Milorad Belančić

Poziv filozofa

Elektronsko izdanje na sajtu:
www.miloradbelancic
u Beogradu, februara 2011.

Milorad Belančić

Poziv filozofa

Beograd, 2011

Sadržaj

Predgovor

Nagovor na filozofiju

Filozof nije obućar – O opasnostima vremena – Gledati istini u oči – Poziv pre poziva

Filozofija kao poziv

„Ne filozofiraj“ – Osobenost filozofskog poziva – Filozofija: stvar bez identiteta? – Pred-filozofska i filozofska episteme – Odgovorna upitnost

Uspon i pad načela

Mahinalna načela – Civilizacijska rasprodaja načela – Imaju li načela dobro poreklo? – Između prvog i drugog – Kantovo shvatanje samorazumljivog – O samoskrivljenoj nezrelosti – Odogovornost pred nemogućim

Prvo i plač

Na početku bi plač – Diskurs prvog kao zaborav plača – Tales i neposrednost – O nemogućoj koincidenciji s bićem – Filozofska nedokazanost – Po diktatu načela – Uzaludno traženje – Protiv hegemonije Prvog

Praktički obrt u filozofiji

Lagano umiranje filozofije? – Smisao krize – Izmenjena funkcija načela – Dokazivanje delom – Sloboda kao nalog – Oda dužnosti – Nužnost redefinisanja praktičkog – Samodovoljnost praktičkog uma – Razne stvari mogu da se dokažu delom – Čovek (ne) stremi najvišem dobru – Čemu

najviše načelo – Jedna jedina istina – Neuspeh čiste aproksimacije – Razlikovanja u drugozakonitosti

Pluralizam načela

Nužna je samo odgovornost – Dvosmislena prosvećenost – Svetlost i mrak – Uloga mnoštva – Ukorenjeost Cogita – Razlog heteronomije – Dekonstrukcija (ili: sekularizacija) svetog – Uspešnost kao (promašeno) načelo – Neodrasla modernost – Nema povratka tradiciji – Prazno mesto načela – Jedno nije ne-nasilje – Sablasno jednoumlje

Svet bez ontoteologije

Idealizam prisutnog – Povratak postojanju? – Otpisana ontologija? – Domašaj semiocentrizma – Ontološka potreba – Meta-problemsko – U središtu je tmina – Primat diferencijalnog nad referencijalnim – Hegemonija posedovanja – O misteriji otelovljenja

Istina radi istine

Čemu istina – Od filozofa se očekuje istina – Ima li previše istina? – Ponavljanje kao uzrok mnoštva – Ekonomija istine je ekonomija odgode

Kuda smera filozofija?

Nema prizora bez posmatrača – Nadživljavanje kao negacija Darvina – Logika je žrtveni obred – Hoće li košava ponovo početi da duva?

Filozofija kao Pravda

Nedostajuće načelo – Filozofija je Pravda – Pravda je platonizam za narod – Metafizika i granica pravde – Između sredstava i ciljeva – Baz onostranosti – Pravda preinačuje diskurs načela

Predgovor

Čovek koji uspe da spava na zategnutom konopcu trabalo bi da poučava filozofa kojem je neophodan krevet.

Anri Mišo

Filozofija je oduvek sebe doživljavala kao nikad dovoljno zategnut konopac. A kad se, kojim sličajem, taj konopac previše zategne, tada se javlja opasnost da on – pukne. Ta priča može da se ispriča i drugačije. S jedne strane, filozofiju pokreće nedostatak, ljubav prema nečemu što večito ili fatalno nedostaje; s druge strane, njoj stalno preti suvišak, preterivanje. Iskušavanje prekomernog, čak i u upotrebi Okamovog brijača! Kad želi da s nečim previše pouzdanim (i zauzdanim) nadomesti svoj nedostatak, filozofija rizikuje da „pukne“, da se „raspoluti“, „razobruči“, i da time poništi sve svoje napore. Možda je, zato, u pravu Mišo kad nam sugeriše pomisao da većina današnjih filozofa dremucka u svom krevetu, ne znajući šta ih je snašlo i da ih je snašlo sve drugo samo ne filozofski mir.

Jer, filozofija je oduvek bila i uvek će biti ukleta delatnost. Delatnost podložna svemu drugom samo ne dogmatskom dremežu. U svojoj dugoj istoriji, ona je: uništavana, ubijana, trovana, hapšena, zlostavljana, kastrirana, proklinjana, spaljivana, klevetana, ružena i odbacivana, pa je

sasvim umesno reći da je oduvek bila i „spavač“ na zategnutom konopcu... Naprosto, filozofija nije mogla da ne bude životno, a to znači traumatično – budna. Uostalom budnost je jedina odbrana od ozleda koje je trpela. Ali, naravno, posle svake drame na red dolazi farsa. Danas se bez ikakvog zazora objavljuje konačna *smrti filozofije*. Nije više mrtva „ova“ ili „ona“ nego svaka filozofija. U razdoblju liberalizacije prava na filozofiju možda je na neki način *i umesno* govoriti o njenoj smrti. U krevetu.

Pa ipak, taj prastari hod filozofije po konopcu, užetu ili žici bio je nešto više od pukog naloga, apstraktnog *treba da*; pobuđivao je pravo na refleksiju koja je snažno ukorenjena u samom životu. Zato je pravo na filozofiju, ići pravo na filozofiju, oduvek značilo ići na ispunjeniji, smisleniji način življenja. Život ima više smisla sa filozofijom nego bez nje. Ako nije mogla da ponudi puno zadovoljenje za ono što je i njoj i svetu *nedostajalo*, filozofija je nudila nadoknadu koja je izgledala obećavajuće, mada ne uvek i utešno. Pa, iako je po pravilu imala nerašćišćene, neproračunljive, a često i paradoksalne odnose prema važećim životnim prilikama, sa filozofijom je boravak u paklu uvek bio podnošljiviji nego bez nje...

Danas su, neko će reći, *srećna* vremena prošla. Kriza koja je poslednjih decenija XX veka i početkom XXI zahvatila materijalini i duhovni život ljudi dovela je do toga da, ubuduće, bitišemo u vremenu opšte uzaludnosti i izgubljenosti, dezorijetacije i dezorbitacije. Kao da se Haos vratio. U tom nevremenu *gubitak* trpi i svet i vreme i filozofija. U dobu liberalizacije, demokratizacije i globalizacije, filozofija shvaćena kao *nedostatak* postala je takoreći izlišna. Kao da na slobodnom mentalnom tržištu svi znaju sve o filozofiji, kao da svi na nju imaju pravo, a onda, u tim „sretnim” okolnostima, stvarna potreba za filozofijom – iščezava. Ostatak je samo udobni boravak u samoskrivljenoj nezrelosti, rekao bi Kant. Kod onih koji bi ipak hteli da filozofiju misle na *ozbiljan* način, ona više ne može biti samo misao o *nedostatku* već mora biti i

misao o *nestajanju*. Velika Stvar filozofije potpuno se ispostila, istanjila. A to znači da je pravo na njen poziv takoreći – obespravljeno. Kao i uvek, ostaje vrednosno neutralno bavljenje *uspomenama*. I možda: gatanje u filozofskom pepelu...

Gatanje u pepelu, naravno, nije nova stvar. Novi su oblici rđave savesti s kojom se danas taj posao obavlja. Savest više ne izgovara brutalno, silovito Ne upereno protiv filozofije. Specifičnost trenutka je pokušaj da se filozofija svede na dizajniranu mudrost kojom rukovodi nevidljiva ruka poretka. Reč je o preotimanju, uzurpaciji *prava na filozofiju*. Jer najefikasniji oblik isključivanja upravo je preotimanje, uzurpacija. Danas je liberalizacija i demokratizacija filozofije učinila „sve" da i samo pravo na filozofiju postane sastavni deo *suviše zloupotrebljavane* priče o *ljudskim pravima*. Taj fantomski privid ne sme da nas zavara. Filozofija je, i u najliberalnijim uslovima, gde svi imaju pravo da se s njom (kao i sa umetnošću!) *igraju*, svedena na suštu banalnost i beznačajnost, na višeglasnu i mnogoliku naizgled-filozofiju. Onu koja, u najboljem slučaju, samo ispunjava šifru, kod, rubriku... Živimo u svetu u kojem je *doxa*, uobličena u medij, postala „premudra" poruka. Danonoćini programi, emisije, šeme, vesti, reklame, serijali i serije postaju okviri i garanti samoj-sebi-dovoljne socijalne pameti. Osiguranih petnaest sekundi na tv.-u postaju takoreći čip životne mudrosti. Ili: ludosti; što se, u sudnjoj instanci, svodi na isto. Mesta za *filosofiju* tu naravno nema. Umesto *filosofije* imamo poigravanje s obeznačajenim ili ubogaljenim ostacima misli. Najveći deo današnje filozofske produkcije nosi na sebi pečat vladajućih ideoloških obzira, predrasuda i prilagodljivosti, trag koji je ojačan i tvrdo ukorenjen u datim institucionalnim sklopovima. Ako svudprisutna ideologizacija ne uspeva da *do kraja* uguši filozofiju, u tom slučaju ostaje činjenica da je beznačajnost same filozofije, u svetu opšte beznačajnosti – arhibeznačajna.

U knjizi koja sledi zastupaće se uverenje da živimo u vremenu u kojem bi što pre trebalo da se obnovi filozofska

osetljivost za kritiku samog vremena. Pojam *kritike* bi se, u tom slučaju, osposobio za dešifrovanje, s jedne strane, otpora koji su u svetu usmereni protiv filozofije, a, s druge strane, za osvetljavanje onoga što nedostaje poretku bez filozofije. Ima filozofa koji, danas, na lucidan način zagovaraju ne samo različitu/drugu filozofiju nego i njen iskorak u nešto drugo od nje same. Mogu li putevi izvan filozofije da nas, okolišnim postupkom, vrate filiozofiji i da, u isti mah, njoj vrate dostojanstvo koje je u tim lutanjima izgubila?

Da li moramo zaći u post-filozofiju da bi, na jedan postkritički način, mogli, ipak, da se vratimo filozofiji? Šta god mislili o tome, ostaje činjenica da je povratak filozofiji moguć samo i samo ako se filozofija shvati kao ozbiljna stvar, kao intrinsično, samocelishodno kretanje jedne izuzetne pozvanosti i jednog poziva. Ta ozbiljnost ili preozbiljnost ne isključuje mogućnost da se na svojim rubovima filozofija – rasprsne u smeh. Model za to shvatanje moguće je naći kod Žila Deleza: "Filozofija se uvek sastoji iz osmišljavanja pojmova. Nikad nisam mario za prevazilaženje metafizike ili smrt filozofije. Filozofija ima funkciju koja ostaje uvek aktuelna, a to je: stvaranje pojmova. Niko drugi ne može da zauzme njeno mesto. Filozofija je naravno uvek imala svoje rivale, od Platonovih 'rivala' do Zaratustrinog klovna. Danas, informacione tehnologije, komunikacija i reklama preuzimaju reči 'pojam' i 'stvaralačko' i ovi 'konceptulisti' konstituišu arogantnu rasu koja otkriva da je aktivnost prodaje vrhovna misao kapitalizma, *cogito* tržišta. Filozofija se oseća malom i usamljenom u suprotstavljanju takvim snagama, ali jedini način da umre je gušenje od smeha" (Ž. Delez: *Pregovori*, ed. Karpos, Loznica, 2010, str. 199). Filozofija, dakle, *ne može da ne umre od smeha* pred osporavanjima koja bi htela da budu brbljivi i jalovi nadomastak, surogat za neispunjeno obećanje mudrosti.

Zato filozof ne može da *ne bude pozvan* da se bavi svojim *pozivom*, osmišljavanjem pojmova, umesto da ide u susret doksatičkim obzirima, interesima, mitovima i rasredištenim ideologemama trenutka. Danas je više nego hitan

povratak filozofiji shvaćenoj kao potreba za promišljanje *nedostajućeg smisla*, kako u njoj samoj, tako i van nje, u svetu. Neophodno je da se osnaži poziv filozofa, s one strane opsena, simulacija i pričina. To je najhitniji zadatak, s čijim izostankom bi afinitet za odgonetanje *nedostajućeg* izgubio skoro svaki smisao, a sam svet bi se vezanih očiju kretao ususret samome sebi.

Konačno, filozofija bi danas morala da sebi vrati i svoju *anatemu*! U ogledu posvećenom Edgaru Alanu Pou, Bodler je govorio o istoriji književnosti u kojoj „ima ljudi koji nose reč *baksuz* ispisanu tajanstvenim slovima, u vijugavim borama na čelu. Dočepao ih se slepi Anđeo ispaštanja i šiba ih iz sve snage za pouku ostalima. Uzalud svedoče njihovi životi o daru, vrlinama, milosti; društvo ima za njih posebnu anatemu, i optužuje u njima one mane koje im je pridalo svojim progonom." To prokletstvo ne važi samo u istoriji književnosti, već, čini se, i u istoriji filozofije, i možda ponajviše onoj koja se ispisuje danas. Pravilo ispaštanja i anateme nikad nije bilo *potrebnije* nego sada! Jer, filozofi nikad nisu bili manje osetljivi na *prokletstvo* vlastitog poziva nego što je to danas slučaj. Eto zašto previše ima filozofa koji to nisu, a premalo onih koji su dostojni svog imena. Šta god da se danas misli o praksis filozofiji, ona je posedovala nešto od tog baksuzluka/bezobrazluka koga je oličavalo prokletstvo filozofije. Najmanje što u sadašnjem trenutku možemo da očekujemo od *poziva filozofa* je to da se filozofiji vrati njeno prokletstvo, tako da ubuduće filozof, po cenu ispaštanja, postane ponovo bezobzirni kritičar svih okružujućih vrednosti, da bude onaj koji će uvek da traži *drugo* ili, ako hoćete, *Đavola*, koji će da bude u opoziciji prema svemu *nedovoljnom*, počev od važećeg poretka pa do uma, ukoliko i samom umu nedostaje neko zrnce soli, a ono mu, i sa sumnjom i bez sumnje, i te kako nedostaje.

U Beogradu 5. 2. 2011.

Nagovor na filozofiju

Filozof nije obućar – Opasnosti vremena – Gledati istini u oči – Poziv pre poziva

Filozof nije obućar

Jer, za razliku od obućara, filozof *ne može da se ne pita* o svom pozivu, njegovom razlogu i nalogu. Pa ipak, u filozofiji je uvek bilo i onih koji su se ponašali kao obućari. Budući da su, kao i obućari, samo i samo neupitno radili to što po neprikosnovenom nalogu struke *treba da* rade. Reći da takvi filozofi, zapravo, i nisu filozofi, bilo bi, po svoj prilici, preterano. Ipak sumnje ostaju... Već je Aristotel, u svom *Nagovoru na filozofiju* tvrdio da poziv filozofa (ili: "baviti se filozofijom") značu dvoje: "ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom; i drugo: posvetiti se filozofskom razmatranju" (frag. **B 6**). U stvari, Aristotel je hteo da kaže: pre procedure upitnosti nijedna pozicija nije ničim osigurana. Zato bez uvida u pitanje *zašto treba da se bavimo filozofijom* ne može biti ni filozofskog (dakle, *odgovornog*) bavljenja filozofijom. Pristup filozofiji je neizbežno posredovan tom prethodnom upitnošću, a zatim i odgovornošću za same

odgovore, odnosno za sve ono što iz takve upitnosti može da proizađe.

Aristotelu se, ipak, može staviti primedba da je polazio od pogrešnih, suviše čvrstih, tvrdih ili, ako hoćete, *supstancijalnih* razloga za bavljenje filozofijom... On je, naime, verovao da filozofska upitnost može da se zaustavi, dovrši, uobliči u sistem. Ljubav prema mudrosti može, dakle, sasvim *odgovorno* (ili: u skladu sa legitimnim odgovorima) da se dovede do Mudrosti, do *punog zadovoljenja*. Štaviše, jedino filozof, reći će Aristotel, "živi pogleda uprta u prirodu i u ono što je božansko, te poput kakva dobra kormilara vezuje životna počela uz ono što je večno i trajno, baca sidro i živi po svojemu" (**B 50**).

