgovor glasi: „Zato što je isključuje prvobitna (prethodeća) ideološka odluka koja kao i da upravlja egzistencijalnom analizom u *Filosofiji palanke*. Otud izostaje svaka naznaka o levom totalitarizmu, kao i o liberalnoj nedovoljnosti za dostojanstvo modernog subjekta“ (344). Dakle imamo jednu prvobitnu/prethodeću ideološku odluku koja „kao i da upravlja“ (na ovom mestu umesno je upitati: da li *upravlja* ili *ne upravlja* i kakav je to modalitet: „kao i da“?) činjenicom da u ravni egzistencijalne analitike koju nam nudi *Filosofija palanke* nema nikave prvobitne/prethodeće ideološke odluke. Konstantinovičev spis nije sadržavao u sebi nikakvu prethodnu ideološku odluku, tj. on nije išao na ideološko sužavanje pojma otvorenosti, jer bi se, time, i sama njegova istorijska aktuelnost nužno suzila.

### *Nema mesta za Boga*

U pojmu *otvorenosti* koji se koristi u *Filosofiji palanke* nema mesta za Boga, tvrdi Milo Lompar, i to je, izgleda, ono „najgore“: „Konstantinović je ideju otvorenosti shvatio mimo njene religijske utemeljenosti, u radikalnoj meri sekularizujući svaku religijsku pretpostavku duha otvorenosti“ (345-346). Dakle, reklo bi se da pored političkog postoji i religijski momenat koji obeležava tu navodno paradoksalnu *zatvorenu otvorenost* koja ne funkcioniše samo u *Filosofiji palanke* nego, preko nje, i u ideološko-političko-kulturološkoj strukturi tzv. *sekularnog sveštenstva*. Zaista, na prvi

pogled je moguće *poverovati* da u *Filosofiji palanke* nema mesta za Boga, budući da u njoj nalazimo simpatije za ničeansku tezu o smrti Boga. Milo Lompar u ovom poslednjem vidu propovedanje neupitne čovekove zatvorenosti za Boga. To dolazi otuda što je, po njemu, *Filosofija palanke* vezana „za moderno ispražnjavanje transcendencije: i kada kritikuje nacionalnim sadržajima ispunjeno mesto mrtvog Boga“, odnosno: „kada kritikuje postavljanje roda na mesto Boga, postavljanje koje podrazumeva obogovljeni rod i red, *Filosofija palanke* ne pretpostavlja nikakvog Boga – ni mističkog, ni ličnog, ni ponornog – pa njena kritika proističe iz ove radikalno sekularističke perspektive, iz neupitne čovekove zatvorenosti za Boga“ (345). Šta reći o takvom stavu?

Postoje filozofska shvatanja po kojima je otvorenost za Boga u istima mah zatvorenost za čoveka. I postoje shvatanja po kojima je otvorenost za čoveka u istima mah zatvorenost za Boga. Ni jedno od tih shvatanja nema odlučujuće značenje za analizu *palanačkog duha* i njegovog modela (integralne) zatvorenosti. Zato se *Filosofija palanke* i ne bavi odnosom religije i palanačkog duha. I to je sasvim razumljivo, jer pop Ćira i pop Spira nisu palančani zato što su hrišćani, već zato što su palančani oni su podložni podsmehu i, samim tim, nisu previše podobni da budu hrišćani. Najzad, hrišćanstvo je kosmopolitska, a ne palanačka religija. To, ipak, ne znači da ona ne može da se (zlo) upotrebi i u palanačke i nacionalističke svrhe. Na ovim prostorima poslednjih decenija takve upotrebe je bilo previše i retko se dešavalo da se od nje ljudi iz crkve distanciraju.

Savremeno civilizovano društvo isključuje ekstreme i ekstremizme. Zato je u njemu nužno *sekularozvan* svaki fundamentalistički (metafizički, religijski, ideološki) *credo*. Demokratija ne trpi fundamentalizam, makar on bio i hrišćanski. Dakle, propoved jedne vere (kakva god da je) ne može da totalizuje celokupnu državno-političku scenu i zato je sekularizacija (nasuprot fundamentalističke prisile, sabornosti i tome slično) garant otvorenosti jednog društva, mogućnosti da se u njemu jave i oni koji će bez ustezanja moći da kažu: *Bog je mrtav*. Sama sekularizacija se, međutim, postavlja izvan svake pojedinačne pozicije. Ona nije negacija bilo koje vere nego je civilizacijski nađeno rešenje, tj. osujećenje mogućnosti da ova ili ona vera postane siledžijski fundamentalizam, da nasilnički totalizuje čitavu scenu društveno-političkog života, da bude, kako bi rekao Konstantinović, jemstvo *apsolutne jedinstvenosti*.

Srpsko stanovište za koje se zalaže Milo Lompar u osnovi odbacuje ideju sekularizacije i traži fundamentalizam. Sama sekularizacija koja ima liberalno političko značenje proglašava se *zatvorenom otvorenošću* i njoj se pripisuje neodređeni (ova neodređenost dođe kao nekakava pretnja svakom budućem pristanku na sekularizaciju) broj „sekularnih sveštenika“. Naravno, Lomparovo antisekularno stanovište i samo ima kritički odnos prema ideji *apsolutnog (totalizujućeg, autoritarnog ili, čak, totalitarnog) jedinstva*, ali samo onda kada je reč o levom (a ne desnom, nacionalističkom) jedinstvu. U stvari, posle sloma jugoslovenskog komunizma, taj model integracije zajednice koji podrazumeva srpsko stanovište hteo bi da bude bezrezervni naslednik onog apsolutnog (ili: bezuslovnog) jedinstva koje je neko vreme uspešno funkcionisalo u SFRJ. Ipak, danas, srpski nacionalizam ili, eufemistički rečeno, *srpsko stanovište* ne samo što je veoma moćno „integralističko načelo srpske kulturne politike“, nego traži za sebe i to institucionalno utemeljenje koje bi se, onda, u društvenoj celini profilisalo kao apsolutno jedinstvo, odnosno kao desničarski totalitarni postav.

Ovo fundamentalno-integralističko srpsko stanovište danas bi, bez sumnje, bilo čisti donkijotizam – u isti mah smešna i tužna priča o jednom arhaičnom snu koji postoji još samo u individualnom pamćenju i, prema tome, nema preveliki domašaj u društvenom životu – kada se ne bi skoro sve partije na aktuelnoj političkoj sceni Srbije udvarale nacionalističkim glasačima, u nadi da će tako da prigrabe za sebe vlast. Naravno, problem je i u tome što, u *Duhu samoporicanja*, ovo integralističko stanovište odiše *mržnjom* prema svemu drugom, nesrpskom, neintegralnom i neintegrisanom. U stvari, ono vodi rat ili pokušava da dobije rat koji se već u više navrata izgubio, rat sa svime što se kosi s tim fantazmatskim, donkihotskim srpskim integralizmom. I šta je onda tu opasno? Opasna je mržnja, jer ona nedvosmisleno otvara polje nasilja i revanšizma, za svaku temeljno isključivu ili radikalnu političku opciju. Zar nije dosad već bilo dosta, pa i previše, te integralističke ljubavi i šovinističke mržnje spram drugog i drugih u „nama“ i izvan „nas“? Nije li mnogo umesnija Sioranova preporuka: da se, umesto mržnje i agresije, rađe opredelimo za mentalno jedino zdravu – indiferentnost?

*Političko slepilo*

U *Duhu samoporicanja* Lompar ne propušta priliku da istorijski locira i identifikuje politički motiv koji, navodno, obeležava *Filosofiju palanke*, odnosno njeno zagovaranje te *zatvorene otvorenosti*. Evo kako Lompar to čini. U oktobru 1971. godine, na Kongresu kulturne akcije, Latinka Perović, tada sekretar CK SK Srbije, govorila je o „otvorenosti prema drugim jugoslovenskim republikama i svetu“. Ostavimo po strani nategnuti pokušaj pisca *Duha samoporicanja* da u ovoj izjavi nađe nešto sporno. Ipak, ostaje veoma neobično to da Lompar u njoj vidi prvobitnu/prethodeću (političku i ideološku) odluku koja upravlja i samim analizama u *Filosofiji palanke*. Nezgodna strana tog uverenja leži u činjenici da je *Filosofija palanke* prvi put objavljena 1969. godine.

To ne sprečava M. Lompara da izjavi: „... govor partijske i vladajuće birokratije, zasićen pozivanjem na *otvorenost*, nije tek puki oblik ispunjavanja javnih rituala u kojima dolazi do umiranja smisla, već je unapred oblikovan – barem omogućen ili pripremljen, možda čak nagovešten – u njenim najuglednijim tekstovima: *filosofija palanke*“ (336). Ako zanemarimo slabu artikulaciju ove rečenice, ipak ostaje jasno da njen autor *Filosofiju palanke* proglašava najuglednijim tekstom partijske i vladajuće birokratije. Na osnovu čega? Bez sumnje, na osnovu bezglave pretpostavke da je to tako (i tačka!), jer u odsustvu takve pretpostavke argumentacija M. Lompara bi, naprosto, škripala. Metodološki posmatrano, autor *Duha samoporicanja* pretpostavlja (kao premisu) ono što hoće da dokaže, tako da taj postupak predstavlja svojevrсно samoporicanje dokaza, koje se u tradiciji nazivalo *petitio principii*.

Po Lomparu, Konstantinović vrši (to valja pomenuti više puta) ideologizaciju pojma *otvorenosti* istog onog trenutka kada iz kritike izuzima levi totalitarizam: „Ideološko slepilo *Filosofije palanke* ogleda se u odsustvu svake kritike levog totalitarizma i njene hermeneutičke primene na titoizam“ (388). Milo Lompar ne uvažava činjenicu da izvorište levog totalitarizma treba tražiti u ideji *klasne borbe*, a ne *duha palanke*. Te da se, iz tog razloga, *Filosofija palanke* nije mogla da bavi tom vrstom totalitarizma. Pri tom, pisac *Duha samoporicanja* nam ostaje dužan odgovora na pitanje: ko se u to vreme u Srbiji bavio kritikom totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam?

Pomenutom ideološkom slepilu odgovara i političko slepilo. Naime, M. Lompar veruje da to slepilo može da se detektuje u *politizaciji*

otvorenosti koju je R. Konstantinović izvršio u kratkom izlaganju (čiji naziv je: *Između višeglasja i apsolutnog jedinstva*) na već pomenutom Kongresu kulturne akcije (1971). Pogledajmo, za trenutak, ključne delove Konstantinovićevog izlaganja:

„Ubeđen sam da će ovaj Kongres dokazati, upravo različitošću pogleda i shvatanja, otvorenost kao jemstvo prirodnog procesa kulture i, ako je kultura ipak stvar artikulacije društvenog bića, da će otvorenost razgovora biti, sama po sebi, jedan čin, i to utoliko značajniji što smo, uprkos značajnim osposobljenjima našega čula i smisla za proces, ipak teško opterećeni uverenjem: da je istina samo u apsolutnoj jedinstvenosti.“

Eto, dakle, te *politizacije otvorenosti* koja sasvim dosledno optira za kulturnu višeglasnost, a protivi se apsolutnoj jedinstvenosti. Bez sumnje, *apsolutna jedinstvenost* je sinonim apsolutne zatvorenosti, pa već zato svaka politizacija otvorenosti bi nužno morala da ima nešto protiv tog apsolutnog jedinstva/zatvorenosti kojim je srpsko društvo u to vreme bilo opterećeno. Konstantinović, u nastavku svog izlaganja, ukazuje na onovremenu aktuelnost ove tendencije ka apsolutnom jedinstvu:

„Zaista i uprkos svemu što joj se sudbinski suprotstavlja, težnja za apsolutnim jedinstvom ne samo što produžava svoj vek već kao da se, u poslednje vreme, čak produbljuje. Možemo li i smemo li to poreći? Ja mislim da je to nemoguće. Mislim da doživljavamo izvanredno dramatičan trenutak u kome se, istovremeno sa višeglasjem što se iskazuje na svim ravnima, i upravo zbog njega, i naglašeno javlja ova težnja, i to tako da ona dostiže, ponekad, oblik pune agresije.“

Da li ova dijagnoza, politički ujedinjena sa dramom trenutka, može da se nazove pogrešnom ili promašenom *politizacijom otvorenosti*? I zašto bi osuda agresije duha zatvorenosti škodila jednoj politici otvorenosti? Možda zato – a to je teza M. Lompara – što Konstantinović na selektivnan način upotrebljava sintagmu *apsolutna zatvorenost*? Pogledajmo šta, u tom pogledu, kaže sam Konstantinović:

„Neka je to, u ovom času, nacionalizam ili neostaljinizam, ili neka je to volja birokratskog uma, ta samovolja čija opasnost ne prestaje da biva jedno od težih naših iskušenja: uvek je to, u suštini, ista težnja za apsolutnim jedinstvom, težnja koja se javlja kao unutrašnja negacija višeglasja u načelu i stvarnom životu. To je uvek težnja koja u svetu sukobljenih sila vidi izraz demonijaštva, ako ne već i samu apokalipsu.“



Dakle, potpuno je jasno da, ne samo u *Filosofiji palanke* nego i u pomenutom „političkom“ izlaganju, Konstantinović pod izrazom *apsolutno jedinstvo* osuđuje *svaki* totalitarizam, u meri njegovog istorijsko-političkog nastupa i aktuelnosti. Nasuprot tome, ovde bi se moglo mirne duše reći da, za razliku od Konstantinovića, Milo Lompar osuđuje samo levi totalitarizam i to ne samo tamo gde ga je bilo, nego i tamo gde ga nije bilo. Naime, u strukturi titoističkog totalitarizma, koji se može nazvati nedoslednim ili mekim totalitarizmom, bilo je prostora i za kulturnu višeglasnost (ili, ako hoćete: pluralizam) koja je napadana samo onda kada se neki njen glas mešao i sukobljavao sa zvaničnom ideologijom i politikom. Konstantinović je, međutim, uočio i jednu drugu opasnost čije razmere je u to vreme retko ko uočavao. To je bila opasnost militantnih nacionalizama koji su bili spremni da se uzajamno podstiču i pothranjuju do onih oblika sukoba koji su, na kraju, i rasturili zajednicu koja se zvala Jugoslavija.

Međutim, po M. Lomparu, u pomenutom tekstu Konstantinović samo *deklarativno* i *apstraktno* shvata kulturu kao „stvarni paralelogram sila“. Jer on, istovremeno, „praktično i materijalno nastoji da ukine jednu od sila koje treba da stvore taj kulturni paralelogram. Na delu je, dakle, paradoksalna zatvoreva otvorenost. Ovde je očitovana ona njena strategija koja podrazumeva vezu sa represivnom i državnom silom“ (383). Te tvrdnje su, bez sumnje, potpuno proizvoljne i, u isti mah, efekat jedne hermeneutičke zlovolje koja oponenta tumači uvek na najgori, njemu nesvojestven, falsifikovan način. Sam Konstantinović, u stvari, insistira na tome da se iz kulturnog višeglasja isključe one sile koje bi htele da to višeglasje ponište i svedu na jednoglasnost, na apsolutno jedinstvo. Prevedeno na politički jezik, to bi značilo da demokratija ne može da toleriše nedemokratsko i protivdemokratsko jednoulje onda kada se ono pojavljuje kao realna opasnost po samu demokratiju.

Ako je neko spreman da kritikuje apsolutno jedinstvo kao apsolutnu zatvorenost koja vrši redukciju kulturnog višeglasja, onda se on nužno opredeljuje za ograničen, sužen koncept otvorenosti. Zašto je to nužno? Zato što apsolutna otvorenost ne bi imala kritički odnos prema apsolutnoj zatvorenosti, već bi ovoj (zatvorenosti) dopuštala da nju (otvorenost) *izigra*. Lompar obilato koristi pojam *zatvorene otvorenosti*, smatrajući ga paradoksalnim. Međutim, sužavanje i ograničenje kulturne i političke otvorenosti kojim se isključuje i leva i desna *totalitarna* opcija ne sadrži u

sebi nikakav paradoks *zatvorene otvorenosti*, već je to temeljni uslov same otvorenosti kao takve. Problem je u tome što je kod nas danas leva *totalitarna* opcija potpuno isključena, i bez sumnje s pravom, ali je desna još uvek budna i željna povratka.

### *O nacionalnom identitetu*

U bilo koji identitet moguće je ući jedino iz nedovoljnog identiteta i to bez obzira da li se želi da on bude statičan ili dinamičan. Identitet ostavlja ljude bez nade da će ikada biti potpuno zatvoren, zbrinut i bezbedan. Politika identiteta ili istovetnosti-sa-sobom koja teži potpunom zatvaranju ili zbrinjavanju, recimo, u „kategoriji“ *nacionalnog identiteta*, upravo je ono što gura identitet na ivicu vlastite kontrasvrhovitosti ili, čak, kotraindikacije. Jer, identitetu nije potrebno vlastito zatvaranje u praznu tautologičnost, već upravo otvaranje u kojem bi se produkovale razlike, pošto on sam sebi nikad nije dovoljan. Identitet je nužno *odnos prema sebi*, ali ne s ciljem da se taj odnos zatvori u jedno apsolutno ili isprazno  $A$  je  $A$  (odnosno:  $A = A$ ), već da se (u sebi i izvan sebe) otvori za drugo/različito, za dinamiku življenja i nadživljavanja. Sam po sebi identitet nije još ništa: puki apstraktni konstrukt, prazno mesto sopstva. Zato je on prinuđen da traži i nalazi razliku. On mora da traži drugo i drugog, da bi uopšte i bio nešto što jeste, što egzistira, što se proteže u prostorno-vremenskim koordinatama, što u sebi nosi životni napon i težnju za nadživljavanjem. Bez životnog napona, identitet je naprosto mrtav. Otuda nacionalizam, pre ili kasnije, postaje jedna protivživotna ili destruktivna ideologija.

Darivanje identiteta nekom sadržaju, recimo palanačkom ili nacionalnom duhu, u isti mah ima značenje njegovog izneveravanja i to onog trenutka kada se taj identitet (obično iz nekih traumatičnih razloga) shvati kao u sebi zatvorena, samocelishodna, intrinzična vrednost. Dakle, identitet ne može da bude apsolutna nadređenost ili apsolutni posrednik svega što je raspoloživo u njegovom zabranu ili što je s njime u dodiru. On može da bude samo sredstvo, ali ne i cilj. Jer, onda kada postaje cilj, on počinje da traumatizuje svoje sadržaje, da ih oslepljuje. Ako se uspostavlja, ustanovljuje, institucionalizuje kao instrument (zajedničkog) života, identitet se nužno orijentiše ka mogućem, novom i drugom, jer to je jedini način da on uvek iznova bude „mlad“. Budući da je uvek samo *pokušaj* identiteta,

svaki, pa i nacionalni identitet mora uvek da bude otvoren za drugo u sebi i drugo od sebe ili, u protivnom, on zaista postaje duh samoporicanja ili, još gore, duh samodestrukcije. Eto zašto su, oduvek, svi oblici radikalnog ili militantnog nacionalizma *propadali*, odnosno, na ovaj ili onaj način, za sobom ostavljali *pustoš*. Eto, najzad, zašto je otvaranje ka mogućem, novom i drugom, a ne zatvaranje u vlastiti nacionalistički ili bilo koji drugi totalizujući zabran, praktična nužnost svakog dozivanja identiteta i njegove upotrebe.

Kad je otvoren prema živom, pulsirajućem, stvarnom, a često i traumatičnom životu, jedan identitet time nužno prekoračuje samoga sebe u pravcu *neidentičnog* koje nikad nije upisano, koje nije trag ili ponavljanje Istog, a to znači da nije zatvoreno u neki „esencijalni“ ili „supstancijalni“ sklop. Nacionalizam bi hteo da od istovetnosti sa sobom, od identiteta, a time, dakle, i od samog sopstva ili subjekta načini supstancu, odnosno da od egzistencije načini esenciju. U istovetnosti sa sobom jedne egzistencije on bi hteo da izbriše taj odnos-prema-sebi koji u istom ima značenje drugog, neistovetnog i, najzad, otvorenog. Milo Lompar to doživljava kao mogući prigovor njegovom konstrukt *srpskog stanovišta* (ili *nacionalizma*), pa se u odeljku posvećenom Konstantinoviću upinje da pošto-poto taj prigovor – *izigra*.

Međutim, svaki, pa i nacionalni identitet uvek je uhvaćen u mreže razlika koje se protežu po prostornim i vremenskim koordinatama. Nacionalizam shvata čovekov identitet kao, pre svega i iznad svega (a to *pre* i *iznad* svedoči, samo, da je tu reč o *metafizičkom* konstrukt), *nacionalni* identitet i time nipodaštava sve drugo, svodeći svoj normativni nalog na puku tautologiju: *Srbstvo je Srbstvo... i tačka*. Otuda je „razumljiva“ kletva uperena protiv duha samoporicanja: „Na dnu svakog kulturnog, političkog, istorijskog razloga koji je privilegovan u našoj javnoj svesti prebiva – duh samoporicanja: pojavljujući se neprestano, premda ne uvek sa istom snagom, on kao da u ovom času doživljava svoj apogej. On je tu, *duh samoporicanja*, najmračniji pokret srpske kulture, *on je tu* – to je sve što ova knjiga želi da pokaže“ (36-37). Zvuči patetično. Ipak, valja uočiti da Lompar ovde ne kaže *na dnu nekih razloga već – svih*. I to ne samo što liči na paranoidnu konstrukciju, već i jeste paranoidna konstrukcija koja svuda vidi rečeni *duh samoporicanja*. Da li tog duha, tu avet samoporicanja Lompar vidi i u nacionalizmu koji je poslednjih dvadesetak i više godina, bez

sumnje, bio i ostao najprivilegovanija ideologija na našoj javnoj sceni? To je, čini se, poslednja stvar koja bi piscu *Duha samoporicanja* pala na pamet. Ali, to je prva stvar onih golemih trauma s kojima smo se suočili u poslednjim decenijama XX veka.

*Svaki identitet je osuđen na samoporicanje*

Metoda kojom se služi Lompar u *Duhu samoporicanja* polazi od raznoraznih detalja i pojedinačnosti kulturnog i političkog života da bi se, zatim, vratolomnim brzinama uzdizala ka neprikosnovenim generalizacijama. Ako se malo bolje pogleda, ta metoda, u stvari, uvek polazi od već unapred odlučene, fiksirane i zamrznute opozicije između srpskog i svakog drugog (naročito evropskog) stanovišta. To je njena dogma. Jedan član te opozicije uvek je, naravno, srpski nacionalizam ili neka njegova metonimija, dok je drugi sve ostalo, počev od jugoslovenstva, titoizma, “sekularnog sveštenstva” itd. Ta opozicija ili deoba je unapred upisana u svaki detalj kulturnog života... Ona, kao nekakav ideološki *a priori*, vrši jedno po pravilu *pamfletsko* nasilje nad istorijom, njenim činjenicama i njenim akterima. Sama istorija podrazumeva mnoštvo samopotvrđivanja i samoporicanja koja su nesvodiva na uniformnu deobu *za* i *protiv* jednog ekskluzivnog sopstva. Ali, po Lomparu, sve te dileme svode se uvek na jednu jedinu, njemu dragu: za ili protiv *srpstva*. Trećeg nema. A vrhunski oblik tog *biti protiv srpstva* danas znači – biti za Evropu. Zato svaki Srbin koji je za Evropu u stvari je oličenje i otelovljenje *duha samoporicanja*, tako da i nije Srbin, pa ga bez ustezanja možemo nazvati *sekularnim sveštenikom*, šta god da to znači!

Nema sumnje postoji problem nacionalnog identiteta i naročito kod nedovršenih nacija, odnosno tamo gde nema simetrije ili podudarnosti između etničkog i državnog aspekta pojma *nacije*, i pre svega, naravno, tamo gde je taj raskorak *bolan*. Ali, problem nacionalnog identiteta mora da se shvati i kao deo problema koje ljudi imaju, generalno uzev, sa raznoraznim *identitetima*: ličnim, etničkim, profesionalnim, običajnim, kulturnim itd. Ključni problem nisu sami ti identiteti, već upravo davanje metafizičke prednosti jednom identitetu nad svim drugim. To je sličaj sa *nacionalizmom* koji svoju privilegovanost manifestuje tako što traži samoporicanje svih

identiteta u ime jednog-jedinog i, u isti mah, stvaranje, od te privilegovanosti, jedne sveobavezujuće ideologije ili neprikosnovenog *izma*.

Ali, upravo zato što je totalizujuća doktrina, nacionalizam je skoro nužno antihrišćanski orijentisan. On je uvek spreman da porekne svoju deklarativnu religioznost. Spreman je da svakoj barabi ili propalici, samo ako je „naš“, dâ prednost nad svakim drugim etničkim pripadnikom. Zato nije čudno što se nacionalizam, u sudnjoj instanci, kosi sa Hristovim učenjem, budući da njegovo učenje ne zna za etničke granice i plemenske isključivosti. Ako se neki hrišćanin izjašnjava kao nacionalista, on to čini ne zato što je hrišćanin, već zato što nije nikakav hrišćanin, zato što je spreman da logici patrijarhalno-palanačkog života podvrgne najbitnije hrišćanske vrednosti. U najvećem broju civilizovanih država (uključujući tu i Srbiju), religije su prihvatile sekularnu poziciju, a to znači da su odustale od (srednjovekovnog, patrijarhalnog, sabornog) nametanja rešenja u svetovnim poslovima, i tako legitimisale činjenicu da zauzimanje svetovne pozicije u društvu nije nikakav greh, niti je upereno protiv religije ukoliko se ova praktikuje unutar sopstvenih granica. Problem manje-više svakog nacionalizma je u tome što on svoju kvazireligiju *ne želi* da podvrgne sekularnim, građanskim ograničenjima, već bi hteo da sve pojedince, strukture i delatnosti u društvu asimiluje, da ih prožme jedinstvenim i zapravo jednounnim duhom, da ih prinudi na permanentno zaklinjanje nacionalnom identitetu.

Svaki *izam* je, naravno, pokušaj totalizacije. Takvi pokušaji su, često, bezopasni. Međutim, kad je reč o nacionalizmu, sufiks *izam* nalaže da svemu što čovek jeste ili hoće da bude *mora* da se da nacionalni predznak. Vi ne možete biti ništa, ako se niste prvo zakleli u vlastitu nacionalnost i sam nacionalni identitet. Pa ako to ne učinite, onda ste, avaj, skloni *duhu samoporicanja*... Vi ne možete da budete prosto i jednostavno Srbin, već morate i da se svaki čas zaklinjete da ste to što jeste, morate da budete sveštenik ideologije (ili te kvazireligije) srpstva koja onda, naravno, isključuje sve koji to nisu, koji su, u tom pogledu, skloni sekularnom stanovištu, koji su gurnuti u poziciju „samoporicanja“. Ovo samoprisilno ponavljajuće zaklinjanje srpskom identitetu, duhu, stanovištu itd., u osnovi je proklinjanje svega drugog i same drugosti, tako da se zatvorenost sasvim razumljivo profiliše kao privilegovano obeležje te ideologije.

I onda nije nimalo čudno što, po tom shvatanju, samoporicanje, budući da je poricanje vlastitog identiteta, predstavlja „najmračniji pokret“ tog identiteta. Ali, upitajmo se još jednom, šta znači reč *identitet*? Po svom (latinskom) poreklu identitet znači *istovetnost sa sobom*. Pri tom, to nije nikakva okamenjena stvar; to je odnos prema sebi i kroz taj odnos identitet može da se samopotvrdi ili samoporekne, odnosno može da se ustali, konzervira ili promeni, usmeri ka nečemu drugom. U stvari, ljudi nikad nisu potpuno istovetni sa sobom. Oni imaju razne identitete koji se prepliću, kombinuju, istiskuju, menjaju, jer nikada nisu ni prosta ni proširena reprodukcija Istog. Svesti sve te identitete na samo jedan, imperativno-privilegovan, znači svoditi život na paranoju. Zato i čovekov najznačajniji identitet (ako takvog ima), kako god da se definiše, može biti samo nalog, zahtev, norma ili, čak, idealni (metafizički) konstrukt, ali ne može da se potpuno zatvori u vlastiti zabran, pošto bi time izgubio dodir sa stvarnom egzistencijom. Svaki identitet je osuđen na samoporicanje, jer samo tim putem on može da živi svoju promenu, razvijanje, obogaćivanje, nasuprot pukoj frazi i retorici integralizma, fundamentalizma i zatvorenosti.

## Etnocentrički pamfletizam

### *O rđavoj savesti*

Za kulturna ili duhovna kretanja na ovim prostorima knjiga Radomira Konstantinovića *Filosofija palanke* (prvi put objavljena u časopisu *Treći program*, br. 2/1969) ima izuzetan značaj, jer ona simbolički anticipira važne događaje koji su nastupili kod nas u poslednjoj deceniji XX veka, a na neki način traju i danas. Među tim događajima ističu se dva: jedan je *povratak palanke*, a drugi, koji obično kao senka prati ovaj prvi, mada se na njega ne svodi, jeste *povratak nacionalizma* ili, kako je sada popularnije reći, *povratak srpskog stanovišta*. Reč *povratak* u oba slučaja sugerise najpre ideju izvesnog prekida (u kontinuiranoj prisutnosti) i zatim ideju novouspostavljene (optimističke) obnove tog kontinuiteta. Sam *povratak palanke* može da se oceni i kao događaj nad događajima ili, još bolje, kao "majka" svih događaja koji su nas snašli na izmaku XX veka. Zato je on najvažniji. Tek posle dolazi nacionalizam. *Filosofija palanke* jasno pokazuje da je povratak rečenoj "majci", kao i "očevima naroda", uvek moguć, te da je ta vrsta kolektivne nezrelosti, koja je u svojim reprizama najčešće praćena kulturološkim i istorijskim *sunovratom* – trajna opasnost na našim prostorima, pa slična upozorenja nikad ne mogu biti suvišna ili neumesna.

Avet palanke je avet zaustavljenog duha, zaboravljene istorije i civilizacije. Samo zaustavljanje u duhu palanke odvija se, pre svega, u elementarnoj ravni svakodnevnih stereotipa, običajnih stilova, kodifikacija i

jednoobraznosti “preko plota”, što, sve zajedno, može da evoluiru u najrazličitijim pravcima, jer nudi solidne uslove-mogućnosti i za "više" oblike socijalnog, političkog i ideološkog homogenizovanja. Zato je, bez sumnje, palanački duh podobna struktura-dočeka za svako nacionalističko duhotvorstvo. Nacionalizam u svojim najrazličitijim vidovima je uvek spreman da se upusti u žilavu odbranu banalnog duha palanke. Na ovim prostorima tu ulogu danas preuzima na sebe jedna u osnovi stara, istrošena, oronula, ali još jednom obnovljena, revitalizovana nacionalistička ideologija. Ta nova-stara ideologija se, sada, promovise pod dobroćudnim nazivom: *srpsko stanovište*.

Ali, kao i svako etnocentričko stanovište, pomenuto *srpsko stanovište* je oblik kolektivnog narcizma. *Mi pa mi* predstavlja refleksivnu formulu rigidno-ponavljajućeg insistiranja na ogledalnoj, narcističkoj slici koja, zbog svoje ispraznosti, proizvedene činjenicom da u narcizmu nema posredovanja i komunikacije sa drugima, postaje prazni ritual patetičnog izricanja reči kao što su: *Srbija, Srbi, srpsko, srpstvo* itd. Ovakvo stereotipno i diskurzivno isprazno *srpsko stanovište* je na “reprezentativan” način zastupljeno u polemičkoj knjizi Mila Lompara *Duh samoporicanja* (Novi Sad, 2012, treće dopunjeno izdanje). U isti mah, ova knjiga pokušava da srpsko stanovište (ili: srpski nacionalizam), posle niza havarija koje je pretrpelo u bliskoj i daljoj prošlosti, nekako ipak renovira, rekreira i “modernizuje”. Pri tom, “modernizovanje” nacionalizma moguće je samo po cenu da se koncept *modernog* ili *modernizacije* svede na niske grane ideoloških stereotipa. Međutim, samo srpsko stanovište tvrdi nešto sasvim suprotno: da je “odlučujuće moderno nastojanje ono koje teži da emancipuje nacionalizam od stereotipa, da ga prosveti, učini ga samosvesnim, što znači i opremljenim kritičkom svešču” (*isto*, 83-84). Dakle, novo, obnovljeno ili moderno srpsko stanovište je, u stvari, stanovište samosvesnog nacionalizma. Naravno, ovde neće moći da se izbegne pitanje: da li je uopšte moguće nešto takvo kao kritički i samosvesni nacionalizam? Nije li srž svakog nacionalizma uvek samo dogmatizam i fundamentalizam, a ne samosvesno-kritičko stanovište?

Problem je, očigledno, u tome što je nacionalizam oduvek bio *konstitutivno* nastanjen stereotipima i što je već sam po sebi jedan golemi, neprikosnoveni stereotip. Zato prvi zadatak kritike ideologije nije to da emancipuje nacionalizam od bilo kakvih stereotipa, već da nacionalizam emancipuje ponajpre od njega samog, da ga strateško-kritički dešifruje kao



antimoderni stereotip. Pa ako se to ne učini, onda imamo jednu kvazi-modernizaciju nacionalizma koja može samo da sanja o tome kako uspostavlja “odlučujuće moderno nastojanje”, pošto je u stvarnosti samo (još jedan) pokušaj obnove nečega što će, pre ili kasnije, da padne u bezlično palanačko i pred-moderno stanje. Prema tome, “modernizovanje” nacionalizma u (naizgled benignom) liku *srpskog stanovišta*, narodski rečeno, liči na zaodevanja vuka u jagnječju kožu. Bilo kako bilo, očigledno je da danas nacionalizam na ovim prostorima, posle pošasti koju je doživeo u poslednjoj deceniji XX veka, svoju obnovu i revitalizaciju želi da postigne izvesnim *poricanjem* (ili *samoporicanjem*) vlastitih zastarelih, stereotipnih oblika...

U svojoj polemičkoj knjizi g. Lompar polazi, uopšteno uzev, od stava da će srpsko stanovište biti najbolje “opremljeno kritičkom svešču” onda kad za privilegovani predmet svog napada uzme *kritiku palanačkog duha*, a to znači i knjigu R. Konstantinovića *Filosofija palanke*. To je donekle shvatljivo, pošto ta knjiga bespoštedno kritički dešifruje moguću genezu duha palanke u pravcu ideologije nacionalizma, bilo da se ovaj nudi u ostarelim, oronulim ili aktuelnim, novokomponovanim oblicima. Rekli smo već: *Filosofija palanke* je naslutila opasnost mogućeg postkomunističkog kretanja ne samo u pravcu *povratka palanke*, nego i u pravcu *buđenja nacionalizma*. Ta slutnja je ugrađena u opis najmanje poželjnih ideološko-političkih transformacija palanačkog duha, u pravcu *nacizma*. Na tim stranicama *Filosofije palanke* sa razložnom zabrinutošću se govori o *srpskom nacizmu* i *poetici srpskog nacizma*.

U ovom trenutku ne može se izbeći pitanje: kako je uopšte bila moguća pojava *srpskog nacizma* u uslovima pre i za vreme II svetskog rata? Najpre, ta pojava nije zahvatila i prožimala čitavu Srbiju. Uvek je postojala i jedna druga, civilizovanija Srbija, koja je bila deo antifašističke koalicije. Nacionalistička Srbija se, borbom protiv druge Srbije, u isti mah borila i protiv (dela) antifašističke koalicije, a to znači protiv, u tom trenutku, jedino moguće *civilizacijske* koalicije u Srbiji. Međutim, sa *stanovišta* koje g. Lompar zastupa u *Duhu samoporicanja*, implicitno se podrazumeva da je mnogo bolji i srpski nacizam od antifašističkog socijalizma... Čak i fašistička Srbija je, dakle, za uvažavanje samo ako se *bori* protiv titoizma, a to znači i protiv antifašističke koalicije. Eto gde se mogu naći istorijski i ideološko-politički koreni priče o “tuđinskoj”, “kolonijalnoj apologetici”,

odnosno o “Senci tuđinske vlasti” (ovo poslednje je, u isti mah, naziv polemički najzaoštrenijeg odeljka u Lomparovom *Duhu samoporicanja*). Ova senka tuđinske vlasti i danas, navodno, caruje u Srbiji. Ipak, već je *Filosofija palanke* (1969) kritički rasvetlila pravu prirodu svakog, pa i srpskog nacizma. U toj knjizi srpski nacizam se ne posmatra u granicama prirode, već u granicama morala i na taj način se profiliše kao stanovište koje tvrdi: *zlo i zločine čine uvek drugi, oni s one, druge strane brda, nikad mi*. Ukratko, *nacizam je uvek njihov, a ne naš... zato im ga treba – vratiti*.

Sam duh palanke nije, bar ne nužno, prožet nacionalizmom, pošto on sam po sebi još nije ideološko-politički profilisan. Ipak, to je duh rigidnog, fanatičnog, crno-belog sveta (Konstantinović bi, s pravom, rekao: *ne-sveta*), pa je zato veoma pogodna struktura-dočeka za raznorazne, uključujući i najisključivije, ideološke pretenzije. Generalno uzev, nije čudno što je dekonstrukcija palanačkog duha nudila svojevrsnu kritiku svake manihejske ideologije, čak i pre njene obnove ili njenog povratka, na kraju XX veka. Najzad, *Filosofija palanke* se protivila svakoj neprikosnovenoj, isključivoj i ostrašćenoj deobi između jednog “mi” i jednog “oni”. Zato nije čudno što je pisac te izvanredne knjige napadan “sa svih strana”, kako s predumišljajem tako i bez predumišljaja, kako s delićem mozga tako i bez mozga.

Srpsko stanovište g. Lompara nastavilo je tu tradiciju prišivanja najrazličitijih etiketa koje, navodno, obelodanjuju činjenicu da su Konstantinović i njegovi istomišljenici (g. Lompar bi još rekao: *sekularni sveštenici*) prešli s one, druge strane brda, da su se otuđili od jata/gnezda, te da bi ih trebalo posmatrati kao tuđince/izdajnike ili, što se po srpskom stanovištu svodi na isto, kao kolonijalne apologete. Zato bi knjiga *Duh samoporicanja* danas mogla da se shvati kao praznom retorikom nakićeni *katehizis* palanačkog duha-anti-duha; mada je ta knjiga ipak, na prvom mestu, običan palanački pamflet, tj. pogrđni spis čiji cilj je da osvedoči i rascveta sopstvenu mržnju, da, ne birajući ideološka sredstva, svojim oponentima nanese uvredu ili ljagu.

Ipak, ovaj pamfletizam treba shvatiti ozbiljno. Evo zašto. Mada je *agresivni* etnocentrizam u svojoj simbiozi sa duhom palanke u više navrata na ovim prostorima doživeo traumatični poraz, otuda sledi da je na neki način “razumljivo” što njegov istorijski kolaps mora da se nečim – kompenzuje. Klevetanje i pamfletizam (pa i nemoćni moralizam) su jedan od načina da se ta borba nastavi *drugim sredstvima*. Istorijski porazi i

zakonomerno posrtanje nacionalizma diktiraju, takođe, uslovnost po kojoj to “stanovište” prelazi u sferu opskurantskog, praznorečivog idealizma, i u najboljem slučaju postaje donkihotski oblik ideološke borbe. Ovu fantazmatsku ideološku opciju preuzima na sebe i Lomparovo *srpsko stanovište*, čiji se retrogradni etnocentrički voluntarizam danas na “reprezentativan” način zastupa u *Duhu samoporicanja*.

Ali taj posao se obavlja uz mnogo rđave savesti i prenemaganja, pošto je u pomenutoj knjizi autor smatrao da mora donekle da umekša i prikrije jednostavnu činjenicu – koju su neki njegovi intelektualni prijatelji otvoreno iskazivali – da sintagma *srpsko stanovište* ima, u stvari, nimalo benigno i, zapravo, *rigidno* značenje *srpskog nacionalizma*. Osvešćenog ili ne. Pa pored mimikrije koju srpsko stanovište zastupa, ključne namere ove fantazmatske reanimacije nacionalizma su jasno prepoznatljive već na nivou bezobalne ili blanko legitimacije palanačkog duha, koja kao senka prati to stanovište. Palanački duh je imao dovoljnih razloga da iz poraza koji je doživeo zahvaljujući praktično neuspeloj simbiozi sa nacionalizmom izade *razočaran* (ili: *raz-očaran*, pošto je jedno vreme *očaran*, bez sumnje, bio). Ali, pošto je nacionalizam nezamisliv u odsustvu te simbioze, onda je njegov prvi zadatak morao biti: da tu simbiozu obnovi i da, u tu svrhu, kritiku palanačkog duha (i pre svega *Filosofiju palanke*) podvrgne kontra-kritici. Tu istorijsku misiju bez ustezanja i bez ikakvih skrupula preuzeo je na sebe g. Lompar u *Duhu samoporicanja*, tom katehizisu “samosvesnog” srpskog nacionalizma.

### *Nesreća tamnog vilajeta*

Nesreća, pa i traumatičnost *realnog* predstavlja samu “supstancu” života u palanci, ali supstancu koja je uvek u izvesnoj agoniji. *Filosofija palanke* je bila, a i danas je, misao o temeljnoj agoniji/krizi života na ovim prostorima, krizi u kojoj je nesreća upisana ili urezana, kao rutina i ožiljak, kao neizbežna frustracija života. Nema sreće u palanci, kao što je nema ni u srpskom stanovištu. Nema sreće i zato ima prokletstva. Kriza je protivcelishodni smisao palanačkog života, pošto duh palanke teži nečemu sasvim suprotnom: zbrinutosti, umirujućem poretku, slozi i organskoj homogenizaciji zajednice. U poslednjoj deceniji XX veka pomenuta kriza je dostigla svoj zenit. Konstantinovićeve knjige je bila svojevrsna

fenomenologija najrazličitijih tegoba palanačkog života. Težeći da iskoči iz zadatih okvira, palanačko bitisanje uvek nekako iznova zapada u njih. Ali, *Filosofija palanke* je ukazala i na jedan mnogo radikalniji aspekt tegoba palanačkog života, naime, ukazivala je na to da, u svom paroksizmu, nesreća može da potraži izlaz u pravcu nekih veoma opasnih, nacionalističkih ili, čak, nacističkih ideologija. Zato je moguće reći da je *Filosofija palanke* detektovala dubinu i razmere krize pre nego što je ona, mahnitom populističkom i autoritarnom politikom devedesetih godina, ekstremno produbljena.

Kada su se, *posle pošasti*, oni još uvek trezveni upitali: šta nam se zapravo dogodilo? – bilo je jasno da će iz te upitnosti morati da se izdvoje mnogi koji u svemu tome ništa nisu shvatili niti su želeli da shvate. Oni su palanački duh, kao i duh nacionalističkih zakletvi, naprosto – amnestirali. Kako je posle osvedočenih samosvesno-nacionalističkih svinjarija, dakle, danas, uopšte i moguća *obnova* ove simbioze palanačkog duha i nacionalističkog/srpskog stanovišta? Ključni pojmovi koje su nam različite filozofije istorije doskora nudile danas su temeljno uzdrmani. Ovaj potres je bio efekat već samog pada Berlinskog zida, a onda je usledio i specifično balkanski efekat: raspad Jugoslavije. Naravno, tu je moglo biti svega drugoga, samo ne *happy end-a*, a po Konstantinovićevim rečima otvorila se "smradna utroba najvećih strahota za koje smo sposobni". Novija istorija se, na ovom tlu, pokazala neuporedivo složenijom, prljavijom i luđom nego što je to bilo kakav teorijski konstrukt mogao da zamisli.

Ono što je u toj priči *konstanta* bilo je uzajamno zahtevana *sinteza*, *simbioza* ili integralna povezanost palanke sa nacionalizmom. Ovaj integralizam je istoriju nužno shvatao u retro-ključu, kao obnovljeni fantazam *izvornog*. Tako smo, uvek iznova, ukleto dobijali pad u pred-modernost, agoniju koja iz boce pušta aveti prošlosti, oživljava nakaznu simulaciju balkanskog i srpskog Barbarogenija, rekonstruiše i renovira duh narcizma (*mi pa mi*).

Zasluga *Duha samoporicanja* je u tome što nam ta knjiga pokazuje da je danas još uvek moguća *obnova* ove simbioze palanke i nacionalizma, navodno u ključu moderne samosvesti. Ipak, ta knjiga, utonula u tradicionalizam, ne osvrće se na katastrofične istorijske činjenice po kojima su praktični pokušaji te simbioze u bliskoj prošlosti već imali istorijski grozotvorne učinke. Bilo kako bilo, za g. Lompara neprikosnoveno važeće

geslo i dalje glasi: “Integralistička kulturna politika je jedini način da se očuva svest o celini srpskog naroda.” Dakle, celosna (totalizujuća) kulturna politika je jedini način da se očuva svest o celini... Ovde je još jednom na delu tautološka istina nacionalističkog samopotvrđivanja, nasuprot koje se svaka druga pomisao upisuje u navodni duh samoporicanja. U svetu vrednosnog, idejnog, kulturnog, političkog, demokratskog i civilizacijskog *pluralizma* insistiranje na integralizmu, na organskoj jedinstvenosti zajednice nužno je ekvivalentno insitiranju na *jednoumlju* koje, sada, ne mora više da bude totalitarno, već može da bude i primitivno ili pred-moderno.

Taj ritualni povratak integralnog duha moguć je kao namera, ali ne i kao izvršenje, bar ne bez *ostatka*. On je moguć zato što palanačko-nacionalistički duh ili avet, na ovim prostorima, naprosto, nije ukinut, a možda i ne može biti ukinut, pa je samo potisnut, gurnut u polje nesvesnog, “pod tepih”, ali je, time, i sačuvan, konzerviran, pripremljen za povratak ili obnovu... Sličnu situaciju imali smo i u socijalističkom razdoblju. Čak bi se moglo reći da se avet palanačkog integralizma u tom razdoblju osećala na neki način komotnije, bolje, jer je imala pokroviteljsku utopiju, te, zato, nije bila na vetrometini slobode koja uvek može da razdelotvori i rasprši homogenizujuće, integralističke naloge duha palanke. Zato se Konstantinović i odlučio da napiše *Filosofiju palanke* u vremenu u kojem je izgledalo da je ta priča naprosto – bespredmetna.

Samim povratkom palanačkoj osnovici života, posle sloma komunizma, doktrinarno jednoumlje je vraćeno primitivno-izvornom, obliku svog postojanja. Palanka je najneposrednije sivilo na sivom i zapravo je svojevrсни totalitarizam-bez-totalitarizma, bez politike, bez partijske ideologije, bez institucija i mehanizama države, bez policije itd. Ona je elementarni, bazični oblik homogenizacije jednog zaostalog, pred-modernog društva. U njoj imamo privilegovani oblik zaustavljenog vremena ili događanja u kojem se ništa ne događa.

Na palanačkim prostorima, po pravilu, predugo živi narod sa zakasnelim pretenzijama na modernost. Ali i sa uvek zakasnelom i uvek tek nadolazećom nacionalističkom samosvešću. Palanački duh je bio i ostao najveći kočničar na točku vremena. On je infrastruktura svih naših nazadovanja. Njegova “epohalna” uloga obeležava onaj narod koji živi sa sistematski propuštenim mogućnostima samorefleksije. Zato se tom narodu

ne čini opasna jedna opsenjujuća nacionalistička ideologija, koja mu, međutim, pridolazi sa obavezujućim razornim efektima.

Eto zašto nije previše opasno samo srpsko stanovište, jer je opasan palanački duh koji provejava kroz to stanovište i koji je bio i ostao strukturalna pretpostavka mogućeg *povratka* ne samo ideologije nacionalizma nego i njegove političke prakse. Bez podrške koja dolazi od duha ili aveti palanke, *integralističko* i, dakle, celosno, totalizujuće srpsko stanovište bilo bi zapravo smešna priča, sa tužnim egzistencijalnim posledicama. Srećom, poslednjih nekoliko decenija duh palanke se, sa svojim ideološkim i političkim produžecima, nadvio nad nama, mada pri tom nije bio u stanju da izađe na kraj sa kritikama koje su mu pridolazile i posebno sa Konstantinovićeovom *Filosofijom palanke* koja je njegova lukavstva i radne mehanizme uspešno dešifrovala.

Otpori upereni protiv *bilo koje* kritike integralističkog, homogenizujućeg ili organskog shvatanja zajednice u kojoj živimo nužno postoje, upravo kao faktor same integracije. Zato je integralističko-fundamentalistički intonirani *Duh samopricanja* ne samo skladište predrasuda koje nam nudi palanački duh na ovim prostorima, već je, u istim mah, sirenski zov upućen savremenim političarima i politikantima u Srbiji. Nažalost, danas (kao i juče) prisutna i raspoloživa politička višeglasnost u Srbiji skoro da horski ugađa tim predrasudama kao fatalnoj i zato “oprostivoj” zaslepljenosti sopstvenih birača. Otuda nije čudno što je *Filosofija palanke* i sada neprevaziđeno aktuelno štivo, što je neophodna za razumevanje onoga što mi u ovom trenutku jesmo i kuda idemo ili, bolje rečeno, kuda ne bi trebalo da idemo.

### *Žargon palanke*

Nema ničeg čudnog u tome što je staro nacionalističko stanovište našlo u *Duhu samopricanja* novi, nadahnuti ton pamfletizma čija poenta je sadržana u veštini primitivnog, podbadajućeg udvaranja onome što je u palanačkom duhu – najgore. Srpsko stanovište je, dakle, žargon (ili: pokvareni govor) koji nema nikakav poseban retorički status, sem demagoško-pamfletskog. Njegov način govora/pisanja je lišen obavezujuće razložnosti, ali, pri tom, želi da sebe prikaže kao nešto što ima stila... Jer, palanka, to je stil. Ipak, u palanačkom žargonu imamo jedan stil-bez-stila,

pošto je to stil koji bi hteo da sebe i svoj pokvareni govor liši sadržinskih okvira i određenja, obaveza i odgovornosti. Cilj je da takav govor bude primenljiv na sve što mu je po volji i još više na ono što mu nije po volji.

Mora se reći da *Duh samoporicanja* nije tekst kojeg krase bilo kakvo preplitanje žanrova, sem ukoliko međužanrovsku pometnju shvatimo kao to preplitanje. U *srpskom stanovištu* koje propoveda g. Lompar na delu je nedoraslost bilo kom žanru, pa i žanrovskoj kombinatorici. U njemu se svaki žanrovski izraz odmah transformiše u pamfletski antižanr, odnosno u pamfletizam kao žanr. Ipak, sam duh palanke nije lišen *stila*. Šta to znači?

Sama reč *stil* (od grč. *stylos*, lat. *stilus* – obična gvozdена rezaljka ili na jednom kraju zašiljeno gvožđe kojim se paralo, tj. pisalo po voštanim tablicama) označava način pisanja, upisivanja izvesnih misli i u isti mah označava ostavljanje traga ukoliko taj trag predstavlja utabanu naviku ili drugu prirodu. Stil je kolektivna, kodifikovana, stilizovana volja urezana u voštane tablice... U samom duhu palanke služba stilu – kaže Radomir Konstantinović – ide do njegovog obogotvorenja. U stvari, stil je nesvesna struktura palanačkog duha. Zato je on sve, a čovek, ta egzistirajuća, svesna individua nešto već mnogo manje. U tom smislu, nije čudno što se u *Duhu samoporicanja* po pravilu nipodaštava čovek, i to, pre svega, u liku bilo kog autora s kojim se polemiše, na kojeg se baca ljaga, koji se kleveta.

*Filosofija palanke*, kao što je poznato, počinje s poglavljem čiji naziv je: “Stil, najviše načelo palanke”; ispred toga stoji: “Umesto uvoda”. Da bismo razumeli ovaj *uvod umesto uvoda*, moramo, za trenutak, da se vratimo ključnom određenju palanke kao kvazi-načela ili kao *filosofije* umesto *filozofije*. Ova određenja se ne profilišu na početku ili na kraju, već duž čitave *Filosofije palanke*. Palanka je duh, nalog, zapovest neprikosnovenog počela, načela, a to načelo je, kao i svako načelo, negde upisano, utisnuto, urezano. Pri tom, ono se čita kao da je dato po sebi, kao da nije upisano, kao da je lišeno pisanih tragova. To je, dakle, načelo bez jezika i bez institucionalnih pravila koja se urezuju na vlastitim tablicama ili upisuju na papiru. Ukratko, to je *filosofija* čiji osnovni zakon, *nomos* glasi: *nemoj da filozofiraš*. U duhu palanke, kao i u duhu nacionalizma, naprosto, *nema i ne sme da bude nikakve filozofije, nikakvog mišljenja* i naročito ne onog koje misli tzv. *svojom glavom*.

U pomenutim duhovima ono označeno dato je mnogo *pre* samog označitelja ili radikalno *bez* njega. U tome je bitan smisao ove *filosofije-bez-*

*filozofije*. Ona je pupčanom vrpcom vezana za prvobitni, plemensko-patrijarhalni, primitivno-logocentrički *stil*, urezan (ili: tetoviran) u naše živote. Pa ako bismo za ovu filozofiju-bez-filozofije morali da kažemo da joj je svojstven palanački *stil*, onda to mora biti stil samog označenog: plemena, roda, palanke, a ne bilo kakvog označitelja (*filozofije* ili *filosofije*). Ukratko, to je stil demagoškog zavođenja ljudstva, putem zašiljenog gvožđa kojim se para po njegovom telu, a da ljudstvo to zapravo ni ne zna. Toliko, dakle, o *samosvesti* palanačkog duha ili duha nacionalizma. Sama Stvar je uvek prva. Zato su i etnocentrički demagozi koji drže zašiljeno gvožđe u rukama, bar naizgled, nebitna pojava, pošto je bitna palanačka, jedno-obrazna, sveobavezujuća Stvar.

Budući da je palanka svodiva na banalni život palančana u njoj i da je *neposrednost* njeno načelo, tj. ono po čemu jeste sve što u njoj jeste, i budući da rečena neposrednost mora da *se bespogovorno* uvažava, dakle, bez reči, misli, teksta, pisaljke i pisma, onda tako shvaćena palanka liči na *naš stil života*, na zašiljeno gvožđe kojim *se* na našoj koži tetovira logos i logika života. Sve u svemu, duh palanke je stilizovan u *načelo po sebi*, što, paradoksalno, podrazumeva odustajanje ili brisanje stilizacije kao nekakve subjektivne, svesne ili samosvesne operacije. Svi drugi paradoksi palanačkog stila proizlaze iz ovog prvog! Zato je palanka nešto što se od pojedinca do pojedinca, u vremenu i prostoru, ustanovljuje kao ponavljanje kojim komanduje ne toliko izrečeni, koliko urezani palanački *logos*. Načelo palanke je prećutno pozivanje na ono oduvek-tu i oduvek-takvo, na supstancijalno-”naš” život u njoj, na, kako bi rekao Hajdeger, bezlično *se* (radi *se*, živi *se* itd.), dakle, na Isto na koje smo uvek već pozvani, a da to, po pravilu, ne znamo i ne primećujemo. Tu pozvanost i to pozvanje Konstantinović, s pravom, naziva *stilom*. Eto zašto je stil najviše načelo palanke. Stil je najviše načelo palanke kao što je maternji jezik najviše načelo svakog, pa i srpskog nacionalizma. Naravno, jezik, sam po sebi, za tu patologiju nije nimalo kriv.

### *Nema palanke bez suštog pamfletizma*

U zajednicama bilo koje vrste, priroda je uvek nekako posredovana ne-prirodom koju možemo nazvati i kulturom (u najširem značenju te reči, a reč *kultura*, kao što je poznato, dolazi od lat. *colere* - gajiti, negovati,



naravno, šta drugo nego – prirodu). Palanka je, u najboljem slučaju, *posredovana* neposrednost, kao što je to i rod, pleme, kolektivitet. S tim što ona sebe “hoće” i “vidi” kao čistu neposrednost, kao prirodu. Ona bi htela sebe da gaji, neguje kao najneposredniju realnost, dakle, kao zdravu prirodu, rod, pleme. Ali to je neposrednost koja je uvek posredovana izvesnom kulturom. I ponajpre: njenim duhom, sablašću, stilom kao uzaludnom, očajničkom težnjom za jedno-obraznošću koja bi dopirala do najneposrednije prirode kao po sebi datog *zakona*, kao samog *realizma* palanke.

To očajavanje za jedno-obraznošću, kako bi to rekao Konstantinović, za ponavljanjem kojim komanduje Isto, kako bi rekao Derida, ključno je ekonomsko i energetska načelo na kome počiva ne samo duh palanke, nego i stil svake homogenizacije. Istorija nam govori da je ovo energetska načelo u stanju da se raspomami, da zapadne u tešku iracionalnost. To proizlazi iz same očajničke prirode jedno-rodnosti ili jedno-obraznosti koja nikad *ne dostiže* svoj cilj, kojoj se modernost (kretanje u vremenu) uvek pridodaje kao nevoljna kontraindikacija, kao kontrasvrhovitost koja joj izmiče. Zato je i stilizovani duh *srpskog stanovišta* nužno duh očajanja za duhom kao duhom (i dahom) *neposrednosti*, za duhom zbrinjavanja u Svetu br. 1, naravno, “našem” svetu, a ne “tuđinskom”, vapaj za dušom Tamnog vilajeta kao središta sveta ili mesta na kojem prebiva središte sveta.

Stil, prema tome, nije nešto što protivreči načelu palanke ukoliko je to načelo primitivno-realističko, ukoliko je (naizgled) lišeno refleksije i pisma. Tzv. zdravi razum je stil. Olako imenovanje, o kojem govori Konstantinović, takođe je stil. Egzorcizovanje paradoksa i aporija iz stila je takođe stil. Stil ne negira primat po sebi datog, ne-pisanog bića; on nije način pisanja, tekstualno raz-delotvorenje mita prisustva; naprotiv, on je potvrda zaustavljene neposrednosti; zaustavljenog života; on, samo, potvrđuje primat i hegemoniju tog u sebi zatvorenog, anti-tuđinskog života. Zato je moguće reći da stil čuva palanku kao što palanka čuva njega. Štaviše on je najborbenije oružje palanačkog duha. Eto zašto “palančanin ima izvanredno jako osećanje stila, jer ima izvanredno jako osećanje kolektiviteta, zamrznutog (ili oličenog) u tom stilu. Veliki 'svet' je svet koji, množinom mogućnosti (stilova) razara ovu jedinstvenost stila, ovu njegovu jedno-obraznost. Palanački duh je duh jedno-obraznosti, pre svega, dakle,

duh gotovog rešenja, obrasca, veoma određene forme” (*Filosofija palanke*, 7).

Mi danas znamo (da li *zaista* znamo? i koji *mi*?) da palanka nije nikakvo organsko, ontološko, eshatološko (nebesko) ili onto-teloško načelo, mada bi to, naravno, *htela da bude*. Znamo da ona nije Prvo, mada se izdaje za simulakrum Prvog. Ako je palanka započinjanje i zapovedanje, što su značenja sadržana i u grčkoj reči *arhe* (*počelo*, *načelo*), ona je to na stilizovan način, jer u njoj se ovo započinjanje/zapovedanje, realno uzev, svodi na rigidno ponavljajući, uvek isti način upisivanja, urezivanja u palanačke navike, čak i onda kada se pruža otpor tim navikama (!), te se, ukratko, njen stil svodi na potvrdu (palanačke) prirode kao *druge prirode*. Zato je najviša filosofija palanke oličena u bezbednom, osiguranom stilu kao iskonskom ritmu jedno-obraznosti, ali i kao očajanju zbog nikada dovoljno dosegnute jedno-obraznosti. Inače, stil se obično nudi unutar naizgled benigne sintagme: *naš stil života*.

Za palančanina, svet je svet sila koje se udružuju ili razdružuju, konfrontiraju i izvode na front. Sile se zavode u jedinstvo, slogu, da bi se suprotstavile nekoj drugoj družini/združenosti sila. Eto zašto palančanin ima izvanredno jako osećanje stila, pošto, videli smo, on ima jako osećanje kolektiviteta, zamrznutog (ili oličenog) u samom tom stilu. “Sve što je pretežno lično, individualno (ma u kom pravcu) nepoželjno je pre svega zato što je obećanje 'sveta' kao čista negacija palanke, dakle obećanje stilske polivalencije, a ova polivalencija je, za palanački duh, čisto otelovljenje kakofonije, muzika samog pakla” (*Filosofija palanke*, 7).

Kad srpsko stanovište kao stanovište osvešćenog nacionalizma, svuda, paranoično uočava spregu lokalnih i svetsko-istorijskih sila koje žele da degradiraju tzv. *srpski stil življenja*, ono u takvom svetu palanački projektovanog kretanja postvarenih sila u isti mah vidi stilizovanu mentalnu zbrinutost unutar osiguranih fikcija koje imaju obavezujuću saglasnost zato što izazivaju obavezujuće protivljenje, a imaju obavezujuće protivljenje zato što izazivaju obavezujuću saglasnost. Ove uzajamne obavezanosti, sa-determinisanosti, naravno, ne dopuštaju u sebi i svom prisustvu ni trunku slobode – bez obzira što su samom *srpskom stanovištu*, kako ga interpretira pisac *Duha samoporicanja*, usta puna reči *sloboda*. U tom silovito-okupiranom prostoru izlišno je očekivati da će biti tolerisana prava individua kao sveobavezujuća, univerzalna, ljudska... Štaviše, u samosvesno-

nacionalističkom stanovištu nema prava na egzistenciju *izvan* obavezujućih determinacija: plemena, roda, palanke i drugih ontičkih i onto-teoloških *sila*. U toj ravni je, dakle, palanački duh nužno etnocentrički profilisan ili stilizovan, tako da on na potpuno “prirodan” način u sebi zbrinjava i siloviti duh srpskog stanovišta.

Kako, onda, da okarakterišemo stil kojim se služi *Duh samoporicanja*? Nećemo pogrešiti ako kažemo da je to, u stvari, stil zaljubljen u sivo palanačko postvarenje koje ne zna i ne želi da zna za bilo kakvog subjekta, individuu, pojedinca, već samo za obavezujuću svedenost počev od onog supstancijalnog: vilajetske homogenizacije. Sve u svemu, to je stil jednog *mi pa mi!* Onog *mi* koje se u vremenu ponavlja težeći da kroz samo ponavljanje izbriše svaku razliku i da subjektivnost primakne praroditeljski prvobitnom, izvornom *mi*. Zato, u svekolikom čovekovom životu nije više važno bilo kakvo *ja* ili *ti*, važno je samo to golemo i narcisoidno *mi*. Ili: *mi pa mi*.

Eto otkud srpskom stanovištu ova adoracija palanačkog postvarenja ili, što se svodi na isto, pred-modernog esencijalizma uperenog protiv lične odluke i slobodne egzistencije čoveka gde god da on bitiše. Bez sumnje, poreklo toga treba tražiti u nedostatku elementarne filozofske kulture ovog samosvesnog, a neosvešćenog nacionalizma. Ipak, nedostatak kulture u danas aktivnom nacionalizmu nadoknađuje se *pamfletizmom* kao pomenutim stilom-bez-stila, kao nemoćnim bacanjem “uvreda” i “ljage” na sve oponente. Konstantinović je s pravom tvrdio da nema duha palanke bez *suštinskog pamfletizma*. A to je, u stvari, pokušaj da se, “traženjem krivca 'napolju', u 'svetu’“, ospolji, objektivira mržnja koja je izraz “neizbežnosti tragične egzistencije” (v. str. 24). A ta tragičnost se, pre svega (mada ne i isključivo), ogleda u tragičnosti samog roda u agoniji, tragičnosti istorijskih poraza koje je u više navrata morao da istrpi nacionalizam, a samim tim i *nemoćni moralizam* rodne misli, koji se na te poraze nadovezao.

Pamfletizam je u suštini žalosna reakcija na palanačko-patrijarhalno-nacionalistički gubitak *subjekta* u igri razobručenih sila. On je izraz ostrašćenosti u kojoj iščezava ne samo vlastitost, nego i vlastitosti najdraža Stvar. U stvari, on je neurotična (ili: paranoična) reakcija na pomenuti gubitak. Zato pamflet može da bude samo oblik “simulirane tragedije”, odnosno uzaludnog pokušaja da se tragedija – izigra, prevari.

U isti mah, pamfletizam je odbijanje “sukoba u subjektu 'prenošenjem' njegovim u isključivi sukob sa svetom, ali sukob koji je egzistencijalno prividan jer je ovde subjekt prividan...” (25). Ukoliko je veća nečija nesposobnost da se sukobi sa samim sobom, da *samoporekne* sopstvene preživele likove opstanka, svoje besmislice i gluposti, utoliko je u njemu, s pravom smatra Konstantinović, veća žudnja za pamfletizmom. Zato ovaj udes obeležava skoro svaku stranicu Lomparovog *Duha samoporicanja*. On nije rezultat zagrižene proizvoljnosti, već, pre, učinak konstitucionalno nemoćnog, jer *palanačkog*, duha. Iako je samo na prvi pogled izraz rastrzanosti i sukoba, tako da u tom smislu kao zagrižena ideologija protivureči duhu jedno-obraznosti i celosnosti, ipak pamfletizam samosvesno-nacionalističkog stanovišta je, naprosto, apriorizam koji uvek vojuje za praroditeljsku, rodnu ili rasnu Istinu-Celinu!

Za kakav god ideološko-politički i civilizacijski model, nalog ili normu da se danas opredeli Srbija, infrastrukturna osnova tog kretanja ne bi smela da bude oličena i obezličena u klevetničkom duhu kvaziknjiževnog antievropejstva. To je kritički aksiom koji nam kaže: kleveta je, u stvari, polemocentrički teg, sidro ili sredotežni, etno-centripetalni nalog imperativnog zbijanja, zaustavljanja, zaglibljavanja u blato i nemoć, te, prema tome, svakako nije nikakvo kretanje napred. Kao što tradicionalizam nije spojiv s modernizmom, tako i etnocentričko kretanje nije spojivo sa centrifugalnom socijalnom otvorenošću. Sam R. Konstantinović je u *Filosofiji palanke* više nego jasno pokazao zašto je to tako. Ali, za sam duh *Duha samoporicanja*, odnosno za taj projekt modernog, samosvesnog nacionalizma to je moralo biti podložno bespoštednoj kritici.

### *Udruženi ideološki poduhvat*

Tekst *O srpskom stanovištu: mi pa mi*, objavljen u časopisu *Sarajevske sveske* (br. 37-38, 2012), predstavlja nedvosmisleni kritiku prvog izdanja *Duh samoporicanja* (Novi Sad, 2011). Ta kritika se, očigledno, ogrešila o hermeneutički senzibilitet koji provejava *Duhom samoporicanja*, odnosno njegovim razumevanjem modernog, samosvesnog srpskog nacionalizma. Zato se u trećem, dopunjenom izdanju te knjige pojavio polemički dodatak kojem je autor dao naziv: *U senci tuđinske vlasti* (strane: 443–638). U ovom dodatku g. Lompar se osvrće ne samo na moj tekst iz

*Sarajevskih svezaka* već i na tekst Dejana Ilića *Okretaj točka*, koji je objavljen na sajtu *Peščanika* (2012). Pri tom, g. Lompar u rečenom dodatku uopšte ne pominje imena svojih kritičara, kao da oni i nisu pisali svoje tekstove, već kao da su ih pisale (medijske) institucije: (1) *Peščanik* i (2) *Sarajevske sveske*. Kada autor *Duha samoporicanja* želi da kaže M. Belančić, on kaže: *Sarajevske sveske*. Taj polemički manevar težak je preko sto strana. Poenta operacije je sledeća: zasipajući kritikama svoje kritičare (tj. Dejana Ilića i mene) pisac *Duha samoporicanja* istim gestom kleveta i izvesne medijske institucije, njihove urednike i saradnike, kao i udruženi ideološki poduhvat koji njih, navodno, pokreće...

Deo objašnjenja za tu operaciju dao je sam g. Lompar, dajući do znanja već na početku svog dodatka (trećem izdanju) da on ne iznosi trvrdnje ili stavove svojih oponentata, pa ni problem koji se tu pojavljuje, čak ni samu optužnicu, već da iznosi izvesnu presudu: *reč je o udruženom ideološkom poduhvatu, o kolektivnom poduhvatu, o političkom potkazivanju i tome slično*. Uverljivost ovakve presude očituje se, po piscu *Duha samoporicanja*, već u samoj *dramaturgiji povučениh poteza*. I sad bi neko mogao da pomisli kako to nagoveštava neku neobičnu dramu, ako ne i tragediju... Međutim, po g. Lomparu, najvažniji deo pomenute dramaturgije ogleda se u činjenica da se kritike *Duha samoporicanja* i srpskog stanovišta pojavljuju u *Peščaniku* i *Sarajevskim sveskama*! I za g. Lompara to je sasvim dovoljno. On nema nikakvu dilemu: njegovi kritičari zastupaju mišljenje “koje je samo jezgro i delatni momenat ideologije sekularnog sveštenstva”. Prema tome, ni *Peščanik* ni *Sarajevske sveske* nisu obični mediji, već su mnogo više od toga: eksponenti ideologije sekularnog sveštenstva... šta god da to znači.

Umesto jednostavne rasprave, civilizovanog dijaloga, pa i sporenja argumentima, srpsko stanovište prihvata borbenu, manihejsku, crno-belu ideologiju u kojoj se oponenti unapred tretiraju kao postvarene sile, neprijatelji koji se nužno okupljaju, zbijaju redove, ideološki i politički grupišu, oko proizvoljno sazdanih kolektivnih entiteta kao što su *sekularno sveštenstvo, kolonijalni apologeti, savremeni titoisti* i tome slično. Taj stil srpskog stanovišta neodoljivo podseća na ideološka klevetanja iz razdoblja mekog totalitarizma, gde po pravilu nisu kritikovani pojedinci, već grupe (recimo: reakcionari, liberali, anarhisti, anarho-liberali itd.). Te grupe ili “oni” su bili definisani kao unutrašnji neprijatelj koji sklapa tajni savez sa

spoljašnjim neprijateljima i zajedno sa njima oličavaju – kako bi inovativno rekao g. Lompar – *kolonijalne apologete*. A to je, zatim, razlog što ovaj teoretičar književnosti XVIII srpskog veka može da tvrdi: “oni koji su se usmerili protiv sadržaja i zaključaka moje knjige nisu pojedinci kao takvi, već su oni predstavnici ideologije koju podvrgavam kritici” (453).

Kao baštinik osamnaestovekovnog provincijalnog duha, g. Lompar ne raspravlja sa stavovima koje Dejan Ilić i ja izlažemo u pomenutim tekstovima, već sa sopstvenim iskrivljenim, ideološkim i, zapravo, smešnim pseudo-interpretacijama tih stavova i tekstova. Time on pokazuje šta je valjan način da se srpsko stanovište privede *samosvesti*. Reč je o metodi interpretativnog izobličenja svega što dolazi spolja, s ciljem da se raspravlja samo sa samim sobom, odnosno sa vlastitim utvarnim konstrukcijama. Upravo u ovom postupku profiliše se priroda srpskog stanovišta kao samoosvešćenog nacionalizma. Sam postupak takvog samoosveščivanja savršeno je u skladu sa palanačko-pamfletskim *stilom* koji provejava *Duhom samoporicanja* kao njegov ključni i, svakako, strateški opredeljeni afinitet.

Ali ovo uniženje komunikacijske kulture, njeno svođenje na obesmišljavanje svakog oponenta, leži dakle – to više puta treba napomenuti – u samoj srži srpskog stanovišta, budući da ono teži da svaku misao koja mu se suprotstavi odmah polemocentrički izobliči, i zatim, da je tako izobličenu ponudi kao dokaz vlastite etnocentričke vizije. Ukratko, za pisca *Duha samoporicanja* sve se, manje-više, svodi na neobični konstrukt nekog grupnog, udruženog ideološkog poduhvata, iza kojeg se kriju “sukobi istorijskih sila”... Zato se u toj knjizi ni sam autor ne pojavljuje kao pojedinac, već samo kao eksponent srpskog stanovišta ili srpske kulturne politike.

Kao vrhovni dokaz da je, u slučaju Ilićevog i mog teksta, reč o *udruženom ideološkom poduhvatu* g. Lompar navodi činjenicu da mi podjednako vršimo *bezuslovnu kritiku samog pojma srpsko stanovište*. Tačka, to je sve. Očigledno, već to je dovoljno za inkriminaciju ili ogrehovljenje takve kritike. U rečenim tekstovima postoji nešto što g. Lompar naziva *obavezujućom saglasnošću*, koja, navodno, podrazumeva spregu svetsko-istorijskih i domaćih sila ukoliko one žele po svaku cenu da preko *Peščanika* i *Sarajevskih svezaka* degradiraju srpsko stanovište. Eto zašto srpsko stanovište “legitimno” koristi svoju pamfletsku snagu, nedvosmisleno kritički uperenu protiv kolonijalnog položaja srpskog naroda,

a to znači i protiv svake evropske integracije tog tamnog vilajeta koji se zove Srbija.

Pošto je etnocentričko poreklo srpskog stanovišta suštinski vezano uz etnocentrički duh palanke, onda su oba ta etnocentrizma, u svojoj simbiozi, nužno polemocentrički strukturirana, a to u sudnjoj instanci, koja je instanca agonije, znači da njihov polemocentrizam, naprosto, ne bira sredstva. Eto zašto *samosvesni nacionalizam*, o kojem govori g. Lompar, u svojoj srži ne može da bude drugo do – brutalni pamfletizam. U toj strategiji nije na delu mišljenje, već manipulacija istorijskim silama u kojoj (manipulaciji) nema mesta za pojavu ili priznanje bilo kakvih individualnih namera, pa ni individualnih prava. Puneći stranice *Duha samoporicanja* omraženim silama, Lomparovi pamfletski protivdokazi nisu ni jednog trenutka spremni da se upitaju: šta moji oponenti zaista tvrde? Koji smisao i težinu imaju njihove zamerke? Takva pitanja se ne smatraju doličnim, budući da u palanačkom stilu srpskog stanovišta nema ni grama sumnje ili upitnosti, u njemu se javljaju samo osude koje su unapred, dogmatski i doktrinarno osigurane. Taj polemocentrizam jedino svom *mi-pa-mi stanovištu* pripisuje nedodirljivu, svetu, fetišku vrednost. Kad je reč o *obavezujućoj saglasnosti* različitih kritičara srpskog stanovišta, kojima je zajedničko to da u ovom stanovištu vide izvesno samoporicanje duha i daha, smisla i pameti ljudske, onda je jasno da ta saglasnost dolazi, pre svega, od uvida u besmislenost ostrašćenog *mi pa mi stanovišta* kojeg, bez predumišljaja, zastupa g. Lompar.

### *Organizam*

Po *Filosofiji palanke*, celosnost zatvorenog palanačkog duha, u kojem se teško diše, ima suštinsku potrebu da sebe predstavi kao *organizam* ili kao *organsko* shvatanje kulture. Palanka tome *teži*. Ona *teži* osiguranom stilu jedne neprikosnovene organizacije/organizma, stilu kao „*rezultatu koji se hoće pre procesa*“ (podvukao: R. Konstantinović), izvan njega, onako kako se hoće plemenski duh, a hoće se upravo zato što je duh palanke izvan njega i njemu pokušava da se vrati“ (15). Iako je, dakle, rezultat pre procesa, ovaj osigurani stil palanke je ipak, u tom svom normativizmu, nešto što stalno želi da se vrati plemensko/organskom duhu kao svom (onto-teološkom?) uzoru, kao normi koja je u najtvrđoj (= prirodnoj) stvarnosti već potvrđena i

zaustavljena. Međutim, tu imamo i jedan raskorak kojeg je pisac *Filosofije palanke* savršeno svestan: bez obzira što je rezultat pre procesa, duh palanke se, kao nekim prokletstvom, postavlja *izvan* ove organsko-plemenske (nad-)stvarnosti kojoj tek pokušava *da se vrati*. Otuda je i povratak plemensko-palanačkoj integralnosti, celosnosti usidrenoj u prirodnoj neposrednosti, uvek nova i uzaludna težnja da imamo ono što već „jesmo“.

Priroda je *uzaludni* garant da je u našim životima „sve u redu“. Prirodni poredak je poredak-poretka ili poredak-reda, i onda kad se živi i kad se umire, i kad se opstaje i kad se propada. Šta god da je još, palanačka kultura/duhovnost je u isti mah i fundamentalno – organska. Ona je elementarni, prirodni, ali i fatalno-neuspešni mehanizam samopotvrđivanja organskog jedinstva, tj. integralizam zajednice. Ovaj fundamentalizam i integralizam su njeno *prokletstvo*. Pred „opasnošću“ samoporicanja, samonegacije, fundamentalizam nudi nikad-dovoljno-osigurano spokojstvo u jatu/gnezdu. Sve drugo i sama drugost se, u palanačkoj kulturi/duhovnosti shvata kao ukleto udaljavanje od Organizma, kao poricanje Organizma, a time, onda, i kao samoporicanje.

Organska kultura je pokušaj da se prirodna organizacija života uvuče u razmak između onoga što *jeste* i onoga što *treba da bude*, s ciljem da se taj razmak na neki način – poništi. Zato se može reći da je organska kultura u krajnjoj, sudnjoj instanci privilegovana kultura palanačkog duha, pošto je, kao takva, bez sumnje najtvrđa garancija kulturnog jedinstva. „Misao o jedinstvu je ovde, kao i u svemu drugom, prvorazredna. Ona je plemenska misao, ili misao plemena u agoniji, misao duha palanke koji, pokušavajući da prihvati svoju van-istoričnost (s onu stranu preobražavanja), teži pre svega ovom jedinstvu, sve do opsesivnog motiva *organskog*. Odsustvo organskog je jemstvo katastrofe“ (*Filosofija palanke*, 151).

Prema tome, organizam je unapred osigurano bitisanje u zajednici. On je najneposrednijim dodirom, takoreći simbiozom „preko plotu“, „sokaka“ i „tamnog vilajeta“, mutnom organskom hemijom nastalo – zajedništvo. Zato je taj naturalistički integralizam osigurani užitek u vlastitoj rodnoj organizaciji, skoro bi se moglo reći: orgastička simbioza. Za tu prirodnu (a to znači i – *nesvesnu!*) sintezu ili simbiozu svaka heterogenost, pa i heterogeni oblici seksualnosti, opasni su rizik; a rizik je najava bola čiji uzrok dolazi spolja i koji se u palanci leči nagonskom težnjom vlastitog tela-bez-organa i bez-razlika za sve većom integracijom i homogenizacijom.



Naravno, palanački organizam reaguje na bol, ali reaguje na svoj, ne na tuđi. Tuđe je otuđeno, tuđinsko i kao takvo zaslužuje da bude još žešće gurnuto u sferu otuđenja. Postojimo samo *mi kao mi, mi pa mi*. Sve ostalo je, kako bi rekao g. Lompar: u senci tuđinske vlasti. Ali na to bi pisac *Filosofije palanke*, odmah, odgovorio: „Ako se u novijoj srpskoj kulturi strah od tuđeg uticaja, od tuđinstva, strah izrazito plemenski, javlja naporedo sa strahom od brzine promena, od *vremena* kao same brzine, to je otuda što je on veran pre svega organskom kao idealno van-vremenom, pa u tom smislu i statičnom“ (*isto*, 152-153). Nemajući nikakve predstave o vremenu, organska kultura ne zna ni za tragično i, naravno, ponajmanje je osetljiva na stradanje tuđeg/tuđinskog. Tragično unutar organske, nacionalne, patriotske kulture moguće je samo u ideološke svrhe, i to u slučaju kada je anticipacija bola koji u njoj izazivaju drugi i, generalno uzev, spoljašnja ili unutrašnja *drugost*. Dakle: spoljašnje poricanje ili unutrašnje samoporicanje. Sama tuđost, otuđenost se uvek svodi na nešto spoljašnje. Zato je za ovu tamnovilajetsku ideologiju svako samoporicanje, naprosto, tuđinsko, represivno, kolonijalno...

Svaki pozitivitet u praktičnom životu nužno je izvesna negacija negacije. On dakle nije dat neposredno, kao nekakava *priroda*, nego kroz (posredujuću) negaciju onoga što (latentno ili manifestno) negira samu prirodu/život i, u sudnjoj instanci, kroz negaciju smrti. Zato *ljudski* organizam koliko spontano toliko i naviknuto reaguje na bol koji voljom prirode simbolizuje njegovu destrukciju. Opstanak se, u toj ravni, eksponira kao prvi, najprimitivniji, najhitniji oblik postojanja života životom i, u tom smislu, prvi uslov njegove celosnosti, integralnosti. To je tako zato što, po Darvinu, opstanku uvek *preti* njegova opozicija – *nasilna smrt*. Ali, počev od ovog naturalističkog koncepta, svako drugi, sve drugo i sama drugost su za logiku primitivnog, plemensko-palanačkog opstanka isto što i smrt. Zato, s pravom tvrdi R. Konstantinović: „strah od dodira sa tuđom kulturom je neizbežan za ovaj duh plemena u agoniji: sve tuđe (ovde 'evropsko'), jeste iskušavanje samosvojnosti ovoga plemenskog duha (danas je ta samosvojnost, bez sumnje, oličena u Lomparovom *srpskom stanovištu* u kojem je strah od evropejstva ključna ideološka trauma: M. B.), iskušenje od-rođavanja ovog duha koji pokušava da ostane rodovski duh (duh roda)“ (155).

To od-rođavanje se u knjizi *Duh samoporicanja* očigledno inkriminiše kao suštinsko *samoporicanje* i kao sam *duh samoporicanja*. Ali, naravno, ako se opstanak shvati kao alfa i omega svekolikog života, onda on prestaje da bude osnov-mogućnosti nečeg višeg, značajnijeg, složenijeg, bogatijeg, i postaje osnov za srozavanje na niske, ako ne i najniže grane *borbe za opstanak*. Ali time, naravno, i sama ova borba postaje laž ili zloupotreba života koji, kao ljudski život, ipak ne zaslužuje takvo svođenje. Činjenica uvek prisutne i strašne pretnje-samoporicanja (ili: od-rođavanja) za patrijarhalno-palanački duh postaje, tako, prvorazredna činjenica života-bez-života i upravo zato je ona svakodnevna *zloupotreba* života. Ona je zloupotreba zato što prvu i poslednju svrhu života svodi na opstanak, na puku logiku opstanka, sabranosti i zbrinutosti u jatu/gnezdu.

### *Neverujući-drugi*

Nacionalizam postaje moguć onog trenutka kada latinska reč *natio*, koja je označavala boginju rađanja i porekla, prestaje da se odnosi samo na „narodne grupe” ili „okupljeno mnoštvo”, da bi postala refleksivno-politička kategorija, odnosno ideologija koja omogućuje nastanak jedne *nacije* u modernom smislu te reči. To se, kao mogućnost, javlja tek onda kad nacija poprima značenje *nacionalne države*, odnosno kada se u pojmu *nacije* uspostavlja koincidencija s jedne strane *državnog*, a s druge *narodnog* (najčešće *etničkog* okupljanja ili mnoštva), s tim što je reč *nacija*, naravno, u stanju da označi i jedno i drugo. Očigledno, ova koincidencija naroda i države nije data od same prirode i po prirodi. Tek sa konstituisanjem države u modernom smislu, kao refleksivno-političke instance, nacija postaje moguća kao u isti mah prirodna i istorijska pojava. Eto zašto ona postaje *istorijska* datost tek negde sredinom osamnaestog veka.

Nacionalizmi su *obično* ideologije koje prethode konstituisanju nacionalne države s ciljem da to konstituisanje podstaknu. Samo konstituisanje je, po pravilu, nasilan proces koji se svuda pozdravlja i slavi. Međutim, u tom procesu uspostavlja se *idealni* konsenzus koji omogućuje da članovi date zajednice bez ustezanja kažu: „ovo je moja zemlja“. Taj konsenzus je idealan, tj. nije (sasvim) realan, zato što u svakoj zajednici postoje i etničke manjine koje u rečeni konsenzus mogu i da se ne uključe, a to se događa onda kada je taj konsenzus isključivo etnički-nacionalno ili

nacionalistički obojen, dakle, kad nije građanski državno-nacionalni konsenzus. Kad se jedna zajednica konstituiše u državu, ona, da bi bila zajednica svih svojih građana, mora da zaboravi na *nacionalizam* koji njoj prethodi i da postane ravnopravno ili pristojno mesto za život svojih građana, tj. zajednica slobodnih, nepotčinjenih subjekata, bez obzira na njihovo etničko poreklo. Štaviše, monopolska pozicija većinskog naroda u procesima odlučivanja zahteva (u civilizovanim zemljama) različite oblike pozitivne diskriminacije manjina, kako bi ove, ipak, imale ravnopravan položaj i, naravno, osećaj da su ravnopravni građani, da bi, dakle, mogli da kažu da je to *i njihova* zemlja. U protivnom, ta zajednica biva nužno rastrzana, razjedinjena i nesrećna.

Kantova formulacija koja glasi: „Ono mnoštvo, koje se na osnovu zajedničkog porekla smatra ujedinjenim u građansku celinu, naziva se *nacijom (gens)*”, može da se čita kako na klasičan tako i na moderan način, shodno tome šta se učitava u reči *građansko*. U ovom trenutku, bez sumnje, zanimljivo je pitanje: šta je učinilo da se *nacija* od kategorija rođenja i porekla u jednom *istorijskom* trenutku (i, dakle, protivprirodno) transformiše u refleksivno-političku kategoriju? U političku Stvar?

U tom pogledu, veoma je važno to što Slavoj Žižek tvrdi u *Metastazama uživanja*. Po njemu, naime, nacionalna identifikacija „po definiciji, podupire odnos prema Naciji kao Stvari. Ta Nacija-Stvar određena je nizom protivurečnih svojstava. Ona nam se ukazuje kao 'naša stvar' (možda bismo mogli reći *cosa nostra*), kao nešto dostupno samo nama, kao nešto što 'oni', drugi, ne mogu da domaše; pa ipak, to je nešto što 'oni' stalno ugrožavaju. Ona se ukazuje kao nešto što daje punoću i snagu našem životu, a ipak, jedini način na koji možemo da je odredimo jeste pribegavanje različitim verzijama iste prazne tautologije – sve što o njoj možemo konačno reći jeste da je Stvar 'ona sama', 'prava Stvar' 'ono o čemu se zapravo radi' itd. Ako nas upitaju kako prepoznamo prisustvo te Stvari, jedini dosledan odgovor jeste da je Stvar prisutna u neuhvatljivom entitetu zvanom 'naš način života'“ (S. Žižek: *Metastaze uživanja*, Beograd, 1996, str. 11).

Kada nacionalnog vernika upitate u čemu se sastoji *naš način života* i šta je u njemu pozajmljeno od drugih, recimo, od Turaka, Grka, onih iz zapadne Evrope itd., onda on, zapravo, nema šta da kaže. To što može da tvrdi, to je, samo, *propoved jedne (tautološke) vere*. Za konstituisanje

izvesne grupe kao nacije nije potreban nikakav spoljašnji dokaz, potrebna je samo – tvrdi Žižek – vera u to da *se* veruje, i da i drugi u to veruju, dakle, da veruju da je to *naša* Stvar. Na taj način sam Cilj (sama Stvar) postaje proizvod svojih posledica, odnosno ideoloških postupaka koje on pokreće (v. *isto*). Razobručena, nacionalistička vera je, u stvari, svedokaziva, pošto je nedokaziva, prazna, ništavna. Ona je utemeljenje bez temelja, sem ukoliko se tautološka Stvar tog utemeljenja shvati kao temelj. U isti mah, to utemeljenje je nedostupno drugima, njihovom odsustvu vere u *našu* Stvar, odnosno njihovom neverovanju u Verovanje, pošto veruju samo u *svoju* Stvar. Ali, pošto na jednoj (nepodeljenoj) teritoriji nije moguće da kao *utemeljujuće* funkcionišu dve nacionalne Stvari, iz toga sledi da je tu *naša* Stvar uvek ugrožena prisustvom neverujućih-drugih, onih koji se ne uklapaju u njenu ispraznu tautologiju: gde je naša Stvar, naprosto, *naša* Stvar i, pri tom, lako je „dokazati“ da je ona to *oduvek* bila. Simptomalno uzev: od iskona do danas! Ali, neverujući-drugi, po etnocentričkoj definiciji, fatalno teži da „nama“ i „našem“ načini – štetu. Misija nacionalizma je, na prvom mestu, to da zada protivudarac svemu što šteti tom ekskluzivnom i refleksivnom *mi pa mi*.

### *Vraški ozbiljna Stvar*

Po piscu *Duha samoporicanja*, srpsko stanovište je Stvar koju „treba konceptualizovati kao stanovište kulture, jer samo na tom temelju može nastati politika koja ima i manevarski prostor i unutrašnji sadržaj.“ Zašto samo na tom tlu? Zašto ne i na socijalnom, ekonomskom, religijskom, pravnom i, najzad, na bilo kom drugom tlu? Zato što bi se u tim drugim ravnima pokazalo u kojoj meri je zatvoreno srpsko/nacionalističko stanovište, u stvari, siromašna i bespredmetna ili poražavajuća pozicija. Sa bezbedne distance kulturnih/duhovnih fenomena *nacionalno* ipak može da se ustanovi kao *totalizacija* ili *svud-prisutna misao (izam)* koja nadleće svoju bespredmetnost i svoje poraze, i naravno, pre svega one političke. Eto zašto srpsko stanovište danas više voli neodređeno, neobavezujuće, intuitivno samozaklinjanje u domenu kulture, nego otvoreno konceptualizovanje na specifično političkom tlu. Budući da nacionalizam kao razobručena totalizacija na realnom planu trpi poraze, onda ostaje još

samo da on zauzme izvesnu meta-poziciju, dakle, poziciju kulturne politike. Ali, ova meta-pozicija je nužno obeležena prazninom i fikcionalnošću.

Ipak, pisac *Duha samoporicanja* se ne zadovoljava fikcionalnošću, jer bi hteo da od svud-prisutnog i glavnokomandujućeg srpskog stanovišta načini takvu meta-politiku koja bi bila pozicija same Stvari koja se ne upisuje samo u kulturu, već preko nje i u integralnu stvarnost na koju referira srpsko stanovište. Reč je, dakle, o poziciji jednog sverefirirajućeg verovanja-u-verovanje, kojem sama kultura, svojim bezobalnim razastiranjem, omogućuje najširi „manevarski prostor“. U tom prostoru se etnocentrički identitet pojavljuje kao konstanta, ali tako kao da državno-pravnog identiteta tu, zapravo, ni nema, kao da njega tek treba definisati. Eto zašto „srpska kulturna politika treba da sledi *načelo integralnosti* koje podrazumeva zajedničke kulturne konstante u bilo kom teritorijalnom ili državnom prostoru. To znači da je pojam *srpski* osnovni pojam naše kulturne politike i da se on ne može zameniti ni sa jednim regionalnim ili teritorijalnim pojmom“ (422).

Dakle, osnovni pojam srpske kulturne politike ili srpskog stanovišta je pojam *srpski*, šta god da on znači i šta god da se time sabira ili oduzima, eliminiše i uključuje. Pri tom, ovaj osnovni pojam treba da sledi zajedničke kulturne konstante u bilo kom teritorijalnom ili državnom prostoru, koje su zajedničke samo ako su *srpske*. Tako onda i ptice na grani postaju srpske. Pa na tom fonu rečeno *srpsko* stanovište treba konceptualizovati kao stanovište kulture, dakako, samo onda kada je to *srpska* kultura... Ostaje još pitanje: kad se za neku kulturu može reći da je *srpska*? Odgovor je jednostavan: onda kad ima *srpsku* konstantu. A kada ima *srpsku* konstantu? Onda kad se možemo zakleti da je to srpska kultura, u bilo kom teritorijalnom ili državnom prostoru... itd.

Vera u bezrezervnu veru, vrlinu i moć reči *srpski* (*srpska*, *srpsko*), odnosno vera u ontološku (= supstancijalnu, rodnu), teološku (= saborno-pravoslavnu) i aksiološku (= univerzalno-vrednosnu) utemeljenost srpskog stanovišta u reči (označitelju) *srpski* je, dakle, ključna pretpostavka za razumevanje nacionalističkog/srpskog stanovišta. Reč *srpski*, kao i familija srodnih reči, dobijaju, na taj način, *magijsko* i, zapravo, isprazno-tautološko svojstvo čarobnog ideološkog štapića, odnosno opsesivne, sverešavajuće vere, vere u „sve naše“, u našu Stvar, u prislino ponavljanje tog *mi pa mi*. Ukratko, tu imamo veru u *srpsko srpstvo*, koja je, zapravo, vera u svud-

prisutno i sveobavezujuće verovanje, vera oličena u bezrezervnom poverenju u samu sebe. Ona nudi rešenu enigmu svih nerešivih ontoloških, teoloških i aksioloških dilema koje su filozofi imali u istoriji filozofije, da bi danas već sasvim izgubili nadu da će ikad da ih na zadovoljavajući način reše. Vekovima su epistemolozi pokušavali da enigmom znanja kao enigmom *istinitog opravdanog* verovanja reše. Nacionalizam, kao uostalom i dogmatizam, preseca taj Gordijev čvor: istina i opravdanje nisu ni potrebni, dovoljno je samo verovanje.

Otuda vernik srpskog stanovišta oseća apsolutnu nadmoć sopstvenog verovanja, pošto se ono temelji na neporecivoj, fatalnoj, fetiško-mističkoj moći verovanja u samu ( голу) reč *srpski*, u njeno *magijsko* obeležje koje nam na svakom koraku nudi moćne ideološke konsekvence. Pa ukoliko se ovoj dogmatskoj čorbi pridruži i neki polupametnjaković koji u svojoj knjizi uspeva da iskonstruiše izvesne etnocentričke polu-pojmove, onda će se, time, uspostaviti povoljna situacija za ideološku „re-animaciju“ istorijski već posrnulog nacionalističkog stanovišta. A to je, u „našem“ slučaju, osnova i za novo magijsko uzdizanje u svakodnevnoj upotrebi jednostavne i zapravo banalne reči *srpski* (*srpska*, *srpsko*). U tu ideološku svrhu dopustiva je upotreba bilo kog sredstva, pošto cilj operacije nije da se bilo šta utemelji, dokaže ili, bar, korektno argumentuje, već da se osvedoči mitopoetika jedne reči ili, što se svodi na isto, mitopoetika jedne bezrezervne vere u verovanje.

U običnoj govornoj praksi, kada imamo ogoljeno-jednostavnu upotrebu te iste (magijske) reči, onda u sferi ideologije ova vraški ozbiljna Stvar (sa često katastrofičnim posledicama) liči na puki vic, mada to u osnovi ipak nije. Evo kako tu neobičnu patološku metamorfozu tumači jedan filozof:

„Sretnu se dva prijatelja ili znanca na ulici, pa jedan upita drugoga: O, zdravo, kako si, kako se osećaš? – I sad bi čovjek očekivao sve moguće odgovore koji bi izražavali najrazličitija stanja i situacije u kojima se dotični može naći: radosno, žalosno, utučeno, neraspoloženo, nevoljko, pospano, umorno, baš dobro i zdravo, ili bolesno, ili pak zaljubljeno... itd. i tome slično. Ali ne! Taj drugi odgovora, na prijateljevo pitanje: – Osjećam se kao Hrvat (Srbin... itd.) pa sad – ako imamo pred sobom tu (recimo: filmsku sliku iz nekog humorističkog skeča) pomislimo kako je to dobar 'štos' ili vic, ali nije tako! To je vrlo ozbiljna stvar, jer ovaj to ozbiljno i misli, posredi nije nikakva lakrdija i moguće zafrkavanje nekog humoriste, nego vraški

ozbiljna stvar koja se graniči s paranojom ili shizofrenijom! Njegov je 'nacionalni osjećaj' povukao u sebe (ili: popapao!) sva njegova ljudska stanja i odnose sa svijetom oko njega i sveo ga monomanski samo na jedno: on se osjeća Hrvatom, i to je ne samo dovoljno, nego sve bitno i važno u njegovom životu“ (v. Milan Kangrga: *Nacionalizam ili demokracija*, Zagreb, 2002. str. 16).

Zacelo, nije potrebna nikakva učena refleksija i samorefleksija, nikakvo iskustvo književne istorije osamnaestog ili nekog drugog veka, da bi se od reči kao što su *srpski*, *hrvatski* itd, izmajstorisali osnovni pojmovi jedne kulturno svud-prisutne i sveobavezujuće mitopoetike i mitopolitike. Stvar je, kako bi rekao Milan Kangrga, vraški jednostavna: svaka tautologija i ponajpre ova koja glasi: srpsko je srpsko ili hrvatsko je hrvatsko, bezrezervno je i uvek – istinita. Ko to može da porekne? Ali, ona je u isti mah prazna, bespredmetna, šuplja. Ovoj jednostavnosti, koja ima magijsku privlačnu snagu, nikakav učeni dokaz nije potreban. Srpsko stanovište je u svojoj fetišističkoj, opsesivnoj neposrednosti naprosto banalno i primitivno. Pa ako je njemu potrebno nekakavo „učeno“ posredovanje, to nije tako da bi se učvrstilo neko *načelo integralnosti*, već da bi se u tom „integralizmu“ nacionalnog stanovišta našlo mesto i za diletantsku kvaziučenost.

### *Nadahnuto posrtanje*

Tolerancija je, tvrdi jedan filozof, *obuzdavanje* u skladu sa načelom: *živi i pusti drugog da živi*. Duh nacionalizma ne zna za tu vrstu obuzdavanja. On je po prirodi vlastite zadrnosti ne-obuzdan i zato pre ili kasnije stupa u sukob sa svim onim aspektima života koji sebi i drugima ne oduzimaju pravo da žive. Može li se, ipak, naći neko rešenje u kojem bi duh nacionalizma na primeren i pomiren način opstao kao u isti mah tradicionalan (plemenski, patrijarhalan, palanački) i moderan (“belosvetski”) projekt? Nacionalističko stanovište kako ga propoveda g. Lompar veruje da je to moguće. Po njemu, integralistička kulturna politika oličena u *srpskom stanovištu* mora da ima “dva neposredna i ravnopravna elementa: ona mora biti *srpska* i *moderna*; ona mora biti ukotvljena i u nacionalnu i u internacionalnu dimenziju *duha*. Nikakvo anahrono razumevanje dela srpske kulture neće biti valjano; nikakvo moderno razumevanje tih dela kao nacionalno neutralnih neće, takođe, biti valjano” (331). Ali, kako su ti

kontradiktorni nalozi uopšte mogući? Kako je moguć četvorouglasti trougao? Kako je moguće da se nešto kratko, usko i skućeno shvati u istima mah kao dugaćko, široko i prostrano? Pisac *Duha samoporicanja* bi hteo da spoji nespojivo, da nemogućem ponudi znaćenje mogućeg. A to je izvodivo samo i samo na *obmanjujući* način.

Srpsko stanovište vrvi od sličnih obmana. Njemu je duh preokretanja, izokretanja i zamene teza apsolutno neophodan, jer samo zahvaljujući tom duhu-izigravanja-duha, tom smislu-protiv-smisla moguće je misliti da je istinski modernoj produkciji smisla, vrednosti, znanja itd., imperativno potrebno da bude nacionalna (ili: da ne bude nacionalno neutralna) da bi bila “valjana”. Upravo to stanovište je više nego anahrono, jer je i svako integralistićko, organsko, etnocentrićko, prokrustovsko zatvaranje jedne kulture, naprosto, nespojivo sa modernom duhovnom otvorenošću. Pa ipak, u *Duhu samoporicanja* čitamo da je insistiranje na (kritićkoj) otvorenosti zatvoreno i da je insistiranje na (nacionalistićkoj) zatvorenosti najviši stupanj otvorenosti. Reć je, naprosto, o tome da nacionalizam ne preza od izvrtanja svekolikog smisla, jer nije samo banalnost jednog svedenog identiteta, već je i pokušaj da se u vlastitu tradicionalistićku strategiju upiše i nešto što je s njom nespojivo: modernizam, pa i avangardizam.

Budući da pamfletizam shvata kao objektivaciju zla i nasilja uperenog prema zahtevima egzistencije, pisac *Filosofije palanke* s pravom smatra da je ta objektivacija, ujedno, identifikacija sa tuđom, heteronomnom voljom, da je ona žrtvena volja, da je sklona da se prikazuje kao žrtva koja, međutim, ima sveti cilj da uzvratu nasilje. Ovakvo žrtvovanje, u stvari, pravi sreću od nesreće, ono uživa u nesreći, svojoj i tuđoj (jedan odeljak *Filosofije palanke* ima naziv: *Sreća od nesreće kao pra-uzrok determinizma*). Nacionalizam je, sve u svemu, taj vrhunski užitak u nesreći. On je veština da se nesreća prikaže kao sreća, a sreća kao nesreća. Takođe, on je veština preokretanja, izvrtanja i oskrnavljenja svih vrednosti. Zato pamfletizam, rekli smo, nije slučajni, samovoljni izraz neke pomućene svesti, već je strukturalno obeležje samog duha palanke.

Pa ako to stanovište želi da iskoraći iz organicistićke i integralistićke svedenosti, ako želi da svoju nesreću preokrene u sreću i svoje poraze u pobeu, onda je neophodno da ono pružme nešto od te “logike” koja je i njega samog (u više navrata) porazila, odnosno da svoj tradicionalizam zakiti navodnim modernizmom, dakle, tim pamfletizmom koji simulira



avangardizam i tako preokreće stvari, čineći od nemogućeg moguće, od poraza pobjedu. Pisac *Duha samoporicanja* nudi izvesne elemente za razumevanje jedne “nacionalno prosvećene” i “moderne” elite čiji “ciljevi bi morali da budu okupljeni oko politike identiteta” (86) ili, što se svodi na isto, oko jedne politike koja onaj stari, u više navrata posrnuli konzervativizam želi da načini nečim inovativnim i modernim.

Tako sklopljeno *srpsko stanovište* očigledno je samo još jedan pokušaj da se istorijski osvedočeno posrtanje nadahne novim optimizmom, da se od predvidljivog poraza načini priželjkivana, fantazmagorična, nebeska pobjeda. Pri tom, g. Lompar se ne usteže da ovo *stanovište identiteta*, prikrivajući njegovo agresivno obeležje, proglasi stanovištem *razlike* i da onoga ko, zatim, *propagira* (od lat. *propagare* – širiti, rasprostirati) to stanovište, dakle, samoga sebe, nazove *čovekom razlike*. A taj *čovek razlike* “uvek stoji na mrtvoj straži pameti ljudske” (69). Ironična strana ove tvrdnje sastoji se u činjenici da je frazu *na mrtvoj straži pameti ljudske* Lompar preuzeo od Krleže koji nju koristi u sasvim drugačijim i mnogo smislenijim kontekstima. Ali, naravno, izvrtanje smisla je standardni mehanizam ovog pravljenja *razlike*, tako da je *Duh samoporicanja* knjiga koja uspešno propagira jednu patologijom zadojenu *razliku*.

Cilj njenog postupka je u tome da se ono najgore u tzv. *srpskom* i, zapravo, *nacionalističkom stanovištu* – a to je nediferencirana, homogenizujuća i hegemonistička *neosetljivost za razlike* – unapred podmetne svim kritičarima, pa onda nek vide šta će s tim! Eto zašto u *Duhu samoporicanja* može da se tvrdi: “sekularno sveštenstvo programski nastoji da čoveka *razlike* učini čovekom koji ne postoji, da zaobiđe prepreku koju on predstavlja, da dometne svoj suvarak u vatru na kojoj on gori, da poravna svaku izbočinu na putu kojim koračamo, ne bi li sve postalo jedna neuzburkana i neuznemirena površina: kao sveže postavljen asfalt, kao lepo uređena jedna grobnica” (70). U Lomparevoj knjizi imamo više situacija u kojima se osvedočuje pravilo: *koliko reči toliko obmana*. Tu je sve izokrenuto, obesmišljeno, pošto i samo *srpsko stanovište* nije nikakvom *razlikom* uznemirena i uzburkana nacionalistička površina. U stvari, to je samo još jedan pokušaj da se iz srpskog, srpstva i Srbije najure svi oni koji drugačije/različito misle, kao i svi koji uopšte misle, ne bi li, onda, ono što od Srbije ostane (= srpsko stanovište) ličilo zaista na jednu lepo uređenu grobnicu.

U nužnom talasanju koje nastupa posle istorijskih poraza nacionalizma može da izgleda da je avet homogenizacije zauvek iščezla, da su nalozi represivnog identiteta definitivno sahranjeni, da je Bog nacionalističke sabornosti konačno – mrtav. Ipak, samo talasanje iz tih razloga neće prestati. Senke zastrašivanja ostaju. Povratak aveti je uvek moguć. Konačno, u istoriji su ljudi suviše navikli na logiku banalnog, jednorodnog, jednournog identiteta da bi se te navike, zahvaljujući bilo kom posebnom porazu, zauvek odrekli. Nacionalizam je uvek iznova moguć, ne samo kao nešto banalno nego i kao nešto brutalno, pošto se, kako je tvrdio još Renan, “nacionalno jedinstvo uvek postiže brutalnim sredstvima”. A to važi za naciju kao etnos, ali i za naciju kao državu. Učvršćivanje, stabilizacija i homogenizacija nacionalnog ima, nesumnjivo, nasilni, represivni karakter, i to podjednako u fazi konstituisanja zajednice kao i u fazi njenog konzerviranja i konfrontiranja sa spoljašnjim neprijateljem.

Da bi zajednica na dobar, smiren i bezbedan način funkcinisala, potrebno je da se nasilje, naprosto – zaboravi. Zaborav je, s pravom tvrdi Renan, konstitutivni momenat formiranja nacionalnog (= državotvornog) jedinstva. Zato je svaka politika nacionalne homogenizacije na tradicionalnim temeljima, na prvom mestu, politika zaboravljanja, a ne politika sećanja. Jer, i u samom sećanju na delu je sušto zaboravljanje. Tamo gde je Organizam prvi, tu se nužno zaboravljaju zlodela i zločini. Zaboravlja se i jednostavan ljudski moral, pa, najzad, i sama Hristova poruka ljubavi. Ako su nacionalizmu, po pravilu, puna usta hrišćanstva, to je samo zato što se hrišćanstvo shvata kao uzorni oblik tradicionalizma koji svedoči o tome da smo *mi* postajali mnogo pre *nas*, da je kolektivna sinteza/simbioza zvana *srpstvo*, u vremenskom i logičkom smislu, postojala *oduvek*. Svako ko to ne prihvata ili je tuđin ili sklon *samoporicanju* i, prema tome, podložan je inkriminaciji sa nacionalističkog stanovišta. Jedini problem ovog samopotvrđivanja je u tome što u samom njegovom temelju stoji ideologija koja nijednog čoveka neće načiniti boljim nego što jeste, već, pre, mnogo gorim.

*Samoporicanje srpstva: šta je to?*

U tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* tvrdio sam da istorija podrazumeva mnoštvo samopotvrđivanja i samoporicanja koja su nesvodiva na monotonu deobu *za* i *protiv* jednog, privilegovanog, ekskluzivnog, plemenskog, rodnog ili palanačkog Sopstva. Nasuprot tome, za neprikosnoveno-etnocentrički usmereno srpsko stanovište sve dileme se svode na jednu jedinu: *za* ili *protiv* Srpstva! A vrhunski oblik ovog *biti protiv srpstva* danas (kao i uvek) ima značenje: *biti za Evropu*. Evropejstvo je, takoreći, kolonijalni antihrist. Iz toga se nametnuo zaključak da svaki Srbin, ukoliko je *za Evropu*, predstavlja, u stvari, “oličenje i otelovljenje *duha samoporicanja*, tako da i nije Srbin, pa ga bez ustezanja možemo nazvati *sekularnim sveštenikom*, šta god da to znači” (*O srpskom stanovištu: mi pa mi*).

U trećem izdanju *Duha samoporicanja* g. Lompar citira skraćenu verziju ovog stava i zatim tvrdi da je to *podvala, namigivanje iza leđa, priprosto i nisko potkazivanje* itd., i to zato što on *duh samoporicanja* shvata kao deo istorijskog kretanja, u kojem se “uopšte ne podrazumeva da je nacionalna pripadnost učesnika ovog kretanja – bitna činjenica” (461). Da li iz toga treba zaključiti da je moguće samoporicanje srpstva a da se, pri tom, ne bude Srbin, nego, recimo, Hrvat ili Albanac? Ako *duh samoporicanja* ne podrazumeva etničku ili nacionalnu samonegaciju, šta onda on uopšte podrazumeva? O kojem ili kakvom *samoporicanje* je tu reč?

Srpsko stanovište nigde ne daje jasnu naznaku u kom smislu upotrebljava reč *samoporicanje*, ali na raznim mestima u *Duhu samoporicanja* pomenuti termin uvek i regularno sugeriše *nipodaštavajući* odnos prema *srpstvu*. Iz svojih polemičko-pamfletskih razloga srpsko stanovište je spremno da samoporicanje svede na supstancijalno kretanje koje se “odvija u skladu sa pokretima istorijskih sila”. Ali tu onda imamo konfuziju između dva stanovišta: supstance i subjekta, tako da u *Duhu samoporicanja*, u ime polemičkih potreba, g. Lompar svaki čas bezbrižno skakuće s jednog na drugo stanovište.

Budući da ljudi imaju najrazličitija, raznovrsna sopstva (ili: subjektivne identitete), onda svesti sva ta sopstva na jedno, suštinsko, na pokret “istorijskih sila” – a to je, bez sumnje, slučaj kada se *ipseitet* svodi na skup rasnih, etničkih, nacionalnih, nacionalističkih ili nacističkih svojstava – značilo bi, naprosto, poreći pomenutu *raznovrsnost*, pa bi imalo značenje i *poricanja* svih drugih obeležja sopstva. Koliko puta smo se suočili s tom

nacionalističkom logikom: ako nisi za radikalno srpstvo, onda nisi Srbin, pa si, zapravo, niko i ništa iliti tikva bez korena... Sveto svojstvo *Srbin* se, za nacionalistu, stiče zagriženim, a ako treba i bezočnim odnosom prema supstanci zvanoj *srpstvo*. Zato se srpsko stanovište, po pravilu, stidi svog nacionalizma, stidi se da ga otvoreno prizna, ali ga priznaje i potvrđuje svakim svojim posebnim i pojedinačnim polemičkim stavom. Tako ova opšta stidljivost i odsustvo volje da se (u jednom osetljivom vremenu) otvoreno prizna generalni stav, ne sprečava pisca *Duha samoporicanja* da zastupa poziciju jednog svud prisutnog i sverešavajućeg *etnocentričkog izma*.

Samoporicanje srpstva za srpsko stanovište ima logički nužno značenje poricanja vlastite *subjektivnosti*, ali poricanja one subjektivnosti koja bi se u “normalnim” okolnostima vratila supstanci, dakle, vlastitom rodnom, plemenskom i etnocentričkom biću i, prema tome, opet – srpstvu. Pa ako ne bi bilo tako, onda reč *samoporicanje*, u kontekstu etnocentrički profilisanog stanovišta i same sintagme *duh samoporicanja*, jednostavno – ne bi ništa značila. Ipak, ova sintagma nešto veoma opako znači, jer duž čitavog *Duha samoporicanja* manipuliše se tvrdom, neprikosnovenom logikom: svaki Srbin je, zahvaljujući vlastitom samoporicanju, u stanju da to više ne bude i da, shodno tome, postane sekularni sveštenik, kolonijalni apologeta i tome slično... s namigivanjem ili bez namigivanja.

Kad pisac *Duha samoporicanja* tvrdi da za njega nacionalna pripadnost jednog učesnika u kretanju istorijskih sila nije bitna stvar, to bi trebalo da znači: za srpstvo nije bitno da li je neko faktički Srbin ili ne, već da li se prema Istini zvanoj *srpstvo*, u jednom višem, supstancijalno-vrednosnom smislu, odnosi kao Srbin ili ne, odnosno da li je on u etnocentričkom smislu (kao istorijska sila) Srbin, zajedno sa svojim pasivnim ili aktivnim odnosom prema srpstvu. Dobar je svako ko prihvata srpstvo. Naravno, ta logika jasno podrazumeva: ili si supstancijalno dobar ili si supstancijalno zao; odnosno: ili si sa nama ili si protiv nas. Pa ako se, sa srpskog stanovišta, pokaže da neko nije u suštinskom, organskom i integralnom smislu Srbin, onda je on – avaj – protiv srpstva, dakle, sekularni sveštenik, kolonijalni apologeta, titoista i tome slično. I to je, dakle, ta logika srpskog/nacionalističkog stanovišta kako se ona prikazuje u zakasnelom, osamnaestovekovnom pogledu na svet *Duha samoporicanja*.

## *Verovati u apsurd*

Nacionalizam nije sklon razmatranju bilo kog osobenog, posebnog mišljenja, nezavisnog od “sukoba istorijskih sila”. Za takvo mišljenje avet tog stanovišta brzo bi iskonstruisala neki dominantni ideološki obrazac u koji se ono, navodno, uklapa. Slična doktrinarna uopštavanja i sociologizmi bili su popularni u razdoblju mekog jugoslovenskog totalitarizma. Upravo u duhu tih starih navika, pisac *Duha samoporicanja* tumači i tekst u *Sarajevskim sveskama*. U njemu g Lompar vidi samo “saznanje o ideologiji sekularnog sveštenstva koje nasilno vlada javnim diskursom u nas” (451). Dok su mislioci mekog totalitarizma ulagali bar minimalne napore u tumačenje svojih sociologizama, dotle srpsko stanovište ulaže u to samo svoju pamfletsko-palanačku pamet. Na zanimljivo pitanje: u čemu se ogleda nasilna vladavina ideologije sekularnog sveštenstva? – g. Lompar lakonski odgovora: u tome što tekst *O srpskom stanovištu: mi pa mi* ima privilegovani i unapred zaštićeni položaj na Trećem programu Radio Beograda (gde je prvobitno bio emitovan, da bi zatim bio objavljen u *Sarajevskim sveskama*).

Ali u čemu se ogleda ovaj privilegovani i unapred zaštićeni položaj? Neko bi pomislio da on dolazi otud što su urednici Trećeg programa, jednostavno, odbili polemički odgovor g. Lompara na tekst: *O srpskom stanovištu: mi pa mi*. Međutim, g. Lompar nikakav odgovor nije redakciji Trećeg programa ni poslao, bez obzira na ponudu glavnog urednika. Ipak, to ovom autoru nije smetalo da proglasi *nasilnom* činjenicu da mu nije emitovan tekst koji on nikom nije ni poslao. Ovaj blistavi razlog bio je dovoljan da pisac *Duha samoporicanja* formuliše tezu o ideologiji sekularnog sveštenstva koja nasilno vlada javnim diskursom kod nas... Ali, to nije sitna podvala, incident, žalosni primer kvaziargumentacije kojom se ovaj autor služi; to je sam stil *srpskog stanovišta*. Efekat onoga što *srpsko stanovište* smatra dopustivim u obračunu sa *neprijateljskim silama*.

Srpsko stanovište je spremno da svoje sociologizme u svakom trenutku obogati nekom političkom insinucijom i inkriminacijom. Ono svoje oponente, jednostavno, denuncira i zato ne odgovara kritikom na kritiku ili argumentacijom na argumentisanje, već gata po pepelu iskonstruisanih ideoloških i političkih motiva. U isti mah, ono sebe reklamira kao poziciju potpuno čistih namera i ruku: “Kao što nema vlasti

koju zastupa moja knjiga, tako – u aktuelnom rasporedu sila – njen kritičar oličava potpunog apologetu vlasti” (452). Reći za bilo kog kritičara srpskog nacionalizma danas, da oličava potpunog apologetu vlasti dostojno je istinoljubivosti jednog barona Minhauzena.

Budući da je u poslednjoj deceniji XX veka srpski nacionalizam u više navrata posrnuo, on danas više nije u punoj snazi, njegova snaga nije u svom punom obimu na vlasti... Samo, da li to znači da je on mrtav? To bi bila opasna zabluda. U Srbiji, u simbiozi sa konzervirajućim i homogenizujućim palanačkim duhom, nacionalistička ideologija će, po svoj prilici, *još dugo biti na vlasti*. Slično kao što je Tomas Man posle Hitlerovog pada govorio o “fašističkoj epohi Zapada u kojoj živimo i koja će još uvek živeti uprkos vojnoj pobedi nad fašizmom”, tako se i za svaki nacionalizam može reći da on ima snagu neposrednog ili posredovanog, inovativnog, modernizacijskog nadživljavanja sopstvenih istorijskih havarija. Eto zašto je legitimno reći da duh, sablast, avet nacionalizma i dalje kruži Srbijom! Pa ako se on sada ne zove *srpski nacionalizam* nego *srpsko stanovište*, to malo šta menja na samoj Stvari. Jer ova Stvar – koja uvek znači i *rat* (sada više simbolički nego doslovni) – i dalje je prisutna. Ona je, kako bi to rekao Hajdeger, latentna struktura samog tu-bivstvovanja, bar na ovim prostorima.

Ipak, g. Lompar ima u vidu jedan osobeni koncept vlasti koju on kleveta: a to je neuhvatljiva vlast “višestruko kolonijalnog položaja srpskog naroda”. Zahvaljujući ovoj “vlasti”, uz koju navodno dušom i telom prijanjam, ja se, konačno, pojavljujem i kao “kolonijalni filozof”! S metodološke tačke gledišta ova vrsta argumenta može da se nazove – bedastoćom. Ali takav način argumentisanja ima, u ravni javnog diskursa, ubeđivačku funkciju sličnu Tertulijanovoj, koja glasi: *verujem jer je apsurdno*. Nijednom sistemu vere u verovanje apsurd sam po sebi ne smeta, pošto je tu vera uvek prva. Dakle, ni srpskom stanovištu apsurd nimalo ne smeta, pod uslovom da je potpuno i bezrezervno podveden pod primarnu, zakletu veru u sopstveno uverenje. Kulturna politika koju propoveda srpsko stanovište upravo je jedna takva pravovernost kojoj apsurd nimalo ne smeta. Štaviše, apsurd je konstitutivni momenat njenog pamfletizma, pošto on samo *re*-prezentuje logiku nacionalističkog zastrašivanja i propagiranja.

Sad je već jasnija ideološka pozadina mnogih tvrdnji koje su u *Duhu samoporicanja* slične ovoj koju izdvajamo:

“Taj susret filozofa i vlasti, kao istorijska mena u kojoj partijskog filozofa nasleđuje kolonijalni apologeta, obeležava epohalni čas rasprostiranja ideologije sekularnog sveštenstva u nas” (453). Pisac ove rečenice je pomenuti *susret* pripisao, naravno, autoru teksta iz *Sarajevskih svezaka: O srpskom stanovištu: mi pa mi*, dakle – meni. Milan Kangrga bi ovu tvrdnju g. Lompara nazvao prosto i jednostavno – bezobrazlukom.

*Duh samoporicanja* vrvi od iskaza koji stvaraju privid nekakvih obrazloženja, a u osnovi imaju za cilj da učvrste sopstvenu ideološku uobrazilju. Pri tom, valja još jednom reći: privilegovana metoda srpskog stanovišta je metoda preokretanja i izokretanja smisla svega što njemu *nije po volji*. Otuda vidimo da se *Duhu samoporicanja* pamfletizam nije slučajno omakao. Opšti stil te knjige, kojoj nema premca u našoj skorašnjoj spisateljskoj kulturi, predodređen je za odbranu i zaštitu srpskih etnocentričko-nacionalističkih i antievropskih sablasti. U isto mah, njen stil je spreman da rečene sablasti frankenštajnovski reanimira, u meni vremena, bez obzira kakva će istorijska cena te operacije biti.

Unapred uspostavljena veroispovedna načela s kojih pristupa tekstovima svojih oponenta za srpsko stanovište su bogom dana i, zato, na svoj način *vladajuća*. Ko god kritikuje ovu bogom danu *vlast*, ukorenjenu u Srbiji već u njenom patrijarhalno-palanačkom duhu, on odmah rizikuje da ga to isto stanovište okleveta kao *sekularnog sveštenika*. Ali, manje-više svaki nacionalizam je sklon da zastrašuje pričama o propasti vlastite nacije, o njenom sputanom, potlačenom, kolonijalnom stanju, o “stanju pretećeg istrebljenja” ili “pretećeg ništavila” (to su sintagme koje je upotrebljavao Hitler još pre dolaska na vlast), naravno, s ciljem da zastrašeno ljudstvo pokrene iz letargije i mobilizuje u pravcu spasonosne nacionalističke (ili: nacističke) ideologije i politike.

Kad pođe od bilo čega pojedinačnog, osobenog, individualnog, budući da samo načelo diferencijacije i individuacije ne priznaje, ljubitelj nacionalističke isključivosti uvek velikom brzinom stiže do vlastitog neprikosnovenog, manihejskog, crno-belog, dogmatičkog i nedodirljivog verovanja. I takođe, do obavezujućih zakletvi. Zato je sasvim “normalno” da se tekst *O srpskom stanovištu: mi pa mi* svakom ljubitelju crno-belih misli pojavljuje kao diskurs kojeg ne ispisuje nijedan pojedinac, već izvesna medijsko-ideološka institucija ili sila. Pa ako je to pomućeno činjenicom da *Treći program* i *Sarajavske sveske* nisu nikakvi partijski bilteni, već mesto

na kojem se susreću raznovrsna spisateljska stanovišta, onda utoliko gore po tu činjenicu! Srpsko stanovište je spremno da, u žaru svog pamfletizma, porekne i elementarne norme kulture i pristojnosti, da bi, recimo (a to je samo *jedan* primer), postavilo „pitanje“:

„Da li je Radomir Konstantinović bio – u poslednjim svojim godinama – mentalno bolestan?“ (580).

Ovde je umesno upitati: gde je pisac *Duha samoporicanja* u srpskoj književnoj kulturi XVIII veka našao podsticaje za ovakav stil diskusije? Da li je to, možda, jedan *moralistički stil* u kojem *moralistička* svest može po volji da ocrnjuje svog oponenta? Zašto se srpsko stanovište tako moralno-nekontrolisano obušilo na pisca *Filosofije palanke*? Postupak koji je Konstantinović koristio u svojoj knjizi je spontano dekonstruktivan. Tu je na delu metoda razdelotvorenja i razgradnje palanačkog narcizma, tog samoniklog jednounmlja, a time i dekomponovanja umišljenih, mitskih identiteta, doktrinarnih i dogmatskih rodoslovlja i zakletvi. Šta u svemu tome smeta srpskom stanovištu? Pošto pretenduje da bude visoki nalog homogenizacije, to stanovište mora da održi i očuva (od kritike) niže, primitivne oblike kako bi, u isti mah, očuvalo i sam princip homogenizacije i kontinuiteta u njemu.

S te visine, ovo stanovište ne preza da tvrdi kako su tekstovi u *Peščaniku* (D. Ilića) i *Sarajevskim sveskama* (M. Belančića) “pisani da bi *naknadno* afirmisali moje zaključke” (469). Da li neko koga su ta dva autora uspešno kritički rastavili na proste, pa i priproste, sastavne delove može to zaista da pomisli? I po koju cenu? Jer, ako su ti autori *naknadno* afirmisali *zaključke* g. Lompara, zašto je ovome bilo potrebno da utroši dvestotinak strana u novom (trećem) izdanju *Duha samoporicanja* kako bi svoje čitaoce uverio u to da njegovi zaključci nisu ono što jesu, tj. puke besmislice?

### *Ljubav u gnezd*

Svako nacionalističko stanovište sistematski izbegava izjašnjavanje o važnim (i pre svega filozofskim) pretpostavkama vlastitog postava. U tekstu objavljenom u *Sarajevskim sveskama* dao sam niz primedbi koje nisu naišle na bilo kakav odgovor, a bez teorijskog odgovora na teorijska pitanja stanovište koje pretenduje na utemeljenje profiliše se kao očigledno neodrživo, pošto je, time, „utemeljeno“ na pukoj samovolji i praznini, te,



prema tome, može i mora biti šuplje ili, finije rečeno, teorijskim objašnjenjem manjkavo. Umesto bilo kakvih dilema u vezi s primedbama koje su mu upućene, srpsko stanovište čitaocima nudi bespogovornu dogmu: *moje stanovište je takvo, i tačka*. Sama tautologija je vrhunski princip dogmatizma. U njemu je sve takvo kakvo jeste, pa je i srpsko stanovište samo i samo to što jeste, tj. srpsko stanovište... i tu nema šta da se doda ili oduzme.

U sličnom dahu i duhu, na više mesta u *Duhu samoporicanja*, srpsko stanovište nam nudi eksplicitno ili implicitno obezvređivanje filozofske upitnosti. A time se, u stvari, preuzima staro, podrugljivo palanačko geslo koje, kao što znamo, glasi: *nemoj da filozofiraš*. Ovo geslo, svima koji nešto „pametuju“, nalaže ne-govor i protiv-govor, u svakom slučaju – ćutnju. Bezobalnu i svud-prisutnu palanačku tišinu. Dopustiv je samo govor zaklinjanja u stilizovanu palanačku slogu. Ali, odrečno značenje tog *nemoj da filozofiraš* na svoj način upada u refleksivnu zamku. Pošto je to geslo, očigledno, meta-diskurs koji – ma koliko bio primitivan – već podrazumeva svojevrsno „filozofiranje“... Geslo *nemoj da filozofiraš* je nalog kojeg niko, pa ni književni kritičar, ne može dosledno da se pridržava, budući da tu imamo jedino aporiju duha koji, lišavajući sebe pameti, ipak želi da sebe učini pametnim...

U palanci, kao i u nacionalizmu, ljubav i mržnja se „izjednačuju kao nosioci protiv-filozofskog stava“, tvrdi R. Konstantinović, u odeljku *Ćiril filozof (Filosofija palanke, 156)*. Ali, kako je to uopšte moguće, ako znamo da je filozofija zapravo neka vrsta ljubavi i to, naravno, ljubavi prema mudrosti? Moguće je pod uslovom da se filozofija kon-frontira, da stupa na front, u sukob s jednim konceptom ljubavi koji je potpuno lišen mudrosti, pošto i nije nikakav koncept, refleksija, pošto nije umni odnos prema sebi nego je palanačka običajnost, rutina, navika življenja, u osiguranoj neposrednosti, ukratko jer je – ljubav u gnezdu. Eto zašto je, tvrdi Konstantinović, filozof u palanci, u stvari, *prokletnik*. Filozofija (ili: ljubav prema mudrosti) kao, upravo, ova *ne-ljubav*, ovo *izuzimanje* iz ljubavi-u-gnezdu, jeste prokleta usamljenost, dakle, svojevrsno prokletstvo koje se „neizbežno završava smrću“. Ljubav u gnezdu, međutim, nadživljava smrt i biva, zajedno sa gnezdom, upisana u večnost... Ona za pojedinca, bio on filozof ili ne, ima značenje *spasa*.

Strogo uzev, geslo *nemoj da filozofiraš* nije upereno samo protiv filozofije i svakog „pametovanja“, već i protiv jezika, ukoliko u toj mudroj ćutnji još uopšte imamo prisutan izvestan jezik. Dakle, geslo *nemoj da filozofiraš* sugerije odsutno prisustvo jezika koji se postavlja *iznad* da bi nam rekao da je moguće samo ono što je *ispod* jezika, što je ne-jezik. Tako, u palanci, naprosto, svi govore jezikom koji je ne-jezik, koji je brbljanje. Taj jezik sebe u isti mah potvrđuje (kao jezik) i poništava (kao ne-jezik). Iz toga sledi da postoji i nešto doslednije, bolje ili gore (kako se uzme) od brutalnog, beslovesnog naloga-uzrečice: *nemoj da filozofiraš*; a to *bolje* (ili: *gore*) je, naprosto – mudro ćutanje. Pa je razumljivo što ga ljudi često praktikuju u sudaru sa palanačkim zloduhom ili nacionalističkim zastrašivanjem.

Mirno primiti i prećutati neprikosnovenu zabranu filozofiranja, baš kao što se prećutkuje neko mišljenje, rasprava, dijalog, to je dobar način da se učini legitimnim neobavezno brbljanje kao bezbedno širenje ili propagiranje stilizovanog – besmisla. To je oveštali palanački mehanizam koji nas privodi onome što je oduvek bilo najmudrije: ćutljivom, opreznom i obzirnom pozitivitetu samorazumljivog života u jatu ili gnezdu, plemenu ili rodu. Sve ovo počiva na fantazmi po kojoj je neposredan život takav kakav svako po navici i inerciji izabire – ponajbolji. Ideal ove neposrednosti može da se shvati i kao ideal biljke. A zatim i krvi, rase, plemena, jata. Rečju, tu se kao utemeljujuće postavlja načelo integralnosti koja traži svoj (umišljeni) identitet i naravno – ne nalazi ga. Najviši izraz ovog traganja za istovetnošću sa sobom prisutan je, na ovim prostorima, u ideologiji i politici narcisoidnog zatvaranja u sebe/sopstvo kao (nadindividualnu) supstancu postavljenu iznad individua, i dakle, kao Organizam. A to je, svakako, anti-moderni, antihegelovski povratak subjekta supstanci.

Mnoge stvari u našem okruženju imaju strukturu ponavljanja. A ponavljanja ima veoma različitih, počev od konzervativnih, pa do inovativnih... Neki put, ponavljanja dovode do ljudske drame, a neki put do idiotizma i farse! Palanka nužno zapada u suprotno od onoga čemu teži. Ona, kao i nacionalizam, teži da putem ponavljanja u kojem se briše razlika dovede do radikalne istovetnosti. Ali Isto je ta uzvišena tačka u kojoj se poredak upravo – ruši. Pri tom se ne ruši žeđ za ponavljanjem. Povratak palanke nam pokazuje da mi s prošlošću nismo “raskrstili” i da to nećemo učiniti ni lako ni olako... Koreni palanačkog duha veoma su duboki u nama,

danas živućima na ovim prostorima, uključujući tu, naravno, i ljubitelje srpskog stanovišta.

Neophodna nam je jedna hermeneutika koja dešifruje lukavstva duha palanke. *Filosofija palanke* je sjajan početak. Ali, samo početak. Palanački duh raspolaže neizmernim, nezaustavljivim sposobnostima mimikrije i veštinom da ono što je "iza" nas iznova dovede i isturi "ispred". Zato je danas hitna potreba da se proces povratka ne samo palanke nego i nacionalizma kritički analizira i dešifruje u konkretnim okolnostima Srbije na početku XXI veka. To bi, ujedno, bio najefikasniji način da se raz-obliče rigidni nalozi srpskog nacionalizma. Ali, takva kritika bi morala jasno da pokaže da je teza o "našem" pomirenju s nalogima koji kažu da je srpski/palanački duh "naš" usud ili "naša" jedina sudbina, naprosto, bespredmetna i iluzorna.

### *Svi Srbi govore srpskim jezikom*

Svako jednoglasno ideološko stanovište svoju normativnu priču najčešće nudi u indikativnoj formi. Takav je slučaj i sa g. Lomparom čije srpsko stanovište dolazi do izražaja u stavu koji glasi: *Svi Srbi govore srpskim jezikom* (464). Iako u indikativnoj formi deluje besmisleno, za pisca *Duha samoporicanja* to ipak nije slučajan i nebitan stav, već je, štaviše, *osnovno načelo* srpskog stanovišta! Pošto je srpsko stanovište u osnovi prevrtljivo, onda se dešava da g. Lompar, već samim tim "osnovnim načelom", u stvari, *kaže* jedno, dok nešto sasvim drugo *misli*. Naime, u trećem izdanju *Duha samoporicanja* autor nas obaveštava da se pod rečenim načelom misli sledeće: svi Srbi imaju *pravo* da govore srpskim jezikom, uključujući tu i sredine u kojima su potčinjeni nasilnoj asimilaciji.

Ali iskaz: *Svi Srbi govore srpskim jezikom*, bar u srpskom jeziku, ima značenje koje nam ne govori o *pravu*, niti o *asimilaciji*, već konstatuje nešto što strogo uzev nije tačno, pošto, naprosto, ima Srba koji ne govore srpskim jezikom (iz razloga nasilne asimilacije ili nekih drugih), pa su ipak Srbi, a to im svojstvo čak ni pisac *Duha samoporicanja* ne može oduzeti. Dakle, već tu imamo demonstraciju stila prevrtljivosti: jedno se napiše, a onda doznajemo da se pod time misli nešto sasvim drugo ili treće... Nevolja je u tome što pisac *Duha samoporicanja* tvrdi kako nismo mogli, hteli ili želeli da razumemo ovaj neobični nesklad između njegovih reči i misli. Vi mu

kažete: besmisleno je reći *Svi Srbi govore srpskim jezikom*, pošto *postoje Srbi koji ne govore srpskim jezikom*, a on vam kaže: “Postoje – na potpuno zaprepašćenje *Sarajevskih svezaka* – živi pokretni i nepokretni, siromašni i bogati, zli i dobri, radosni i tužni, Srbi koji, dakle, ne govore srpskim jezikom, jer im je to zakonski onemogućeno” (465). Dakle, iz samih Lomparovih reči možemo da zaključimo: načelo koje glasi *Svi Srbi govore srpskim jezikom* najblaže rečeno – *nije tačno*. Ali to samog g. Lompara, naravno, ne zaprepašćuje.

Za ovaj nesporazum kriva je nakazna, *samoporičuća* retorika kojom se služi pisac *Duha samoporicanja*. Pri tom, izafektirani stil ovog stiliste prikriva činjenicu da on sebi samom stalno skače u usta iliti, finije rečeno, protivureći. Ali, zašto je g. Lompar *morao* da ispiše ovu apsurdnu tvrdnju, da *svi Srbi govore srpskim jezikom*, kad i sam zna da to faktički nije tačno? Zašto nije mogao da jednostavno napiše da bi svi Srbi, gde god da žive, trebalo da imaju pravo da govore svojim maternjim, dakle, srpskim jezikom, naravno, ako im je do toga uopšte stalo? Problem je u tome što bi, u tom slučaju, ovaj *normativni* iskaz previše podsećao na diskurs *ljudskih prava* koja bi svaki pojedinac i svaka nacija trebalo da poseduju. Međutim, pisac *Duha samoporicanja* bi hteo da izbegne (“prosvetiteljsku”, “filozofsku”) priču o (univerzalnim) ljudskim pravima, pošto njega interesuje samo ono što se može i mora pripisati *metafizički* zadatom (otud njegov diskurs *načela*) *srpskom stanovištu*, a ne – ne daj bože – nekoj široj, prosvetiteljskoj, evropskoj ili civilizacijskoj kulturi. Zato g. Lompar stav po kome *svi Srbi govore srpskim jezikom* proglašava *osnovnim, nepromenljivim i rukovodnim načelom* srpske kulturne politike, a to je, zapravo, pitanje običnih ljudskih prava! Pri tom, naš autor previđa činjenicu da je njegov stav puka izvedba iz generalnog stava koji glasi: *svako govori svojim* (tj. *maternjim*) *jezikom*, što takođe nije uvek i na svakom mestu tačno. Ali, time se gubi etnocentrička poenta.

Za srpsko stanovište sve van ove opsesije maternjim jezikom i maternjim bićem podložno je konfuziji i katastrofi. Ako nismo ono što *već* jesmo, ako skrećemo s puta svog/našeg identiteta, onda je to jemstvo nesumnjive obolesti, nezdravosti, patologije... To je, ujedno, dokaz osamostaljivanja, otuđivanja duha/kulture od organske zajednice. „Duh je duh“, kaže Konstantinović, „samo dok je u apsolutnom spregu sa zajednicom, a duhovna radnja je samo ona koja taj spreg *neposredno*

(podvukao: M. B.) otkriva“ (*Filosofija palanke*, 1969., str. 151, Odeljak: *Ideal organske kulture*).

Upravo zato što je neposredan ili najneposredniji, maternji jezik je suštinski *ne-pismen*, on je ne-napisan i onda kada (zna da) piše, jer ono što upravlja palanačkim pisanjem nije avantura pisanja nego nalog protiv-pisanja, duh onoga što prethodi pisanju. Palančanin piše-protiv-pisanja, on beži iz pisanja u apsolutni dosluh sa zajednicom čije načelo je dato daleko pre samog pisanja. Zato je organska potvrda načela Palanke *bez pisanih načela* u isti mah promocija palanačkog duha kao duha pre pisma. Na tom (ne-pismenom) tlu, ujedno, izrasta i svako nacionalističko (pa i srpsko) stanovište. Ali, ovaj duh-pre-pisma je sablast, avet prirodnog pre stvarne prirode i njenih hirova. Avet rodnog, urođenog, plemenskog i patrijarhalnog. On je opsesivna zapovest organskog, integralističkog jedinstva. U toj opsesiji/zapovesti sve je prožeto (totalizujućim) jedinstvom, u kojem sve odgovara svemu, u kojem je adekvatnost mišljenja biću data pre samog mišljenja, tako da je mišljenje, u takvom svetu, naprosto – izlišno. A nalog koji glasi: *nemoj da misliš*, u sudnjoj instanci znači i *nemoj da filozofiraš*. Time je i načelo identiteta kao *načelo logike* postalo – izlišno. Istovetnost sa sobom palanačkog, organskog, sabornog jedinstva *se*, kao takva, *živi*. A to bezlično *se živi*, ta istovetnost se kao dosada proteže od trenutka do trenutka, od vremena do vremena, ne tražeći za sebe bilo kakav dokaz, argumentaciju, diskusiju. Time bi, naime, bio doveden u pitanje njen status Istog, a zatim i ideal maternje, organske kulture koja, po definiciji, želi da bude idiotizam bez upitnosti, pisma, logike i mozga. To je kultura prećutnog slaganja, ćutnje i, dakle, s jezikom bez jezika. Ona bi htela da bude kultura jednog jezika koji bi se uvek iznova potvrđivao kao ono što već odavno (= praroditeljski) jeste.

### *Započinjanje i zapovedanje*

Videli smo: duh palanke se na svakom svom koraku suočava sa zabranom filozofiranja. Ali on se s njom suočava kroz sopstvenu rđavu savest. Drugim rečima, implicitna *metafizika* duha palanke, a to znači i srpskog stanovišta, *mora* – a to je sada bitno – da bude temeljno prikrivena, falsifikovana. Time se odgovornost prebacuje na drugog ili na drugo, nasuprot čega *mi* uvek ostajemo Isti, bezbedno stopljeni sa zavičajnom brazdom. Eto zašto u palanci *u suštini* nema filozofije: pošto je palanačka

filosofija, u stvari, ne-filozofija i anti-filozofija te plitko ili duboko zaorane brazde.

Po sebi uzev, palanka je uvek-neprohodno mesto za smisao: Smisla ima samo i samo na tom mestu. Palanka se na taj način *konstituiše* i u isti mah *konzervira* kao privilegovana referenca, kao ono *prvo, počelo, načelo* svekolikog života i smrti... Dakle, palanka je Prvo (i Poslednje) ili ono po čemu jeste sve što jeste (u palanačkom zabranu), ali ona to nije *po sebi* već po vlastitoj *filosofiji*, vlastitoj filosofiji-bez-filozofije i protiv-filozofije. Njoj ipak ostaje taj prećutno-totalizujući diskurs *prvog, počela, načela*, koji se, u palanci, ne uzima kao diskurs ili refleksija (i to je njena poenta) nego kao događaj, kao nešto što jeste po sebi dato, dato bez ikakve filozofije i filozofiranja. Otuda palanački/maternji jezik, kao i maternje biće, uvek već jeste ono što treba da bude... Van ove koincidencije deskriptivnog i normativnog kako palanka tako i nacionalističko stanovište u njoj bi bili puko mesto, topos, puka geografija. A sada su mnogo više od toga: *filosofija*.

U palanačkom zabranu imamo, dakle, posla sa diskursom načela koji sebe neće kao diskurs/refleksiju, koji hoće zajednicu kao događaj upisan *bez reči* u večnosti, koji, dakle, načelo Palanke čak ni ne postavlja kao stanovište (onako kako to čine metafizičari) budući da Palanka kao zavičajno Mesto, kao Patria oduvek-već-postoji, a to znači da postoji kao prva, još pre svakog postuliranja i svake rasprave o njoj. Ako bi patrijarhalno-palanačkoj večnosti priznali *filozofski*, dakle, postulatorni, diskurzivni status, onda bi to bilo latentno dovodenje u pitanje neupitne, nedodirljive večnosti ili bezrezervne neposrednosti u čijoj brazdi počiva patrijarhalni, a u sudnjoj instanci i nacionalistički duh palanke. Eto još jednog razloga zašto je filosofija palanke, u stvari, jedna *filosofija bez filozofije*. (Na ovo razlikovanje su me podstakli tekstovi Branka Romčevića.) Ona je objava kraja filozofije kao, u isti mah, kraja ideologije: početak *idiotizma* jednog života u neporednosti, što je, samo, palanačka nadoknada za izgubljeni ideološki horizont.

U *Filosofiji palanke* reč *filosofija* je višeznačna. S jedne strane, ona je potpuni zatočenik duha palanke; s druge strane, *filosofija* ima *kritičko* značenje, dakle, značenje *filozofije* koju palanački duh podvrgava torturi počev od samog naloga: *nemoj da filozofiraš*. A ta filozofija, kao izraslina na tkivu (polifemskog) događaja *palanke*, otvara perspektivu kritičkog dešifrovanja tog diskursa-bez-diskursa, te refleksije-bez-refleksije i protiv-

refleksije. Ujedno, tu imamo kritičko tumačenje jednog savršenog dogmatizma, jednog ubeđenja s ogromnim viškom ubeđenosti, koje od palanke stvara u isti mah Prvo i idiotsko načelo svekolikog života. Ovo bespogovorno načelo života-u-neposrednosti poprima tek u nacionalističkoj ideologiji univerzalno-upotrebljivo značenje, koje prevazilazi ograničenost svake moguće geografije.

Ali, stara filozofska reč *načelo* (*arhe*), rekli smo već, ima dvostruko značenje: *započinjanja* i *zapovedanja*. *Započinjanje* označava ono prvo, izvorno, počev od čega sve (ostalo) jeste; *zapovedanje* u to prvo unosi finesu, pošto označava činjenicu da je to što izvorno jeste ujedno nalog, zakon, zapovest da to tako i bude. U *Vocabulaire européen des philosophies* (v. Seuil, Paris, 2004) tvrdi se da su u grčkoj i latiskoj reči *načelo* (*arkhê*, *principium*) etimološki već prisutna značenja *započinjanja* i *zapovedanja*, budući da je načelo podjednako ono što započinje (*ce qui commence*) i što zapoveda (*ce qui commende*).

Ali, sada vidimo da palanka kao privilegovano mesto – *otadžbina*, *patria* – zajedno sa svojim svud-prisutnim/maternjim jezikom, predstavlja načelo/*arhe* svekolikog života pod veoma osobenim uslovom. Ona je to *pre* svakog metafizičkog diskursa, dijaloga i filozofije. Zato ona i može da bude samo spontana, samonikla, svojevolljna *prepuštenost* onoj obezličnosti koja SE (hajdegerovski rečeno!) u palanačkom zabranu uvek-već-praktikuje. To što započinje i zapoveda u palanci, to nije nikakav diskurs načela (ili: načelni diskurs) nego je, pre, odsustvo diskursa načela ili odsustvo pisanih načela. Pa ako u palanci, ipak, ima pisanih zapovedanja ona nisu bitna, jer su mnogo bitnija nepisana, običajna zapovedanja, čija neprikosnovena zapovest nas uverava da načelu palanačkog života nije potrebno nikakvo tekstualno i normativno posredovanje, da je ono samo ta *živa neposrednost* ili, što se svodi na isto, da je živa neposrednost samo *načelo života u palanci*. I to bi onda bilo SVE. Pa ako je najneposrediji (palanački) život ono prvo, početak, počelo, onda to znači da prirodna ili organska zajednica nad-determiniše svaku *kulturu* (pa i samo shvatanje jezika) koja može da se u njoj pojavi. Zato sabornost i homogenizacija, kao savršene izdvojenosti iz svetske vreve i zabačenost u tamni vilajet, svedoče o naturalizmu tla i krvi koji, pravo govoreći, ne dopire ni do kakvog, pa samim tim ni hrišćanskog univerzalizma i humanizma. Taj naturalizam je moguć samo kao *nepisano* ili na koži neposrednosti upisano, urezano, izbrazdano načelo.

Sve u svemu, palanka je očudotvorenje organskog, supstancijalnog života u najneposrednijoj neposrednosti, očudotvorenje koje u lošijim trenucima istorije seže do čudovišnog, a to, u stvari, znači *militantnog nacionalizma*. Upravo zato što je nepisano načelo u svetu koji zna da piše, palanka je, ujedno, očudotvorenje *nepismenosti*, one nepismenosti koja bolje zapoveda od svih pisanih pravila i načela. Ona je hiperprodukcija sveta bez pisma, bez traga i bez smisla. Takoreći, idealna žabokrečina. Ona je to, rekli bismo, čak i onda kad se u njoj piše, kad se stilizuje pisanje, kad se nadgornjava pamfletizmom, kad se bavi brazdama i batinama, pa i onim što je već odavno zaorano i preorano. To očudotvorenje zajednice kao organskog delanja, mišljenja, osećanja, kao ponavljanja kojim komanduje koleno, a ne um, jeste očudotvorenje koje počiva na sopstvenoj neprisutnosti, na aveti, sablasti ili, čak, na Čudovištu pred kojim sama ta zajednica ostaje nužno – slepa.

### *Biti slobodan za nasilje*

U tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* dao sam jasno do znanja da sintagma *duh samoporicanja*, kako je tumači g. Lompar, podseća na – sofizam. Ako je *duh samoporicanja* zaista „duh koji samog sebe poriče” (pošto, navodno, poriče potrebu duha za preispitivanjem javnog diskursa), to je onda duh koji poriče i to da je on duh samoporicanja... itd. Na te i slične primedbe g. Lompar počinje da se jedi, da diže ton i da ocrnjuje – *Sarajevske sveske* (!). Po njemu, *Sarajevske sveske* su sakrile činjenicu da je u *duhu samoporicanja* reč o „onom što *nasilno* vlada javnim diskursom”. Ovom autoru je važno da se u kontekstu njegove inkriminacije pomene reč *nasilje*. Problem je u tome što je nacionalističko stanovište konstitucionalno slepo za *sopstveno*, a vidovito za *tude* nasilje. Pa ako je ovakvo *selektivno* obraćanje pažnje na *nasilje* fatalno obeležje *svakog* nacionalizma, onda se ne treba čuditi što ono iskrsava i u srpskom stanovištu g. Lompara. Uprkos nezaobilaznom klevetanju kojim započinje i završava svaku svoju “kritiku”, pisac *Duha samoporicanja* spreman je da iznese i opšti zaključak: “Otud duh – koji je sloboda – poriče sebe kao duh kada se podređuje *nasilju* koje ustrojava javni diskurs. To je dakle samoporicanje duha kao duha. Jer, on se – taj duh koji je sloboda – podređuje objektivaciji koja je *nasilje* što ga oličava javni diskurs u nas” (535). Ukratko, ključni greh (ili Lomparovom



terminologijom: *ideološko nasilje*) teksta *O srpskom stanovištu: mi pa mi* sastoji se u tome što se u njemu, navodno, prikriva opozicija između, s jedne strane, duha kao slobode i, s druge, nasilja kao destrukcije slobode.

Ali, reći da duh samoporicanja poriče sebe, jer poriče potrebu duha za preispitivanjem *nasilja* koje postoji u javnom diskursu, naprosto ne rešava paradoks u koji se pisac *Duha samoporicanja* upleo. Razlog tome je jednostavan: duh i nasilje ili sloboda i nasilje nisu termini koji *nužno* stoje u opoziciji. Postoji duh neslobode, duh nasilja, duh militarizma, duh nacionalizma, duh palanke itd. Otuda duh koji je sloboda ne poriče sebe kao duh kad se podređuje nasilju. Postoji, naime, i sloboda za nasilje, za suverenu vlast, za prisilu, za represiju... Kod nas je, poslednjih nekoliko decenija, nacionalizam bio privilegovani (vladajući, hegemoni) javni duh koji je vladao našom ostrašćenom istorijskom i društvenom scenom. I tu niko (pa ni tzv. *sekularno sveštenstvo*) nije mogao ništa da učini.

Da li srpski nacionalizam kao taj otuđeni *duh* (*bauk, avet*) ima i sam obeležje *izvesne slobode*? Možda *slobode-za-nasilje*? Pisac *Duha samoporicanja* će, bez ustezanja, reći da je dobar duh njegove knjige, dakle, srpsko stanovište ili stanovište bezrezervnog srpstva, upravo, stanovište – slobode. Međutim, odmah se nameće pitanje: o kakvom duhu/slobodi je tu reč? Nije li, možda, reč o selektivnoj slobodi u proceni nasilja, o slobodi lišenoj bilo kakvih moralnih obzira? Filozofi su odavno primetili da manje lucidni umovi slobodu lako mogu da pobrkaju sa samovoljom, sa proizvoljnošću, sa jednostranim i selektivnim, sebičnim i narcisoidnim izborima volje. Nacionalista ne primećuje ili ne želi da primeti nasilnost sopstvenog shvatanja slobode.

Prema tome, neugodna strana reči *sloboda* je u tome što ona može da podrazumeva i uskraćivanje slobode drugima, odnosno slobodu za nasilje upereno protiv drugih. Nacionalizmi su na prostorima bivše Jugoslavije stvorili društva čiji delovi (uvek je, srećom, reč samo o delovima) su se, u jednom trenutku, pokazali kao lišeni elementarnih moralnih skrupula. To je bilo moguće zato što svaki nacionalizam uključuje i moguću slobodu-za-nasilje prema drugima. Zato je primarni duh nacionalizma, u stvari, duh militarizma. Duh-kao-sloboda nema *samo* sposobnost da se podređuje objektivaciji koja je nasilna, te da se tako (marksisti bi rekli) *samo otuđuje* ili (Lompar bi rekao) *samoporiče*, već on sam poseduje i tu neugodnu sposobnost proizvođenja nasilja, sposobnost da na razne načine, pa i

militaristički, (re)kreira nasilje, da zadaje legitimni udarac svemu što mu smeta.

Zato je, ovde, još jednom umesno podsetiti na pitanja iz teksta *O srpskom stanovištu: mi pa mi*, na koja g. Lompar nije odgovorio. Ako palanački duh, koji je svojevrsni duh nasilja, pa i sloboda-za-nasilje, ima potrebu da porekne potrebu (bilo kog drugog) duha za preispitivanjem javnog diskursa, da li iz toga sledi da on poriče samoga sebe? Svakako – ne. Ista logika može da se pripiše i srpskom stanovištu, odnosno duhu militarizma, nacionalizma, nacizma: nikakva ideološki preparirana, spekulativno-metafizička ili, čak, zdravorazumski priprosta opozicija između slobode i nasilja ne može bez paradoksa da bude *spasonosna*.