A opet, svedoci smo i činjenice da se istorija filozofije nije zaustavila na bilo kom privilegovanom mestu. I pored povremenih pokušaja konstituisanja različitih "izama" i "stanovišta", ona nije uspela da nađe večno i trajno boravište, čvrstu poziciju ili nepobitno načelo, ukratko: nije našla *trajno rešenje* za sebe. Ti neuspesi profilisali su pitanje: šta ako filozofska upitnost, zapravo, ni ne može da se zaustavi? Šta ako filozof, naprosto, ne može da "baci sidro" i da "živi po svojemu"? Bez sumnje, jedna od prvih lekcija u filozofiji glasi: pitanja su važnija od odgovora. Ipak, to shvatanje se, s one strane njegove *pedagoške* namene, tradicionalno, *ne uzima previše za ozbiljno*! Uzeto za ozbiljno, ono bi značilo da odgovori (na uvek novu upitnost) i odgovornost nikada neće biti definitivno zaključeni.

Problem je u tome što bavljenje flozofijom uvek može da sklizne negde drugde, u neke druge ili, čak, *sasvim druge* naloge. Iz toga bi mogao da se izvuče zaključak da je najbezbednije – ne pitati se ništa! Baviti se svojim poslom – pa šta bude! Samo, da li filozof može sebi da priušti luksuz takve neupitanosti? Ukoliko, naravno, uopšte i želi da bude filozof?!

Mi koji se na ovim prilično opustošenim prostorima još uvek bavimo filozofijom možemo to da činimo, recimo, zbog same filozofije, ali i zbog nečeg drugog, neke druge, spoljašnje svrhe ili interesa. U tom kontekstu, nameće se pitanje: da li je

današnje vreme uopšte naklonjeno pozivu filozofa? Nije li, možda, sav spoljašnji "život", u stvari, svojevrsna *hetero-nomija* (drugo-zakonitost) u odnosu na razloge, ciljeve i naloge filozofije, heteronomija koja osujećuje auto-nomiju (samo-zakonitost) filozofije, tako što joj uskraćuje sredstva, oduzima interes, želju, snagu i, najzad, strast?! Nema nikakve sumnje: mi sada i ovde (početkom XX veka, u Beogradu, a možda i šire!) živimo u razdoblju velike ugroženosti poziva filozofa, a opet, istorijski gledano, ta situacija nije nova, nije bez presedana.

Opasnosti vremena

Hegel je 28. oktobra 1816. godine, u svojoj pristupnoj besedi na Hajdelberški univerzitet dao sledeću sumornu dijagnozu: "Otkada se u Nemačkoj filozofija počela buditi, nikada ta nauka nije u njoj imala gore izglede nego upravo sada", i zatim je, bez mnogo dlaka na jeziku, dodao: "nikada u toj nauci nisu izbili na površinu tako šuplji i nadmeni ljudi koji po njoj vršljaju sa takvom uobraženošću kao da svu vlast oni drže u svojim rukama!" Tako da je to, po Hegelu, bilo razdoblje u kojem je filozofija "gotovo potpuno zanemela"... Razlozi za to mizerno stanje, za tu zanemelost filozofije su, smatra Hegel, višestruki i oni se, najpre, ogledaju u interesima svakodnevnog života, čiji značaj je u toj meri predimenzioniran da je to direktno nanelo ozledu duhovnom životu. Ipak, ne samo svakodnevni nego i veliki materijalni interesi i borbe oko njih apsorbovali su duhovne moći, kao i spoljašnja sredstva, tako da je, u tim uslovima, filozofski život podvrgnut selektivnim vrednovanjima, pa ukoliko je zadovoljavao merilo funkcionalnosti mogao je da prođe, a u protivnom je bio *žrtvovan*. Zato su, po Hegelovoj proceni, "opasnosti vremena" i "interesovanja za svetske prilike" čak i one Nemce koji imaju duha značajno odvojili od filozofije, a rezultat svega je bila činjenica da su, usled prakticizma, u filozofiji "površnost i plitkost" uzele maha i sada u njoj "vode glavnu reč"!

Ipak, smatra u isti mah Hegel, vreme *žrtvovanja* je prošlo, polemocentrički profilisana stvarnost je pacifikovana, pa "pošto se naša nacija borbom izvukla iz najtežih prilika, pošto je spasla svoju nacionalnost, taj osnov svega stvaralačkog života: mi se možemo nadati da će... pored političkih interasa i drugih interesa vezanih za svakodnevni život ponovo procvetati i nauka, taj slobodni umni svet duha". Na kraju balade, Hegel će, štaviše, uzviknuti: "Hajde da zajednički pozdravimo zoru jednog lepšeg doba u kome će duh, koji je dosad bio istrgnut i bačen napolje, biti u stanju da se ponovo vrati u sebe i dođe k sebi..." (v. Predgovor za *Istoriju filozofije* I, Beograd, 1962).

Zacelo, mi danas nemamo dovoljne, ako ne i nikakve, razloge da sa Hegelom podelimo njegov optimizam; ali, zato, imamo valjane razloge da njegovu pesimističku procenu situacije u kojoj se nalazila nemačka filozofija prepoznamo kao veoma sličnu našoj... Potrebno je, pri tom, sa Hegelom podeliti i verovanje da je prvi uslov da neko prihvati poziv filozofa – "smelost da gleda istini u oči"! Samo, odmah nam se kao nerešeno i nimalo jednostavno nameće pitanje: šta *danas* znači "gledati istini u oči"? I zašto je za to potrebna "smelost"? Bez sumnje, postoji u tom *nalogu* nešto što je u svim vremenima bilo obaveza (*nomos*?) samog poziva filozofije, uslov *sine qua non* njegove *auto-nomije* (njegovog nužnog/zakonitog samo-uspostavljanja). A to je, opet, nimalo lak nalog da se uvek iznova, mukotrpno i neumorno preispituju pretpostavke vlastitog diskursa.

Zašto je za taj nalog danas potrebna zaista ogromna hrabrost? Zato što je aktuelno profilisana delatnost filozofije ili, ako hoćete, njen poziv nešto što filozofski *polaznik* zatiče kao etabliranu normu ili utvrđeni običaj/naviku, ukratko, kao jedan nedodirljivi performativni postav, podržan, ali često i sputavan, osporavan, neurotizovan datim društvenim institucijama. Drugim rečima, tekući posao/poziv filozofije je skup izvesnih ne uvek umnih pretpostavki koje mogu i te kako da utiču na kako "mladog" tako i "zrelog" filozofa...

U svim vremenima odnos između naloga koje nameću

institucije društva i naloga filozofije morao je biti sporan, podložan sukobima, raskolima. Pri tom, autonomija filozofa kao misaonog subjekta nije neposredno data. Prihvatajući svoj *poziv* kako je on *dat* u jednom konkretnom društvu, filozof prihvata i izvesne nepromišljene (naročito institucionalne) pretpostavke koje, očigledno, mogu biti nošene *doxom*, *predrasudama*, spoljašnjim *obzirima*, *interesima* itd. Zato svoju autonomiju misaoni subjekt može da osigura jedino stalnim preispitivanjem spoljašnjih i unutrašnjih pretpostavki vlastitog rada. On mora da bude lucidan u odnosu na *doxu* koja se *neprimetno* uvlači u njegovu misao... Jer, rutinski život filozofije u jednom uzdrmanom društvu, kakvo je danas naše, može da se ustanovi ne kao uslov mogućnosti nego kao prva prepreka za buduću pojavu filozofije! U svakom slučaju, rutina nosi u sebi skup *naloga* (izvesnih *treba da*) koje filozof ne mora eksplicitno (javno) da propituje, ali, takođe, koje ne može da nema kritički u vidu, a često i da se "bori" protiv njih i njihove izopačenosti! Naravno: ukoliko uopšte i hoće da bude filozof. Pa ako on, prema postojećim, spolja pridošlim nalozima i pretpostavkama vlastite delatnosti ne želi da se odredi, onda će ti nalozi i pretpostavke, zajedno sa svojom imanentnom *doxom*, sa svojim *velovima opsena*, praktičnim i ideološkim *obzirima*, da odrede njega... A sama filozofija je, naravno, ili bezobzirna u pogledu svih spoljašnjih, drugozakonitih obzira ili *nije* filozofija (odnosno: postaje nešto drugo od sebe same, pa ko voli nek izvoli!).

Gledati istini u oči

U konkretnim uslovima u kojima danas u isti mah opstajemo i propadamo, nalog da se istini vlastitog života i vlastitih pretpostavki pogleda u oči, zacelo, ima sasvim konkretno značenje. Naime, ako živimo u vremenima u kojima je filozofija na ovim prostorima "gotovo potpuno zanemela", jer su "površnost i plitkost" svuda (= u čitavom društvu) uzele

maha i sada "vode glavnu reč", dakle, ako živimo u vremenima u kojima filozofiji na Univerzitetu preti potpuni kolaps, u kojima su filozofske institucije materijalno pohabane i duhovno potpuno propale, u kojima je filozofsko izdavaštvo (časopisi, knjige) postalo, takoreći, stvar uspomene, u kojima filozofski život zamire ili traži alibi za svoje postojanje u "društveno priznatim" temama, bliskim socijalnoj i političkoj teoriji ili, još bolje, *ideologiji*, ako je, dakle, u tim vremenima poziv filozofa srozan na najniže grane, onda "pogledati istini u oči", što je po Hegelu, videli smo, prva pretpostavka bavljenja filozofijom, znači, najpre, dovesti u pitanje tu mizernu praksu koja, danas, u izvesnom smislu izigrava, uzurpira i karikira sam poziv filozofa.

Vremena u kojima filozofije nije bilo, u kojima filozof nije bio moguć, bila su, u istoriji, manje-više jadna, budući da su to, po pravilu, vremena nasilja. Danas su, međutim, opasna i agresivna ona vremena u kojima svakojaka mnenja, mitovi, idoli, ideologije, tutorisanja i autoritarisanja uspevaju da nastane čak i prostor koji je navodno (institucionalno) "osiguran" za filozofiju, dakle, za misao koja bi, *prva*, u bilo kom društvu, trebalo da može da pogleda istini u oči, odnosno da se suprotstavi okružujućoj *doxi* i diskurzivnom nasilju. Za "današnje" ljubitelje mudrosti, teška vremena su ona u kojima je *doxa* duboko prodrla u filozofiju, i gde je, onda, latentno ili manifestno inficirala i samu misao koja se bavi aristotelijanskim pitanjem: da li se uopšte treba baviti (takvom ili bilo kakvom) filozofijom?

S upadom *doxe* u kod filozofije ili skup njoj pretpostavljenih (nepropitanih) spoljašnjih, institucionalnih i unutrašnjih, misaonih pravila – pri tom, upad *doxe* u institucije je svakako opasniji od upada u samo mišljenje – događa se to da pred-filozofsko iskustvo, ubuduće, nastanjuje i samu filozofiju, njenu tekuću artikulaciju, dakle, samo bavljenje-njome, odnosno nastanjuje nju kao poziv, pa joj iz te antecedencije onemogućuje da konsekutivno i konsekventno uopšte i postane/bude to što jeste, to jest filozofija! Reći: poziv

filozofa (i odziv na njega) nema s tom agresijom (*doxe*) ništa zajedničko, jednostavno – nije dovoljno. Ako je filozofija spolja i iznutra inficirana doxom, mitovima, ideologijom i ako je, u isti mah, prisutna svuda i naročito tamo gde se filozofi pomno bave tzv. "društvenim pitanjima" i "teorijom", onda bi simptomalno dešifrovanje, dijagnosticiranje i kritičko suzbijanje te infekcije moralo biti, takođe – svudprisutno. U tom kontekstu, gledati istini u oči znači samo: imati hrabrosti za suočavanje s onim što, svakako, *nije* istina, budući da je tekuća praksa kvazi-filozofiranja, simuliranja ili opasnog izigravanja filozofije u jednom vremenu koje je, u stvari, potpuno nenaklonjeno filozofiji.

Poziv filozofa nikada neće moći da se svede na nekakvu normalnu, uobičajenu, samorazumljivu delatnost koja bi se otaljavala onako kako *se* otaljava u pohabanom društvu sa pohabanim institucijama. Poziv filozofa kao i mogući odziv na njega nikada neće biti neupitna pretpostavka ili dogma društvenog konformizma, ustanovljene konfiguracije potreba, interesa, želja. Nezavisno od filozofske orijentacije koju izabire, filozof ne može da se ne pita (prećutno ili izričito) za smisao bavljenja svojim pozivom i, pre svega, u konkretnim uslovima.

Iz toga sledi da odazvati se na poziv filozofije znači, zapravo, upustiti se u nešto što *prekoračuje* horizont tekuće, pogrešno kodifikovane, često blindirane, instrumentalizovane, fukcionalizovane i, svakako, heteronomne, od tuđih institucija i tuđe zakonitosti zavisne prakse "filozofije". To prekoračenje, takođe, podrazumeva da filozofija ne može da se shvati restriktivno, samo kao zanimanje, zvanje, struka ili profesija... Jer, posao filozofa – čak i kada je reč o pedagoškom radu, i naročito onda! – nije samo posao, rutina, šablon. Čak i kada je profesionalno ili institucionalno jasno profilisan, poziv filozofa se uvek i nužno otvara ka jednoj krajnjoj, u načelu nezaustavljivoj upitnosti koja odgovore i odgovornost filozofa drži otvorenim ili, što se svodi na isto, nikada ih ne zaključuje jednom za svagda. Upravo ta otvorenost za krajnju upitnost čini da, recimo, poziv profesora filozofije bude, najpre, poziv

filozofa, pa tek onda proziv profesora. Filozof nije filozof po tome što je profesor, magistar, doktor, pripadnik neke akademske sredine, škole ili pravca, nego po tome što je filozof. Eto zašto taj poziv ne može da se *svede* na zakletu pripadnost bilo kom misaonom sklopu. Filozofeme se ne mogu svesti na puke *stereotipe* (od grč. *stereós* – ukočen, tvrd, čvrst i *týpos* – lik, znak), odnosno stereotipne slike sveta, doktrine, rutine i izme ili, generalno uzev, stereotipan način života. Zato filozofija nije niti može da bude veština (institucijalnih itd.) manipulacija takvim stereotipima.

Ipak, šta biva ako vremena u kojima živimo definitivno nisu naklonjena otvorenosti filozofije? Šta ako ključni filozofski postulat tih na nivo palanačkog duha srozanih vremena glasi: "Nemoj da filozofiraš"?! Šta ako su neka druga merila, a ne filozofska, važna za sliku koju društvo danas i ovde stvara o sebi? Svako ko se bavi filozofijom, ko produkuje njen diskurs, mora sebe i svoja institucionalna znamenja, svoju institucionalnu ukorenjenost, usidrenost i situiranost negde da smesti: hoće li to biti ispred ili iza diskursa?! Hoće li on dozvoliti da palanačka sredina u kojoj živi misli umesto njega, odnosno da donosi najvažnije misaone odluke *za njega*? Filozof koji bi hteo da bude zaista filozof mora, zajedno sa svojim institucionalnim znamenjem i obzirima, da se "povuče" u pozadinu, kako bi diskursu dopustio da svoju vrednost u javnosti potvrđuje snagom sopstvenih dokaza, sopstvenim glasom ili sopstvenim višeglasjem...

Poziv pre poziva

Zaista, Hegel je bio u pravu: postoje moćni interesi koji su u stanju da nas spreče da se smelo, otvoreno upitamo o pozivu filozofa, pošto bi tako nešto unelo pometnju u postojeću mizernu, na niske grane srozanu praksu (ne samo) filozofije, pošto bi unelo pometnju u njene zaštićene zone, podeljene uloge i distribuirane obzire... Ali, filozof je pred takvom

situacijom odgovoran ili, u protivnom, nije filozof! Teška vremena za filozofiju su ona koja smelost ili hrabrost filozofa koji namerava da se uhvati u koštac sa plitkim, ali zahtevnim vremenima izjednačuju *s ludošću*. Ipak, kritička smelost i odgovornost je, u takvim vremenima, bez obzira na spoljašnje teškoće i prepreke, uslov *sine qua non* filozofije!