Naravno, svaki moderni filozof, za razliku od pisca *Duha samoporicanja*, zna da *samoporicanje* može da bude i produktivno, inovativno, kreativno, prosvetljujuće i prosvetiteljsko; ali on takođe zna da samoporicanje može da bude i represivno, destruktivno, nemoralno ili, čak, zločinačko. Na šta je od svega toga g. Lompar mislio kada je reč *samoporicanje* stavio u naslov svoje knjige? U iskušenju smo da kažemo – *ni na šta*. Ali, g. Lompara je pokrenula jednostavna antitetička ideja da se srpskom stanovištu ili samoafirmaciji srpstva suprotstavi samoporicanje, samouništenje ili samodestrukcija srpstva. Dakle, ukoliko u tom kontekstu reč *samoporicanje* ima neki smisao, ona ga ima, ponajpre, u kombinaciji s ideologijom rigidnog *nacionalizma*, odnosno s njegovom obnovljenom varijantom: *srpskim stanovištem*.

Kada se nacionalizam svodi na okrutno manipulisanje supstancijalnim silama u istoriji, on je tada spreman da porekne svakog subjekta, do samih korena njegovog postojanja. Zato je takvo kretanje “supstancijalnih sila u istoriji” otvoreno i za najbeskrupuloznije zločine koje istorija poznaje. Ne bi trebalo da imamo bilo kakve iluzije u vezi sa slatkorečivom artikulacijom srpskog stanovišta u *Duhu samoporicanja*: to je u odlučujućoj i unapred presuđujućoj instanci, u Stvari – rigidno nacionalističko stanovište čija “otvorenost” (pisac *Duha samoporicanja*, naime, svoje duhovno-blindirano stanovište rado naziva *otvorenim*, a stanovište Radomira Konstantinovića u *Filosofiji palanke – zatvorenom otvorenošću*) predstavlja samo simulaciju iza koje se skriva neka vrsta nespontanog, slobodnog pamfletskog nasilja.

*Jedno koje čini nasilje nad sobom i čuva se drugog*

Velika briga srpskog stanovništva za vlastitu duhovnu slobodu potvrđuje tezu koju sam izneo u *Sarajevskim sveskama*, da tako shvaćeni duh (sablást, avet) nužno stoji u (opsesivnoj, pa i paradoksalnoj) opoziciji spram samoga sebe. To je duh aporematskog slepila za *sopstveno nasilje* u trenutku kada traga za nasiljem *drugih*. U stvari, taj duh na dramatičan način konfrontira *samopotvrđivanje* mitskog srpstva sa *samoporicanjem* tog istog srpstva. Ovo samoporicanje se shvata kao žrtveni obred u kojem pojedinačna volja nekog Srbina uopšte više nije važna. Formirati odlučujuću, nedodirljivu, svetu i, ukratko, metafizičku opoziciju između nacionalističkog samopotvrđivanja i građanskog/sekularnog samoporicanja, to znači aktivirati u njoj neku vrstu nasilja usmerenog kako spolja, tako i iznutra. U *Politikama prijateljstva* Derida formuliše jednu veoma značajnu misao (naglašavajući je kurzivom) koja cilja na bolesnu stranu ovog holizma: „*U principu, uvek, Jedno čini nasilje nad sobom i čuva se drugog*” (v. *Uvodnu reč*, Bgd. 2001, prevod: Ivan Milenković, str. 20). Pri tom, naravno, u zagradi ostaje pitanje: na šta sve reč *Jedno* može da se odnosi? Gde sve njega možemo da lociramo? Budući da svemir – to vrlo dobro znamo – nikad nije bio niti će ikada biti Jedan.

Da bi nacionalizam, kao totalizacija (*izam*), uopšte mogao da se održi, on mora, na mekši ili tvrđi način, da vrši nasilje nad sobom, ali (bar latentno) i nad drugošću, pošto mora da se formatira kao ono Jedno i Jednournno. Naravno, Jedno vrši nasilje nad sopstvom zato što je njegov identitet, u stvari, nerazlikovanje, odnosno ukidanje ili odbijanje razlika, tako da ne može da se učvrsti bez apstrahovanja od drugog i bez nasilja nad njim, a time i nad svakim otporom. Tu, dakle, imamo vršenje nasilja nad sopstvom koje je svojevrsno *samoporicanje*. Priča o duhu samoporicanja je dobrim delom priča o nacionalizmu i njegovim istorijskim porazima. Ali, nacionalizam je Jedno koje „mora“ da se čuva (od) drugog. Drugo je tu dato u znaku otvorenosti, kao u isti mah otvaranje za nešto drugo ili za nekog drugog. Derida nam, praktično, sugerije činjenicu da to nije samo slepo obeležje nacionalizma i svakog nacionalnog stanovništva, već da je opšte obeležje svake homogenizujuće centričnosti, pa najzad i samog logocentrizma. U principu, logocentrizam je prikriveni ili otvoreni polemocentrizam, s tim što je on to svuda: prisutan je u različitim kontekstima, na različite načine i u različitoj meri. Ova raznolikost u

centripetalnom kretanju ne amnestira srpsko stanovište od njegove specifičnosti.

I samo konstituisanje države-nacije ne čini, u ovoj stvari, izuzetak. „Sve države-nacije se rađaju i temelje na nasilju. Ja tu istinu smatram neodbacivom“, kaže Derida i nastavlja: „A da se na tu temu i ne odnose stravični prizori, dovoljno je potcrtati zakon strukture: trenutak utemeljenja, trenutak ustanovljenja prethodi zakonu ili legitimnosti sa kojom se ustanovljava. On je, znači, izvan zakona, i samim tim nasilan“ (v. Žak Derida, *Vera i znanje*, Novi Sad, 2001, str. 174, prevod: Sanja i Petar Bojanić). Dakle, čak i ako zanemarimo najrazličitije istorijske epizode nasilja, svako konstituišuće utemeljenje zakona, svaki, pa i idealni, konsenzus podrazumeva u sebi neku vrstu prisile, pritiska i dakle nasilja, budući da teži da se ustanovi kao Jedno koje *čini nasilje nad sobom i čuva se drugog*. Ovo je *univerzalni* aspekt logocentrizma koji u sebi nosi i tu neizbrisivu prisilu, polemocentričnost, a često i kontrasvrhovitost.

Ovo neželjeno obeležje logocentrizma otkriva se i u misli filozofa koji, mada nisu eksplicitno opredeljeni za dekonstrukciju, ipak bivaju osetljivi za rečeni paradoks. Takav filozof je, na primer, Emil Sioran. Po njemu je nacionalizam ponajpre stanovište *raspadanja*. On je ono Jedno koje se, međutim, raspada. Jer, nacionalizam je sudbinski predodređen za kontraindikativno dejstvo. Bez obzira što je on, u svome fundamentalizmu Jednog, za tu svoju uslovnost jednostavno – slep. Otrežnjenje (možda) nastupa tek posle poraza. Zato nije čudno što Sioran tu neobičnu uslovnost u svom *Kratkom pregledu raspadanja* definiše upravo tako, kao raspadanje.

Nikad dovoljna (tantalovska?) *žeđ* za samim sobom, za konačno zbrinutim ipseitetom, za ovekovečenom-potvrdom vlastite istovetnosti-sa-sobom – znači tog *ja pa ja* ili *mi pa mi* – može da se utoli samo na talasu izvesnih reči koje prazno odzvanjaju, jer, u stvari, nemaju šta da nam kažu, s izuzetkom aluzija na samu tu – neizrecivost. Svaki, pa i nacionalni identitet zapravo je neizreciv i to upravo onda kada je nošen težnjom za ovekovečenjem, za vlastitim *stanovištem* ili *izmom*, a moguć je samo ukoliko je podložan učešću u nekom istorijskom talasu ili talasanju koje, ipak, ne žudi za svojim *porazom u večnosti*. Ako, naprotiv, srpsko stanovište želi večnost bez poraza ili bezrezervnu potvrdu vlastitog religijsko-etnocentričkog identiteta, onda će njemu, po pravilu, da se desi da u stvarnom i kontingentnom istorijskom zbivanju, naprosto, doživi – poraz.

Nebeska Srbija je poraz zemaljske Srbije, poraz i u večnosti i u sadašnjosti. Zato je prava, ali kontrastivna istina *srpskog stanovišta* – raspadanje, stradanje, očajanje, neuroza. Svaki zagovornik srpskog nacionalizma danas, ukoliko već nije običan ideolog, naprosto je očajnik lišen uverljivosti, i zato, onaj koji, kako bi rekao Kirkegard, nije svestan svog očajanja...

### *U aspektu samoporicanja*

Evo jedne (ne jedino) moguće definicije: nacionalizam je paranoična konstrukcija jednog *mi pa mi*. Otuda se može reći da je on svojevrsna sumanutu racionalnost (ili: iracionalnost: zavisi od toga kako se gleda). Ako su svi ljudi, u načelu, sposobni za ovu sumanutu racionalnost, to dolazi otuda što se, kako kaže Frojd, „svako od nas u nekom pogledu ponaša slično paranoiku i stvaranjem želje ispravlja neku sebi nepodnošljivu osobinu sveta i tu sumanutost ubacuje u realnost. Slučaj kada veći broj ljudi pokuša zajednički da sebi obezbedi sreću i zaštitu od patnji sumanutim iskrivljenjem stvarnosti je od naročitog značaja. Ludilom masa, takve vrste, moramo nazvati i ljudske religije. Naravno, ludilo ne uviđa niko kada i sam sudeluje u njemu“ (v. *Nelagodnost u kulturi*, II). Frojd ne govori o bilo kojoj posebnoj religiji, već o svakom kolektivnom verovanju sa fantazmatskim, mitskim, sumanutim predstavama. U stvari, on govori o verovanju u verovanje, a u tu vrstu verovanja može da se ubroje i različite etnocentričke ideologije. Štaviše, moguće je da njihova kancerозна racionalnost u jednom trenutku izgleda sasvim – dobroćudno. Ali, ipak, mi znamo da to nikad nije tako.

Nacionalistička ideologija može *u jednom trenutku* da deluje dobroćudno, benigno, samo to ne znači da će *u sledećem trenutku* biti i dalje takva. Tamo gde nema moć, nacionalizam je praznjikava, psihološki malo uverljiva ili, čak, očigledno-poremećena, patologizovana ideologija koja maše suženom, etnocentričkom vizijom Jednog, Jedno-obraznog, Jednorodnog i Jedno-umnog. Ta vizija je, naravno, uskogruda, netolerantna i slepa za sve drugo i svaku drugost, pošto ona zna samo za razloge sopstvenog, „našeg“, u sebi samome narcisoidno-usredištenog Sveta. Sada se postavlja pitanje: da li „moderno“ i „samosvesno“ srpsko stanovište (ako takvog ima) ipak može da se uzdigne iznad ove nevesele uslovnosti nacionalizma kao ekskluzivne vere u sopstveno verovanje? Da li takvo stanovište može da

pretenduje na univerzalnost s one strane „našeg“ i „njihovog“? Bez sumnje – ne. Jer u samom tom stanovištu deoba na *naše* i *njihovo* uvek je prva, a to je vidljivo na svakoj stranici Lomparevog *Duha samoporicanja*. Zato je nacionalizam, u najboljem slučaju, prekratka, sužena, lažna univerzalizacija koja nasilno uskraćuje pravo bilo kome drugom (tj. „njima“) da bude njen deo.

Pisac *Duha samoporicanja* bi hteo da nas ubedi kako je srpsko stanovište danas u Srbiji, takoreći, disidentsko, odnosno stanovište kojem se suprotstavlja „logika potpunog oportuniteta“, „favorizovana nasiljem javnog diskursa“, svedenog na „kolonijalnu apologetiku“ koja ima „*unapred* odobrenu delotvornost u času kada krivotvori moje iskaze“ (535)! Ova retorika koja pre liči na zastrašivanje nego na argumentaciju upućena je tekstu u *Sarajevskim sveskama (O srpskom stanovištu: mi pa mi)*. Ona, u stvari, ilustruje raznovrsnost puteva kojima može da se kreće paranoidna iracionalnost jednog etnocentričkog stanovišta. U odbranu svog stava, pokušavajući da objasni značenje sintagme *duh samoporicanja*, g. Lompar ulaže tvrdnju da taj duh „obuhvata *samo* sve razloge koji su privilegovani u našoj javnoj svesti a ne sve razloge koji uopšte postoje“ (536). Po običaju, ovaj autor je spreman da porekne nešto što niko nije ni tvrdio. U ovom trenutku se neće izbeći pitanje: za šta *sve* može da se kaže da je privilegovano u našoj javnoj svesti? Problem dolazi od reči *sve*. Naime, ako *duh samoporicanja* obuhvata, kako misli g. Lompar, *sve* razloge koji su *privilegovani* u našoj javnoj svesti, onda je to, naprosto, jedna apsurdna misao, naprosto zato što su u našoj javnoj svesti (nažalost) najprivilegovaniji razlozi *palanačkog duha* uz koje se, zatim, vezuju i razlozi *nacionalizma* ili, kako g. Lompar više voli da kaže, pošto to deluje umirujuće: razlozi srpskog stanovišta.

Budući da je nacionalizam poslednjih nekoliko decenija kod nas hranio najprivilegovaniji skup razloga u našoj javnoj svesti, iz toga sledi da je *duh samoporicanja* ponajpre i u najvećoj meri bio i ostao duh srpskog stanovišta! A to je, svakako, neželjeni, paradoksalni obrt u čitavom tom mudrovanju. Koliko smo se puta uverili da je upravo nacionalizam najgori istorijski oblik samoporicanja onoga što je kako opšte-ljudsko, tako i posebno-nacionalno i pojedinačno-egzistencijalno u nama? Naši najveći istorijski porazi, na kraju XX veka, bili su efekti *nacionalističke* sprege koja postoji između ideološkog samopotvrđivanja i praktičnog samoporicanja

nacionalizma. *Efektivna* samo-destruktivnost suštinska je slepa mrlja svakog nacionalističkog, pa onda i srpskog stanovišta. I to je paradoks samog tog stanovišta, koje propovedajući zlo s one strane brda ne vidi zlo u sebi samome, zlo u kojem učestvuje, koje produkuje. Da je pisac *Duha samoporicanja* pričom o *privilegovanim razlozima* u našoj aktuelnoj svesti mislio, u stvari, na duh palanke i avet nacionalizma, onda bi mu se morala priznati nesumnjiva istinoljubivost. Ali, on se još jednom opredelio za zamenu teza po kojoj privilegovanu poziciju u srpskoj običajnosti, kulturi i ideologiji danas nema patrijarhalno-palanački, etnocentrički duh, već belosvetska, kolonijalna apologetika, a time je sebe promovisao u žrtvu sopstvene, paranoične uobrazilje.

Ali, istina sveta nije svodiva na ideološke utvare, mada ove mogu sebi da priušte opasnu regulativnu ulogu u svakoj, pa i našoj stvarnosti. Možda je moguće reći da je jedina *vrlina* – ako to možemo nazvati *vrlinom* – kolektivne paranoje u tome što ona kompenzuje individualnu neurozu. U tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi*, naveo sam ključni prigovor koji se može uputiti paranoičnoj deobi između duha samopotvrđivanja i duha samoporicanja. Taj prigovor glasi: „Svet je sazdan od mnoštva kriza, preobražaja, napetosti i razrešenja: da li sve to treba da izbrišemo kako bismo ga mislili samo u duhu paranoidne konstrukcije: *mi pa mi* i *oni pa oni*?” Teoretičar srpskog stanovišta na te i slične primedbe ne odgovara, već sve svoje duhovne preokupacije centrira oko ove isključive, totalizujuće opozicije. Međutim, ta opozicija ima značenje slepila za stvarni život, za civilizacijske dileme, pa i za potrebu kritike koju stvarni život danas u sebi nosi.

### *Treće*

Da li pored samopotvrđivanja i samoporicanja postoji i nešto treće, što je veoma važno, a što sa ovim prethodnim nema nikakve veze? Videli smo, nacionalizam je opsesivna totalizacija koja ne trpi to *treće*. Za tu zaslepljujuću, auto-hipnotičku ideologiju, trećeg jednostavno – nema. Oni koji jedanput stupe u njenu orbitu teško da će se iz nje izvući zdravi. Cena otrežnjenja koja se, u sudnjoj instanci, plaća je – praktični poraz. Poraz je nužan, jer je nacionalizam ideologija koja krivotvori stvarnost, pa se u njoj zakonito urušava.

U duhu palanke, proces konfrontiranja sa ostatkom (= onim trećim) nije posredovan ideološko-političkim aparatima, već je rezultat spontane organizacije života. Zato duh palanke nema tako moćan kapacitet kolektivne *paranoje* kao što ga ima avet nacionalizma. Kada duh palanke uvidi da mu je nacionalistička avantura samo nanela zlo, da ga je uvukla u kolektivnu psihozu koja se razbila u ostatku/stvarnosti, da je izopačila njegovu prirodnost (i zapravo: drugu prirodu spokojne palanačke organizacije života), onda i on, na neko vreme, odbacuje tu ekstremnu ideologiju, njenu zavodljivost i prekomernu kolektivnu opsesiju koju ona izaziva. Ipak, uvek je moguća i revitalizacija nacionalističke ideologije, koja se, po pravilu, iznova oslanja na organizam palanke. To je moguće i danas u Srbiji, što dokazuje i popularnost knjige *Duh samoporicanja* koja teži da srpskom stanovništvu udahne novi dah nacional-fundamentalizma.

Ta je knjiga kod mnogih nacionalista dočekana kao „senzacija“. Tako, recimo, jedan ljubitelj *Duha samoporicanja* bez ustezanja tvrdi: „Čitav jedan vek čekamo da se na srpskom kulturnom nebu pojavi baš ovakva knjiga. Napokon, posle tolikih lutanja, zabluda i nacionalnih tragedija dobili smo celovitu knjigu koja nam objašnjava uzroke naše propasti i ukazuje na vizije našeg spasenja.“ Kako da pojмимо ovu pohvalu *Duha samoporicanja* ako znamo da je srpsko stanovništvo za koje se ta knjiga zalaže u svojoj epistemološkoj srži zapravo krajnje banalna, stereotipna pojava?

Na ovim prostorima nacionalizam se oduvek profilisao kao skućena reprodukcija istovetnog, isto-vrsnog, isto-rodnog, i ukratko, kao ponavljanje kojim komanduje Isto. Zato nacionalizam ne trpi nikakvu kritičku i filozofsku refleksiju, pošto ova uvek zahteva neki pomak (ili: odmak) *gore i sa strane*. Po Jovanu Skerliću, onda kada je bila inspirisana nemaćkim uticajima, slovenska romantika je potpuno zanemarivala filozofiju romantizma, javljajući se „gotovo isključivo u vidu nacionalizma“. Pre toga, prosvetitelji iz XVIII veka, sa Dositejem na čelu su, tvrdi Skerlić, budili nacionalno osećanje, „rukovođeni racionalistićkim idejama toga vremena da prosvetu treba širiti na narodnom jeziku, kako bi se što brže radilo na ostvarenju opšte i pune vlade Razuma“. Romantićari su, kaže dalje Skerlić, „nastavili taj rad iz uverenja da ono što čini suštinu jednog naroda to je njegov jezik, i da je načelo narodnosti najviši princip modernog čovećanstva“ (v. *Omladina i njena književnost* /1848 – 1871/, Beograd, 1925, str. 161-162).



Već tu vidimo da *Duh samoporicanja* ne nudi nikakvo senzacionalno-novo otkriće srpskog/nacionalističkog stanovišta, već da je to „na srpskom kulturnom nebu” odavno prežvakana priča koja se danas priča u ime svega drugog, samo ne Razuma. Budući da je nacionalističko stanovište oduvek bilo protivnik razuma i filozofije, koji prekoračuju granice tog stanovišta, otuda sledi da ono, u susretu sa idejama vremena, zauzima sektaški, uskogrudi, slabo-razumevajući i, zapravo, gubitnički stav. Prema tome, i srpsko stanovište koje zastup *Duh samoporicanja* ne samo što nije vizija nikakvog spasenja, već je banalno obnovljeni uzrok naših ranih ili kasnih jada i, nažalost, potpunog nerazumevanja sveta u kojem živimo.

Nacionalizam je banalan pošto je ideologija zatvaranja, ideologija koja ne vidi „dalje od svog nosa“. Ali, rekao bi takođe R. Konstantinović: banalno je već-mrtvo a živeće... Ono je u ključnoj, dakle, palanačkoj ravni obeleženo „tautologijom zatvorenog kruga“. Zato sve što u duhu srpskog stanovišta prekoračuje horizont jedno-obraznog i isto-rodno, zapada u sferu senzacionalnog i pretencioznog. Ali to prekoračenje se, kao i uvek, može da shvati i po „dobru“ i po „zlu“. Na svakoj stranici *Duha samoporicanja* imamo samo simulaciju iskoraka iz jedno-obraznog i stereo-tipnog. Tu je dat prividni izlaz iz zatvorenog kruga banalnog i, odmah, ponovni fatalni pad u njega. Ukratko, simulacija drugog i pretencioznost razlikovanja-u-slobodi samo su „novi“, „moderni“, „samosvesni“ pristupi koji se, pre ili kasnije, srozavaju na ono najtradicionalnije, konzervativno i zadrto – Isto.

## Teg koji nas vuče na dno

### *Legitimno nasilje*

Ako je verovati Maksu Veberu i njegovoj slavnoj definiciji države kao „društvene ustanove koja poseduje monopol na legitimno nasilje“, onda se država (ili: nacija) može s pravom smatrati konstituisanom tek u trenutku kada se u njoj na zadovoljavajući način ustanovljuje rečeni monopol. Dakle, da bismo imali državu, nije dovoljno samo živeti u zajednici, već je potrebno i da se ta zajednica zapečati izvesnim monopolom na nasilje. Samo, kaže Veber, to nije monopol na bilo kakvo, već na *legitimno* nasilje. Šta tu znači reč *legitimno*? Da li se time hoće reći da državno nasilje ne može ili ne sme biti razobručeno, samoponištavajuće, divlje i da je ono, zapravo, nenasilno? Nije li, prema tome, država monopol na „nenasilno“ (sa znacima navoda ili bez njih) *nasilje*?

Jedno je sigurno. Država je osobena vrsta *zajednice*, što znači da u njoj ljudi žive *zajedno*. Ali, za život zajedno potrebna je izvesna saglasnost (konsenzus ili, metaforički rečeno, *društveni ugovor*), potreban je izvestan pristanak (dobrovoljni svakako, da li i iznuđeni?) da ljudi žive u istoj zajednici/državi, bez podvojenosti i rascepa. Time se, naravno, uspostavlja okvirna *legitimnost* samog života u zajednici. Ali zašto ova legitimnost postaje državna tek onda kada biva zapečaćena, veberovski rečeno, monopolom na nasilje?

Pitanje je: čemu nasilje ako imamo zajednicu u kojoj ljudi pristaju da žive bez antagonizma? Problem je u tome što konsenzus nikad nije savršen: u društvu uvek postoje subjekti koji iskazuju neslaganje i, čak, realnu ili simboličku žeđ za korišćenjem nasilja. Državni monopol, ukoliko je *legitiman*, očigledno je „dužan“ da tu uzurpaciju i to razobručenje obuzda, ali ne i da, pri tom, svoju ulogu zloupotrebi. On, dakle, mora da koristi samo i samo *legitimno* nasilje, šta god da reč *legitimno* znači.

Pa ipak, u društvu (uključujući tu i državu) uvek postoje ideologije i prakse koje „žude“ za preuzimanjem, uzurpacijom monopolskog nasilja, što, bez sumnje, teško može da vodi bilo čemu legitimnom. Takvi su, recimo: nacionalizam, klerikalizam, militarizam itd. Sam nacionalizam ispravlja,

preusmerava, obesmišljava legitimnost postojeće države, a time i njenog monopola. On se u istoriji sudara sa različitim pokušajima monopola na nasilje, pri tom je, ipak, najvažniji njegov odnos prema državi kao modernoj tvorevini. Budući da dva monopola na jednom mestu u isto vreme nisu moguća, onda nacionalizmu preostaje samo to da pokuša da instrumentalizuje različite oblike nasilja i da se poistoveti sa monopolskom pozicijom države, ukoliko je ona već konstituisana. Pri tom, nacionalizam želi da izmeni, “unapredi” legitimnost date države, koju procenjuje kao anti-nacionalističku, nenarodnu, kolonijalnu itd. U stvari, on teži da državu potčini sopstvenom shvatanju *legitimnog* monopola na nasilje. Ukratko, nacionalizam se ne svodi na pravo ili državu i pogotovo ne na pravnu državu, on “samo” državu i pravo potčinjava etnički obojenom decizionizmu.

Ali, problem je u tome što jedna etnička grupa, čak i kada je izrazito većinska u društvu/državi, nikada nije sama, jer uvek postoje i *manjinske grupe* (sa etničkim ili ne-etničkim distinktivnim obeležjima). One, iako poseduju drugačija uverenja, mišljenja, navike, rituale, običaje i interese, ipak predstavljaju deo naroda ili stanovništva u datoj državi. Moderna država ne može da bude izraz monopolskog nasilja jedne grupe ljudi nad drugom, jedne nacije nad drugom, većine nad manjinama itd. U protivnom ona ne bi bila moderna. Njeno konstitutivno pravilo mora da se poziva na pravdu, a pravda ne može da se svede na pristrasnost, osvetu ili zlopamćenje. Najzad, cilj države ne može da postane produbljivanje razdora, već njegovo smirivanje, pacifikacija. Ali sam nacionalizam uvek igra na kartu razdora i, naravno, isključivanja drugih, koji su za njega nastrani, tuđinci, patološki elementi i izdajnici po bilo kom osnovu. Zato njegov monopol nikad ne može da se konstituiše kao legitimno nasilje, delotvornim konsenzusom izmireno, pacifikovano.

Po svom *poreklu* (ili: svojoj tradicionalnoj kulturi) nacionalizam je ideologija pred-političkog (plemenskog, patrijarhalnog, etničkog, pa i palanačkog) *grupisanja, sloge, suženog, redukovanog konsenzusa*. Zato on ne može da ponudi zajednicu bez razdora. Kao na praktične efekte usmerena ideologija, on nužno zakoračuje u politiku, da bi, na tom tlu, pokušao sebi da osigura „potrebnu“ delotvornost. Ipak, budući da je drugom nogom u stanju pred-političkog grupisanja, nacionalizam je, strogo uzev, lišen prve pretpostavke za konsekvantno konstituisanje nacije/države: lišen je

sposobnosti za modernu, pluralističku, demokratsku političnost. On, dakle, ne može u (modernoj) politici da se konstituiše bez očekivanog poraza ili odustajanja od vlastitih (pred-političkih) ciljeva. Njemu zato preostaje samo da bude jedna bezobalna ideologija ili kulturna mito-poetika i mitopolitika...

U trenutku kad već imamo konstituisanu modernu naciju/državu kao uspostavljeni *legitimni* monopol na nasilje, nacionalizam postaje bespredmetan, *sem* ukoliko data nacija/država ne insistira na redefinisaniu: na *obnovi svog statusa, preoblikovanju konsenzusa* ili *proširenju svojih granica*. Pošto je nacionalistička politika u Srbiji poslednjih nekoliko decenija pretrpela teške poraze zbog beskompromisnih, megalomanskih (poražavajućih) aspiracija, njoj, sada, preostaje povlačenje u bezbednije sektore i, na prvom mestu, u sektor kulturne politike. Ali ovo naizgled benigno prikazivanje nacionalističkog stanovišta kao stanovišta kulturne politike skriva u sebi logiku novokomponovanog zahteva za ekskluzivnim pravom na legitimno nasilje. Pretenzije nacionalizma, generalno uzev, su državotvorne ili, u protivnom, nisu ništa.

Međutim, čak i kada jedno državotvorno kretanje instrumentalizuje u svoje svrhe nacionalizam, klerikalizam i militarizam, ono pre ili kasnije mora te „instrumente“ da odbaci ako zaista želi da ostvari pristojnu državu, tj. monopol na zaista *legitimno* nasilje, a to znači društveno prihvatljiv konsenzus koji počiva na iskazu: *ovo je naša/moja zemlja* (ili: *država*).

Samo kretanje ili, bolje, obrt – u kome dojučerašnji nacionalista postaje, sada, (proevropski) demokrata – može da se nazove istorijskom ironijom, cinizmom ili šalom. Ali, tu se mora uvažiti pravilo: bolje i kao šala, nego nikako. Slučaj jedne takve šale je danas, bez sumnje, aktuelan u Srbiji. Nacionalizam se lagano povlači iz velike politike i nesmotrenih državotvornih avantura. Povlači se i iz antievropejstva, ali ne i iz kulturnog „sektora“. On je i dalje rezervna vladajuća ideologija, mada one glavne više nema ili je još nema! Čak i danas aktuelne ideje o obnovi ili modernizaciji nacionalizma, recimo, pod benignim nazivom *srpskog stanovišta* ili *srpske kulturne politike*, ipak, ne mogu niti žele da sakriju u sebi pretenzije na preuzimanje monopolskog nasilja bar u domenu kulture. To je poslednje uporište jedne gubitničke ideologije bez koje se Srbija izgleda još uvek nije navikla da živi. Zato je nacionalizam danas u Srbiji svoje mitopoetske ambicije s velikom istrajnošću usmerio na kulturni sektor i kulturnu politiku,

obojenu palanačkim duhom. Prethodno je bilo neophodno da se taj „sektor“ temeljno – opustoši.

### *Kolonija na Balkanu*

Nacionalizam može da se poziva na demokratiju kao što je to, recimo, činio Musolini (ili: ko god je stigao!). Ali takvo pozivanje demokratiju nužno shvata kao pred-političko, plemensko, palanačko ili saborno stanje. U etnocentričkoj veri-u-verovanje, demokratija, jednostavno, ne može da bude priznata, sem na pritvorni, formalno-taktički način. A to je onda realna uslovnost. Tamo gde još nemamo jasno definisanu naciju/državu, tu ne možemo imati demokratiju u modernom ili savremenom značenju te reči, pošto nemamo političku zajednicu koja nudi određenje *demos*a, tj. subjekta političkog odlučivanja ili, jednostavno rečeno, nemamo jasno definisanu grupu ljudi koja ne samo što ima pravo da glasa/bira, već i da sistemom adekvatne re-prezentacije politički odlučuje, a to znači i da političku *otelovi* demokratiju u njenom kako većinskom, tako i manjinskom aspektu.

Prema tome, nacionalizam nije samo simptom (ideološke) nedovršenosti nacije/države, uključujući tu i njene megalomanske aspiracije, već je i simptom nemoguće i izigrane modernosti, odnosno demokratije. Zato se nacionalističko stanovište mora shvatiti kao bitno nedemokratsko i protivdemokratsko nasilje koje cilja na započinjanje ili dovršenje nacije/države, tj. na definitivno uvođenje etničkog (ili: konsenzusom determinisanog) aparata koji u punom smislu komanduje nad nasiljem. Taj konsenzus je, naravno, sužen, etnocentrički profilisan.

Neki autori s pravom smatraju da *nacionalizam* ne može da se objasni počev od već-konstituisanih nacija/država (ili: počev od utvrđenog monopola na legitimno nasilje), da je za to potrebno da u konstituciji nacije/države postoji neka nedovršenost, podvojenost, napetost ili rascep koji od nacionalističke ideologije pravi projekt upućen na novo konstituisanje nacije-države. Budući da je država monopol na legitimno nasilje, onda ovaj rascep (sukob, antagonizam) u njoj pogađa sve tri ključne kategorije: monopol, legitimnost i nasilje. Ako, dakle, u već-konstituisanoj nacionalnoj državi imamo takav rascep, neku pukotinu ili čak ambis, onda ta država i nije u pravom smislu konstituisana, što znači da samo konstituisanje nacije/države ili još nije počelo ili još nije (konsenzusno i teritorijalno)

dovršeno. U svakom slučaju, ono nije zaokruženo u smislu nacionalnog konsenzusa. Zato takav poredak nije predugo održiv kao monopol na nasilje, pošto nije legitiman, budući da legitimnost počiva na uspešnom konstituisanju konsenzusa ili ideje da živimo u istoj, „našoj“ zajednici.

U vezi sa monopolom na nasilje ne treba imati iluzije: on može da se odelotvori (kao, uostalom, i razdelotvori) samo i samo putem nasilja. Taj *monopol* je uvek nasilno konstituisan, šta god da o tome misle teoretičari koji prenaglašavaju idealni aspekt tzv. društvenog ugovora, tj. konsenzusa. U stvari, svako državotvorno kretanje nužno je nasilno, ali njegovo nasilje ne mora da bude ono najgore: rat, teror, tiranija, diktatura. Generalno uzev, nije neophodno da se za takvo kretanje koristi razobručeni decizionizam. Ali, jedno je sigurno: kad je na delu takav decizionizam, onda je njegova ilegitimnost u stanju da poprima najgore oblike – nasilja.

U srpskom stanovištu, odnosno stanovištu pisca *Duha samoporicanja* to se više nego jasno vidi onda kada on *srpsku kulturnu politiku* ne posmatra kao nacionalno-državnu, već kao etnički protivdržavnu, budući da je, po tom autoru, *evropska politika* koju vodi srpska država zapravo – *okupaciona* ili *kolonijalno-apologetska*. Dakle, g. Lompar se bez dvoumljenja opredeljuje za ideološko-etnički, etnocentrički ili, naprosto, nacionalistički koncept politike čiji „temeljni pojam“ je samo naizgled benigni pojam *srpske kulturne politike*... Za taj pojam pisac *Duha samoporicanja* ključnu inspiraciju nalazi kod Miloša Crnjanskog koji se, još 1934. godine, zalagao za ukorenjivanje „jednog čisto srpskog gledišta na stvari, srpskog egoizma i skretanja sa osećajnog i nadzemaljskog raspravljanja stvari, na realna gledišta i stanovišta u skladu sa interesima srpstva“ (Crnjanski: *Politički spisi*). Iz ovoga se jasno vidi da koncept *srpske kulturne politike* nije drugo do zahtev za ostvarenjem jednog kulturnog egoizma, što nas, usput, podstiče na meditaciju o drvenom gvožđu, budući da kultura nema etnocentričku granicu i da je, naprosto, nespojiva sa egoizmom. Ipak, ovaj egoizam nema nameru da se zaustavi samo na fikcionalnoj, eteričnoj ravni kulture, već on po pravilu vreba trenutak kad će da upadne u *realno* koje već samim tim upadom postaje *traumatično*. Za razliku od g. Lompara, Miloš Crnjanski je bar brutalno jasan: kod njega nema umivenih, izvrnutih, prikrivenih misli. Reč je o srpskom *egoizmu* (a to znači *slepilu*) koji ne zna niti želi da zna za iole objektivnan pogled na ono realno, mada ga, ipak, priziva.

U procesu konstituisanja Evrope nije potreban, kao ispomoć, nikakav nacionalizam (pa ni evropski). Traumatični egoizam je u prirodnoj nesaglasnosti sa mogućim uključivanjem u evropsko zajedništvo. Zato i uvođenje-u-Evropu nema značenje onog legitimnog nasilja koje se nekad (a vidimo, po g. Lomparu, i danas) nazivalo *kolonijalizmom*. Kad pisac *Duha samoporicanja* pristupanje Srbije Evropi, toj figuri kojoj Srbija već po vlastitom mestu-postojanja pripada, naziva *kolonijalnom apologetikom*, da li to onda podrazumeva bilo kakvo (evropsko, nemačko, francusko?) nasilje koje je *dodatno*, u odnosu na ono legitimno koje jedna država unosi *kao država* u tu zajednicu ukoliko se ona zove *Evropska unija*?

Duh kolonijalizma je danas možda, samo, daleki trag istorijske prošlosti, ali trag koji u postkolonijalnoj Evropi nije mogao, u potpunosti, da bude lišen efekta, ugledanja na nekadašnju Veličinu i Moć. Možda Evropa i danas čuva u sebi sablast ili avet kolonijalizma. Pa ako toga ima, ima ga na jedan skriveni način, usmeren na evropsku spoljašnjost, na ne-Evropu koja se, ovog puta, kolonizuje putem tzv. slobodnog svetskog tržišta ili pomoću evropskog/multinacionalnog (finansijskog) kapitala koji se slobodno kreće i po ne-evropskim predelima. Ali, pridruživanje takvoj (nesavršenoj) Evropi, naprosto je nužan uslov da se *izbegne* pozicija neo-kolonizovane ne-Evrope, a istrajavanje na izolacionizmu, koje je karakteristično za tzv. *srpsko stanovište*, upravo je najjednostavniji i najbrži način da se Srbija pretvori u malu i prilično jadnu koloniju na rubu Evrope! Eto zašto je srpsko stanovište, ukoliko je antievropsko, a ono to jeste, zapravo upereno protiv suštinskih *interesa* same Srbije, pa je ono zapravo i – antisrpsko!

Velika je iluzija verovati da je usred Evrope moguće izigravati postkolonijalnu ili neo-kolonijalnu ne-Evropu. Zato je priča o *kolonijalnoj apologetici* – koja se obilato koristi u *Duhu samoporicanja* – u stvari, priča koja Srbiji nudi lažnu antikolonijalnu perspektivu. Ta priča nam nudi navodnu alternativu: da ne budemo ono što već jesmo, tj. Evropljani, i najzad, da ne budemo to što već jesu svi drugi evropski narodi bez ikakve kolonijalne apologetike. Ta priča se, u fatalnoj instanci, svodi na običnu nacionalističku sholastiku koja nema ni najelementarniju predstavu o tome šta znači *biti kolonija*. Pošto, dakle, nema nikakvu predstavu o izuzetno složenoj i tegobnoj uslovnosti u kojoj danas živi svet i Evropa, ova sholastika može da nam priča svoju neveselu priču o *srpskom egoističkom*

*stanovištu* kao rešenoj ideološkoj i političkoj enigmatičnoj srećnog života u blatnjavom tamnom vilajetu na Balkanu.

Kolonijalizam je evropski izum koji je podrazumevao borbu evropskih država za posedovanje teritorija na kojima bi se vršila, s jedne strane, nesmetana eksploatacija prirodnih bogatstava i radne snage, i, s druge strane, na kojima bi se utemeljilo nacionalno prvenstvo i monopolska pozicija u robnoj razmeni ili trgovini. Ako danas možemo da govorimo o *tragu* kolonijalnog duha u aktuelnom *neoliberalnom* dobu, onda je ta avet ili sablast kolonijalizma s jedne strane vezana uz slobodnu razmenu, a s druge je vezana uz nadmoćnu poziciju koju jedna sredina ima ili može da ima u tako shvaćenom *duhu kolonijalizma*. Ako je tačno da mi danas živimo u razdoblju neokolonijalizma, kako misli pisac *Duha samoporicanja*, onda je tačno i to da je u savremenom postkolonijalnom svetu moguća samo pozicija ili činitelja ili trpitelja neokolonijalizma. Zato, po predodređenim izborima tog neumitnog neokolonijalizma: ili si njegov subjekt ili si njegov objekt. Srećom, model evropskih integracija nudi i jednu treću mogućnost, a to je mogućnost zaista postkolonijalnog i civilizacijskog života, odnosno mogućnost da se, *bar u načelu*, unutar ove zajednice ne bude ni subjekt ni objekt kolonijalnog duha, već da se bude ravnopravni (iako okasnelo-pristigli) član odgovorne evropske zajednice. Odbijanje u *Duhu samoporicanja* i pomisli na tako nešto nudi Srbiji mogućnost: da bude poslednja *kolonija* u Evropi ili, što se svodi na isto, jedna mala patrijarhalno-palanačka naseobina na rubu civilizacije. Ali, avaj, koliko god da „naš“ egoizam i etnocentrizam mrzi sve druge i svakog drugog, sama ta mržnja neće ni za trunku pomeriti ili poremetiti koordinate sveta u kojem danas živimo.

### *Izopačena slika sveta*

Etnocentrička kulturna elita, sa svojim specifičnim viškom ostrašćenosti, podjednako je *samozaslepljena* kao i bilo koji primitivni nacionalista. U nekim situacijama možda i više! Jer ona, mada poseduje izvesno istorijsko znanje, ipak samoj sebi uskraćuje slobodu da se suoči sa vlastitim poražavajućim istorijskim situacijama. Ova je *elita* (da li je tu reč *elita* uopšte prikladna? neki put je, u stvari, reč o moralno najnižem sloju, jer primitivci nisu u toj meri moralno odgovorni) uvek spremna da ukaže na



previde drugih ideoloških pozicija, ali naravno nikad svoje. Njeno stanovište je, u načelu, neosporivo, nepogrešivo, sudbinsko. I u izvesnom smislu – totalitarno. Već zato ta elita, u svom stanovištu, konstitucionalno mora biti predodređena za previd nasilnosti i neslobode koju u sebi i oko sebe širi.

Sve to piscu *Duha samopricanja* ne smeta da veruje kako je srpsko stanovište skoro *oličenje slobode*. Za koga? Izvesna sloboda uobrazilje je neophodan uslov i za samo uspostavljanje srpskog stanovišta, ma koliko da je ono tradicionalno-predodređeno. Ali, taj uslov važi i za obrazovanje bilo kog drugog stanovišta, što znači da time nije bog zna šta rečeno. Sloboda je srpskom stanovištu neophodna ne samo kao spoljašnja, već i kao unutrašnja, kaže g. Lompar. Šta to znači? Spoljašnja sloboda je potrebna svakom stanovištu da bi ono uopšte bilo moguće, dok je priča o *unutrašnjoj* slobodi uvek na ovaj ili onaj način – sporna. Sporno je pitanje: da li bilo koje nacionalističko, pa i srpsko stanovište poseduje *unutrašnju slobodu*?

Pisac *Duha samopricanja* pokušava da svom (rigidnom) stanovištu udahne izvestan dah slobode (i pre bi se reklo: prethodno determinisane, ideološki uokvirene – samovolje). Takođe, on uspešno zastupa jednu stilski ugladeniju neobaveznost od one *primitivne* koja opseada standardne nacionalističke diskurse. Pa ipak, svaki, pa i ovaj „modernizovani“ nacionalizam g. Lompara svojevrsni je ideološki aparat ili skup običajnih, stilističkih, ideoloških i doktrinarnih determinacija i kodifikacija. U fatalnoj instanci, nacionalizam je jedna strogo obavezujuća, patološka totalizacija čije „razloge“ njegovi adepti i protagonisti ne poznaju. Ipak, pisac *Duha samopricanja* bi hteo da u taj mrak unese i nešto malo svetlosti. A već tu imamo izvesno samopricanje smisla. Jer, uneti svetlost u (ideološki) mrak nije moguće a da se, u isti mah, u celosti ne napusti stanovište mraka, pa onda i njegovo konstitucionalno *slepilo*. Ipak, to je poslednja Stvar koju bi jedan ljubitelj nacionalističkog stanovišta mogao sebi da dopusti.

Kad srpsko stanovište bez ustezanja tvrdi da je sloboda nužan uslov za njegovo uspostavljanje i da to uspostavljanje, navodno, „*ne prihvata* (povukao: M. B.) ni otvoreno nasilje, ni nametnute tabue, ni intelektualni i moralni ketman” (411), onda to stanovište, time, ponajpre obmanjuje samo sebe. Šta u datom kontekstu znače reči *ne prihvata*? Nije li u uslovima vladajućih nacionalističkih strasti intelektualni i moralni ketman podjednako česta pojava kao i u duhu rigidnog komunizma? Nacionalizam (kao i bilo koje ideološko stanovište) ne prihvata ili ratoborno odbija nasilje drugih,

ono koje mu dolazi spolja, ali je zato uvek spreman da odgovori, da prihvati i intenzivira nasilje nad svime što može da se obeleži kao tuđe i tuđinsko. U njemu, naprosto, nema vrednosnih merila koja bi zaustavila *njegovo* nasilje nad drugima i nad samom drugošću. Ista logika važi i za tabue: ne prihvataju se tuđi, jer ih ima dovoljno i na pretek – sopstvenih.

Na primer, tabu ili nasilje upereno protiv tzv. *parade ponosa* svojevrsni je test *slobode* danas u Srbiji. Ali, tu je najpre reč o *slobodi-zanasilje*, slobodi koja vrši nasilje nad ovom *paradom*, a ne slobodi da se taj čin dogodi na ulicama Beograda. Dakle, to je sloboda da se *ne prihvate*, da se tabuiziraju tuđe/tuđinske norme, ali, naravno, i sloboda da se prihvate-i-nametnu, ako je potrebno i nasiljem, neprikosnovene norme/tabui zdravog srpskog/nacionalističkog stanovišta. I to je samo jedan primer zabrana upućenih onima koji drugačije misle. Ove zabrane su pounutrene, interiorizovane i u kolektivnom (plemenskom, patrijarhalnom, palanačkom) sopstvu i u jednoličnom, monotom srpstvu. One su zaštićene neprikosnovenim identitetom ovog sopstva/srpstva. O kakvoj je, onda, tu slobodi reč? Nacionalizam je, u *odlučujućoj* instanci, stanovište koje putem straha i zastrašivanja nameće i spolja i iznutra obavezujući (= neslobodni) oblik svesti, s ciljem da se taj projekt (bio on tradicionalan ili moderan) uobliči u svojevrsnu homogenizaciju i hegemoniju. Eto zašto je legitimno reći da je to, u isti mah, logika ketmana u najširim društvenim okvirima.

Stanovište koje zagovara pisac *Duha samoporicanja*, prema tome, nije stanovište slobode, već upravo nametnutih tabua i interiorizovanog nasilja, straha, zastrašivanja i ketmana, a to su pojave koje ovo stanovište vidi samo jednim okom, kod drugih, ne i kod sebe. U osnovi, to je verovanje o verovanju koje ima, kako bi rekao Frojd, sposobnost zastrašivanja svakog uma, inteligencije, duha i to tako što nudi sumanuto-izopačene slike stvarnog sveta, a zatim i što ugrožava sve vrednosti života koje pružaju otpor tom paranoidnom verovanju o „našem“ verovanju. Upravo „uvlačenjem u jedno masovno ludilo“, kaže Frojd, „religija uspeva da mnoge ljude poštedi individualne neuroze. Ali ništa više“ (v. S. Frojd: *Nelagodnost u kulturi*, II). Slično, ako ne i isto, može da se kaže i za svako nacionalističko „masovno ludilo“, pa prema tome i za to samosvesno i moderno – *mi pa mi*.

Eto zašto je to stanovište nedolično nazvati stanovištem duha-kao-slobode, ma koliko da se ono upinje da svom pozivu na nacional-

homogenizaciju udahne dah slobode. Ako protivnacionalistički *razlozi* danas u samom umu deluju kao *privilegovani*, onda to dolazi otuda što se nacionalistički razlozi – posle iskustva istorijske pošasti koju su za sobom ostavili – pokazuju kao inferiorno-posrćući i svodivi na puko moralistički-nemoćno, pamfletski-ideološko klevetanje drugog i drugih. Ali, to je jedini posao u kojem se srpsko stanovište nekako – ističe.

### *Teg koji nas vuče na dno*

Postoji jedna istorijska dinamika uzdizanja-kao-posrtanja koja je strukturalno upisana u manje-više svaki nacionalistički projekt. Samo usmerenje tog projekta u pravcu pomenute, ambivalentne dinamike uvek je vidljivo, ali ne za sve, pošto je videti poraz pre (pa i posle) poraza privilegija onih koji su spremni da na sebe preuzmu rizik osude za „defetizam“, a nacionalizam to, bez sumnje, nije. Štaviše, on je spreman da defetizam pripiše onima koji više ne veruju u verovanje. Čak i kada se „ono najgore“ dogodi, izvesna krivica ostaje, ali ne za to „najgore“, već za sam događaj pred kojim se „krivica“ oseća. U svakom slučaju, patrijarhalno-palanački duh i u stanju najgore nacionalističke katastrofe opstaje. Sve dok je on hegemoni duh na „našim“ prostorima, uvek će biti moguća i obnova ili reanimacija tzv. *srpskog stanovišta* kao gubitničkog zatvaranja u zabranu, naseobini, skućenoj koloniji, tamnom vilajetu na brdovitom Balkanu...

Dakle, ako u početku nacionalizam može da izgleda kao duh jedne slobode, slobode-od svega Drugog, pa onda, i kao *užitak* (Lakan, Žižek) u toj slobodi se uvek, pre ili kasnije, pokazuje da je ona izvesno vezivanje energije, konstituisanje fantazmatskog naboja oličenog u jednoj suviše tvrdoj, rigidnoj, determinističkoj stvarnosti. Zato se može reći da nacionalizam počiva na takvom konceptu realnog koje (realno) je u isti mah stvarni užitak u mitskom, fantazmatskom, umišljenom i, s druge strane, neminovni slom tog uživanja na fonu onog što je poražavajuće i traumatično-realno. A to što važi za duh nacionalizma, to na sličan način važi i za duh palanke. Istorijska rekontekstualizacija ovog duha nužno se pokazuje kao prekratka onda kada se ne uzima u obzir i ovaj gubitnički, poražavajući, traumatični aspekt uživanja i slepog vezivanja ljudskih energija uz projekte koji imaju fantazmatska obeležja, pošto se ne obaziru na realno prisustvo drugih.

Videli smo, srpsko stanovište je spremno da sve dobronamerne tumače *Filosofije palanke* nazove *sekularnim sveštenicima* ili *kolonijalnim apologetama*, zamerajući im, pri tom, to da izbegavaju istorijsku kontekstualizaciju te knjige. Ali, već sama *Filosofija palanke* ima pretenziju da svojim analizama prekorači svaki ograničeni istorijski trenutak. Jer: "*Palanka nije u svetu, ona je u duhu, svud moguća, jer je nemoguća kao apsolutna stvarnost...*" (*Filosofija palanke*, str. 149). U jednom tekstu prokometarisao sam to na sledeći način: "Eto zašto su otkrivenja (ili: apokalipse) duha palanke moguća ne samo na prostorima Balkana nego i u onome što se već više od pola veka zove *Globalno selo!*" (v. u knjizi *Odgodena demokratija*, Bgd., 2004, str. 121). Ova mogućnost veoma široke kontekstualizacije i rekontekstualizacije motiva iz *Filosofije palanke* predstavlja upravo ono što je tu knjigu učinilo značajnom i u različitim vremenima aktuelnom/zanimljivom za čitanje. Ali, *Filosofija palanke* uvažava činjenicu da je duh palanke duh vezane energije, duh užitka u sopstvenom, barbarogenijskom, polifemskom *slepilu*. Reč je, dakle, o užitku u uzdizanju-kao-posrtanju. Zato kritička oštrica *Filosofije palanke* može, danas, da se otkrije i u onoj zagriženosti (ostrascenosti, užitku) s kojom srpsko stanovište živi sopstveno uzdizanje kao posrtanje. Budući da je svuda moguća, zato što je nastanjena u duhu, palanka je moguća i u samom g. Lomparu, njegovom spisateljskom stilu, njegovim mislima, pa i u njegovom patrijarhalno-palanački profilisanom *Duhu samoporicanja*, a to znači i u traumatičnom nesnalaženju u vremenu u kojem živi.

U situacijama u kojima život postaje sve složeniji, duh palanke se uvek vraća onoj prvobitnoj jednostavnosti, jer je bezbednost tu po njegovom osećaju najveća. Ali, nalog bezbednosti je, ujedno, nalog beskonačnog uprošćavanja. "U složenom ima bogatstva", kaže Konstantinović, "ali nema sigurnosti. Složenost je uvek kriza sigurnosti." Tako se svet palanke "javlja kao idealno prost, jer idealno siguran svet" (*Filosofija palanke*, str. 11). Ta idealna sigurnost palanačkog sveta utiče na to da on svoje poraze vidi samo i samo kao pobede. Zatvoren u sebi samome, kao u ono jedino-moguće, i poznat sebi, kao unapred predvidljiv, taj svet-ne-svet, taj nemogući, a (fantazmatski) nužni svet, ujedno je moguć kao stil ili ritual osujećenja nemogućeg, ritual odbijanja nepojamnog i nerazumljivog kao nemogućeg. U palanci je sve jasno "kao dan", jer je tu sve večno ponavljanje istog, te prema tome savršeno predvidljivog. Idealna prostota je u isti mah garancija

da je život osiguran i da je, u isti mah, nemoguć, dakle, apsolutno nesiguran, budući da je pre ili kasnije suočen s *drugim* ili, čak, sa *sasvim-drugim* kao svojom granicom koja zahteva da se ponavljanje istog zakomplikuje i projektuje samo-kao-ideal, kao ono jedino moguće, a ipak nemoguće (= traumatično).

Sasvim-drugo, ukoliko se shvati kao smrt, stoji nasuprot idealnom koje se želi kao moguće i čak kao obavezno/obavezujuće. Smrt, to veliko ireverzibilno ništa, jedina je nepobitna protiv-činjenica realnosti, pošto svaka stvar/stvarnost koja bi htela da se ponavlja pre ili kasnije suočava se s protiv-činjenicom vlastitog grubog poništenja. Izuzetak, u tom pogledu, ne čini ni srpsko stanovište. Pa ako nešto, palanka ili srpstvo, svejedno, uvek nadživljava smrt, tu nema ničeg apsolutnog, beskonačnog ili večnog. Nikakvo poreklo nije upisano u večnost. Jer ono je od početka do kraja obeleženo efemernošću. Rađa se i nadživljava samo to što će, pre ili kasnije, da se suoči sa *sasvim-drugim* kao smrću. Dakle, nadživljava palanačko-patrijarhalni ideološki stil koji ovekovečuje ono idealno kao opšte-obavezujuću prostotu. “Ono što se u stilu odbacuje, kad se odbacuje stroga individualnost ovim sistemom uopštavanja u pravcu jednog sve-važećeg stila koji, dosegnut, uopštava jer je opšti, to je sama smrt za koju se sluti da je, uvek, pojedinačna smrt” (12). Dakle, idealno siguran svet palanke moguć je samo ako je stilizovan svet koji nadživljava svaki realni incident, svaku egzistencijalnu začkoljicu i peripetiju.

Ali, plemensko-palanački organizam (ili: integralizam), koji stoji iza srpskog stanovišta, naprosto, ne želi da zna za smrt, sem ako je ona žrtvovanje za herojski opstanak plemensko-palanačkog ustrojstva zajednice, ako je savršena, zakleta i sakralna posvećenost. Zato je u duhu palanke i nacionalističkog samopotvrđivanja svaka osećajnost unapred stilizovana, počev od samog oplakivanja. Organizam plače onako kako treba da se plače, a na kraju se ipak smeje svakom plaču, sa čašicom rakije u ruci, pošto je smeh najbolji označitelj zdravog nadživljavanja smrti. Kultura plemensko-palanačkog stila je bitne trenutke egzistencije, trenutke rađanja i smrti, “do kraja ritualizovala”, tako što je “ritualom uopštila duh pojedinačnosti; iskušenjima smrti, koja su iskušenja pojedinačnosti, (...) suprotstavila je, kao svojevrсни svoj odgovor, snagu uopštavajućeg stila, njegovu moć uopštavanja” (13). Eto zašto je, s pravom tvrdi Konstantinović, plemensko-

palanačka kultura više kultura stila i nad-egzistencijalnih sila nego bilo koja druga.

Poslednjih nekoliko decenija na ovim duhovnim i ideološkim prostorima žestoko je intenziviran proces povratka palanke, a *Duh samoporicanja* je samo zakasneli barjaktar kako palanačke, tako i nacionalističke neokolonijalizacije srpskih prostora. Zašto kažem *pomalo zakasneli*? Zato što je talas nacionalizma u Srbiji izgubio svoj najviši zamah i svoje ključno uporište u ostrašćenim ratovima koji su uzalud vođeni i izgubljeni. Srpsko stanovište sada samo nastavlja rat, ali drugim, ideološkim i polemičkim sredstvima. Iluzija o njegovoj aktuelnosti je očigledna pošto, naprosto, nije moguće pokrenuti rat koji se već izgubio. Za utehu, nacionalizmu ostaje palanka i duh palanke. A to je privilegovani kontekst u kojem se pojavljuje g. Lompar i njegov *Duh samoporicanja* koji se žestoko bori za očuvanje fantazme jedne propale i u isti mah renovirane desničarske totalizacije. Ono što u čitavoj stvari, ipak, može da se očekuje, posle sloma polemocentrizma, liči na teg koji nas vuče na dno, a to je teg patrijarhalno-palanačkog bitisanja na ovim prostorima. Ovo tegobno bitisanje samo je stara/nova žalosna struktura-dočeka za još jedan (unapred gubitnički) *povratak nacionalizma*. I prema tome: za *srpsko stanovište* kao novo uzdizanje, ali i novo, lako predvidljivo, kulturno i civilizacijsko – posrtanje.

### *Stil krivotvorenja*

*Duh samoporicanja* je pamflet među pamfletima, urezan gvozdenom rezaljkom svog *stila* u samu strukturu pamfletskog duha palanke. Ovaj stil obožava razmatranja u kojima se iz krajnje sumnjivih pretpostavki izvode kao potpuno izvesni neki još sumnjiviji zaključci. Sve to je, u isti mah, protkano selektivnim i iskonstruisanim činjenicama iz kojih se, kao čarobnim (ideološkim) štapićem, izvode dalekosežne misli. Takvim hokus-pokus analizama mogli bi da pozavide i najistaknutiji stručnjaci za totalitarnu ideologiju. Ipak, neobična je činjenica da je pamfletizam srpskog stanovišta u stanju da samoga sebe višestruko porekne. Pogledajmo jedan takav slučaj. Tvrdnje koje se izriču u prvom izdanju *Duha samoporicanja*, odjednom, u dodatku trećeg (proširenog) izdanja koji je nazvan: *U senci tuđinske vlasti*, bivaju poreknute, izvrnute, izobličene.

Evo primera. U tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi*, tvrdio sam da je neobično to što g. Lompar u govoru Latinke Perović održanom na Kongresu kulturne akcije 1971. godine „vidi prvobitnu/prethodeću (političku i ideološku) odluku koja upravlja i samim analizama u *Filosofiji palanke*”. Ja sam odmah konstatovao da nezgodna strana te tvrdnje leži u činjenici da je *Filosofija palanke* prvi put objavljena 1969. godine. Međutim, pisac *Duha samoporicanja* je svoju zbrku u datumima pokušao da obrazloži na sledeći način:

“Šta sam, dakle, napisao? Da je govor ‘partijske i vladajuće birokratije’ u 1971. godini ‘*unapred* oblikovan – barem *omogućen* ili *pripremljen*, možda čak *nagovešten* – u njenim najuglednijim tekstovima: *Filosofija palanke*” (540).

Ali, u prvom izdanju *Duha samoporicanja* nema upadice: „u 1971. godini”. Iskaz važi u svim razdobljima „partijske i vladajuće birokratije”, a sama *Filosofija palanke* se proglašava jednim od njenih „najuglednijih tekstova“. Zašto je ovo važno? Zato što se, iz toga, jasno vidi da je piscu *Filosofije palanke* zapravo *podmetnuta* besmislena pretpostavka da je ta knjiga, zapravo, tekst „partijske i vladajuće birokratije“, da pripada „njenim najuglednijim tekstovima: *Filosofija palanke*” (izvinjavam se, u Lomparevo ime, zbog nezgrapnosti ovakvog jezičkog sklopa). Ali, budući da je diskurs te birokratije smestio u 1971. godinu, onda *Filosofija palanke* koja je napisana 1969. godine, kao tekst „partijske i vladajuće birokratije” utiče, dakle, na samu tu partijsku i vladajuću birokratiju (u 1971. godini) i to tako što unapred oblikuje, omogućuje, priprema, čak nagoveštava (ovo je, još, najsmješnije!) njen govor!

A eto, upravo na to sam u svom tekstu ukazao: Lompar bez dvoumljenja i bez bilo kakvog argumenta *Filosofiju palanke* proglašava partijskim tekstom, pa sam zato upitao: na osnovu čega to čini? U odsustvu *njegovog* odgovora, *moj* je glasio: Na osnovu bezglave pretpostavke da je *Filosofija palanke* partijski dokument (i tačka!), pošto u odsustvu takve pretpostavke razmišljanje g. Lompara bi, naprosto, škripalo. Metodološki posmatrano, on postavlja kao premisu ono što, navodno, hoće da dokaže, tako da taj postupak predstavlja svojevrsno samoporicanje dokaza, koje se u tradiciji nazivalo *petitio principii*. Ali to je, upravo, ono najsvojstvenije

polemičko-pamfletskom stilu srpskog stanovišta: pošto uspešno *podmetne* neku besmislicu svom oponentu, srpsko stanovište ga zatim još „uspešnije“ optužuje da zagovara besmislice.

Ovde je neophodno ukazati na još jedan oblik *krivotvorenja* kojim se pisac *Duha samoporicanja* obilato služi. Naime, govoreći o *ideološkom predraszumevanju* koje upravlja nivoima argumentacije u *Filosofiji palanke*, g. Lompar odmah tvrdi da rečeno predraszumevanje pripada samoj toj knjizi, te da zato „nije moglo proisteći iz onoga na šta je moglo uticati“ (541), i tako je onda, po Lomparu, sasvim razumljivo što je ono uticalo na govor partijske i vladajuće birokratije iz 1971. godine. Očigledno, sintagma *ideološko predraszumevanje* podložna je najrazličitijim, pa i potpuno proizvoljnim tumačenjima; međutim, pošto je *Filosofija palanke* jedan od najuglednijih tekstova „partijske i vladajuće birokratije“, onda je i njegovo ideološko predraszumevanje takođe tekst te birokratije. Ali, sada vidimo da bi ovo *predraszumevanje* trebalo, u isti mah, da svedoči o potpuno autohtonom ideološkom sklopu koji, navodno, upravlja nivoima argumentacije u *Filosofiji palanke*. Nezgodna strana te tvrdnje je u tome što, onda, rečeno *ideološko predraszumevanje* ne bi imalo nikakve veze s prethodno postojećim ideološkim diskursom partijske i vladajuće birokratije. I time se, naravno, argumentacija g. Lompara ruši kao kula od karata. Pri tom, naravno, ostaje bljutav osećaj da je g. Lompar uspešno oklevetao svoga oponenta, naizgled neuništivom argumentacijom. Ipak, to je tip argumentisanja u kojem je sve u isti mah moguće i nemoguće, naizmenično. Dakle, u srpskom stanovištu sve je moguće/nemoguće *po potrebi* koja se nimalo ne obazire na sopstvene kontradikcije. Moguće je da *Filosofija palanke* bude deo jednog ideološkog korpusa i da, u isti mah, ne bude njegov deo nego da mu (autohtono) prethodi kao nešto što s njim nema nikakve veze, a ipak utiče na njega itd.

Ali to je samo primer ukupne pamfletske logike kojom se služi manje-više svako terorističko (ili: nacionalističko) stanovište. I kakva je, onda, to logika? Pre svega, to je logika koja je privilegovano usredištena u takozvanim *logičkim* greškama u zaključivanju. Srpsko stanovište je uzduž i popreko prošarano takvim greškama. Manje-više svaki dokaz koji se u njemu pojavljuje podložan je logičkoj irelevantnosti, a najmarkantniji i ostrašćenom ideologijom najzasićeniji dokaz te vrste naziva se *argumentum ad hominem*. Videli smo da se fraza o duhu samoporicanja, o sekularnom sveštenstvu i kolonijalnim apologetama, pa najzad i fraza o ideološkom



predrazumevanju (koja se, po volji, prišiva nekom autoru), pojavljuje, u ovom pamfletu, kao unapred zgotovljeni i okvirni argument protiv svih kritičara srpskog stanovišta. Sam *petitio principii*, koji smo maločas pomenuli, spada u grupu grešaka koje se, generalno uzev, zasnivaju na neosnovanom (pogrešnom) razlogu. U srpskom stanovištu manje-više sve je bazirano na pogrešnim razlozima! Pa ako nije na pogrešnim razlozima, onda je na greškama koje se nazivaju *non sequitur* (ne sledi). Pri tom, moramo imati u vidu da je u tom diskurzivnom postavu logika ono što pada samo u instrumentalnu ravan, dok je izvesna *ideološka zlovolja* prava svrha i, zapravo, samosvrha ovog palanačkog duha.

### *Istovremeni paralelizam*

Pošto je konstatovao da diskurs iz *Filozofije palanke* prethodi diskursu partijske i vladajuće birokratije, a da, opet, diskurs te birokratije prethodi diskursu *Filosofije palanke*, g. Lompar je, najzad, skovao sintagmu *istovremeni paralelizam* i pripisao je odnosu ta dva diskursa. No, ukoliko se, zatim, pokaže da taj paralelizam i nije *istovremen*, onda utoliko gore po *Filosofiju palanke*! Jer onda će srpsko stanovište da otkrije jedno „dubinsko” slaganje između pomenutih paralela, mada tu *dubinu* niko drugi nije bio u stanju da uoči. U čemu se, dakle, ova paralelna i istovremena dubina sastoji? U tome što se i u diskursu partijske i vladajuće birokratije i u diskursu *Filosofije palanke* upotrebljava reč *otvorenost*! Potpuno je, pri tom, nebitna činjenica što se reč *otvorenost* može naći manje-više svuda, u nebrojenim diskurzivnim sklopovima, uključujući tu i mnoge filozofije u XX veku...

Sve to, ipak, ne sprečava pisca *Duha samoporicanja* da stigne do zaključka: „Prepoznavanje *istovremenih* paralelizama u upotrebi pojma *ideološke otvorenosti* zakonomerna je pojava ako pregnemo da istorijski kontekstualizujemo *Filosofiju palanke*. U protivljenju *Sarajevskih svezaka* svakom uočavanju mogućih paralelizama ima nečeg predintelektualnog, partikularnog i ne-evropskog” (538). Ovde se odmah mora reći: *otvorenost* za koju se opredeljuje *Filosofija palanke*, naprosto, nije ideološka, već kulturna ili duhovna otvorenost, tako da već tu vidimo da je „zakonomerna” pojava o kojoj priča srpsko stanovište samo proizvoljna konstrukcija njegove uobrazilje. Ovo izmišljanje „istovremenog” i „zakonomernog”

paralelizama, tamo gde ga, jednostavno, *nema*, kao postupak bez sumnje je primereno pamfletskoj apologetici, dok u svakom ozbiljnijem diskursu ono, jednostavno, *nema mesta*.

Pa ipak, na valu ostrašćene ideološke uobrazilje g. Lompar nastavlja svoju priču: „Kada sugerišu da je poželjno prećutkivanje istorijske pozadine na kojoj nastaje *Filosofija palanke, Sarajevske sveske* pokazuju da za njih – osim deklarativno – titoizam *nema značenje totalitarizma*. Otud on treba da na skriven način ostane zaštićen kao vrednosni 'postav'. Upravo takvo ponašanje potvrđuje moju tezu da je u aktivnostima sekularnog sveštenstva na delu obnova titoizma u našoj javnoj svesti” (539). Naravno, svako može jednostavnim iščitavanjem teksta u *Sarajevskim sveskama* da vidi kako se tu ne sugeriše prećutkivanje istorijske pozadine *Filosofije palanke*, već, naprotiv, da se upravo insistira na toj pozadini, ali ne proizvoljno iskonstruisanoj, već upravo *istorijskoj* pozadini koja je *Filosofiju palanke* i učinila aktuelnom na kraju XX i početkom XXI veka. Upravo je ta pozadina donela *Filosofiji palanke* ugled koji ona danas ima, a zbog kojeg se g. Lompar, bez sumnje, veoma sekira.

Konačno, ako pogledamo istoriju duhovnog kretanja poslednjih dvadeset i više godina u Srbiji, videćemo da se obnova totalitarnog duha zaista dogodila, ali ne u aktivnostima tzv. *sekularnog sveštenstva*, već u aktivnostima nacionalističkog „sveštenstva” kojem su usta puna Hristovog učenja, ali koje se, umesto oko (kosmopolitskog) duha tog učenja, sasvim suprotno: okuplja oko patrijarhalno-palanačkog duha plemenske sabornosti. Zato je, najzad, zaključak g. Lompara u navednom citatu u stvari samo jedna maštovita zamena teza.

U vremenu u kojem se *Filosofija palanke* pojavila mnogima je izgledalo da se ta knjiga – i pored prve rečenice koja glasi: *Iskustvo nam je palanačko* – bavi „prevaziđenim“ *avetima prošlosti*. Ipak, te aveti su bile i tada, a i danas su i te kako prisutne i aktivne. Ono što g. Lompar u svojoj knjizi uporno previđa i prećutkuje, jeste ovaj najširi, istorijski kontekst, najpre, izvesne potisnutosti (u komunističkoj prošlosti) i, zatim, neočekivanog povratka duha *palanke*, na kraju XX veka. To istorijsko krivudanje u značenjskoj re-kontekstualizaciji *Filosofije palanke* ključni je razlog njene današnje aktuelnosti. Ipak, srpsko stanovište je predodređeno da to previdi u onom trenutku kada Konstantinovićeve knjigu proglašava *tekstom partijske i vladajuće birokratije*, a da mu za to sem tzv.

*istovremenog paralelizma* nije potreban nikakav drugi dokaz, jer je u prirodi takve apriorne uobrazilje da ona, zapravo, samu sebe dokazuje.

Pošto u *Sarajevskim sveskama* nije mogao da nađe ni traga od bilo kakvog *istovremenog paralelizma*, iz toga je, zatim, pamfletski duh srpskog stanovišta zaključio da za *Sarajevske sveske* titoizam – osim deklarativno – nema značenje totalitarizma. Odmah zatim, to isto stanovište bez ustezanja konstatuje da *Sarajevske sveske* za titoistički svet „nevoljno moraju da kažu da je bio svet 'nedoslednog ili mekog totalitarizma'” (542). Zašto jedan istoričar XVIII veka ne shvata da je pored rigidnog, tvrdog, realnog komunizma – srećom po nas – postojao i meki, te da je titoizam prošao, od 1945. preko 1948. i nekih drugih datuma, sve do svog kraja, kroz različite faze i da je bilo „boljih” i „lošijih” dana, odnosno da je posle 1948. godine bilo i „kulturnog višeglasja” koje je u drugim istočnoevropskim zemljama naprosto bilo nezamislivo?!

Za nediferencirano-zagriženo desničarstvo sve se svodi na crno ili belo. Međutim, ako je titoizam u svim tim razdobljima bio isti kao i svaki drugi (istočni) totalitarizam, da li to znači da bi, recimo 1971. godine o kojoj je ovde reč, bilo kome pri zdravoj pameti palo na um da radije živi u komunističkoj Albaniji, Bugarskoj, Rumuniji ili Rusiji, nego u titoističkoj Jugoslaviji? Titoistički svet je, naprosto, bio svet nedoslednog ili mekog (= samoupravnog) totalitarizma, a to znači da nije bio rigidno komunistički, pa bi se moglo čak reći da, neki put, nije bio ni skroz-naskroz po volji ključnih intencija titoizma! Radomir Konstantinović se u tom vremenu angažovao za neke alternativne mogućnosti u srpskoj/jugoslovenskoj kulturi. Taj *kulturni, pluralistički* angažman bio je obeležen pojmom *višeglasnosti*, ali on je, u isti mah, odbacivao desničarski revanšizam koji je, pre ili kasnije, dovodio do predvidljivih obračuna i, najzad, do jednog drugog totalitarizma.

Kad se srpskom stanovištu ne dopada to što neko kritikuje totalitarizam, ono će odmah reći: *to je samo deklarativno*, odnosno: *nevoljno rečeno* itd. Po ovom stanovištu, svaka kritika totalitarizma ukoliko polazi od ne-srpskog, ne-„našeg“, ne-„mi pa mi“ stanovišta, nužno postaje lažna. Za ovo isključivo i ostrašćeno stanovište, sve *drugo* može samo deklarativno da bude drugo-od-totalitarizma. Pri tom, da bi ovo totalizujuće stanovište bilo praktički realno, ono mora sve alternative da proglasi deklarativnim, mora njihovu stvarnost da, unapred, obestvari, svodeći je na nešto u suštini nemoguće, staro i poznato, dakle, opet na – totalitarizam.

Pa ako je bilo koja kritika totalitarizma koja se ne temelji na srpskom stanovištu deklarativna, onda je to i ideologija tzv. *sekularnog sveštenstva*. Pa nek u to poveruje ko može. Ipak, teško je poverovati da u ovoj Stvari jedno nacionalističko stanovište može bilo koga ko je pri zdravoj pameti u bilo šta da uveri. Povoljna okolnost za ovaj pamfletski antititoizam je činjenica da se uporedo sa slomom realnog titoizma dogodio i slom Jugoslavije, te da su ta dva sloma, u svojoj uzajamnosti, predstavljala ključni legitimacioni faktor za konstituisanje nove države: Srbije. Naravno, to je u isti mah morao biti i izvestan faktor zastrašivanja. Ko bi smeo bilo šta da kaže u korist titoizma u trenutku kada se slama njegova najvažnija tvorevina – SFRJ?! Ko bi smeo da u njemu vidi išta dobro? – kad se jedno takvo *biti-za* u isti mah izjednačava sa *biti-protiv* te nove/stare zemlje u silovitom nastanku: Srbije? Ko najzad sme da kaže da se u titoizmu radilo bilo šta valjano, da su postojale brojne socijalne prednosti, da je bila neuporedivo veća zaposlenost, da fabrike nisu zatvarane, da život nije bio kriminalizovan i temeljno korumpiran itd.? Najzad, ko može da porekne činjenicu da je Jugoslavija bila (jedino) mesto na kojem su svi Srbi mogli da žive u jednoj/svojoj zemlji? Pa ako je danas povratak na staro nemoguć, umesto toga je ipak moguć pravni okvir u kojem bi svi Srbi živeli zajedno, a taj okvir se realno nudi samo i samo unutar evropskih integracija. Međutim, srpsko stanovište se deklarira kao izričiti protivnik takvog rešenja. Iako titoizam ne može da se obnovi i pogotovo ne njegov, mada meki, ipak *totalitarni* okvir, ostaje to da mi danas ne možemo ni da osporimo činjenicu da su u Titovo vreme, ma koliko to bio *loš* politički sistem, postojale *elementarne činjenice života* koje nikakav bezglavi doktrinarno-ideološki i nacionalistički interes ne može da porekne. Pa ako totalitarizmu nije uspelo da porekne, poništi ili preparira te elementarne činjenice života, još manje će to uspeti nacionalizmu ili iskvarenoj, korumpiranoj demokratiji.

### *Zaustavljena višeglasnost*

Pod izrazom *sekularno sveštenstvo* g. Lompar podrazumeva potpuno nedefinisano skupinu ljudi koja može da se, kao luftbalon, skuplja i širi po potrebi ideologije srpskog stanovišta. Zato je sintagma *sekularni sveštenik* tom stanovištu veoma korisna. Ona može, bez problema, da obuhati kako Radomira Konstantinovića, pisca *Filosofije palanke*, tako i (bivšeg)

sekretara CK Srbije Latinku Perović, (bivšig) predsednika Srbije Borisa Tadića, zatim *Treći program Radio Beograda* čiji saradnik je bio i sam g. Lompar, pa *Sarajevske sveske* koje su, po Lomparu, napisale moj tekst: *O srpskom stanovištu: mi pa mi...* itd. Otuda sledi da *sekularni sveštenik* može da bude svako ko se srpskom stanovištu iz bilo kog razloga ne dopada. Prema tome, „lukavo“ smišljena sintagma *sekularno sveštenstvo* odnosi se na svakog i na nikog, s ciljem da se unapred inkriminišu svi oni koji drugačije misle od srpskog stanovišta koje je svoje mišljenje već odavno dovršilo, pa mu ono više i nije potrebno.

Sam dogmatizam nije nespojiv sa logikom *prvog što ti padne na pamet*, koja je veoma draga piscu *Duha samoporicanja*. Ova logika važi kako u oceni ljudi, tako i u oceni pojmova, pa čak i samih reči. Ako se u *Filosofiji palanke* pojavljuje reč koja se, zatim, pojavljuje i u nekom partijskom diskursu to je, po Lomparu, krunski dokaz da ta Konstantinovićeva knjiga „prianja“ uz taj diskurs. To je, otprilike, isto kao kad biste rekli: pošto je *Filosofija palanke* pisana maternjim jezikom kojim su pisani i partijski dokumenti, iz toga onda logično sledi da ona „prianja“ uz te dokumente, kao pile uz kokošku! Pa ako je tako, onda „smisaoni (ideološki) značaj Konstantinovićeve upotrebe pojma otvorenost *raste* upravo usled saznanja o misliočevom autonomnom prijanjanju uz partijsku misao“ (540).

Ali Rečnik nam kaže da reč *prianjanje* može da znači: *privijanje, spajanje, sjedinjavanje, sledenje* (nekoga, nešto), tako da bi ovo „autonomno prijanjanje uz partijsku misao“ trebalo da znači da se R. Konstantinović, u *Filosofiji palanke*, privio, spojio, sjedinio ili autonomno (samo-zakonito) (pro)sledio partijsku misao. Problem je, međutim, u tome što pisac *Duha samoporicanja* na drugom mestu tvrdi sasvim suprotnu stvar: da je „*ideološko predrasumevanje* koje upravlja nivoima argumentacije u *Filosofiji palanke* nešto što pripada samoj toj knjizi, pa je ono moglo uticati na govor partijske i vladajuće birokratije“ (541). Iz ovoga bi, po logici Stvari, morao da sledi zaključak da *Filosofija palanke*, zapravo, i nije *prianjala* uz ili da nije *sledila* partijsku misao, već da je, obrnuto, partijska misao *prianjala* uz nju. Ali, i jedna i druga od te dve tvrdnje, svakom ko je uopšte čitao *Filosofiju palanke* kao i partijske dokumente, morala bi da deluje ne samo netačno, već i komično, ako ne i apsurdno. Ipak, u *Duhu samoporicanja* koji bez predumišljaja *prianja* uz srpsko stanovište čitava se

ta peripetija – ko uz koga prijanja? – profiliše kao neodlučiva dilema, pošto se kao prvo pokazuje čas kokoška (ili: *Filosofija palanke*), čas jaje (ili: *partijska misao*)... Naravno, sve to ne sprečava g. Lompara da okleveta moj tekst *O srpskom stanovištu: mi pa mi* kao kolonijalno-apologetski i kao krivca za zabunu koju je, u stvari, srpsko stanovište priredilo samo sebi.

Na beskompromisnom udaru našlo se istupanje R. Konstantinovića 1971. godine, na *Kongresu kulturne akcije*, na kojem je autor *Filosofije palanke* imao kratak referat čija osnovna teza je bila teza o *kulturnom višeglasju*. Sam Konstantinović je insistirao na tome da se iz višeglasja isključe sve one agresivne, totalitarne sile koje bi htele da višeglasje ponište i svedu na jednoglasnost, odnosno na apsolutno jedinstvo. To je bila kritika uperena kako protiv rigidnog komunizma (u to vreme se u filozofskim i kulturnim krugovima ta pozicija imenovala kao *staljinizam*), tako i protiv nacionalističke desnice (čije nacionalno obeležje nije precizirano). Za tu, kao i svaku vrstu ideološko-političkog obračuna „nadležna“ je bila Partija, pa je iz tog razloga bila potrebna prilična *hrabrost* da se neko u to upusti sa stanovišta pojedinca (Konstantinović je – ne zaboravimo to – bio vanpartijac) ili sa književno-kulturnog stanovišta. Otuda zamerati Konstantinoviću što, u izlaganju koje je imalo samo nekoliko strana nije ulazio u dublju analizu vladajućeg, levog totalitarizma, pa i nacionalističkog, desnog, zaista nema nikakvog smisla. S druge strane, zanimljivo je pitanje: šta se može zameriti ovom zahtevu za sužavanjem slobode kojim (sužavanjem) se ne dopušta puna, razobručena sloboda ni levom ni desnom ekstremizmu? Kako osuditi makar i simptomalnu kritiku levog-i-desnog totalitarizma onda kada on u ekstremnoj instanci negira slobodu bilo kome i bilo čemu *drugom*? Da li su restrikcije usmerene na ekstremizam nužno *nedemokratske*? Da li bi zaustaviti Hitlera 1933. godine bilo nedemokratsko ponašanje?

Prevedeno na *savremeni* politički jezik, takvo sužavanje slobode bi značilo da demokratija ne može da toleriše nedemokratsko i protivdemokratsko (kako levo tako i desno, staljinističko ili fašističko) jednoulje i naročito ne onda kada se ono pojavljuje kao realna opasnost po samu demokratiju. Ovu poslednju rečenicu sam u malo izmenjenom obliku i bez podvučene reči (*savremeni*) napisao i u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi*. Sada sam dodao reč *savremeni* (politički jezik) zato da bih naglasio činjenicu da demokratija *i danas* samu sebe na različite načine štiti od

nedemokratije i protivdemokratije, samo, naravno, ne na jakobinski način, ne na način da svojim protivnicima odrubi glavu „kao glavicu kupusa” (Hegel)... Demokratija, naprosto, mora da se brani od totalitarne opasnosti kao poziva na bezrezervnu homogenizaciju, bilo da ona dolazi s leve ili s desne strane. Da li je takva uslovnost bila važeća i u našoj *samoupravnoj* prošlosti? Pre nego što odgovorim na ovo pitanje, hteo bih da naglasim činjenicu da je 1971. godine insistiranje na kulturnom višeglasju, u perspektivi, bilo važno upravo kao naglašavanje mogućnosti demokratskog *višeglasja*.

Pisac *Filosofije palanke* je o poretku u kojem je živeo razmišljao u duhu njegove civilizacijske i demokratske transformacije. Pa ako se ta transformacija ne bi dogodila najpre u samoj kulturi, onda nije čudno što od kulture i demokratije – a to je i danas više nego očigledno – ne bi ostao ni kamen na kamenu. Ali i sama kritika kulturnih i protivkulturnih pojava imala je, kao uvek, *svoju granicu*. Zato se u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* postavilo umesno pitanje: ko se u to vreme (1971. godine) *u Srbiji* bavio kritikom totalitarizma u njenoj *hermeneutičkoj primeni na titoizam*? Ko je uopšte *smeo* (bez predvidljivih posledica) da u negativnom kontekstu pomene *titoizam*? Ko je *smeo* da se bavi kritikom totalitarizma u njenoj *hermeneutičkoj primeni na konkretnu partijsko-političku praksu*?

Ovo poslednje mogla je da čini samo Partija. Ni jedna kritika koja dolazi *spolja* nije smela, bez opasnih posledica, da Partiji (pokuša da) oduzme taj posao. Pisac *Duha samoporicanja*, međutim, navodi primere koji se nisu ni očešali o titoizam, proglašavajući ih kritikom titoizma. Umesto takvih primera, svako ko se poziva na razdoblje titoizma trebalo bi da bez predrasuda proanalizira kulturnu i političku istoriju tog vremena, ali, naravno, ne sa fantazmatskog *nacionalističkog* ili *srpskog stanovišta*, već sa stanovišta Stvari za koju je jedan nepartijac, kritičar, filozof i književnik *mogao* ili *nije mogao* da se angažuje. Kritika titoizma *post festum*, tj. danas može da priča šta god joj je volja, ali za vreme Tita postojala su ograničenja koja su važila apsolutno za sve. Zato je umesno pitanje: gde su, u titoističkom razdoblju, bili adepti srpskog stanovišta? Na koje dno je potonula njihova kritička oštrica u svojoj (nesuđenoj, nepostojećoj) *hermeneutičkoj primeni na titoizam*?!

Međutim, prostora za izvesno angažovanje je i u to vreme bilo. Na to ukazuje i Konstantinovičev primer. Za razliku od istočnoevropskih partija –

titoizam je bio spreman da, u kulturnoj javnosti preko institucija tipa socijalistički savez, uključi u svoj („samoupravni”) projekt vanpartijske i stručnjake, a to je u *partijskoj* (ili: *partokratskoj*) političkoj praksi u savremenoj Srbiji, moraćemo priznati, reći slučaj. Zamerati Konstantinoviću što je nakratko bio savetnik za umetnost i kulturu u republičkom sekretarijatu i što je, na taj način, pokušao da na nešto utiče, zaista ne dokazuje baš ništa i pogotovo ne njegovo „prianjanje“ uz partijsku misao. Mi znamo da jugoslovenski totalitarizam nije bio nepromenljiv, da je imao bolje i gore periode, da se stalno transformisao... Nažalost, te transformacije su se u Miloševićevom razdoblju finalizovale u obliku jednog autoritarnog poretka sa nacionalističkim predznacima... Kad se na tlu Jugoslavije dogodilo skretanje mekog, samupravnog totalitarizma u pravcu ratobornih etnocentrizama sa katastrofičnim posledicama, to piscu *Duha samoporicanja* nije nimalo smetalo. Sem, naravno, u slučaju kad je reč o etnocentrizmu s one, druge strane brda.

### *Geneza u partijskoj misli*

Za srpsko stanovište *titoizam* nije bio samo čisti, bespogovorni i bezrezervni *totalitarizam*, već i čista trauma. Pokazuje se da je brutalni raskid sa najvažnijim produktom titoizma, a to je, svakako, SFRJ, upravo vrhunac te traume. Jer tu nije bila reč o jednostavnom dijahronom rezu, već o formatiranju jedne prisile ponavljanja kao produžene i stalno prisutne, uporno obnavljane – traume. To je nesposobnost da se živi u blizini drugih, jer oni nisu „bližnji“ i jer su „zli“. U istorijskoj osetljivosti srpskog stanovišta trajno je prisutna nelagoda dokazivanja da Jugoslavija, supstancijalno (= etnocentrički posmatano), zapravo nije ni bila moguća, pošto je bila veštačka, nedopustiva, neprirodna tvorevina (baš kao što je ona i komunistima bila „tamnica naroda“) i to kako pre, tako i, naročito, posle II svetskog rata. Tu, u stvari, imamo opsesivno ponavljanje raskida sa prošlošću, odnosno raskida s nečim što uvek iznova „mora“ da se, nikad dovoljno radikalno, porekne, do samog korena (onovremene i ovovremene) elementarne životnosti, dakle, do potpunog ništavila, kao da u toj SFRJ nisu živeli ljudi koji su radili, uživali, plakali, smejali se, stvarali, neki put mnogo vrednije, inteligentnije i produktivnije stvari nego što to čine danas...



Nacionalistička ostrašćenost srpskog stanovišta u osnovi je nanela golemo zlo *mogućnosti* da svi Srbi žive u istoj državi (= Jugoslaviji). Ipak, fantazmatski momenat u prirodi srpskog stanovišta ni danas ne dopušta da se taj poražavajući gubitak realnog uopšte i primeti, ne dopušta to da se efektivni poraz vidi kao poraz. Zato se *zlo* nastalo zbog golemih destrukcija koje je proizvelo nasilno rasturanje Jugoslavije i stvaranje Srbije kao nedovršene države, u stvari, teodicejski posmatra kao bezrezervo dobro, kao „naša“ najveća kolektivna sreća, a svaka (i pre svega titoistička) Jugoslavija se prepoznaje kao avet koja, *po definiciji* i *a priori*, nije mogla nimalo da vredi, za razliku od onoga u šta se ona transformisala, a što, ubuduće, predstavlja nedodirljivu pravno-političku svetinju. Otkinuti delovi ove svetinje se natkompenzuju fanzmatskim nadoknadama, a videli smo, u sumanutoj, alijenacijskoj instanci, i pričom o „nebeskoj” Srbiji.

Za srpsko stanovište ova natkompenzacija postala je obavezujući manihejski ritual koji uzima u obzir različite životne sadržaje posredujući ih čistim odsustvom boja. To sivilo-na-sivom se, pri tom, tuži da ga zli jezici ne razmeju: u *Sarajevskim sveskama* se „*svako* srpsko stanovište bezuslovno poistovećuje sa militantnim srpskim nacionalizmom”, kaže g. Lompar (543). Ali, to se u *Sarajevskim sveskama* nigde nije tvrdilo. Jer nacionalizmi se ne manifestuju uvek kao militantni, i naročito ne posle poraza, kada su u defanzivnoj poziciji. Ipak, pri svom usponu nacionalizam je po pravilu ono Jedno koje *čini nasilje nad sobom i čuva se drugog...* On uvek može biti (ako još nije) militantan, pošto su takvi i etnički sukobi koji mu prethode. Eto zašto statusu nacionalizma pogoduje narodska izreka: *vuk u jagnjećoj koži*.

Nijedan etnocentrizam nije bezuslovno militantan; on je samo bezuslovno isključiv, a to je osnova za moguću militantnost. Etnocentrička isključivost je, dakle, svuda *latentno* (ne nužno i *manifestno*) borbena, ratoborna i fundamentalistička. Još važnija zavrzlama se spliče oko izraza koji koristi g. Lompar: „*svako srpsko stanovište*”. U *Duhu samoporicanja*, autor nas je uveravao da postoji samo jedna istina i da je ona srpska, te da, prema tome, postoji samo jedno, nerazorivo, robusno srpsko stanovište. Sada, međutim, on govori o *svakom* srpskom stanovištu, kao da ih ima raznih i kao da u toj veseloj raznovrsnosti neka od njih mogu i da protivureče drugima. Međutim, dosledni adept srpskog stanovišta bi rekao:

ono srpsko stanovište koje protivureči Srpskom Stanovištu zapravo i nije srpsko stanovište.

Ova pozicija ekskluzivističke čistote ili ovaj idealizam nacionalističkog stanovišta osigurava sebi puno spokojstvo sve dok mu se ne postavi pitanje: a šta biva ako postoje dva nacionalistička (ili: srpska) stanovišta koja protivureče jedno drugom? Sa stanovišta jednogmnog nacionalizma – a drugačijeg ni nema – to ne bi bilo moguće. Nisu moguća dva srpska stanovišta koja bi se, međutim, isključivala... Nema dvomnog nacionalizma, pošto u konačnom obračunu uvek ostaje samo Jedan. Zato je nacionalizam najrigidniji primer Jednog koje *čini nasilje nad sobom i čuva se drugog*. Upravo zbog *nasilja nad sobom*, nacionalizam je nesposoban za ideološku i političku višeglasnost. Za njega je to nesloga, a nesloga je najgora pošast, tako da nacionalista uvek, profilaktički, teži da *u svojim redovima* zatre bilo kakvu neslogu. Međutim, kada nesloga uhvati maha, on tu pošast rešava tako što onog drugog više ni ne smatra „našim“, tj. pripadnikom istog roda, recimo: Srbinom, već – neprijateljem. Dakle, izrazom *svako srpsko stanovište*, u slučaju ako je to *svako* stanovište *zaista* srpsko, može da se označi samo ono jedno-jedino i pravoverno, isključivo i svetotalizujuće SRPSKO STANOVIŠTE... Ali, zašto onda pisac *Duha samoporicanja* upotrebljava sintagmu „*svako srpsko stanovište*” i pri tom reč *svako* stavlja u kurziv?

Razlog je jednostavan: zato što bi hteo da svaku rečenicu *srpskog* jezika u kojoj se pojavi reč *srpsko*, *Srbin* i *Srbija*, naprosto, uključi i, takoreći, uzurpira, u ovom prečišćeno-jednogmnom, svezbrinjavajućem, samoosvetljavajućem i, naravno, Jednom-Jedinom srpskom stanovištu. Niko ne može bolje da brine o smislenom značenju i upotrebi reči *srpsko*, *Srbin* i *Srbija* od samog srpskog stanovišta, koje je, ujedno, stanovište jednogmnog srpskog nacionalizma, mada njegovi zastupnici, bar danas, ne vole da ih neko na to podseća. Dakle, pisac *Duha samoporicanja* bi hteo da prostim jezičkim veleobrtima stvori utisak da su protivnici njegovog stanovišta, u stvari, protivnici reči *srpsko*, *Srbin* i *Srbija* u kojem god kontekstu da se te reči pojavljuju... I sve to bi se još moglo podneti kao puka doktrinarna fantazija...

Ali, u istoj toj rečenici (citiraću je još jednom: navodno, u *Sarajevskim sveskama* se „*svako srpsko stanovište* *bezuslovno poistovećuje sa militantnim srpskim nacionalizmom*”) sugeriše se neobična pomisao da

*Sarajevske sveske* svaku upotrebu reči *srpsko*, *Srbin* i *Srbija*, i sve što iz nje proizlazi, proglašavaju militantnim srpskim nacionalizmom. Ova tvrdnja jedva da zaslužuje komentar. Ipak, u svemu tome jedno je tačno: *doskora* je militantni srpski nacionalizam kipteo od želje da sve *srpsko*, svakog *Srbina* i samu *Srbiju* homogenizuje na fonu sopstvenog stanovišta. Ta želja ni danas nije iščezla. Ali, budući da više ne mogu da se pokreću etnocentrički ratovi pošto su već izgubljeni, onda ni nacionalizam, bar u ovom trenutku, ne može lako da se militarizuje, pa, na njegovu žalost, mora da se svede na poraženu ideologiju koja oplakuje svoju sudbinu i čiji militarizam ostaje samo daleko moguća, rezervna opcija.

No, ovo što sam već (dvaput) citirao deo je jedne šire (Lomparove) rečenice u kojoj postoji još jedna zamerka tekstu u *Sarajevskim sveskama*; naime, zamera mu se da se ne bavi hrvatskim nacionalizmom nego samo srpskim. Pogledajmo, dakle, kako izgleda integralna verzija te rečenice: „Zašto je – i u 2012. godini – nemoguće kazati da je 1971. godine bio u istorijskom dejstvu masovni oblik hrvatskog nacionalizma, dok se istovremeno, na istom mestu, u istom tekstu, u *Sarajevskim sveskama*, svako srpsko stanovište bezuslovno poistovećuje sa militantnim srpskim nacionalizmom?” Lomparu bi se moglo (možda, ipak, suviše jednostavno?) odgovoriti: hrvatski nacionalizam nije bio tema teksta u *Sarajevskim sveskama*, pošto se on bavio srpskim stanovištem onako kako je on naznačen u *Duhu samoporicanja*. Brkati te dve teme bilo bi fatalna greška u razumevanju bilo koje od njih.

Ali, šta znači *brkati*? Da li to znači da srpski i hrvatski nacionalizam nemaju niti mogu da imaju bilo kakve (uzajamne) veze? Neko bi mogao da tvrdi: ukoliko se neko bavi Afrikom, onda za dobro razumevanje te teme nije nužno da se, u isti mah, bavi Australijom... Ali, ta analogija nije prava. U njoj bi se izgubila *poenta* ove Stvari. A poenta je u tome da svaki nacionalizam priziva onaj drugi i smatra takoreći nepravednim ako se taj drugi ne prizove, amnestirajući, na posredan način, time što je *prizvano* (tj. tj. tuđim nacionalizmom) sopstvenu prisutnost i odgovornost. Jednostavnije rečeno: sa srpskog stanovišta nema srpskog nacionalizma, ima samo hrvatskog, pa ako ipak ima i srpskog, onda je uzrok tome samo to što ima i hrvatskog. Tu „zakonitost“ je uočio i autor *Filosofije palanke*, i to na više načina među kojima je najmarkantniji onaj koji podseća na geslo: *nema zla u plemenu, zlo je uvek s onu, drugu stranu brda*.

Sam g. Lompar, koji u svemu poriče Tita, ipak, bez dvoumljenja ponavlja Titovu ocenu događaja iz 1971. godine u Hrvatskoj. To pozivanje na Tita i titoizam, bar u ovom slučaju, njemu nije nimalo smetalo. Nije li u tome skrivena još jedna, finalna poenta: da najveći neprijatelj srpskog stanovišta, zapravo, nije titoizam već hrvatsko stanovište? Po ovom uverenju, bez hrvatskog nacionalizma, srpski bi bio, takoreći, siročić bez roditelja? Ili, možda, obrnuto? U svakom slučaju, „tuđi“ nacionalizam, iako uvek i po pravilu stimuliše, podstiče i „domaći“, ipak ovome ne nudi pravu, već samo kvazilegitimaciju. Sada vidimo da je, bar na ovim prostorima, nacionalizmima nasušno potrebna kvazilegitimacija koja se stiče kroz konfrontiranje sa drugim nacionalizmom. Eto zašto pisac *Duha samoporicanja* ne može ni da zamisli to da se neko bavi srpskim stanovištem (ili nacionalizmom), a da ga, pri tom, ne zanima ono što se dešava u Hrvatskoj... Srpsko stanovište, koje on zastupa, naprosto je ogrezlo u tim nacionalističkim kolovratima i kolopletima...

Mada je pisac *Duha samoporicanja* potpuno nesklon osudi srpskog nacionalizma, pošto ga propagira u stidljivoj, eufemističkoj travestiji zvanoj *srpsko stanovište*, njega ipak brine ono što kod drugih prepoznaje kao *interpretativnu asimetriju* u prepoznavanju, imenovanju i osudi nacionalizma. Iako se u oceni hrvatskih događaja iz 1971. godine, dakle, i sam poziva na Tita, ovaj neočekivani titoista bez zazora otkriva pravu genealogiju rečene interpretativne asimetrije: „Ona ima nesumnjivu *genezu* u partijskoj misli koja saopštava kako je svaki nacionalizam opasan, ali je najopasniji srpski nacionalizam” (543). Dakle, ako R. Konstantinović 1969. godine u *Filosofiji palanke* ne pominje hrvatski nacionalizam iz 1971. godine i ako se u *Sarajevskim sveskama*, 2012. godine, ne pominje isti taj nacionalizam, to je po g. Lomparu krunski dokaz da i Konstantinović i ja kao pisac teksta *O srpskom stanovištu: mi pa mi*, u stvari, pripadamo genezi partijske misli koja saopštava kako je svaki nacionalizam opasan, a srpski najopasniji. Međutim, kao stručnjak za partijsku misao, g. Lompar je morao da zna da je u komunističkoj ideologiji svaki nacionalizam *po sebi uzev za osudu*, pa tek zatim može da se, iz ovih ili onih *političkih* razloga, procenjuje veća ili manja šteta koju proizvode različiti nacionalizmi. A šteta se, naravno, meri po političkim posledicama. Ali, komunizam se u tom pogledu ne razlikuje previše od drugih, *civilizacijskih* ideologija koje takođe smatraju

da je nacionalizam veoma opasan fenomen, nespojiv sa slobodom i demokratijom, te da zato mora da bude politički primereno – osuđen.

Tvrđnja da je svaki nacionalizam (civilizacijski) opasan jeste ono što sam zastupao u *Sarajevskim sveskama*, tumačeći u isti mah Konstantinovićevu poziciju. Da li smo Konstantinović, ja, civilizacija i mnogi nacionalizmu neskloni ljudi, *nesumnjivo* (kako misli g. Lompar) *podložni genezi partijske* (ili: komunističke) *misli*? Reći nešto slično zahtevalo bi, bez sumnje, skraćivanje sopstvene ideološki ionako sužene pameti.

Sa civilizacijskog stanovišta moguća je tvrdnja da je svaki nacionalizam ponajpre opasan za vlastitu (njegovim prihvatanjem već anticivilizacijski orijentisanu) etničku grupu, etnos ili narod. Iz toga sledi da je srpski nacionalizam najopasniji za same Srbe i, naravno, za civilizovani život u Srbiji. A hrvatski da je najopasniji za Hrvate itd. Da li se to može nazvati *genezom u partijskoj misli*, kako tvrdi pisac *Duha samoporicanja*? Da li je prirodni zahtev, da svaki nacionalizam najpre izađe na kraj sa samim sobom, sa svojom ostrašćenošću i slepilom, ekvivalentan pothranjivanju ciljeva komunizma i totalitarizma u današnjoj Srbiji? Tvrđiti tako nešto takođe bi zahtevalo skraćenu pamet. Jer, razdelotvorenje svih svođenja ili redukcija koje vrši nacionalizam, prva je pretpostavka razvijenog, bogatog, civilizovanog života na bilo kom društvenom prostoru, tlu, teritoriji. Zato, da bi se sagledala rečena opasnost, nije potrebno premeravati ili uravnoteživati bilo koji nacionalizam s bilo kojim drugim, već je neophodno, najpre, počistiti đubre u svom dvorištu. Čišćenje đubreta *prvo* u tuđem dvorištu, dobar je znak da će đubre iz *sopstvenog* biti podložno grubom previdu i zanemarivanju. Svako slepilo za vlastitu socijalnu patologiju pre ili kasnije vodi afirmaciji jedne politike nacionalističkih sukoba i, naravno, vodi do poražavajućih posledica samog tog sukoba. Nacionalizam nosi u sebi gubitnički momenat i u samom miru, pa čak i onda kada, navodno, pobeđuje u ratu.

### *O poreklu jedne suze*

Autor *Duha samoporicanja* skoro sa suzama navodi moje reči iz *Predgovora* za knjigu *Polemologike* (Beograd, 2008. godine), gde sam, raspravljajući sa Slobodanom Žunjićem, tvrdio da je srpska arogantna

nacionalistička politika „bila ključni uzrok teških poraza koje je ona doživela na kraju XX veka, uključujući tu i gubitak Kosova” (544; u *Polemologikama*, str. 10). Povod za tu tvrdnju bila je Žunjićeva osuda „naših postmodernista“ koji, navodno, „dele moralne lekcije onima koji brane svoja prava, dajući tako nedvosmisleni ideološku podršku dominaciji i kulturnom imperijalizmu” (Žunjić je to napisao u Uvodu za *Službe mnenosini*, Beograd, 2007). U *Polemologikama* sam tu tvrdnju nazvao, naprosto – *bezobrazlukom*. Sada postaje jasno da se pisac *Duha samoporicanja* rado pridružuje ovom bezobrazluku, mada, pri tom, on ne govori o postmodernistima, već o sekularnim sveštenicima. Ova sličnost može da se ilustruje još jednom Žunjićevom tvrdnjom: „Premda operišu snažnom anti-nacionalističkom frazom oni (tj. *postmodernisti*: M. B.) su zapravo više obična transmisija pritiska na slabijeg u njegovoj legitimnoj borbi za samostalnost nego valjana alternativa za ravnopravnost i priznanje 'drugosti drugog'.”

U *Polemologikama* sam tvrdio da nije potrebna preterana maštovitost kako bi se uvidelo da Žunjić – sada bih dodao: kao i bilo koji zastupnik *srpskog stanovišta* – tim shvatanjem amnestira Miloševiću Srbiju od njene arogantne, nacionalističke i gubitničke politike. Tek u taj polemički kontekst smestio sam i opasku o gubitku Kosova, da bih dodao kako je to, zapravo, Žunjićev pokušaj rehabilitacije (gubitničke) „strategije koja je samostalnost (ili: suverenost) Srbije videla u ključu konfrontacije sa čitavim svetom”. Ova rehabilitacija bi htela da učini – tvrdio sam – „legitimnom situaciju u kojoj oni koji su najzaslužniji za rečene poraze (dakle: arogantni srpski nacionalisti) sada liju krokodilske suze nad sudbinom Srbije!” Ne sumnjam da u dijalektiku ovih suza može, od glave do pete, da se uključi i Lomparovo *srpsko stanovište*.

Ali, pošto je g. Lompar u svoj pamfletski postav uveo i motive iz moje knjige *Polemologike*, onda ću iskoristiti priliku da navedem svoje (dekonstruktivno) stanovište koje sam tada zastupao, a koje i sada zastupam. Ono se (poučeno iskustvom *Filosofije palanke*) protivi *svakoj* represivnoj homogenizaciji i hegemoniji, bilo da se ona javlja na globalnom ili na lokalnom planu.

Kritika hegemonije i dominacije moguća je i neophodna sa civilizacijskog, a ne sa pred-civilizacijskog stanovišta. Drugim

rečima, takva kritika je u sebi kontradiktorna i nakaradna ukoliko počiva na ideji nacionalističke homogenizacije. Ona je kontracelishodna ukoliko, u lokalnoj zajednici, učvršćuje i legitimiše vladajuću grupu koja svaku 'drugost drugog' isključuje, koja sve one koji se protive njenoj dominaciji ili unutrašnjoj političkoj hegemoniji i njenom jednounomnom patriotizmu (= ludom nacionalizmu; nacionalizam je, kao što je poznato, po definiciji, lud, tj. patološka, paranoična *konstrukcija* etničkog, pa ako je moguće i državno-političkog jedinstva), tretira kao – *izdajnike*. Tu, naravno, počinje kraj ne samo političkog pluralizma nego i diferenciranosti svih ljudskih odnosa i individualnih osobenosti. Ukratko: kraj mnoštva. (10-11).

Žunjić i Lompar, svakako, spadaju u red onih koji takav naopaki razvoj događaja shvataju – ipak iz različitih razloga – savršeno racionalnim. Reč je, naravno, o kanceroznoj racionalnosti koja se udobno smešta u koordinate palanačkog duha gde se zlo vidi samo i samo s one, druge strane brda... Sasvim suprotnu poziciju tome zastupa R. Konstantinović u *Filosofiji palanke*, gde imamo tvrdnju: *Palanka nije u svetu, ona je u duhu, svud moguća, jer je nemoguća kao apsolutna stvarnost*. Ova tvrdnja (koju sam već citirao) sam odnos prema duhu palanke i zlu za koje je on sposoban smešta u ravan *dekonstruktivne* pozicije s koje se žunjićevsko-lomparovska racionalnost, naprosto, mora proglasiti *iracionalnom*, ako ne i mračnom.

Pisac *Duha samoporicanja* je, iz nekog razloga, našao za shodno da dva puta citira i komentariše moju tvrdnju iz *Polemologike* u kojoj se pominje trauma zvana: gubitak Kosova. Međutim, on ne citira celu rečenicu, jer briše njeno polemičko obeležje i smešta je u kontekst „raznih nesreća“ koje su zadesile Srbiju na kraju XX veka i početkom XXI (uključujući tu i „okupaciono prodiranje i kolonijalno vladanje“). Odmah zatim g. Lompar izjavljuje: „Za sve te toliko različite nesreće prvo je okrivljen jedan čovek, potom srpski nacionalizam i na kraju ostaje neprestano kažnjavan – srpski narod. Tu je temelj tvrđenja da je arogantna nacionalistička politika Srbije 'bila ključni uzrok teških poraza koje je ona doživela na kraju XX veka, uključujući tu i gubitak Kosova'“ (559).

Pošto je iz toga zaključio da se Srbija proglašava *krivom za sve* g. Lompar postavlja retoričko pitanje: zar je moguće da sve potiče iz jednog uzroka? Ali već je rečeno: svako značenje koje g. Lomparu u stanovištu

njegovog oponenta smeta, on, jednostavno, amputira, eliminiše iz teksta ili rečenice koju citira. Njemu se neki put, čak, dešava da nešto citira i da zaboravi da je to učinio... Ako neko kaže da je nacionalizam ključni uzrok srpskih poraza, to *ne znači* da je on *jedini* uzrok „nesrećnih“ događaja koji su usledili, već samo da je *ključni*. Najzad, ko bi razuman mogao da tvrdi kako u istoriji sve potiče iz jednog uzroka? Naprosto – niko. Zato, da ne bismo bili žrtve krivotvorenih i izopačavajućih tumačenja, biće najbolje da, ovde, citiram samoga sebe, odnosno zanimljiv kontekst u kojem se odvijala moja (za nas ovde instruktivna) rasprava sa S. Žunjićem. Već sama polazna tačka je simptomatična: Žunjićevo shvatanje *patriotizma*.

Taj patriotizam nije stanovište među stanovištima, već je jedno-umno, neprikosnoveno, državnim razlogom i zastrašivanjem zaštićeno nad-stanovište koje je svako drugačije mišljenje, pa i samu zamisao *pluralizma*, spremno da okleveta kao „izdajničko“. Izdaja je, naravno, saradnja unutrašnjeg neprijatelja sa spoljašnjim. Eto zašto S. Žunjić ne propušta priliku da ideološko-politički „našu postmodernu“ odredi kao misaonu strategiju koja, navodno, „uspostavlja politički kratki spoj sa ’mondijalizmom’, što je zapravo samo laskavi naziv za arogantnu političku ideologiju ’militarističkog pacifizma’ (izraz je primeneno skovao Ulrih Bek povodom bombardovanja naše zemlje)“... Takva tvrdnja je – na ovom mestu bi, bez sumnje, sasvim umesno rekao Milan Kangrga – *običan bezobrazluk*. A šta drugo i reći?! Zaista je uvredljivo za sam pojam *tumačenja* upuštati se u odgonetanje smisla ovakvih Žunjićevih kleveta. Možda treba napomenuti samo to da je i tu Žunjić, strogo uzev, napisao nešto sasvim drugo od onoga što je želeo da napiše. Naime, „kratki spoj“ u našem jeziku ima (figurativno) značenje *nesporazuma* ili *nesaglasnosti*, dok je, međutim, Žunjić imao nameru da napravi aluziju na račun „naše postmoderne“ koja je, navodno, u *sporazumu* ili *saglasnosti* sa „mondijalizmom“, zapravo, bombardovala „našu zemlju“!

Ova mala nepismenost, ipak, ne može da sakrije ili učini suptilnijom Žunjićevu osnovnu nameru. Ona je nedvosmislena: „Sa visine koju im obezbeđuje ovo političko (i materijalno) zaleđe naši postmodernisti dele moralne lekcije onima koji brane svoja prava, dajući tako nedvosmisleni ideološku podršku dominaciji i kulturnom imperijali-



zmu.“ To je, naravno, bezobrazluk br. 2. Ima ih još. Recimo tvrdnja: „Premda operišu snažnom anti-nacionalističkom frazom oni su zapravo više obična transmisija pritiska na slabijeg u njegovoj legitimnoj borbi za samostalnost nego valjana alternativa za ravnopravnost i priznanje 'drugosti drugog'.“ Nije potrebna preterana maštovitost da bi se uvidelo kako ta tvrdnja amnestira Srbiju od njene arogantne nacionalističke politike u prošlosti, od politike koja je bila ključni uzrok teških poraza koje je ona doživela na kraju XX veka, uključujući tu i gubitak Kosova. Ta amnestija, bez ikakve sumnje, teži rehabilitaciji Miloševićeve strategije koja je samostalnost (ili: suverenost) Srbije videla u ključu konfrontacije sa čitavim svetom. Takođe, ona čini legitimnom situaciju u kojoj oni koji su najzaslužniji za rečene poraze sada liju krokodilske suze nad sudbinom Srbije!

Eto, to je taj tekst sa svojim punim kontekstom. Nema nikakve sumnje da g. Lompar, kao i g. Žunjić, samo iz drugačijih motiva, lije iste one patriotsko-nacionalističke suze nad gubitkom Kosova, koje im ne dopuštaju da shvate šta se tu uopšte dogodilo.

### *Kritika i hermeneutička primena na titoizam*

Da li je srpsko stanovište uopšte u stanju da s hermeneutičkom korektnošću iščita tekst *Filosofije palanke*? Ta sumnja postaje umesna onog trenutka kada se suočimo s iznenađujućom tvrdnjom g. Lompára da u *Filosofiji palanke* imamo *kritiku staljinističke prakse* (v. 544), mada ne i kritiku totalitarizma hermeneutički-primenjenu-na-titoizam. To je, po srpskom stanovištu, golema nedoslednost, jer kad je moguće jedno, što ne bi bilo moguće i drugo?! Ipak, svakom ko je pročitao *Filosofiju palanke* moralo bi biti jasno da se ona, naprosto, ne bavi kritikom staljinističke prakse i da postoji samo *načelna* kritika totalitarizma *svake vrste*. Ali to je sasvim razumljivo, jer konkretni oblici staljinističkog monolitizma nisu mogli biti razmatrani u istraživanju koje se bavi duhom palanke, budući da ideološko izvorište levog totalitarizma (to sam već naglasio u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi*) mora da se potraži u ideji *klasne borbe*, a ne *duha palanke*.

Po srpskom stanovištu, u *Filosofiji palanke* funkcioniše ideologizovani pojam *otvorenosti*, pošto se u njenoj kritici palanačkog duha *izuzima* levi totalitarizam: „Ideološko slepilo *Filosofije palanke* ogleda se u odsustvu svake kritike levog totalitarizma i njene hermeneutičke primene na titoizam” (Prvo izdanje *Duha samoporicanja*, 388; treće izdanje: 375). Navodno ideološko slepilo jedne sasvim precizno i dosledno (na svoj predmet) orijentisane knjige, ogleda se, dakle, u tome što se ona nije bavila onim što nije njen predmet i što, u vremenu kad je nastala (1969. godine), nije praktikovala kritiku titoizma... Međutim, ta primedba koja bi mogla da se uputi i svakoj drugoj knjizi koja se te 1969. godine pojavila u SFRJ: ona se – avaj! – nije bavila kritikom levog totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam... Ali, zato je umesno pitanje: a ko se u ta „vunena“ vremena u Srbiji bavio kritikom totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam?

Evo kako pisac *Duha samoporicanja* na to odgovara. Uz napomenu: “dovoljno je da pojam ‘tog vremena’ ograničimo na 1971. godinu”, on konstatuje: “Dok je u javnosti buktila rasprava o *nasilnom* nametanju i nezakonitom normativizovanju hrvatskog književnog jezika – o kojem su u mojoj knjizi podastri precizni pokazatelji – Konstantinović je izabrao strategiju samooslepljivanja” (545). Dakle, R. Konstantinović je u *Filosofiji palanke* (1969) izabrao strategiju samooslepljivanja, zato što nije ukazao na prirodu lingvističkih sukoba u Hrvatskoj (1971). Ali da mu je to nekim čudom pošlo za rukom, onda bi, još uvek, umesno bilo postaviti pitanje: kakve to veze ima sa kritikom totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam? Bez sumnje – nikakve. Lingvistički sporovi su jedno, a kritika titoizma nešto sasvim drugo. Pa kako onda može da se okarakteriše ovo zamorno izvrtnje smisla koje vrši srpsko stanovište u skoro svakoj polemičkoj primedbi upućenoj *Sarajevskim sveskama*? Teško da za ovakvu spisateljsku proceduru ima boljih reči od onih koje su drage i samom njenom autoru: *podvala, namigivanje iza leđa, priprosto i nisko potkazivanje...*

U žaru svojih osporavanja, srpsko stanovište ne preza da se pozove i na same *klasike marksizma*: “*Sarajevske sveske* ne uvažavaju okolnost da su još klasici marksizma upozoravali...” Tu, bez sumnje, imamo jednu jezuitsku logiku koja nam kaže: sve je dobro samo ako služi cilju, a taj cilj je, u ovom slučaju – klevetanje *Sarajevskih svezaka*. Dakle, za jezuitizam srpskog stanovišta dobar je, ako treba, i *marksizam* zajedno sa svojim inače

omraženim klasicima. Najzad, dobra je i partijska (titoistička) misao, ukoliko se svrsishodno uklapa ili prijanja uz srpsko stanovište. Ali, pogledajmo, za trenutak, na šta su klasici marksizma zapravo upozoravali. Po njima se “primena klasne borbe odvija na različite načine u različitim kulturama, i zavisi od stepena društvene razvijenosti i usvojenih običaja” (544). Ali *homogenizacija* koju svakodnevno proizvodi duh palanke u različitim kulturama i u svakoj na drugačiji način, predstavlja jednu *pred-gradansku* situaciju u kojoj klasna borba ne samo što još nije sazrela, već je i unapred osujećena. Levičarska klasna borba je *moderni* izum koji podrazumeva socijalnu i političku složenost, kompleksnost datog društva, kojom se razbija inače homogena, učmala i umirujuća funkcija palanačke sinteze/simbioze različitih oblika najneposrednijeg života.

To ipak ne smeta srpskom stanovištu da nastavi svoju priču: “Ako je srpska kultura – kako tvrdi *Filosofija palanke* – određena duhom palanke, onda je odvijanje klasne borbe u njoj takođe prožeto duhom palanke. Tako bi duh palanke ispunjavao sadržaj klasne borbe, što bi omogućilo da se kritika levog totalitarizma izvede iz duha palanke. Ostaje pitanje: zašto se to nije dogodilo?” (544-545). Nije se dogodilo zato što duh palanke nikad i nigde, pa ni u palanačkoj Srbiji, nije ispunjavao sadržaj klasne borbe nego mu se iz svoje pred-gradanske i pred-političke perspektive – protivio. Sa stanovišta marksizma, koje je tako drago srpskom stanovištu, ovo (“malograđansko”) protivljenje klasnoj borbi moglo je da ide samo u korist konzervativnim istorijskim snagama. Sve u svemu, duh palanke je heterogeni, tuđi element u “dijalektici” levičarske klasne borbe, pa se on njoj ne može kao crveni cvetić zadenući za rever.

Eto zašto nije moguće da se *kritika* levog totalitarizma od početka do kraja izvede iz duha palanke. Ono jedino moguće, a to nije bilo aktuelno u vreme kada je Konstantinović pisao *Filosofiju palanke*, izvlači se iz pomrčine upravo danas, i to upravo u Lomparovom *Duhu samoporicanja* kao talentovano obnovljenom katehizisu srpskog stanovišta. Reč je o verbalnoj kritici levog totalitarizma sa nacionalističkog stanovišta, dakle, sa jednog stanovišta koje i ima obeležje desnog totalitarizma. Naravno, u *Filosofiji palanke* se kritikuje srpski nacizam (u liku Ijotičevskog srpskog stanovišta), s tim što se ta kritika odnosi na *neobnovljivu* prošlost, ako ni zbog čega drugog, onda zato što je 1969. godine *izgledalo* da nešto slično u Srbiji više nikad neće moći da ispliva iz mraka, mulja ili kanalizacije...

Da li je, ovde, potrebno još jednom podsećati da 1969. godine u Srbiji *niko nije smeo* ni da sanja, *bez težih posledica*, da je moguća javna kritika totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam? Zaista je neprimereno prigovarati *Filosofiji palanke* što uzrok levog totalitarizma nije potražila u samom duhu palanke, jer ga tamo, svakako, ne bi našla. Na sve to sam u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* jasno ukazao, a evo kakav sam odgovor dobio: „Nasuprot sugestiji *Sarajevskih svezaka* da je Konstantinovićeve ideološka prilagođenost bila svojstvena svima, treba naglasiti da su postojali ljudi koji su sasvim precizno imenovali i kritikovali jezičko nasilje *levog totalitarizma* u nas“ (547). Ali, tu uopšte nije bila reč o ideološkoj prilagođenosti već o *mogućem stradanju*. Retki pojedinci koji su zaista kritikovali političko ustrojstvo titoizma, kao na primer Mihailo Đurić (1971. godine), završili su na robiji, na kojoj je prethodno već boravio levičar Pavluška Imširović. Društvena kritika je, u to vreme, imala svoju granicu, koja ni s jedne strane nije smela da se prekorači.

Srpsko stanovište veruje da u jezičkim sporovima u SFRJ mogu da se otkriju elementi kritike levog totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam. Ali to je, samo, umeće u zameni teza koje ide dotle da pominje čak i slučaj Nikole Miloševića, koji je 1971. godine objavio studiju o antinomijama marksističke estetike, a ta studija je, navodno, predstavljala kritiku levog totalitarizma u njenoj hermeneutičkoj primeni na titoizam! Ali, to je neistina na kvadrat, koje bi se i sam Nikola Milošević postideo. Ipak, g. Lompar je našao – u 1971. godini – jednog autora, Mihaila Đurića, za kog se može reći da je zaista *nastradao* (1973. godine) zbog *kritike* (ustavno-pravnog ustrojstva) *titoizma*. Pri tom – setićemo se – R. Konstantinoviću se upućuje zamerka da o tom slučaju u *Filosofiji palanke* (1969) ništa nije pisao. Autor *Duha samoporicanja* iz svega ovoga zaključuje da tu imamo „stvarnost u kojoj kolonijalna apologetika *Sarajevskih svezaka* odbija da pronade skriveno kulturno-političko stanovište *Filosofije palanke*“ (548).

Dakle, ponovićemo još jednom: pošto R. Konstantinović nije 1969. godine pisao o događajima iz 1971. i 1973. godine, i pošto nije smogao snage da sam sebe pošalje na robiju, on je svoje *skriveno* (i samo g. Lomparu vidljivo) kulturno-političko stanovište time osvedočio kao *titoizam* ili kao ideološko prijanjanje uz poziciju *sekularnog sveštenstva, kolonijalnih apologeta* itd., itd. Ova vrsta pamfletskog dokazivanja više je nego karakteristična za stanovište koje zastupa g. Lompar, pa se s tom nakaznom

vrstom dokazivanja i ne može izaći na kraj, jer će svako kritičko dešifrovanje – u to ne treba sumnjati – u četvrtom ili petom izdanju *Duha samoporicanja* biti zatrpano novom hrpom čudovišnih argumenata, čija putanja se, naravno, ne da predvideti, jer svevišnji metodološki putevi etnocentričkih opsesija su, naprosto – nepredvidljivi. Srećom, u Srbiji danas postoje i oni koji nisu opsenjeni ovom vrstom dokazivanja.

### *Prikrivanje, rdava savest i besmisao*

Da li se može nešto zameriti stavu, koji sam izložio u *Sarajevskim sveskama*, da viđenje sveta kroz samo *dve* isključive i konfrontirane sile ili boje nudi dosadnu, napornu i više nego monotonu sliku sveta? Bez sumnje: ne. Život je uvek i nešto treće, a to treće, ukoliko se u njemu marginalizuje, pre ili kasnije se uspostavlja kao propušteno i, zapravo, bitno kretanje. Može li se bilo šta prigovoriti shvatanju koje kaže da je svet sazdan od mnoštva kriza, preobražaja, napetosti i razrešenja? Bez sumnje: ne. Da li je potrebno da sve živo izbrišemo kako bismo svet mislili samo u duhu paranoidne opozicije: *mi pa mi* i *oni pa oni*? Još jednom: ne. Najzad, da li pored duha srpskog nacionalizma i duha poricanja srpskog nacionalizma (kao „samoporicanja“) postoji i nešto *treće*, što je veoma važno, a pri tom sa ovom opozicijom nema baš nikakve veze? Očigledno: *postoji*.

Na prvi pogled, reklo bi se da i samo srpsko stanovište deli slično uverenje. Ipak, to tako deluje samo na prvi pogled. U *Duhu samoporicanja* čitamo: „Uvek postoje i takvi motivi koji nemaju nikakvih veza sa konkretnim i proverenim istorijskim činjenicama kulturnog i političkog *nametanja* (podvukao: M. B.).“ Iz ovoga bi neko lakoveran mogao da pomisli kako autor tih reči ima širom otvorene oči za čitav spektar ideoloških i kulturnih boja... Ali, u tom spektru nema mesta za one oblike socijalnog *nametanja* koji dolaze od zagrižene, zadržte ideologije, pa i zastrašujuće prakse – srpskog nacionalizma. Za tu vrstu *nametanja* pisac *Duha samoporicanja*, naprosto, nema sluha, jer on *nametanje* vidi u svemu drugom samo ne u srpskom nacionalizmu. Iz toga sledi fantastičan zaključak da, za razliku od svih drugih nacionalizama, srpski nikom ništa ne nameće. Nasilje je nešto što pristiže uvek s one, druge strane brda. Eto zašto pisac *Duha samoporicanja* može bez ustezanja da upita: „Šta, međutim, znači svaki pokušaj da se svest o političkom *nametanju* i nasilju rastopi u

*neodređenosti* onog što sa njima nema nikakve veze? To predstavlja strategijski odabrani način da se *ne suprotstavljamo* (podvukao: M. B.) upravo političkom nametanju i nasilju“ (545). Time se, bez sumnje, etnocentrički krug zatvara, krug iz koga ubuduće izlaza nema.

Ali, g. Lompar poriče ono što je prethodno rekao: da uvek postoje motivi koji *nemaju nikakve veze* sa konkretnim i proverenim istorijskim činjenicama kulturnog i političkog *nametanja*? Sada on te iste motive identifikuje kao strategijski odabrani način da se *ne suprotstavljamo* nametanju i nasilju. Totalitarna misao je uvek spremna da kulpabilizuje ono „treće“, čak i ako ono sebe prikazuje kroz *rastapanje u neodređenosti*. Nema neutralnog trećeg. Ili si sa nama ili si protiv nas. To je, eto, „rezon“ kojeg se, u svom autoritarnom instinktu, drži i samo srpsko stanovište. Za totalitarnu misao, čak i ako nema subjektivnog učešća, uvek ima objektivne krivice, pošto u tom polju nema rastapanja u neodređenosti. Postoji samo: *mi pa mi i oni pa oni*.

Na ovom mestu, umesno je upitati: da li je g. Lompar upoznat sa činjenicom da je nacionalizam opsesivna, zaslepljujuća, auto-hipnotička totalizacija koja nužno *krivotvori stvarnost*? Da li on zna da nacionalizam, po pravilu, nudi fantazmatsku „stvarnost“ koja po svojim razornim efektima može da bude stvarnija od svake, pa i najstvarnije stvarnosti?! U to je teško poverovati, pošto selektivni um srpskog stanovišta, čak i kada deklariše ili deklamuje nekakav visoko diferencirani stav, kad zagovara složenost sveta, ipak ne odustaje od reduktivnog, ideološkog posredovanja te složenosti linijom umišljenih, iskonstruisanih deoba. Zato tu i ono što je najživotnije ili najstvarnije može da se proglasi *rastapanjem u neodređenosti*. Sve neutralno, drugo ili treće svodivo je na to *rastapanje u neodređenosti*, koje se tu i tamo može tolerisati, ali u osnovi, koja podrazumeva manihejsku podelu sveta na „naš“ i „njihov“ – nikako.

S tim istim jednoličnim i zamagljenim ideološkim monoklom srpsko stanovište, naravno, iščitava i tekst u *Sarajevskim sveskama*. Pa ukoliko u tom tekstu tvrdim da svet nije svodiv na paranoidne opozicije koje svuda i u svemu vide samo „neprijatelja“, onda srpsko stanovište to posmatra kao puko strateško lukavstvo vlastitog *neprijatelja*: sekularnog sveštenika. A to je, takođe, zatvoreni teološko-hermeneutički krug (Lompar voli da upotrebljava reč *hermeneutika*, mada nije sasvim načisto sa njenim filozofskim značenjem) koji je savršeno prikladan za jednu patološku protiv-

misao. Najzad, ako su *Sarajevske sveske* tvrdile da viđenje sveta kroz konfrontaciju jednog *mi* i jednog *oni* nudi samo sivu, monotonu sliku sveta, onda je ta tvrdnja bila umesna naprosto zato što u svesti svakog zagriženog nacionaliste takva redukcija funkcionira kao obavezujuća dosada: uvek-isto i jedno-te-isto, i naravno, kao nešto *samorazumljivo*, nešto što se ne može dovesti u pitanje, što se sreće na svakom koraku, tako da nije čudno što ćemo takvu monotoniju naći i na svakoj stranici *Duha samoporicanja*.

Ali, pogledajmo kako se na tim stranicama tumače upravo naznačene primedbe iz *Sarajevskih svezaka*. Budući da je stvar simptomatična, evo citata u celini: „Koliko su *Sarajevske sveske* spremne da krivotvore sadržaj moje knjige, koliko su lišene svakog obzira u svom nastojanju da je prikažu u neistinom svetlu, otkriva nam ovo njihovo nastojanje da zaklone vrlo jasnu distinkciju koja u njoj postoji. Jer, u njoj piše kako ritam samoporicanja 'nije jedini ritam u istorijskoj paleti dejstava, već se dodiruje, sukobljava, prožima sa drugim i drugačijim istorijskim ritmovima, koji sa njim učestvuju u totalnosti istorijske situacije, određujući je i po slojevitosti i po sadržaju.'. Zar to ne znači da totalnost istorijske situacije ne svodim na ritam samoporicanja? Zar ovde nije očita svest o tome da postoji i 'još nešto treće', iako *Sarajevske sveske* tvrde kako takve svesti u mojoj knjizi nema“ (546).

Sve ovo, na prvi pogled, deluje uverljivo. Ali, tu se ipak nešto *prikriva*. Najpre, g. Lompar citira *deo* sopstvene rečenice (iz prvog izdanja *Duha samoporicanja*) i to s vidnom namerom da odmah falsifikuje njen pravi smisao. U celini, ta rečenica glasi: „Premda nije *jedini ritam* u istorijskoj paleti dejstava, već se dodiruje, sukobljava, prožima sa drugim i drugačijim istorijskim ritmovima, koji sa njim učestvuju u totalnosti istorijske situacije, određujući je i po slojevitosti i po sadržaju, *ovaj istorijski ritam* ostaje *dominantno kulturnopolitičko i istorijsko kretanje u srpskoj istoriji dvadesetog veka* (podvukao M. B.)“ (u prvom izdanju str. 35). Dakle, tu imamo jedan ritam koji *premda nije jedini ipak je dominantan*. Totalnost istorijske situacije se ne svodi na ritam samoporicanja, ali pošto je taj ritam kulturnopolitički i istorijski *dominantno* kretanje u srpskoj istoriji dvadesetog veka, onda se totalnost istorijske situacije, u onom bitnom, suštinskom, supstancijalnom, esencijalnom, svodi na ritam samoporicanja. *Un point, c'est tout*.

I kako, onda, interpretativno rasplesiti ovu kašu od prikrivanja, rđave savesti i besmisla? Kako, a da tu kašu pisac *Duha samoporicanja* kasnije, u nekom novom, proširenom izdanju svoje nesrećne knjige, ponovo ne zamuti? Mada je to kao zadatak nemoguće, ipak ovde se moramo naoružati strpljenjem, i još jednom poći od samog početka. U *Sarajevskim sveskama* se govori o paranoičnoj konstrukciji koja ima centralnu važnost u tzv. srpskom stanovištu i koja, naravno, podrazumeva postojanje *dva člana*. Od ta dva člana, jedan je *samopotvrđivanje*, a drugi je *samoporicanje*. To je, bez sumnje, vrlo jasna opozicija u *Duhu samoporicanja*, koju niko ne može da porekne. Sem, možda, samog g. Lompara! Jer, u polemičke svrhe, on, Lompar, u stanju je da zaboravi šta je napisao u prvom izdanju svoje knjige i da s puno rđave savesti, krivotvori svoje važne distinkcije. Takvim krivotvorenjem je obeležena i tvrdnja da ritam *samoporicanja* predstavlja dominantni ritam u istoriji. Jer, svako ko baci pogled na *Duh samoporicanja* lako će doći do zaključka da se u toj knjizi glavnokomandujućim ne shvata ritam samoporicanja (srpstva), već, pre, ritam svud prisutnog nacionalnog samopotvrđivanja. Ali, da bi se samopotvrđivanje srpstva uopšte i potvrdilo, ono mora da preduzme isključivanje svega *drugog* i *trećeg*, i ponajpre, treba da okleveta svako samoporicanje, da ga proglasi istorijski dominantnom *napašću*, ako ne i pravom *satanom*.

### *Dominantni ritam istorije*

Ali, šta se u *Sarajevskim sveskama* stvarno tvrdilo? – Najpre to da je dominantni ritam istorije, kako ga vidi srpsko stanovište, *opozicioni ritam*, dakle, suprotnost, napetost ili čak antagonizam između samoporicanja i samopotvrđivanja srpstva. Taj antagonizam je, u osnovi, paranoična konstrukcija koja nema *konstitutivno (onto-teološko)* uporište u istoriji, mada, u zaoštrenim, kriznim vremenima, može sebi da obezbedi značajnu (i po pravilu poražavajuću) *regulativnu* ulogu. Iza ove paranoje, naravno, uvek stoji i neki etnocentrički subjekt. Dakle, pitanje nad pitanjima je: da li u cerebralnom kontekstu srpskog stanovišta postoji išta drugo sem ove zamorne i isključive opozicije između *nas* i *njih*, našeg nacionalističkog samopotvrđivanja i njegovog antinacionalističkog, svešteničko-sekularnog ili kolonijalnog samoporicanja. Ukratko: da li postoji i to nešto *treće*? Nije li to *treće*, s one strane paranoičnog odnosa između samopotvrđivanja i



samoporicanja, stvar koja se ne može *rastopiti u neodređenosti* i zatim *kulpabilizovati*, jer se ono u istoriji pokazuje kao *civilizacijski primarno*?! Najzad, u *Sarajevskim sveskama* sam zastupao mišljenje da je stvarni pokretač istorije oduvek bilo upravo to „treće“, a ne antagonistički suprotstavljene etnocentričke sile.

Po g. Lomparu, međutim, pored patološke konstrukcije koju on naziva *ritam samoporicanja*, u istorijskoj paleti dejstava postoji i nešto drugo s čime se ova konstrukcija *dodiruje, sukobljava i prožima*... Zar to ne znači, pita se Lompar, da totalnost istorijske situacije ja *ne svodim* na ritam samoporicanja? I odmah dodaje: zar ovde nije očita svest o tome da postoji i 'još nešto treće'?! Ipak, kada g. Lompar tvrdi da on totalnost istorijske situacije ne svodi na ritam samoporicanja, onda ne treba smetnuti s uma činjenicu da on tu totalnost svodi na opoziciju nacionalističkog samopotvrđivanja i nacionalnog samoporicanja i da ako, pored toga, ima još nečeg, to, za njega, nema nikakav značaj i nikakvu važnost.

U istoriji uvek postoji i ono bitno-treće koje je nesvodivo i nema potrebu da se *dodiruje, sukobljava i prožima* sa bilo kakvim nacionalističko-paranoičnim napetostima i ritmovima. Mada se ovo, naravno, adeptima svakog radikalnog stanovišta, u njihovoj paranoičnoj nedokazanosti, teško može dokazati. Svakoj nedokazanosti uvek je preteško, ako ne i nemoguće, dokazati da postoji bilo šta *treće* – i naročito: civilizovana stvarnost – koje je s istorijske tačke gledišta, u stvari, ono *prvo*. Opsesivni ritam patologije nikada neće prihvatiti činjenicu da je svet sazdan od mnoštva kriza, preobražaja, napetosti i razrešenja, tj. *stvarnih* ritmova koji, srećom, ne mogu da se svedu na izveštačenu, umišljenu opoziciju tipa: *mi pa mi i oni pa oni*... jer *s njom nemaju nikakve veze*: niti se s njom dodiruju, niti sukobljavaju, niti prožimaju.

Svoju ključnu nameru pisac Duha samoporicanja opisuje na sledeći način: „Otud nastojimo – što bi bio heuristički momenat naših analiza – da raskrijemo odlučujuće kulturnopolitičke indikatore ovog kretanja (misli se na *istorijski ritam samoporicanja*: M. B.), a ne da uprizorimo sva – ideološka, tradicionalno-inercijska, modernizatorsko-ekonomistička, konformistička – kretanja na sceni“ (*isto*). Ali, onda kad se u tekstu *Duha samoporicanja* „raskriju“ ti indikatori, pokazuje se da tu od stvarne istorije, od njene složenosti i njenih dominantnih, civilizacijskih ritmova ne ostaje ni kamen na kamenu.

Tradicionalna filozofija je koristila velike pojmovne opozicije, tipa: pravedno-nepravedno, istina-laž, dobro-zlo, lepo-ružno i pri tom nije uspela da ispuni totalnost istorijske situacije, a još manje večnosti. Njoj je uvek nešto drugo, treće ili peto – izmicalo. Međutim, pisac *Duha samoporicanja* je našao retoričku frazu kojom uspeva, pomoću pojmovne opozicije *samoporicanja* i *samopotvrđivanja srpstva* da obezvredi i obesmisli sva druga „kretanja na sceni“. Pri tom, ovoj iskonstruisanoj opoziciji on nije pristupao na tradicionalan, metafizički način, tako da se jasno vidi u čemu se njena napetost i hijerarhija sastoji i, najzad, koji momenat u svemu tome ima tzv. onto-teološko prvenstvo. Kod njega je primat prevrtljiv, pošto ga čas ima samoporicanje (ili: kolonijalna apologetika), čas samopotvrđivanje (ili: osvedočeno srpstvo). Ali, vrednosno uzev, on najveću važnost dodeljuje etnocentričkom samopotvrđivanju, odnosno osvedočenju srpstva, jer samoporicanje je „neautentična“ pojava, pa se protiv nje valja boriti svim ideološkim sredstvima. A sudeći po optimizmu g. Lompara, (povremeni) primat samoporicanja ipak je samo prividna i efemerna pojava, pa zato etnocentričko samopotvrđivanje srpstva ipak ima moralno i eshatološki znatno svetliju perspektivu.

*Duh samoporicanja* svoju etnocentričku naloženost, kao svrshodnu ideološku paranoju, smatra svu-dprisutnom, pa je, zato, u XX veku srpske istorije vidi kao dominantno ideološko kretanje. Sve ostalo, tj. ono *treće*, doduše, i dalje postoji, ali je potpuno nebitno. „Putanja ovog duha (misli se na *duh samoporicanja*: M. B.) nije ograničena na sadašnji trenutak, pa je neophodno raskriti *istorijski ritam* koji biva omogućen neprestanim radom i preobraženjima duha samoporicanja. Ne težimo, dakle, samo opisu elemenata kakvi su postojali u jednom istorijskom periodu, kao i analizi konfiguracija koje su oni uspostavljali, nego želimo da – kroz analizu prošlih i sadašnjih podudarnosti – opišemo jedno konstantno nastojanje tokom srpske istorije dvadesetog veka“ (27).

Ako se, sada, prisetimo tvrdnje g. Lompara, po kojoj se totalnost istorijske situacije *ne svodi* na ritam samoporicanja, onda se toj tvrdnji može verovati samo pod uslovom da ipak priznamo da je samoporicanje jedno konstantno nastojanje tokom srpske istorije dvadesetog veka i da je ono podložno kritici, kao što je neprijatelj podložan bombardovanju. Srpsko samoporicanje, nastavlja Lompar, „ima svoje istorijsko utemeljenje i u prethodnim vekovima, ali je ono u dvadesetom veku kristalizovano u

formama ideologija – jugoslovenstvo, komunizam – koje su ga pretvorile u konstantu modernih vremena kod nas. Budući da ima rane stadijume, koji su stvarali podlogu za modernu kristalizaciju, veoma je verovatno da će ovo nastojanje – koje upravo ulazi u fazu regionalnih integracija i 'jugosfere' – biti prisutno i u narednim vremenima, jer se dejstva istorijskih sila koje ga uslovljavaju, koje strukturiraju istorijske procese, pribavljajući aktuelna ideološka obrazloženja, neumitno nastavljaju: ona su zadati izazov naše istorijske i nacionalne egzistencije“ (*isto*). Tu se još jednom naznačuje vekovni primat duha samoporicanja, ta izmišljena priča čiji posao je samo da kao zadati izazov bude oči našeg istorijski zakasnelog nacionalnog samopotvrđivanja. Ipak, to samo znači da u ovoj priči glavnu reč u stvari ima istorijska egzistencija *srpskog stanovišta* ili, bez uvijanja rečeno, *srpski nacionalizam*.

### *Otvorenost bez apsoluta*

Čitanje *Filosofije palanke* nije jednostavna stvar, jer ni dešifrovanje lukavstava s kojima duh palanke, njegov homogenizujući um-bez-uma, zbija s nama šale nije jednostavan poduhvat. Nema palanke bez lukavog uma palanke. Sa nacionalizmom – budući da to nije um, već ideologija ili um-bez-umnosti ideologije – stvar stoji jednostavnije: u njemu, pravo govoreći, nemamo lukavstvo uma, već prozirnost i unutrašnje i spoljašnje mehanizme prisile, nasilja, straha. Taj strah (teror) ne izbija uvek u prvi plan. Neki put, on se skoro nevoljno nagoveštava, viri iz pozadine. Pa ipak, u meri u kojoj dolazi do daha, nacionalizam se javlja kao ogoljeno-nasilni zahtev za jedno-obraznim samopotvrđivanjem ili neprikosnovenom homogenizacijom u jatu/gnezdu. Nasuprot tome, duh palanke nas radije postavlja pred stilizovano-prikrivene i pritvorne naloge. *Filosofija palanke* sugerise nužnu otvorenost čitanja i tumačenja duha palanke, i ta njena otvorenost koincidira sa samom otvorenošću života. Međutim, to je otvorenost kojoj se preči inercijom bezličnog zatvaranja, blokadom i blindiranošću same Stvari koju bi otvorenost htela da u svom predmetu učita i iščita. Zato je privilegovana *pretnja* duha palanke, pa i nacionalizma: izokretanje, izvrtanje, izigravanje samog smisla, pa onda nije čudno što takve *pretnje* nailazimo i u samoj kritici *Filosofije palanke* koje nam nudi srpsko stanovište, u svom katehizisu – *Duhu samoporicanja*.

Taj spis, budući da je rastopljen u potpunoj retoričkoj neobaveznosti, sve što tumači tumači izvrnutim, preokrenutim predstavama. Recimo, u *Filosofiji palanke* se govori o *otvorenosti*, a srpsko stanovište to čita kao *zatvorenost*... Ili: govori se o *poeziji*, a to se isčitava kao *religija*... I sve tako. Pošto je arhi-sklono proizvoljnom preokretanju svega što tumači, srpsko stanovište pokušava da svoja preokretanja objektivira, tj. da nađe opštu (metodičku) formulu za preokrenuti smisao i nju nalazi u pojmu *sekularizacije*. Tako je onda moguće da *Filosofija palanke* svedoči samo o *ideološki predodređenoj sekularizaciji jednog duhovnog iskustva*. Sekularizacija je prvobitni greh ne samo izгона iz Raja, izгона iz religije, izгона iz hrišćanstva i teologije, već i samog izгона iz slobode i otvorenosti, da bi se, u *Filosofiji palanke*, situirala kao progonstvo u tzv. *zatvorenu otvorenost*.

Autor srpskog stanovišta veoma uverljivo i u više navrata pokazuje da, zapravo, ne zna za elementarno značenje reči *sekularizacija*, a još manje zna za njeno teorijsko-političko značenje. Zato on može da se “obruši” na tvrdnju, iz *Sarajevskih svezaka*, da se *Filosofija palanke* uopšte ne bavi odnosom religije i palanačkog duha. Pisac *Duha samoporicanja* to demantuje ukazivanjem na primer pesnika Momčila Nastasijevića. Naravno, kao i svaki pesnik, Nastasijević je mogao da se bavi najrazličitijim životnim, izvanpesničkim ideološkim, pa i religijskim motivima, ali njegova poezija, ako je htela da i dalje bude poezija, nije mogla da se svede na ideologiju ili religiju, na bilo kakvu veru, dogmu, katehizis itd. Pesnik, ako je zaista to što jeste, prinuđen je da sekularizuje sopstveno religijsko stanovište, odnosno da ga iz crkvenog diskursa prevede u svetovno-poetsku reč. Bez ovog pomaka, prenosa, metaforizacije od date jezičke neposrednosti ka onom poetskom, jednostavno, ni same poezije ne bi bilo. Prema tome, čak i kada koristi mitske, religijske ili ideološke motive, poezija nipošto ne može da *robuje* njima, već ih uzdiže u ravan u kojoj slobodno ili *samo-zakonito (autonomno)* odlučuje o njihovom smislu. A takvo odlučivanje nije niti može da bude – *religija*. Ovo razlikovanje između ideološkog, mitskog, religijskog i poetskog diskursa bi trebalo da respektuje svako ko je elementarno upućen u te vrste diskursa; sem ako postoje *prejaki* ideološki motivi da se to *ne učini*.

Kao što sekularizacija nije negacija ničega, tako i svaka poetska delatnost koja je dostojna svog imena, nije, bar ne nužno, negacija bilo kog motiva, bilo kog predmeta, bilo kog mita i bilo koje vere; njena „logika“ nije

logika negacije ili, još jednostavnije, nije *logika*; pa budući da izmiče pravocrtnosti same logike – tipa: ako nije *da* onda je *ne...* i obrnuto – poetska „logika“ ne može da bude ni potvrda bilo kog verovanja, jer ona svako verovanje koristi, metaforički ga transformišući, u svoje poetske ciljeve. Ta činjenica u potpunosti obeležava čitavu sferu poezije. Zato nije čudno što je ona (poezija) po prirodi svoje uslovnosti nesumnjiva prepreka tome da bilo koja vera postane siledžijski fundamentalizam, da nasilnički totalizuje čitavu (duhovnu) scenu društvenog života. Tako je i sam Nastasijević, bez obzira na preuzete motive svoje poezije, upravo po toj istoj *poeziji*, veoma loš svedok za odnos religije i palanačkog duha. Ako bi se kod njega takav odnos probijao kao primaran, onda bi on, naprosto, bio rđav pesnik. Srećom, Nastasijević to nije, bez obzira što srpsko stanovište ima žarku želju da ga svede na religijskog zagriženika.

Pisac *Duha samoporicanja* je sklon tome da na jednom mestu tvrdi jedno, a na drugom nešto sasvim suprotno, pa se tako u svojoj knjizi skoro zarazno zalaže za srpski fundamentalizam, ali je u isti mah spreman da tvrdi kako je potpuno nesklon ideji *fundamentalizma* i da, takoreći, obožava ideju *sekularizacije*. Samo, da li mu u vezi s time treba verovati na reči? Svakako, ne. Ipak, g. Lompar bez ustezanja tvrdi da mu tzv. *fundamentalizam* nepravedno podmeću oni koji su zaslepljeni idejom sekularnog kulta. „Da bi se mogao oblikovati taj kult, neohodno je ne razlikovati otvorenost kao religijsku dimenziju egzistencije od instrumentalizacije religije u društvenom životu. Svaka argumentacija je podređena ovom *predrazumevajućem* nerazlikovanju“ (550). Videli smo, g. Lompar ne pravi bitnu razliku između, s jedne strane, religije i, s druge strane, instrumentalizacije i metaforizacije njenih motiva u poetske svrhe. Kult za koji se on zalaže svakako nije sekularni, već upravo fundamentalistički. I to je rutinska, standardna ideološka strategija, ako ne i karakterna crta, srpskog stanovišta. Pri tom, pisac *Duha samoporicanja* je u stanju da sve prigovore koji se umesno pripisuju njegovoj od početka do kraja *fundamentalističkoj* strategiji, putem virtuoznog samoobmanjivanja, pripíše svojim oponentima.

Zato nije čudno što se srpsko stanovište na rečima odriče (nacionalističkog) fundamentalizma, s uzgrednom pričom da se time nimalo ne dovode u pitanje postulati sekularnog društva. Ali, naravno, nije neophodno da se bilo koji poseban postulat sekularnog društva dovede u pitanje, ako se oni, u datoj totalizujućoj misli, dovode u pitanje svi zajedno.

Eto zašto se u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi s pravom* tvrdi da srpsko stanovište „u osnovi“, u temelju, u fundamentu „odbacuje ideju sekularnog i traži fundamentalizam“, dakle, traži dobro temperiranu i jednoličnu, jednoobraznu, unisonu i jednomnu utemeljenost/zasnovanost vlastitog, nedodirljivog, bogom-danog ili sakrosanctnog nacionalističkog stanovišta. I to g. Lompar onda naziva *religijskom otvorenošću!*

Mi znamo da su od svih stanovišta koja danas postoje u svetu religijska (koja god da je religija u pitanju), naprosto, *najzatvorenija*. Religije su sušti tradicionalizam, one čuvaju i samu tradiciju tradicionalizma, a to ponajpre znači da su zatvorene za svaku modernost ili budućnost, a „otvorene“ za prošlost... Zato religijska *otvorenost*, pravo govoreći, i ne postoji. Otvorenost za ono što je pred nama, što će doći i što dolazi tek ako je *dogadaj* ili ako je nešto *drugo*, tuđe je telo u svakom religijskom korpusu. Zatvorenost je tipičan religijski ideal i, zapravo, drugo ime za ono izvorno, utemeljujuće, fundamentalno, što je u religiji uvek-već-dato, propisano, upisano i izvesno. Dovoljno je pogledati na šta (danas) *vizuelno* liči ta tzv. *religijska otvorenost* o kojoj priča g. Lompar, pa da, onda, bude sasvim jasno da se tu od otvorenosti, novog, inovacije, umetnosti itd., ne može naći apsolutno ništa. Sve u svemu, srpsko stanovište, u svom naporu da izokrene, izigra i totalizuje svako kritičko stanovište, ne želi da negira ideju *otvorenosti*, iako mu je ona potpuno tuđa, već pokušava da nas ubedi da *otvorenost*, u stvari, ima fundamentalističke korene i da je njena suštinska odlika to da nje zapravo *nema*, da, u najboljem slučaju, može da bude otvorenost-bez-otvorenost ili ideološka upotreba otvorenosti.

Ali, zašto je srpskom stanovištu ideja *otvorenosti* tuđa? Ponajpre zato što mu je bliska ideja jednorodne patrijarhalno-palanačke zatvorenosti. Ta zatvorenost se, pre ili kasnije, konfrontira sa svetom i njegovim kulturnim i civilizacijskim uticajima. Palanka se sudbinski sudara sa svetom kako u sebi samoj tako i u spoljašnjem, “belom” svetu. Zato u svom zatvaranju koje nije nikada apsolutno (jer to ne može bez kontraindikacija *postići*), pa je samo apsolut *bez* apsolutnog, palanka se na bitan način ne postavlja kao neposrednost, već pre kao religija neposrednosti, sabranosti na jednom mestu, paganska religija usred hrišćanke religije, religija zatvorenosti čiji vrhovni bog je bog ove etno-centričke (ne-univerzalne i protiv-univerzalne), jednom rečju primitivno-plemenske *sabornosti*. Antiteza toj zatvorenosti profiliše se, po Konstantinovičevim rečima, kao “zlo apsolutne otvorenosti”.

Prejaka teza u isti mah zahteva i isključuje prejaku antitezu. Religija zatvorenosti priziva tumačenje sveta kao haosa apsolutne otvorenosti. Njoj ne pada na pamet pomisao da je i sam zahtev za apsolutnom otvorenošću takođe izvesno *ograničavanje*, izvesna *zatvorenost*. Jer niko nema tapiju na otvorenost.

Ono apsolutno, kad se uspostavlja kao osigurana, garantovana otvorenost, postaje svojevrsna zloupotreba i ograničenje. Pa, prema tome, i pretenzija na apsolutnu otvorenost sveta (tj. globalnog sela) nužno bi završila kao apsolutna zatvorenost globalne palanke, zatvorenost za sve drugo i samu drugost. Svaki Apsolut nužno zagovara neku identitarnu, homogenizujuću i ekskluzivističku ideologiju. Ali, i sam kaos otvorenog postavlja se kao nemilosrdni apsolut *vis-à-vis* svakog pokušaja samodeterminacije (unutar antiteze otvoreno/zatvoreno), pa i pokušaja iskoračenja u svet i ravnopravne komunikacije sa svetom.