Flozof ne može da ne bude ljubitelj *mudrosti* (šta god da ta reč znači) još pre nego što će *početi* da se *bavi* filozofijom, pre nego što će mu ona postati poziv ili pre nego što će mu poslati *svoj* poziv... Drugim rečima, za filozofa je filozofija poziv *pre* poziva. Pa ako se ne odazove na taj izvorni poziv, ako ga zanemari, ako ne ipuni njegov uslov, ako se ne prilagodi njegovoj uslovnosti, filozof onda zaista može da se bavi filozofijom kao što to čini obućar sa obućarstvom, ali, pri tom, on neće nikada biti *zaista* – filozof!

Svako ko bi hteo da se bavi filozofijom morao bi da nju, kao "struku" ili "zanat", kao "prirodu" ili "drugu prirodu" drži na distanci od sebe, morao bi da se, uvek iznova, vraća izvornom činu filozofije, a to znači da iznova pokreće i zatim re-definiše (kroz kritičko tumačenje u konkretnim institucionalnim i ideološkim uslovima) deobu između *doxe* i *naloga* (ili: ljubavi-prema) *mudrosti*, tu deobu koja je oduvek bila (i ostala) prvi uslov filozofije.

Postoje vremena u kojima je potrebna ogromna smelost i hrabrost da bi se ponovo uspostavio zakonodavni čin filozofije, koji je čin deobe između nje kao (recimo) istine (Parmenid), znanja (Platon), prosvećenosti (Kant) (itd.) i, s druge strane, *doxe* ukoliko ona predstavlja manje-više agresivnu negaciju kako zakonodavnog tako i svakog mogućeg čina filozofije. Sama deoba između filozofije i *doxe* postupak je (hermeneutičke ili kritičke) identifikacije tekućeg, okružujućeg, institucionalnog ili javnog *mnenja*, da bi se zatim, nasuprot njega, osiguralo izvesno *pravo na filozofiju*, pravo na bavljenje filozofijom, a to, sledeći Aristotela, videli smo, znači i pravo na znanje o tome zašto se, uopšte, treba baviti filozofijom. Čak i kada ne znamo (a nikada ne znamo *do kraja*) zašto *treba* da se

bavimo filozofijom, mi imamo *pravo* da to znamo! Kao što, uostalom, imamo i *pravo na filozofiju* (iako ona nije nikakva potpuno dovršena Stvar), a ne na njene surogate, falsifikate, izobličenja ili patvorine.

Filozofija kao poziv

"Ne filozofiraj" – Osobenost filozofskog poziva – Filozofija: stvar bez identiteta? – Pred-filozofska i filozofska episteme – Odgovorna upitnost

"*Ne filozofiraj*"

Za bavljenje filozofijom oduvek su bili potrebni *posebni* uslovi. Filozofija, naprosto, nije mogla da se uspravi u onim istorijskim, društvenim okolnostima u kojima je unapred bila unižavana. Događaj filozofije je, zato, nužno obeležen – retkošću. Utoliko je on u svojim probranim otelovljenjima morao biti dragocen! Od sredine XX do početka XXI veka, odnosno do danas, profiliše se jedna neobična, ambivalentna situacija. S jedne strane, događa se izvesna *demokratizacija* filozofije; naime, demokratizovane (i liberalizovane) su

okolnosti u kojima je moguće baviti se filozofijom. S druge strane, čak i u samoj filozofiji (ili njenoj tekućoj praksi) postalo je popularno *unižavanje* filozofije, otkrivanje njene nedovoljne vrednosti... Da li je ova poslednja činjenica nešto *novo*? Reklo bi se – i jeste i nije. Potreba za unižavanjem filozofije postoji, čini se, onoliko dugo koliko postoji i sama filozofija. Ona njoj nije dolazila spolja ili samo spolja (recimo, iz ideologije, religije, mnjenja, sile itd.), jer je i samo odbacivanje prethodnih pokušaja filozofiranja – da bi se uspostavio novi početak, novo polje rada – oduvek predstavljalo izvesno detronizovanje ili potkopavanje (osiguranog statusa prethodne) filozofije. Ipak, ti postupci su bili postupci same filozofije koja nije gubila veru u vlastito re-definisanje, dakle, veru u novi početak, u sopstvenu *moć*.

Danas se, međutim, više *ne veruje* u bilo kakvu *moć* filozofije! A često se objavljuje i njen bliski – kraj. Sama neverica je stigla dotle da se, sada, bez predumišljaja može tvrditi: "Filozofija je poziv kao i svaki drugi. Ništa posebno. Ne treba se zaluđivati prevelikim očekivanjima, krupnim rečima, epohalnim *patosom*... Naprosto: ta intelektualna disciplina ne čuva u sebi privilegiju izuzetne odgovornosti. Zato ona ne može da se *izuzme*. Naprosto, filozofija je poziv među pozivima, struka među strukama... A sam filozof je odgovoran pred svojom strukom isto onako kao što je obućar odgovoran pred svojom!"

Tom prilično rasprostranjenom uverenju je, na prvi pogled, teško bilo šta zameriti. Njegova kritička oštrica uperena je protiv nekih prepoznatljivih obeležja filozofije koja su doskora bila nametljiva, ali u našem, izmenjenom vremenu više nemaju dovoljnog opravdanja. Ta vrsta odbijanja može, možda ponajbolje, da se rezimira pričom o *kraju velikih priča*. Mnogi filozofi su, u ovom trenutku, spremni da izričito ili prećutno, bez obzira na to da li jesu ili nisu "postmodernisti", prihvate ovu Liotarevu *presudu*. Uz nju, naravno, idu i neke druge: nije više moguća bilo kakva *filozofija istorije*, kao, uostalom, ni priča o ljudskoj emancipaciji, o precizno ili neprecizno definisanom napretku čovečanstva, itd.

Ipak, najgora presuda filozofiji dolazi od onih koji su, iz različitih razloga, spremni da kažu: *nemoj da filozofiraš*! Iako je to tipično palanačka maksima (koja se, kao takva, analizira u veoma instruktivnoj *Filosofiji palanke* Radomira Konstantinovića, knjizi koja je poslednjih nekoliko decenija imala mnoge čitaoce, s izuzetkom naših gordih filozofa!), ipak taj nalog – *nemoj da filozofiraš* – prati, rekao bih, filozofiju od samih njenih početaka. Platon, tj. Sokrat na kraju *Euthidema* opisuje situaciju u kojoj je jedan "izvanredan" čovek, slušajući sofiste kako raspravljaju, našao za shodno da počne da "ruži" filozofiju, izbegavajući svaku diskusiju. Njega je Sokrat identifikovao kao nešto "između filozofa i političara". Takvi ljudi obično "veruju da su najmudriji na svetu i da ne samo to jesu već i da mnogi to misle o njima". Zato oni smatraju "da će izvesno odmah kod svih pobedničku nagradu u slavu svoje mudrosti osvojiti, ako obezvrede slavu filozofa". U stvari, Sokrat je uzeo u zaštitu sofiste, jer oni svoju veštinu ipak stavljaju na javnu probu, dok polupametnjakovići čuvaju ekskluzivno pravo na mudrost nemajući nikakvu potrebu za javnom proverom. Ta situacija je, bez sumnje, i danas prilično aktuelna.

Zastrevanje nekih filozofskih dilema koje su decenijama mogle da izgledaju kao "vladajuće" daje nesumnjivu prednost onim polovičnim duhovima koji su spremni olako da prihvate neku varijaciju na temu *nemoj da filozofiraš*. Posle sloma marksizma na vlasti, istorija je, čini se, prestala da bude predmet ne samo filozofskog jednoumlja nego i filozofskih dilema. Ideološki, politički, pa onda i filozofski pluralizam postao je, takoreći – zakon. Ali, potpuno nereflektovano. Nepreglednost mogućih alternativa koje su njime ponuđene, ubuduće, suspenduje ne samo potrebu za filozofijom istorije nego i potrebu za promišljanjem same uslovnosti koja uslovljava datu nepreglednost. Šta god da filozofija misli o istoriji, o pravcu ili smislu njenog kretanja, ona time ne može da pretenduje na pouzdano znanje (*episteme*) koje bi prekoračivalo horizont političkog mnenja (*doxe*)... Štaviše, danas postoji izrazita potreba da se svaki pokušaj filozofskog uzdizanja iznad političkog plural-

izma/mnenja proglasi – diletantizmom.

Kada se s one strane tekuće političke *doxe* uspostavi neprikosnoveno i u isti mah lažno važenje jedne *epsteme* kojoj je istorija, navodno, potpuno prozirna, onda tu imamo, u stvari, odličnu strukturu dočeka za razno-razne oblike *autoritarnog* političkog delovanja. Iz toga sledi zaključak: ukoliko teži da se uzdigne iznad političkog pluralizma, da bude nedodirljiva politička istina i "komandant parade", filozofija nužno postaje – totalitarna. Manje strog zaključak glasio bi: filozofija, na taj način, postaje politički diletant koji se "meša" u stvari koje ga se ne tiču. Na kraju, filozofiji samo ostaje da se "bavi svojim poslom" i, eventualno, da razmišlja o vlastitoj istorijskoj *nemoći* ili, što se svodi na isto, da se pomiri s radikalnim pluralizmom *doxe* i *brbljanja* o politici i istoriji!

To je, reklo bi se, rezime današnje situacije i, zapravo, najmoćnijih motiva za *aktuelno unižavanje filozofije*. Ostaje pitanje: da li je reč o uslovnosti filozofije, uslovnosti koja je uobličena po meri same filozofije, budući da odslikava njena najbitnija obeležja i, naravno, njenu nemoć, ili je to uslovnost koja je filozofiji, u stvari, spolja nametnuta? Čitava operacija, zacelo, nosi u sebi i izvesne *racionalne* momente. Današnje pretenzije filozofije mogu i moraju biti promenjene, pa i sužene, u odnosu na njena pretenciozna, arogantna, pa, ako hoćete, i "totalitarna" razdoblja... Ipak, to još uvek ne legitimiše bezrezervno pristajanje na predominaciju istorijsko-političke *doxe*. Naime, nedopustivo je danas biti liberalno tolerantan prema svakoj vrsti pretpolitičkog, političkog ili postpolitičkog brbljanja i, pri tom, isključivati sve oblike racionalnog filozofsko-kritičkog diskursa. Zato su i sadašnji mazohistički načini samounižavanja filozofije podložni ozbiljnim prigovorima.

Dakle, i pored svega, filozofija *nije* poziv "kao i svaki drugi". Već u sintagmi: "kao i svaki drugi", upisana je jedna mala filozofija rutinskog života koja bi htela da veliku filozofiju liši prava da promišlja vlastite pretpostavke. Međutim, poziv filozofije niti jeste niti može da bude rutinski. Filozofska misao nikada nije svoj poziv svodila samo na struku, zvanje, profesiju.

Tačno je da poziv filozofa danas nema neku *privilegovanu* odgovornost... A ipak, taj poziv ne može da se poistoveti s bilo kojim drugim, jer bi time izgubio svoju osobenost, pa, ako hoćete, i – izuzetnost. Drugim rečima: ako bi filozofija bila poziv "kao i svaki drugi", ona time, zapravo, već ne bi bila filozofija! Rutinska filozofija još uvek nije filozofija. Još nije iskoračila iz *doxe*. Ljubav prema rutini nije ljubav prema mudrosti. Zato, ukoliko bi najveća "mudrost" bila: upražnjavati svoj poziv (ili: raditi svoj posao i gledati svoja posla), onda bi svako ko tako čini, uključujući i obućara, već samim tim bio ravan ljubitelju mudrosti, tj. "filozofu"! Ali, videćemo ubrzo, to izjednačavanje rutine sa filozofijom niti je uzdizanje rutine niti, pak, uniženje filozofije.

Osobenost filozofskog poziva

Srećom, u našem jeziku, reč *poziv* je višeznačna. Najpre, doslovno, ona znači : (1) neku vrstu *poziva* upućenog onome od koga se, zatim, očekuje ili ne očekuje *odziv*. Zatim, ta reč označava, ovaj put figurativno, (2) *sklonost* prema određenoj struci (profesiji) i na kraju, takođe figurativno, ona označava (3) samu *struku*, *zvanje*, *profesiju*. Ako bi se imalo u vidu samo ovo treće, izvedeno značenje reči *poziv*, onda bi israz *poziv filozofa* ili *filozofije* nužno bio pogrešno ili suženo shvaćen.

Ali, taj izraz – *poziv filozofa* – na prvom mestu podrazumeva *poziv* upućen filozofu. I zatim, ne samo poziv koji u sebi nosi neku, bilo kakvu poruku, nego poziv sa porukom koja se na neki način obraća samom – filozofu. Dakle, reč je o pozivu filozofu da se odazove samom tom pozivu i to tako što će – biti filozof. Svojim pozivom filozof je, u stvari, *pozvan* (kao subjekt) da bude filozof. A njegov poziv se, onda, sastoji u ispunjenju te *pozvanosti*, tog *pozvanja*.

Neko bi sada mogao da primeti da to isto važi, ili može da važi, i za bilo koji drugi poziv (struku). Naime, i sam obućar može da se oseća pozvanim da se bavi svojim pozivom. I to je u

redu. Pa ipak, postoji tu i značajna razlika. Jer, za razliku od obućara (ili, recimo, naučnika), filozof prima sasvim osobeni poziv. To nije, barem ne na prvom mestu, poziv struke. U stvari, mi znamo da je to poziv *filozofije*, iako pri tom ne znamo *unapred* (nikada se u filozofiji ne zna *ništa* unapred!) šta je to filozofija! Sam obućar, naprotiv, zna (unapred) šta je njegova struka, i on prima njen poziv samo ukoliko je ona, kao takva, kodifikovana i standardizovana. Onome kome bi filozofija na takav rutinski/kodifikovani način bila poziv, kome ona ne bi bila poziv *pre* svake apriorne kodifikacije (ili unapred date *epsiteme* i, zapravo, *doxe*), odnosno kome ne bi bila poziv pre apriornog odziva, tome ona, u pravom smislu, ne bi bila ni dostupna!

Već je Kant tvrdio da filozofiju nije moguće naučiti, nego samo, eventualno – filozofiranje. Ali šta znači reč *filozofiranje*? Zacelo, filozofiranje je neka vrsta delatnosti. Kada ili pod kojim uslovima jednu delatnost možemo nazvati *filozofiranjem*? Filozofira onaj – sugeriše nam Kant – koji u svom govoru, mišljenju ili pisanju primenjuje jedan broj pravila koja su pravila *filozofskog* govora-mišljenja-pisanja: pravila problematizacije, konceptualizacije, argumentacije... U stvari, filozofira onaj ko *zna* (u smislu poznavanja *i* upotrebe) izvesna pravila, ko je, dakle, u tom pogledu *stručan*. Pa ipak, ravan stručnosti je tu samo instrumentalna ravan. U njoj još uvek nema i ne mora da bude *filozofije*. Odnosno, nema – poziva/odziva filozofije. Zato se može reći da je stručnost u pomenutom smislu samo nužan, ali ne i dovoljan uslov filozofije.

Da bi uopšte bilo filozofije, potrebno je, naravno, da misao prođe proceduru filozofiranja. Naprosto, nema filozofije bez filozofiranja. Zato primiti poziv filozofije, poziv da se s njom "otpočne", da se *bude* filozof, podrzumeva ujedno i poziv na filozofiranje, a time i na izvesnu stručnost. Ipak, stručnost nije dovoljna, nije, barem ne nužno, i sam poziv *filozofije*. Zato je moguće da se neko bavi filozofijom, da upražnjava filozofske procedure, da razmešta, oduzima i sabire, da deli i množi filozofske misli, a da u svemu tome, ipak, nema filozofije "ni od

korova". Danas takvih ima na pretek !

Bez sumnje, poziv filozofa je retka pojava. U Evropi ima u ovom trenutku, možda, nekoliko desetina onih koji poziv da budu filozofi nisu samo primili nego su, pri tom, spremni da na njega i odgovore. Ta retkost dolazi, između ostalog, otuda što *poziv* ne povlači za sobom, barem ne nužno, posredni ili neposredni *odziv* stručnih institucija: fakulteta, instituta, časopisa, izdavačkih kuća i tako dalje. Stručne institucije ne mogu unapred da legitimišu i garantuju postojanje filozofije. One samo garantuju institucionalno ili, ako hoćete, društveno priznati oblik bavljenja filozofijom, odnosno filozofiranja. I to je sve. Ali to nije uvek dovoljno da bi se zaista imala *filozofija*!