Problem je u tome što religija palanačkog zatvaranja ne vidi srednje rešenje, dakle, moguću antitetiku ili, ako hoćete, dijalektiku (bez apsolutnog rešenja) između zatvaranja i otvaranja, gde svaki iskorak u otvoreni svet, pre ili kasnije, i sam zapada u zatvaranje, i sam traži korekciju i redefinisanje... Odbijajući antitetiku i dinamiku otvaranja/zatvaranja, palanačka religija zatvorenosti je osuđena da svet posmatra isključivo kao zlo apsolutne otvorenosti, a palanku kao otelovljeno dobro apsolutne zatvorenosti. U rodonačelničkom duhu svake težnje ka zatvaranju u *svoj svet* sam “beli” svet, svet kao takav, uspostavlja se svuda samo ne u “svetu palanke koji je, u tom smislu, ne-svet” (6). Ali, i ovaj rodonačelnički duh zatvaranja, kao ne-svet, moguć je *svuda* i *uvek*. Tako da niko od njega nije unapred osiguran ili amnestiran. Kao što, uostalom, ni stvarnost palanke, budući da i sama teži apsolutnom (= zatvaranju) koje je nemoguće (jer je nemoguće *do kraja*), može samo da zaostaje za (idealnim) duhom palanke, duhom sloge, sabornosti, jedinstva, dominacije, hegemonije koji (duh, sablast, avet) biva uvek, zbog ove stvarnosne insuficijencije, osujećen, razoružan i nedovoljan.

Pošto je negacija sveta, palanka je ne-svet i protiv-svet. Ona svaki *svet* posmatra kao zatvoren u svom određenju *ne-sveta*. Ona je doživljaj sveta isključivo u znaku mržnje (svet mrzi nas i zato mi imamo legitimno pravo da mrzimo njega), zavere (svet je zaveren protiv nas, zato smo mi zavereni protiv njega) i negacije (svet nas negira zato i mi negiramo njega). Ali to znači, kaže R. Konstantinović, da “sve što karakteriše ne-svet (do

samog ništavila, do samog ne-bića) odlikuje i palanku, u doživljaju ovoga duha (reč je o rodonačelničkom duhu svake težnje ka zatvaranju: M. B.). Mogući stav palančanina je odobravanje ili pobuna...” Samo, čak i kada je u pobuni protiv ne-sveta palanke, podložnik/podanik organske sabornosti u najboljem slučaju zapada u očajanje koje je još uvek okolišna potvrda duha palanke.

Očajnik, kirkegardovski rečeno, može biti ili svestan ili nesvestan svoga očajanja, ali ovo očajanje je stav koji zahteva aposlutnu negaciju i zahteva je sada, ovde i odmah. Drugim rečima, “stav očajanja sanja uključenje u svet negacijom palanke” (*isto*, 6). Očajnik negativnog stava prema palanci kao protagonist nemoćne osude i moralizma, ogorčenog pravedništva i klevetanja, previđa, u stvari, činjenicu da se palanka određuje kao ne-svet *subjektivno* (ne po sebi ili po prirodi stvari) ili *delatno*, čak i kada su ta subjektivnost i ta delatnost nepriznati, te da je to subjektivno/delatno određenje upravo sam akt negacije sveta. Identitet palančanina se, naglasio bi Konstantinović, stiče svekolikom i svakojakom negacijom drugog i drugosti, sveta s one strane brda. Zato se oslobađanje od palanačke egzistencije neće dogoditi pukom *negacijom* stvarnosti/duha palanke, pukom negacijom palančanina u sebi ili u drugima. To će, pre, rezultirati padom u nemoć i očajanje, okolišnim povratkom u zagrljaj palanačkog duha, upravo suprotno od iskoraka koji se hteo i tražio.

Sve u svemu: *religija* palanačke zatvorenosti nije podložna negaciji (jer i negacija je svojevrsno zatvaranje!), već raz-uveravanju, raz-činjavanju, de-centriranju i de-sedimentaciji. Pisac *Filosofije palanke* s pravom insistira na ovim *dekonstruktivnim* postupcima i procedurama, mada ih ne imenuje tako. Po njemu, ti postupci ne vode ka destrukciji bili čega. Iskorak iz duha palanke nije moguć putem ratoborne negacije i destrukcije, pošto bismo time dobili samo još jedan, okolišni povratak palanci, dakle, i dalje palanku samo ovog puta na meta-nivou (recimo, kao: globalnu palanku). Prema tome, taj iskorak je moguć jedino putem usmerenog ili spontanog rada dekonstrukcije, rada koji se u svim sferama zajedničkog života, od ekonomije do umetnosti, poziva na duh/kulturu kao duh/kulturu drugosti, neistovetnosti, nezatvorenosti ili, jednostavno rečeno, *otvorenosti*. Ta uslovnost je prisutna i u samoj palanci. Upravo zato što se i u njoj sanja o otvorenosti za drugo i za neistovetnost sa sobom, palanka ne može da se konstituiše kao apsolutno ili idealno zatvorena celina/jedinstvo. Ipak, umesto ireverzibilnog otvaranja ka



svetu, duh palanke je spreman na očajanje pred nemogućim, te, prema tome, na rezignirano potčinjavanje tvrdim modelima homogenizacije: nacionalizmu, totalitarizmu, strahovladi i tome slično.

*Zakon je za druge, ne i za nas*

Ako je nacionalizam već po sebi nekakvo zlo, ipak njegov udes nije nikakva samosvesna odluka, jer on nema oči za boje sopstvenog zla. Zato je nacionalizam uvek Stvar drugih, nikad “nas” samih. Otuda sledi da je on nužno obojen šovinizmom, tj. mržnjom uperenom protiv drugih i protiv svake drugosti. Ova mržnja prema drugom može da ide toliko daleko da nacionalizam mrzi sve tuđe ili tuđinsko s izuzetkom sopstvenog, nacionalističkog stanovišta. U apstraktnim teorijskim samoopravdanjima, etnocentrička pristrasnost može, ne u smislu neke neutralnosti, već sebi u korist, da upotrebi i argument univerzalizacije: svaka nacija ima pravo na svoj nacionalizam. Zašto “mi” ne bismo imali to pravo? Zašto bismo bili gori od drugih? Međutim, takva “tolerancija”, po pravilu, biva kratkog daha. Jer, onda kad se nacionalizmi ustanove kao totalizujuće strategije, oni se nužno sudaraju ili kose jedni s drugima. To se, na lokalnom planu, uvek regularno događa: kad stupaju u uzajamni dodir etnocentrizmi postaju izraz nadmoći i šovinizma, pa prema tome postaju i izraz suverenog *prava na mržnju*. To, ujedno, znači da oni sebi osiguravaju pravo na kršenje svakog prava-za-druge. Tako da njima univerzalno pravo, zapravo, ništa ne znači.

Sve u svemu, nacionalizam, u fatalnoj instanci, daje prednost vlastitoj ideološko-političkoj celishodnosti. On na taj način iskazuju svoju izvornu uslovnost, a to znači pravo nad svakim pravom da ga, kad god mu se to politički prohte, *dezuniverzalizuje*: samo jedan nacionalizam i jedan centrizam može biti legitiman, a to je, naravno, uvek “naš”. Tako se pokazuje da je legitimisanje etnocentrizma putem *univerzalizacije* koja bi ukazivala na “pravednost” njegove svud-prisutnosti naprosto – lukavstvo i laž. Pogrešno je verovanje da nacionalizam najčešće cilja na *neposredno* samopotvrđivanje roda, plemena, etnosa ili etno-nacionalne zajednice kao nečeg potpuno prirodnog ili Bogom danog, odnosno svakodnevnog, banalnog i skoro neprimetnog. Takav nacionalizam – ako je to uopšte nacionalizam – u zajednici gubi svojstvo nad-postavljene ideologije, pa, u stvari, više i nije nacionalizam, već jednostavni pristanak na život u

neposredno datoj, prirodnoj zajednici. To je sasvim drugačija situacija u odnosu na onu u kojoj se nacionalizam pojavljuje kao izdvojena, “odozgo” postavljena, ratoborna ideologija. Ili, drugim rečima: strategija zla. To je situacija u kojoj imamo *neprimetno* nacionalno opredeljenje. Reč je o opredeljenju, odluci, činu koji više ne pravi napetu razliku, protivurečnost ili antagonizam između nacije kao *etnosa* i nacije kao *države*. U tako formiranoj zajednici ljudstvo svoje prisustvo oseća kao nešto prirodno, kao disanje ili hodanje. Nasuprot tome, nacionalizam živi od napetosti i distance. On je ideologija osujećene nacionalne pravde (šta god da reč *nacionalno* znači), pa se u zajednici iskazuje kroz nezadovoljstvo i pravedni gnev, kroz mržnju (prema bilo kom), kroz osećanje zavere i želje za uzvraćanjem.

U jednom pismu (Geršomu Šolemu) Hana Arent pokušava da ukratko objasni zašto je, u jednom trenutku, napustila izraz *radikalno zlo* (totalitarizma, istorije) da bi prihvatila izraz *banalno zlo*. S njenog stanovišta, to je bilo opravdano pošto zlo “može da obujmi i opustoši čitav svet upravo zato što se širi po površini kao gljivice. Kao što sam rekla, ono 'izmiče promišljanju' zato što misao pokušava da prodre u dubinu, da dosegne korene, a čim se pozabavi zlom biva osujećena zato što tu nema ničega. U tome je njegova 'banalnost'. Samo dobro ima dubinu i može biti radikalno.” Sličan argument mogao bi se uperiti i protiv nacionalizma: ma koliko pokušavao sebe da prikaže kao *radikalnu misao* ili samo kao *misao*, on se, u presudnoj istorijskoj instanci, uspostavlja kao banalnost jer u njemu nema ničega sem, naravno, zla, dakle, banalnog zla koje se “širi po površini kao gljivice”. Zato u njegovu “dubinu” ne bi smeli nipošto verovati, a još manje u njegov univerzalizam.

Organsko jedinstvo na kojem počiva palanka – koja, time, još nije sasvim iskoračila iz plemena ili, što se svodi na isto, nije zakoračila u građansko društvo – jača u direktnoj srazmeri sa spoljašnjom opasnošću i krizom koja dovodi u pitanje sam opstanak palanačke zajednice. Belicizam duha palanke je veći u meri u kojoj je u njemu nalog za homogenizacijom žešći. A on je, naravno, najžešći onda kada se suočava sa spoljašnjom opasnošću. Pa ako je neprijatelj, recimo, Turčin, onda je neprijatelj, ujedno, i normativni sklop turskog carstva, to jest pravo i zakon. U meri u kojoj je legitimno i pravedno ubiti Turčina, u istoj meri je legitimno i pravedno ne poštovati, odnosno kršiti zakon. Pri tom, naravno, Turčin u jednom trenutku odlazi, a mržnja prema univerzalizmu zakona ostaje. To je jedna od ključnih

genealoških činjenica palanke kao suverene zajednice, slobodne od spoljašnjeg neprijatelja. Dugogodišnje iskustvo života bez zakona ili protiv zakona, kao iskustvo mržnje prema zakonu, ujedno je iskustvo koje daje prednost odluci u odnosu na normu, volji u odnosu na načelo, decizionizmu u odnosu na vladavinu prava. Sve u svemu, to iskustvo je na ovim prostorima hegemono i ono kao takvo traje i danas.

Nacionalizam zastupa i promoviše upravo to iskustvo. On je homogenizacija same volje, jednorodnost ili istorodnost koja čini izlišnim prirodno stanje, ukoliko je to stanje oličeno geslom: *homo homini lupus*. Reč je o homogenizaciji u prvom licu množine, tj. o patrijarhalnoj sabornosti, organskoj simbiozi ili sintezi usmerenoj protiv *drugih*. Kroz mržnju prema tuđincima, čovek prestaje da bude vuk (iz sintagme: *homo homini lupus*), jer postaje čopor vukova, čopor koji “druge”, tj. “njih”, “tuđince”, vidi kao vukove, ali ne i sebe. Šovinizam je osećaj i volja koja legitimise pravo da se istrebe vukovi. Duh palanke, zahvaljujući svojoj izdvojenosti, svom “kolonijalnom” položaju, svojoj tamno-vilajetskoj zabačenosti, manje je podložan *ideološkoj* mržnji prema drugima od nacionalizma. Pa ipak, duhu palanke i duhu nacionalizma zajedničko je *izrugivanje* civilnom društvu, građanizmu i njegovom zahtevu za pravnim jemstvom poopštene slobode.

Umesto univerzalizovanja slobode koja podrazumeva i slobodu za druge (ili: slobodu *sa* drugima), klasičan, šmitovski koncept politike prednost daje, razume se, politici koja zadaje udarac neprijatelju, a to, bez sumnje, pogoduje legitimisanju nacionalizma i šovinizma. Niče bi rekao: poopštavanje je zamka i izum slabih koji bi hteli da, putem lukavstva, *nadjačaju*. U palanci prednost se daje jasnom uvidu u logiku neprijatelja, čak i kada je ta logika zaverenička. U stvari, palanka nikada nije (čak i posle oslobađanja od glavnog neprijatelja) *sasvim* oslobođena od logike neprijateljstva. Spoljašnji neprijatelj je uvek tu kao nezamenljiv faktor homogenizacije. Simbioza unutrašnjeg neprijatelja sa spoljašnjim uslov je *sine qua non* produženog palanačkog belicizma, ojačanog zahtevom za produbljenom homogenizacijom.

Taj socijalni darvinizam u kojem jači organizam *opstaje* prihvata zakon na bitno selektivan način: u *odlučujućoj* instanci, zakoni (sa svojim sankcijama) važe samo za druge, ne i za nas. Prevariti zakon, bilo kao zakonodavac (vladar) bilo kao podanik, način je na koji sam zakon *postoji* i na koji se *poštuje* u palanačkoj zajednici. Sva načela na kojima se zakon

temelji podložna su uzurpaciji, tako da, često, imaju samo dekorativno ili simulativno značenje. Ta značenja ne obeležavaju ni početak ni kraj jedne lestvice vrednosti i, svakako, ne podrazumevaju sopstvenu univerzalnost. Zakoni i njihova načela su vrednosti za nešto drugo, za kršenje, za izigravanje i korupciju, ukratko, oni su u duhu palanke i nacionalističkom stanovištu uvek podložni izrugivanju i izigravanju. Isto važi i za individualne slobode, pa i jednakost u tim slobodama ukoliko se one (u modernosti) normativno garantuju. U stvari, one se u organskoj zajednici samo jednom rukom nude, a drugom oduzimaju. Pre ili kasnije se pokazuje da organska zajednica, preko svojih organa i organizacija, slobodu nudi samo u prvom licu množine, ne i u obliku individualne slobode.

*Ono što već odavno nije potrebno*

U tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* zastupao sam stav da je nacionalizam nužno totalizujuća ideologija čiji ustrojavajući kulturni obrazac zajednice ide protiv duhovne i materijalne *otvorenosti* same te zajednice. A to – pre ili kasnije (a u tzv. srpskom stanovištu – odmah) – znači da takav obrazac ide i protiv duhovnog i materijalnog otvaranja prema Evropi. Ova integralna zatvorenost nacionalizma priziva, u vlastitu orbitu, svaki prethodno-razumevajući ili predrazumevajući oblik zatvorenosti. Duh palanke, kako se njime bavi autor *Filosofije palanke*, izuzetno je važan primer ovog egzistencijalno-predrazumevajućeg iskustva zatvorenosti koja prethodi ideološki suštinskom, dakle, nacionalističkom obliku zatvaranja. Ipak, to je samo jedan primer. Drugi, podjednako važan, stil zatvaranja nudi religija (klerikalizam), naročito u onim ekstremnim oblicima kada, suprotno svojim izvornim intencijama, pokušava, kao hrišćanski (katolički ili pravoslavni) ekstremizam, da se zasnuje na način ideološkog i političkog (lokalnog ili imperijalnog) *fundamentalizma*. Zato nije nimalo čudno što su, na našim prostorima, duh palanke i religijski *fundamentalizam* predrazumevajuće strukture koje se nude kao tvrda, solidna, ako ne i savršena osnova za doček ideologije srpskog *zatvaranja*. U *Filosofiji palanke* Konstantinović se bavio pretežno ovim prvim oblicima zatvorenosti (*inertnim duhom palanke*), ne toliko i drugim (*fundamentalističkim duhom religije*).

Zašto se on nije bavio odnosom duha religije prema duhu nacionalizma? Ne samo zato što to nije bila *tema*, već i zato što je slučaj religije veoma složen, često kontradiktoran i skoro paradoksalan. Naime, hrišćanska religija, kao Stvar crkve, sazdana je od dogmi, od dobro utemeljenih, centriranih i smisaono-zatvorenih struktura, pa se već u tom pogledu može nazvati (teološkim) *fundamentalizmom*. Ako bacimo pogled kroz istoriju, fundamentalizam hrišćanske religije, čak i sa praktičnim konsekvencama, bio je više nego vidan, tako da niko nije mogao da ga ospori bez teškog ogrešenja o smisao. Da li je to i danas slučaj?

Da li i danas, u hrišćanstvu, postoji zaoštrena, antagonistička opozicija između religijskog fundamentalizma i svetovnog, sekularnog stava? Pisac *Duha samoporicanja* baca iskosa pogled na tu dilemu i pri tom se poziva na jednog zapadnjaka, „tuđinca“, Petera Sloterdijka: „slobodnom duhu“, kaže Sloterdijk, „valjalo bi da se emancipuje od antihrišćanskog afekta poslednjih vekova i da se oslobodi grča koji već odavno nije potreban. Ko danas želi da rekonstruiše temeljna komunalna i komunitaristička iskustva, mora se osloboditi antireligijskog refleksa“. Pošto je to citirao, g. Lompar odmah zatim dodaje: „Tako se kolonijalni apologeta pojavljuje kao neko ko je s one strane slobodnog duha“ (v, *Duh samoporicanja*, str. 553). Pri tom, on i ne uočava činjenicu da Sloterdijk govori o *grču* koji „već odavno nije potreban“, što je procena koja podrazumeva da je taj grč nekad i negde *bio potreban*. *Žrtve* ovog grča bile su, naravno, nehrišćani, ali i hrišćani koji drugačije misle. Na tom mestu umesno je pitanje koje pisac *Duha samoporicanja* ne postavlja: zašto danas te žrtve (fundamentalizma) više nisu aktuelne, bar ne na prostorima na kojima se kreće i živi Peter Sloterdijk?

Odgovor je lak: zato što je hrišćanska religija svoju svetovnu poziciju podvrgla *sekularizaciji*, tj. lišila se pretenzija da svoju dogmatsku utemeljenost ili, što se svodi na isto, svoj fundamentalizam nameće svetu kao zvaničnu, a to znači i obavezujuću, ekskluzivnu (= jednogmnu) ideološko-političku i državnu poziciju. Sekularizacija kao odnos između religije i sveta podrazumeva *uzajamnu* tolerantnost ova dva momenta, dakle, ne samo tolerantnost religije prema svetu, već i tolerantnost sveta prema religiji, gde svet koji ne veruje ili drugačije veruje (i pri tom ne želi da se religija meša u politiku), ipak, nema pretenziju da „satre“ datu religiju, kao ni da je bezrezervno „slavi“. Da li to počev od *srpskog stanovišta* uopšte i

može da se shvati budući da je tu reč o civilizacijski dosegnutim odnosima, a ne o odnosima koji vladaju u tamnom vilajetu? Da li nacionalizam, bilo koji ili bilo čiji, uopšte i može po svojoj prirodi da teži takvoj homogenizaciji i hegemoniji koja bi bila u stanju da ispuni civilizacijski nalog sekularizma? To, naravno, nije moguće jer je sekularizacija neka vrsta dekonstrukcije (= ukidanja komandnih teoloških pretenzija u svetovnoj ravni) *svakog* stanovišta koje pretenduje na homogenizaciju i hegemoniju, pa prema tome i na fundamentalizam.

Ako je u religiji uopšte i moguće govoriti o nekoj vrsti otvorenosti, onda je istorija jasno pokazala da se takva otvorenost otelovljuje samo u praksi sekularizma koji religiju otvara za posvetovljenje, za podnošljiv, tolerantni odnos sa svetom. Ali takvu otvorenost religija, ukoliko je ogrezla u fundamentalizmu, nevoljno prihvata iz defanzivnih razloga. Ipak, jednom kad je prihvati, ta otvorenost se ustanovljuje kao sistem tolerantnosti kako religije prema svetu, tako i sveta prema religiji. Van toga je priča o religijskoj *otvorenosti* naprosto – bespredmetna. Pa ipak, nacionalističkom duhu su kako tolerantnost, tako i otvorenost bez nametanja, naprosto, tuđa ili tuđinska podvala, kolonijalna apologetika, sekularno popovanje i tome slično.

U meri u kojoj je srpsko stanovište obeleženo duhom nacionalističkog *poricanja svega drugog*, ono se savršeno uklapa u sliku netolerantnog, bezobzirnog i, zapravo, slepog ili, ako hoćete, polifemskog nacionalizma po kojem niko, pa ni Evropa, kao uostalom ni čitava civilizacija, ne vredi ni pet para, budući da je „dobar“ samo kolektivni narcizam koji se uvek artikuliše kroz neprikosnovenu upućenost narcisoidnog sopstva na samoga sebe, u prvom licu množine: *mi pa mi*. Ovaj *prisilno-saborni* narcizam zapravo je rigidni model usredištenja (centričnosti) koje deluje represivno na sposobnost duhovne i materijalne komunikacije jedne zajednice sa svojim užim i širim okruženjem. Nasuprot reduktivnog i represivnog usredištenja, civilizovanost nalaže raskid sa svakim centrizmom i otvaranje ka svetu koji, i pored svih nedoslednosti i skretanja, danas ipak ima primarno značenje – *evropejstva*.

*Antievropejstvo kao žrtveni obred*

Pisac *Duha samoporicanja* ne misli tako i zato je njemu neprihvatljiv koncept *otvorenosti* koji R. Konatantinović zastupa u *Filosofiji palanke*, pošto oko njega „nastaje rojenje i komešanje različitih svojstava, koja su upravljena ka nedovoljno određenom žarištu“. Ja sam to mesto već navodio u *Sarajevskim sveskama*, a sada ga iznova navodim ne bi li ukazao na metodu putem koje se srpsko stanovište obračunava s takvim stavom. Naime, kad bi bilo *dovoljno određenog žarišta oko kojeg se roje različita svojstva*, onda tu *otvorenosti*, naprosto, ne bi bilo, jer bi sve bilo centripetalno usmereno ka tom žarištu. Ali, srpsko stanovište ne može da se pomiri s time da je moguć pojam, u ovom slučaju pojam *otvorenosti*, koji ne bi bio pod kontrolom bilo koje i pre svega njegove *nacionalističke samosvesti*. Ipak, u mom tekstu je jasno rečeno da u *Filosofiji palanke* kritički pojam *otvorenosti* nema nikakvo žarište ili središte, te da, prema tome, ne cilja na usredištenje (centričnost), budući da je *otvorenost* koncept u kojem se, upravo, „roje“ i „komešaju“ raznorazna svojstva, mogućnosti, inovacije i drugosti. Mada se g. Lompar na tu tvrdnju nije ni osvrnuo, pomoću svoje logike lišene premisa, on je zaključio: „onda bi ta otvorenost bila stvar neopisiva i pomerena iz horizonta mogućeg“ (553).

Znači, u *horizontu mogućeg* dato je samo ono što je unapred usredišteno u nečem ili uz nešto, za nešto, zbog nečeg i po nečem... Ali time se, u ovaj ideologiji centričnosti, pravi elementarna pometnja između modalnih pojmova *stvarno* i *moguće*. Po tome ispada da je *moguće* samo i samo ono što je već stvarno ili što je vezano uz dominantni i hegemoni oblik stvarnosti. Ova, na samu Stvar svedena ili predeterminisana mogućnost, bar u filozofiji, predstavlja jedno prašnjavo esencijalističko rešenje koje totalno promašuje ne samo modernost nego i savremenu poststrukturalnu uslovnost života na ovoj planeti. Radimir Konstantinović je još 1969. godine naslutio duboko ukorenjenu opasnost koja preti aktuelnoj srpskoj zajednici od elementarnih i samoniklih oblika palanačke homogenizacije. Na tu homogenizaciju se nacionalistička ideologija zakonomerno pozivala s ciljem da se na nju „nadogradi“... A pozivalo se zato što je palanačka homogenizacija upravo oblik tog usredištenja u kojem je ono moguće uvek već dato kao realno, dakle, u realnom palanke!

Zato, onda, bez religijsko-nacionalističkog usredištenja (ili: centričnosti) „ne bismo mogli ni naslutiti šta je egzistencijalni a šta istorijski sadržaj same otvorenosti, premda nekog takvog sadržaja svakako

mora biti“, bez ustezanja tvrdi g. Lompar. Ali, zašto nekog takvog sadržaja *mora biti*? Zato što, ako ga ne bi bilo, onda „ne bismo mogli ni naslutiti šta se nalazi s one strane a šta nasuprot ovako shvaćene otvorenosti, jer ne bismo znali koja je svojstva bitno određuju“ (*isto*). Ovo beskrajno naivno određenje *otvorenosti* nam, dakle, kaže da je otvorenost otvorena – kao što su i vrata otvorena – samo ako mi *znamo kuda ona vodi*, tj. ako znamo bitnu (suštinsku, esencijalnu) usmerenost te otvorenosti. A tu bitnu usmerenost znaćemo tek ako znamo u čemu je ta otvorenost egzistencijalno i istorijski *usredištena* ili *zatvorena*. Dakle, znaćemo šta je otvorenost samo ako su nam vrata *zatvorena*! Na kraju, što se tiče konkretnog sadržaja samog usredištenja, ostajemo bez daha i dileme zblanuti: u čemu god da je usredišteno ovo prethodno-razumevajuće usredištenje, ono je, u isti mah i primarno, usredišteno u *srpskom stanovištu* i to, naravno, onako kako ga propoveda pisac *Duha samoporicanja*.

U *Sarajevskim sveskama* sam s punim pravom tvrdio da je *Filosofija palanke* dosledno opredeljena za ideju *otvorenosti* iz prostog razloga što ona *ne nudi* nikakvo (logocentričko) žarište ili središte, nikakav zatvoreni, blokirani, blindirani konstrukt (tzv.) duha otvorenosti. Ali *Filosofija palanke* ne nudi ni ideju apsolutno-otvorenog sveta. Ona ne igra igru tog dijalektičkog, opozicionog isključivanja gde, onda, imamo ili apsolutnu zatvorenost ili apsolutnu otvorenost, odnosno gde imamo jedno: ili... ili... Štaviše, po Konstantinoviću, „svet apsolutne otvorenosti postoji samo u duhu palanke, u njegovom strahu od sveta“ (*Filosofija palanke*, 5). Svodeći otvorenost na apsolutnu otvorenost, palanački duh suviše lako vrši *eliminaciju same otvorenosti*. Zato on, tvrdi Konstantinović, ispoveda religiju zatvorenosti, religiju kojoj je vrhovni bog sam bog jedinstva, homogenosti, usredištenja. Taj bog se, na prvom mestu, bori protiv zla apsolutne belosvetske otvorenosti. Ali, sada vidimo, i srpsko stanovište na svoj način čini to *isto*. Ono stavlja u usta *Sarajevskim sveskama* jednu apsolutnu otvorenost ili otvorenost obojenu nekakvim tamnim Apsolutom, za koju je onda lako reći da predstavlja stvar pomešanu iz horizonta mogućeg.

U osnovi, tu se profiliše jedan žrtveni obred. U trenutku kada u Srbiji više nema velikih političkih ideologija i dalje opstaju etnocentričke aveti, sablasti i fantomi, a to znači da se, na tom sada još samo simboličkom oltaru, javlja bespogovorna praktična potreba za *žrtvovanjem* svega drugog.



Srpsko stanovište, koje je u potpunosti okrenuto antievropejstvu, već je stalo u red, primilo je štafetu ovog ritualnog žrtvovanja koje nema nameru da se zaustavi, iako je po Srbiji proćerdalo sve čega je moglo biti za ćerdanje. Pa ipak, unutar žrtvenog poretka, kojeg nam srpsko stanovište preporučuje, nasilja i dalje ima u obilatoj meri. Kao i uvek, moguće je sanjerenje o uzvraćenom udarcu, osveti i odmazdi, makar i kroz nemoćni moralizam. Srećom, danas se ovo srpsko-anti-srpsko stanovište, i pored političkog haosa koji aktuelno postoji u Srbiji, nagoveštava kao izrazito spekulativna, zamorna i obesmišljena avantura te sunovratne dijalektike poražavanja-kao-žrtvovanja koja je žestoko unizila naš socijalni i politički život poslednjih nekoliko decenija.

Ključni problem srpskog stanovišta je u tome što se istrajno održava u svesti onih koji su doskora bili očarani etnocentrizmom, da bi zatim tu očaranost izgubili, pa su sada žrtve svoje *raz-očaranosti*. Ti isti doskora su bili vernici sopstvenog uverenja, a sada im je preostalo verovanje (još uvek verovanje) da su iznevereni. Umesto da krivicu nađu u sebi, oni nju traže u “kolonijalnoj misli” i tome slično. Ova lepota očaranosti doskora je bila opsednuta pobedom za samu Stvar, pa su joj porazi i žrtvovanja, jedno vreme, mogli izgledati kao zanemarljivo skrnavljenje same Svetinje, pre nego kao njeno rušenje. Takve ideološke sanjarije nikad nisu mogle da traju predugo.

Danas je protivljenje žrtvenom nacionalističkom obredu uslov br. 1 koji bi trebalo da nas iz pred-modernog stanja uvede u kakvu-takvu modernost. Ipak, nije jasno u kojoj meri je *politički otrežnjenjujuće* verovanje onih koji stvarne, civilizacijske promene vide samo i samo u ključu pristupanja Evropskoj zajednici. Tim pristupanjem bi se, verovatno, zaustavila nesretna dijalektika ritualnog žrtvovanja u čiju spiralu smo nesmotreno zapali na kraju XX veka. Očigledno je da srpsko stanovište i dalje priželjkuje fatalnost u kojoj se sve srpske tautologije zbiraju u Jedno, da bi činile nasilje nad sobom i čuvale se drugog. Ali, istorija žrtvovanja na ovim prostorima nam više nego uverljivo pokazuje da je Jedno uvek u isti mah bilo suženo, svedeno, potcenjeno i poraženo. Hteti danas, i pored sveg iskustva koje nevoljno posedujemo, Jedno koje čini nasilje nad sobom i čuva se drugog, to bi značilo hteti da Srbija i dalje bude kolonija (lat. *colonia*) iliti mala naseobina, naselje i, zapravo, palanka na rubu Evrope.

## Jedno u Isusu

### *Razbokoravanje religijske otvorenosti*

Uzaludno tragajući za religijskom otvorenošću, g. Lompar se, u jednom zbunjujućem trenutku, zaustavlja na romanu R. Konstantinovića *Dekartova smrt*. U ovom romanu, g. Lompar vidi izvesno *razbokoravanje zapretene religijske dimenzije otvorenosti* koje (razbokoravanje), navodno, odudara od osnovnog korpusa Konstantinovićeve u suštini ničeanske, anti-religiozne misli. Videćemo uskoro u čemu se sastoji to razbokoravanje. Sada je važno pitanje: da li g. Lompar zna da ja-koje-govori u pomenutom romanu nije, bar ne nužno, i ja-koje-piše taj roman? Odnosno, da to prvo ja ne izražava – bar ne nužno – stav drugog, spisateljskog ja? U svakom slučaju, neistovetnost ova dva *ja* moguća je čak i onda kada ja-koje-piše (tj. Radomir Konstantinović) fragmente svog ličnog, životnog iskustva pozajmljuje tom ja-koje-govori u samom romanu. Ipak, roman, po definiciji, nije nikakav faktografski opis i teorijski traktat.

No, to ne smeta piscu *Duha samoporicanja* da tvrdi kako se u *Dekartovoj smrti* konačno razbokorila religijska otvorenost Konstantinovićevo duha koja je drugde (ili: u *Filosofiji palanke*) morala biti *zapretna* i *zatajena*! Pohvalna je činjenica da se ovim *razbokoravanjem* religijske otvorenosti (ako takvog nečeg u Konstantinovićevoj knjizi uopšte ima) srpsko stanovište više nego – oduševilo. Samo to oduševljenje je bilo i dovoljan razlog za pisca *Duha samoporicanja* da mene (zvanog: *Sarajevske sveske*) proglasi, kao interpretatora Konstantinovića, *čuvarem kulta, sekularnim sveštenikom i kolonijalnim apologetom*, naprosto zato što rečeno *razbokoravanje* u *Dekartovoj smrti* nigde nisam primetio. Na udaru je i moja tvrdnja da u *Dekartovoj smrti* Isus ne igra „ogromnu ulogu“, već da nju igraju Paskal, Dekart i Montenj, svaki na svoj način... Čak i da ovo književno-kritičko favorizovanje Paskala, Dekarta i Montenja nije sasvim tačno, njime se ipak nije počinilo nikakvo *svetogrđe*, sem za onu svest u kojoj se razbokorio religijski fanatizam.

Sve ovo navodim kao ilustraciju načina na koji g. Lompar tumači moju navodnu sklonost za (sekularističkim) *potiskivanjem religijske otvorenosti*. Po ko zna koji put, srpsko stanovište pokazuje da ne zna ništa o modernom političko-pravnom značenju reči *sekularizacija*. U jednom sekularizovanom društvu religijska otvorenost može da bude „otvorena“ koliko joj je volja, ali, pri tom, ta *otvorenost* ne može da fundamentalistički, tj. nasilno (a nasilje je u savremenom dobu postala jedna veoma složena kategorija) isključi pravo na govor onima koji drugačije misle. Jer to onda nije *nikakva* otvorenost.

Međutim, kada je srpskom stanovištu potrebna „razorna“ kritika, ono će nju utemeljiti na *svetinjama* koje unapred svaki kritički, pa i pamfletski gest opravdavaju. To nije svetinja tuđinskog fundamentalizma, već upravo *našeg*, nacionalno osvešćenog i ostrašćenog, i naravno, kvazireligijski obojenog, oličenog ili obezličnog u samoj interpretaciji srpskog/etnocentričkog stanovišta. Eto zašto je bespredmetan svaki pokušaj tog stanovišta da *Sarajevske sveske* optuži za to što, navodno, ne razlikuju „prisustvo religijske dimenzije u čovekovoj egzistenciji i u poetskom tekstu od političko-religijskog fundamentalizma u svetu“ (553). Odmah se postavlja pitanje: zašto „u svetu“; zašto ne „kod nas“, zašto ne *u zavičaju*? Možda zato što je zlo po definiciji uvek tuđinsko, zlo s one, druge strane brda? U tome leži problem koji srpsko stanovište ne vidi i ne želi da vidi.

Ironija je što to stanovište pokušava da „odbrani“ Radomira Konstantinovića od *Sarajevskih svezaka*, pa govori o unutrašnjem naboju i dramatici Konstantinovićeovog religioznog duha u *Dekartovoj smrti*, a nešto manje u *Filosofiji palanke*. Naravno, reč je o dramatici duha koji se „bori“ za opciju religijske otvorenosti ukoliko je ona subverzivna u odnosu na sekularističku zatvorenost (koja je zatvorena za tu subverzivnu otvorenost). Naravno, pojmovi otvorenosti i zatvorenosti, kako ih koristi g. Lompar smisaono su izvitopereni i zbrkani, tako da je, čini se, njihov jedini cilj da izigraju oponente srpskog stanovišta. Pri tom, srpskom stanovištu ne pada na pamet pomisao da sekularizacija religijske (apsolutne, u apsolutu zasnovane, fundamentalističke = zatvorene) otvorenosti predstavlja *civilizacijsku odbranu* od razbokoravanja religijskog fundamentalizma.

Sam pisac *Dekartove smrti* je to vrlo dobro znao, pa se nije impresionirao nikakvom onto-teološkom, religijskom, poetskom i mističnom „otvorenošću“ koja, pre ili kasnije, vodi u fundamentalističko zatvaranje. U stvari, R. Konstantinović je savršeno znao za *ambivalentno* značenje *apsolutne otvorenosti* koja je zatvorena za sve drugo, samo ne za vlastito središte, za ono Jedno koje se jedino dopušta i priznaje, dakle, za Apsolut. Takođe, on je znao da ako nikakav konstrukt (žarište, središte) duha otvorenosti nije moguć, to ne znači da nije moguća iluzorna, simulativna, umišljena otvorenost. Paradoks takve otvorenosti je u tome što ona uvek, pre ili kasnije, vodi tiraniji apsolutnog zatvaranja, odnosno tiraniji različitih istorijskih uobličjenja *fundamentalizma*, *nacionalizma*, *šovinizma* i tome slično. Već tradicionalna, klasična metafizika je jasno uviđala tu tiraniju ili samovolju logosa (logocentrizma), pa je zato i odustala od vlastitog (onto-teološkog) utemeljenja, uviđajući da je fundamentalizam moguć jedino na patološki, konstruktivno-nasilni, doktrinarno-dogmatski način.

Budući da je srpsko stanovište operisano od šireg filozofskog obrazovanja, ono skoro ništa od svega ovoga ne zna i ne razume. Zato je moguće da se g. Lompar skoro razdragano poziva na Konstantinovićev roman *Dekartovu smrt* (u kojem se, *navodno*, pojavljuje *religijska dimenzija otvorenosti*), a da se, pri tom, ne upita: da li se rečena religijska otvorenost tu uopšte i pojavljuje? Upotrebljava se, videli smo, reč *razbokoravanje*. Međutim, u *Dekartovoj smrti* razbokoravanja religijske otvorenosti – avaj! – nema ni od korova. Svejedno, pisac *Duha samoporicanja* podseća kako sam već (u zborniku *O Dekartovoj smrti* 1998. god.) bio „upozoren“ da sam

osnovnu strukturu *Dekartove smrti* sveo „na trougao Dekart-Paskal-Montenj“, što je, po njemu, nedopustivo. Ipak, pogledajmo kako je sve to izgledalo u živom razgovoru na Tribini Trećeg programa Radio Beograda (učesnici su bili: Branka Arsić, Nenad Daković, Dragan Stojanović, Milorad Belančić i Rade Kuzmanović; voditelj: Radmila Gligić, v. *O Dekartovoj smrti*, B92, 1998. godina, str. 41-42):

DRAGAN STOJANOVIĆ: Zanimljivi su mi filozofski interpretatori ove knjige i baš ih sa zadovoljstvom slušam. Ali, zanimljivo je i to da sve troje govore o ovom trouglu Dekart – Paskal – Montenj, što je, naravno, legitimno, jer takva je knjiga, ali niko da makar spomene Isusa, koji ovde igra ogromnu ulogu.

MILORAD BELANČIĆ: On je u okviru Paskala, u paket-aranžmanu s njim.

DRAGAN STOJANOVIĆ: On je ovde u sasvim drugom okviru, po mom mišljenju, i evo ja ću sad reći kako to vidim. Naravno da je ova knjiga takva da se može čitati među različitim koordinatama. I sasvim je legitimno da čovek izabere koordinate unutar kojih će je čitati. Ja ću reći unutar kojih koordinata sam ja to čitao.

Na šta, dakle, Dragan Stojanović ovde „upozorava“? Najpre, za razliku od pisca *Duha samoporicanja*, ovaj autor ukazuje na činjenicu da je sasvim *legitimno* govoriti o trouglu Dekart – Paskal – Montenj, jer „takva je knjiga“; zatim ukazuje i na činjenicu koja glasi: niko da makar spomene Isusa, koji ovde igra ogromnu ulogu. Videćemo, ubrzo, kakvu ulogu igra Isus u *Dekartovoj smrti*. Ipak, ono ključno na šta Dragan Stojanović „upozorava“ – a što su boje za koje srpsko stanovište g. Lompara, jednostavno, nema oko – jeste ova tolerantna i ne-dogmatska, ne-fundamentalistička i, zapravo, sekularna teza da je sasvim legitimno da čovek izabere koordinate unutar kojih će da čita *Dekartovu smrt*, te da, prema tome, nije nikakav *greh* ako se ne prepozna ogromna uloga koju u njoj igra Isus. Konačno, Dragan Stojanović izlaže svoj ključni stav koji glasi: „nije tu Isus 'deo' Paskala, nego je Paskal 'deo' Isusa“. O tome bi moglo da se diskutuje. Ipak, jedno je sigurno. Ova Stojanovićeva antiteza nije bila ni ostrašćena ni zagrižena kao što je to slučaj sa manje-više svim

kritikama koje skoro hajdučki potrže inače religiozno-skrušeni g. Lompar, odnosno njegovo srpsko stanovište.

### *Jedno u Isusu*

Ali, pogledajmo kako pisac *Duha samoporicanja* vidi „ogromnu ulogu“ koju Isus igra u *Dekartovoj smrti*. On se poziva na ovaj roman zato što je otkrio da u njemu ja-narator na jednom mestu citira Pavlovu poslanicu Galatima u kojoj ovaj kaže: „nema tu Jevrejina, i Grka, ni roba ni gospodara, nema muškog roda ni ženskog, jer ste svi jedno u Isusu“. Sam g. Lompar u tom citiranju vidi krunski dokaz za (1) tezu o *razbokoravanju zapretene religijske dimenzije otvo* *renosti* u *Dekartovoj smrti* i (2) tezu da nije Isus deo Paskala, već da je Paskal deo Isusa.

Ali, koji literarni smisao u *Dekartovoj smrti* ima ovo citiranje Pavlove poslanice Galatima i sam taj citat? I kakav je, u toj knjizi, stav ja-naratora (jer tu postoji i stav naratora) prema Pavlovoj poslanici. Najpre moramo reći da taj stav nosi u sebi i crtu polemičnosti, jer ja-narator u ovoj Pavlovoj poslanici vidi mogućnost za *osobeno, svoje* tumačenje: „Nema mene, čak nema ni sećanja na mene: Isus *je* jedno *je* svetlost *je* ništavilo: sećanje je samo sećanje na Grka, i na Jevrejina, i na slugu i na gospodara. Načelo sećanja je načelo razlikovanja. Sećanje i Isus ostaju nepomirljivi: zaborav Grka (u Grku) i Jevrejina (u Jevrejinu) jeste sećanje na Isusa ili umiranje: Isus kao jedno, kao sin sa ocem, jeste mrtav Isus“

Moguće je da to *nije* varijacija na Ničeovu temu *Bog je mrtav*, ali je, svakako, varijacija na temu *umiranja*. *Dekartova smrt* nam sugerise činjenicu da je upravo Paskal ekspert za ovu temu, budući da je on „umiranje bez predaha“ (52). Ali evo i kako sam ja, u tekstu *O Dekartovoj smrti* (v. u istoimenom zborniku, B92, 1998, str. 83-135), protumačio odnos između Paskala i Isusa, kako ga vidi ja-narator ili K. (tako sam, naime, nazvao naratora, ne tvrdeći da je to nužno Konstantinović):

U Paskalovom pismu, povodom očeve smrti, "nema ni traga od gospodina Paskala oca", kaže K., i nastavlja: "Ali tu ima Isusa, eto u čemu je stvar; i, rekao bih, upravo zato (što nema Paskalovog oca) ima Isusa. Tu se *Monsieur Pascal le Père izgubio, rastvorio se u Isusu*, a to je savršeno ugledanje na Isusa" (40). Zatim K. navodi

jedno mesto iz Jevandelja po Mateji (23, 9) – *i ocem ne zovite nikoga na ovoj zemlji* – koje merodavno pokazuje da tu nije reč o izgreda, već o nalogu. Neophodno je zaboraviti sve živo i mrtvo osim Boga-Oca, a to, onda, na prvom mestu nalaže "zaborav oca kao nalaženje Oca, *la mort aimable, sainte et la joie du fidele*". To je kraj VIII poglavlja.

A na početku IX čitamo: "Sve drugo je užas prirode, kao užas oca bez Oca, tj. smrt bez utehe, *la mort dans les souffrance naturelle sans consolation, – la malédiction des Juifs et des Paiens*". Sve drugo, dakle, ono dijaboličko i orgijastičko, heretičko i raskolničko, svako odstupanje od Istog je – užas. Pa ako je, dakle, sve drugo užas, to takođe znači da je sama drugost užas. Patnja lišena utehe. Prokletstvo Jevreja i Pagana. K. nalazi u smrti svog oca dovoljan razlog za vlastito sudbinsko "jevrejstvo", vlastitu drugost: "neću oslepeti za svog oca da bih progledao za Oca (...) to telo vratilo me je mom jevrejstvu (tatice, da li je moguće da si me ti vratio jevrejstvu?), jer jevrejstvo je ova smrt koja je samo smrt, smrt mog oca, *charnel et judaique*" (43).

Smrt koja je samo smrt.

Naravno, ja nigde nisam tvrdio da raspolazem jedino mogućim tumačenjem *Dekartove smrti*, ali sam bio spreman da tvrdim sledeće: koje god tumačenje da ponudimo, ono mora da bude primereno samoj *Dekartovoj smrti*. Ako se u toj knjizi pominje Pavlova poslanica i Paskalovo pismo, i, najzad, mnoge druge slične stvari, onda to ima svoje literarne, a ne teološke razloge. Međutim, g. Lompar, kao cenjeni teoretičar srpske književnosti XVIII veka, hoće da nas ubedi da se u *Dekartovoj smrti* pojavljuje Pavlova poslanica iz čisto teoloških razloga, a ne iz literarnih, koje ima u vidu pisac *Dekartove smrti* kroz diskurs ja-naratora. Tako onda g. Lompar može da govori o „Pavlovoj poenti“, i da pri tom previdi „poentu“ samog ja-naratora. A ta poenta nije Pavlova tvrdnja – „jer ste svi jedno u Isusu“ – nego je K.-ova tvrdnja: ako smo svi jedno u Isusu, onda smo svi izgubljeni, rastvoreni u njemu, što je ekvivalentno zaboravu oca kao nalaženju Oca. Pošto K. ipak *voli* svog oca, on, naprosto, ne može da ga *zaboravi*, a to znači da ne može olako da prihvati Pavlovu „poentu“, i to je razlog što uopšte i piše o Pavlu i u Pavlovoj „poenti“, pa u smrti svog oca nalazi dovoljan razlog za vlastito sudbinsko "jevrejstvo", vlastitu drugost: "neću oslepeti za svog oca da bih progledao za Oca"...

Ali, ovaj, pisac *Duha samoporicanja*, u svojoj teološko-literarnoj naivnosti, od svega rečenog ništa ne želi da vidi, pošto vidi samo Pavlovu "poentu" : "svi ste jedno u Isusu". A to preformativno-prisilno biti-Jedno ne svedoči ni o kakvoj otvorenosti, već upravo o – zatvorenosti. I onda ova kvaziteološka zagriženost odbacuje ono što je najbolje u Pavlovoj poslanici, što je njegova otvorenost za sve etničke, rodne i ljudske razlike; mada se mora odmah reći da je i to jedna uslovna otvorenost, otvorenost *pod uslovom* da su svi zaista – jedno u Isusu; dakle, pod uslovom jedne, ipak, fundamentalne, metafizičke zatvorenosti, pošto znamo da su svi jedno u Isusu samo ukoliko nisu svi jedno u Isusu! Jer, veliko je pitanje da li tu zaista ima mesta za Jevrejina ili za Ničea i njegovog Antihrista.

Naravno, Pavlova profetska misao je sama po sebi nejasna i zato može da se tumači na različite načine. Posle Pavla, postojala je čitava tradicija i istorija tumačenja ove neobične uslovnosti: *biti jedno u Isusu*. Ta tumačenja je dovoljno dugo, kao senka, pratilo verovanje da, ipak, *nisu bezuslovno* svi jedno u Isusu. „Ulaznica“ u taj (zatvoreni ili začarani) krug često se veoma skupo plaćala. Ali, doba hrišćanskog fundamentalizma i isključivosti danas je umnogome na izdisaju, upravo zbog sekularnim pravom podržane prakse *religijske tolerancije* i, najzad, samog *duha sekularizacije* koji Pavlov stav i druge slične stavove politički operacionalizuju u skladu s načelom da hrišćanstvo, naprosto, ne zna za etničke granice i plemenske isključivosti. A ovo poslednje u *Sarajevskim sveskama* sam tvrdio upravo kao antitezu svakoj religijskoj isključivosti, uključujući tu i onu koja se profiliše u tzv. srpskom stanovištu.

Ali, evo kako to komentariše srpsko stanovište: „Sekularno sveštenstvo se rado prepušta političkoj operacionalizaciji ovog afirmisanja opšteljudskog *iza* nacionalnih, verskih, klasnih ili polnih razlika, ono čak voli – poput *Sarajevskih svezaka* – da naglasi kako hrišćanska afirmacija 'ne zna za etničke granice i plemenske isključivosti'. Ali, ono sve to čini nauštrb Pavlove poente...“ Zatim doznajemo da se Pavlova „poenta“ sastoji iz jednog teološko-spekulativnog tumačenja koje nema nikakve veze sa (literarnim) tumačenjem u *Dekartovoj smrti*, kao i sa evidentnom činjenicom da se danas teološke egzegeze i kvazi-teološke zavrslame ne mogu nikome na silu nametati, bio on Jevrejini ili Grk, gospodar ili sluga, muškarac ili žena, Srbin ili Aboridžin... Zato je neutralno, svetovno, sekularističko tumačenje Pavlove „poente“, u stvari, istorijski i civilizacijski mnogo



značajnije od svakog doktrinarnog, dogmatskog ili spekulativno-teološkog tumačenja. *Nametati drugima* dogmatska tumačenja kao jedino moguća, ortodoksna i neprikosnovena ili, što se svodi na isto, kao tumačenja koja potiču od samog Pavla, bez sumnje je *nesvojstveno* civilizovanoj (ili: ne-fundamentalističkoj) poziciji hrišćanstva danas. Međutim, srpsko stanovište se još nije dovoljno uputilo u savremenu sekularističku „poentu“ te priče, budući da se njene teološke egzegeze hrane logikom ranog XVIII veka, ako ne i nečim još starijim...

### *Pavlova poenta*

Srpsko stanovište nas uverava kako Pavlova reč, da smo svi *jedno* u Isusu, ne znači i da smo svi *jednaki* u Isusu, jer su neki jednakiji, pošto su, kao Pavle, doživeli *metanoia-u...* Prema tome, ovo *mi pa mi* stanovište naširoko razglaba ideju po kojoj tvrdnja da su svi jedno u Isusu, u stvari, znači da nisu svi jednaki u Isusu, pa prema tome da nisu svi ni to Jedno u Isusu, odnosno da su u Isusu Jedno i Jednaki tek oni koji su, kao Pavle, doživeli unutrašnju promenu koja se naziva *metanoia...* Dakle, sa Hristom su jedno jedino pravoverni i pravoslavni (po mogućstvu srpski) hrišćani. Izjava koja tvrdi da su svi jedno u Isusu, prema tome, ne tvrdi to što tvrdi, već tvrdi da postoji izvesna granica ili ograničenje: „ne može se dopreti do misli o tome da smo jedno u Isusu sve dok se u to iskustvo – kao u iskustvo samog izricanja – ne uvede *metanoia*, koja je uspostavila granicu istine koja se ne može napustiti, granicu koja nije podložna promenama“ (557). O kakvoj granici je reč? Očigledno, reč je o *granici* koja nam kaže: u Isusu su jedno samo i samo oni koji su u Isusu jedno u pravom, a to znači ortodoksnom značenju te reči...

Tu sada imamo problem: Pavle se obraća Galatima, i to rečima: „O nerazumni Galati! ko vas je opčinio da se ne pokoravate istini? Vi, kojima pred očima bješe napisan Isus Hristos, a sad se među vama razape“ (3, 1). Tu dakle vidimo da Pavle *ubeđuje* Galate; on im *propoveda* veru, jer hoće da ih pridobije, preobrati za Isusa. U isti mah, on se zalaže za (profetsku) *istinu* pred onima koje smatra nevernicima. A ta istina, bez sumnje, glasi: *svi su jedno u Isusu, čak i kada to ne žele da budu*. Iako Pavlova propoved može različito da se tumačiti, ipak, u njoj je jedno sigurno: ona je u odnosu na one (Galate) koji drugačije misle u isti mah angažovana i tolerantna, budući da

prihvata dijalog i ubeđivanje ne shvata kao puko zastrašivanje i pretnju, već kao objašnjenje, dijalog, argumentisanje. Da li je institucionalizovano hrišćanstvo sledilo *ovakvu* Pavlovu propoved? Da li je ono prihvatilo Pavlov tolerantni, pa najzad i mučenički stav naspram nevernika? To u samoj istoriji hrišćanstva, zacemento, nije bilo slučaj.

Kako da objasnimo ovaj neočekivani obrt? Evo kakvo nam objašnjenje nudi jedan ugledni filozof: „Religija je prvenstveno društveni fenomen. Crkve možda duguju svoje porijeklo propovjednicima sa jakim ličnim ubjeđenjima, ali ti propovjednici su rijetko imali mnogo uticaja na crkve koje su osnovali, dok su crkve imale ogromnog uticaja na zajednice u kojima su cvjetale.“ (v. Bertrand Rasel: *Religija i nauka*, Sarajevo, 1976, str. 192). Ako je ta tvrdnja nesporna – a po svemu sudeći jeste – onda ona, svakako, važi i za propovednika Pavla, pa i za samog Isusa. Mi znamo da su Pavlovi crkveni sledbenici i te kako znali da putem lomače, nasilja, zastrašivanja i nasilnog prekrštavanja privode nevernike onom „jednom u Isusu“. A bez sumnje, daleko najređi slučaj bio je da se od nehrišćanina postaje hrišćanin *čudom* kakvo je snašlo Savla ili Pavla, dakle, putem lične konverzije ili *metanoiae*... Zato Pavlova „poenta“ i nije u tom *čudu*, nije *metanoia*, šta god da ta reč znači, nego je u samom događaju Pavlovog *obraćanja svima*, stupanja u dijalog koji ne zna za etničke granice i plemenske isključivosti. Po Pavlu, biti „jedno u Isusu“ u načelu je dostupno svima, bili oni Jevreji ili Grci, vernici ili nevernici... Zato, ako neko zastupa ideju religijske otvorenosti kroz srpsko ili bilo koje posebno stanovište, kao nekakvu etnocentričku (ili nacionalističku) privilegiju, time on stiže samo do nesumnjive udaljenosti od Isusovog učenja.

Ali evo, sada, kako B. Rasel vidi etički aspekt Isusovog učenja, odnosno njegov „slučaj“ koji smatra najzanimljivijim za pripadnike zapadne civilizacije: „Hristovo učenje, kakvo se javlja u jevandjelju, ima veoma malo zajedničkog sa etikom hrišćana. Najznačajnije kod hrišćana, sa društvene i istorijske tačke gledanja, nije Hrist, nego crkva, i ako ćemo suditi o hrišćanstvu kao o društvenoj snazi, ne smijemo materijal za to tražiti u jevandjelju. Hrist je poučavao da treba svoja dobra davati siromasima, da ne treba ratovati, da ne treba ići u crkvu, i da ne treba kažnjavati za preljubu. Ni katolici ni protestanti nisu pokazali nikakve snažne želje da slijede njegov nauk ni u jednom ni u drugom pogledu“ (*isto*). Isti slučaj je i sa pravoslavnom crkvom danas, kao, uostalom, i sa svakom institucionalnom

upotrebom Isusovih propovedi. Kriva ideološka upotreba Isusove propovedi ima ogroman uticaj na zajednice u kojima cveta nacionalizam, ali u tom slučaju pravi sadržaj Isusove propovedi nema više skoro nikakav uticaj. Zato, ako zaista želi da se primakne duhu Pavlove i Isusove propovedi, pravoslavno tumačenje bi moralo da se, na prvom mestu, zauvek odrekne moralno sužene ideologije i prakse etnocentrizma, sa kojim je Isusova poruka ljubavi naprosto – nespojiva.

Etnocentrizam je refleksivni stil koji teži da nad-determiniše jedno *mi*, jednu religijsku ili plemensko-patrijarhalnu sabornost. To *mi*, u srpskom (hrvatskom itd.) nacionalizmu nije dato od prirode ili po prirodi, već počev od ove refleksivne *nad-pozicije*, kao performativno proizvedene stvarnosti. Ukratko, reč je uvek o izvesnom *mi pa mi* koje bi htelo da bude obavezujuće za sve, pa i za Isusa. Ovo *mi* se kroz ponavljanje potvrđuje, dokazuje, osvedočuje kao centrirano *u sebi*, kao kolektivni narcizam koji uvek teži izvesnoj ekspanziji. Ukoliko se deo tog *mi* iz nekog razloga ipak ne zaklinje u sebe, bar ne svaki čas i na svakom mestu, to je onda jedno pasivno, inertno *mi* ili, što se svodi na isto, jedno *mi* koje u prvom planu svoje svesti nema narcističko, svud-prisutno, samorefleksivno sopstvo. Ono biva isključeno, ekskomunicirano, kao, recimo, “sekularno sveštenstvo” i tome slično.

U procedurama indiferentnosti može, čak, da izgleda kako *indiferentno mi* zapravo poriče svoje prvo lice množine. Može da izgleda kako je ono, upravo, podložno *samoporicanju*. Ovo *samoporicanje*, po piscu *Duha samoporicanja*, u stanju je da postane *duh*, a to zapravo znači *avet*, *sablast*, *fantom* i, u isti mah, jedno, mada avetinjsko, ipak silovito istorijsko kretanje. Sa stanovišta ideološko-političkim stilom vođenog etnocentrizma, duh samoporicanja je, zapravo, duh *renegatstva*. Podložnik samoporicanja je renegat, a to znači otpadnik, odmetnik, ogrešitelj o Pavlovu “poentu” i, u stvari, izrod jednog rodno homogenog i hegemonog *mi pa mi*. Eto zašto je prva briga nacionalističkog stanovišta da sebi nikada ne dopusti bilo kakav oblik *samoporicanja* ili ogrešenja o ovo *mi pa mi*. Golemi problem tog stanovišta javlja se onda kada postaje jasno da je ono, povremeno, prinuđeno da se odrekne svoje poražavajuće prakse, svojih krahova, slomova i mržnji. To je situacija u kojoj stari nacionalizam mora da se zameni novim, osveženim, renoviranim. Ipak to samo znači da deskriptivni aspekt nacionalizma ne može da domaši svoju (idealnu) normu, svoju “poentu”, pošto ova nikad neće priznati mržnju i zlo kao vlastiti razlog.

## O kultu mržnje

U svojim tekstualnim avanturama srpsko stanovište je sklono da sopstvenu pamfletsko-hermeneutičku zlovolju, uperenu protiv *Filosofije palanke*, proglasi opredmećenom, objektivnom socijalnom kategorijom. Tako, po g. Lomparu, postoji jedan „praktični momenat ideološko-sekularističke upotrebe Konstantinovića“ i on podrazumeva „ideološko stvaranje kulta ličnosti kao sekularnog kulta“ (560). Reč je o silovitom istorijskom kretanju ideološko-sekularnog samoporicanja sopstva/srpstva koje, po mišljenju g. Lomara, dominira u XX veku kod nas. Protiv ovog silovitog kretanja bori se srpsko stanovište koje sebe vidi kao ekskluzivnog vlasnika slobodnog duha i nacionalne samosvesti – bez obzira na svoju slepo-ostrašćenu, zatvorenu, pa ako treba i blindiranu nacionalističku ideologiju.

Dakle, stanovište s kojeg g. Lompar inkriminiše duh samoporicanja sebe proglašava stanovištem *slobodnog duha*, pošto ono, navodno, „ne stvara kultove niti je njihov poklonik: bilo da je reč o sekularnim ili religijskim kultovima“ (562). Ovde se, kao preliminarna primedba, nameće pitanje: nije li već samopohvaljivanje i samoimenovanje „slobodnim duhom“ svojevrsni izraz neslobode i vezanosti uz jedan lični kult? Čime se ovakav kult *amnestira* od zloupotrebe koju sam vrši? Bez sumnje, ostaje nešto tamnovilajetski nereflektovano u ovom olako prisvojenom i ekskluzivnom pravu na slobodu, prislonjenom uz narcizam u prvom licu množine koji je, naravno, sve drugo samo ne manifestacija slobode.

Rečnik kaže da KULT (od lat. *cultus, colere* – gajiti, poštovati) podrazumeva poštovanje Boga, crkvenih obreda, vere, veroispovesti; zatim, visoko poštovanje, divljenje do obožavanja, npr. kulta rada, slobode, nekog pesnika itd. Sam pisac *Duha samoporicanja* je u svom delu uložio veliki napor da pokaže kako je ogromna mana Radomira Konstantinovića to što nije sklon kultu religije ili poštovanju Boga, crkvenih obreda itd. Ali, gle čuda, sada odjednom taj isti pisac (*Duha samoporicanja*) postaje „slobodni duh“ koji nije poklonik religijskih kultova, tj. poštovanja Boga, crkvenih obreda itd. Kako da objasnimo ovaj neobičan obrt? Postoji dosta jednostavno objašnjenje: kad je srpskom stanovištui potrebno jedno, ono priča to jedno, kad mu treba nešto sasvim drugo, ono će, ne trepnuvši, da

ispriča to drugo i suprotno, po cenu da bez razmišljanja uskoči samom sebi u usta... Očigledno, ova spisateljska samovolja je semantička srž „slobodnog duha“ kakvim sebe shvata srpsko stanovište. Naravno, mi smo navikli da nacionalizam posmatramo kao rigidnu neslobodu. Da li smo u tome grešili? Pisac *Duha samoporicanja* nam nudi nove, nadahnute tonove srpskog nacionalizma. Ali, već samim tim što je pamfletski ostrašćeno, vidimo da ovo stanovište nije probirljivo u načinu manifestovanja svoje *duhovne slobode*.

Da li je ličnost Radomira Konstantinovićeve zaista podložna sekularnom kultu, kako to tvrdi srpsko stanovište? Jedno je veoma izvesno, Radomir Konstantinović nikad i nigde nije isturao svoju ličnost ispred dela. Da li su to činili neki drugi za njega i umesto njega? *Duh samoporicanja* je knjiga koja odiše *kultom* neargumentovane, polemocentričke, više nego očigledne mržnje prema Konstantinoviću i, posebno, prema njegovoj *Filosofiji palanke* koja predstavlja svojevrsni prst-u-oko svakom nacionalizmu. Ali u pogledu mržnje prema Konstantinoviću, *Duh samoporicanja* ne nudi ništa novo ili originalno, ništa što nije podložno već postojećim ritmovima, ritualima i kultovima mržnje. Čini se, čak, da je ova mržnja postala, danas, obavezujući, stereotipni prosede u našoj palanačko-patrijarhalnoj duhovnosti. Zato bi, pre nego što se postavi pitanje o kultu Konstantinovićeve ličnosti, umesno bilo postaviti pitanje o neobičnom kultu mržnje prema njegovom delu.

Da li kulturna sredina, u meri u kojoj kulture u Srbiji još ima, poseduje pravo na odbranu od – *mržnje*? To je ključno pitanje, a u njegovim okvirima priča o *kultu Konstantinovićeve ličnosti*, očigledno, poprima potpuno besmisleno, patološko značenje. U nekoliko navrata, krajem veka i početkom novog, jedna grupa intelektualaca, filozofa, književnih teoretičara, književnika i umetnika okupila se s ciljem da pojedine aspekte dela Radomira Konstantinovića prikažu u literarno-verodostojnom, neideologizovanom svetlu. Takvi su bili zbornici *O Dekartovoj smrti* (1998) i *Nova čitanja „Filosofije palanke“* (2008) čija lista autora zavređuje respekt:

Branka Arsić, Rade Kuzmanović, Nenad Daković, Dragan Stojanović, Bora Ćosić, Milica Nikolić, Milorad Belančić, Radmila Gligić, Radoman Kordić, Marija Mitrović, Laslo Vegel, Viktorija

Radič, Tatjana Rosić, Rada Iveković, Jovan Čekić, Sreten Ugričić, Miško Šuvaković, Ivan Milenković, Predrag Krstić, Gordana Duhaček, Filip David, Rajko Đurić, Dragan Velikić, Latinka Perović, Stevan Tontić, Ratko Božović i Vladimir Tasić.

Svi ovi autori neuporedivo su slobodnije i kreativnije ličnosti od sebe-imenujućeg-kao-duhovno-slobodnog g. Lompara. Pa ipak, u ideologiji srpskog stanovišta, stvaranje ovih zanimljivih zbornika izjednačuje se sa „stvaranjem kulta ličnosti kao sekularnog kulta“. Pri tom, autor tih reči bez ustezanja tvrdi da se upravo u mom pisanju na ponajbolji način očituje ovaj afinitet za stvaranje kulta Konstantinovićeve ličnosti... I kako se, onda, ta tvrdnja dokazuje? Početak operacije je, kao i uvek, neočekivan. Najpre imamo naizgled naivno pitanje: kakav značaj za „kolonijalnog apologetu“ ima rečenica iz Konstantinovićevoeg teksta *Ko je Barbarogenije* koja glasi: „On je tu, Barbarogenije, najmračniji genije srpske kulture; on je tu...“ Ja sam tu rečenicu citirao i komentarisao u knjizi *Genealogija palanke* i to ne bi trebalo nikog da čudi sem nekoga ko već u tome vidi krunski dokaz da sam sklon stvaranju kulta Konstantinovićeve ličnosti.

U *Duhu samoporicanja* g. Lompar je preuzeo taj isti jezički sklop iz Konstantinovićevoeg *Ko je Barbarogenije*, ali mu je, pri tom, bitno izmenio značenje: „On je tu, duh samoporicanja, najmračniji pokret srpske kulture; on je tu – to je sve što ova knjiga želi da pokaže“. Ovaj postupak shvatio sam kao neumesno preuzimanje Konstantinovićeve retorike jednim postupkom koji je pisac *Duha samoporicanja* nazvao *intelektualnom replikom*.

Meni je, moram da priznam, ova intertekstualna replika u najboljem slučaju delovala kao moralistička kletva, pa, kao takva, nije ni mogla da zvuči drugačije nego – *patetično*. To sam konačno i rekao! Da li sam možda pogrešio? U svakom slučaju, to je g Lompara iznerviralo, pa se s uvređenim patosom upitao: zašto „kolonijalni apologeta“ nije Konstantinoviću stavio istu zamerku? Odgovor je jednostavan: zato što Konstantinovićeve rečenica u tekstu *Ko je Barbarogenije* nije besmislena i ne zvuči patetično.

Izveštačenost i patos Lomparove *intertekstualne replike* ogleda se u tome što njen visoki ton nimalo ne odgovara niskom ili bednom sadržaju. Reč je o raskoraku između, s jedne strane, retorike, stila, tona i, s druge strane, sadržaja koji, naprosto, ne odgovara ovom tonu, budući da je

krivotvoren i lažan. Nevolja je u tome što ovaj teoretičar srpske književnosti XVIII veka veruje da je književni ton nalik na parče nameštaja koje se prenosi s mesta na mesto i uvek ostaje isti. Zato njegovo pitanje može da glasi: „zašto kolonijalna apologetika nije imenovala iste te elemente kod Konstantinovića?“ – Zato što to, usled promenjenog značenja, sadržaja i konteksta, *više nisu isti elementi*. Ipak, zbog toga se g. Lompar veoma nasekirao: kako je moguće da nešto kod Konstantinovića zvuči dobro, a kod mene – ne? Pri tom njemu nije palo na pamet to da u pisanim rečima postoji i nešto što je stvar talenta, kojeg R. Konstantinović bez sumnje *ima*.

Sa stanovišta manje lucidnih tumača metafizičko-palančke ideologije jedan deo nameštaja uvek je samo i samo taj deo nameštaja... Ova isprazno-tautološka mudrost pretvara se, u rukama ovih tumača, u svojevrsni rub i porub svakog palanačkog pogleda bačenog na svet, ma koliko da se sam svet menja, probražava, izmiče svojim krutim, rigidnim i kulturnim definicijama. Ipak, pre ili kasnije pobeđuje ironija izmene sveta koja kaže da ono što je danas u središtu, već sutra biva na rubu ili periferiji. Po toj ironiji, sve što je sada novo i avangardno, već sutra postaje staro i retrogradno. Naravno, *duh palanke*, kojem je srpsko stanovište tako odano, jednostavno, ne želi da zna za ovu vrstu istorijske ironije ili šale. Nasuprot tome, za pisca *Filosofije palanke*, sama ironično-uzaludna avet palanke neminovno zastupa, reprezentuje poziciju varvarstva (ili, čak: Barbarogenija), dakle, poziciju iskonskog nagona za jedinstvom, slogom, pobratinstvom kao plemenskim, srodničkim, filijacijskim stanovištem jednog *mi pa mi*.

### *Senka Barbarogenija*

Varvarstvo se, po pravilu, uobličava u opasnu igru i isprazno (Hana Arent bi, videli smo, rekla: *banalno*) *zlo istorije*. To je opšta uslovnost koju sam u *Genealogiji palanke* na sledeći način analizirao:

Samo je jedan Barbarogenije. On je ozbiljeno i u-ozbiljeno načelo *filijacije* bez kojega ni sam život ne bi bio moguć. Iz toga sledi: jednom palanka uvek palanka; pošto duh palanke nalazi samo "ono što nije tražio", svoju antecedentnu istovetnost, osiguranu pre svakog traženja... I to je čitav njegov genije ili, bolje reći, Barbarogenije. Ali, reći će, takođe, Konstantinović: "Barbarogenije je odsustvo

Barbarogenija. On je pojam, oslobođen od stvarnosti bića, i utoliko više lažan ukoliko je više od nje oslobođen" (v. u tekstu: *Ko je Barbarogenije*). Ujedno, taj pojam je, ustvrđiće Konstantinović, jedan od najvećih i najtragičnijih nesporazuma Evrope sa samom sobom!

Zato je neophodno razlikovati događaj istorije koja nužno, u sebi i van sebe, ima svoju palanku, svoje provincijalizme, svoju pokretnu granicu od situacije palanke, odnosno duha palanke koji, pošto je apsolutno zatvoren, blindiran u svoju ("netraženu" a "nađenu") neposrednost, ima samo sebe, tako da, ubuduće, u ovom posedničkom *a priori* nema mesta za istoriju, odnosno *nema* istorije. Imati sebe, nemati istoriju: to, naravno, ne isključuje mogućnost i, zapravo, nužnost da istorija koristi, izvrgava ruglu i zatvara u "podrum" u kome, ujedno, bivaju zatvoreni i duhovi iskušenja, kolebanja i neizvesnosti, pa konačno "i ovaj duh sopstvenog varvarstva kao trajne žudnje za objedinjavajuće-plemenskim" (*Filosofija palanke*, 146).

Ako palanka nema istoriju, istorija, ipak, *ima* nju, svoj duh palanke, svog Barbarogenija. Istorija ovoga ima ne samo na margini – kako bi se, u prvi mah, moglo pretpostaviti – već i u svom najvlastitijem središtu! Jer, Barbarogenije je jedan *sinonim*. "Barbarogenije je sinonim tog varvarskog straha od tuđinskog mora, od kulture koja je uvek šansa da to more, kao nekakva biblijska stihija, proдре u naše selo, da nas razveje i otuđi od nas samih, od našeg duha, sloga i sroka, da nas razdvoji od naših mrtvih, od naše tradicije. On je taj sinonim ukoliko je ideja o našem ne-evropejstvu jača, i ukoliko se ona upornije izražava zahtevom za 'evropeizacijom', vaspitanjem i civilizovanjem po gotovim merama od kojih je došlo ostalo evropsko stvaranje" (*Ko je Barbarogenije*). A upravo u tim gotovim i stvrđnutim merama moraćemo da otkrijemo logiku *stila* i *reda*, logiku/logos svojevrstne neposrednosti koja je zaboravila na svoju posredujuću uslovnost, i koja, sada, savršeno odgovara dogmatici duha palanke. Ali, taj duh, svakako, nema sebe i u sebi ne može da se uspostavi kao apsolutni duh, već jedino kao sablast i izvesna izdaja apsoluta.

Zato bi se, takođe, moglo reći da ovaj duh palanke funkcioniše kao izvesna (svud-prisutna?) religioznost bez religije. U pitanju je,



zaceo, religija patrijarhalne/životne neposrednosti kao neposrednosti samog Nad-ja duha palanke. Može li svet bez ove patrijarhalnosti? Bez načela filijacije? Ili: bratimljenja? Što bi, onda, bio samo uslov da se pojavi i, možda, jače naglasi (palanačka) *neposrednost* u koju ne sme da se dirne. Ali, neposrednost označava, svakako, izvestan *kraj istorije*, tako da je, u njenom zabranu, sasvim umesno pitanje o istorijski mogućem: da li je ne-svet palanke uopšte *istorijski svet*? Nije li on, pre, kraj istorije u samom njenom središtu? I kako je ne-svet palanke *istorijski* moguć ako je već ne-istorijski? Kako je istorija moguća ne-istorijski, dakle, kao ne-svet palanke? "Istorija je porekla i ona poriče plemenski svet, poričući načelo zatvaranja, pa time i ovaj duh; znači li to da je ona *zaista* porekla ovaj duh, koji živi od poricanja, duh koji ne rađa pleme ali rađa žudnju za njim, žudnju koja može da bude pesma ali koja može da bude i sev noža?" (*Filosofija palanke*, 149).

Konstantinović govori o jednom zlohudom geniju, Barbarogeniju koji najviše vrednosti ili vrednosti po sebi vidi u varvarstvu "jednog plemensko-palanačkog sveta koji, zatvoren u sebe, istovremeno oseća i strah i mržnju prema svemu 'tuđem', beskrajno i tragično oscilirajući između divljenja i prezira, i hraneći, kao u nekom vrzinom kolu, svoj strah od tuđeg divljenjem prema njemu, do ropski ponižavajuće potčinjenosti, i obrnuto" (*Ko je Barbarogenije*). Ali, nije li taj zli genije (Malin Génie) moguć i u samom središtu civilizacije? Tamo gde se vrednosti, takođe, stvaraju zahvaljujući "gotovim merama" i "merilima", gde osigurana neposrednost postaje neprikosnovena norma ponavljanja i ugledanja? Nije li to, takođe, *varvarizam* kada drugost prestaje da bude sastavni deo ljudskih prava? Kada ova prava bivaju funkcionalno iskorišćena i usredištena u univerzalnom sivilu-na-sivom?

Pažnju u *Genealogiji palanke* sam usmerio na pitanje o *poreklu i povratku palanke*. Kako je uopšte bila moguća ta protiv-istorijska regresija: povratak palanke (ili: pred-modernosti), a time i mogući nasrtaj nacionalizma? Kako je bilo moguće da palanački Vezuv, posle faze mirovanja, ponovo proradi? I zatim nadmaši sebe?! Deo odgovora na ta

pitanja mogao se naći ne samo u *Filosofiji palanke*, već i u Konstantinovićevoj tekstu *Ko je Barbarogenije*.

Zašto je, dakle, ovaj poduži citat iz *Genealogije palanke* ovde bio potreban? Zato što on, najpre, ukazuje na razloge što sam, u *Genealogiji palanke*, kao *moto* poslednjeg odeljka (a ne *epitaf*, kako tvrdi g. Lompar) naveo Konstantinovićeovu rečenicu: „On je tu, Barbarogenije, najmračniji genije srpske kulture; on je tu...“ U tome se, bez sumnje, profilise složenost *istorijske* opozicije između varvarskog i civilizacijskog, opozicije koja ne može da se svede na crno-belu, manihejsku, u isti mah patetičnu i komičnu deobu po liniji (plemensko-palanačkog) samopotvrđivanja i (belosvetskog, kolonijalnog) samoporicanja.

Drugi važan razlog zašto sam naveo mesto iz *Genealogije palanke* jeste opozicija između zatvorenog i otvorenog, identiteta i neidentičnog. Ta opozicija, kao i mnoge druge metafizičke ili logocentričke opozicije, utkana je u istorijsko kretanje i van ovog kretanja je skoro nerazumljiva. Jer, već sama ta utkanost (ili umreženost) govori da nema *apsolutne* pozicije za samu opoziciju, odnosno da nije moguća opozicija u kojoj bi jedna, afirmativna strana bila zauvek fiksirana, ovekovečena, apsolutizovana, jedino pravedna. Ukratko, umreženje je uvek prvo i ono od nas traži istorizaciju vlastitog stanja. Zato ovde imamo jedan postmetafizički, dekonstruktivni prosede, a do njega, naravno, nije lako dopreti.

Srpsko stanovište, videli smo, postulira svoju slobodu kao bogom danu, *apsolutnu* slobodu, dakle na način koji nikom egzistirajućem, pa ni samom Isusu nije dostupan. Pri tom, srpsko stanovište osporava mogućnost da koncept *otvorenosti* koji se zastupa u *Filosofiji palanke* bude bilo šta drugo sem zatvorena i ideologizovana otvorenost. Evo kakva se argumentacija za to nudi: „Ako usvojimo načelo otvorenosti, onda usvajamo i *rizik* koji s njim dolazi: tamo gde je sloboda, tamo je i zlo“ (564). Evo konačno jedne rečenice iz pera g. Lompara s kojom se slažem. S njom bi se, bez sumnje, složila i *Filosofija palanke*. Ali, tu je sada umesno upitati: da li se s njom *iskreno* slaže i sam g. Lompar?! Da li je srpsko stanovište u stanju da vidi i trunčicu zla (mogućih zlodela i zločina) u sopstvenoj slobodno-izabranom etnocentričkoj strategiji?

Zaista, u efektivnoj ljudskoj egzistenciji slobodu prati zlo kao senka. Da li je i nacionalizmu, kao slobodno-odabranom stanovištu, svojstveno da ga u istoriji prati zlo? Već smo videli: za same nacionaliste zlo i zločin su

uvek tuđi, tuđinski. I to je čitav problem. Srpsko stanovište ne može da zaobiđe taj problem, iako veruje u svoju otvorenost prema Bogu i prema „istini koja se ne može napustiti“, koja „nije podložna promenama“... Time ovo stanovište veruje i u egzistenciju nepogrešive (= zatvorene, definitivno zacrtane, zaokružene i zapravo dogmatske, fundamentalističke) Istine, u kojoj nema niti može da ima bilo kakvog zla, sem, naravno, tuđeg ili tuđinskog...

### *Antigona je danas za nas nemoguća*

U priču o čistoj, bezgrešno-začetoj, aposlutnoj slobodi *Filosofija palanke* naprosto ne veruje. Već na početnoj stranici te knjige, Konstantinović – videli smo – bez dvoumljenja tvrdi: „izvesno je da ovaj svet apsolutne otvorenosti postoji samo u duhu palanke“ i zatim tvrdi da postoji izvestan „bog jedinstva“ (ili: tendencija ka apsolutnom zatvaranju palanačkog duha) i da je „njegova antitetička, demonska sila, zlo apsolutne otvorenosti“. Dakle, ovaj filozofski, ali ne i teološki koncept *otvorenosti* ne cilja na apsolutnu, idealnu, čistu otvorenost pošto, kako bi slikovito rekao Radomir Konstantinović: *neko treba da nosi đubre* (v. istoimeni tekst, u listu *Danas*, 10. 9. 1961).

Koncept *otvorenosti* za koji se zalaže *Filosofija palanke* upravo je usmeren ka onoj vrsti (ne-apsolutne) otvorenosti koja, naprosto, zna za svoju granicu, za *svoje* zlo, koja zna da nije devičanski čista. I evo kako, u pomenutom tekstu u *Danasu*, Konstantinović obrazlaže svoje stanovište: “Antigona, u svom apsolutnom devičanstvu koje joj dozvoljava da kaže svetu Ne što ne zna ni za kakav priziv, koje odbija sve razloge ovoga sveta, ta Antigona, danas, nemoguća je za nas.” Sve u svemu, dakle, ni Antigona

nije više ono što je bila! Pa prema tome ni teološka ili aposolutna otvorenost ne može više biti ono što je nekad bila.

Da se srpsko stanovište kojim slučajem udubilo u čitanje prve stranice *Filosofije palanke*, ono, svakako, ne bi moglo da tvrdi kako je ograničenje otvorenosti kod Konstantinovića ideološki iznuđen stav. To da je otvorenost uvek u izvesnoj meri ograničena i da aposolutne otvorenosti nema, da je ona puka fantazma palanačkog duha u kojoj se ovaj jedi i žesti spram *belog sveta*, to nije nikakav iznuđeni ili nevoljno prihvaćeni stav *Filosofije palanke*, već polazna pozicija same te knjige, počev od njene prve stranice. A ko nije u stanju ili ne želi to da shvati, on u *Filosofiji palanke* neće shvatiti jednostavno – ništa. Takav je, nažalost, slučaj srpskog stanovišta.

Pa ipak, ovo stanovište se, bez zazora, odvažuje da podučava pisca *Filosofije palanke* kakav stav treba da zauzme prema pojmu *otvorenosti*. Slično podučavanje usmereno je i prema tekstu u *Sarajevskim sveskama*. Tako se jednim udarcem uništavaju dve ideološke muve: “U času kada nastoji da spase Konstantinovićevu otvorenost od neosporivog uvida u njeno razlikovanje od otvorenosti kao takve, od uvida koji sugerije kako je *ideološka* otvorenost *Filosofije palanke* plod jednog već izvedenog zatvaranja, u času kada je vođena jednim sasvim partikularnim nastojanjem, kolonijalna apologetika *Sarajevskih svezaka* mora da se primakne svesti o granici, pa mora da ustvrdi kako ‘ograničenje... je... temeljni uslov same otvorenosti kao takve’. Ono mora postojati da bi sprečilo zatvorenost ‘da nju (otvorenost) izigra’. To je momenat u kojem kolonijalna apologetika biva prisiljena da pokaže u čemu je *neumitnost* granice” (564).

Pamfletizam srpskog stanovišta, naprosto, ne može da se pomiri s činjenicom da *Filosofija palanke* svoje shvatanje *otvorenosti* ne profiliše kao zalaganje za aposolut ili aposolutnu otvorenost. Otvorenost je, za rečeni pamfletizam, ili usredištena u aposolutnom ili nje ni nema! Tako shvaćena otvorenost ne može da ima bilo kakvu granicu ili ograničenje, jer je aposolutna: otvorenost *kao takva*. Pa ako se pokaže da ona ipak ima unutrašnju granicu i ograničenje, odnosno ako se u toj otvorenosti/slobodi uvek krije i neko *zlo*, onda, po g. Lomparu, to znači da je ona, zapravo, zatvorena, lažna, ideologizovana. Problem je u tome što do ovog shvatanja srpsko stanovište drži samo onda kada kritikuje *Filosofiju palanke*. Ali, ono i samo (implicitno) zastupa ideju *zatvorene otvorenosti*, već onog trenutka kada svoj koncept *otvorenosti* zatvara u okvire tzv. *srpskog stanovišta*. Pri

tom, srpsko stanovište prema samome sebi, tj. prema srpskom stanovištu nema nikakav kritički odnos, jer ga smatra bogomdanim.

Ponovimo to još jednom: *Filosofija palanke*, počev od svog prvog pasusa, zastupa ideju da u svakom *otvaranju-za* postoji izvestan rizik, moguće zlo, pa dakle i moguća granica, a na kraju i – odgovornost. Odgovornost kako za isto tako i za drugo, kako za prekoračenje tako i za ostajanje unutar jednog-te-istog. Tako shvaćenoj otvorenosti nisu potrebna bilo kakva upozorenja, pogotovo ne ona koja dolaze sa stanovišta palanačkog duha ili, što se svodi na isto, počev od palanačke zatvorenosti. Ono protiv čega je *Filosofija palanke* temeljno okrenuta pre svega je bezrezervno prihvatanje bogomdanog palanačkog duha koji je, sam po sebi, *otvoren* za svaku vrstu ideološke i političke homogenizacije i hegemonije, pa konačno i za senke zla. Međutim, *palanačka otvorenost* za ideološko-politički, nacionalistički i klerikalni konzervativizam potpuno je nespojiva sa *kritičkim* konceptom *otvorenosti* koji se zastupa u *Filosofiji palanke*.

Zagovarati na tom stupnju nekakvu apsolutnu otvorenost bilo bi isto što i zagovarati jedan koncept otvorenosti koji sam sebi protivureči. Zato kritički nastrojena otvorenost nužno zastupa ideju ograničene otvorenosti. Biti otvoren za palanačku zatvorenost i za sve homogenizujuće ideološke i političke aveti i sablasti koje iz te osnove proizlaze, to bi, naprosto, podzumevalo zloupotrebu samog koncepta *otvorenosti*. Jer, takav koncept ne bi bio iskren prema samome sebi, bio bi lažan i savim dobro bi mu pristajalo određenje *ideološke, zatvorene* otvorenosti. Zato se *Filosofija palanke* od samog početka postavlja ne samo kao protivnik apsolutne otvorenosti kao samoprotivurečnog zatvaranja otvorenosti, nego i čitavom svojom dužinom ona istražuje najrazličitije oblike neiskrene, izigrane, simulirane i, zapravo, patološko-palanački, pa onda i doktrinarno-ideološki *zatvorene* otvorenosti. To može da se nazove i ispitivanjem egzistencijalno-traumatičnih i neuspelih iskoraka iz palanačke zatvorenosti. Ali time se *Filosofija palanke* ponajviše bavi! Pa ako malo bolje pogledamo, videćemo da se i sama srž srpskog stanovišta dobro uklapa u ovu sliku, da je ona, u *Duhu samoporicanja*, sazdana upravo od teških i zamornih zloupotreba koncepta *otvorenosti*.

Sad je, već, sasvim jasno: u *Filosofiji palanke* imamo kritiku različitih, patoloških, degenerativnih oblika zatvaranja koji, svi zajedno, kao svog najljućeg neprijatelja vide *dijaboličku* otvorenost sveta. Nasuprot tome,

kritička strategija Konstantinovićeve knjige se ne sastoji – to treba još jednom naglasiti – u reafirmaciji *dijaboličke otvorenosti*, već u afirmaciji jedne ograničene otvorenosti, koja ne želi da protivureči samoj sebi, koja je otvorenost sa primerenošću, sa merom i odgovornošću. Srpsko stanovište, međutim, po svaku cenu nastoji da odbrani ovu apsolutnu/bogomdanu zatvorenost duha palanke i svega što se na nju naslanja i nadovezuje, mada, pri tom, ne želi ni da se odrekne teološki (dakle: apsolutno) profilisane otvorenosti. Kako sve to može da se održi na okupu? Samo pod uslovom teških (civilizacijskih) previda koji su se u ovom kao i svakom nacionalističkom stanovištu već odavno odomaćili.

Zašto je pisac *Duha samoporicanja* nezadovoljan interpretacijom *Filosofije palanke*, po kojoj je ograničenje (ili: razumevanje granice) temeljni uslov same otvorenosti, iako je to, pravo govoreći, ključna teza koju Radomir Konstantinovića zastupa ne samo u *Filosofiji palanke* nego i u svim svojim spisima? Iz ove teze, videli smo, sledi da je potpuna otvorenost Stvar koja, naprosto, ne postoji sem u obliku (palanačke) iluzije o prokletstvu belog sveta... Ali, sada vidimo da ona postoji i u religijsko-teološkim fantazmama *Duha samoporicanja*. Sve u svemu, poricanje čiste, devičanske otvorenosti nije pokušaj “iznuđenog” spasavanja Konstantinovićeve misli, već je pokušaj razjašnjenja jednog postmetafizičkog ili dekonstruktivno umreženog koncepta *otvorenosti* koji je implicitno (kao filozofska pretpostavka) već prisutan u *Filosofiji palanke*, ali koga je autor stavio u drugi plan, pošto mu je kritička analiza (zatvorenog) duha palanke bila primaran zadatak.

Nasuprot ovome, srpsko stanovište priča o *prisili* da se pokaže *neumitnost* granice. Ali, za granicu otvorenosti se, naprosto, ne može reći da je *neumitna*, jer neumitnost pripada (metafizičkom) rečniku Apsolutnog i vezana je uz ideju potpune fiksiranosti, zatvorenosti, usredištenja i, u sudnjoj instanci: neprikosnovene homogenizacije i hegemonije usmerene do samog ruba večnosti. Granica otvorenosti, dakle, nije neumitna, već se pokazuje nezaobilaznom, neophodnom: što znači da pojedinac ili grupa mogu pokušati da je zaobiđu, da pretrče granicu, da sebi dopuste veću slobodu od one koja im je dostupna – recimo: da prihvate slobodu za *represiju* i *zlo*, za *nacionalizam* i *šovinizam* – a ipak, pre ili kasnije će se pokazati da se oni u tome suočavaju sa otporom, sa granicom, da nikad ne uspevaju u apsolutnom smislu, da je njihova *sloboda*, u stvari, proizvoljnost ili

samovolja, ukratko, da se u takvim nastojanjima uvek pojavljuje nezaobilaznost granice. A to se dešava čak i unutar rigidnih postava kao što je srpsko stanovište.

### *Bezobalna otvorenost*

Da li je potrebno podsećati na činjenicu da pisac *Duha samoporicanja* shvatanje *otvorenosti* u tekstu *O srpskom stanovištu: mi pa mi* citira u skraćenom, da ne kažemo nakaradnom obliku? Dekonstruktivni (= neapsolutni) način shvatanja reči *otvorenost* ne samo što ima bogatu filozofsku prošlost naročito u modernom razdoblju, već poseduje, u pomenutom tekstu, i jasan *polemički* smisao kojeg srpsko stanovište svojim načinom skraćenog citiranja uspešno eliminiše iz optičaja. Zato je potrebno pogledati to mesto, još jednom, bez skraćivanja:

Ako je neko spreman da kritikuje apsolutno jedinstvo kao apsolutnu zatvorenost koja vrši redukciju kulturnog višeglasja, onda se on nužno opredeljuje za ograničen, sužen koncept otvorenosti. Zašto je to nužno? Zato što apsolutna otvorenost ne bi imala kritički odnos prema apsolutnoj zatvorenosti, već bi ovoj (zatvorenosti) dopuštala da samu otvorenost – izigra.

Šta god da je apsolutna, bezobalna otvorenost, ona je, ujedno, i otvorenost za različite fenomene zatvaranja. Ovde je, dakle, reč *o uslovnoj* nužnosti da se otvorenost ograniči da ne bi sebi samoj protivurečila. Tamo gde otvorenost protivureči samoj sebi, jer je otvorena za nešto što nju poriče, to onda i nije otvorenost. Bezobalna otvorenost, naprosto, nema kritički odnos prema radikalnoj zatvorenosti, jer bi rekla: otvoreni smo za sve, pa i za zatvaranje. Ali, srpsko stanovište se na te finese ne obazire i

obilato koristi pojam *zatvorene otvorenosti*, smatrajući ga paradoksalnim. Međutim, sužavanje i ograničenje kulturne i političke otvorenosti kojim se isključuje i leva i desna *totalitarna* opcija ne sadrži u sebi nikakav paradoks *zatvorene otvorenosti*, već je to temeljni uslov same otvorenosti kao takve. Problem je u tome što je kod nas danas leva *totalitarna* opcija potpuno isključena, i bez sumnje

s pravom, ali je desna još uvek budna i željna povratka. (v. *O srpskom stanovištu: mi pa mi*).

Takve i slične „neugodne“ izjave g. Lompar naprosto izbegava da navede, a još manje da komentariše. Ključna *razvalina* u srpskom stanovištu, kako je dubi samo to stanovište, profiliše se tamo gde nedostaje odgovor na pitanje: kako je uopšte moguće da postoji samo levi totalitarizam, ne i desni? Ili: kako je moguće da u našoj kulturi *postoji* veoma izričita i neki put potpuno mahnita, u svakom slučaju civilizacijski-patološka *otvorenost* za najgore zatvaranje, za nacionalizam?

To je moguće zato što je nacionalizam ideološka Stvar koju poseduju samo drugi. Ali u belicističkim vremenima, „naš“ nacionalno-teološki Apsolut nije sklon da glasno reklamira inkriminaciju zvanu *nacionalizam* čak ni onda kada je reč o tuđem, tuđinskom nacionalizmu. Sve „naše“ je po definiciji *bolje*, pa zato imamo razloga da se ponosimo i našim nacionalno-religijskim Apsolutom, bez obzira što se ne zna tačno gde prestaje jedan, a gde počinje drugi aspekt ove protivprirodne simbioze nacionalnog i religijskog. Mislioci srpskog stanovišta isključuju i samu pomisao da u ovoj simbiozi može da se začne bilo kakvo zlo, a ponajmanje ono najgore: *zlo nacizma*. Za njih, zlo jednostavno ne postoji, kao što ne postoji ni srpski nacizam, o kojem se govori na kraju *Filosofije palanke*. Nema zla u palanci i u nacionalističkoj „samosvesti“, zlo je ili u totalitarnoj levici (= unutrašnji neprijatelj) ili belom svetu/Evropi (= spoljašnji neprijatelj).

Sve to, ipak, ne smeta srpskom stanovištu da zastupa tezu po kojoj slobodu (ili: otvorenost) kao senka prati mogućnost zla, pa zato ona nužno ima neku *granicu*. Ali, g. Lompar tu granicu vidi samo u onome što se njemu pričinjava kao srpsko-hrišćanska *metanoia*. Time se srpsko stanovište osvedočuje kao palanačko-nacionalističko-spekulativno-religijsko ograničenje otvorenosti. S tog stanovišta, g. Lompar zamera “kolonijalnoj apologetici” što nije sklona da *univezalizuje* svoje shvatanje otvorenosti, mada ni on sam to ne čini. Naravno, pitanje je i šta znači univerzalizovati *jedan* koncept otvorenosti? Univerzalizacija ne može da bude sektaška. Ako bi ona otvorenost videla kao bezobalnu, dakle, i kao otvorenost za ono što nju samu osujećuje, onda bi ta univerzalizacija bila naprosto naivna, a ne univerzalna. Ukloniti iz univerzalne-otvorenosti svaku pregradu i



ograničenje, bilo bi uvođenje u jednu apstraktnu, neizdiferenciranu opštost i, zapravo, u nekritičnost.

Svaku ograničenu, ne-apsolutnu otvorenost (s izutekom svoje!) srpsko stanovište naziva *ideološkom* ili *zatvorenom otvorenošću*, kao da njegova palančki profilisana “otvorenost” nije i sama zatvorena ili, bolje reći, blindirana predrasudama vlastite pseudootvorenosti. Kad *Filosofija palanke* u načelu kaže da apsolutna otvorenost nije moguća bez ograničenja, baš kao što nije moguća ni apsolutna zatvorenost bez aporija i skretanja, onda je to, po g. Lomparu, ideologizacija otvorenosti. Ali, to nas dovodi pred dilemu: da li srpsko stanovište išta razumeva od problema u koje se upušta?

Pošto je napravilo potpunu zbrku, srpsko stanovište je onda sebi dopustilo i ovakvu rečenicu: “Kada usvojimo da otvorenost – kao sloboda – znači rizik, tada se ne budi samo svest o granici, koju obeležava rađanje ličnosti, nego istovremeno i kopni ideologija otvorenosti.” (564-565). Ovakve rečenice, kojih ima bezbroj u *Duhu samoporicanja*, čisti su logičko-misaono-spekulativni kratki spoj. Odluka da se palanačko-srpsko-pravoslavna *metanoia* prihvati kao legitimno ograničenje otvorenosti, a da se svako drugo ograničenje proglasi *ideološkim*, naprosto ne nalazi nikakvo misaono opravdanje i pogotovo ne ono koje bi moglo da pretenduje na univerzalnost. A onda se pokazuje da je još proizvoljnija Lomparova rečenica koja sledi posle upravo citirane: “Ali, kada *unapred* odlučimo da je naše načelo otvorenosti nedostupno zlu, kada ograničimo svaku misao o zlu koja izvire iz naše odluke za *konkretnu* otvorenost – komunizam, ‘meki totalitarizam’, drugost drugog, stranost – onda ideološki ograničavamo samu otvorenost” (565).

Samo, ko tu, zapravo, *unapred* odlučuje o tome da je načelu otvorenosti nedostupno zlo? *Filosofija palanke*, videli smo, to ne čini. U *Sarajevskim sveskama* to se, takođe, ne čini. Međutim, u srpskom stanovištu (ili: *Duhu samoporicanja*) to se čini i to istog onog trenutka kada se palanačko-srpsko-pravoslavna *metanoia* posmatra kao unapred dato, fiksirano i ovekovečeno *središte* – već samim time zatvorene – otvorenosti svekolikog univerzuma. Nasuprot tome, *Filosofija palanke* u svakoj otvorenosti (i naročito onoj koja sebi pripisuje obeležje *apsolutnog*) uvek prepoznaje i moguću (latentnu) otvorenost *za zlo* i, prema tome, za ograničavanje same otvorenosti, pa je zato njoj uvek neophodno propisati neku *granicu* koja će ograničiti manifestaciju tog zla, tj. pokušaće da

ograniči različite oblike upravo fanatičnog, zlog, terorističkog ograničenja otvorenosti. Takvo ograničenje podrazumeva i ustanovu izvesne *odgovornosti* kako bi se, onda, *odgovorno* računalo s tom – granicom. Ali, ukoliko je nama pozicija granice i odgovornosti nužna, onda nam je nužna i pozicija rizika, jer mi nikada nećemo pouzdano znati, nećemo imati onostrnu, apsolutnu epistemičku garanciju za uspostavljanje granice. Zato ni odgovornost nije definitivna i jednom zauvek definisana kategorija. U tako shvaćenoj, ne-apsolutnoj granici postoji uvek i jedan aspekt neodlučivosti. Naprosto, nema neprikosnovenog usredištenja. Eto zašto osetljivost za takvu granicu možemo nazvati i – dekonstrukcijom.

Srpsko stanovište nema strpljenja da se bavi problemima *otvorenosti* koju je metodom izvrtanja i preokretanja zamrsilo do neprepoznatljivosti, pa se brzo orijentiše ka ogovaračkoj ravni književne „konkretnosti“. Tako onda imamo izjavu: „Konstantinović nikada nije imenovao neke od značajnih srpskih pisaca drugačije nego što je to činila zvanična – komunistička – ideologija njegovog vremena“ (565). Da je to rekao neko ko je potpuno neupućen u način pisanja R. Konstantinovića, kako u *Filosofiji palanke*, tako i u drugim spisima, to bi još i moglo da se „razume“, budući da je kod nas hvale vredan manir: napisati jednu knjigu, ne pročitavši, pritom – nijednu. Međutim, svakom ko je iole upućen u način pisanja R. Konstantinovića, mora biti odmah jasno da su slične tvrdnje ne samo prazna priča, nego i zlonamerna kleveta. A to je tako zato što se u Konstantinovićevim spisima od zvanične komunističke frazeologije i stavova ne može naći ni kamičak na kamenu...

Ipak, slabo upućeni pisac *Duha samoporicanja* nam otkriva razlog svih Konstantinovićevih skretanja: „U konkretno-ideološkim i poetičkim shvatanjima, Konstantinović je naslednik Marka Ristića“ (565). Pošto je 1961. godine, u listu Danas, Konstantinović objavio tekst *Neko treba da nosi đubre*, usledila je njegova žestoka polemika upravo sa Markom Ristićem koja daje savim drugačiju sliku o vezi ova dva autora od one koju je izmaštao pisac *Duha samoporicanja*. Ali to ideološko maštarenje i kombinatorika je standardni stil srpskog stanovišta, stil tumačenja koji može da se rezimira legendarnim geslom: *utoliko gore po činjenice!* Uvek se nešto izostavlja, propušta, pretumačuje, izobličuje... A to, naravno, pogoduje situaciji u kojoj se s nadmoćnog srpskog (iliti: antievropskog) stanovišta

(sedimentiranog u opsesivnom: *mi pa mi*) sasvim lako kritikuje bilo koje izobličeno i neprepoznatljivo stanovište.

Najzad, srpsko stanovište ne propušta priliku da postavi pitanje: „zašto (u *Filosofiji palanke*) izostaje bilo kakva kulturno politička i ideološka aplikacija duha otvorenosti“? Pa na to pitanje daje odgovor: „Zato što je isključuje prvobitna (prethodeća) ideološka odluka koja kao i da upravlja egzistencijalnom analizom u *Filosofiji palanke*. Otud izostaje svaka naznaka o levom totalitarizmu, kao i o liberalnoj nedovoljnosti za dostojanstvo modernog subjekta.“ Kao i obično, tu imamo pamfletsko pozivanje na anonimnog svedoka: prvobitnu/prethodeću ideološku odluku.

Nasuprot ove fantazme o prvobitnoj/prethodećoj ideološkoj odluci, u *Sarajevskim sveskama* izneto je tvrđenje da *Filosofija palanke* mora da se posmatra kao *ponajpre* (*ne i isključivo*) filozofska tvorevina, te da se ona iz tog razloga „sasvim razumljivo, ne bavi kulturnopolitičkim ili ideološkim aspektima vlastitih kritičkih termina“. Pod kritičkim terminima sam, svakako, mislio na termine *otvorenost* i *duh otvorenosti*. Međutim, gle čuda, u trećem izdanju *Duha samopricanja* srpsko stanovište bez ustezanja osporava sopstvene tvrdnje iz prvog izdanja te iste knjige.

Srpsko stanovište se užasnulo nad objašnjenjem zašto u *Filosofiji palanke* izostaje bilo kakva kulturno politička i ideološka aplikacija duha otvorenosti, pa je zato našlo za shodno da kaže: „Ovaj besmrtni apologetski iskaz *Sarajevskih svezaka* nalazi se u tolikom sukobu sa činjenicama da deluje kao da pripada nekom ko nije u celini ni pročitao *Filosofiju palanke*“. Dakle, tvrdnja koju i sam Lompar tvrdi u prvom izdanju, *da u Filosofiji palanke izostaje bilo kakva kulturno politička i ideološka aplikacija duha otvorenosti*, sada se, po njemu, eto, nalazi u golemom sukobu sa činjenicama... Pri tom, jedno je očigledno: i najstrpljivijeg čitaoca dopunjenog (trećeg) izdanja *Duha samopricanja* ovakve tvrdnje bi dovele u zabunu: zaista, da li je sam g. Lompar uopšte čitao ne samo *Filosofiju palanke*, već i sopstvenu knjigu (njeno prvo izdanje, pre nego što će napisati treće)? Kako uopšte objasniti ovu neobičnu sposobnost g. Lompara da zapada u ovakva besmrtna samopricanja?!

*Kad mogu Petar i Janko, što ne bi mogao i Marko*

Srpsko stanovište bez uvijanja tvrdi da Konstantinović nije bio samo *angažovani* pisac nego i *čovjek vlasti*. Jedno je sigurno: autor *Filosofije palanke* je bio angažovani pisac/mislilac; pa on je to čak i danas, posthumno! Budući da nije bio član partije i da nije sledio nikakve i ničije „linije“, njegov angažman nije bio oficijelno-politički, kao ni običajno-palanački ili rodovsko-nacionalistički, već je to bila intervencija jednog duhovno slobodnog mislioca. Pošto nije bio ni u državnoj službi, njegov angažman je bio lišen materijalne nadoknade i uslovljavanja: nije ga država izdržavala (kao što je to slučaj sa mnogim adeptima srpskog stanovišta), već je izdržavao sam sebe. I kakav je to, onda, bio čovek vlasti? Nije li se njegova vlast sastojala iz honorarnog rada na Trećem programu Radio Beograda? Ili je to, možda, bila vlast nad rubrikom *Prelistavanje časopisa* koju je redovno imao na tom istom programu? Možda je to bila vlast nad honorarima koje je primao u raznoraznim časopisima sa kojima je sarađivao širom Jugoslavije? Ili je to bila vlast nad knjigama koje mu je štampala vlast, pošto mimo vlasti knjige u Srbiji/Jugoslaviji nisu ni mogle da budu štampane? Da li je trebalo da se *Biće i jezik*, ta izvanredna knjiga posvećena srpskoj poeziji, zapravo, ni ne pojavi u izdanju Nolit, kako bi se Konstantinović osvedočio kao čovek *s one strane* vlasti? Konačno, da li je pisac *Filosofije palanke* bio čovek vlasti zato što se, u jednom trenutku, anagažovao u Socijalističkom savezu, čiji su kolektivni član bila i sva stručna udruženja, počev od udruženja književnika i filozofa?

Gde god i kako god da se angažovao u svojoj kulturnoj aktivnosti, Radimir Konstantinović je, u onim teškim vremenima, održao svoju intelektualnu i duhovnu autonomiju, odnosno nije podlegao ni oficijelno-komunističkom, ni ostrašćeno-nacionalističkom (srpskom) stanovištu. Međutim, pisac *Duha samoporicanja* (koji je i sam državni činovnik) uveren je da je pisac *Filosofije palanke* bio *čovjek vlasti*, pa mu je izgledalo normalno da se upita: „zašto sekularno sveštenstvo sve to skriva?“ (567).

Ovo pitanje nije čisto retoričko; iza njega se krije jedna ideološka egzegeza pozicije navodnog sekularnog *kulta* čije paranoične konture srpsko stanovište s revnosnim žarom ocrtava. Sekularno-sveštenski kult je kult koji „na mala vrata rehabilituje jedan totalitarističko-autoritarni poredak“. Po srpskom stanovištu, reč je, naravno, o rehabilitaciji *titoizma*, koja je „neophodna da bi se obnovio mehanizam koji – pod različitim ideološkim obrazloženjima – neutrališe srpsko stanovište kao takvo“. Eto, u tom grmu,

dakle, leži zec. Izgleda da se sve urotilo protiv srpskog stanovišta. Zato nije čudno što ovo stanovište u liku i delu g. Lompara smatra da je reč o zaveri, budući da su protagonisti ove postkomunističke ujdurme prinuđeni da skrivaju svoje uzvorno komunističko lice: poreklo, prirodu i odgovornost (v. 568-569). A sve to se, što je najvažnije, skriva pod firmom borbe protiv srpskog nacionalizma. U ovom paranoičnom sklopu, g. Lompar krunsko mesto dodeljuje piscu *Filosofije palanke*: „Konstantinović je – svojom odlukom – mislilac takvog epohalnog zaleđa. Jer osnovni impuls rehabilitacije titoizma svakako je preuzet iz poistovećivanja duha palanke sa srpskim nacionalizmom“ (569). Na nesreću g. Lompara, u *Filosofiji palanke*, naprosto, nema poistovećenja duha palanke sa srpskim nacionalizmom, jer postoji nužna razlika i interakcija između ta dva duhovna stava. Zato je tvrdnja g. Lompara, naprosto, nediferencirana grubost koja je potpuno tuđa analitičko-kritičkom postupku R. Konstantinovića.

U ovom spisu, a i drugde, već sam u više navrata tvrdio da *duh palanke* nije sudbinski vezan uz nacionalizam, ma koliko nacionalizam bio njegova privilegovana referenca. Ipak, taj duh je sklon menjanju ideoloških i političkih kostima. „Različiti nacionalizmi su, bez sumnje, njegova omiljena garderoba. Pa ipak, palanački duh *nije svodiv* na nacionalizam, niti na bilo kakvu ideologiju. Kada duh palanke od svojih naloga počne da pravi predmet implicitne ili eksplicitne 'idejne' i 'političke' borbe, onda je lako pretpostaviti da će, u toj ravni, on pre ili kasnije da se instrumentalizuje u korist neke 'više' političke i ideološke ciljnosti. Ali, takva instrumentalizacija nikad nije trajna. Pre ili kasnije duh palanke biva razočaran ideologijom i politikom čija su obećanja apsolutna, tj. nemoguća, zato što u praksi, po pravilu, teže da potrebu duha palanke za spokojnom neposrednošću – neutralizuju“ (v. Milorad Belančić: *Filozof ne sme da ide u Sirakuzu*, 2010, odeljak: *Povratak palanke*, str. 67).

Očigledno, namera *Filosofije palanke* nije bila (niti je mogla biti) da poistoveti duh palanke sa nacionalizmom, nego da ustanovi razliku između te dve vrste patologizacije ili dva pokušaja homogenizacije društvenog života. Pri tom, infrastrukturna pozicija se pripisuje duhu palanke, a ne duhu nacionalizma. Zato je moguće da palančani u jednom trenutku „okrenu leđa“ gubitničkoj ideologiji nacionalizma, ali je moguće i da se u drugom trenutku njoj, naravno, u obnovljenom liku – vrata. Ali zašto je tako nešto moguće? Zato što je *podjednako* i u duhu palanke i u duhu nacionalizma reč o potrebi

za homogenizacijom i hegemonijom u društvu. Dakle, ako se ta dva duha dijahrono razlikuju, sinhrono posmatrano, oni poseduju istu tendenciju ka homogenizaciji i hegemoniji. Slično važi i za levi i desni totalitarizam. Među njima, naravno, nema ni dijahronog ni sinhronog poistovećenja, ali to opšte obeležje, ta tendencija ka homogenizaciji i hegemoniji, u oba je slučaja slična.

U *Filosofiji palanke* se nije govorilo, niti je moglo da se govori o levom totalitarizmu u njegovoj hermeneutičkoj primeni na titoizam (budući da se, u tom slučaju, knjiga ne bi ni pojavila), ali je u odeljku *Totalitarizam i reforma jezika* pisano o *totalitarizmu uopšte i prokletstvu* koje se u svim vidovima totalitarizma sabire u jedan jedinstveni, sveobuhvatni vid koji njihove ideološke razlike nedvosmisleno pokazuje kao manje važne. O kakvom jedinstvu je tu reč? Reč je, smatra R. Konstantinović, o nesavladivoj jezičkoj protivurečnosti između stvarnog i idealnog, deskriptivnog i normativnog, koju svaki totalitarizam teži da *nasilno prevlada*. Zato on, „uvek, traži neki *svoj jezik*, koji bi bio idealni jezik ovoga stvarno-idealnog (ili idealno-stvarnog), jezik kadar da savlada nesavladivo protivurečje idealnog i stvarnog, onako kako to ne može *dâti jezik*“ (*Filosofija palanke*, 295).

Sam nacionalizam nije nužno isto što i totalitarizam; ipak on, kao i totalitarizam, kao i svud-prisutni palanački duh, ima izrazitu težnju ka hegemonizaciji i hegemoniji, naravno, u svom okruženju, ako ne i šire... Zato u tekstu: *O srpskom stanovištu: mi pa mi* stoji da je nacionalizam zaslepljujuća, autohipnotička, opsesivna totalizacija čija cena otrežnjenja se obično plaća *praktičnim porazom*, u ratu ili miru. Pa budući da je opsesivna totalizacija koja, kao i svaka druga, ono idealno uzima kao stvarno i ono normativno kao deskriptivno, nacionalizam je samim tim *sklon* totalitarnom previdu traumatične stvarnosti. Budući da je totalno posredovanje Svega linijom umišljenih, iskonstruisanih i, često, paranoičnih deoba, nacionalizam naprosto ne vidi niti želi da vidi stvarnost, pa se, pre ili kasnije, fantazmatski u njoj urušava, da bi kasnije tražio odgovarajuće likove obnove ili renesanse... Srpsko stanovište je samo jedan stari-novi oblik nacionalističke ideologije bezglavo predodređene za još jedno urušavanje.

Ali evo kako taj renovirani i sada mnogo lukaviji (srpski) nacionalizam, u uslovima svoje bliske poraženosti, reaguje na tvrdnju da je u svakom nacionalizmu reč o zaslepljujućoj i opsesivnoj ideologiji koja

krivotvori stvarnost: „Ovakav način rasuđivanja, koji krijumčari jedno *predrazumevanje*, karakterističan je primer ideološke otvorenosti. Jer, nacionalizam je sve to bio, kao što on to – uvek – i može biti. Ali, sve je to bio i komunizam; sve to postaje i globalizam“ (570). To je, otprilike, logika: kad mogu Petar i Janko, što ne bi mogao i Marko? Ali šta znače reči: *nacionalizam je sve to bio i može biti...* Da li to znači da samosvesno nacionalističko stanovište, za koje se g. Lompar zdušno zalaže (1) nije nacionalizam (u šta bi i najlakoverniji čitaoci *Duha samoporicanja* teško mogli da poveruju) ili (2) da je to stanovište, u stvari, jedan „dobar“, „neiskvaren“ nacionalizam koji, dakle, nije sklon ostrašćenosti, zaslepljenosti i previđanju stvarnosti? Ovde nas još jednom pisac *Duha samoporicanja* stavlja pred lažnu dilemu. Jer srpsko stanovište je – kako se tvrdi u *Sarajevskim sveskama* – „neprikosnovena, dogmatička, zadržta ideologija koja teži u najvećoj meri da ustroji jedan i jednoglasni kulturni obrazac“, a to zatim znači da je ono, danas, privilegovani oblik nacionalizma na ovim prostorima, pa u tom pogledu teško može biti bilo kakvih iluzija.

### *Bravar je bio bolji*

Iskustvo nam jasno govori da jednoglasnost i jednoglasnost u ljudskom životu, ideologiji i politici, u svim svojim oblicima, pre ili kasnije, zapada u nepremostive teškoće. Razlog tome je činjenica da u istoriji nema jedne jedine neprikosnovene Istine. To je načelni prigovor svakoj totalizaciji: ona nema konstitutivno uporište u životu. Zato je život prepun raznoraznih „istina“ koje se kose jedne s drugima, što sve zajedno, neki put, liči na pravu *rašomonijadu*. Ali, istorija takve protivurečne istine *dopušta*, čak i kada nijedna od njih nije logički i epistemički osvedočena. U stvari, istorija nema *unapred (a priori)* dat odgovor na pitanje koja je od dve istine, koje se uzajamno kose, ona „prava“. Zato ona ne trpi logiku, odnosno nije logična, budući da nema u sebi konačnu, totalizujuću svrhu, nema veliki domaći zadatak neprikosnovene istine koju bi svi morali da nauče napamet ili da sriču. Eto zašto su se u istoriji ljudi ubijali zbog nepomirljivih, isključivih, antagonističkih Istina, a to neki put može da traje i vekovima. Istorija je nužno upućena na izvesnu *višeglasnost* čiji glasovi ne mogu da se (jednom zauvek) poravnaju (ne mogu to bez *nasilja!*), pa je u njihovim odnosima

najprirodnije ustanoviti stanje uzajamne tolerancije, pregovaranja, komunikacije, a ne isključivanja, protivurečenja ili, čak, antagonizma.

Kako je istorija do sada izlazila na kraj sa svojim krupnim i sitnim višeglasnostima? Ona je u njima, na prvom mestu, videla protivurečnosti, razloge za sukobe, sporove, rat. Dakle, višeglasnosti su se, na prvom mestu, artikulisale (ili: dezartikulisale) kao protivurečnosti, kao dijalektika. Ako je reč o državama, onda su te protivurečnosti postajale politički, diplomatski i ratni sukobi. U novijem dobu nastala je jedna bolja, dekonstruktivna mogućnost: da se stare protivurečnosti koje su bile isključive (ili: povod za polemose) *rastvaraju* (putem dijaloga, pregovaranja, komunikacije, trgovine, uvažavanja moralnih naloga i ljudskih prava) *u razlike* koje bivaju (koliko-toliko) trpeljive, tolerantne, pošto ne pretenduju na neprikosnovenu Istinu. Tako se formirala situacija ideološke i političke višeglasnosti u kojoj se neprijatelj konačno transformiše u protivnika. A to je, onda, slučaj u kojem „naše“ i „njihove“ istine prestaju da budu isključive, jednoglasne, fundamentalističke i nalaze put do pomirenja, do koegzistencije u razlikama. Ovakav koncept *višeglasnosti* je, naravno, tuđ pred-modernom i anti-modernom nacionalističkom/srpskom stanovištu.

Alternativa tako shvaćenom višeglasju je zauzeti tradicionalno isključivi stav, stav neprikosnovene jednoglasnosti. Onda kada se moderna višeglasnost sudari sa pred-modernom jednoglasnošću onda se i ona od ideologije razlika nužno vraća ideologiji protivurečja. Evropska unija danas nije spremna da bilo koga uključi u svoju zajednicu pod uslovima koji nisu *njeni*. Zato u nju nije lako ući, ali je golema iluzija poverovati da bi EU predugo tolerisala da Srbija postoji kao „crna rupa“ usred Evrope. Pre ili kasnije postavilo bi se pitanje: koja bi sredstva (počev od blokade, izolacije, sankcija itd.) mogla da se upotrebe kako bi se ta mogućnost osujetila? Eto zašto je bezglava antievropska politika koju propoveda srpsko stanovište jedna unapred poražavajuća strategija.

Predugo je u Srbiji stvarana politika privida, po kojoj postoji jedna Istina koja je, naravno, „naša“, po kojoj poraz ima značenje pobeđe, a neprimenljivo pravno načelo značenje neprikosnovene stvarnosti. Zato se sada čudimo kad nam se iza privida u lice baca – nemoć. Milošević je poraz na Kosovu na farsičan način proglasio pobedom, a srpsko stanovište ni danas nije spremno da prizna taj poraz kao poraz, jer to bi imalo značenje njegovog definitivnog sloma. Puno je situacija u istoriji u kojima hteti *sve*



znači ne dobiti *ništa*. Nacionalistički ostrašćena politika u Srbiji je iz tih situacija malo toga izvukla kao pouku. A ključna pouka glasi: pored zadrnosti u politici postoji i ono *moguće*, a to moguće je po pravilu moguće zahvaljujući nekom pregovaranju i kompromisu, u kojem protivurečnosti prestaju da budu antagonizmi i postaju razlike. Ipak, ova pouka u jeftino-beskompromisnoj strategiji koju zastupa *srpsko stanovište* jednostavno – ne postoji. Očigledna beskompromisnost njegove strategije radije je spremna da se istorijski „skrlja“ nego da načini i najmanji kompromis sa drugima ili, nedajbože, sa drugošću drugih. Pa ako zbog toga stalno trpi poraze, onda je za to uvek kriv taj drugi, njegova zavera ili, na kraju, svi oni koji ne dele sakrosakntno-stradalničko uverenje čija poenta glasi: ići po svaku cenu do kraja, makar i u ambis nebeske Srbije!

Iako pisac *Duha samoporicanja* prihvata činjenicu da je nacionalizam bio i da – uvek – može biti zaslepljujuća, opsesivna, autohipnotička totalizacija, on pri tom ipak ne veruje da je cena koja se plaća za otrežnjenje od te zaslepljenosti, naprosto – poraz. I zato se pita: „kako ni hrvatski ni albanski nacionalizam nisu – u istim događajima s kraja dvadesetog veka – poraženi, premda su zaokruženi u mnogo konzistentnije ideološke sisteme od rastresitih i raznorodnih pojava oblika srpskog nacionalizma u to vreme“ (570)? Kako nisu poraženi? Ali, u događajima čiji naziv je *nasilno rasturanje Jugoslavije* svi učesnici su pretrpeli težak praktični, životni, smisaoni poraz, tako da tu, u osnovi, i nema pobednika, već samo gubitnika, većih ili manjih. I u ratu, i u miru. Da li je potrebno navoditi šta se sve, na svim stranama, s tom nacionalističkom operacijom nasilnog rasturanja Jugoslavije – izgubilo? Ali, evo, tu se sad već nazire da srpsko stanovište dobija krunski argument da sve koji dele te misli, još jednom, proglasi sekularnim sveštenicima koji traže rehabilitaciju titoističke Jugoslavije. Pri tom se, naravno, zaboravlja da je Jugoslavija postojala i pre Tita. U svakom slučaju, ova „rehabilitacija“ Jugoslavije sredstvo je kojim se, reći će g. Lompar, „neutrališe srpsko stanovište kao takvo“. Nama se pre čini da iza takvog uverenja stoji samo pokušaj da se prikrije jedna ideološko-politička paranoja.

Znamo da su u Srbiji ekstremne nacionalističke, klerikalne i slične ideologije oduvek bile antikomunistički, antidemokratski i antievropski orijentisane. Posle sloma Jugoslavije i uspostavljanja Srbije kao nove suverene države antititoizam je postao pretpostavka svih pretpostavki ili nova zakleta

politička metafizika. Ujedno, antititoizam je postao neumitno predrazumevanje ili fatalni *a priori* srpskog stanovišta. Ali, već smo rekli: Jugoslavija je postojala i pre Tita. I to je malo problem, pa, već zato, s bilo kog ideološkog, doktrinarnog ili mitskog stanovišta da se upućuje kritika *titoizmu* – a ta reč podrazumeva svaki mogući oblik života u Jugoslaviji – sama ta kritika se unapred smatra legitimnom. Antikomunizam se shvata, takoreći, kao egzorcizam, a s ovim egzorcizmom su se probudile i najgore nacionalističke aveti prošlosti, pošto su dobile legitimnost po principu: neprijatelj mog neprijatelja je moj prijatelj...

Ako je postkomunizam raskinuo sa sistemskim držanjem ljudi u stanju totalitarne nezrelosti, onda je to tako zato što je taj raskid proizašao iz demokratske, a ne nacionalističke orijentacije društva (koja se hrani bezuslovnim i nediferenciranim *antikomunizmom*) u kojoj sva prošlost koju smo doskora živeli biva prokažena i egzorcizovana. Jedan veliki francuski filozof (Merlo-Ponti) posle II svetskog rata je tvrdio: nisam komunista, ali nisam ni antikomunista. Toj izreci bi se, danas, moglo dodati: *nisam titoista, ali nisam ni antititoista*, naprosto zato što je ovo poslednje (antititoizam) sada postalo *apriorna* legitimacija svih retrogradnih, duboko nedemokratskih, klerikalno-nacionalističkih političkih i ideoloških snaga u Srbiji. Zato je i taj ostrašćeno-bezglavi diskurs srpskog stanovišta o *titoizmu* nešto što se mora otpisati kao negovanje jedne teško podnosive duhovne bede. Eto zašto, sada, mnogo pametnije deluje grafit koji se mogao videti na ulicama Beograda, za vreme protesta protiv Miloševića: *Bravar je bio bolji*.

### *Višeglasna jednorodnost*

Po piscu *Duha samoporicanja*, u *Filosofiji palanke* se duh samoporicanja temelji na izvesnoj interpretativnoj redukciji kojom se vrši zamena autentične religijske dimenzije otvorenosti, neautentičnom, ideološkom dimenzijom zatvorene otvorenosti. To je dakle značajna redukcija koja, po g. Lomparu, ima najveću upotrebnu vrednost za tzv. *sekularno sveštenstvo*. Ali, zašto ona ima najveću upotrebnu vrednost za sekularno sveštenstvo? – „Jer, ona je magistralni pravac građanskih tradicija, raznorodan i višesmeran, od tradicionalizma do modernizma, od patrijarhalno-plemenskog preko građanskog (kao konzervativnog i kao modernog) do avangardnog osećanja života, svela na oblike i forme srpskog

nacionalizma“ (569). Dakle, Radomir Konstantinović, koji je i sam bio pripadnik modernog/avangardnog kretanja u posleratnoj književnosti, samoga sebe je, putem izvesne interpretativne redukcije, sveo na oblik i formu (u čemu je razlika?) *srpskog nacionalizma*. A to se desilo u knjizi (*Filosofiji palanke*) koja se i ne bavi, bar ne na prvom mestu, srpskim nacionalizmom, već palanačkim duhom. Pa ako g. Lompar ne pravi nikakvo razlikovanje između ove dve stvari, onda je to zaista oblik/forma potpuno *nediferenciranog* pogleda kako na jedno (duh palanke), tako i na drugo (nacionalizam).

Pisac *Filosofije palanke* je i ranije bio optuživan za slična svođenja. Tako je, recimo, Slobodan Antonić u jednom kritičkom tekstu tvrdio da Konstantinović u srpsku palanku smešta „kompletno građanstvo Srbije, uključujući i naše najveće umove. Ono što mi mislimo da je najbolje u srpskoj kulturi pre 1941, za Konstantinovića su emanacije jednog te istog palanačkog duha”. Antonić, zatim, navodi listu uglednika koje Konstantinović ubraja u “duhovne palančane”. Na te opaske sam odgovorio u tekstu *Povratak palanke* na sledeći način:

Da li je moguće živeti u palanačkoj sredini, a da palanka na tom životu, makar on bio 'uzorno' građanski, ne ostavi nikakav trag? *Filosofija palanke*, videli smo, počinje rečenicom: *Iskustvo nam je palanačko*. I tu niko nije izuzet. Pa ako su čak i naši 'najveći umovi' u stanju da demonstriraju zavisnost od tog iskustva, to ne znači da su oni 'duhovni palančani' ili da su isključivo to. Zar to upravo ne bi bio palanački manir vrednovanja: po svaku cenu poštedeti kritike naše 'najveće umove' kao da oni nisu ljudi nego 'svetinje' koje nikada nisu imale kontakta s palanačkim iskustvom (v. Milorad Belančić: *Filozof ne sme da ide u Sirakuzu*, 2010., odeljak: *Povratak palanke*, str. 74).

Vidi se, dakle, da Antonić pomenute „najveće umove“ i „svetinje“ posmatra slično kao i Lompar (mada, ipak, civilizovanije). Ti umovi/svetinje se profilisu kao takvi *sa Srpskog stanovišta* ili – kako sam tvrdio u *Povratku palanke* – sa stanovišta jednog *mi* („...ono što *mi* mislimo da je najbolje...“) čije *predrazumevanje*, bez sumnje, ima otežali palanački smisao. Zato sam tvrdio da je Antonić svoju procenu mogao da iskaže samo zato što o srpskoj kulturi pre 1941. godine,

zapravo, *ništa ne zna* (izvinjavam se zbog ovog grubog tona, ali on mi se ovde čini savršeno neophodnim), jer da o njoj nešto zna, znao bi i to da u samoj toj kulturi nema jedinstvenog mišljenja o tome šta je tu najbolje. Racimo, Skerlić je žestoko kritikovao Disa („Poezija g. Petkovića ima sve karakteristične crte koje je Gijo klinički odredio kod degenerika...“; „Cela poezija g. Petkovića nije ništa drugo do grubo jaukanje i dosadno stenjanje, nizanje u svima notama: ‘ah’, ‘oh’, ‘avaj’, ‘jao’, ‘kuku’...“ itd.). Zato Skerliću, bez sumnje, ne bi na pamet palo da Disa uvrsti na Antonićeve listu „velikih umova“. Štaviše, Skerlić je mislio da Disa kritikuje s istinski modernog stanovišta, a on ga je kritikovao s antimodernog i nimalo građanskog stanovišta... Da li iz toga sledi da je Skerlić „duhovni palančanin“? To je poslednja stvar koju bi Radomir Konstantinović ustvrdio! Isto važi i za mnoge druge „umove“ čiji stavovi su kritikovani u *Filosofiji palanke*... Kako da onda shvatimo te Antonićeve prigovore Konstantinoviću za nešto što ovome, naprosto, ne bi palo na pamet? (*isto*).

Sličan odgovor mogao bi da se uputi i g. Lomparu koji ne propušta priliku da ovakvu primedbu uputi *Sarajevskim sveskama*: „interpretativno-ideološka redukcija *Filosofije palanke* ima karakter obavezujućeg *predrazumevanja* za kolonijalnu apologetiku *Sarajevskih svezaka*, koje svu raznovrsnost srpske kulturne tradicije, svu raznovrsnost *srpskog stanovišta* u srpskoj društvenoj, političkoj i kulturnoj istoriji, podvode pod jedno potpuno nediferencirano poimanje srpskog nacionalizma. Otud kolonijalna apologetika *Sarajevskih svezaka* može – i u 2012. godini – da raznorodne momente *srpskog stanovišta*, kao momente koje je zaveštala naša građanska tradicija, bez ikakvog ostataka ili posredovanja, poistoveti sa srpskim nacionalizmom. Jer, za nju je svako srpsko stanovište istovetno sa nacionalističkim shvatanjem kulture“ (569).

Valja još jednom uočiti da pisac *Duha samoporicanja* s bezrezervnim poverenjem upotrebljava reč *predrazumevanje* čije značenje je, u datom kontekstu, razumljivo samo njemu. Po njemu je nedopustivo da se u perspektivi svetla i bogomdana (teološka) otvorenost svede na sumračnu i ideološku zatvorenu otvorenost, koja se praktikuje u *Filosofiji palanke*. Ali,

već zato što je priča o bogomdanoj teološkoj otvorenosti (o čemu može da posvedoči ne samo *Filosofija palanke* nego i čitava istorija filozofije) puka besmislica (kao što je besmislica i tvrdnja da usredištenje u hrišćanstvu nije zatvaranje već da je otvaranje), onda ni svođenje koje g. Lompar konstruiše da bi ga kritički osudio, naprosto, nema nikakve smislene osnove.

Međutim, u istoj toj rečenici u kojoj izmišlja pomenuto svođenje, g. Lompar govori i o kolonijalnoj apologetici *Sarajevskih svezaka*. Mnogi veoma ugledni saradnici *Sarajevskih svezaka* koji čine duh i telo ovog časopisa, lagodnim ideološkim manirom brutalno su svedeni na etiketu *sekularnih sveštenika* i *kolonijalnih apologeta*. Upravo u trenutku kada optužuje druge za ideološko svođenje, pisac *Duha samoporicanja* to svođenje sam vrši. Ovaj manir – optužiti druge za ono što sam činiš – jedan je od najbrutalnijih ideoloških manira samolegitimisanja (ili: pranja novca duha) kojim se dobija utešna slika: ako je moj neprijatelj prljav, ja sam onda čist, jer sam njegova sušta suprotnost!

Ipak, optužba o svođenju sve raznovrsnosti srpske kulturne tradicije pod nacionalizam je, naprosto, besmislica koja nikome ne bi pala na pamet, sem piscu *Duha samoporicanja* čije delo je jedna nimalo diferencirana nacionalistička priča! Pri tom, njen pisac – kad se već upustio u tu priču – nema nikakvog razloga da se nje stidi, pošto to nije ni prvi ni poslednji slučaj arogantnog i isključivog isticanja nacionalizma u srpskoj društvenoj, političkoj i kulturnoj istoriji.

Ipak, u *Duhu samoporicanja* lako može da se previdi operacija koju obdelava g. Lompar. Naime, on tu poistovećuje „svu raznovrsnost srpske kulturne tradicije“ i „svu raznovrsnost *srpskog stanovišta*“, kao da je to jedna te ista priča. Tako se pred nama pojavljuju raznorodni i višeglasni momenti srpskog stanovišta, iako je to, po definiciji, monotono, skoro blindirano, jednorodno, jednoglasno i jednumno stanovište. Zatim, ne trepnuvši, g. Lompar tvrdi da nam je te raznorodne momente jedno-rodnog (i jednumnog) stanovišta *zaveštala* naša građanska tradicija... Konačno, on tvrdi i da sekularno sveštenstvo sve to poistovećuje sa srpskim nacionalizmom. Međutim, istina je sasvim drugačija. Pošto svekolika srpska kultura nije nacionalistička, već je to samo jedan njen deo, ona *srpskom stanovištu*, kao upravo tom nacionalističkom delu, *nije ništa zaveštala*, a sve što je zaveštala ide protiv ekskluzivizma i arogancije kojom je obeleženo srpsko stanovište!

Sintagma *srpsko stanovište* je, na prvi pogled, benigna, eufemistička zamena za ideološki sunovratnu, ali uvek opasnu reč *nacionalizam*. Autor se, iz nekih razloga, libi da to otvoreno kaže. Kod njega, generalno uzev, stvari koje su opterećene raznoraznim prigovorima dobijaju neka druga, manje kompromitovana, dobroćudna imena... Takav je slučaj i sa *srpskim stanovištem* koje je, označiteljski posmatrano, neopterećena, pročišćena, isprana sintagma, tako da u tom smislu iskazuje samo tužnu *istinu* nacionalizma. Zato Lompar može da kaže: „da bismo razotkrili laž nacionalizma, prvo moramo priznati kako postoji neka istina u nacionalizmu. Upravo nam srpsko stanovište omogućava da prepoznamo onu laž koja je skrivena u nacionalizmu i da je procenimo *u odnosu* na istinu koju donosi čovekovo samoprepoznavanje u nacionalnoj egzistenciji“ (572). Naravno, tu imamo samo zamenu jednog nacionalizma drugim. Svaki nacionalizam prepoznaje laž prethodnog nacionalizma, naročito onda kad se već osvedočio kao poražavajuća ideologija. Pisac *Duha samoporicanja* ne prihvata tuđi, neprijateljski nacionalizam i prihvata samo onaj koji se funkcionalno uklapa u srpsko stanovište. Takav (= srpski) nacionalizam g. Lompar proglašava suštom i večnom Istinom.

Umesto da u *Filosofiji palanke* vidi kritiku svakog zatvaranja, a time implicitno i onog nacionalističkog, Lompar tvrdi da se u njoj „laž nacionalizma opisuje kao apologija titoizma, da bi to – posle epohalnog brodoloma komunizma – pretvorila u apologiju kolonijalizma“. Za tu tvrdnju on ne nudi bilo kakav tekstualni dokaz, tako da je ona, u stvari, efekat ideološke uobrazilje. Ali, to ne bi trebalo da nas čudi, jer istina srpskog stanovišta je moguća samo u fantazmatskom obliku samoporicanja istine.

Pisac *Duha samoporicanja* se hvali da je nekad i sam bio kritičar nacionalizma, te da zato nije u redu tvrdnja da je takva kritika „poslednja stvar koja bi piscu *Duha samoporicanja* pala na pamet“. Ali, moje pitanje je glasilo: *da li srpsko stanovište avet ili duh samoporicanja vidi i u nacionalizmu koji je poslednjih dvadesetak i više godina bio najprivilegovanija ideologija na našoj javnoj sceni?* Možda je autor srpskog stanovišta, u nekoj prošlosti, imao kritički odnos prema duhu/aveti nacionalizma, ali sada je, očigledno, ta kritičnost isparila kao izmaglica u svitanju zore, da bi za sobom ostavila problem *rđave ideološke savesti* koja se probija čak i kroz blindiranu samosvest *srpskog stanovišta*. Ipak, ovo

poigravanje sa rđavom savešću postalo je zamorno, ako ne i depresivno, budući da je dodatno suzilo ionako već skućeni duhovno-hermeneutički horizont srpskog stanovišta.

### *O indiferentnosti*

U svom pamfletskom maniru srpsko stanovište nudi gomilu skraćenih, „dobro“ montiranih i selektovanih, nikad celovitih navoda iz teksta: *O srpskom stanovištu: mi pa mi*. Ti navodi su uvek praćeni neprimerenom ili nakaznom re-kontekstualizacijom koja im potpuno izopačuje smisao, tako da se tu stvarna misao prezentuju na savršeno lažan, iskrivljen, izobličen način. U isti mah, srpsko stanovište ne propušta priliku da ove navode podvrgne psihoanalitičko-nacionalističkoj ekspertizi, tako da, onda, u njima može da vidi simptom jedne tradicije. Kakve tradicije? Pa, tradicije „medicinsko-dijagnostičkog situiranja političkog neistomišljenika“! Kako je g. Lomparu uspelo da tekst *O srpskom stanovištu: mi pa mi* smesti u tu tradiciju? Evo kako. Na jednom mestu u mom tekstu govori se o duhu jednoulja koje s kraja na kraj prožima srpsko stanovište, pa budući da je za to stanovište „duh samo Jedan, zato, samo jedan može biti i duh samoporicanja. Dakle, taj Duh moguće je misliti samo ukoliko on stoji u (opsesivnoj) opoziciji spram samoga sebe, odnosno ukoliko na dramatičan način u sebi konfrontira (izvodi na front), s jedne strane, svoje samopotvrđivanje (samoafirmaciju) i, s druge strane, svoje samoporicanje (samonegaciju). Istorijsko iskustvo nam govori da svuda gde se duh shvata kao jedan i jednومان u isti mah imamo takvo ili slično unutrašnje podvajanje ili sukob. Drugim rečima, imamo paranoidnu konstrukciju jednog *mi* i jednog *oni*, našeg i njihovog, sloge i nesloge, vernika i izdajnika...“

Za pisca *Duha samoporicanja* ove tvrdnje su dokaz o *medicinsko-dijagnostičkom situiranju političkih neistomišljenika*. Pri tom, reč *neistomišljenik* sugerise ideju *poređenja* po kojoj, naravno, ima i onih koji drugačije misle. Srpsko stanovište sebe vidi kao drugačije mislećeg. Ipak, za njega svi koji drugačije misle od njega nisu samo drugačije-misleći, već su i – neprijatelji. U paranoičnom shvatanju Jednog (tog: *mi pa mi*) drugi se pojavljuje nužno kao neprijatelj, a ne kao partner u misaonim razlikama. Zato, za srpsko stanovište, u stvari *nema* neistomišljenika. Kad nacionalista

tvrdi da je neistomišljenik, onda je to taktika koja važi samo dok nacionalističko jednoulje ne ojača i osvoji vlast. Ubrzo, drugomisleći postaju ideološki i politički izdajnici i bivaju podložni zastrašivanju i teroru.

Eto zašto srpsko stanovište nema nikakvu potrebu da se udubljuje u stanovište svojih neistomišljenika; ono ga, jednostavno, inkriminiše već zgotovljenim, osuđujućim formulama. Tako se, onda, ne biraju sredstva kojima će se oklevetati oponent: „...sadašnji kolonijalni apologeta ritualno ponavlja dijagnozu o mojoj paranoidnoj strukturi u *Sarajevskim sveskama* koje izlaze pod uredničkom palicom Velimira Viskovića: zar to ne pokazuje da je poslednji garant svake optužbe i dijagnoze o paranoji neko ko je zatočenik titoističkog jugoslovenstva kao instrumenta hrvatske kulturne politike?“ (577). Ovakvi i slični komentari, kojih na pretek ima u *Duhu samoporicanja* potvrđuju upravo činjenicu da nikakva kritika srpskog/nacionalističkog stanovišta ne bi bila kompletna kada ne bi sadržavala u sebi i pomenutu „medicinsku dijagnozu“!

Srećom po nas, svet nije svodiv na paranoidne konstrukcije. Mada takve uobrazilje u uspaljenim istorijskim vremenima mogu da poprime značajnu regulativnu ulogu i, neki put, da ostave za sobom i razorni trag. Ipak, u ovim vremenima, u kojima su se piromanske vatre pogasile, s punim razlogom sam, u *Sarajevskim sveskama*, ustvrdio da manihejsko viđenje sveta samo kroz dve konfrontirane sile i boje nudi, zapravo, jednu bezličnu i mrzovoljnu sliku sveta. Tako sam, najzad, konstatovao i to da je, na ovim prostorima, sasvim dovoljno bilo mržnje i agresije, i da je neuporedivo trezvenije da se, umesto paranoične mržnje, ostrašćenosti i fanatizma, opredelimo za mentalno i emocionalno jedino zdravu – indiferentnost.

Na to je srpsko stanovište počelo da igra igru naivnosti, tvrdeći da *indiferentnost* ima značenje „ponišćavanja svesti o razlikama“, da bi onda, u nastavku te svoje naivnosti, zaključilo: „Stvar je utoliko intrigantnija što se ovakav apel (za indiferentnost: M. B.) pojavio u diskursu samooglašenog apologete razlikovanja, pobornika svake svesti o razlikama, svake ljubavi prema razlikovanju, svake neumitnosti koja prožima različitost, svake sudbonosnosti u značenjima razlika koje su položene u naš život. A sad odjednom – kao grafitna bomba iz vedrog prolećnog neba – dolazi potonji i gotovo pobožni krik da se svaka svest o razlici potopi u nerazlikotvornu svest o ravnodušnosti“ (579).



Zašto sam uopšte citirao ovo mesto koje pre liči na bljuvotinu nego na tekst jednog istoričara srpske književnosti XVIII veka? Zato što se u rečenju bljuvotini/tekstu jasno prepoznaje manipulativni ili, ako hoćete, prevarantski manir kojim se služi *srpsko stanovište* na čelu sa g. Lomparom. Evo u čemu se ogleda ta prevara. U Vujaklijinom rečniku reč *indiferencija* ima značenje ravnodušnosti, neosetljivosti, hladnokrvnosti, nezainteresovanosti; *indiferentan* ima značenje: ravnodušan, koji ne mari, kome je svejedno; *indiferentizam* ima značenje: ravnodušnost, neučešće u nečemu, naročito u verskim stvarima; *metafizički indiferentizam* je shvatanje po kome se čovekova volja ne opredeljuje ni spoljnim ni unutaršnjim pobudama; supr. *fanatizam*; *indiferentist* ima značenje: ravnodušan čovek, onaj koji ne pokazuje interesovanje za nešto (supr. *fanatik*). Prema tome, prava suprotnost emocionalnoj indiferentnosti je prosto i jednostavno – ostrašćeni fanatizam. Tamo gde fanatik, dogmatik ili fundamentalist vidi samo Jedno koje isključuje sve drugo i različito, tu indiferentnost vidi upravo razlike koje se uzajamno tolerišu, jer se ne isključuju. Međutim, skoro svaka rečenica *Duha samoporicanja*, tog katehizisa srpskog/nacionalističkog stanovišta, odiše ljubavlju prema Jednom koje isključuje sve drugo i sve različito. Na našu i sveopštu žalost.

Dakle, iz prethodnog je jasno da *indiferentnost* nema značenje poništavanja svesti o razlikama – kako misaono-uprošćeno sebi umišlja srpsko stanovište – već da ima značenje poništavanja svesti o nepomirljivim, fanatičnim razlikama koje onda, zapravo, i nisu razlike, već su suprotnosti, protivurečnosti, antagonizmi, ostrašćenosti, fanatizmi ili fundamentalizmi. A to je, naravno, nešto sasvim drugo. Sve u svemu, dakle, indiferentnost je prosede koji ne samo što ne isključuje razlike, već isključuje upravo tu ostrašćenost kojom je srpsko stanovište pod perom g. Lompara temeljno ozračeno.

Sada je pravi trenutak da bacimo pogled na pitanje g. Lompara: „Da li je Radomir Konstantinović bio – u poslednjim svojim godinama – mentalno bolestan?“ Šta je razlog što se srpsko stanovište odvažilo na ovakvo „medicinsko-dijagnostičko“ situiranje svog političkog neistomišljenika? Sve to, pre, liči na samoporicanje vlastitog elementarnog domaćeg vaspitanja. Ali, o čemu je uopšte reč? Radomir Konstantinović nije hteo da *Filosofiju palanke* objavi u Zagrebu zato što je želeo da se ona, posle niza godina, ponovo objavi *prvo u Beogradu*... Mislio je da bi objavljivanje *prvo* u

Zagrebu, dalo *Filosofiji palanke* izgled apatridskog spisa, što je on hteo da izbegne. Da li je, zbog toga, iznenada mentalno oboleo i postao mrziteljski srpski nacionalist, kako sav ushićen, misli g. Lompar? Savakako, ne. Radomir Konstantinović je, s pravom, smatrao da je potrebno najpre angažovati se kod kuće ili, što se svodi na isto, počistiti đubre u svom dvorištu. A to je, ujedno, pozicija indiferentnosti za *sve* nacionalističke razloge i, ponajpre, za one koji su upisani u uže i šire okolnosti u kojima živimo. Drugim rečima, treba biti protiv svakog nacionalizma, ali se boriti, *ponajpre*, protiv „svog“, domaćeg, pošto se jedino tako osujećuje spirala uzajamnog nacionalističkog legitimisanja. Ujedno, to je stav indiferentnosti koji je u isti mah i moralni stav: odustajanja od mrziteljskog iritiranja kako tuđeg nacionalizma svojim, tako i svog – tuđim. Nasuprot tome, srpsko stanovište misli da u svim kontekstima u kojima se može upotrebiti reč *srpski* neko u isti mah mora i da se mrzi.

### *Obmanjujuća sloboda izbora*

Svako nacionalističko stanovište je *pokušaj* totalizacije. Ako srpsko stanovište nije totalizacija, šta je ono onda? Pisac Duha samoporicanja će bez dvoumljenja reći: „Neistina je da moje shvatanje srpskog stanovišta ima disciplinujući i totalizujući karakter. Ono, naprotiv, ima slobodni i diferencirajući karakter“ (623). Ipak, bili bi veoma lakomisleni kad bismo g. Lomparu poverovati na reči. U nekim doskora postojećim vremenima srpsko/nacionalističko stanovište je i te kako posedovalo moć *disciplinovanja*, *totalizovanja* i veoma uverljivog *zastašivanja*. Sad je ono veliki deo te moći izgubilo. Ipak, donkihotske pretenzije su ostale. Stanovište koje se u *Duhu samoporicanja* propoveda nikad nema nikakve veze sa srpskim nacionalizmom, jer su njegove „samosvesne“ pretenzije devičanski čiste i takoreći „nebeske“.

Mi smo u ovom trenutku srećnici što *više nisu* (ili, možda: *još nisu*?) aktuelna vremena u kojima se „slobodni“ i „diferencirajući“ karakter srpskog stanovišta, kao realizovana „sloboda“, transformiše u zastrašujuću-disciplinujuću-totalizujuću, dakle, autoritarnu ako ne i totalitarnu ideološko-političku praksu. Pa ako neko i dalje tvrdi kako srpsko stanovište ima „slobodni“ i „diferencirajući“ karakter, onda se postavlja pitanje: u čemu se uopšte ogleda ova *sloboda* i *diferenciranost*? U tome što, ukoliko neko hoće,

može slobodno da ne izabere srpsko stanovište ili srpski nacionalizam, s tim što onda, naravno, rizikuje da ga g. Lompar temeljno okleveta, tj. proglasi sekularnim sveštenikom, kolonijalnim apologetom i tome slično?!

Slobodan i diferencirajući karakter svakog nacionalizma ogleda se, po pravilu, u manijakalnoj potrebi da se stalno vrši neka (paranoična) „diferencijacija“ sa unutrašnjim i spoljašnjim neprijateljima, dopuštajući im, pri tom, da „slobodno“ budu to što već jesu, tj. „neprijatelji“. Pa kada autor *Duha samoporicanja* kaže da *srpsko stanovište* ima „slobodni karakter“, jer ono predstavlja „izbornu činjenicu“ i „podrazumeva čovekovu mogućnost da ne izabere način egzistencije koji je vezan za nacionalnu kulturu“, onda to liči na otkrivanje rupe na saksiji. S tim što se tu, u isti mah, krije i jedna mala *obmana*: svaki nacionalizam je, bez sumnje, stvar izbora, samo što to još uopšte ne znači da je i stvar slobode. U suštini on je izbor, odluka da se izvrši svojevrсно *samoporicanje, samolišavanje, samoodbijanje slobode*. Zato u srpskom stanovištu imamo slobodu da se kako individualnom, tako i kolektivnom *sopstvu* – oduzme sloboda. To je smisao „izborne činjenice“ o kojoj govori pisac *Duha samoporicanja*. Ona simbolizuje činjenicu da postoje i oni koji su pripravnici – već samim tim što biraju srpsko stanovište – da „slobodno“ izgube ili samoporeknu vlastitu slobodu. Ma koliko to čudno izgledalo: srpsko stanovište je, u stvari, duh, avet, sablast *samoporicanja slobode*. Isto tako može se reći da je ono izvesna otvorenost, ali i tu imamo obmanu, jer je reč o otvorenosti za *samoporicanje otvorenosti*.

Da ova Stvar stoji tako, najbolje se vidi onda kad se baci *konkretan* pogled na to što nam rečeno stanovište nudi kao (navodno) svoju afirmativnu mogućnost, a to je ta „izborna činjenica“, odnosno mogućnost *da izaberemo* „način egzistencije koji je vezan za nacionalnu kulturu“. Sasvim je jasno da onog trenutka kad se nacionalistička opcija izabere, tu sloboda, odmah, prestaje, jer se ovim izborom izabire jedna strateška odluka: ubuduće subjekt „slobodnog izbora“ biva *vezan, uvezan, zavezan, privezan*, i tom *vezanošću sputan*, ako ne i *pridavljen*, u svakom slučaju *ograničen, sveden* nacionalističkim (= zatvorenim, ideologizovanim, totalizovanim) konceptom kulture. Pri tom, on može da kaže da ta vezanost nema disciplinujući i totalizujući karakter, već da ima slobodni i diferencirajući, ali to je samo pritvorni, ideološki deo priče, pošto čitava Stvar tako bolje izgleda. Međutim, kada jedan subjekt, podanik ili podložnik biva opsednut nacionalističkim avetima, on u isti mah biva predodređen, nad-determinisan,

etnički, rodno i onto-teološki prestabilisan za jedno stanovište koje je, u najboljem slučaju, svojevrsna ideološka „sublimacija“ nadziranja i kažnjavanja.

„Šta znači moj sud“, pita g. Lompar, „o srpskom stanovištu kao nečemu što *pretpostavlja* slobodu izbora? Da je srpskom stanovištu prirođena misao o slobodi iz koje može da izvire i negacija srpskog stanovišta“ (625). Ali, pravo obeležje te slobode je etnocentričko samopotvrđivanje koje ima značenje unutrašnjeg *lišavanja* slobode, tako da je ta sloboda slična onoj koju smo imali kod Hegela i u dijalektičkom materijalizmu: sloboda kao *spoznata nužnost*. Što se tiče spoljašnjeg momenta ove slobode, odmah valja upitati: zašto je srpskom stanovištu „prirođena“ misao o slobodi onih stanovišta koja *odbijaju* ili *negiraju* srpsko stanovište? Da li je to neki iskreni „liberalizam“ u srpskom stanovištu? Svakako – ne. Ako je tom stanovištu kao, bez sumnje, rigidnom nacionalizmu prirođeno rodno vezivanje, uvezivanje, zavezivanje, zatvorenost i, ukratko, lišenost svake unutrašnje slobode, zašto je njemu, onda, potrebna ova spoljašnja pretpostavka o slobodi izbora, iako je, očigledno, potpuno nebitna za samo to stanovište koje je uvek već izabralo svoju, dakako, etničku/srpsku pretpostavku kao blagorodno-uvezanu, priheftanu i nadmoćnu u svim dilemama koje sloboda uopšte i može da postavi pred čoveka? Odgovor na to naizgled komplikovano pitanje je jednostavan: pretpostavka o slobodi izbora je potrebna da bi (po pravilu megalomansko) samopotvrđivanje (ili: samouzdanje, samoafirmacija) srpskog stanovišta imalo svog ideološkog oponenta oličenog u poricanju tog istog stanovišta. A ovo poricanje, onda, svedoči o prisustvu jednog kontrahenta (kao *neprijatelja*) koga treba pamfletski ogovarati, opanjkavati i klevetati pod firmom jednog duhovnog ili kulturnog opredeljenja, a ne – što je, ipak, mnogo češći slučaj (naročito u nacionalizmu kada je na vlasti) – pod firmom sirovog, ostrašćenog, zloćudnog ideološkog *resantimana*. Ne treba, ipak, sumnjati da se na dnu svakog nacionalističkog stanovišta, pa i srpskog, krije izvestan resantiman.