Eto zašto *poziv filozofa*, u stvari, znači: primiti poziv filozofije ukoliko ona prekoračuje institucionalni domet struke, njene ustručenosti i njenog ustručavanja, rutine i inercije. Pa iako filozofija ne bi bila moguća ukoliko u datim okolnostima ne bi bilo obezbeđeno i izvesno *pravo na filozofiju*, ona, ipak, nije – institucija. Takođe, ona se ne podvrgava ograničenjima koja nameće *naučeno* ("arhivirano", "osigurano") znanje ili, navodna, *naučnost* filozofije. Starinski rečeno: filozof nije puki *epigon* (od grč. – potomak, naslednik), nego je izvorni ili originalni (od lat. *origo* – začetak, postanak, poreklo) mislilac ili, u protivnom, nije ništa.

U tom kontekstu, ne samo što može nego i mora da se govori o osobeno-filozofskoj vrsti odgovornosti. Reč je o odgovornosti (filozofa) za autonomiju (ili samozakonitost) same filozofije unutar raspoloživih oblika odgovornosti koji "funkcionišu" u danas prisutnom sistemu poziva, struka i profesija. U stvari, svojim pozivom filozof je pozvan da misli svojom, a ne tuđom glavom, bez obzira na to o čemu misli, da li o nečemu "svom" ili "tuđem". On ne može da dopusti da njegove misli, njegovu upotrebu intelekta određuju tuđi, heteronomni (ili drugozakoniti) uticaji, jer to bi bilo ekvivalentno prepuštanju onome što se tradicionalno nazivalo mnenjem (*doxom*), a tu, onda, ne bi bilo filozofije.

Dakle, filozof je pojedinac koji u svom pozivu (što ne

znači svugde ili na svakom mestu) ne može da se odazove ni na kakav drugi poziv sem poziva same *filozofije*. I on se na taj poziv odziva onog trenutka kada se sam poziv, za njega, konstituiše kao *njegov* poziv. Drugim rečima, on postaje filozof u trenutku kada, kroz filozofiranje, sam sebe (pa i druge) zaista poziva na filozofsku gozbu, odnosno kada je u stanju da tom pozivu uvek iznova ponudi (između ostalog i proceduralno, kroz *filozofiranje* u Kantovom smislu) adekvatan odziv.

Dakle, poziv filozofa se na konkretan način oblikuje (pa i ustanovljuje kao ustanova, struka) onog trenutka kada filozof biva samim sobom *pozvan* (ili: *pozvanik*) da bude filozof, odnosno kada spoljašnja stvar filozofije postane njegova unutrašnja stvar. On, tada, postaje, s jedne strane, sposoban i spreman (ukoliko to zaista i jeste) i, s druge strane, obavezan ili dužan da se odazove na poziv filozofije. Ujedno, to je način da filozofija postane njegovo *pozvanje*. Filozof tada, samo, preuzima u registru sopstvene odgovornosti to *pozvanje* (ili: *poziv*), te, ubuduće, poziv filozofa posmatra kroz vlastitu *pozvanost* (= obeležje onoga koji je pozvan, dakle: *merodavan*, *nadležan*, *odlučujući*) za taj "posao", odnosno za razumevanje filozofije kao *svog* poziva.

Naravno, ovakvom određenju *poziva filozofa* može da se stavi primedba da je čisto formalno, da nema nikakav sadržaj ili predmet, te da je u tom smislu, zapravo, besadržajno, bespredmetno i besmisleno. Ipak, to određenje ima jednu prednost: za razliku od poziva koji su samo struka ili profesija u kojoj se unapred zna šta pojedinca može da očekuje, pa nisu nimalo besadržajni, filozofski poziv je poziv u kome niko ne može unapred da zna šta ga tu čeka! Filozofija nosi u sebi privilegiju retkosti. Ako je u ljudskim poslovima raskid s heteronomijom retka i možda čak nemoguća pojava, u tom slučaju filozofija ima privilegiju odgovornosti za retko ili pred nemogućim.

Filozofija: stvar bez identiteta?

Neko bi, ipak, mogao da prigovori ovom "suviše apstraktnom" određenju *poziva filozofa*, da on, navodno, "barata" pojmom *filozofije* koji ostaje "neprecizan" i "bezobalan", te da iz njega ne može da se izvede ni minimalno *normativno* određenje. Pa ukoliko bi u jednom *racionalnom* shvatanju poziva filozofije naprosto *morala* da se uzme u obzir i njena normativna fukcija (ili njeno *pozvanje*), onda bi se, u ovom slučaju, moralo reći da ta funkcija izostaje, odnosno da, ako se ipak pojavljuje, ona liči samo na puku mistifikaciju. Ta primedba mogla bi da se formuliše i na sledeći način: imamo diskurs koji niti zna šta filozofija jeste, niti zna šta bi ona trebalo da bude, a ipak govori o njenom *pozivu*.

Šta reći o jednoj takvoj primedbi? Možda sledeće: ona je isto toliko pogrešna koliko je i tačna! Zašto je ta primedba pogrešna? Najpre, zato što u njoj postoji izvesno pogrešno očekivanje. O kakvom pogrešnom očekivanju je reč? O verovanju da jedino iz onoga što filozofija jeste može i mora da se profiliše to što ona treba da bude, a na tom fonu, onda, i njen poziv. Međutim, takvo očekivanje je preterano, jer svaki pokušaj da se pojam *filozofije* precizno pozitivno odredi uzaludan je i nužno restriktivan, ako ne i dogmatski. U najboljem slučaju on je jedna "opklada". Zato iz onoga što filozofija jeste ne može da se zaključi šta ona treba da bude, a još manje šta je ili u čemu se sastoji njen poziv.

Ostaje još da se upitamo: zašto je navedena primedba tačna? Najpre zato što ona tačno opisuje problem. Nas to što ne znamo unapred šta je filozofija i šta ona treba da bude ne sprečava da se njome bavimo, i to ne bilo kako nego upravo kao *pozivom*... a to je, onda, manjkavost koja zaslužuje prigovor. Samo, prigovor toj manjkavosti je nešto što ne dolazi sa strane. On je već ugrađen u samu filozofiju. On pripada samoj strukturi *filo-sofije* kao izvesnoj "manjkavoj" Stvari! Mada niko ne zna šta je, zapravo, pozitivni ili normativni *opis* (i da li je već sama ta reč dobra) filozofije, mi ipak imamo potrebu za filozofijom, doživljavamo je kao nešto poželjno. U izvesnom smislu, nas *opseda* (i to je taj *energetski* momenat, ta *ljubav* prema mudros-

ti) *nalog* filozofije, iako, pri tom, nismo načisto s njegovim deskriptivnim ili normativnim značenjem/sadržajem...

Upravo zato što ne može da se svede na "ovo" ili "ono" sadržinsko ili normativno određenje, filozofija kao poziv/nalog mora najpre da se odredi kao pozicija za koju je karakteristično odsustvo znanja, dakle, kao pozicija ne-znanja. I naravno, u pitanju je pozicija ne-znanja kojoj *treba* znanje. Pri tom, nije reč o skepticizmu kao jednom takođe zatvorenom stanovištu ili *izmu*, nego o poziciji nikad definitivno zaključene, dovršene ili osigurane *episteme*, budući da dovoljno opravdanje ili razlog za *apsolutizovanje* znanja u filozofiji nije pronađen. Jedna od mogućih formulacija te pozicije bilo bi Sokratovo "znam da ništa ne znam". Sokrat je svoj poziv prvenstveno shvatao kao suočavanje sa nemogućnošću definitivnog, unapred osiguranog znanja. Poziv filozofa je, čini se, na prvom mestu izvesno iskustvo nemogućeg. Dakle, taj poziv se konstituiše kao odnos prema *nemogućem*. U svakom slučaju, filozofija ne može ni na šta da se *svede* (šta god da ta reč znači). I to je, svakako, ono najvažnije.

Naravno, filozofija je nastala iz sumnje, iz konfrontacije sa samorazumljivostima, sa *doxom*. Zato je ona, ujedno, postupak neumornog postavljanja pitanja kojima slede takvi odgovori koji, međutim, uvek iznova pružaju povod za nova pitanja i redefinisane odgovore. Jer, filozofija ne trpi nikakvu samorazumljivost ni izvan sebe ni u sebi samoj. Ona ne dopušta nikakvo *svođenje* upitnosti na nešto drugo. Pitanja su nužna, ne samo na prvom koraku nego i na poslednjem. Zato je, konačno, privilegovana struktura filozofije, u stvari, struktura upitnosti. Šta god da je još, filozof je i (i to na prvom mesti) stručnjak za upitnost.

A opet, filozofija ne može da se *svede* ni na proceduru upitnosti. Jer, u tom slučaju ona, pošto nije svodiva na (bilo koje) *šta*, ne bi ni postojala! Zato se mora reći da filozof, u isti mah, formuliše pitanja i *traži* odgovore. Različita filozofska stanovišta i *izmi*, po pravilu, dobijaju (prepoznatljivi) naziv po svojim odgovorima, a ne po proceduri upitnosti. To dolazi otu-

da što je filozofija upitnost koja je odgovorna pred mogućim odgovorima. Ona stremi ka odgovorima, pa neki put to čini suviše brzo ili nestrpljivo!

Ali, kada se u celini posmatra, sve šarenilo filozofskih odgovora (na odgovarajuća pitanja) ne nudi bilo kakav konačan i koherentan odgovor na osnovno pitanje: šta je filozofija? Ta insuficijentnost ne dolazi otuda što filozofi danas više nemaju (zbog nepreglednosti) dovoljan uvid u sve odgovore koje nude različita filozofska shvatanja, stanovišta ili *izmi* nego otuda što ti odgovori, jednostavno, nisu konačni, ne nude nikakve "zaključne" stavove, odnosno što na njihovom fonu ne može da se sagradi nikakva građevina koja bi nadživela egipatske piramide. Iz te *nedovoljnosti* sledi, onda, ne samo to da ne može biti dat definitivni odgovor na pitanje o pozivu filozofa nego i to da je sama ta *nedovoljnost* prvo "određenje" filozofije. Ona je to, kako u filogenetskom (računajući na početke filozofije) tako i u ontogeneskom (računajući na one koji su danas spremni da preuznu poziv ili nalog filozofije) smislu.

Iskustvo nam govori da kada je potreba za gotovim odgovorima u filozofiji prenaglašena onda ta druga strana filozofije koja je strana upitnosti nužno uvećava ili naglašava *svoju* odgovornost. Naravno, isto pravilo važi i obrnuto: kada je prenaglašena upitnost i njena skepsa, njeno dovođenje-u-pitanje svega, onda se u filozofiji pojačava potreba za afirmativnim odgovorima. Čini se da filozofiju preseca opozicija između pitanja i odgovora (procedure i sadržaja, upitnosti i odgovornosti) gde, onda, legitimnost prelazi s jednog pola na drugi, upravo onda kada se s legitimnošću preteruje na nekom od tih polova. Tako da ni jedno ni drugo od ta dva nije konačna situacija filozofije, kao što to nije ni jednostavna sinteza tih antitetički postavljenih pitanja i odgovora.

U stvari, šta god da filozofija jeste, ona *to* nije konačno, definitivno, jednom za svagda. Zato je moguće reći da filozofija, naprosto, nema čvrsti identitet, da u suštini (što znači: ako se zanemare nebitna, pojavna obeležja) nikada nije istovetna sa sobom (iako se, pri tom, razlikuje od drugih pojava i stvari). Ta-

kođe, filozofija nije podložna definisanju koje upire prst u njene navodne konstante. Ukoliko bi se pouzdano znalo šta filozofija jeste, imajući pri tom u vidu moguće odgovore na njena pitanja, ta priča bi lako mogla da se zaključi i zatim nauči. Na taj način, filozofija bi postala učenje, doktrina (što je, setićemo se, u više navrata bilo njeno iskušenje). A ipak, ni to nije moguće.

Filozofija može i bez sumnje treba da se uči, samo što se pri tom mora reći da ona ne može i da se nauči. Jer, sve što naučimo o filozofiji nije dovoljno da bismo i sami bili/postali filozofi, da bi filozofija ubuduće bila poziv na koji se odazivamo. Učiti filozofiju do izvesnog stupnja na kojem se ona može reprodukovati – što bi, navodno, bio dokaz da se ona naučila – ne znači, ujedno, i *znati* filozofiju isto onako kao što bi se znalo neko znanje. Jer, naprosto, mi *ne znamo* definitivno šta je filozofija ili šta je filozofsko *znanje* (*episteme*). Mi znamo, samo, da filozofija ne prihvata *mnenje*, da živi od deobe između *doxe* i *episteme* i da, na taj način, uvek *teži*, naravno, ne bilo kakvom nego specifično filozofskom znanju. Pri tom, to znanje nije unapred dato i definisano (sem kao procedura), tako da ono, u stvari, ne može da se nauči ili zapamti, prenese ili naloži kao nekakav osigurani *a priori*.

Specifično filozofsko znanje mora uvek iznova da se proizvede počev od ne-znanja. To znači da ono mora da se dovede-u-pitanje, da se inaugurira u obliku pitanja, da se ispita, proveri i, eventualno, potvrdi (kao odgovor), ali nikada u nekom apsolutnom smislu, jer iskustvo nam govori da to, jednostavno, nije moguće. U *odlučujućoj* instanci (jer je reč uvek o nekoj odluci, htenju, volji), poziv filozofskog znanja je to što "neko" ko zaslužuje naziv *filozofa* odgovorno preuzima na sebe ili ustanovljuje kao horizont sopstvenog mišljenja/govora/pisanja. Mi možemo da naučimo "sve" što su drugi filozofi smatrali filozofijom... Ali avaj! Sve je uzalud. Time se još uvek neće postati filozof. To je, bez sumnje, bila i Heraklitova intuicija, onda kada je, u jednom od svojih fragmenata tvrdio da *mnoga znanja ne vode mudrosti*. Čak i ukoliko su to bila znanja o Talesovom, Anaksimadrovom ili Anaksimenovom "učenju".

Pred-filozofska i filozofska episiteme

Ovde moramo uočiti činjenicu da su neki filozofi povlačili jasnu razliku između (pred-filozofskog) *znanja* i (filozofske) *mudrosti*. Ovo prvo znanje se, po njima, može naučiti, pa se zato neka od tih znanja mogu nazvati (i) naučnim. Ali, filozofsko znanje, umnost ili mudrost je nešto što se, ipak, ne može naučiti (sem, videli smo, u obliku procedure: filozofiranja koje još nije filozofija). Zato, ukoliko se filozofija tretira kao znanje koje može da se nauči, onda je to dobar način da se dobije sve drugo samo ne nešto što bi *zaista* bilo filozofija. U stvari, na taj način bi se dobila filozofija koju još uvek prožimaju i nose heteronomne ideje ili jedna osobena *doxa*. Nadri-učenost takvog filozofa, svakako, ne bi nimalo doprinosila pozivu/pozvanju filozofije.

Ipak, mnogi (naročito sistemski) filozofi su smatrali da je moguće (u celini ili donekle) izjednačenje naučnog i filozofskog znanja, odnosno da i sama mudrost može da bude naučna (i naučena). Aristotel je tvrdio da duša poseduje različite sposobnosti da negacijom ili afirmacijom stigne do istine i zatim ih je nabrojao: "umetnost, znanje, praktična mudrost (*phronesis*), pravo naučno znanje (*sophia*, *scientia per causas*), spekulativno mišljenje (*nous*)" (*Nikomahova etika*, 1139b). Zanimljivo je da je Aristotel, pri tom, isključio mogućnost da se u te sposobnosti duše (kojima se stiže do istine) ubroje pretpostavljanje i verovanje, mada su te dve sposobnosti nužan sastavni deo svakog znanja, bar u njegovom nastanku. Mnoge istine su samo pretpostavke i verovanja sve dok se ne dokaže da su istine (naravno, ako je to uopšte moguće i u meri u kojoj je moguće), dok je znanje (puko) verovanje sve dok se ne potvrdi kao istinito opravdano verovanje. Međutim, Aristotel je svoju klasifikaciju potvrdnih i odrečnih načina da se stigne do istine video kao nešto što se ne odnosi na proces nego na dovršeno stanje, dakle, kao nešto u čemu se do istine već stiglo. Time je unapred omo-

gućeno da *filozofija* (ili: *sophia*) ima istu onu dovršenost koju ima i nauka (*scientia per causas*), čak i ako se potvrđuje kao spekulativno mišljenje (*nous*).

Taj nestabilni pakt između nauke i filozofije ili naučnog i filozofskog znanja vremenom se u istoriji filozofije, u svojim različitim oblicima, pokazivao zabludom. Danas je očigledno potrebno praviti jasnu razliku između filozofskog i pred-filozofskog znanja (bilo da pripada ili ne pripada nauci). Rečena razlika, naravno, baca posebnu svetlost i na tradicionalnu deobu između *doxe* i *episteme*. Reč je, svakako, o deobi koja na različite načine funkcioniše u nauci i filozofiji. Iz toga, opet, sledi da naučni i filozofski pojam *episteme* nije moguće, niti je opravdano – poistovetiti.

Ako zanemarimo činjenicu da poziv naučnika u svojim graničnim slučajevima dodiruje filozofska pitanja (i, zapravo, bavi se filozofskom *episteme*), onda bismo mogli reći da se *svođenjem* filozofske episteme na naučnu, u stvari, samo na osoben način (ima, naime, i drugih načina), unosi *doxa* ili pogrešni razlozi u filozofiju! Samozakonitost (autonomiju) filozofije nije moguće svesti na drugozakonitost (heteronomiju) nauke. U filozofiji je nedopustiva heteronomija onih znanja koja dolaze iz pred-filozofske sfere, makar to bila i sfera nauke. U svom odnosu prema posebnim naukama filozofija može samo da se *otvori* prema onome što je već u samim naukama *otvoreno* za filozofiju. Sve ostalo bi imalo značenje stranog tela u filozofiji. Što opet znači da ona, naprosto, ne može da ne bude svoje telo u svojoj telesnosti!

Za razliku od zatvorenosti nauke (zatvorenisti u određene pretpostavke koje se ne dovode u pitanje; taj momenat zatvorenosti u naukama je osiguran posebnošću njihovog predmetnog polja i procedura kojima se njemu pristupa), filozofija opstaje kao filozofija samo u svojoj otvorenosti za preispitivanje svih pretpostavki, uključujući i jezičke. Poziv filozofa se, dakle, sastoji u tome da odgovorno preuzme na sebe tu otvorenost (ili: tu odgovornu upitnost) filozofije. Oni koji su pokušavali da filozofsko *episteme* profilišu kao zatvorenu priču,

recimo, kao sistem ili nauku, nužno su unosili u filozofiju nešto drugo-zakonito što se, zapravo, svodilo na samu *doxu* (zabludu, mit, ideologiju, različite obzire itd.). Ipak, san o filozofiji kao sistemu ili strogoj nauci morao je na kraju biti prosnevan. Mada i tu, kao i svuda, imamo i recidive.

Sada se postavlja pitanje: kako možemo pored, umesto ili s one strane doksatičkih verovanja kojih, zacelo, ima na pretek ustanoviti *istinita opravdana verovanja*? Ili, jednostavnije: kako je umesto *doxe* moguća *episteme*? – Filozof (i upravo *svaki* filozof) pozvan je da pruži eksplicitan ili implicitan odgovor na to pitanje. Jer, naravno, samo pitanje ne sadrži još nikakav odgovor. A poziv filozofa je, upravo, ta otvorenost za upitnost koja, budući da je odgovorna, ne nudi nikakve unapred pripremljene odgovore (ili: odgovore pre samih pitanja), već samo nudi one koji su, kao odgovori, prošli izvesnu filozofsku proceduru. Filozof se odaziva na poziv filozofije koji je, ujedno, poziv na odgovornu upitnost. Filozofija je jedino na taj način u stanju da stekne svoja nikada definitivna ili zatvorena znanja.

To takođe znači da opoziciju između pitanja i odgovora u filozofiji nije moguće neutralisati počev od neke treće, značajnije, moćnije i, naravno, samorazumljive instance. Biti filozof, to znači opstajati unutar rečene opozicije i time *neutralisati* ekstremne iskorake. To bez sumnje nije lako, naročito ako znamo da je u filozofiji oduvek postojalo dvostruko iskušenje: skepticizma i dogmatizma. Poziv filozofa se ne sastoji u tome da *prelomi* između te dve mogućnosti. Takođe, filozof nije pozvan ni da jednostavno destruira te mogućnosti. Jer i skepticizam i dogmatizam su, samo, ekstremne artikulacije opozicije pitanje/odgovor. U čemu se tu, onda, sastoji poziv filozofa?

Odgovorna upitnost

Opozicija između pitanja i odgovora može da se

artikuliše bar na dva načina: kao regres ili kao kraj regresa. Šta to znači? Kada imamo pitanje koje uzrokuje odgovor koji uzrokuje novo pitanje... i tako *ad infinitum*, onda imamo lanac upitnosti koja se ne zaustavlja. I to je, naravno, *regres* (lat. *regressus* – u ovom slučaju: stalni *povratak* s odgovora na pitanje). Kada imamo odgovore koji se (iz ovog ili onog *razloga*) mogu smatrati konačnim, tako da posle njih ne slede nikakva nova pitanja, tada, zacelo, imamo kraj regresa.

Ipak čitava priča nije lišena komplikacija. Da li regres upitnosti u filozofiji nužno vodi u skepticizam, odnosno do zaključka da su svi filozofski odgovori, kao i svaki pojedinačno (u jednom lancu odgovora) – sumnjivi? Naravno, mi znamo da je takav zaključak u istoriji filozofije bio moguć. Ipak, on nije nužan. U stvari, on je dvosmislen. U čemu se sastoji ta dvosmislenost? U tome što je skeptički zaključak, upravo kao *zaključak*, takođe izvestan *odgovor*, a ne pitanje. To je zaključak/odgovor koji tvrdi da su svi zaključci/odgovori sumnjivi i da ne mogu da zaustave pitanja... Naravno, filozof može da dovede u pitanje sam taj zaključak. Može da kaže: i taj zaključak je sumnjiv. I može to da uradi na dva različita načina. Prvi je čisto *retorički*: dovodi se u pitanje taj i taj zaključak samo da bi, kroz to *preispitivanje*, on još jednom bio potvrđen kao ispravan. Drugi način dovođenja u pitanje mogao bi da se nazove *stvarnim*: dovodi se u pitanje neki zaključak s ciljem da se označi kao sumnjiv i podložan promeni. Ukoliko bi želeo da bude neprikosnoveno stanovište, skepticizam bi morao da se veoma čvrsto i zapravo dogmatički drži svog zaključka (po kome je svaki zaključak podložan upitnosti/sumnji), a to, ujedno, znači da bi trebao da ga dovede u pitanje samo retorički, ne i stvarno. U prvi mah to se čini kao nepremostiva teškoća skepticizma. Ipak, skepticizam može da tvrdi kako su sumnji podložni *svi* stavovi *sem* skeptičkog, budući da ta teorija nije primenljiva na samu sebe. Problem koji skeptcizam povlači za sobom nije kontradikcija nego jalovost. Sumnja ima smisla samo ako je produktivna. A to nas vraća stavu iz koga je nastala i uvek iznova nastajala filozofija!

Drugo važno pitanje glasi: da li zaustavljanje (upitne) regresije i privilegovanje *konačnih* odgovora, iza kojih dalje ne bi sledilo nikakvo pitanje, nužno vodi u dogmatizam? Ukoliko bi odgovor na to pitanje bio potvrdan, to još ne bi govorilo o prirodi rečenog dogmatizma. Naime, on bi mogao da se shvati kao filozofski, teološki, zdravorazumski ili, čak, naučni. Filozofski dogmatizam je onaj koji dopušta da posle njegovih konačnih odgovora sledi izvesna upitnost (filozofiranje), ali samo ukoliko je *retorička*, odnosno ako ne dovodi *stvarno* u pitanje ustanovljeni (konačni) odgovor. Teološki dogmatizam bi se sastojao u odgovorima koji isključuju svaku dalju upitnost, uključujući tu i retoričku. Naučni dogmatizam se sastoji u odbijanju nauke da se upušta u pitanja koja prekoračuju njen predmetni horizont (ne u pravcu neke druge nauke nego u pravcu filozofije). Ovde je neophodno napomenuti da se i filozofi često koriste tom vrstom dogmatizma, s tim što se onda njihov predmetni horizont razlikuje od predmetnog horizonta posebnih nauka. Recimo, odbijanje filozofa da se bavi pitanjima koja prekoračuju horizont njegovih interesovanja može da bude nadodređeno disciplinarnim razlozima (recimo: "to nije etika"), razlozima orijentacije ("to nije analitička filozofija") ili privatnim razlozima ("to nije ono što mene interesuje") itd.

Naravno, mi znamo da je u filozofiji osuda zbog dogmatizma (svih vrsta) bilo oduvek i, rekli bismo, na pretek, kao što je, uostalom, bilo i samog dogmatizma. Oni koji su napadali jedan dogmatizam često su završavali u – drugom. Ipak, iskustvo nam govori da za filozofiju nije nužno ili obavezno da završi bilo u skepticizmu bilo u dogmatizmu. Zato se tu postavlja osnovno pitanje: da li je u filozofiji moguća smislena artikulacija (a) upitnog regresa i (b) zaustavljanja tog regresa? Da li je moguća takva artikulacija koja se ne bi *svodila* ni na skepticizam, ni na dogmatizam? Ako je moguća, ona je, bez sumnje, moguća tek unutar izvorne ravnoteže (ne i simbioze ili sinteze) između (filozofske) upitnosti i odgovornosti. Filozof je, u stvari, *pozvan* da uvek iznova uspostavlja pomenutu ravnotežu (budući da se ona stalno

narušava), odnosno da svoj poziv stalno iznova uspostavlja kao *odgovornu upitnost* (ili: *upitnu odgovornost*).

Samo, šta je u stvari odgovorna upitnost? To je upitnost koja omogućuje valjane, dakle, opravdane ili razložne odgovore na data pitanja. Nije reč o bilo kakvoj (doksatičkoj) upitnosti ili zapitkivanju nego o zaista odgovornoj upitnosti, onoj koja dovodi ili je spremna da sve dovede u pitanje i pri tom je, takođe, spremna da na (svako takvo) pitanje da, koliko je to moguće, *razložan odgovor*.

U ovom trenutku je moguća tvrdnja da se insistiranjem na razložnim odgovorima još uvek ne iskoračuje iz regresa. Naime, svaki razlog (*a*) je razlog za nešto drugo od njega samog (za neko *x*). Ali, kada postavimo *pitanje* o razlogu za razlog (*a*), recimo, pitanje – kakav zapravo smisao ima razlog (a)? – onda ćemo dobiti odgovor koji nudi jedan *novi* razlog kojeg, sada, možemo da obeležimo sa (*b*). Razlog (b) je razlog raloga (*a*). Ali, zatim, filozof bi mogao da postavi novo pitanje, o razlogu za razlog (b) i, naravno, dobio bi novi odgovor ili razlog (*c*)... i tako *ad infinitum*. Filozofija bi, u tom slučaju, bila breskonačno nizanje razloga... Mnogi bi, naravno, odmah rekli, povodeći se za Hegelom, da je takva beskonačnost u stvari *loša*.

Međutim, ako pokušamo da u filozofiji zaustavimo regresiju razloga, to bi opet na svoj način stvaralo probleme. Ako, recimo, nađemo jedan razlog (a) koji svoj razlog (b) vidi u sebi samom, što onda podrazumeva da (b) = (a), u tom slučaju opis tog postupka, naprosto, ne bi mogao da bude opis odgovorne *upitnosti*, jer bi upitnost u njemu bila (postulatorno, aksiomatski ili dogmatički) zaustavljena, odnosno prećutno bi bila svedena na čistu retoriku.

Da li iz svega toga sledi da sintagma *odgovorna upitnost* (ili: *upitna odgovornost*) u stvari samo prikriva neugodnu činjenicu da je filozofija raspeta između skeptičke i dogmatičke alternative? Da li je i kako je moguće *pomiriti* (pri tom, nije jasno ni da li je sama ta reč dobra) s jedne strane ideju regresije i s druge strane ideju kraja regresije? To može da se kaže i ovako. Razlog (b) nekog razloga (a) može da bude

drugačiji (drugi, različit) od ovog prvog (ili: b ≠ a) i u tom slučaju imamo regresiju; ali, takođe, razlog (b) može da bude istovetan s razlogom (a) (ili: b = a) i onda imamo kraj regresije. Tada ostaje još samo pitanje: kako mogu da se *pomire* (i šta ta reč uopšte znači?) te dve stvari: regresija i kraj regresije? Regresija upitnosti je situacija u kojoj se sve dovodi u pitanje, a kraj regresuje je situacija u kojoj se osiguralo nešto što se više ne dovodi u pitanje. Zaista, da li je moguće pomiriti te dve strategije?

Dovesti *sve* u pitanje moglo je u filozofiji da se shvati na dva načina, pošto reč "sve" cilja bilo na ontološku bilo na epistemološku ravan. Već u antičkim počecima filozofije *sve* je, najpre, značilo celinu (univerzum, svet, totalitet), ali, u kontekstu mišljenja, dovesti *sve* u pitanje, značilo je ne dopustiti da nešto ostane *izvan* upitnosti, kao neupitana ili nedokazana pretpostavka. Filozofija je preuzela zadatak da bude opšti oblik upitnosti, budući da ne dovodi u pitanje nešto posebno i ograničeno (kako u poretku bića, tako i u poretku saznanja) nego upravo *sve*. To je starinsko shvatanje po kome bi, onda, filozof mogao da se odredi kao stručnjak za dovođenje u pitanje celine sveta.

Prvobitno, dovođenje celine u pitanje iskazivalo se putem pitanja: po čemu jeste sve što jeste. To je bilo pitanje o poreklu, počelu ili načelu po kojem, navodno, jeste sve što jeste. Pri tom, filozofi se nisu zadovoljavali time da preuzmu odgovornost samo za velika pitanja filozofije, za njenu svudprisutnu i na sve odnoseću upitnost. Ne, oni su težili da, na ta pitanja, daju sveobavezujuće, unverzalne ili sistemske odgovore, odnosno da filozofiji ponude izgled čvrste, puzdane, celovite nauke. U stvari, načela su bila garant *kraja upitne regresije*. Ona su bila osnovni stavovi (pretpostavke, postulati, aksiomi, dogme) koji su, s jedne strane, samorazumljivi, a s druge strane povezani s drugim stavovima na takav način da se iz njih, onda, ti drugi stavovi mogu izvesti. Načelo nužne neprotivurečnosti ili logičke doslednosti (u izvođenju jednih stavova iz drugih) bilo je, oduvek, čuvar koherentnosti datog

filozofskog diskursa. Pa ipak, filozofija nije našla zadovoljenje u takvim projektima. U stvari, ona se, takoreći *ukleto*, vraćala upitnosti bez definitivnih, konačnih odgovora...

Ipak, sam govor načela bio je (i ostao?) distinktivni govor filozofije. Pri tom, shvatanje načela se vremenom transformisalo, što znači da se i značenje reči *sve*, one iz sintagme *dovesti sve u pitanje*, nužno menjalo. Na prvi pogled, moglo bi se reći: "Mnogi savremeni filozofi više ne pitaju po čemu jeste sve što jeste, nego po čemu jeste nešto (posebno) što jeste (u ontološkoj, epistemološkoj ili jezičkoj ravni), pa su, zato, oni mnogo bliži posebnim naukama, ako ne i potpuno zbrinuti u njihovom okrilju..." Međutim, opozicija između svega i nečega koja se tu zagovara je prividna.