### *Slobada kao ne-Celo*

Već u najjednostavnijim ljudskim gestovima prisutno je ne samo ispoljavanje slobode nego i njene unutrašnje podeljenosti, rastrzanosti. To

dolazi otuda što je ostvarenje neke, bilo koje slobode po pravilu gubitak neke druge slobode. Ja u jednom trenutku imam slobodu da odem u London ili Pariz; međutim, ako odlučim da odem u London, realizacijom te (slobodne) odluke ja nepovratno gubim slobodu da u istom tom trenutku odem u Pariz.... Realizacija je sužavanje slobode. Zato je i sama odluka u svojoj realizaciji izvesna potvrda slobode (kao izbora) i njen gubitak za neku drugu mogućnost. Eto zašto je, čini se, sloboda *potpuna* samo onda kada se ne ostvaruje u *potpunosti*! Znamo da je svaki izbor makar i prećutno alternativan, pošto je uvek bilo moguće izabrati i nešto drugo što se *ne izabire*. Ali, ako on oličava i otelovljuje slobodu, onda je to ipak samo jedan deo slobode, pošto se ona nikada ne ostvaruje u svojoj punini, celosti. U suštini, sloboda je nedosežna, ona je ne-celo.

Zato se može reći i da svaki slobodan izbor sadrži u sebi izvesnu *nemogućnost, propust, nedovoljnost* ili *gubitak*. Možda je Kirkegard bio u pravu kad je sugerisao da je rezultat svih naših izbora uvek podložan izvesnom *kajanju* koje počiva na činjenici da se sloboda nikad ne ostvaruje *potpuno*. Pisac *Ili–Ili* i *Bolesti na smrt* nije verovao u mogućnost pomiriteljskih, spekulativnih sinteza u kojima bi se izgubile sve protivurečnosti, pa i one koje se umeću između alternativnih izbora. U takvim sintezama on je video svojevrsni “metafizički atentat na etiku”. Zato je, po njemu, temeljna egzistencijalna struktura izbora, a time i slobode – *kajanje*.

Pošto je svako ostvarenje slobode u isti mah i njeno ograničenje, ako već ne i svođenje, onda je i svaki metafizički pokušaj da se sloboda usidri u nekoj zauvek datoj sintezi (dobar primer je upravo nacionalistička homogenizacija) naprosto – uzaludan. Čovekova egzistencija, s pravom smatra Kirkegard, i onda kada je slobodna uvek je data i kao *rastrzana, neizvesna* i *potresena*. A to ujedno znači da ni samo razumevanje života životu nije nikad unapred dato, već samo *post festum*. Unapred je data samo neizvesnost, rastrzanost i rizik za koji slobodan čovek može i mora da preuzme odgovornost. Pri tom, naravno, ljudi često veruju da u svojim dobro uokvirenim, kodifikovanim, strateškim, brzo odlučanim životima dobijaju sve, a ne gube ništa... U stvari, najčešće oni samo ne znaju šta s tim životnim odlukama – gube.

Sve u svemu, dakle, *potpunoj* slobodi pripada modalitet fantazmatski-mogućeg, odnosno mogućeg koje nikada nije u celosti ostvareno, niti je, kao

takvo, ostvarivo. Fantazmatski-moguće je jedno više-ne. Ali, kao iskustvo nečega što bi bilo-moguće, ono se profiliše kao utopijsko ili heterotopijsko još-ne. Kao *drugo* koje je uvek u dolasku... Zato je, u sudnjoj instanci, sloboda utopijska ili heterotopijska "stvarnost". U svakom slučaju: onda kada je ostvarena, ona je, u isti mah, već „ostarila“, kako bi rekao Adorno. Zato se može reći da je sloboda, po pravilu, izvesno samoporicanje slobode, a kroz to samoporicanje uspostavlja se njena otvorenost za drugo, za drugu slobodu.

Moja ili naša otvorenost, čak i kada je zamišljena/projektovana kao apsolutna, nužno je lišena svemoći i u toj nesuđenoj svemoći lišena je punog (= apsolutnog) ostvarenja. U slobodi-da ili otvorenosti uvek je prisutan jedan fantazmatski deo, pošto je ona učinak nužnog samo-ograničenja. Zato u otvorenosti/slobodi imamo na raspolaganju nezaobilazne paradokse. Ta vrsta paradoksa ideologe garantovanog etnocentričkog Smisla ne zabrinjava previše. Problem je u tome što u pojmu *slobode/otvorenosti* postoje paradoksi koji bi i te kako morali svakog ljudskog pojedinca da zabrinu! Ti paradoksi ostaju nevidljivi za *dogmatsko* shvatanje slobode koje samoj slobodi pretpostavlja uvek neko tvrdo *stanovište*, obojeno, po pravilu, supstancijalnom, esencijalnom, večnom istinom. Zato je i u *srpskom* (etnocentričkom) *stanovištu* stoji upisano da ono mora, po principu spoznate nužnosti, da se, najpre, autoritarno zadovolji, da bi, zatim, njegova sloboda uopšte i bila sloboda. Jer, sloboda unapred odlučenog stanovišta ima skućeni uvid u samo to stanovište i prati ga kao neku vrstu fundamentalizma. A to je onda dobar način da se sloboda u samom tom stanovištu, jednostavno – zagubi. Jer, po svojoj praktički-celishodnoj prirodi, sloboda je uvek nedovoljna, i nezadovoljena. Ona je celina čiji se jedan deo fatalno odmetnuo od celine. Ona je uvek: ne-cela. Eto zašto je za nju (slobodu) moguće reći da je uvek i "ostarila", da je *živa* samo onda kada je otvorena za nešto *drugo*, neku *drugu* slobodu. Za slobodu u dolasku.

Sve u svemu, ona, sloboda, ne može da se zatvori u nekom osiguranom, supstancijalnom (a time već nužno isključivom) poretku lišenom vlastitih kontraindikacija ili *vlastite kritike* i *samoporicanja*. To je iskustvo modernosti koja je to iskustvo iskusila na svojoj koži. Ako je zatvorena, zbrinuta u nekom stanovištu, nekom fundamentalizmu, sloboda se neminovno konstituiše kroz raspoložive oblike nasilja. Naravno, kritika slobode-kao-nasilja mora, najpre, da prizna realnost fenomena na koji

usmerava svoj kritički skalpel. Ali, to nikad nije slučajni, incidentni, akcidentalni fenomen; on je suštinski vezan uz poimanje slobode koja ga odbacuje, slobode u njenoj ne-supstancijalnoj, ne-esencijalnoj, heterotopijskoj prirodi.

Načelo ponavljanja kojim komanduje razlika čini da svaka osnivajuća ili utemeljujuća sloboda uvek biva reprezentovana u nekom konzervirajućem postavu u kome se ponavlja, ali uvek *s razlikom*, dakle: uvek *problematično*. To baca senku na tradiciju upisanu u njeno poreklo, u kojem (poreklu) se potvrđuje (po definiciji: nikad dovoljno dobro) fantazam obećanog identiteta. Sloboda koja se opredeljuje za ograničenje nasilja teži da to stanje (ograničenja) sačuva, odnosno da ga ponavlja i, eventualno, poboljša. Njenom osnivačkom, utemeljujućem nasilju se, uvek, pridružuje i konzervirajuće nasilje koje, ubuduće, isključuje svako *novoutemeljeno* nasilje... U stvari, sloboda ovde (performativno) uspostavlja jedan (običajni ili pravni) identitet kojem obećava trajnost. Ali, već samo zasnivanje ovog identiteta ima obeležje izvesnog obećanja koje *nema* značenje univerzalnog, bez obzira što je to obećanje “veoma lepo”.

Pored obećanog identiteta postoji i korupcija vremena. Svaki identitet je kvarljiv. Obećanje mu nudi idealnu sliku, a vreme ga kvari i menja. Pa ukoliko se on više – putem ponavljanja kojim komanduje razlika – kvari, utoliko taj zahtev za “poštovanjem” obećanog može da bude represivniji. U svakom slučaju, on je, uvek, zahtev za (simboličkim) ponavljanjem utemeljenja, odnosno samog osnivačkog čina. Tu još uvek imamo preplet između osnivačkog (utemeljujućeg) i očuvavajućeg (konzervirajućeg) nasilja, između usidrene i pokretljive slobode.

Iako promena i očuvanje nekog običajnog ili pravnog poretka nisu ista stvar, njima je, ipak, zajedničko *nasilje*. Jer tu je uvek, na ovaj ili onaj način, reč o *performativnoj sili* ili *nasilju*. Pri tom, jedno je situacija u kojoj se novi nalog nasilno ustanovljuje protiv nekog već-ustanovljenog (koje teži da se sačuva), a drugo kada se neko već-ustanovljeno nasilje čuva protiv onoga koje tek želi da se ustanovi...

Nije li pravna ustanova *nacije* uvek *suštinski* ambivalentna? Nacionalizam kao bezobalna pretenzija i kao izvesno pravo na pravo, na naciju kao etnocentrički i ideološki osvedočenu, uvek isključuje neko drugo pravo, bilo da je ono tek-ustanovljujuće, bilo da je već-ustanovljeno. Dvosmislenost se ogleda i u tome što kako utemeljujuće (osnivajuće) tako i

očuvavajuće (konzervirajuće) nasilje mogu da se ovlaste spolja pridošlim legitimitetom, samo ni to nije nužno! Sve zavisi od istorijskih okolnosti. Moguć je slučaj u kome jedan nelegitimni poredak biva zamenjen drugim još manje legitimnim. To je, onda, ironija istorije. Srpsko stanovište koje nam pisac *Duha samoporicanja* preporučuje istorijski je već obeleženo (u više navrata) tragovima jedne takve ironije. Naprosto, svaka promena prava ostaje u okvirima pravne tautologije. Zaustaviti ovaj proces na nekom supstancijalnom momentu značilo bi, u stvari, isprazniti tautologiju od onog što je u njoj jedino efektivno/delujuće: od praznine, od ničega ili, što se svodi na isto, od nihilizma slobode koja ne dopire do svog savršenstva, odnosno do, kako bi rekao Niče, mogućnosti *prevrednovanja svih vrednosti*.

### *Logička forma čudovišta*

Već smo videli: srpsko stanovište koje se zalaže za religijsku otvorenost Jednog u Isusu sve ostalo svodi se na suženu, lažnu, ideološku ili zatvorenu otvorenost. Kako je uopšte moguća ova Jedino legitimna pozicija kao sveobavezujuća i svudprisutna? U univerzalnosti uvek imamo izvesnu neutralnost koja isključuje bilo koje posebno, pojedinačno ili samovoljno stanovište. Ono što je univerzalno mora da bude dobro-za-sve ili, u protivnom, nije univerzalno. Sama neutralnost data je u odrečnom obliku, obliku jednog niti-niti: niti “ovo” niti “ono”. Kad je nešto dobro za sve (i svakog), onda je u tome jedno očigledno: nikakav individualni ili grupni subjekt nema, u ovom kontekstu, prednost, prvenstvo, suverenost u odlučivanju. Pa ako Stvar stoji tako, onda je umesno upitati: da li je *srpsko stanovište* uopšte moguće kao univerzalno? Ili je svaka neutralnost univerzalnog manje-više deklarativna? Nije li onda umesno i pitanje: da li uopšte ima univerzalnog *stanovišta*? Ta pitanja se zaoštavaju kad znamo da se religijska, ideološka i politička stanovišta uvek nude nekom grupnom subjektu koji zastupa, re-prezentuje tu univerzalnost podobnu za sve.

Iz svega toga sledi da stanovište (recimo: srpsko) koje se bavi nekim duhovnim ili teorijskim (od grč. *theōriá* – posmatranje, gledanje) poslom, mora, na prvom mestu, da reši dilemu koja pred njim stoji: da li je ono opredeljeno ili je neutralno? Možda se *ideal* svih stanovišta sastoji u tome da budu neopredeljena, nepristrasna, neupletena (u sferu posebnih interesa), nezainteresovana, neangažovana, tj. objektivna, i u tom smislu – neutralna?



Tada ona više ne bi mogla biti primarno polemička ili polemocentrička. Možda nam pomenuti ideal (koji je kao i svaki ideal – neostvarljiv) sugeriše nalog da se *opredelimo za neopredeljenost*, za stav koji, strogo uzev, glasi – *niti-niti?* Time bi, verovatno, bili opredeljeni i za izvesnu paradoksalnost vlastite pozicije. Ovaj problem, svakako, nije jednostavan i zato zahteva dodatno analitičko strpljenje.

Polazna tačka je, dakle, neopredeljenost, neselektivnost, nepristrasnost stanovišta koje ipak pretenduje da bude – univerzalno. Sama univerzalnost je neutralna ili u protivnom nije univerzalnost. Ali, s druge strane, ako u njoj imamo Jedno koje isključuje sve drugo, to onda ne može biti univerzalnost. Problem nastaje kad se upitamo: šta ako univerzalnost uvek nešto isključuje? Možda mi oduvek živimo sa univerzalnostima *koje-to-nisu-potpuno?!* A neki put, možda, i *nisu-nimalo?!* Jer su nešto što se izgubilo u vremenu? Pred nama uvek stoje dve mogućnosti: neutralna (teorijska) objektivnost i pristrasni (teorijski) angažman. Da li je moguće jedno bez drugog? I da li je opredeljenje za neopredeljenost, odnosno neutralnost, isto što i zauzimanje univerzalnog teorijskog stava? Ova upitnost je neophodna ukoliko želimo da steknemo potpuniji (da li to znači objektivniji?) uvid u razmere problema.

Ako hoćemo da razumemo funkciju koju neutralno vrši u ljudskim poslovima, tada i sami moramo da negujemo teorijski neutralan odnos prema njemu. To je ono što *naučnici* rade. Samo pitanje je: dokle je moguće to raditi? Da li i u tome ima neke granice, krivnje, rđave savesti i možda čak podvale? U svakom slučaju, ne bismo smeli da univerzalnost i neutralnost prebrzo instrumentalizujemo u korist nekog opredeljenja. Ali, srpsko stanovište upravo to čini onda kada svoje pristrasno i partikularno stanovište, pa i svoje shvatanje religijske otvorenosti smatra sveobavezujućim. U stvari, svaki nacionalizam ima, u najboljem slučaju, pretenziju na jedno redukovano, skućeno stanovište. Takav nalog se, pre ili kasnije, pokazuje kao čista simulacija univerzalnog.

Sa dekonstruktivnog stanovišta moguće je reći da u duhovnim poslovima neutralnost (ili: objektivnost, univerzalnost) i angažman (ili: kritika, intervencija), naprosto, nisu mogući bez izvesne uzajamnosti, bez saodnosa. Ali ako se univerzalnost poveže sa primarno-pristrasnim stanovištem, to je onda laž. Postoji, dakle, značajna razlika između slepe pristrasnosti i jasne kritičke intervencije. Tu razliku neguje i sama dekonstrukcija koja teži neutralizaciji metafizičkih opozicija: ona se, dakle,

nužno uspostavlja *i* kao intervencija. Govoreći o opštoj strategiji dekonstrukcije, Derida u *Position* tvrdi da je posebno dužan da podvuče dvostruki karakter te strategije, jer ona bi "u isti mah morala izbeći da *jednostavno neutralizuje* (podvukao: M. B.) binarne opozicije metafizike i da naprosto *boravi* u zatvorenom polju tih opozicija, potvrđujući ga" (Minuit, 1972, st. 56). Dakle, nije reč o tome da jednim brzim (ili, kako kaže Derida: *jednostavnim*) *ne ovo nego ono* ipak tek prividno iskoračimo iz datog poretka. Nije reč ni o tome da jednim niti-niti iskoračimo u apsolutnom smislu izvan te opozicije. Drugim rečima, ništa ne prolazi bez rizika. Svaka univerzalnost nosi u sebi rizik. Bez tog osećanja za rizik, za nedovoljnost, za ne-Celo, svaka univerzalnost je, naprosto, umišljena, uzurpirana. Srpsko stanovište je jedna takva metafizička, fundametalistička ili supstancijalistička uzurpacija univerzalnog. Za njeno održanje pre ili kasnije se pokazuje da je potrebno kretanje u pravcu polemocentrizma. Naše univerzalno stanovište može biti *pravo* samo ako u sebi interiorizuje i horizont rizika, ako je spremno da se suoči sa samoporicanjem. To takođe važi i za intervenciju ili angažovanje za neku bolju alternativu. Ostaje činjenica da mi i nismo nikad amnestirani od rizika koji iskrsava, ako nikako drugačije, onda kao kontraindikacija. Pri tom, jedno je sigurno: uvažavanje rizika, sumnje, preispitivanja i sličnog, isključuje mogućnost da neko stanovište očvrsne kao fanatični fundamentalizam.

Jedan od važnijih ciljeva dekonstrukcije zaista je neutralizovanje binarnih metafizičkih opozicija, ali ne neposredno, ne odmah-i-sada. Zašto ne odmah? Zato što bi se, time, obezvređilo ili zanemarilo ono što je sporno, silovito i hijerarhizovano, ono što je *podređujuće* u samim tim opozicijama. Dekonstrukcija mora da sačuva upliv na konkretnu (praktično-vrednosnu) strukturu ideoloških ili metafizičkih opozicija i to je razlog što, onda, ne sme suviše brzo da pređe na fazu – neutralizacije. "Znamo kakvi su oduvek bili *praktični* (naročito *politički*) efekti neposrednog skokovitog prelaska s one strane suprotstavljenih članova, i protestvovanja u prosto formi: niti-niti", kaže Derida (*P*, 57). A upliv o kome je tu reč ujedno je *intervencija* kojom se preokreće postojeći odnos snaga između raspoloživih metafizičkih suprotnosti. Bez te konkretne, praktične, pa onda i političke intervencije dekonstrukcija bi bila, samo, spekulativna neutralizacija, kao što je to, na svoj način, i Hegelova spekulativna dijalektika. Dekonstrukcija *jeste* neutralna (ili: univerzalna) i ona *nije* neutralna, jer interveniše u sporu... Ona

je primer u isti mah objektivne i angažovane teorije (ako u tom kontekstu reč *theōriá* još uvek ima smisla).

Čuvajući u sebi svoju samodovoljnost (jer to niti-niti, zacemento, mora da bude dovoljno samome sebi), ono *neutralno* (ili: *univerzalno*) javlja se kao čuvar svake samodovoljnosti/suverenosti. To zatim znači da ono oduzima suverenosti svojstvo samovolje (koja je u svakom trenutku spremna da objavi tajni ili javni rat svemu i svačemu) i čini je sposobnom za uspostavljanje vrednosnih hijerarhija ili složenih institucionalnih sklopova koji, opet, čuvaju samu tu suverenost. Suverenost čuva u sebi izvesno područje neutralnog zato što ta neutralnost u isti mah (ili: uzvratno) čuva i nju! Tako, onda, kada (institucionalna) suverenost, koju neutralnost čuva, nije spontana, ona ubrzo gubi unutrašnje obeležje neutralnog i postaje nasilna, postaje ono Jedno koje ugrožava sve drugo i postaje – čudovište.

Kako da shvatimo činjenicu da se iskustvo neutralnog (tog niti-niti) kao čiste, ako treba i nasilno uvedene forme, lako može da preobrazi u iskustvo čudovišnog? U *Dekarovoj smrti* ja-narator je, pričajući o svom ocu, imao na individualno-egzistencijalnom planu upravo jedno takvo iskustvo. Naime, na individualnom planu iskustvo tog niti-niti liči na iskustvo ekvilibriste. "Moj otac je bio taj ekvilibrista", kaže K., "svuda, u svemu, išao je po konopcu, održavajući ravnotežu: njegovo telo bilo je telo ovoga dostojanstva u formuli niti-niti, u formuli 'sredine'" (v. *Dekartova smrt*, 72). Takođe, junak *Dekartove smrti* tvrdi da u očevoj *formuli sredine* promišlja (ili možda projektuje?), ponekad (ali tek posle očeve smrti?), nešto što nije ona slavna Geteova sreća umerenosti, "nego je zavada svega sa svačim, anđela i životinje, bede i veličine: tamo je anđeo sa glavom životinje, i životinja sa glavom anđela: *forma niti-niti kao logička forma čudovišta...*" (72-73).

Dakle, neutralnost koja bi se svodila na *logičku formu čudovišta* još nije nikakva neutralnost i još manje je univerzalnost. Zato je dekonstrukcija, pre svega, etička pozicija, pozicija prevrednovanja izvesnih vrednosti. I ponajpre, ona teži da razdelotvori svako fanatično, identitarno, jednumno, homogenizujuće i hegemonističko stanovište, svako čudovište. U tom pogledu dekonstrukcija koincidira s osnovnim namerama Konstantinovićeve *Filosofije palanke*. To kritičko razdelotvorenje moguće je samo ukoliko se, na prvom mestu, neutralizuje dominantno, homogenizujuće nasilje, ostrašćenost, slepilo, bez obzira da li se javlja na lokalnom ili na globalnom

planu. Ali, kako je moguće razdelotvoriti/neutralisati jedan, recimo, nacionalistički fundamentalizam? To nije moguće tako što bi mu se suprotstavio neki drugi fundamentalizam, već samo ukoliko bi se i jedan i drugi, u njihovoj suprotstavljenoj, protivurečnoj tendenciji ili uzajmno „legitimišućem“ antagonizmu, rastvorio upravo u *uzajamno indiferentne* (neostrasćene, ne-fanatične, ne-fundamentalističke i ne-nacionalističke) *odnose razlika*. Dakle, cilj dekonstrukcije je posmatranje istorijske zagriženosti i ostrašćenosti sa *indiferentnošću* ili kako bi to istoričari rekli: sa *istorijskom distancom*. Tako bi se, onda, dala šansu neutralnom, ne-ostrašćenom i ne-oslepljenom duhu istorije.

Nasuprot rečenom postupku, svako nacionalističko, pa i *srpsko stanovište*, zalaže se upravo za sopstvenu ostrašćenost, sedimentiranu u nizu (navodno: historiografskih) „primera“ selektovanih po principu: *zlo je uvek s druge strane brda*. I zatim, od svog metodološkog fašizma, to ostrašćeno stanovište pravi ideologiju kojom puni knjige kao što je *Duh samoporicanja...* Ipak, svaki istorijski primer koji se navodi u toj knjizi odsečen je od stvarne istorije kao spleta složenih uzajamnosti u kojima niko nije potpuno „nevin“, odnosno u kojima svaka strana igra svoju zloćudnu ulogu. Zato bi o svakom primeru *antisrpsstva*, koji se kao znamenje čereči u ovoj neveseloj knjizi, mogao da se napravi tekst u kome se na ozbiljan način analizira uloga pamfletizma, iskrivljavanja, skraćivanja činjenica, falsifikovanja konteksta, krivih vrednovanja itd. U svakom slučaju, morala bi vidno da se vrati na scenu i uloga interpretativnog fundamentalizma, koju je pisac *Duha samoporicanja* rado voljan da prikrije.

Sve u svemu, jedno je očigledno. Ovo krajnje pristrasno i fetišizovano srpsko stanovište samoj srpskoj javnosti, prilično sluđenoj istorijskim događajima i lomovima poslednjih dvadesetak (i više) godina, jednostavno, nije *nimalo potrebno*. Ono nije potrebno ni kao dopuna te pomućene i izluđene svesti, a još manje kao višak istorijske nesreće; pa najzad, ni kao zagriženi, opsesivni otpor evropskim integracijama. Ako u Srbiji danas postoji nekakva *kriminalizacija srpskog stanoviša*, kako to misli pisac *Duha samoporicanja*, onda to nije tako zato što se u datoj kulturi sprovodi masovna kulpabilizacija tog stanovišta, već zato što je samo to stanovište kriminalizovalo ponajpre samo sebe, a time i srpsku-nacionalističku kulturnu politiku koja u ovoj kriminalizaciji još uvek naslućuje neku svoju šansu. Iako je srpsko stanovište/nacionalizam, za svaku realnu svest,

pretrpelo definitivni poraz, njegova avet ili bauk i dalje pobuđuje nadu u palanačko-patrijarhalni *povratak*.

Etičko i kritičko stanovište knjige *Mi pa mi* može se nazvati *dekonstruktivnim*, jer ono cilja, ponajpre, na to da se istorijske i društvene protivurečnosti rastvore u to što one *infrastrukturno posmatrano* i *jesu*, dakle, u *razlike*, te da se nađe govor razlika (kao govor kulture) koji se opredeljuje za višeglasnost, a ne za ono Jedno koje čini nasilje nad sobom i čuva se drugog. Naravno, razlike su u istoriji, zahvaljujući ljudskoj isključivosti, suviše često poprimale oblik ostrašćenih protivurečnosti, pa čak i antagonizama. One bi, sada, morale da se vrate svojoj kultivisanoj prirodi ili kulturi, odnosno benignim, neratobornim, tolerantnim samorazlikama. Ali, to je strategija u kojoj za *nacionalizam*, naprosto, ne bi bilo posla, a samim tim ni – mesta. Srpsko stanovište o etičkom nalogu dekonstrukcije – budući da praktikuje diskurs mentalno-zakasnelih, ali i dalje neprikosnovenih etnocentričko-fundamentalističkih shvatanja, jednostavno – ništa ne zna. S druge strane, *Filosofija palanke* i, uopšte, način mišljenja njenog autora bili su uvek spontano skloni dekonstruktivnom opredeljenju, odnosno nosili su u sebi jedan očigledan etički otpor nasrtajima svakovrsnih uzajamno-legitimišućih fundamentalizama, počev, naravno, od onog osnovnog koji je ukorenjen kako u *duhu palanke* tako i u tzv. *srpskom stanovištu*.

## Zloupotreba poezije

(Povodom Nastasijevićevih *Lirskih krugova*)

*Teg koji pesmu prizemljuje*

Pre tri decenije R. Konstantinović je objavio, u osam tomova, *Biće i jezik* (Beograd, 1983), spis koji je autor nazvao *filozofijom srpske poezije*. Ta neobična *filozofija* u našoj spisateljskoj kulturi nije dobila odgovarajuća tumačenja. Štaviše, taj obimni spis nije čitan ni kao filozofsko, ni kao istorijsko, ni kao književnokritičko delo. Pa ni kao delo! Ali, šta znači čitati nešto kao delo, kao *pravo* delo? Jedno je sigurno: reč *pravo* cilja na pravac. Da li na jedan? I ima li jednog, privilegovanog, jedino-ispravnog pravca? Čitava Konstantinovićeva misao, a ne samo *Biće i jezik*, uverava nas da nema samo jednog pravca ili jedno-glasnosti. Nema ga ni u samom tekstualnom (poetskom itd.) gestu, a još manje u mnoštvu takvih gestova. Nema ga kao jedne, zauvek date *norme* ili pojmovne *pravednosti* koja se, onda, transformiše u neprikosnovenu dogmu. Rasredištenost je to što pripada samom biću poezije, tako da svaki pokušaj da se to biće-ne-biće, to samoizmičuće-uspostavljanje smesti ili stesni u jedan pravac završava, uvek, u aporijama i paradoksima. Hteti Jedno kao pravac nužno vodi nazad ka neposrednosti, ka ne-jeziku, ne-refleksiji, ne-filozofiji, ili ka plemenskoj, patrijarhalnoj, palanačkoj, ideološkoj *samorazumljivosti* života onakvog kakav on jeste ili kakav se *nameće*, bez misli, bez filozofije.

Zato *Biće i jezik* ne samo što može nego i mora da se čita najpre kao filozofski spis, napisan u razdoblju visoke modernosti. Zatim, njega bi trebalo čitati i kao izvesnu filozofiju poezije, odnosno filozofiju različitih poezija i poetika, pa konačno, i kao istoriju i teoriju poetske produkcije kod nas. Ipak, u osobenom Konstantinovićevom načinu pisanja postoji nešto što ne može da se do kraja iscrpi nikakvom klasifikacijom, odnosno što ne može da se „zauvek“ definiše (recimo: kao stil) budući da nam po svojoj prirodi uvek pomalo izmiče, ostavljajući za sobom obećanje „još nekog“ smisla. To

je taj višeglasni smisao koji nikad ni u čemu nije zatvoren, nikad do Kraja, pošto je, kao što znamo, sam Konstantinović u *Filosofiji palanke* tvrdio da „nema kraja kraju“! Najzad, ova upućenost na višeglasnost i višesmislenost podjednako je na delu kako u *Biću i jeziku*, tako i u *Filosofiji palanke*, iako su spisateljski motivi ovih knjiga morali biti različiti. Višesmislenost i odbijanje svake uniformnosti, isto-rodnosti i jedno-umnosti podjednako su uočljivi kako u kratkom odeljku posvećenom Momčilu Nastasijeviću u *Filosofiji palanke*, tako i u znatno dužem odeljku (posvećenom istom autoru) koji se može pročitati u *Biću i jeziku*.

Za samog Konstantinovića, smisao je nešto uvek složeno, diferencirano, dakle, jedno bogatstvo koje ne trpi sirotinjski, asketski i redukcionistički pristup. To počiva na verovanju da je smisao neko kretanje koje ne trpi *zaustavljanje*. On zahteva da se prođu svi putevi i pravci, ali bez iluzije da će se, na taj način, stići do definitivne punine, zasićenosti i zabravljenosti. Smisao koji se mora proći, na rubovima sopstvenog bogatstva se, po pravilu (ili: kontrapravilu), račva ili rasprskava u nedogled i nedohvat, budući da apsolutne punine, zatvorenosti ili zasićenosti jednostavno – nema. Nema je pošto ni Apsoluta nema, onog Apsoluta koji bi bogatstvo zaustavio ili definisao jednom za Svagda. Zato čitanje *Bića i jezika* ne može biti namenjeno onima koji traže (ili imaju) Izvesnost pre izvesnosti, Veru pre verovanja, Dogmatizam pre dogme. Ali, samo to čitanje nije namenjeno ni onima koji bi, kad stignu do složene izvesnosti koju im nudi taj spis, pomislili da su time stigli u „luku spasa“, da je time priča o izvesnosti, okolišnim putem, ipak ispričana.

Mada je uvek riskantno davati uopšteni sud, ovde smo u iskušenju da kažemo: Konstantinovićev spis je poetska dekonstrukcija na delu. Šta to znači? To znači da je on spreman da *poetsko* posmatra ponajpre kao jezičko decentriranje metafizike, odnosno rasredištenje svake rigidne, apsolutne izvesnosti ili nad-izvesnosti. Ta dekonstrukcija na delu, u poetskom jeziku, otkriva aporije mnogih pokušaja da se odelotvori jedna metafizika apsolutnog prisustva koja zahteva da se sam horizont pesme prekorači, svede ili veže uz nekakvu fatalnu, sudnju i po pravilu spoljašnju instancu, uz jedan teg koji pesmu prizemljuje i samo naizgled joj uzdiže vrednost, osigurava značaj. Na rubu svih naših izvesnosti nužno se sudaramo s onim *drugim*, sa *drugošću* koja nam nalaže da pesmu ne zatvaramo, jer je njena otvorenost zapravo naša „sudbina“. Pa ako neki pesnik teži da svoj opus zaokruži i

zatvori u osiguranom prisustvu izvan pesme, onda će se, pre ili kasnije, pokazati da su te težnje koruptivne i protivcelishodne, da one idu u suprotnom pravcu od umetnosti i protiv umetnosti, te da, zapravo, umanjuju vrednost same poezije, da je dovode na rub protivljenja samoj sebi.

Ali to što važi za poeziju, važi i za njene tumače, kritičare, teoretičare. Nije moguće nikakvim osiguranim prisustvom izvan pesme zbrinjavati i zatvarati njen interpretativni horizont i pri tom, onda, tvrditi da je to zatvaranje, u stvari, svojevrsno otvaranje i da je, čak, apsolutna otvorenost ili otvorenost Apsoluta. Međutim, upravo takav pokušaj imamo u ideološkoj strategiji koja se zastupa u knjizi M. Lompara: *Duh samoporicanja* (treće izdanje), koja izdašno propagira tzv. *srpsko stanovište*. Ova strategija se, u pomenutoj knjizi, između ostalog, očituje i na primeru religijsko-ideološke *zloupotrebe* poezije Momčila Nastasijevića. Pri tom, i sam Nastasijević nudi u nekim svojim ogledima – mada ne i u svojoj poeziji – izvestan povod za to. Naime, u ogledima on kritikuje ideju ili duh *samo-izdaje* – g. Lompar bi upotrebio reč: *samoporicanje* – putem lakovernog podražavanja racionalističkog i tehnicističkog Zapada. Time je i sam Nastasijević doprineo da njegova poezija (protivno njoj samoj) postane simbol jedne ideologije koja je, kako R. Konstantinović kaže, „tražilac *rasne, autohtone* srpske kulture“. I to je onda razlog što su ideolozi srpskog nacionalizma rado isticali Nastasijevića „kao *svog* pesnika“.

Videćemo, uskoro, da se pisac *Duha samoporicanja* odlično uklapa u ovu vrstu ideološke *zloupotrebe* (ne samo) Nastasijevićeve poezije koja, svojom poetskom (a ne ideološkom) *autentičnošću* – ako je, ovde, dopustiva upotreba te reči – bitno prekoračuje svaku *izvan-poetsku zloupotrebu*. Međutim, g. Lompar, ne upuštajući se u iole korektno tumačenje Nastasijevićeve *poezije*, vrši – kako sam voli da kaže – *predrazumevajuće*, tj. unapred zgotovljeno, ideološki-preparirano interpretativno *nasilje* nad, s jedne strane, poezijom tog značajnog autora, ali, s druge strane, i nad Konstantinovićevim pisanjem o Nastasijevićevoj poeziji kako u *Filosofiji palanke*, tako i u *Biću i jeziku*. Pogledajmo te stvari izbliže.

### *Aporije poetskog logosa*

Spis *Biće i jezik* je, svakako, *nastavak* Konstantinovićeve *Filosofije palanke*. U ovoj poslednjoj je već započeto ispitivanje ključnog odnosa



između patrijarhalno-palanačkog duha i duha srpske poezije koja od svojih pred-modernih početaka, htela-ne htela, živi unutar iskustvenih okvira koje definiše patrijarhalno-palanački duh. Pri tom, naravno, to nije nalog, već činjenica, pa zato Konstantinović može svoju *Filosofiju palanke* da započne tvrdnjom – koju je potrebno uvek iznova navoditi – i koja glasi: *iskustvo nam je palanačko*. Ta početna tvrdnja osvedočene palančane (ali ne samo njih) podseća na svud-prisutnost palanačkih *iskušenja*. Nikakvo stanovište ne prethodi tom iskušenju. Jer, palanačko iskustvo trpimo svi, i pesnici i filozofi, pa i književni kritičari i teoretičari. Reč je o iskustvu najneposrednijeg života u palanačkom zabranu, života koji svojom centripetalnom, sredotežnom silom ne dopušta da se čovek previše udalji od sve-obavezujućeg iskustva. Čini se, dakle, da tu nije reč samo o fatalnom iskustvu jednog malog naroda, već da je to iskustvo, silinom svoje palanačke sredotežnosti, nešto što u sebi nosi i golemu, univerzalnu opasnost.

Palanačko iskustvo je na prvom mestu – univerzalno-opasno. A to Konstantinović već na početku *Filosofije palanke* i kaže. Naime, rekavši da nam je (svima, bez izuzetka, samo naravno nekom manje, a nekom više) *iskustvo palanačko*, Konstantinović odmah upozorava da je ponekad „opasno (i kažnjivo) reći to na uho palanačkoj oholosti“! *Duh samoporicanja* g. Lompara je veoma dobar, ilustrativan primer kako palanačka oholost može da se „uzjoguni“ čak i u samom srcu poezije. To imamo i u samoj zloupotrebi Nastasijevićeve poezije. Ali, to može da se kaže i za mnoge druge zloupotrebe prisutne u *Duhu samoporicanja*.

Dobar je primer za to – ali samo jedan primer – bezglava tvrdnja da *Filosofija palanke* nudi osnovu za „ideološku legitimaciju srpskog nadrealizma: titoizam“ (v. *Duh samoporicanja*, odeljak: *Moderna poezija i religijska otvorenost*, Treće izdanje, 357). Svako otvaranje prema evropskoj kulturi za pisca *Duha samoporicanja* i njegovo *srpsko stanovište* izvesna je, u stvari, *neosvešćenost*. I upravo ta „neosvešćenost otkriva kako ideološka redukcija otvorenosti upravlja osnovnom hermeneutičkom odlukom u *Filosofiji palanke*“ (358).

Mnoge su stvari u stanju da budu ohole. Samorazumljivost neposrednog iskustva, „osvešćenosti“ – sa onim neizbežnim: *Nemoj da filozofiraš* – i pored svoje bezazleno-naivne prirode, može da bude i te kako ohola, pa ako ne ohola, onda bar plitka i priprosta. Međutim, za filozofe iskustvo neposrednosti je iskustvo *dokse* ili *dogme*. Nije li tako i u samoj

poeziji? Uvek se, u raznim okolnostima, pokazivalo da je ovo iskustvo izuzetno privlačno za uobičajenu, samorazumljivu svest, ali ne i za poeziju. Zato su u svakodnevnoj svesti lako stvarane dogme kao neprikosnovena načela, postulati, aksiomi, stvarana je kvazifilosofija neposrednog, patrijarhalno-palanačkog duha. Stvarane su samorazumljive izvesnosti kojima započinje i završava tekući diskurs.

Ako filozofija i može ova iskustva neposrednosti da razmatra kao problem, poezija je, međutim, sasvim izričita: za nju neposrednost ili neposredna izvesnost i doslovnost naprosto ne znači – ništa. Da li je snaga ili sila poezije – u odnosu na (životnu) neposrednost – jedna centripetalna ili centrifugalna moć? Da li ona uopšte smeru ka nekom središtu ili, naprotiv, teži da pobegne od njega? I da li je neposrednost koju bi ona htela da dosegne (*ako* bi to uopšte htela), u stvari, neposrednost travke i kamena, biljke i zveri, neposrednost prirodnog, prvobitnog, primitivnog života, života sad i ovde, i možda bitisanja u osiguranom, bezbednom, u sebi samome zatvorenom Prisustvu? Recimo, na brdovitom Balkanu? Ili: u tamnom vilajetu? Stvar je, ipak, jednostavna: poezija nije puki prenosnik, reprezentant bilo čega neposredno datog, bio to kamen ili Bog.

Ono što je problem, manji ili veći, upravo je oholost samog usredištenja, oholost koja, bar u poeziji – poručuje nam Konstantinović – može da bude samoubilačka. Naime, da bi se stiglo do (rodno-patrijarhalno-palanačke) neposrednosti do koje se nikad neće u apsolutnom smislu stići, neophodno je – izgubiti sebe. Takvo radikalno iskustvo gubitka sopstva imamo u poeziji Momčila Nastasijevića, s tim što je on tu izmičuću, nedosežnu neposrednost video u ovekovečenom plemenu ili rodu *Tamnog vilajeta*: „nema pesnika koji je nužnost večnog plemena kao plemena u Noći tako moćno otkrio kao Nastasijević. Pleme koje je on tražio, pozivajući srpsku kulturu na otrežnjenje od Zapada i na povratak 'rodnoj melodiji' jeste pleme Tamnog vilajeta“ (*Filosofija palanke*, odeljak: iskustvo pesnika Nastasijevića, str. 213). Ipak, velika greška bi bila poverovati da R. Konstantinović shvata Nastasijevića isključivo kao pesnika palanačke zatvorenosti u Tamnom vilajetu. U meri u kojoj ovaj pesnik u svojoj poeziji nije bio ideolog nego upravo pesnik on, jednostavno, nije *svodiv* na bilo kakvu i pogotovo ne na palanačku zatvorenost.

Ono što imamo kod pesnika Nastasijevića nije proboj glavom kroz zid, već je to, reklo bi se, traganje za *nemogućim* kako bi se stiglo do onoga

do čega se, tim putem, jedino i moglo stići, do poezije same. Zakon, *nomos* koji je tražen u životnoj neposrednosti, nađen je, konačno, u samoj poeziji, u njenoj *auto-nomiji*. I tu nemamo, kako misli g. Lompar, konačno nađenu misteriju ličnog i ponornog Boga, već, u najboljem slučaju, misteriju onoga što Nastasijević zove *apsolutnom poezijom*: „Poezija je da prožme, a ne da dodirne. I možda bi načelo samovaspitanja za Poeziju moglo ovako glasiti: bez trunke uticaja posrednika, dugim i neposrednim primicanjem pronaći prema njoj lični ugao najmanje otpornosti“ (M. Nastasijević: *Eseji*, Bgd. 1949. str. 90). Ta beleška za *apsolutnu poeziju* govori nam da je, u sudnjoj instanci, poezija sam Apsolut čija misterija će nam zauvek ostati nedosežna, ma kakvim *posredovanjem* da joj pristupimo. „U Poeziji to je tačka belog usijanja“, kaže Nastasijević, i nastavlja: „Zaista, dođe trenutak kada se silinom srži građa toliko preobrazi da se prvobitni pojam o njoj izgubi. To više nije boja, nije ton, nije reč, već nešto živo, do sada neosećano ni neslućeno. Step en više nestane i toga, i nađemo se licem u lice sa čistim bivanjem Poezije, koje kao da nam se bez materijalnog sredstva i samo sobom saopštava“ (97).

Zato je moguće reći da je Nastasijević, protivno svojim spoljašnjim intencijama, ipak moderni pesnik, kovač (moderne) umetničke samozaklonitosti (autonomije). Ali, on, u isti mah, potvrđuje sebe kao pesnika kroz *samoporicanje sopstva* u ime uzalud tražene životne neposrednosti. Ili, još jednostavnije: on je pesnik nasuprot samome sebi. I u tom *nasuprot sebe* Nastasijević je zaista bio u stanju da ide (skoro) do kraja! Sam Konstantinović je to uviđao, pa je, zato, njegovo propitivanje Nastasijevićeve poezije višeglasno, bez zatvaranja očiju pred paradoksima, i zato, posmatrano u rasponu od željenog tradicionalizma, do poetskog otpora, usidrenog u nevoljnom samovaspitanju Poezije za modernizam: modernizam koji više neće mariti ni za ličnog ni za bezličnog boga...

U *Biću i jeziku* Momčilo Nastasijević se shvata i kao eksplicitni (u svojim tekstovima) i implicitni (u poeziji) zastupnik plemensko-patrijrhalnog duha, ali ipak, u isti mah, i kao „nesumnjivo značajan pesnik“. Ako je u iskustvu srpske poezije bila prepoznatljiva *opasnost* o kojoj smo upravo govorili, onda je Nastasijević, u suočavanju s tom opasnošću, možda najbolji primer poetske žrtve i poetskog iskupljenja koje, ipak, uspeva da se iz drugozaklonitosti (ili: heteronomije) vrati vlastitoj samozaklonitosti

(autonomiji). Ali, taj proces „postajanja značajnim pesnikom“ morao je imati svoju cenu!

Ta cena je već pomenuti gubitak sopstva. Ići *do kraja* u toj fatalnoj strategiji usredištenja u životnoj neposrednosti ima značenje vlastitog samoporicanja. U izvesnom smislu, Nastasijević je oličenje duha (poetskog) samoporicanja. S tim što je to samoporicanje njega kao čoveka, a ne kao pesnika. Čini se da je upravo u tom paradoksu Nastasijevićeva veličina: „Tamo gde pesnici posle 1919. hoće slobodan stih kao jemstvo apsolutno slobodnog izraza, on hoće upravo obratno: slobodu od ove slobode apsolutnog izraza. Nastasijevićeva sloboda nije centrifugalna sloboda srpskog stiha njegovog vremena, već sloboda centripetalna, u natčovečanskom naporu ka apsolutnom jedinstvu središta, ka nedeljivosti samog epicentra ili ka biću nemuštog jezika, tamo gde se sve savršeno razumeva između sebe, i životinja i kamen, i biljka, ali gde nesavršeni čovek može, u svetu svog savršenstva, da bude samo mrtav“ (*Biće i jezik*, III, *Momčilo Nastasijević*, str. 70). Ovaj citat ocrta nesumnjiv otpor koji je pisac *Bića i jezika* imao prema krajnjim namerama Nastasijevićeve poezije. Pa ipak, rečeni otpor nije sprečio Konstantinovića da tog pesnika smatra upravo poetski *značajnim*, samo, naravno, ne po svojim namerama nego po krajnjim (= poetskim) efektima tih namera.

Navedeni citat, ujedno, otvara vrata jednom značajnom filozofskom tumačenju. Reč je o *aporijama* u koje zapada poezija kako bi, za sebe, našla izlaz i, zapravo, bezizlaz u situaciji u kojoj ona sama, možda i protivno svojoj volji, kreće putem vlastite (ako takve ima) *logike*, *logosa*. Tamo gde je čovek mrtav, mrtva je i poezija, mrtva je i sama neposrednost egzistencije, svakog oblika, uobličena. Mrtva je, najzad, i sama palanka koja na nedoličan način oličava patrijarhalni duh i samu transcendenciju Logosa. Mrtav je i sam Bog, ukoliko je poezija ta koja nosi i donosi njegovu misteriju. Nastasijević je, dakle, pesnik nužnih i često akrobatskih aporija kroz koje prolazi poetski logocentrizam na putu svog usredištenja. I što je onda važno: on ne krije te svoje aporije. Zato je u pravu Konstantinović kada, gotovo nevoljno, govori o Nastasijeviću kao *nesumnjivo značajnom pesniku*. Konstantinovićev pozno-modernistički i umnogome dekonstruktivni pristup Nastasijevićevoj poeziji, kako u *Filosofiji palanke* tako i u *Biću i jeziku*, predstavlja skup poetsko-filozofskih operacija koje svojim značajem prevazilaze čak i bitne intencije ovih spisa, kao i polemičkih tumačenja koja

se nameću u *Duhu samoporicanja*. Nažalost, to ovde neće moći da se na opsežniji način prezentuje. Možda bi se, ipak, moglo reći da odeljak *Bića i jezika* posvećen Nastasijeviću, iako se, iz formalnih razloga, pojavljuje na početku III toma *Bića i jezika*, ipak predstavlja svojevrsnu prolegomenu, svečani uvod u tu uzbudljivu Konstantinovićevu filozofsko-poetsku avanturu.

### *Paradoks nepoetske namere*

Pokušajmo da razjasnimo bitno ustrojstvo Nastasijevićeve pesničke namere. Najpre valja reći da je u njegovoj poetskoj reči, u stvari, reč o ne-reči. Nastasijevićeva poezija je odustajanje od reči i jezika u ime kamena koji govori sopstvenim jezikom-ne-jezikom. U ime bića čiji duh je govor neizrecivog, ćutnje ili nemosti. Sva mistika pesnikove reči sadržana je, upravo, u toj poeziji koja bi htela da bude reč bez reči i, pre, melodija nego poezija. (O tome će, kasnije, još biti reči.) Konstantinović je odmah uočio da se ova pesnička reč-ne-reč na svoj način vraća logosu kao zakonu bez reči, zakonu same stvari, reči-stvari ili ne-reči-stvari, svejedno, dakle, vraća se oholosti onog prvobitnog, do kojeg se u poeziji, baš kao i u životu ili u metafizici, ne dopire ni lako, pa ni bilo kako!

Ali, ova poetska reč-ne-reč bi htela da se vrati iz neposrednosti logosa, iz oholosti same logike u kojoj (oholosti) su se i misao i poezija izgubile, dakle, da se vrati iz otuđenosti u zapadnjačkoj racionalnosti i civilizaciji u svetlost i svetost Tamnog vilajeta. Ako biće uopšte ima neki glas ili govor, logos, on se svodi na minimum koji je blizak nemosti. Tako da je on, u stvari, racionalno i diskurzivno neiskaziv, pošto bi, u najboljem slučaju, hteo da iskaže neposrednost bića (bez odnosa), neposrednost njegovu u svojoj prvobitnoj, primitivnoj suštastvenosti... Tu, dakle, logos kao govor postaje nemi zakon, zakon koji ne govori i o kojem, strogo uzev, ništa ni ne može da se kaže. Svejedno, čak i takav logos morao je, sa stanovišta pesnikove namere, u isti mah, da bude ključno mesto, središte, topos samog usredištenja i ono što je nedostupno/nedosežno.

Pesnikov, tj. Nastasijevićev logo-centrizam nužno se suočavao s drugim modelima logocentrizma, a neke je, u njihovoj neuspešnosti, isključivao. On, jednostavno, nije mogao da se zaustavi na nalogima koji su u prevelikoj blizini palanačkog idealu središta i usredištenja. Ali kako je,

onda, Nastasijević postao – a to, s pravom, tvrdi Konstantinović – *simbol* jedne kulturne politike koja traga za rasnom, autohtonom srpskom kulturom i, više od toga, simbol raznoraznih ideologija koje rado instrumentalizuju palanačko usredištenje ili homogenizaciju? Ako je on ipak postao „perjanica“ etnocentričkog samopotvrđivanja duha, on je to postao na veoma neobičan i, rekli bismo, paradoksalan način. Mada je bio, u isti mah, žrtva svojih namera, Nastasijević je bio i pesnik od dara, *nesumnjivo značajan pesnik*, čiji dar njemu samom nije dozvoljavao da se tek tako sroza na prisilu konvencionalnih palanačkih neposrednosti. On je težio logosu kao takvom, govoru (nemog) bića, uz čiju nedosežnost je, upravo kao pesnik, morao da peva i za i protiv sopstvene poezije. Zato je to pesnik, tvrdi Konstantinović, pravog podvižništva i samožrtvovanja u jednom izrazito samoponištavajućem poduhvatu. A ovde treba i ponoviti: u tome je nesumnjiva Nastasijevićeva *veličina*.

Sada se, ovde, profiliše ključni paradoks: uzajamno osporavajuća moć-i-nemoć Nastasijevićeve poezije... Poduhvat njegove poezije je poduhvat jednog duha koji sebe neće, neće svoje „filozofiranje“, jer hoće nemost reči-kamena i reči-biljke, neizrecivost reči-bića ili reči-Boga. To je poduhvat jednog kulturnog čina koji, težeći što većem približavanju esenciji, u isti mah, teži utoliko većem stradanju egzistencije. Na sličan način i duh palanke teži jednom stapanju ili homogenizaciji, čiji preveliki uspeh fatalno vodi kontrastivnosti ili kontraindikaciji. Ipak, Nastasijević uviđa laž palanačke svakodnevice i zato nimalo ne veruje da *palanka* može da bude rešena enigma čistog logocentrizma, pa ni samog patrijarhalnog duha koji stoji na njegovom putu. Ta poetska čistina na koju bi Nastasijević hteo da iz palanačke kaljuge izađe nije mogla biti ni glatka ni laka.

Ako ovaj pesnik nešto i duguje patrijarhalno-palanačkom iskustvu, njegova darovitost premašuje ideološku krivicu nalazeći put ka jednom središtu koje ga neizmerno prevazilazi. Njegov poetski nihilizam blizak je ničeanskom prevrednovanju svih vrednosti, samo što on cilja na prevrednovanje svake reči i odbacivanje gomile „nepotrebnih“ reči iz jezika. Samim tim kretanjem kroz jezik, Nastasijevićevo prevrednovanje se ne zaustavlja ni pred onim krajnjim, metafizičkim konstrukcijama čistog bića, čistog kamena, vode, biljke, zveri ili Boga... Do takvih semantički prozirnih čistina poetski jezik (a po svoj prilici ni bilo koji drugi) ne dopire, pa se one u njemu uvek očituju kao izveštačene i lažne...

Zato bi se moglo reći da je Nastasijević, izguravši svoje namere do njihove krajnosti, u stvari, dogurao do samog ništavila logocentričku prirodu svoje poezije. Tim reduktivnim (ili: minimalističkim) i asketskim pristupom rečima, koje su usredištene u nedosežnoj-Transcendenciji, naš pesnik je obelodanio kako moć poezije postaje njena sopstvena nemoć. Ili, a to se ovde svodi na isto: kako nemoć poezije postaje njena moć! Kako u orbiti logocentrizma poetske namere postaju nihilizam i kako taj svud-prisutni nihilizam, to samoporicanje svih vrednosti postaje afirmacija jednog pesništva. Nastasijević nam je pokazao kako se inverzija upućena od logike i racionalnosti, građanske egzistencije (na trgu) i od semantičkog preobilja jezika, ka nedohvatnoj punini bića ili prisutnosti kamena u kamenu, i sama izvrgava u inverziju bića u ništa, u *Radosno opelo: zagorčaj, zagorčaj sve dublje...* a, zatim, kako se ista ta inverzija vraća od ništavila ka poeziji, ka reči-ne-reči koja odzvanja svojom kako očekivanom, tako i neočekivanom melodijom. Eto zašto čitalac i tumač Nastasijevićeve poezije ne može da se zadrži samo na jednosmernom i jednoglasnom konstatovanju njegove osnovne namere, te nedosežne skamenjenosti kamena u kamenu ili Boga u Bogu i svake životne supstance u sebi samoj – što je, onda, tipična greška mnogih bezazleno-naivnih tumača Nastasijevićeve poezije – već je neophodno videti i krajnju, dakle, *poetsku* celishodnost pomenute operacije, a to je upravo ono što sam Nastasijević vidi u svojoj poeziji kao kontracelishodnost njenih namera.

Piscu *Duha samoporicanja* bila je tuđa ideja da bi u „modernoj“ srpskoj poeziji moglo da proizađe nešto poetski-afirmativno *ukoliko bi* ona iskusila bilo kakav oblik *samoporicanja*. Da bi se dobilo valjano samopotvrđivanje srpskog (nacionalističkog) stanovišta, potrebno je da se previdi, zaboravi ili zaobiđe sve ono što u datoj (u ovom slučaju Nastasijevićevoj) poeziji „miriše“ na samoporicanje ili što liči na bezavičajnu poetsku samozaklonitost. Sam odeljak u *Duhu samoporicanja* koji je posvećen Nastasijeviću ima naziv: *Moderna poezija i religijska otvorenost*. Budući da je g. Lompar spreman da tvrdi kako je ideološka legitimacija srpskog nadrealizma: titoizam, onda nije čudno što on ideološku legitimaciju Nastasijevićeve poezije vidi u njenoj navodnoj religijskoj otvorenosti. Ono što Nastasijevićom poetskom postupku daje „saznajnu i estetsku osobenost *ne proističe iz samog postupka* (podvukao: M. B.) nego iz duhovnog iskustva koje se tim postupkom obrazuje kao estetska činjenica.

Sam pesnički postupak, otud, ne može biti znak neautentičnosti Nastasijevićevog mističnog iskustva: ni okolnosti da je pesnik do tog iskustva 'dolazio i naporom' nije znak neautentičnosti, jer spiralna putanja misticizma podrazumeva postepenost i usredsređenost u čovekovom primicanju Bogu“(359-360).

Ali, ono duhovno iskustvo koje se u jednom pesničkom postupku obrazuje kao estetska činjenica *upravo proističe iz samog tog postupka* ili su i to iskustvo i ta duhovnost, u protivnom, heteronomno profilisani, tj. tuđi samom pesničkom postupku. Nastasijević je video cenu koju pesnik mora da plati da bi došao do „autentičnog“ duhovnog iskustva: on mora da poništi samog sebe! Pisac *Duha samoporicanja* lakonski previđa ovo samoporicanje pesnikove egzistencije koje, zacemento, ima višesmislen status. On to previđa jer mu do Nastasijevića i nije stalo kao do pesnika, već samo kao do ideološki potvrđene činjenice da i u modernoj (srpskoj) poeziji značajnu ulogu ima tzv. *religijska otvorenost*, odnosno da je ta poezija funkcionalno potčinjena „postepenosti i usredsređenosti u čovekovom primicanju Bogu“. Ili: da nema nikakvog drugog, specifično poetskog posla... Elementi za moguću kritiku ove operacije g. Lompara mogu se naći već u *Filosofiji palanke*, a zatim i u *Biću i jeziku*, naravno, pre svega u odeljcima koji se bave Nastasijevićevom poezijom.

Celishodnošću samih namera koje pokreću Nastasijevića ne diktira njegova *puka* intelektualna znatiželja, niti religijska skrušenost, već izvestan „asketizam kao izuzimanje iz egzistencijalnog, ili onaj esencijalizam koji, ukoliko više sanja raspevanost sveobuhvatnog Jednog, paradoksalno ali nužno je ovakav konstruktivizam, ovde kao fatalnost bića na margini egzistencije“ (*Biće i jezik*, III, str. 17). Pesniku taj fatalni konstruktivizam nikad nije *dovoljno dobar*, pošto se on nevoljno rastače i preokreće u suprotnost na vrhuncu svojih „dobrih“ ili, čak, „najboljih“ namera. Patologija takvog konstruktivizma, kao uostalom i svakog drugog, ogleda se u tome što on seže do onoga što je biće samo ukoliko je ono u isti mah za njega i ne-biće. Zato da u Nastasijevićevoj poeziji nema te kontradiktorne usmerenosti – za i protiv konstruktivizma, voljnog *za* i nevoljnog *protiv* – onda bi ta poezija bila u sebi samoj osakaćena, bila bi jedan ideološki (ili: religijski) konstrukt osuđen na apsolutnu (mističnu, vitgenštajnovsku?) ćutnju ili ništavilo u kojem se reči samo presipaju „iz šupljeg u prazno“. To bi, svakako, bilo izvesno ništavilo-bez-prevrednovanja. Zato upravo ova



kontradikcija voljnog i nevoljnog u toj poeziji, protivu-rečnost između onoga što je u njoj samoporicanje i što je samopotvrđivanje, dakle, protivurečnost između njene svrhovitosti i protivsvrhovitosti, sposobnosti izvesnih indikacija i efekata kontraindikacija, jeste taj treptaj života koji nju samu, Nastasijeviću reč-ne-reč čini značajnom, živom uprkos svom ciljnom bez-životu, uprkos pesnikovom (egzistencijalnom) stradanju ili pogrebnoj slutnji u njoj.

### *Žeđ za glađu*

Inverzija u odnosu egzistencije i esencije, odnosno obrt u tradicionalnom, metafizičkom služenju egzistencije esenciji predstavlja, bez sumnje, jednu veoma staru protiv-metafizičku temu, stariju čak i od samog egzistencijalizma, budući da je ona na različite načine nagoveštavana već i u samoj metafizici. Ta tema je u Sartrovoj egzistencijalnoj filozofiji samo dovedena do krajnosti, s ciljem da se „definitivno“ inkriminiše svaki esencijalizam... Zato težnja ka apsolutno-jedinstvenim, koja u Nastasijevićevoj poeziji traga (umnogome svesna uzaludnosti tog traganja) za jednim novim/starim esencijalizmom, po Konstantinoviću, fatalno rezultira *istrošenošću* koja vrhuni u poetskom *samožrtvovanju*. „U gladi za apsolutno-jedinstvenim, za rodom, ovaj pesnik naći će se na putu od egzistencije prema ništavilu, *inverzija* se i ovde produžava, ali sada izražavajući se kao sami ovaj paradoks, a ono što se ovde *raspevalo*, to nije to apsolutno-jedinstveno roda, već samo biće paradoksa, biće *raspeto* na točak inverzije, i kao u slavu vrhunske sudbinske ironije: pesnik koji je pozivao, sa vatrom fanatizma kakvu znaju samo usamljenici njegovog kova, sve do zaslepljenosti, i sve do spremnosti da anatemiše čitavu noviju srpsku kulturu, na povratak rodu i rodnoj melodiji, on je ovde, u sferi rodne melodije, i raspevanosti roda, *horske*, ponovio svoj udes *osame na trgu*. Melodija živog rodnog jezika ne može biti i njegova melodija. I to ne samo melodija savremenog, gradskog jezika, već ni patrijarhalnog jezika...“ (*isto*, 27-28). Tako da se, na kraju, ipak mora izvesti – skoro kao sudbina – zaključak da je, kod Nastasijevića, reč o njegovoj osobenoj, pesničkoj melodiji kao melodiji svih mogućih egzistencijalnih i protiv-egzistencijalnih *inverzija* ili *naopakosti* koje on pravi i koje prave njega.

Vratimo se, ipak, reči *glad*. Nije li ta reč, možda, prejaka i pomalo nipodaštavajuća? Glad za Apsolutom – bila ona horska ili individualna – ovde bi trebalo da sugeriše neku (da li patološku?) nužnost, neizbežnost, osvedočenu, rigidnu, istorijsku, tantalovsku, neutaživu glad, glad za glađu, glad-želju koja se neće ispuniti a da odmah ne bude već negde drugde u nečem neispunjenom, praznom, zjapećem... To bi, dakle, bila glad nad glađu ili „iskonska“ glad, prva od svih gladi od kako je sveta i veka. Nju nam, prema tome, nije prvi obelodanio i opevao sam Nastasijević. On je to, samo, učinio na svoj, osobeni, singularni način. Ali, iza te lične gladi krije se svekolika težnja za apsolutnim, logocentričkim usredištenjem. I to je težnja kojoj su mnogi, počev od antičkih skeptika pa do Ničea objavljivali bliski kraj. Niče je, s pravom, takvu objavu nazivao nihilizmom. Ipak, po njemu, nihilizam zahteva prevrednovanje svih vrednosti, a ne njihovo poništenje. Pa ako kod Nastasijevića vidimo da je njegov nihilizam završio destrukcijom, onda se, takođe, mora reći da je melodija ispevana tim nihilizmom donela sa sobom, a protiv ključne autorove namere, jedno veoma važno prevrednovanje poetskih vrednosti u dotadašnjoj srpskoj kulturi. Površni tumači ovog ambivalentnog i ambiviolentnog nihilizma jednostavno nisu hteli da u njemu vide ništa sem onoga što se njima u njemu dopalo, što je utoljivalo *njihovu* glad za plemenskim i religijskim *samopotvrđivanjem*.

Tako je, najzad, pisac *Duha samoporicanja* u Nastasijevićevoj poeziji kao privilegovanu crtu video religijsku otvorenost kao otvorenost (ili: glad?) za ličnog, mističnog i ponornog Boga. Po ovom autoru, sva tumačenja izuzetno složene Nastasijevićeve poezije nisu ništa ako nisu usredištena ili svedena na ovu privilegovanu crtu ili liniju, na ovaj poetski katehizis, dakle, na jedino moguće ili jed(i)noumno tumačenje koje se zaustavlja tek na dnu poniranja u tog ponornog ili mističnog i, zapravo, mistifikovanog Boga. Pošto je unapred, dakle, pre svake diskusije, privilegovao poziciju Boga u Nastasijevićevoj poeziji (kao da to nije poezija, već religija), Lompar je, onda, brzim hodom zaključio da u Konstantinovićevom tumačenju ovog pesnika prosto i jednostavno nedostaje – Bog. Ali tu se lakoizustiva tumačenja autora *Duha samoporicanja* pokazuju kao nesmotreno – pogrešna. Jer, Konstantinović ne poriče prisutvo Boga u Nastasijevićevoj poeziji, već pokušava da mu odredi mesto ili, još bolje, da odredi mesto koje mu ta poezija namenjuje. A to mesto nije mesto apsolutne izdvojenosti/transcendencije, već mesto apsolutnog monoteističkog jedinstva

sa svetom. Pisac *Bića i jezika*, pri tom, uverljivo pokazuje da se taj rodno-onto-teološki topos na razne načine osvedočuje u Nastasijevićevim stihovima. Pri tom, ostaje činjenica da najveća misterija u poetskom Nastasijevićevom iskustvu ipak nije Bog, već smrt: ono *sasvim drugo* koje zauvek ostaje neshvatljivo i neshvaćeno.

Sve to, ipak, ne smeta g. Lomparu da tvrdi sledeće: „Kada u *Filosofiji palanke* treba opisati Nastasijevićevo mističko iskustvo, onda u tom opisu upadljivo izostaje jedan pojam: Bog. Jer, pesnik je – u svom misticizmu – težio apsolutnom jedinstvu sa svetom, jednome monoteizmu koji bi sve povezivao, ne samo čoveka i stvari, bilje i životinje, nego i logično i alogično, pevajuće i značeće, reč i njenu melodiju’. Potpuno iskustvo misticizma podrazumeva ekstatično i intuitivno uranjanje u transcendenciju, napuštanje i subjektivnosti i sveta, odvajanje od samstva. To je osoben problem za stanovište sa kog se piše *Filosofija palanke*“ (*Duh samoporicanja*, 360). To što, ovde, upada u oči je činjenica da kod ovog interpretatora *izostaje objašnjenje*: kako je uopšte moguće da u tumačenjima *Filosofije palanke* nedostaje pojam Boga, kad Konstantinović – već u samom citatu kog M. Lompar navodi – govori o *monoteizmu* koji, nesumnjivo, svedoči o prisutnosti jednog (i po svoj prilici: hrišćanskog) Boga. Nije li, možda, pisac *Duha samoporicanja* sklon verovanju da priča o jednom Bogu (= monoteizam) podrazumeva upadljivo izostajanje priče o Bogu?

Bilo kako bilo, sam Nastasijević je težio da u svom monoteizmu izbriše sve što je previše *lično* i da samu *ponornost* (ili: *bezdanost*) boga učini bitno, suštinski, esencijalno raspoloživom. Konstantinović samo, s pravom, tvrdi da on u tome nije uspeo. I taj neuspeh nije samo peh Nastasijevićevog nauma. On je karakterističan za čitavu jednu poetsku epohu koja baštini nasleđe srpskog romantizma i koja je uzalud htela da boga nađe u obogovljenom rodu. Evo kako to u *Filosofiji palanke* tumači R. Konstantinović: „U *izrazu* ovog pokušaja preobražaja od roda ka bogu, u poeziji, sve se završava jednim verbalističko-usiljenim religijskim misticizmom i, ne manje, pokušajem izgradnje nekakvog religijskog misticizma na osnovama srednjovekovlja, u nadahnuću ’nemanjićkom tradicijom’ shvaćenom kao tradicija ovakvog, religijskog misticizma...“ (184).

U tu tradiciju, bez sumnje, treba uvrstiti i Nastasijevićev pokušaj da vlastiti teizam/monoteizam rekonstruiše kroz misticizam koji seže do *apsolutnog jedinstva sa svetom*, jedinstva u kojem je sam pesnik nužno (videćemo zbog čega) izgubljen/žrtvovan. Neobično je to da g. Lompar ne vidi da ovo mistično monoteističko jedinstvo sa svetom, u kojem se suvereno-pesničko-lično iskustvo, a time i osobena egzistencija pesnika, nužno gube/žrtvuju, predstavlja upravo jedno ekstatično i intuitivno uranjanje u transcendenciju. A to uranjanje podrazumeva, takođe, napuštanje subjektivnosti, odvajanje od samstva, ali ne i od sveta, ukoliko je svet esencijalno podložan monoteizmu, dakle, Bogu koji sve povezuje, čoveka i stvari, biljke i životinje, logično i alogično, pevajuće i znaćeće. Upravo ta sveopšta povezanost vrhunac je mističnog u Nastasijevićevoj poziji gde ona, ta božanska povezanost, poprima ritualno/obredno značenje izvesnog *žrtvovanja*.

Dakle, Nastasijevićev esencijalizam u kojem imamo sveopštu povezanost svega sa svačim nije nimalo slučajno *misticizam* jednog potpunog brisanja sopstva, napuštanja egzistencije koja nepopravljivo kvari sliku božanske istovetnosti sa Istim, tako da, sa stanovišta subjekta, pesnika, ali i filozofa (metafizičara), ova u logosu (zakonu) identiteta usredištena Istovetnost sveta-i-boga ostaje uvek samo – nedosežna. Zato nije čudno što tu nedosežnu doslovnost (Apsoluta) Nastasijević nije mogao da ponudi *izravno, jezikom doslovnosti* čak i kada se taj jezik metaforički (metonimijski) premešta, prenosi u ravan nesagledivog, pa je nju ponudio u ključu izvesne muzike koja nije stvorena radi sebe same, već radi dosezanja te (zapravo tautološke) doslovnosti kojoj dolikuje samo biće kao biće i, naročito, ono koje može reći: *ja sam onaj koji jesam*. A to biće, naprosto, nije mogao biti čovek. Tako da težiti takvom biću ne znači težiti čoveku, već jednom savršenstvu koje, samim sobom, zahteva odbijanje nesavršenog i zato, najzad, odbijanje i same egzistencije.

Konstantinović je u pravu kad tvrdi da je celishodnost Nastasijevićeve poezije, nošena svojevrsnim *izuzimanjem iz egzistencije*, u stvari, golemi usud ili samo prokletstvo poezije, koja na taj način hoće sve, a ne dobija ništa. Koja gubi sve, a ne stiže nigde. I tu bi, odmah, moglo da se doda da je to i značaj te poezije, da je to njena nemoćna moć. Zato Nastasijeviću poeziju možemo da definišemo kao uzaludno post-semantičko i post-metaforičko iskušavanje logocentrizma, iskušavanje njegove potpune

čistote, bez-sadržajnosti i bez-egzistencijalnosti. Ali, takođe, možemo da govorimo i o taštini ovog logocentrizma koja se javlja u meri u kojoj apsolutno jedinstvo sa svetom, taj monoteizam božanske svud-prisutnosti, naprosto unapred mistično/mistifikatorski i zapravo dogmatski odbacuje u svetu svaki ostatak, sve drugo i samu drugost. Možemo, takođe, da govorimo i o taštini koja, najzad, uključuje i sam diskurs poetske taštine. Pa bi, onda, moglo da se kaže da nam Nastasijević nudi jedan eksperiment: usredištenje taštine u samoj poeziji koja nema središta, pošto središte bez taštine niko nikad nije našao, budući da se ono i ne može naći... Ako, dakle, imamo neutoljivu glad za usredištenjem, imamo u isti mah i taštinu svakog takvog pokušaja. A pesniku se to onda, nužno, pokazuje kao taština nad taštinama...

### *Kamen po sebi nije kamen*

U tekstu čiji je naziv *Beleška o neophodnosti*, Nastasijević svoje shvatanje logocentrizma objašnjava na sledeći način: postoji trenutak kad se u nama „sve slilo u jedno; kad ono što se oseti (jeste) samim tim i ono što se hoće i misli; trojstvo u jedinstvu: jednočulnost koja je istovremeno i jednohotnost i jednosmislenost sebe u svetu, sveta u sebi; sloboda koja samu sebe ogradi jednom višom zabranom: upravo zato što izgleda mi da sve mogu i smem, tim pouzdanije otvori se jedini put, uprkos i sebi i svemu učiniću samo ono što se mora.“ Može zaista da deluje čudno, ali iako je ovo Nastasijevićovo shvatanje o *neophodnosti* po afinitetu klasično-teološko, ono se, zahvaljujući svojoj interpretaciji slobode kao spoznate nužnosti, podjednako pokazuje i kao sklonost za Hegela, pa čak i za dijalektički materijalizam. Ali, reč je samo o afinitetu između različitih modela logocentrizma. Mnoge filozofije u XX vek su *takvom* logocentrizmu predvidele bliski kraj.

Često nadomeštanje, u istoriji, jedne sklonosti za logocentrizam drugom danas više nema lik utehe. Zato je bolje dogurati sopstvenu sklonost do kraja, do mesta, toposa, na kojem se ona sama po sebi survava u nigdinu, u ono utopijsko. Tada je moguće reći kako eksperiment nije uspeo. Ali on može da bude poučan, jer kako u Hegelovom, tako i u Nastasijevićevom slučaju pokazuje se da darovit čovek može i od nemogućeg na načini moguće. Konstantinović je taj neobični Nastasijevićev eksperiment uzimao

za ozbiljno, a to znači s njegove dramatične, egzistencijalno-agonijske strane, a ne – kako to čini većina površnih tumača – s površno-ideološke strane. Zato je, za Konstantinovića, ovaj logocentrički eksperiment, u stvari, „pulsiranje, u agoniji, bića samo-zatečenog na sopstvenoj margini, prema ono-vremenom i ne-vremenom, u trenucima kada se svaki sadržaj (egzistencije) raspada, i kada ostaje još samo jezik, utoliko sudbonosniji ukoliko je izuzetiji od egzistencijalno-sadržinskog...” (15). Pesnik je dakle hteo da stigne do samog središta, da sebe usredišti u po sebi datom središtu, ali u tome nije uspeo, budući da bi svaki „uspeh“ od tog *po sebi* načinio jedno *za* pesnika i *za* čitaoca poezije, a to mu je upravo bilo zabranjeno. Nema *ličnog* monoteizma, kao što nema ni *lične* misterije apsolutnog-jedinstva-sa-svetom. Najzad, ni sam kamen po sebi nije čak ni to što jeste, tj. kamen. Sve reči, u ovoj logocentričkoj misteriji, propadaju, kao što propada sve, pošto je, bar sa stanovišta reči (sa bilo kog *stanovišta*) Sve isto što i Ništa, tako da rečima (ili: stanovištima) preostaje samo još da „pulsiraju u agoniji“ ili da sebe bace na nepojamnu „marginu“.

Uvek je, naravno, moguće tzv. *kiselo grožđe*, moguće su natkompenzacije za poetsko-logocentrički neuspeh. Ali te natkompenzacije su, najčešće, grubo-ideološke, a ponegde i, kako bi rekao Hajdeger, *onto-teološke*. Njih *poezija*, pravo govoreći, ne trpi. Ona ne trpi disfunkcionalna, strana tela u sopstvenom simboličkom, označiteljskom biću. Zato je ona *kao takva* to što jedino, u logocentričkom eksperimentu, nadživljava sopstveno stradanje. Dokaz tome je činjenica da se Nastasijević i danas čita, iako je put njegove poezije put *ideološkog* neuspeha, put kojim se više ne može ići. Ali nije li, zapravo, čitava poezija pomalo put neuspeha?! Jer njena raščinjavanja i razdelotvorenja ne izlaze na kraj sa sopstvenim neuspesima. Jer, poetska destrukcija i samoj sebi šteti, samu sebe žrtvuje, budući da nije isto što i dekonstrukcija. Kao što ni pouke kontraindikativnog razdelotvorenja onto-teologije još nisu otvaranje ka onom drugom, ka neobuhvatnoj, izmičućoj drugosti. Mada se mora priznati da i violentna negacija može da bude jedan izlaz u bezizlazu... Ako nas Nastasijevićeva poezija suočava s nedohvatnim Celim koje je u isti mah ne-Celo i Ništa, onda je samo to „suočavanje“ njena zasluga koju nećemo moći da zaboravimo. Zasluga umirućeg je, svakako, njegova slava, ali samo ako je to slava bez oholosti i protiv oholosti, bez taštine i protiv taštine, jer ona ne

ostavlja za sobom ništa ili skoro-ništa, sem – *poezije*. Ideološka zloupotreba je svakoj dobroj poeziji prva smetnja na putu njenog razumevanja.

Nastasijević je, s pravom tvrdi Konstantinović, kao nijedan drugi pesnik u čitavoj srpskoj kulturi, uzdigao stradanje na apsolutnu ravan. Ali, to je ravan u kojoj strada i sam Apsolut. Ravan u kojoj trijumfuje taština i ništavilo, dakle, ono Ništa pred kojim čovek i pesnik mogu samo da zaneme, da se prepuste čistom bezizrazu i potpunoj gluhoti. Pa ako onda tu još uvek imamo poeziju, to je poezija bića u agoniji, ili kamena u agoniji, poezija koja cenu stupanja u istovetnost sa sobom roda-i-boga vidi upravo u toj agoniji.