Filozof je u svim vremenima bio i ostao filozof jedino ukoliko je spreman da *sve* dovode u pitanje, sve što ima smisla dovesti u pitanje. Ili, još preciznije: filozof je filozof ako je spreman da dovede u pitanje sve što nađe za shodno da se *može* dovesti u pitanje. Pa ako postoji nešto što se ne može dovesti u pitanje, o tome, onda, treba ćutati. Ili, još bolje, to treba dovesti u pitanje kao, upravo, ono što se ne može dovesti u pitanje. U svakom slučaju, filozofija je pokazala da značenje reči *sve* može da se proširuje i sužava. Pri tom, ona je uvek imala u vidu to značenje, pa ako se bavila nekim posebnim pitanjem, ona je pretendovala da kaže sve što se o njemu može reći i da odbaci sve što se o njemu ne može reći...

Zato je sasvim *prirodno* (nedostaje nam, ovde, bolja reč) što su polazne pretpostavke filozofskog diskursa bile sužavane, pomerane, premeštane s mesta na mesto... od ontologije ka epistemologiji, aksiologiji, filozofiji jezika, pisma... a možda i nazad! Ozbiljnost filozofije ogledala se, uvek, u njenoj strogoj proceduri, dakle, u logičkoj doslednosti (čak i kada se suočava sa paradoksima), u neprotivurečnom izvođenju jednih stavova iz drugih, u optimalnom sužavanju pretpostavki bez uvida, odnosno tuđih, heteronomnih, doksatičkih samorazumljivosti. Ipak, sve to još uvek nije dovelo do filozofije koja bi se bez ostatka mogla *naučiti*. Svakako,

govor načela je nužan, i to upravo kao specifično filozofski govor; ali on ne daje konačne odgovore ni na šta! Pa ako ipak, kod nekih filozofa, uspeva da zaustavi regresiju upitnosti, on to čini samo privremeno. Danas se njegov inherentni cilj više ne sastoji u potrebi da se upitnost zauvek zaustavi. Poziv filozofije je samo poziva filozofa na upitnu odgovornost. Ta odgovornost je, u isti mah, briga za odgovore, ali i za to da se upitnost nikada konačno ne zaustavi. Filozofija jeste obeležena *regresom* koji se ne da zaustaviti; ali ona je obeležena i *krajem regresa*, to jest jednom odgovornošću čiji odgovori se, takođe, ne mogu zaustaviti ili odbaciti, koji će, dakle, uvek biti mogući. Uostalom, i samo ime filozofije svedoči nam da u njoj nije usidrena nikakva ideja kraja ili konačnog zadovoljenja, bilo da je to zadovoljenje dogmatičkog ili skeptičkog tipa! U stvari, filozofija nema moć da *presudi*, odnosno da na *odlučujući način* profiliše opoziciju između regresije i kraja regresije. Ona ostaje *u* njoj, unutar njenih napetih ravnoteža ili, u protivnom, prestaje da bude filozofija.

Danas svud prisutni oblici unižavanja filozofije, lakomislenog sužavanja, uskraćivanja ili kresanja njenih kompetencija i, najzad, otpisivanja ili istiskivanja same filozofije unutar drugih vrsta diskursa koji, navodno, bolje filozofiraju od same filozofije, sve to su, najčešće, *ideološke* intervencije proizašle iz globalne kulturne i druge uslovnosti na kraju XX i početku XXI veka. Ovde, nažalost, tu uslovnost nećemo moći da analiziramo... Pri tom, mora se reći da je to uslovnost koja ne uspeva da dovede filozofiju do njenog (apokaliptičkog) kraja. Sadašnje objave kraja (putem radikalnog uniženja!) nisu, formalno gledano, nimalo uspešnije od, recimo, Hegelove objave koja je, u isti mah, bila najava *apsolutnog znanja* ili Marksove objave koja je tvrdila da će *puno ostvarenje* filozofije značiti i njeno ukidanje... Definitivno je, čini se, jedino to da folozofiji nije namenjeno ni Sve ni Ništa. Zato u svakom gestu unižavanja filozofije slediće, kao i uvek, gest njenog povrtka. Kura apsolutnog mršavlenja nije ni moguća ni poželjna. Kao što, uostalom, nije bila moguća ni

aposlutna, sitemska, dogmatička, doktrinarna ili neka peta *dovršenost* filozofije. Ako je uništiv manje-više svaki etablirani lik filozofije koji bi hteo da ima pedigre *osigurane umnosti*, to ne znači da je uništiva i druga, različita, nova ili buduća filozofija... Jer, neuništivo je samo *obećanje*, sama *mogućnost* i, najzad, samo to (ničeansko) *možda* flozofije. Takođe, neuništiva mogućnost je pojava samih okolnosti koje pružaju šansu *novoj* filozofiji. Danas je povratak filozofije iz aktuelne potisnutosti, koja nije nikakva sudbina, zaista hitna stvar. Demokratizacija društva (kulture, duha) bez tog povratka filozofije ostaje pre represivni privid nego istina. U svakom slučaju, aktuelna "demokratizacija" filozofije dovela je, za sada, samo do njene – uniženosti. Pa je stvar povratka filozofije Stvar koja mora, najpre, da se podrži kritičkim dešifrovanjem uslovnosti koje idu *protiv* nje. Zato je, danas, kritičko razilaženje sa svud prisutnim mitovima, ideologijama, zabludama, predrasudama i, ukratko, *doxom* koja se uvukla i u samu pozitivnu, institucionalnu praksu filozofiranja (u Kantovom smislu!), bez sumnje, i dalje prvi uslov, uslov *sine qua non* samog poziva filozofa.

Povlašćeno mesto načela

U predgovoru prvom izdanju *Sveta kao volje i predstave*, Šopenhauer je ustvrdio da njegovo glavno delo razvija, zapravo, samo jednu jedinu misao! Ali, da bi tu misao izrekao, bila mu je potrebna čitava, prilično lisnata knjiga. Dakle, pomenuta misao je, u stvari, jedan sistem misli, koji je uključivao, kako sam Šopenhauer kaže, i metafiziku, i etiku, i estetiku... Pri tom, sam Šopehauer je znao da živi u vremenu koje iskazuje veliku sumnju u pogledu mogućnosti jedinstvenog, sistemskog projekta ili Filozofije sa velikim F, budući da takav projekt „istorijski obrazovani ljudi smatraju isto tako nemogućim kao i otkrivanje kamena mudrosti". Ipak, nemački filozof je dao prednost Kantovom verovanju da

filozofija u sebi poseduje arhitektonsku povezanost do koje filozof, ukoliko je dostojan svog poziva, mora pre ili kasnije da dopre. „Jedan *sistem misli* mora uvek da poseduje arhitektonsku vezu, to jest takvu vezu u kojoj jedan deo vazda nosi drugi, ali ne i da ovaj potonji nosi ovog pređašnjeg; u kojoj, naposletku, kamen temeljac nosi sve delove, ne bivajući od njih nošen; u kojoj vrh biva nošen, a da ne nosi ništa."

Zaista, kako bi *drugačije* jedna filozofija sa *sistemskim* pretenzijama i bila moguća? Filozofija kao diskurs načela mora da može da obavi dve ključne funkcije. Najpre, funkciju valjanog utemeljenja mišljenja i, zatim, funkciju osiguranja njegove jedinstvenosti (ili: koherentnosti). Bez sumnje, to su, ujedno, najtradicionalniji nalozi filozofije. U njih danas, reklo bi se, niko više ne veruje! Ali, filozofi često ni ne znaju *zašto* u to (više) ne veruju niti *kako* ne veruju! Odbijanje sistemske misli je postalo, naprosto, samorazumljiva stvar. Moglo bi se, čak, reći da to odbijanje nije dalekosežno! Jer, neprihvatanje filozofije kao koherentne celine/sistema misli ne isključuje, bar ne automatski, funkciju utemeljenja (na pretpostavkama) i, zatim, funkciju koherentnosti (koja se uspostavlja počev od logičkih načela). Drugim rečima, kraj velikih priča ne znači kraj malih priča koje imaju slične, ako ne i iste pretenzije kao i velike priče. Ako funkcije utemeljenja i koherentnosti nemaju više *totalitarne* ili *imperijalne* pretenzije, već se odnose samo na ograničene sadržaje (kontekste) u kojima se njihova uloga pojavljuje kao smislena i potrebna, onda tu imamo jedno manje ambiciozno i, svakako, opreznije shvatanje filozofije. Ipak, i za takvu filozofiju može se reći da je svojevrsni diskurs načela. Naime, funkcija načela, iako se u istoriji menjala, iako i danas ili sutra može (u načelu) da promeni svoju funkciju, ipak ona je uvek bila i ostala distinktivno obeležje filozofskog diskursa. U stvari, bez funkcije *načela* (ili njegovih različitih sinonima/metonimija) ne bi bilo filozofskog diskursa. Načela imaju ulogu ključnih razloga u filozofskom diskursu, a sve dok se drži razloga, filozofija je još uvek filozofija. Naravno, reč je

o razlozima za i protiv jednog načina filozofiranja, jednog načina zalančavanja razloga.

Dakle, Šopenhauer, ako već nije bio u pravu što je filozofiju shvatao kao veliku, sveobuhvatnu, sistemsku priču, ipak je bio u pravi što je smatrao da su funkcija utemeljanja (počev od načela, aksioma, pretpostavki itd.) i koherentnosti (kontekstualnog jedinstva misli) ono što na bitan način obeležava samu filozofiju. Zato i njegova tvrdnja da *Svet kao volja i predstava* predstavlja ili pred nas stavlja samo *jednu jedinu misao*, nije nimalo začuđujuća. Svaka filozofija, bilo da je klasična ili moderna, teži ka tome da pred nas stavi „jednu jedinu misao". A tu je, u stvari, reč o samom jedinstvu misli koje (bi), kao takvo, (trebalo da) važi u bilo kom filozofskom tekstu, knjizi ili, čak, čitavom opusu. Takavo jedinstvo/koherentnost filozofije – *u meri* u kojoj nam je ono u konkretnim tekstualnim situacijama *dostupno* – nešto je što bi, zajedno sa Šopenhauerom, ogromna većina današnjih filozofa smatrala korisnim i pohvalnim. Recimo, svako bi rekao – a to je samo jedan pojednostavljeni primer – da je nepoželjno da filozof u jednoj rečinici tvrdi *p*, a u drugoj (obično impolicitno) ne-*p*, ne uviđajući, pri tom, da su te dve tvrdnje protivurečne...

U *Pozivu filozofa* se neće ići na jednostavno odbacivanje ili destruiranje klasične ili moderne diskurzivne koherentnosti. Ne, ovde se neophodnost povratka filozofiji shvata, u stvari, kao neophodnost povratka samom diskursu načela. Ali, ta operacija se, sada, odvija na jedan dosta neočekivan način. Može se reći, naime, da je diskurs načela (kao distinktivni diskurs filozofije) nužan upravo kao nedostajući. Šta to znači? To znači da prvo načelo filozofije glasi: filozofiji nedostaje prvo načelo. Zato i poziv filozofa može da se sažme u jednu jedinu misao, a ona bi onda glasila: nema jedne jedine misli. To nije dosetka, to je paradoks koji sasvim objektivno režira diskurs *Poziva filozofa.*

Objasnimo tu peripetiju na sledeći način: tamo gde se pojavi jedna jedina misao, kao diskurs načela koji nju utemeljuje ili, što se svodi na isto, kao filozofija (filozofski

tekst, knjiga itd.) u svom koherentnom obliku, tu u pozadini uvek imamo i *druge* misli koje nisu puka dopuna ili rezerva već predstavljaju ono po čemu taj postav – jedne misli – *nije ono što jeste*! U klasičnom i modernom filozofskom tekstu te druge misli su obično *nemišljene*. Štaviše, filozofi su se, takoreći, utrkivali da *druge* misli što dublje potisnu u sferu *nesvesnog*! To je bila i još uvek je *druga*, *đavolja* strane filozofske koherentnosti. Ali, *druge* misli su se uvek nekako vraćale, da bi svedočile o neistovetnosti sa sobom jedne jedine misli, o njenom uzaludnom pokušaju da se zatvori u jedan dovršeni identitet. Zato, tu gde navodno imamo jednu jedinu misao imamo, u isti mah, bar još jednu misao, a iza nje još jednu i tako... *ad infinitum*! Zato je, rekao bih, prirodno stanje filozofije njena mnoštvenost i nepreglednost. Što, naravno, ne isključuje napore sabiranja i pregledanja, ukoliko su svrsishodni. Samo što oni to nisu *a priori* i zauvek.

Najzad mi danas živimo u svetu u kojem postoji samo parodija mnoštvenosti i nepregledinosti filozofije. A to dolazi otuda što je filozofija izgubila značaj koji je nekad imala. Pri tom, i sam nedostatak je izgubio značaj. Rezultati mahinalnog rada su dobili na značenju koji nemaju! Baviti se filozofijom postala je rutina i ljubav prema rutini, u kojoj se sama filozofija, zapravo – izgubila. Gubitak nije isto što i nesostatak. On je, samo, malodušna posledica nesnalaženja pred uvek novom situacijom nedostatka. Pa ako je istina u vinu, a vina više nema – šta onda? Jedini valjani odgovor glasi: treba vratiti vino na trpezu!

Zato povratak filozofiji shvaćenoj kao nedostatak u isti mah znači povratak filozofiji kao diskursu načela. Svaki povratak je novi početak, a kako nešto može da započne bez diskursa početka, počela, načela? Alternativa je, naravno, brbljanje, *doxa*. Alternativa je početak kao nastavak, kao nesmetano mnjenje ili, ako hoćete, kao slobodna (= asocijativna) razmena misli na datom tržištu roba, volja i ideja. Takva alternativa je ono što je danas, u globalnim razmerama, upravo i dovelo filozofiju u stanje *suvišnosti*. Nama je cilj da

demonstriramo pokažemo kako filozofija ipak nije suvišna. Objava njenog kraja/smrti takođe je jedan *filozofski* diskurs, jedan meta-filozofski stav. Kada se jednom uđe u diskurs načela, onda iz njega nije moguće izaći bez pomoći samog diskursa načela. Ako danas imamo dovoljnih razloga da kritikujemo *vladajuće*, *mahinalno ustanovljene* diskurse načela, čak i u obliku u kojem su se oni potpuno izobličili i izvitoperili, ipak to nećemo uspeti da učinimo, a da, pri tom, ne prihvatimo jedan *drugi* diskurs načela koji započinje (ne nužno i završava) tu kritičku proceduru. Čak i filozofije koje su u priličnoj meri (nikada potpuno) *otvorene* u pogledu pitanja o njihovom početku i kraju, i koje dakle ostaju bez tvrdog zaključka u vezi sa vlastitim pretpostavkama, postulatima, aksiomima ili, što se svodi na isto, načelima, u osnovi samo tu istu otvorenost, sa njenom unutrašnjom granicom, postavljaju samu tu *otvorenost* (sa njenom unutrašnjom granicom) na povlašćeno mesto načela. Mesto načela je, svakako, najosetljivije mesto filozofije. Ono je izraz njene moći i nemoći; njenih uspona i padova; i svakako, predmet najgorih mogućih zloupotreba. Savremeno posunovraćenje filozofije na sušti način se ogleda u nekontrolisanoj zloupotrebi ili mahinalnoj upotrebi načela.

Uspon i pad načela

Mahinalna načela – Civilizacijska rasprodaja načela – Imaju li načela dobro poreklo? – Između prvog i drugog – Kantovo shvatanje samorazumljivog – O samoskrivljenoj nezrelosti – Odogovornost pred nemogućim

Iako je reč *načelo par excellence* filozofska reč, ipak ona je, danas, postala nešto što se u različitim ne-filozofskim spisima upotrebljava da bi označila najvažnije norme koje, reklo bi se, nemaju nikakve veze sa starinskim, metafizičkim shvatanjem *načela*. Čini se da je aktuelna upotreba reči *načelo*

potpuno raskinula sa svojim onto-teološkim poreklom. Ipak, da li je to baš tako? Da li savremena *načela*, u važnim pravnim, političkim i drugim papirima koji su relevantni za naš život i institucije u njemu, baš ništa ne duguju tradicionalnim filozofskim upotrebama te reči? Ili se mora reći da i u savremenim upotrebama, ipak, dominantnu ulogu ima sablast, duh ili fantom metafizičke prošlosti? Jedno je sigurno, najvažnije norme našeg institucionalnog života malo liče na filozofska načela onako kako su ona tradicionalno izgledala. A opet, te norme se i dalje po pravilu (kom pravilu?) nazivaju – *načelima*. One su ostatak ili otpadak klasičnog filozofskog diskursa u društvenom diskursu. Zato se, u ovom trenutku, nameće pitanje: šta se stvarno desilo s klasičnim filozofskim načelima i, najzad, da li savremena (u institucije upisana) načela još bilo šta značajnije duguju svojoj filozofskoj prethodnici, odnosno da li načela zapisana u najvažnijim papirima svekolikog društvenog života na tlu Zemlje imaju bilo kakve veze sa filozofijom, metafizikom ili onto-teologijom?