### *Žive i mrtve reči*

U sumračnim vremenima poezija Momčila Nastasijević je prečesto mogla biti ideološki zloupotrebljavana. Čak i danas tog autora u paradne svrhe prisvaja stanovište ekstremnog srpskog nacionalizma, otprilike kao što su Ničea, nekada, svojatali nacisti. Pitanje je, samo: da li Nastasijević pruža pravi povod za ta ideološka preuzimanja? Stvari su u tom pogledu pomalo nejasne. Jer, iako se zalagao za maternju poeziju, ovaj pesnik nju nije pisao, budući da jezik njegove poezije nije, bar ne sasvim ili do kraja, maternji jezik. Ali on to nije ne samo zato što Nastasijevićev poetski jezik nije jezik kojim se govori, već zato što je pesnik u njemu upotrebljavao „nemoguće“, izobličene sintaksičke sklopove i iskidane, raspršene označiteljske elemente (reči) preuzete od nekad-možda-nekog-maternjeg-jezika koji je po svom poreklu najčešće srpski jezik, ali neki put to i nije. Zato se može reći da je svom poetskom jeziku sam Nastasijević bio i otac i majka. Nikad niko, ni pre ni posle njega, nije tim jezikom pisao. Zato je potpuno neprimerena tvrdnja g. Lompara da je Nastasijevićev pesnički postupak „bitno svojstvo moderne poezije, ponekad čak i pokazatelj njene modernosti, pa se on pojavljuje – kao preovlađujuće estetsko načelo – kod pesnika različitih duhovnih iskustava, poetičkih usmerenja i individualnog izraza: svima im je zajednički ovaj element koji pesmu odvaja od uobičajene funkcije jezika“ (359).

Autor *Duha samoporicanja* ne uviđa činjenicu da se Nastasijevićev postupak bitno razlikuje kako od klasičnog, tako i od modernog poetsko-jezičkog postupka i bar od onog koji je praktikovan u srpskoj poeziji pre II

svetskog rata. Zato je Zoran Mišić mogao da ustvrdi: „Uputivši se mimo svih tokova moderne poezije, pa i njenoj širokoj zajedničkoj matici nasuprot, jezički i misaoni poduhvat Momčila Nastasijevića nije našao sledbenike, niti će se po svoj prilici moći ikada obnoviti.“ Ako se moderni poetski izraz odvajao od uobičajene funkcije jezika već time što je u „maternjem jeziku“ rečima davao prenosni, metaforički (ili: metonimijski) smisao, onda je jezik u Nastasijevićevoj poeziji na mnogo radikalniji način raskinuo veze sa uobičajenom funkcijom jezika u jednom govoru koji se pokreće načelom neologizma i, u stvari, novogovora koji je često samo nalik na starogovor, odnosno simulacija starogovora. Otuda je potpuno razumljivo to što g. Lompar suštinski propušta da razume tvrdnju iz *Filosofije palanke* da je „jezik Nastasijeviću, gladnom mističkog (ja bih za ovde dodao – *i poetskog*: M. B.) ozarenja, *načelno tuđ*, jezik koji teži imenovanju, rasvetljenju sintaksičkom i gramatičkom, ali i rasvetljenju (samim tim) suštastvenog bića“ (*Filosofija palanke*, 215). Budući da je jezik, generalno uzev, Nastasijeviću *tuđ*, njemu ništa manje nije tuđ ni jezik moderne poezije njegovog vremena.

Ali, pokazalo se da Nastasijevićeve intervencije i čeprkanja po *pepelu* jezičke prošlosti zaista imaju, ne toliko mistički, koliko (na drugi način moderni?) *poetski* smisao, budući da je svojim postupkom preuzeo odgovornost kako za reč, tako i za sintaksu koju upotrebljava, pa je to, ubuduće, bila samo njegova reč, reč *njegovog* jezika, reč koja ima varljivu, uvek okrnjenu, ne-celu označiteljsku sličnost sa aktuelnim ili drevnim jezičkim denotacijama i konotacijama. Bez ove „očinske“ *odgovornosti*, koja je, u isti mah, intervencija i inovacija u jeziku, čitava ta poetska priča bila bi naprosto kvazi-poetska, ličila bi na kolateralnu štetu u jednoj već po sebi patološkoj „maternjoj melodiji“.

Verujući u apsolutno teističko/monoteističko jedinstvo sa svetom, Nastasijević je u isti mah verovao u nužno nad-stavrno, idealno jedinstvo vlastite patrijarhalane civilizacije. On je hteo da od njemu drage *patrijarhalnosti* – koja je naprosto *nestvarna*, jer je nastradala kao što su nastradale i njene (mrtve) reči, čiji označiteljski leš je, poetskom snagom, želeo, ipak, da vrati u život – načini, kad već ne može sam život, onda bar jedan normativi konstrukt koji će koincidirati sa samim logosom, samom Celinom koja se, zapravo, svodi na Ništa. Naš pesnik je, tako, stalno *pokušavao* da pretekne, nadmaši kontrasvrhovitost svoje poetičke strategije,



da pretekne, premaši njen neuspeh, slom, uzdižući je u ravan sveopšteg neuspeha/sloma. Ili, čak: uzdižući zadatak njenog poraza u nad-zadatak same poezije.

Ovaj pesnik lirskih krugova pokušao je, čini se, da izvrši „bukvalno“ hiruršku operaciju nad posmrtnim ostacima patrijarhalne civilizacije koja nikad nije bila jedna ili bajkovito-jedinstvena, već je, pre, bila decentrirano-stradalnička i poražena u pometnjama seosko-palanačkog duha. A same te iz pepela izvađene reči bile su posmrtni ostaci koji služe tome da se jedan duh vrati iz mrtvih, da se spase od mučnog stradanja. Mada je nevolja u tome što stradanje, kad se izbacila na vrata, zna da iznova uđe kroz prozor, a u slučaju Nastasijevičeve poezije zna i da se, kao usud, smesti pesniku iza leđa, kraj ramena... Autorova poetska veličina se upravo ogledala u sposobnosti da preuzme *na sebe* stradanje koje je, u prvi mah, hteo da isključi, egzorcizuje.

Nastasijević je, dakle, pesnik koji želi da re-konstruiše kulu od karata srpskog patrijarhalnog duha i pri tom nalazi jednu nit po kojoj bi ta rekonstrukcija mogla i morala da sledi sopstvene tragove. A to je nit horske (duhovne) istozvučnosti, jednosmislenosti, jednosmernosti i, zapravo, jednounmnosti. Problem je ipak u tome što početak i kraj, prošlost i budućnost te niti nije bilo moguće zavezati u jedinstvo *bez paradoksa*, bez povezivanja i uvezivanja onoga što je zauvek mrtvo sa onim što je živo i što bi htelo da nadživi. Ipak, to što samom Nastasijeviću nije uspevalo, uspelo je g. Lomparu, po kome, videli smo, spiralna putanja misticizma podrazumeva postepenost i usredsređenost u čovekovom primicanju Bogu. Šta god da to znači. Ali, ukoliko g. Lompar i nije mogao, počev od *svog* ideološkog predrazumevanja, da zna cenu tog primicanja onome kome/čemu se još niko primakao nije, sam Nastasijević je tu cenu znao, i upravo *kao pesnik* je morao znati, pošto je to, u isti mah, bila (skupo plaćena) cena nastanka njegove samo-zakonite, suvereno-poetske reči.

Najzad, tu ako ne istu onda sličnu cenu platili su i neki drugi srpski pesnici, koji su tražeći nenađenog i nedosežnog Boga stigli do *roda* „u obogovljenosti njegovoj koja tu *ide do samog fetišizma*“ (...) „i samo ovo obogovljenje roda kao da je, delimično, izraz nemoći za religijski misticizam koji kao da je tim upornije tražen što je bio nemogućniji“ (*Filosofija palanke*, 187). Ali, nastavlja R. Konstantinović, bog „u ovoj nemoći svog rađanja usred dijabolične egzistencije duha palanke kao duha agonijskog

roda“ može da bude samo „bog *Nemoći dobra*“, dakle, *Moći zla*. Ovu božansku *nemoć dobra* kao moć zla preuzeo je autor *Filosofije palanke* iz naslova jedne pesme Vladislava Stefanovića, u zbirci *Granice*, Bgd. 1928, gde se to zlo tumači kao „put ka *Zločinu Boga*, ali put koji je put vraćanja jedinom bogu za koga stvarno zna duh plemena, Bogu krvniku (u pesmi *Večni krvnik*), plemenskom bogu pravde i odmazde...“ itd. Sam Momčilo Nastasijević nije ni hteo ni mogao da se sroza na niske grane ove nasilničke fetišizacije obogovljenog roda, pa je, radije, bio spreman da mrtve reči (mrtvog boga?) pretvori u neologizme, s ciljem da ih onda s novim dahom i duhom ugradi, kao, takoreći, arhetipove, u jedan „jedinstveni“ i, razume se, fikcionalni konstrukt patrijarhalnog, apsolutizovanog/idealizovanog duha koji će, navodno, horskim glasom zapevati u njegovoj poeziji...

Ovaj gimnazijski profesor koji je nakratko boravio u Parizu, zbog nečeg je, reklo bi se, temeljno bio osujećen i, po svoj prilici, ponajpre, samom palanačkom sredinom u kojoj je živeo, pa je rešenje za sebe našao protiv samoga sebe i sopstva, a u fantazmatski pretpostvljenoj predstavi patrijarhalnog duha, na putu od roda ka pojedincu, koji je, ipak, morao biti mnogo krupniji ideal nego šta ga je prljava palanačka praksa ikada mogla da dopusti i otelovi. Taj duh je, u Nastasijevićevoj režiji, morao biti u izravnom dosluhu (kao Mojsije) sa svud-prisutnim Bogom, ali dosluhu koji je pesniku mogao biti dostupan tek *posle*, kad svoje kosti položi u onu istu zemlju u kojoj je i patrijarhalni duh već odavno položio svoje, ali, naravno, ne samo kosti nego i reči. Na putu vlastitog logocentrizma sam Nastasijević-pesnik, jednostavno, nije mogao ni samog sebe da poštedi.

Ovaj mozaik živih i mrtvih reči, i zapravo, reči-ne-reči, mogao je, a može i danas, da se čita na razne, neslične načine. Najpre, naravno, u ključu predominantne, iako fikcionalne, rodne-patrijarhalnosti koja se u tom poetskom skladištu neprilično šepuri kroz svoje rasipanje i sabiranje disonantno-konsonantnih aveti/reči. Ali, moguće je i čitanje koje ne poštuje nameru samog autora, recimo, kao što je čitanje Servantesovog *Don Kihota* retko kada poštovalo autorove (eksplicitne) spisateljke namere... Ipak, naravno, Nastasijevićeva poezija može danas da se čita i s puno izmešanih iluzija, kao da smo „pali s kruške“, kao da ne znamo „gde smo“ ili u kojoj civilizacijskoj ravni – predmodernoj, modernoj i postmodernoj – uopšte živimo. A to je, svakako, najgori izbor čitanja. Pošto ova poezija, ako i može da se čita na različite načine, ipak ne može da se čita *neodgovorno*.

Konstantinovićevo čitanje je, kako u *Filosofiji palanke*, tako i u *Biću i jeziku*, spremno na sve samo *ne na neogovornost*. A odgovorno čitanje je ono koje uvažava onu najznačajniju, a to znači filozofsku dimenziju pročitano. Kad je reč o samom Nastasijeviću, njegova poezija, srećom – stvara zabunu. Jer, kada bi se ona merila samo autorovim intencijama, njega bismo u najboljem slučaju videli kao tužnog viteza srpskog patrijarhalnog duha... Međutim, čak i ako nisu u pravu oni koji misle da je Nastasijević *ipak modernista* (neki bi, čak, rekli: *potomak simbolizma*), onda se mora jasno dati do znanja da je on svoju poeziju video kao jednu golemu (i možda zastrašujuću?) *inovaciju*, a to je, bez sumnje, činio s pravom!

Tumači koji, kao pisac *Duha samoporicanja*, bezrezervno insistiraju na naznakama ličnog, mističkog i ponornog Boga kod Nastasijevića, nužno postaju žrtve samome-sebi-zadatog ideološkog tumačenja poezije ovog pesnika koji je, ipak, pre svega i iznad svega *pesnik*, a ne zarobljenik plemensko-patrijarhalne tradicije (koju više izmišlja nego što joj *stvarnoj-stvarnosnoj* teži) ili religijski fundamentalista. Ako bi bila istinita tvrdnja da u Nastasijevićevoj poeziji imamo spiritualnu *putanju mističizma* (putanju van koje pisac *Duha samoporicanja* ništa drugo ni ne vidi) i da ta „putanja“ podrazumeva postepenost i usredsređenost u čovekovom primicanju Bogu, to bi onda značilo da ovaj pesnik nije na prvom mestu pesnik, već samo religiozni mistik i nastrani fundamentalista usredsređen na ličnog i ponornoga Boga. Ali, za razliku od *religijskog* fundamentalizma, koji ne ostavlja prostor za bilo kakvu magiju umetnosti ili poezije, Nastasijević se zalaže za fundament same poezije, za magiju označiteljski-samosvojno date poezije, sabrane u njenim lirskim krugovima... u kojima se svaki spoljašnji fundament i fundamentalizam – gubi.

Kada pisac *Duha samoporicanja* tvrdi da izjednačavanjem Boga sa esencijom Konstantinović uklanja mogućnost ličnog i ponornog boga u Nastasijevićevoj poeziji, onda nikakvo slabo poznavanje filozofske, pa i teološke tradicije ne može da opravda takvo uverenje. Jer, ono što tu ostaje krajnje, do granica samog ne-znanja nejasno svodi se na pitanje: kako može prisustvo ličnog, mističkog i ponornog Boga u jednoj poeziji (ili: u bilo kom diskursu) da ima značenje njegovog odsustva kao suštine ili esencije u svetu. Postoji samo jedan način da to bude moguće, ali on je dat u onim diskurzivnim sklopovima u kojima sama vera u Boga, naprosto – izostaje. Jer odricanje od suštine, esencijalnog, podrazumeva čin negacije koji otvara

prostor nebitnom, akcidentalnom, otuđenom postojanju, pukoj egzistenciji. U žaru svojih polemičkih osporavanja Konstantinovićevo diskursa, g. Lompar to, jednostavno – previđa.

Ali, time ovaj autor previđa činjenicu da Nastasijević u svojim *Esejima*, u više navrata, govori o neraskidnoj vezi suštine sebe i suštine sveta. Tu neraskidnu vezu čovek je, na Nastasijevićevu žalost, ipak „uspeo“ da raskine. „U urođenoj težnji da se slobodno izgradi (blagoslov koji se neosetno izokrene u prokletstvo) čovek je mesto stvarnim zavojicama logosa udario apstraktnim prečicama logike“ (v. *Eseji*, str. 71). Ovo čovekovo prokletstvo autor poetskih krugova naziva *nezdravim* i *prezaglim* procesom oslobađanja. U vlastitom prokletstvu, čovek, „nasilno kidajući vezu po vezu suštine sebe sa suštinom sveta, umesto da se učini slobodnim, jer duhovno iz sebe razraslim, postigao je suprotno – da se, makar i po cenu duhovne smrti, oslobodi, ili tačnije reći, otcepi od sveta“ (*isto*). Ovaj pesnik, dakle – opravdano ili ne – govori o istorijski nastalom i nasilnom raskidu veza između suštine sebe i suštine sveta, o raskidanju neraskidnog i time on, zapravo, zastupa shvatanje o otuđenju esencije u modernoj, hirovitoj, mada apstraktnim prečicama logike vođenoj – egzistenciji. Pa iako je taj otuđeni čovek poverovao da je, oslobođen neba, čvrsto stao na zemlju, pokazalo se da on više nije *ni na nebu ni na zemlji*, odnosno da je gubeći Boga *sve dublje gubio samog sebe*. Za ovaj gubitak sopstva i otuđenost od bitne, esencijalne pozicije Boga u svetu, Nastasijević nalazi *paradoksalnu* kompenzaciju u umetnosti, poeziji...

To je pokušaj ponovnog otkrivanja *religijskog* u poeziji, a to znači: tamo gde mu, naprosto, nije mesto. Pa pošto mu tu nije mesto, ono (religijsko) se u poeziji ne nalazi ni kao „životna prvonačelnost“, ni kao izgubljeno i ponovo nađeno suštastvo (božanstvo), a, konačno, ni kao otkrivanje (kako bi rekao g. Lompar) *ličnog i ponornog Boga*, već kao „stvaralački potez, koji je sam po sebi pobeda bez borbe, jer potvrdom sebe kao apsolutnog dobra u korenu ništi zlo“ (*Eseji*, 74). U onoj uslovnosti koja je uslovnost života otcepljenog od života, „gde je sve samom sebi svrha“, Nastasijević se, naprosto, miri s time da i umetnost postoji radi same sebe, da je „umetnost radi umetnosti“, te zato odbacuje u to vreme učestale kritike artistske samosvrhovitosti. Pri tom, veliko pitanje ostaje: u kojoj je meri ova okasnela (re) afirmacija (načela) *l'art-pour-l'arta* uopšte i mogla da ima

religijsko-mistički karakter? I nije li uplitanje religije uvek već neka *instrumentalizacija*, neki *instrumentalizam*?

Pisac *Duha samoricanja*, bez sumnje, greši onda kada tvrdi da je mističko iskustvo univerzalno, pošto, navodno, njegove oblike pronalazimo „na svim stranama sveta“. Šta se u tome previđa? Previđa se da prisutnost mističkog iskustva „na svim stranama sveta“ još uvek nije garant njegove univerzalnosti. Za ovo poslednje bilo bi potrebno i to da mističko iskustvo – gde god da se javi – ima istovetnu/opštu strukturu. Samo, reći tako nešto za Nastasijevićevu poeziju bilo bi ravno njenom temeljnom – uniženju. Jer, ova poezija u sebi nosi jednu savršeno osobenu misteriju. Sličan problem imamo i sa pojmom *roda*. Kao što srpsko stanovište nije stanovište ljudskog već srpskog roda, tako se ni pojam roda u poeziji M. Nastasijevića ne odnosi toliko na ljudski rod, koliko na rodnu grud, na rod ili pleme *tamnog vilajeta*, a to je izraz koji nije izmislio Konstantinović, jer ga upotrebljava i sam Nastasijević.

### *Roditi se mrenjem*

Konstantinović govori o *muzičkom simbolizmu* Nastasijevićevom, ali i o *usiljenim konstrukcijama* koje su nužan efekat simboličke kombinatorike... Možda je zamisao jedinstvenog patrijarhalnog ili, a to se svodi na isto, horskog duha, već sama po sebi nužno usiljena ili, drugim rečima, svodeća na nasilje duha nad duhom. Takvo nasilje, naravno, ide protiv duha, tako što ga njim samim poništava u njemu samom. A to čini, ponajpre, onda kad bi duh hteo sebe kao istovetnog-sa-sobom, kao celovitog, jedinstvenog. Jer, ko *garantuje* da je duh jedan i jednak sa sobom? Niko. Pa onda, zar i te mrtve reči koje niko ne zna ako ne uzme neki rečnik ili neku prašnjavu knjigu ili ako ne izmašta njihovo poreklo, dakle, te reči koje ustaju iz groba, da bi, iako su disonantne aveti, bile prisiljene da *horski* zapevaju jednu istu pesmu, zar one ne svedoče o tome da garancije o jednosmerju i jednoumlju jednog-te-istog plemensko-patrijarhalnog duha (jedne te iste dosade?) može da ponudi samo pesnik koji je sklon idealnim konstrukcijama, a nikako duh *sam po sebi*.

Zato, najzad, ovaj mrtvi duh mrtvog jezika može biti re-konstruisan samo jednim novatorskim i, po tome, modernim gestom koji od mrtvog stvara živo, od starog novo, a sve to putem re-kontekstualizacije koja je

nužno i re-interpretacija. Zato je svaki *povratak* patrijarhalnom duhu, u stvari, njegovo izneveravanje ili simulacija, stvaranje simulakruma jednog duha-bez-duha. Takoreći: kvarenje *muzike*. Takozvana „muzika u obradi“. A taj simulakrum moguć je zato što (bajkoviti) patrijarhalni duh nikada nije ni postojao, sem kao promašena, razorena, razdelotvorena namera.

Dakle, ovaj duh-ne-duh je rastrzano-mnoštven, stradalnički i oceubilački (a otac je, naravno, pesnik sam), stalno dekomponovan i uzalud rekomponovan, nikad Jedan, tako da rad i uloga pesnika u njemu može da bude samo – zaludna. Pa ako tu imamo nekakav misticizam, to je upravo misticizam zaludnosti. Nastasijević je to na neki način i sam osetio (na svojoj koži), i pri tom je poverovao da protiv toga može da se bori jedino žrtvovanjem *samoga sebe*. Žrtvovanjem onog mesta na kojem se (fantazmatski) okupljaju aveti rasredištenog patrijarhalnog konstrukta. No, samo ovo samožrtvovanje u isti mah je neverovanje u sebe *kao pesnika*, nepoverenje pred nedosežnim horskim duhom kojem se stremi. Ovo nepoverenje provejava i kroz beskonačne, razlikujuće obrade jedne-ne-jedne, iste-ne-iste pesme i dovodi u sumnju sam finalni proizvod, samu jednodušnost njegove dovršenosti. Nedovršivost poetskog (možda u svakoj poeziji?) bar je u Nastasijevićevom slučaju značila nedoličnost pesnikovog glasa pred monolitnim horskim, majčinskim zvukom kojeg, naprosto, niko i ne može da dostigne, koji se samo naslućuje. Zato je lično-poetski glas morao da se usmrti ili da se *rodi mrenjem*. A pesnik, tako, mora da posisa majčino mleko ništavila, da *se* rodi umirući već i pre same smrti. Takođe, on mora da *se žrtvuje* (Konstantinović stalno naglašava: *podvižnički*) kako bi hor koji ne peva ipak nekako uspeo da zapeva.

Ali, hora u Stvari nema. Hor je uvek i svugde bio samo raštamani glasovni instrument. Umesto njega, u pesmi, postoji združena avet raspevanih reči koje i dalje svedoče o osobenom, singularnom prisustvu pesnika, o njegovoj plodotvornoj samovolji i njegovim nepredvidljivim izborima. Zato se mora reći da je Nastasijević-pesnik ipak, ipak nadživeo Nastasijevića patrijarhalnog i religijskog propovednika. Bez obzira što piscu *Duha samoporicanja* to ne izgleda tako. Naravno, poetskog logocentrizma će uvek biti, i uvek će iznova da svedoči o svom neuspehu, svojoj doktrinarnoj praznini i nihilizmu lišenom *prevrednovanja* svih vrednosti. Zato će, sve u svemu, i rad kritičkog raz-uveravanja uvek biti neophodan. Pa zato se može reći da i Konstantinovićev posao u *Filosodiji palanke* i *Biću* i

*jeziku* nije bio uzaludan, iako je, po onima koji su skloni rasno/plemenski profilisanom srpskom stanovištu, on bio uvek bedno ili iskrivljeno-ideološki tumačen.

### *Poetska inverzija*

Možda se postulati Nastasijevićeve filozofije poezije, koji ujedno okružuju ili zatvaraju njegovu estetsku produkciju, mogu čitati i kao osobeni način da se uspostavi jedna, ipak, nekontrolisana, ničim unapred garantovana (sem možda religijom, odnosno religijskom mistikom?) *otvorenost*? I možda su Nastasijevićevi metafizički odgovori samo drugačije postavljena, poetska pitanja? Možda su oni upitnost bez odgovora?

Čak i u tom slučaju, Konstantinovićevo prezir prema ovim logocentričkim postulatima ostaje prilično shvatljiv – kao opomena po kojoj je svako zatvaranje *uzaludno*, a najuzaludnije ono koje zaustavljenim životom ide protiv dinamičnog, živog života. Ipak, pitanje je da li modernizam i njegova preticanja u kretanju unapred mogu da se liše same *logike* ukoliko je ona, između ostalog, i logika *zaustavljanja*. Da li je modernosti stran taj eminentno logički mehanizam koji, u skladu sa samim načelom identiteta, zaustavlja misao, odnosno misli misao nekog procesa kao zaustavljenu misao, a time već nužno i zaustavljenog procesa (zaustavljenog *jutra*)? Nastasijević je hteo da potisne i ograniči uticaj logike, ali zato da bi poetskim sredstvima stigao do zaustavljene istovetnosti-sa-sobom, do *identiteta* i to ne bilo kog nego – „maternjeg“. U stvari, on je uzurpirao ulogu logike, vraćajući je jednostavnosti logosa. I naravno, to je mogao da učini samo – uzalud.

Da li je moderno kretanje, dijalektički začeto u Heraklitu i razvijeno do Apsoluta u Hegelu, moglo da osigura ideju *autentične otvorenosti*? Već kod Hegela smo videli da je njegov sistem bio otvoren za svekolike sadržaje antitetičkog kretanja, ali da je na nivou svake svoje trijade (teza-antiteza-sinteza) bio nužno zatvaran, zabavljen, da bi, na Kraju, bio sklopljen u jedan Apsolut koji se nimalo ne razlikuje od klasičnog Apsoluta, recimo, aristotelovskog. Da li je takav i Nastasijevićevo poetski Apsolut, ukoliko je to apsolut hrišćanske religije? Da li je i sam modernizam u stanju da iskorači iz ove stradalničke logike koja se u čitavom procesu negde nužno (možda ne na samom početku, ali, svakako, na kraju) – urušava?

Konstantinovićevu strategiju opravdava činjenica da je bolje pogurati Stvar napred, do same njene katastrofe, nego je držati u mestu na kojem je evidentno samo lagano truljenje. Ova protiv-strategija više je nego očigledno uperena protiv najupornije metafizičko-poetske Nastasijevićeve namere. Kao što to po pravilu biva, efekti jedne intencije neminovno izmiču njoj samoj. Logocentrik koji bi hteo da SVE drži u svojoj šaci nužno sve ispušta iz svojih ruku, pošto mu se to razobručeno SVE preliva preko ruku, preko volje i preko svega što je pod tom rukom i u toj volji *zaustavljeno*. Nastasijević je znao da mu nešto uvek izmiče, i da je to sama sklonost ka patološkim inverzijama i otuđenostima. Ali on je verovao da je inverzijom moguće ići protiv inverzije, poetskom inverzijom protiv prirodno-neprirodne inverzije u prirodi, u rodu, u biću, u istoriji, a sve to moguće je u cilju sustizanja one istovetnosti-sa-sobom svega ili Sveta koju on prepoznaje ako niučemu drugom, onda u samom kamenu, u okamenjenosti kamena u sebi samom, pošto mu već Logos u Celini nije dostupan.

Pisac *Bića i jezika* s pravom to shvata strategijom rđave savesti. Ali, gde u tom slučaju treba tražiti čistu savest? Ima li je „digod“? Problem je u tome što sam pojam čistog i čistine asocira na neprikosnoveno zaustavljanje, a to sama modernost, jednostavno, ne dopušta. Rđava savest se ne da nadomestiti jednom (dogmatički ili avangardno) neprikosnovenom čistom savešću. Dakle, nasuprot rđave savesti, moguća je, samo, *manje rđava*, a ne potpuno čista savest. Po Konstantinoviću, stvar stoji tako da uvek *neko treba da nosi đubre...* U svojim doslovnim i metaforičkim značenjima, đubre je neizbrisiv deo ili udeo u svetu. Što znači da savršeno čistog nema. Ni u imanenciji ni u transcendenciji. A zato nema ni čiste istovetnosti sa sobom, čistog identiteta. Nema ni kamena koji je samo kamen. Dakle, modernost kako je shvata pisac *Bića i jezika*, pošto ni sama nije amnestirana od rđave savesti, nužno se na svom vrhuncu rastvara u paradokse i iščitava kao (protiv-) strategija, bliska onome što će se, u međuvremenu, nazvati *dekonstrukcijom*.

„Tunel bez izlaza“

Može se bez ustezanja reći da je u srpskoj književnoj kulturi retko ko poetsko-religijske *namere* Momčila Nastasijevića *uzimao za ozbiljno*. Izuzetak je pisac *Duha samoporicanja*, koji to čini ali tako da ove namere



krivotvori, da im izobličavava smisao. Kao što vrši interpretativno nasilje nad *Filosofijom palanke* i *Bićem i jezikom*, g. Lompar vrši nasilje i nad *poezijom* M. Nastasijevića čiju ključnu nameru redukuje na tzv. *religijsku otvorenost* ukoliko se ova, navodno, ogleda u obavezujućoj svud-prisutnosti ponornog Boga... Međutim, Nastasijević se svojom poezijom ne razmeće kao verski fanatik ili fundamentalista, pošto je on *pre svega* (to treba shvatiti doslovno) *pesnik*, a to znači da je neko ko nije spreman da svoj poetski gest na bilo koji način – ni ideološki ni religijski – instrumentalizuje, jer ga shvata kao *svrhu samome sebi*. U strukturi Nastasijevićeve poezije nije moglo biti mesta za fantazmagoričnu ideju religijske otvorenosti, i ponajmanje onako kako je shvata g. Lompar, kao *primicanje* ličnom i ponornom Bogu.

Ako je srž, suština ili esencija pojma *otvorenosti* svodiva na tzv. *religijsku otvorenost*, onda svaki drugi oblik otvorenosti, ukoliko je lišen te religijske srži/suštine, nužno promašuje otvorenost kao takvu, u njenoj suštini, odnosno rizikuje da ga (taj drugi oblik) g. Lompar proglasi *zatvorenom otvorenošću*. Jer, pisac *Duha samoporicanja* naprosto ne vidi da i on sam, svojim konceptom *religijske* otvorenosti, istu tu otvorenost zatvara ne samo u egzistencijalnoj ravni, nego i u ravni poezije, odnosno u ravni u kojoj se poezija, zapravo, gubi! .

Većina tumača Nastasijevićeve poezije bila je usmerena na kontrastne posledice njenih (ideoloških) namera, pa je te namere takoreći preletala, previdala ili oprezno zaobilazila kao nepotrebnu smetnju i glavobolju. Čak i ovakav površni pristup donekle je bio legitiman, jer su i najznačajniji efekti Nastasijevićeve poezije bili upravo protivni vlastim van-poetskim namerama. I sam pesnik je poradio na tome da se ono najbolje u njegovoj poeziji uroti protiv ideološki deklariranih mističko-religijskih namera. Ove „dobre namere“, vlastitom inverzijom, obeležavale su put u „pakao“ jedne poezije koja „barata“ rečima-ne-rečima. Zato formula koju bira Konstantinović i koja podrazumeva da je Nastasijević *nesumnjivo značajan pesnik*, nije nimalo nepravедna. Ipak, generalno uzev, tumačenja Nastasijevićeve poezije se gnjezde negde na sredini, između tvrdnje da je on najveći protivnik nastupajuće modernosti u srpskoj kulturi i, nasuprot tome, tvrdnje da je on pesnik značajnih inovacija, te, prema tome, i pesnik moderne orijentisanosti koja se u njegov senzibilitet utiskuje ili mu se otima, protivno njegovoj glavnoj ideološko-logocentričkoj uobrazilji.

Za ove tvrdnje ilustrativna je jedna diskusija koju su vodili Ivo Andrić i Stanislav Vinaver na jednom sastanku Pen-kluba, ubrzo posle Nastasijevićeve smrti. Andrićeva teza je bila da Nastasijević nije „savladao“ jezik, odnosno da je njegov jezik kao „tunel bez izlaza“. Na to je Vinaver ustvrdio: „Andrić misli da je kod Nastasijevića tragično što nije savladao jezik. Mislim da Nastasijević nije ni želeo da izađe s druge strane tunela o kome govori Andrić. Pesnički se tuneli i ne kopaju samo u saobraćajne svrhe. Možda i ne treba da bude nikakvog izlaza iz tog tunela i možda je u tome najveća i najčudesnija nauka“ (v. podužu fus notu u Konstantinovićevom tekstu, na str. 43-44).

Neobičnost situacije je u tome što je Nastasijević – na sasvim drugačiji način od Andrića – verovao da puta iz tunela ima i da iz njega mora/treba da se izađe; ali, avaj, da logocentrička ideologija (ideologija bića i najneposrednijeg života) njegovoj poeziji ipak nije nudila izlaz iz tunela, jer u svetu posredovanja – kulture, modernosti, tehnike – ovaj izlaz se preokrenuo u *beziqlaz*. Zato je i Nastasijevićev *poetski beziqlaz* nastao nevoljno, kontrasvrhovito i tek kao kontracelishodan, on je dobio obeležja koja je Vinaver s pravom isticao! Samog Vinavera nisu nimalo zanimala Nastasijevićeva konzervativna, naivno-logocentrička očekivanja. Međutim, sam autor *Bića i jezika* želi da čitavu stvar zahvati nešto kompleksnije. Njegovo insistiranje na Nastasijevićevoj protiv-modernoj nastrojenosti dolazi, s jedne strane, otuda što su nastrani ideološki efekti, iako teško uočljivi, ipak (sadržinski) prisutni čak i u samim *Lirskim krugovima*; s druge strane, konzervativizam, kao ovde konzervativizam patrijarhalnog duha, mada je bio simptomalno potisnut, ipak je bio i prisutan (a to je Konstantinović bolje od ikog video) samo u ideološkim implikacijama, uočljivim čak i u vremenu u kojem se pisalo *Biće i jezik*.

Za pisca *Duha samoporicanja* ovo umreženje Nastasijevićeve poezije u dileme koje bitno prevazilaze taj naivno-logocentrički horizont njenih (esencijalističkih ili fundamentalističkih) očekivanja ostaje potpuno nedostupno. Da to nije slučaj i sa Konstantinovićevim tumačenjem pokazuje upravo njegov komentar diskusije između Andrića i Vinavera:

Ironična reč o „saobraćajnim svrhama“ nije samo puka Vinaverova doskočica Andriću, u znaku modernističkog anti-utilitarizma: nju zahteva suštinski Nastasijević, koji „izlazu“ (kao

„izrazu“), jeziku opštenja („u saobraćajne svrhe“), suprotstavlja imperativ bića čija moć je za njega, „pustinjaka u gradu“ savremene civilizacije, ravna nemoći tehnike, jer je nemoć bića, svest vlasti ne-bića, doživljavao kao fatalnost moći tehnike. „To kuda neprohod im (za Andrića – „tunel bez izlaza“?), čudno mi se otvori put“: „neprohod“ je put bića, jer je „put“ („izlaz“) „neprohod“ bića. To je totalna inverzija („neprohod“ kao put, i put kao „neprohod“), u totalnom otuđivanju, koje je i otuđivanje od „izlaska“ ili od „izlaza“ „u saobraćajne svrhe“: ono što vukovska, i posle-vukovska, izrazito normativističko-racionalistička tradicija ne može da prihvati, ali, evo, ni da razume (*isto*).

Put koji se Nastasijeviću *čudno* otvorio (– *čudno mi se otvori put*) nije put magijskog čuda, niti je put božanske mistike/misterije, već je to put same poezije, put koji, u dobu sveopšte instrumentalizacije, izgleda pesniku čudan, jer je put umetnosti radi umetnosti, poezije radi poezije, pa ako u sebi čuva još neku misteriju bića, to je samo čudo ovoga što je tu čudno, dakle, to čudno čudo samosvrhovitog opstanka poezije. Nije li i to neka vrsta zatvaranja? „U tunel bez izlaza“?

Kod pisca *Lirskih krugova* (da li u toj *množini* nalazimo izvesnu *množinu* više oblika zatvaranja, pošto su krugovi sinonim zatvorenosti?) Konstantinović naglašava – a možda i pre naglašava – ono što drugi nisu hteli ni da čuju ni da vide, pa ako su tu nešto i videli, to su brzo potisnuli, ne želeći da ga iznesu na videlo; pa ipak, ako su nešto i izneli, onda su to učinili u nekom benigno-eufemističkom, pripitomljenom, impresionističkom ključu. Sve u svemu, savršeno nepravedno bi bilo reći da Nastasijevićovo poetsko nasleđe baštini danas najcrnja srpska ideologija (recimo: ljutićevski nacizam, pa i ideologija antievropskog i, zapravo, antisrpskog tzv. *srpskog stanovišta*). Ako se danas takve ideološke snage bude s ciljem da bez ustezanja zloupotrebe poetsku misao Momčila Nastasijevića, onda se, bar, možemo upitati: zašto to nije moguće, recimo, sa Vinaverom? Srećom, Nastasijević je bio ambivalentan stvaralac, budući da je on stvarao nešto drugo od onoga što je *u suštini* (dakle: metafizički, doktrinarno) hteo. Pa ako nije hteo i nije tražio izlaz u pravcu saobraćajnih svrha, mada je, pri tom, video da ni izravnog, sredotežnog, logocentričkog izlaza (i izraza) nema, njemu se, ipak, *čudno otvori put* u kojem se definitivno potvrdilo, na kraju

tunela, da nikakvog izlaza nema. Zbog ovog poetskog nihilizma, ipak, ne treba da zatvaramo oči pred onim što je pesnik *uzalud* hteo, ukoliko je time, možda i protiv svoje volje, vršio tragični ideološki uticaj, a što je, u isti mah, i provejavalo, kao „neprohod“, kroz njegovu poeziju...

### *Sinhronija kao večnost*

Svako ko bezazleno pristupa Nastasijevićevoj poeziji suočiće se, pre ili kasnije, s jednim višeznačnim shvatanjem večnosti. Najpre, to je večnost u samom jeziku, u njegovom neiscrpnom, nepotrošivom trošenju. To je večnost sinhronog prisustva svih reči u jeziku, kako živih tako i mrtvih, kako stvarnih tako i mogućih. Ta sinhronija, kao ono nesvesno, iracionalno, pred-semantičko u jeziku, naprosto – ne zna za vreme. Vreme nije u jeziku, vreme je u govoru. U upotrebi jezika, u njegovim komunikacijskim svrhama. Zato je jezik – nasuprot govoru koji se drži svog „pre“ i „posle“, svog vremenovanja, da bi se uopšte i mogao nazvati *artikulisanim* – prećutno ili neartikulisano s-one-strane-vremena. I to je, onda, večnost u kojoj je svaki i svekoliки smisao tek moguć. Zato nije čudo što je moguć i onda kad je „nemoguć“, kad je zaboravljen, usmrćen, mrtav, kad od njega ostaje samo *mrtvo slovo* na papiru...

Nastasijević je bio sklon da tu večnost sinhronije/jezika stopi, sabere oko logosno-metafizičkog središta sopstvene poezije koje (središte) je, u isti mah, i rodno-patrijarhalno-tamno vilajetsko. Pri tom, ovaj pesnik je odbacio pomisao da bi to središte moglo biti centrirano u samoj *varoši* u kojoj je on živeo, kretao se, komunicirao, jer ta varoš (ili: palanka), jednostavno, nije dostojna logosnog usredištenja. Njene homogenizacije i simbioze su izobličene, nakaradne i nedolične. Pa zato Nastasijević njima pretpostavlja jedno više jedinstvo, jedinstvo bića koje ne gleda preko plota, koje ne čezne za *kakvom god* slogom, saglasnošću, recimo, sa varoškim propalitetima i bitangama, pa ni sa palanačkim obezduhovljenicima... Eto zašto on peva u *Osami na trgu* o tom *neproходу* i o *čudno otvorenom putu*.

Za palanački opustošeni duh (ili: mentalitet) put koji se Nastasijeviću *čudno otvori*, drugima, a to znači ne-pesnicima, naprosto je morao biti nedostupan, neprohodan. Za Nastasijevića neprohod je put do suštastva koje, iako je u središtu, u središtu je i samog neprohoda, spoljašnjeg sveta koji se temeljno otuđio od suštine/središta, tako da mu sama suština više i nije u

središtu, pa je ostalo da središte/sušтина bude samo sama poezija. A to, zapravo, znači sami ti krugovi lirskog neprohoda!

Dakle, u temeljno instrumentalizovanom životu „današnjice“, gde je „sve samom sebi svrha“ (*Eseji*, 73), gde je i sam život otcepljen od života, poeziji preostaje da preuzme odgovornost za tu izgubljenu svrhovitost-po-sebi, dakle, preostaje joj da postane i sama sebi svrha ili večnost, ali večnost tog sinhronog prisustva svih reč-ne-reči u jeziku. I to je put bez „bližnjih“, bez „palančana na trgu“, put koji, u isti mah, nadomešta, nadoknađuje (natkompenzuje?) otuđenu religijsko-metafizičku suštinu ili večnost. U svakom slučaju, videli smo, put taj se Nastasijeviću – *čudno otvori!* Otvori se, bez sumnje: kroz jezik, a s one strane prakticizma i ispraznosti varoškog bitisanja.

U varoši čisti patrijarhalni, tamno vilajetski duh, o kojem Nastasijević sanjari, nije u stanju da od onog *po sebi* načini jedno *za sebe*, pa je tu svoju čistotu izgubio, zagubio, izbrisao. Zato pesniku, iako bi on hteo na trgu u *vrevi da vrvi*, ostaje samo osama ili putešestvovanje jednog samotnika. Ali nas mora da zanima reč *čudno*, pošto Nastasijević, videli smo, kaže: *čudno* mi se otvori put. Čudno nas, očigledno, vraća jeziku, a ne metafizici koja unapred zna šta stoji iza *neprohoda*. U jeziku koji je, i sam, neprohod i koji je, zato, čudo i čudan jer se, eto, baš u njemu, u *njegovom tunelu*, našao *put* i nekakva, očigledno poetska, prohodnost-neprohodnost.

Ali, rekli smo već, samo putovanje kroz jezik je putovanje kroz večnost. Jer jezik je ta istovremenost, počev od svog prvog trenutka, svog sinhrono-izmešanog, ali i prevashodno indoevropskog porekla. Dakle: počev od svojih *živih* i *mrtvih*, *starih* (zaboravljenih) i *novih* (izmišljenih) reči. Ovaj status njegove sinhronije status je, u isti mah, bezvremenog i bespogovorno-večnog. To nije opis *čuda* (onog otvaranja) kojem se i sam Nastasijević poetski čudio. Ali, *čudo* jezičke sinhronije nije isto što i nađeni put do monoteističkog jedinstva sveta kroz posredovanja konačno nađenog, rekonstruisanog, pročišćenog, idealizovanog patrijarhalnog duha. Pre bi se reklo da jezička sinhronija, koje god čudo da se u njoj razdogodi, uvek ostaje to što jeste, dakle, jedna neprohodnost, jedan tunel bez izlaza. Zalud se u njoj traži *transcendentno središte*, pošto je jezik definitivno lišen središta, pošto je usredišten jedino u sebi samome. Koliko god da ga metafizičar, ideolog ili pesnik usredištuje u nekim *privilegovanim* rečima, znacima,

simbolima ili re-prezentacijama, jezik ostaje podložen rasredištenju i raspršenju. A to je, u isti mah, bila i Nastasijevićeva *poetska intuicija*.

Ipak, on je verovao da pevanje ima smisao koji prekoračuje horizont puke raspršenosti i rasredištenja. „Pevati kad se, avaj, i ono suštastveno u nama što je raspevana tišina, što je po sebi poj, kad se ono razdešava u sumnjičavu napuklost, u ciku zaludnog samorazjedanja“ (...) pevati, dakle, „i tada, i u prkos svemu“, nesporni je znak toga da je poezija sama „fenomen fenomena“, „toliko u nama duboko početno, da nam i krajnji ishod otvara. Jer je pevanje spoj sebe sa svim, jer je ono, ostvariti sebe u svemu, sve u sebi“ (Nastasijević: *Eseji*, 120). Ali ovo upućivanje na smisao s one strane neprohoda i dalje je jedan put (tunel?) bez izlaza. Jer i metafizičke reči su jezičke tvorevine, ma koliko one insistirale da se ukorene u nekom temelju izvan jezika. I sama poezija koja, nastajući u rasredištenom jeziku, ipak sebe prepoznaje kao „fenomen fenomena“ (ili: kao suštinu samog jezika), kao ono duboko početno (i time već izvan jezika), kao krajnji ishod (takođe izvan)... ipak, ipak – ostaje (trag) u jeziku, u njemu ovekovečena i, možda, izgubljena. Svako usredištenje s one strane jezika rađa samo jedan neprimereni fundamentalizam u kojem se, pre ili kasnije, pokazuje da ova jeziku tuđa večnost i sama biva podložna napuklosti i samorazjedanju, jednoj večnosti kao nevremenu. Pritom, pesnik je neuporedivo lucidniji u svom stranputovanju od verskog ili ideološkog fanatika, tako da on naslućuje da mu se taj otvoreni put (svaki put) zatvara i to već istog onog trenutka kad otkrije da mu se on *otvorio*.

Nastasijević je težio da iskorači iz neprohodnosti jezika, da nađe prav i jedino ispravni (= doktrinarni) put, kako bi stupio u najveću moguću blizinu metafizičko-religijskog suštastva. Ali on u tome, jednostavno, nije uspeo, pošto, bar za poeziju, takvo otvaranje puta nužno ima značenje zatvaranja i blokade. Autor *lirskih krugova* je to naslućivao, već onda kada je video da sebe i svoju poetsku reč mora da žrtvuje na oltaru Apsoluta koji fatalno ostaje s one strane, nedodirljiv, nedosežan. Ali, ta blokada uvek se otkriva na kraju puta, kad se pokaže da Apsolut iščezava u nigdini, budući da je pesniku *savršeno* tuđ, odnosno da mu je svojim savršenstvom tuđ, pa je zato neprijatelj, neprijatelj i samog napora da mu se pristupi. Ono što ostaje u pesnikovom domašaju to je samo poezija i lepota, a lepota je, za Nastasijevića, isto što i tajna. Ona provejava u stihovima čije tajanstvo se

oblikuje već u tom (pesnički nađenom) dosluhu živih i mrtvih reči, u toj melodiji koja se njihovim dodirima stvara i rastvara.

### *Za-razliku-od*

Jezik nije moguć bez izvesne, makar i minimalne semantičke sposobnosti identifikovanja stvari koje postoje bilo u njemu, bilo izvan njega. I onda kad se značenja u njemu pomeraju od doslovnog ka prenosnom ili, čak, ka deformisanom i iskidanom, neki momenat semantičke identifikacije uvek postoji, da bi moglo da se kaže da je to još uvek jezik. Zato iako je u Nastasijevićevoj poeziji tradicionalna semantičko-identifikujuća funkcija jezika značajno „unižena“, ona ipak opstaje, u prilično „obnovljenom“, „inoviranom“ obliku. Drugim rečima, ova poezija poseduje jedan osobeni poetski jezik, sintaksu i semantiku.

Tradicionalno shvatanje poezije, metafizike i religije sadržavalo je procedure posredne ili neposredne, doslovne ili prenosne (u svakom slučaju semantičke) identifikacije „onog“ o čemu je u datom diskursu reč. Štaviše, čitava logosna istorija jezika pokazivala je da kada se jednom stupi na tlo značenjskog identiteta, onda je glad za svekolikom istovetnošću sa sobom postajala nepresušna i skoro neizbežna. Od sredstva koje nečemu služi, identifikacija se, po pravilu, otrže samoj sebi, simulativno preoblikuje i pretvara u cilj po sebi, u samosvrhovitost. Tu imamo čitavu istoriju logocentrizma koja prvenstveno dolazi do izražaja u metafizici/filozofiji. Ali, svako ogledanje istog u istom pokazivalo se, u toj istoriji, kao nedostatno, pošto u samom jeziku, bez obzira na njegovu „savršenost“, svaka indentifikacija je morala da zahvali svoje postojenje jednom prethodnom *razlikovanju (diferenciranju)*, jednom *za-razliku-od*.

Nastasijević je nastojao da, putem simbolizacije, pomiri mrtve, zaboravljene i žive, korišćene reči; ali ne samo reči, već i ne-reči ili još-ne-reči, sve one označitelje koji to tek nastaju (kao neologizmi), ali još nisu postali, jer im semantička ravan nije učvršćena. Takođe, on je hteo da poetski izglrača, poravna razlike i prekide u jezičkoj sinhroniji. S kojim ciljem je on to hteo? Jedno je sigurno: taj cilj nije mogao biti jednoznačan. Zato je i put koji vodi do rečenog cilja, u stvari, put koji ne sme da odvede nikuda, jer „u fenomenologiji Nastasijevićevog duha nema prave linije, nema ni krivulje, već je sve samo kruženje bezizlaza, sve je tamno-

vilajetsko“ (*Filosofija palanke*, 214). A to je onda i smisao onog spiralnog i spiritualnog primicanja Bogu, o kojem govori pisac *Duha samoporicanja*.

Čak i ako je Nastasijević verovao u nadstvarnu svrhovitost primicanja Bogu, njegova poezija je bila, samo, kontrastna ili kontracelishodni efekat takve *onto-teološke* svrhovitosti. Jer, ovaj pesnik je svim svojim pesničkim bićem uviđao da potpuno koherentno (= apsolutno) jedinstvo nadstvarnog i poetskog, u samom jeziku, naprosto, nije moguće. Njemu može samo uzalud da se teži. Čak i Apsolut, ukoliko je sam po sebi stvar koja postoji, mora uvek iznova da zahvali svoje *Jesam* nekom drugom *jesam* po čijoj slici ili *za-razliku-od* čije slike i prilike on jeste-to-što-jeste. Nema u stvarnosti kao ni, generalno uzev, u nad-stvarnosti (izvan jezika) nikakvih zauvek datih konstanti. Nema ih ni u jeziku nauke ukoliko one ne bi mogle da budu uzdrmane! Apsolutne postojanosti prividno su moguće su u našoj na Apsolut odnosećoj, relativnoj glavi samo onda kada se u njihovim konstrukcijama od nečega, makar i najsitnijih *razlika*, jednostavno – apstrahuje.

Ipak, Nastasijević je bio sklon verovanju da iz jezika može da se iskorači i zađe u svet ne samo putem pojmova, već putem osećanja. „Otkriti istinu postojanja znači u svemu osetiti jedno i u jednom sve, i u svemu samog sebe. Nadstvarnost se ne da pojmiti, ali se da osetiti“ (M. Nastasijević: *Eseji*, Beograd, 1939. god. str. 29). Ovaj autor ipak ne odbacuje u potpunosti ulogu *poimanja*. Po njemu, poimanje bi bilo ono pravo samo ako neku stvar, a to znači i nadstvarnost, pojmi po njenoj „jezgri“, a ne „kori“, jer sve drugo bi vodilo u pogrešnom pravcu. Drugi pristupi, i naročito pristupi posredstvom „kore“, mogu, u najboljem slučaju, sadržavati samo deo istine, ali „u njima istina nije središna, nije načelo koje sve ostalo podređuje i drži u jednoj i nedeljivoj bitnosti. No ako se, naprotiv, uđe u sredinu stvari, ako se istina postavi za temelj, nečemu što ima da se stvori, onda će taj temelj moći izdržati i ispolinski veliko delo“ (*isto*, 15). Ovde ostaje otvoreno pitanje: kako je Nastasijević uspeo da pomiri to shvatanje koje je, mora se priznati, blisko tradicionalnoj metafizici, sa shvatanjem o tome da se nadstvarnost ne može pojmiti, već samo osetiti? Nisu li to, ipak, dve protivurečne, nepomirljive ravni u Nastasijevićevim „refleksijama iz umetnosti“ koje su pretendovale na jedinstvo i celosnost? Zašto je ovaj autor razdvojio pojmovnu od osećajne ravni?



Svekolika istina zanima Nastasijevića samo u meri u kojoj ona može postati temelj „nečemu što ima da se stvori“, a to je ponajpre *poezija*. „I reč je tada, ne da se njome zavara ćutanje, ne da se jeftino u sebi što skuplje proda, već da se kroz nju *otvori* (podvukao: M. B.) ono što je najmuklije u biću, već da samo ćutanje progovori“ (V. odeljak: *Belaška za stvarnu reč*, str. 107). Ako je, dakle, poetska reč u stanju da *otvari* ono što je najmuklije u biću, time ona omogućuje da ćutanje progovori, upravo *kao ćutanje*, kao ono semantički neiskazivo. Zato se ta reč pojavljuje kao svojevrsna ne-reč, odnosno ne pojavljuje se u standardnom značenju/smislu, kao jednoznačna ili kao višeznačna (metaforička, metonimijska) reč koja bi prekinula ćutanje. To je momenat koji, bez sumnje, temeljno razlikuje Nastasijevićevu poeziju od poezije njegovog vremena. Ali, tvrdi dalje Nastasijević: „I kroz koga god progovori suština, u radosnom je to porazu sebe“ (*isto*). Eto tu imamo cenu koja mora da se plati iskorakom u ovu treću mogućnost, s one strane (jednoznačnog) pojma i (višeznačne) metafore.

Ipak, Nastasijević nam sugerše činjenicu da je problem u tome što poezija ne može u sebi da ničim, ni doslovnim (pojmovnim) ni prenosnim (metaforičkim, metonimijskim) značenjima, garantuje prisutnost utemeljujuće funkcije istine. Ničim, sem, možda onim što je nepojamno, van-logičko i van-semantičko, dakle – *osećanjem*. Zato bismo morali reći da je Nastasijević, u svojoj poeziji ili po svom osećanju, bio izvestan skeptik i ateist (= filosof tamnog vilajeta i života u njemu mrenjem), mada je izvan poezije bio, možda, i vernik, manje ili više usredsređen na primicanje Bogu?! Pa ako je, ponegde, i pokušao da pomiri ove dve funkcije istine, one su u njegovom poetskom gestu morale biti temeljno – razdvojene.

Na početku *Eseja* Nastasijević nas uvodi u dilemu: da li je pesniku uopšte i potrebno da izlaže svoje metafizičko-religiozne refleksije (reč je o ogledu čiji je naziv: *Nekoliko refleksija iz umetnosti*), odnosno da izlaže *poimanja* koja to nisu, jer su, pre, osećanja. Vekovima su se filozofi trsili oko pojmova kao što su: *jedno, sve, načelo, temelj, istina, središte (centar), bitnost (suština, esencija)* i, jednostavno, nisu uspeli da nađu tip govora koji bi bio u stanju da sve te nepojamne pojmove poveže u koherentnu, neprotivurečnu priču. Uvek je iskrsavao *osećaj* da u tim pokušajima opojmljavanja nešto nedostaje, da nijedna filozofska priča nije dovoljna i dovršena. A onda bi se pojavio neko ko, počev od svoje stvarne ili fiktivne pesničke potrebe, kaže: pa da, samo središte, temelj, bitnost i jedinstvo se ni

ne mogu pojmiti, već, eto, samo – osetiti. Setićemo se, u ovom trenutku, da i sama teologija u svojoj povesti ima upisano i ovo paradoksalno iskustvo nepojamnih suština, s tim što se uvek pokazivalo da i u onom bitnom koje se može samo osetiti, uvek nešto – nedostaje.

Takav zaključak je, na svoj način, izveo i sam Nastasijević, putem vlastite poezije. Pođimo, najpre, od metafora: *kore* i *jezgra*. Već tu smo uveliko u polju poezije. Van tog polja, kad kore ne bi bilo i samo jezgro bi propalo! Jezgro je vezan pojam, on se odnosi na nešto što ga obavija, a po pravilu i štiti. Zato je, najčešće, kora ono sa čime je i sam pojam jezgra sudbinski povezan. Eto zašto se jezgro ne može pojmiti (ali i osetiti) van koherentnog odnosa sa svojim okruženjem. Međutim, Nastasijević je rad da misli (ili oseća) kako ima nekog jezgra koje je nad-fizička, meta-fizička datost, odnosno koje je stvarnije od stvarnog, tako da tek sa tog stanovišta čistog jezgra može da se pojmi/oseti i sve ostalo. „Ali kako da se prodre do srži“, pita se pesnik. I odgovara: „Na prvi pogled laka stvar, više methodska, geometrijska, ali nije tako.“ Ipak, u njegovoj poeziji odgovor je prilično pesimističan. A to je, zapravo, krajnje priznanje da ni samo to *osećanje* dosluha sa nad-stvarnošću nije moguće, sem *možda* pomoću muzike, te da je i samo osećanje prisutnosti čistog jezgra ophrvano nedovoljnošću ili, čak, fatalnim nedostatkom. Budući da je poezija nestrpljiva, da ona ne može da čeka, onda se, kaže Nastasijević: „bez kolebanja sme tvrditi: Najčistije, najobilnije, najmoćnije poezija se ostvari muzikom. Drugde, ona je srž svojom rođenom korom zaslužnjena“ (*Eseji*, 96). Ma koliko nesiguran bio ovaj put do srži, on se može prohodati, samo, bezrezervnim verovanjem u magiju poetske muzike koja na tom putu postaje svrha (ili: temelj) samoj sebi.

### *Stari mag*

Pa ipak, muzika nije ni prva ni poslednja reč u tumačenju Nastasijevićeve poezije. Kad želi da dá celovitu sliku poetskog-životnog procesa, sam Nastasijević prelazi s reči *muzika* na reč *magija*. Na početku je, smatra ovaj autor, u stvari, data *magija* umetnosti (šta god da ta reč znači)... Budući da jedino magija ima pravi dosluh sa Jezgrom koje nije stvarno zato što je nadstvarno. „Umetnik je prvobitni sveštenik, mag, čovek koji ima veze sa nadstvarnošću, sa onim što stvarnost delimično, ili, ako hoćete,

simbolično predstavlja“ (22). Posao maga je u tome da re-prezentovanje nad-stvarnog obavi na jedino mogući – da li to znači: *muzički*? – način. A pošto niko to ne može bolje od pesnika-muzičara, u tome se, onda, ogleda „simbolizam“, koji je, smatra Nastasijević, magijska privilegija ili privilegovana magija umetnosti. Taj „simbolizam“ osvedočuje pomisao da pravog pesnika moramo nazvati – „sveštenikom“.

Ipak, ako je umetnik taj *prvobitni* sveštenik, on u svom strogo-profesionalnom, poetskom ili muzičkom obliku do toga stiže tek na kraju. Jer, strogo uzev, prvobitna je sama Magija, posle koje tek sledi – razdvajanje i deljenje. A „sve većim deljenjem i razdvajanjem vrednosti, iz tog prvobitnog maga izdvojio se sveštenik (u užem smislu: M. B.), čiji je posao da čuva i tumači *zastarele teološke formule* (podvukao: M. B.; tu se, vidimo, pesnik na bitan način *distancira* od crkve i njenog učenja), sudija da razmršuje što se u odnosima ljudskim zamrsi, kralj da vlada – sve same profesije – samo srž starog maga ostaje nepromenjena...“ (*isto*). Dakle, stari mag – ili izvorno: pesnik, tj. umetnik – nije profesionalac, ne radi za dućan, pijacu ili vašarsku šatru, već je istinski (za razliku od lažnog) sveštenik, budući da, kako negde kaže Nastasijević, nije *kovač lažnog novca*, već je onaj koji otkriva *božansku* bitnost stvari i bitnost života. Mi bismo tu dodali da je profesionalac-pesnik samo uzurpator starog maga, kao što su to, po pravilu, i svi stručnjaci usredištenja u središtu, u jezgru ili srži svega što jeste. Ali, zašto je on uzurpator? Zato što se već i za starog maga mora reći da je u svojoj istovetnosti sa sobom zapravo – mrtav. Odavno i, možda, od samog početka; iako ga izvesna *razlika* uvek nekako oživljava u njegovom sablasno simuliranom identitetu. Kroz sve istorijske diferencijacije tog prvobitnog (izvornog, originalnog) središta, pozicija starog maga se u toj meri uzdrmala da je postalo upitno da li je dotični ikad i postojao i nije li ono što umetnika od iskoni naovamo pokreće u najboljem slučaju jedna fiktionalna predstava (ili: kvazi-re-prezentacija) *jezgra*, dakle, fikcija koja i sama postaje kora sopstvenog umiranja i ponovnog rađanja ili što se svodi na isto: svetovnih preobraženja. Neminovnog *samoporicanja*!

Iako Nastasijevićevu misao opsedaju neke neobične intuicije, on je ipak sklon tegobno-tradicionalnom, logocentričkom tumačenju sveta, jer „uvek tu ima jedna centralna sila koja sve u svom domašaju miri i stapa u jedno“ (18). S ovom silom u pozadini sve lepe metafizičke želje postaju stvarne ili nadstvarne (nadrealne?). Naravno, tu se odmah postavlja pitanje:

kako treba da shvatimo taj pojam (ili: to osećanje?) *tradicije*. Da li tradicija kao ponavljanje istog uopšte postoji. Da li je moguć izvorni, prvobitni identitet: Isto koje se zatim ponavlja, prenosi, razastire kroz vreme u svom nepromenjenom, magijskom liku?

Svako ponavljanje, čak i kao učvršćivanje tradicije, moguće je samo kao izbor. A izbor je već neko udaljavanje od izvornog koje je dato, u kojem nema šta da se bira, jer je sve već tu. Konstantinović detektuje ovaj paradoks rečima: „Rodna melodija, koja mu se činila kao melodija idealne čistote, kao melodija samog životnog vrela, u svojoj nedvosmislenoj čistoti uvek je čistota jednog *izbora*, kolektivno-egzistencijalnog, pa tako i jednog *istorijskog* izbora ili izbora *u* istoriji koji je, neizbežno, *izbor istorije*“ (*Biće i jezik*, III, 26). Nije li, možda, Nastasijević mislio da je u stanju da bude izabran (da bude „stari mag“), a da pritom – ne bira? Može li od svih posredovanja istorije, svih „profesionalnih“ uobličjenja magije u njoj, da se *apstrahuje* (termin koji pesnik u drugim kontekstima – isključuje) i da prvobitnoj magiji ili jezgru-nadstvarnosti pristupi izravno, bez okolišenja?

Njegov problem bio je u tome što taj neposredni pristup, upad u središte ili jezgro, nije izvodiv bez uloge jezika, izabranog i upotrebljenog jezika. Dakle, govora. Ali, jezik, ma koliko da u sebi briše istoriju, ipak u isti mah je i čuva. Ukratko, sam jezik je ono što stvara problem, pa je, onda, neophodno poništiti ga ili naći neki drugi, mrtvi jezik, čijom muzičkom simulacijom bi se „nadoknadio“ i, takoreći, „oživeo“ onaj prvi, živi! Ipak, time je bačeno prokletstvo na svaki jezički izbor. Nastasijević je bio primoran, hteo-ne hteo, da baci prokletstvo na srpski jezik, dakle, na to „prvo načelo srpskog stanovišta“. Jer, jezik je u njegovoj poeziji sve drugo samo ne maternji jezik, a to je najveća uvreda za neprikosnoveno, sakrosanktno *nacionalističko* shvatanje uloge jezika.

Prema tome, jezik *Lirskih krugova* je veliki nihilista koji se udaljuje od jezgra nadstvarnosti. Zato je u pravu Konstantinović kada tvrdi da niko u srpskom jeziku i pevanju nije u toj meri iskušavao svekoliko *ništavilo* ne bi li stigao do prvobitne, neiskvarene, sebi istovetne nadstvarnosti. Pritom, ključni razlog za ništavilo Nastasijević je nalazio u samoj neposrednosti te nad-stvarnosti koja nužno isključuje ili žrtvuje svako poimanje, pa čak i svako jezičko posredovanje koje je, uvek, nekakav *izbor* jezika u jeziku. Paradoks Nastasijevićeve poezije je u tome što je, na putu do nadstvarnog, ovaj pesnik morao da prođe kroz jedno retro-posredovanje koje se onda,

najčešće, zove *povratak tradiciji*. Svrha povratka, međutim, nije učvršćenje bilo kakve tradicije – jer tradicija je uvek kvarenje onog izvornog ili jezgra – već njeno prekoračenje i, prema tome, povratak na početak, ka počelu, načelu koje se izgubilo.

### *Nastasijevićev protiv-tradicionalizam*

Zato se, po Konstantinoviću, pisac lirskih krugova naprosto ne vraća tradiciji radi tradicije ili pamćenja, već radi prvobitnog koje je u tradiciji i vremenu ono izvorno i pred-vremensko. Ono što sve miri i stapa u jedno. Ali, u meri u kojoj upravo hoće pred-vremeno i bez-vremeno, Nastasijević hoće i odricanje od tradicije i jezika. U jednoj značajnoj fus noti (str. 43), Konstantinović jasno kaže da ovaj pesnik nije tradicionalist u uobičajenom, standardnom značenju te reči, te da „standardni tradicionalizam (...) i nije mogao da prihvati Nastasijevića“. Iskustvo u čijim okvirima se javlja ponavljanje-koje-teži-istom, dakle, tradicija, nužno je usmereno na egzistenciju, a ne na esenciju, jer esencija kao ono krajnje ili nadstvarno nužno je neponovljiva i već zato nedosežna. Ovaj pustinjač u gradu, na trgu ili u palanci, ujedno je „pustinjač u tradicionalizmu“, kojem i on i njegova poezija ne pripadaju. Njegov tradicionalizam je retro-tradicionalan, usmeren preko (lažnog) ponavljanja ka onom neponovljivom i, prema tome, on je skoro apsurdan, budući da u njemu i nema šta da se ponovi. Tako da je njegov tradicionalizam, kako s pravom kaže Konstantinović, „paradoksalno *anti-tradicionalistički*“.

Ali, taj protiv-tradicionalizam je, u izvesnom smislu, okrenut protiv jezika. Jer, on kroz jezik i preko jezika nužno pretrčava ka onom pred-jezičkom i van-jezičkom. I tako se, u stvari, „po najboljem opredeljenju duha, on uopšte ne vraća tradiciji (kako se najčešće misli, i kako je /Nastasijević: M. B./ sam za sebe mislio), već se vraća *kroz tradiciju* u neizmernost i večnost Logosa bez pamćenja, bez tradicije. Nema između Logosa i tradicije pomirenja, jer nema pomirenja između večnog i istorije, između večnog i vremena“ (41). Upućenost ka Logosu prekoračuje horizont svakog iskustva, ma koliko ono bilo „tradicionalno“. Jednom rečju, autor lirskih krugova se u ovom traženju Logosa upleo u antinomije koje, po svom metafizičkom poreklu, daleko prevazilaze njega kao pesnika. A da ne

pričamo u kojoj meri prevazilaze takva ideološki pojednostavljena tumačenja kakva možemo naći u *Duhu samoporicanja*.

Zato je rad nemogućeg u Nastasijevićevoj poeziji, nemogućeg koje je on želeo da podvede pod svoj nadzor, čak i svojim neuspehom i svojim nihilizmom, daleko prevazišao nameru samog autora, pošto je sa sobom doneo efekte koji nisu u dosluhu sa nadstvarnim i imaju sasvim stvarnu, decentriranu poetsku dimenziju. Ali, i protiv volje samog autora, to je upravo ono što se u toj poeziji uspostavlja kao inovativno ili moderno. Efekat retro-tradicionalizma je jedna modernost koja sebe ne prihvata kao takvu (= modernost), ali je nudi. Ona sebe ne želi kao modernost pošto hoće ono prvobitno-neponovljivo: srž ili jezgro. Dakle, tačku u kojoj povratak tradiciji postaje nemoguć. Pošto je to tačka u kojoj prestaje sam identitet tačke, pošto se uspostavlja kao neistovetna sa sobom, kao nedosežna, kao ne-Celo. Pa ako se „to“ ipak uzalud hoće, onda imamo samo jednu nadstvarnost/nadrealnost koja se, u ekstazi svoje mistične istovetnosti sa sobom, pretvara u puku dosadu i prazninu uvek-istog i jednog-te-istog.

Bezbrojne varijante iste pesme, koje je Nastasijević pravio, svedoče pre o raspršenju i rasredištenju stare magije nego o njenom usredištenju. To je magija koja traži savršeni izraz, svoju koincidenciju sa duhom savršenstva, ali ga ne nalazi, jer savršenstvo je istovetnost koje u magiji nema. Zato je to obilje varijanti, u stvari, obilje nemoći, umnožavanje nemoći, dodirivanje višeglasnih ili, bolje, bezglasnih nemoći. I to obilje je zanimljivo i protiv svoje neostvarene *volje/želje*. U njemu imamo ostatak kojeg pesnik može da odelotvori samo kao nešto što se htelo, iako je nemoguće. Pesnik da bi bio pesnik mora, takoreći, da se pomiri sa nemogućim, da nemoguće odelotvori kao moguće. To je ono što je Nastasijević učinio!

Tamo gde površni tumači Nastasijevićeve poezije vide samo svetlucanje starih i novih reči, tu je sam pesnik bio u stanju da potone u najdublje ponore logocentričkog nasilja i zločina, uperenih, ponajpre, prema artistskom *sopstvu*. Upravo zato Konstantinović uzima ovu poeziju za krajnje ozbiljno i iščitava je do poslednje njene reči, poslednjeg slova, do samog dna zvuka i smisla, dna koje se pokazuje kao bezdan zato što prekoračuje sebe, svoju uređenost i svoja značenja koja uvek znače i nešto još nedokučivo, nesagledivo. Zato ta poezija i može, u svom besprimernom sažimanju i usredsređenju na ono bitno-a-nemoguće, da se poziva na fatalno

nasilje, na Noć koja je protivživotna jer je zločin i zlodelo prema svemu živom i životnom. Jer, na putu ka savršenom identitetu ili istovetnosti sa sobom koja je *to* ili *to pa to/ i sve to* (*Reči u kamenu*), delo mora da postane zlodelo upereno protiv svega drugog, u prostoru i vremenu, u *razastiranju*, protiv svega što je nesvodivo na *to*, na prosti identitet. Poezija *Lirskih krugova* je, dakle, nasilna prema svemu što izmiče ovoj najvišoj (= poetskoj) identifikaciji istog u istom, kamena u kamenu, boga u bogu.

Nastasijević uviđa da istovetnost sa sobom svega živog nije naprosto data, da njena (magijska) datost tek treba da se dostigne kao, upravo, datost kamena u kamenu. Zato je sam identitet jedna tek-upućenost i, možda, uzaludno upućivanje istog na isto, istovetnosti na samu sebe, pa nije čudno što etimološki koren *identiteta* ima značenje *istovetnosti sa sobom*. Očigledno je da etimologija bolje zna od zdravog razuma i naivne upotrebe reči, da istovetnost može (ako uopšte može) da dopre do sebe samo ukoliko, prethodno, nije kod pri sebi i kog sebe... Pesnik je spreman da tome doda: istovetnost dopire do sebe samo kad sebe gubi, dakle, u suštastvu same *poezije* – nikad. Drugim rečima, pesnik zna da je izvesno *samoporicanje* uslov *sine qua non* samopotvrđivanja poezije i da, izvan toga, imamo puku ideološku instrumentalizaciju poezije u korist neke esencijalističke slike i pojma sveta. Eto, to je čitava tajna poetskog izmaka smisla i, zatim, njegovog dolaska na mesto koje poeziji dolikuje. A to je, zapravo, jedno traganje koje se nikad neće završiti. Jer završetak ili kraj je savršenstvo koje ima značenje zločina. To je strašna tajna koju je, u poetskom magnovenju, spoznao Nastasijević i u njoj se izgubio... Baš kao što manje-više sve mora da se izgubi u ime spasenja, a to znači da i samo to spasenje mora da se izgubi! I ma kolika bila težnja i ljubav za stapanjem istovetnog-sa-sobom, ova težnja i ovo stapanje ostaju – uzaludni.

Jedno je, o jedina:  
do u bespuće, znaj,  
putem je ovim grenje.

I dublje li nas nema,  
dublje se otvori spasenje. (*Jedinoj*)

Ipak, nije li to sudbina svakog *stapanja* kao umišljene istovetnosti-sa-sobom?! Nikakva onto-teologija (ili: religijska otvorenost) neće tu biti od pomoći, pošto ovde, u stvari, imamo temeljni paradoks logocentrizma. On glasi: logocentrizam je moguć samo i samo onda kada je nemoguć. Ili, preciznije: moguć je kao spas, kao spasenje, kada u isti mah nije moguć kao život, kad je zločin prema životnosti svekolikog života. Centripetalna, sredobežna, raspršujuća sila života, koja je i sila razlika, njenih umnožavanja, njenog bogatstva i „klizanja“ ispod svakog identiteta, mora da se žrtvuje radi Spasenja koje, u stvari, ništa ne spasava, jer sve što je život i živo moguće je samo u napetosti i kroz napetost između sile poistovećenja i sile razlikovanja. Apsolutni identitet nužno je „nešto“ koje nije Ništa, koje je blisko *sasvim drugom* ili *smrti*. Ako i nudi nekakvo *spasenje*, on ga nudi u obliku paradoksa: kao spasenje-bez-spasenja. Zato je, konačno, i centripetalna, sredotežna sila logosne sabranosti svojevrstni nihilizam koji, dozivajući Ničea, ne pokazuje odmah svoje lice Ničega, jer ga pokazuje na Kraju, tamo gde jedno: *to je to*, i ništa više i drugo nego *to*, ima značenje – smrti pesnika i poezije.

Zato ukoliko hoće da opstane, da istraje na svom putu, poezija nikako ne može i ne sme – iako je iskušenje neki put preveliko – da ide do kraja, jer Kraj je uvek i njen kraj. Konstantinović zato zaključuje da, u Nastasijevićevom slučaju, poeziji preostaje samo izvesno kolebanje između identiteta i tajne. Već sama tajna jedino „pristaje na kolebanje identiteta“. Kao beskrajno, nezaustavljivo laviranje „između Dana i Noći, početka i kraja“. Lepota kako je Nastasijević shvata „jeste lepota kolebanja ili lepota tajne koja prodire u identitet, poričući ga. On je dijalektičar u službi totalne negacije kao afirmacije nedokučivog i tajne, kroz poricanje svega i kroz kolebanje u svemu. Estetika njegove poezije je estetika religijske dijalektike u službi tajne i natpojamnog“ (v. fusnotu na str. 63). Ako u Nastasijevićevoj poeziji ima nečega *bezuslovno* (= s one strane svake ideološke upotrebe) *vrednog*, a u njoj ga i te kako ima, onda je to, upravo, ovo kolebanje o kojem govori Konstantinović, kolebanje u granicama opozicije između sredotežnih i sredobežnih sila, kolebanje koje teško može da se nazove *dijalektičkim*.

Na kraju treba napomenuti i to da rečeno kolebanje, kao i mnoga druga, kod Nastasijevića nije proizvod namere-sa-predumišljajem. Njegova volja se, pre, rasprskava u jednom: *ili – ili*. „Sa istinom je, ili pogledati se oči u oči, ili zatvoriti ih pred njom.“ Tu, naizgled, nema kolebanja.



„Zavaravati se da je i jedno i drugo istovremeno moguće, ne znači li, pod maskom istine, i kao po nekom izokrenutom načelu, upadati u sve veću laž; pod prividnom ispravljenosti skrivati u sebi sve tajnija i tim teža iskrivljenja“ (*Eseji*, 77). Ali, šta ako je to upravo poetska i filozofska sudbina u našem „nemogućem“ odnosu sa istinom? Nastasijević nije mogao da *izdrži* taj stav gledanja oči-u-oči sa istinom, pa je njemu preostalo kolebanje, čiji neizbrisiv momenat je i zatvaranje očiju pred istinom. Preostalo mu je, dakle: čas gledanje u nemoguće, čas zatvaranje oka pred nemogućim. Nije li to svojevrsno pesničko kolebanje?! Kako god da ga shvatimo, ostaje činjenica da je ovo kolebanje savršeno nepodobno za uprošćeno i jednodimno stanovište kakvo imamo u *Duhu samoporicanja* g. Lompara. Konstantinovićeve analize Nastasijevićeve poetike i njenih paradoksa neuporedivo su suptilnije i vrednije. Ali, kada bi se iz *Duha samoporicanja* izdvojili sklopovi koji ritualno ponavljaju „predrazumevajuće“ kvalifikacije svega što se autoru u Konstantinovićevoj tumačenju ne dopada, onda bi to pre ličilo na ukrštenicu ideoloških fraza nego na književno-teorijski ili književno-kritički tekst. Pored toga, u Lomparovom *Duhu samoporicanja* ništa iole trezveno se ne bi moglo naći.