Mahinalna načela

Francuski filozof Kondijak (Condillac) je u svojoj *Logici* dao zanimljiv opis u njegovom vremenu uobičajene (ili: "mahinalne") upotrebe termina *načelo* (grč. *arkhê*, lat. *principium*). Naime, "načelo je sinonim za početak; i u tom značenju je ono prvobitno bilo upotrebljavano; ali, zatim, zbog stalne upotrebe, njime se služilo mahinalno, od navike i bez nekih ideja koje bi se uz to vezivale" (v. II, pog. 6). Zacelo, Kondijak hoće da kaže da su načela izgubila svoj filozofsko značenje i *patos*, te da su postala rutinski postupak koji sebi ne polaže računa o svom razlogu. U stvari, načela su oduvek bila filozofski stavovi koji za svoje postojanje razloge vide u sebi samima, a ne u nečemu izvan, nekim spoljašnjim nagovorima. Međutim, videti-razlog-u-sebi-samom ne znači biti bez razloga. Zato su načela, u tradicionalnom smislu, uvek bila filozofska, tj.

podrazumevala su racionalnu upitnost i mogući dijalog o razlozima. Ipak sama prisutnost načela je garantovala da se dijalog neće bespotrebno ili beskonačno odužiti, pošto je načelni stav u načelu konačan, a to znači da u sebi samome može da poseduje sasvim dovoljan razlog vlastitog postojanja. No, po Kondijaku, u zapadnoj kulturi upotreba reči *načelo* je izgubila svoju filozofsku uslovnost, ukorenjenost u racionalnoj proceduri, u proceduri davanja ili polaganja računa, razloga, obrazlaganja, argumentisanja, opravdavanja itd. Ukratko, načela su postala *mahinalna*. Kako da shvatimo tu neobičnu činjenicu?

Sam Kondijak se nije upuštao u analizu mogućih razloga (činilaca, uzroka) koji govore o tome *zašto* su uopšte nastala i uhvatila maha *mahinalna* (od fr. *machinale* – mašinski, mehanički) načela. Takvu analizu ni filozofi posle njega, iz nekog *razloga*, nisu preduzimali. Tako se desilo ne samo da su i dalje, nesmetano stvarana bezrazložna/mahinalna načela nego je, štaviše, izostalo i ispitivanje razloga koji nam govore o tome kako je to uopšte (bilo) moguće! Drugim rečima, razlozi za uspešno postojanje (produkovanje) mahinalnih načela, za ekspanziju nehotične, nesmišljene, nesvesne upotrebe reči *načelo* u zapadnoj civilizaciji i sami su ostali nemišljeni i netematizovani.

Pa ipak, tu je reč o jednoj od najznačajnijih činjenica kulturne istorije Zapada! Jer inflatorna, mahinalna upotreba reči *načelo*, od Kondijakovog vremena (1715-1780) do sadašnjeg trenutka, ne samo što nije nimalo izgubila na svom obimu i ritmu nego je, u izvesnom smislu, postala dominantna, hegemona pojava. Živimo okruženi načelima. Naš poredak danas utemeljuju, pokreću i (institucionalno) usmeravaju kako pisana tako i nepisana i, u svakom slučaju, *mahinalna* načela. To su bespogovorni stavovi koji isključuju bilo kakvu upitnost (počev od filozofske) i koji onda, zapravo, imaju status praktično učvršćenih, nedodirljivih – dogmi. Načela više nisu način da se (filozofski, epistemološki) raskine s mnenjem (*doxom*), s njegovim asocijativnim nizovima (itd.) nego su, naprotiv, način da se neka, važna ili nevažna, mnenja učvrste,

učine samorazumljivim, fiksiraju i, takoreći, obogotvore. Ma koliko da je sadašnje vreme dinamično nestabilno, mi u njemu živimo u potpunom i, možda čak, totalitarnom (institucionalnom) okruženju načela-mnenja ili načela-dogmi, tako da ako su tu *filozofska* načela još uopšte moguća, ako je filozofski diskurs kao *diskurs načela* još na bilo koji način moguć, mi jednostavno bitišemo kao da njega nema i kao da ga, u načelu (!), ne može ni biti. Načela u tradicionalnom, filozofskom smislu danas su naprosto – mrtva. Prema tome: živela mahinalna načela!

Pa iako se, sada, metafizika manje-više svuda (deklarativno) odbacuje ili čak kleveta, sam diskurs simuliranih načela, simulirane metafizike nikada nije bio prisutniji, rasprostranjeniji! I neobavezniji. Čini se sa živimo u radoblju trijumfa kvazi-načela shvaćenih kao najznačajnije norme društvenog života. Ne samo u javnom govoru nego i u pisanim ugovorima i dogovorima (ustavima, statutima, zakonima, poveljama, programima, deklaracijama) koji obeležavaju kako stare tako i nove institucije, *načela* su uvek prisutna i, po pravilu idu ispred svega ostalog, jer se smatraju najvažnijim. Njih ćemo naći i u ideologijama i ideološkim tvorevinama. Paralelno sa ustanovljenjem načelâ u filozofiji, koje (ustanovljenje) danas postaje sve ređa pojava, idu njihova razno-razna izmišljanja, patvorine i surogati koje bismo mogli nazvati i *papirnatim* načelima. Najpreciznije rečeno: živimo u središtu hrpe načelâ prifilisanih kao simulakrumi. Okruženi smo ustanovama koje su normativno osigurane brojnim simulakrumima koji se izdaju za osnovne norme društvenog života. Te norme, navodno, unapred daju odgovore na važna pitanja ne samo datih ustanova nego i same istoriji i, naravno, života u njoj. Tu za filozofska pitanja nema više mesta. A time, naravno, danas postaje upitno: da li nam je, u datim uslovima, filozofija, taj upitni *diskurs načela*, kao neka posebna, izdvojena delatnost još uopšte potrebna?

Vratimo se, za trenutak, onome što je u svemu ovome osnovno. Kondijakovo zapažanje da se termin *načelo* upotrebl-

java suviše često (dakle, inflatorno) i bez nekih ideja (znači: nekontrulisano ili mahinalno) nedvosmisleno, iako okolišnim putem, ukazuje na činjenicu da je značenje pomenutog termina izgubilo svoj prvobitni, dakle, filozofski smisao. Smisao rečenog gubitka ipak ostaje nejasan. Neko bi mogao reći: ako je tradicionalni diskurs načela bio onto-teološki profilisan, onda njegov gubitak i nije neka previše tragična stvar. A opet, s tim gubitnom je izgubljena i sama filozofija. Pri tom, naravno, danas ima autora koji se zbog gubitka filozofije ne bi ni malo sekirali! Ipak – a to je sada najvažnije – s gubitkom filozofije izgubljena je i filozofska *upitnost*. Zato je umesno postaviti pitanje: kada je proces gubitka filozofije i trijumfa mahinalnih načela uopšte počeo? Jedno je sigurno: on nije novijeg datuma. Čini se, u stvari, da je star koliko je stara i sama filozofija. O tome nam ponajbolje svedeči sam Aristotel. Izdvajamo dva njegova stava:

(1) "Zajedničko obeležje svih načela je da su ona ono prvo počev od kojega tek ima bića, postajanja ili saznanja" (Aristotel: *Metafizika*, 1013a). Tim stavom se normira svaka moguća (ne samo metafizička) upotreba reči *načelo*.

(2) Drugi stav koji nam je u ovom trenutku zanimljiviji glasi: "Načelom se još naziva stvarnost čija svesna volja pokreće sve što se kreće i menja sve što se menja: na primer, sudije u gradovima, oligarhije, monarhije i tiranije nazivaju se načelima, kao i umetnost, a naročito arhitektonska umetnost" (*isto*).

Ako je prvi od ova dva Aristotelova stava ukazuje na uobičajeno (ili: tradicionalno) filozofsko shvatanje pojma *načelo*, drugi nam pokazuje da je mahinalna upotreba reči *načelo* uzela maha već u Arisotelovo vreme, a verovatno i pre toga! Ta mahinalna upotreba po svoj prilici daje danas pravi smisao priči koju često čujemo i koja nam govori o "filozofskim temeljima Evrope". Imajući, naime, u vidu tradiciju mahinalne upotrebe načela još u antičkim vremenima sada bismo mogli da ustvrdimo da ti temelji nisu samo filozofski nego da su, i možda čak na prvom mestu – simulirano-filozofski! Sama upotreba ili zloupotreba (filozofske) reči *načelo* u modernim,

praktičnim ili institucionalnim i svakako ne-filozofskim kontekstima imala je za cilj da učini *umnim* (ili, ako hoćete: *legitimnim*) delatnosti od kojih je diskurs načela često bio veoma udaljen.

Pošto se po pravilu vezuje uz praktični ili institucionalni kontekst, mahinalna upotreba reči *načelo* danas, očigledno, nema primarno konstativni ili deskriptivni smisao. Tom upotrebom se gradi, a ne zatiče stvarnost, te zato ona ima *performativni* smisao. Ostaje pitanje: kako je ta upotreba postala nekontrolisana i kako je rezultirala zabrinjavajućom inflacijom i devalvacijom govora-iz-načela? Možda je to bilo moguće zato što svudprisutna načela, ona koja nas sa svih strana (institucionalno) okružuju, zapravo, i nisu nikakva načela, odnosno nisu načela u *obavezujućem* značenju te reči. Možda je inflacija/devalvacija bila moguća upravo zato što rečena načela nisu to što navodno jesu? U tom slučaju, postavlja se pitanje: šta su *u pravom* (*prvom*, *načelnom*) smislu načela? Da li ona, kao takva, uopšte postoje?

Čini se da je sledeća tvrdnja nesporna: nije dovoljno da neke izjave, procene i nalozi stoje na početku nekog važnog teksta (nekog statuta, pravnog akta, institucionalnog ili društvenog ugovora itd.), da se nalaze "ne čelu kolone", na vrhu neke hijerarhije ili lestvice vrednosti, pa da se onda s dovoljnim razlogom tvrdi kako je tu zapravo reč o *načelima*. Dakle, *načela* ne mogu da budu ono što nema pojmovno obeležje *načela*. Ipak, tu se nameće i pitanje: kako to da je u praksi moguće tako često nazivati *načelom* nešto što, pojmovno uzev, nema nikakva obeležja načela? Jedan od razloga je, bez sumnje, to što, kako smo već nagovestili, diskurs načela ima snagu legitimisanja datog vrednosnog poretka u čiji kontekst se smešta. Mahinalan načela, u izvesnom smislu koji nije uvek jasno vidljiv, preuzimaju od filozofije, ako ne i uzurpiraju, zloupotrebljavaju njeno privilegovano pravo na diskurs načela *kao umni diskurs*. Zloupotreba se sastoji u tome što mahinalna upotreba načela od umnog (filozofskog) diskursa preuzima samo njegove legitimišuće prerogative, ali ne i legitimacijsku proced-

uru. Zato mahinalna načela danas svedoče o pseudo-filozofskom temelju ne samo Evrope nego i čitavog civilizovanog sveta! U kontekstu tih simuliranih načela pojavljuje se, po pravilu, izvesna filozofija koja se i sama pokorava "autoritetu" simulacija. Filozofija postaje delatnost koja simulira vlastito postojanje! Institucionalna, performativna načela, bilo da su papirnata (tako da iza njih stoji neko isprazno praktično licemerstvo) ili ne, nesumnjivo su *jača*; ona *zahtevaju* samorazumljivo prihvatanje ili, bar, ne-ogrešenje o njih, a neki put, naravno, i direktnu apologiju.

Civilizacijska rasprodaja načela

U danas dominirajućim diskursima svi mehanizmi prisile, sve naprave moći i hijerarhije koje, na prvi pogled, imaju spoljašnju praktičnu ukorenjenost, u stvari, samo na osobeni način re-prezentuju ideološka ili, ako hoćete, logocentrička obeležja te priče o prvom i prvenstvu (primatu ili proritetu) – a prvo je, to od vajkada znamo, Bog samome sebi bradu stvorio! U tom diskursu arogancije, *mahinalna*, "od navike i bez nekih ideja", upotreba termina *načelo* i svih njegovih metonimija postala je, iako simulirani, ipak, tvrdi, rigidni označitelj, sa nezaobilaznim prosedeom, označitelj koji liči na – zakletvu. Ipak, odsustvo razložnog i obrazloženog načina praktične upotrebe reči *načelo* – iako su njegove performativne posledice značajne i obavezujuće i za samu teoriju/filozofiju, za njeno obesmišljavanje – danas retko kome smeta. Pokazuje se, naime, da taj termin, sasvim dobro funkcioniše čak i u svakodnevnoj, doksatičnoj, pred-filozofskoj ili pseudo-filozofskoj upotrebi! A zatim i u filozofiji/teoriji koja se bespogovorno oslanja uz (politički) uspešnu doksatičku praksu. Sfera svakodnevnog institucionalnog i medijskog mnenja pokazuje se kao odlična struktura dočeka za diskurs načela! U stvari, to nam otkriva da je *doxa* oduvek, dakle, čak i u svom pred-filozofskom razdoblju, bila dobra struktura dočeka za

diskurs načela. Upotreba metafizičke terminologije u svakodnevici, s predumišljajem ili mahinalno, pruža dodatnu garanciju da se jedna operacija prvenstva, jedan autoritativni i, zapravo, autoritarni tip vrednovanja već dogodio.

Čak i kada je reč o "ontološkim" entitetima, čim se oni označe kao sazdani, konstruisani, konstituisani (a to mogu biti samo pomoću izvesnog *diskursa načela* ili njegovih metonimija), to je oduvek značilo da je u datu ontološku ravan prećutno (ili implicitno) upisana izvesna aksiologija. Meta-diskurs načela je u sebi izričiti ili prećutni diskurs izvesnih lestvica, top lista; on je logika redo-sleda *svega* po unapred propisanoj vrednosti... Govor načela je dakle, govor vrednosti i zato u osnovi svakog načela stoji i neka mera vrednosti ili, jednostavno, neka mera. Parafrazirajući Protagoru, moglo bi se reći: mera je mera svih stvari, onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu.

Pa ako je danas predominantni oblik filozofije, koja još nije nikakav *poziv* već samo rutinska *struka*, taj oblik simulirane filozofije, filozofije koja se odmerava po meri tekuće moći i nadmoći, onda je potpuno jasno da je filozof, ukoliko je dostojan svog imana, na prvom mestu pozvan da se distancira od mahinalne upotrebe načela. Filozofiji, kao i istoriji, potrebna je samosvojna, nesvodiva istorijska distanca. Filozofija mora da traži i da nađe sopstvenu (što u poređenju sa drugim merama znači višu, ako ne i univerzalnu) meru svih stvari! Ona više nego ikada mora da se kritički odnosi prema svakom mahinalnom uvođenju utemeljujućih, samorazumljivih pretpostavki u vlastiti diskurs. Ako je jedan govor načela zaista *filozofski*, u tom slučaju on ne može biti puko brbljanje, niti bilo kakva proizvoljna priča koja se javlja na početku ili na najvažnijem mesto nekog teksta. Načela su prva zato što ona, u relevantnom okruženju, uvek govore o prvom. Tek kada govore o prvom, kada u njima progovara ono Prvo, načela su zaista načela i, ujedno, ona su sâmo to prvo ili sam događaj prvog/početka. Izgovorena (ili: napisana) načela su to što jesu, dakle načela, samo onda kada u njima progovara nagovor prvog, početka, počela ili načela!

Ipak, to nije sve. U prethodno rečenom je, u stvari, implicitno upisano i sledeće: načelo je govor o prvom koji, takođe, *zna* da to jeste, koji zna za *opravdanost* vlastitog govora i koji je spreman uvek iznova da se upušta u proceduru opravdavanja. Načelo je, dakle, znanje koje ne samo što nešto zna nego i zna da zna to što zna… i da se tim znanjem samo znanje ne zaključuje, ne postaje dogmatički-definitivno. Drugim rečima, znanja-načela samo *pretenduju* da budu *istinito opravdano verovanje* u ono *prvo*, naravno, ne prvo u nekom apsolutnom smislu nego u smislu prvog-u-zadatom-kontekstu; što znači: ono u datom kontekstu pretenduje na otkrivanje porekla, izvora, temelja, vrha, svrhe, zakona itd., dakle nečeg krajnjeg ili, što se svodi na isto, prvog. Filozofija je sva u tim pretenzijama koje se, suviše često, pokazuju kao uzaludne. Načela su u sebi (ili: po sebi i za sebe) metafizički utemeljena ili pak nisu načela. Mi se, danas, toj metafizičkoj crti diskursa načela ne možemo bezrezervno vratiti, ali, u isti mah, ne možemo ni da je zaboravimo.

U zapadnoj metafizici, prvo nikada nije bilo apstraktna norma, odvojena od onoga što *jeste*. Naprotiv, prvo je uvek bilo *usidreno* u tome što jeste, u bivstvujućem. Ali u diskursu prvog, takođe, nije bila reč o bilo kakvom, slučajnom ili nebitnom bivstvujućem. Ne može bilo šta što jeste biti ono prvo ili načelo! Jer, prvo/načelo je u tome što jeste, u bivstvujućem, dato kao ono *po čemu* bivstvujuće jeste. Dakle, načelo je ili na čelu vrednosne kolone, tako da zapoveda datim poretkom bivstvujućeg, ili ga, naprotiv, ni – nema. To zatim znači sledeće: ukoliko su ono prvo ili ono što govori o prvom, utoliko načela nije moguće izvesti iz bilo čega drugog (prethodećeg, antecedentnog). Ona su utemeljena u sebi samima. Ako uopšte i jesu to što jesu, ona su bezuslovna ili sama sebi dovoljna. Načela stavljaju tačku na moguću upitnu regresiju, odnosno daju konačan odgovor na pitanje gde Stvar počinje. Zato se ona, kako je tvrdio još Aristotel, "spoznaju sama sobom" (*Organon*, III, knj. 2, pog. 16) – šta god da to znači! Nama ostaje samo da upitamo: da li su takva načelo uopšte moguća?

Istorija metafizike može da se posmatra i kao tužna

priča o groblju na kojem su sahranjeni najrazličitiji modeli načela koja se "spoznaju sama sobom". Koja su nepogitna, samoočigledna, samorazumljiva itd. To svakako znači da načela sama sobom nisu ovekovečena. Kakav god da je život načela, u filozofiji i van nje, ima svoj početak i svoj kraj, pa ako hoćete i smrt. Ipak, mi *živimo* na tom groblju načela! To groblje svoj posmrtni rad ne zaustavlja! To nam govori da nije samo jedan-jedini Bog mrtav nego da bogovi umiru, da je apokalipsa naših načela sastavni deo njihovog života, njihove produkcije, čak i ako je ona mahinalna.

Reći danas da je civilizacija našla *prava* (ili: *pravedna*) načela i da njih ima ne samo dovoljno nego i na pretek, delovalo bi kao neslana šala! Posle svega, šta god da nam se na globalnoj svetskoj sceni čini da je samorazumljivo ili, kako bi Aristotel rekao, *spoznato samim sobom*, počev, recimo, od načela upisanih u Povelju Ujedinjenih nacija ili u Ustav zemlje u kojoj živimo, mi u stvari ne znamo ili, bar, ne znamo *pouzdano* šta su prava civilizacijska načela (ako takvih uopšte ima!). Ta Stvar, jednostavno, ničim nije niti može da bude dokazana, već zato što se načela "dokazuju" sama sobom! Ta vrsta dokaza nikada nije savršena garancija bilo čega. Pa iako je jasno da se *načelom* ne može nazvati bilo koja besmislica ili glupost, isto tako je jasno da se i najskrupuloznija filozofska promišljanja, počev od tradicionalnih onto-teoloških konstrukcija pa do savremenih normi, postulata i aksioma, nisu osvedočila kao uvidi u savršeno pouzdana, postojana ili, ne daj bože, večna načela! A ipak, danas je potreba za načelima svakodnevna, tako da njih u tekućem životu ima zaista na pretek! Što je, svakako, izvestan paradoks.

Kako je moguće da su načela sada, posle dve i po hiljade godina uzaludnog filozofskog traganja za njima, postala praktično delotvorna, mada su, postavši u isti mah *slobodna od* svih *obzira* i, time, *mahinalna*, izgubila svoja najbolja (tradicionalna ili moderna) pojmovna obeležja? Nije li filozofija sada, takoreći, iscurila u stvarnost i, time, kao samosvojna duhovna disciplina postala, naprosto, izlišna? Šta će nam filozofija kad

imamo ostvarenu, funkcionalno raspoloživu kvazi-filozofiju? Možda je u ovom trenutku na dalu svojevrsna karikatura *ostvarene* (*ozbiljene*) *filozofije*, odnosno eshatološke misije filozofije o kojoj je mladi Marks s velikim patosom pričao?! U *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* postoji stav koji glasi: "Nije dovoljno da misao stremi ostvarenju, sama stvarnost mora da stremi prema misli." Nije li danas, na upravo farsičan način, realizovan taj nalog?! Jer, sama stvarnost sada, više nego ikada, i sasvim spontano ili, ako hoćete, mahinalno stremi prema načelima, dakle, jednoj racionalnosti koja bi htela da bude nešto više od pukog mnenja, a ipak to nije! Možda se poziv filozofije oduvek sastojao u tome da se ona izgubi u tekućoj praksi mnenja koja *uzurpira* sam diskurs načela? Da li je filozofija sada pozvana da brigu oko prvog (oko počela, načela) prepusti samoj praksi mnenja, odnosno da kao "prvo" shvati, naprosto, ono što ima najbolju prođu na globalnoj pijaci roba, volja i ideja?

Mi danas živimo u razdoblju u kojem je, čak, moguće govoriti o *rasprodaji načela*! Aktuelna proliferacija i devalvacija uvodi nas u svojevrsnu metafiziku beznačajnog, banalnog i banalizaciju metafizičkog. U osnovi te proliferacije/devalvacije stoji, ipak, jedno neprikosnosveno načelo koje je *načelo razmene*. Na njemu počiva i sama raspradaja načelâ. Tržišna razmena i tržište su, sada, uzdignuti na nivo onto-teloškog načela koje se ne dovodi u pitanje. To načelo ostaje, dakle, izvan mahinalne produkcije budući da ono nju upravo utemeljuje. Apsolutizacija razmenskih vrednosti je moguća samo ukoliko se temelji na neupitnom i neprikosnovenom načelu tržišta. U tom kontekstu *mahinalno*, kao u isti mah uobličenje i izobličenje spontanosti i slobode, poprima i samo izgled ili žig počela/načela po kome tek jeste sve što se spontano/slobodno pojavljuje na *tržištu* načela.

Dakle, mahinalna produkcija načela nije tek jedna među mnogim produkcijama. Ona ima privilegovano značenje ili, što se svodi na isto, značenje izvesnog načela nad načelima. Ona je ono po čemu svaka produkcija jeste u polju razmene. Naravno, rasprodaja načela nužno vodi u relativizaciju same filozofije i

filozofskog diskursa kao diskursa načelâ. To postaje moguće onda kada i sama vrednosna relativizacija postaje svojevrsno načelo. Sa stanovišta tržišnog liberalizma, načela su moguća jedino kada su mahinalna, a to ne znači samo *de-supstancijalizovana* nego i – što je mnogo važnije – neupitna, nereflektovana, bez-umna, spontano data, snagom razmenske vrednosti ili ekonomije koja ih nosi. Zato bi se reklo da načela imaju snagu u meri u kojoj snaga ima njih. Ona su nužno data unutar izvesne ekonomije, a njihovo značenje *kao načela* nema nikakvo značenje, odnosno nema ga izvan energije/ekonomije koja stoji uz njega.

Teško je poverovati da tržišna (ili: neo) liberalna upotreba reči *načelo*, kao liberalno-mahinalna upotreba same filozofije i, naravno, upotreba "bez nekih ideja koje bi se uz to vezivale", može kao nekakvim čarobnim štapićem da orijentiše u *načelno* ispravnom smislu tekuću praksu performativnog korišćenja reči *načelo*. A ipak, to je slika koja se danas stvara! Izgleda kao da neka *nevidljiva ruka* komanduje (slobodno tržišnom) egzistencijom razno-raznih (pravno, institucionalno, tekstualno uobličenih i, zapravo, *papirnatih*) načela. Zato sada imamo načela koja na tržištu *bolje prolaze*, iako se ne može u strogom smislu reći da se ona spoznaju sama sobom, bez pomoćne ili presudne intervencije pomenute *nevidljive ruke*. A opet, potreba da se proglasi načelom sve što se smatra važnim, kao i uvek, ne deluje preterano pametno, jer, podsetimo, termin *načelo* je nastao zahvaljujući deobi između pred-filozofskog mnenja (*doxe*) i filozofskog znanja (*episteme*).

Polje simuliranih načela danas je više nego ikad prostrano i u njemu ima kako postojanih tako i smenljivih hijerarhija. U pred-filozofskom poretku, motiv *početka*, *počela*, *prvenstva* ili *prioriteta* prolazi kao nesvesna sedimentacija date aksiološke konfiguracije, njenog "reda", "hijerarhija" i "lestvica vrednosti". Postoje navike, običaji, priče, rodoslovlja, mitovi, svakojaka mnenja i sve to nam govori ili simulira govor o onome što je prvo, bilo da dolazi u početku, na sredini ili na kraju... Ako se motiv prvog, prvenstva, početka ili prapočetka,

izvora ili praizvora u istoriji ljudskih navika nužno – iako netematizovano i često proizvoljno – artikulisao već u samoj svakodnevici, u njenim simboličkim protezama, mitovima i *doxi*, kao konstitutivni momenat različitih aksioloških formacija, njihovog "reda", "poretka", "hijerarhije", "lestvica" i "tablica vrednosti", onda mi nemamo razloga da verujemo da se danas, u tom pogledu, nešto suštinski promenilo.

Bilo da je eksplicitan ili implicitan, tematizovan ili ne, posredovan lukavstvima savremene racionalnosti ili ne, govor načela je u današnjem *svetu života* uvek mahinalan i u tom smislu, reklo bi se, *naivan* (ili: pred-filozofski), budući da pati ne samo od trajnog odsustva *ideja*, nego i od nedostatka uvida u problematičnost vlastitih "izvesnosti". On, dakle, pripada naivnoj *doxi*; ali, svojstvo *doxe* je oduvek bilo ne samo to da je naivna (ili pred-filozofska), odnosno da je bez predumišljaja zadubljena u svoje kvazi-izvesnosti nego i to da je na svoj način – opasna. Počev od prastarih teogonija i kosmogonija pa do modernih mitova i ideologija, *svet života*, u kome su simulativne strategije Prvog bile ukorenjene, mogao je uvek tu svoju simulaciju da živi na bolji ili na gori način, prozirnije ili lukavije... Neki put, to je stvaralo utisak da nam je s *mahinalnom mudrošću* ili *doxom* bilo bolje! Zadatak filozofije danas je, na prvom mestu, da pokaže da nam s *doxom* nije bolje i da izvor svih naših katastrofa treba *ponajpre* (ne i jedino) tražiti u njoj.

Imaju li načela dobro poreklo?

Moguće su razne teorije, pa i filozofije, koje opravdavaju mahinalnu upotrebu načela, recimo: zato što druge ni nema. Iako su mnogu važni institucionalni spisi objavljeni „u ime Boga", danas ipak deluje samorazumljivo tvrdnja po kojoj najvažnije društvene norme ne duguju ništa tradicionalnim, onto-teloškim načelima, budući da se temelje na kontingentnim uticajima i relacijama. Tako konstituisane norme nisu *umno opravdana načela* već su, u odnosu na svaku racionalnu

nužnost – slučajne, nehotične, u pravom smislu *mahinalne* tvorevine. Po toj teoriji, dakle, načelo (ili: počelo, poreklo) svih načela u društvenom životu je *nužno* dato kao slučajni rezultat suočavanja različitih odluka na datoj duhovnoj pijaci na kojoj se slobodno razmenjuju volje i ideje. Sve drugo se pokazuje kao preambiciozno i podložno kontraindikativnim efektima...

Ujedno, tu imamo krizu zasnivanja, kako tradicionalnog, tako i modernog društvenog normativizma na filozofskim/metafizičkim *načelima*. Ako norme nastaju mahinalno, nehotično, nesmišljeno ili nepromišljeno, ukratko, bez mogućnosti racionalne legitimacije, sem one koja takođe nastaje mahinalno, onda to, zaista, isključuje mogućnost da se njihova racionalnost shvati kao data po meri bilo klasičnih *onto-teoloških* načela bilo modernog načela *slobode*. Ali, kriza načelnog zasnivanja normativizma ujedno je kriza samog porekla, izvora, početka, počela i, ukratko, samog govora (ili: diskursa) načela. To jest: kriza same filozofije. Mahinalni normativizam isključuje filozofiju, bar onako kako se ona tradicionalno (klasično ili moderno) shvata. Danas se time opravdavaju priče o *kraju filozofije*. Pošto su načela mahinalna, slučajna ili privatna, filozof s njima, jednostavno, nema šta da radi! U liberalnog tretmanu načela, filozof je, jednostavno, dokon. Obućar ima više prava da se bavi načelima, jer on bez ikakvog predumišljaja, spokojno utiče na društveno ustoličenje mahinalnih načela putem priče, glasanja i izbora.

Ako najvažnije norme društvenog života nemaju nikakvo bitno poreklo (počelo, načelo), ako su utemeljene na slučaju, ako su opravdane (i opravdive) samo počev od svog *pozitiviteta*, nije li to onda dovoljan razlog za objavu *kraja filozofije*. A to ne bi bio samo kraj diskursa načela, koji je oduvek bio distinktivno obeležje filozofije, nego i potvrda (liberalne ili anarhističke?) teze da je svet u suštini (suštini *bez* suštine) *haos*, odnosno da je svaki *poredak* u sebi samom nešto akcidentalno ili slučajno. Takav poredak bi se onda pojavljivao na slobodnom svetskom tržištu svekolikih razmena i zamenljivosti... Ali, nužno je pretpostaviti da se u vezi s

pitanjem o kraju filozofije kao diskursa načela ponešto pita i sama filozofija!

Da bismo bolje osvetlili ovaj problem, moraćemo se vratiti tradicionalnom (onto-teološko) shvatanje o poreklu *normi* koje stoji u najužoj vezi sa filozofskim shvatanjem *načela*. Najpre, potrebno je napomenuti da reč *norma* ima šire značenje od reči *zakon*. Svaki zakon je norma, ali nije svaka norma zakon. Takođe, ne treba poistovetiti normu i imperativ. Jedna norma nije nužno zapovest, komanda ili nalog. Ona može biti i nešto poželjno, recimo, vrlina ili ideal, što onda postoji i bez ikakvog obavezujućeg, sankcionišućeg ili prisilnog karaktera. Dakle, norma nije samo i nije nužno individualna ili kolektivna savest (Nad-ja, nad-individuani Zakon), ali je ipak na *prvom* mestu ili mestu najvažnijeg – upravo to. Zato nije čudno što, recimo, Platon nije pisao knjigu o normama nego, kao što znamo, onu koja se zove *Zakoni* (grč. *Nomoi*). Njemu se, na prvom mestu, dakle, postavljao problem utemeljenja te kolektivne svesti/savesti koja ima formu *zakona*.

Možda su zato *norma* i *normatovno*, shvaćeni u opoziciji sa *deskriptivnim*, *konstativnim* ili *faktičkim*, dospeli tek u modernijem dobu u središte filozofske (epistemološke) pažnje. Platonova knjiga o zakonima je već na samom početku nedvosmisleno pokazuje u čemu se sastoji poreklo i autoritet zakona, bar kako su ih shvatali stari Grci. Naime, Atinjanin (Platon ga, iz nekog razloga, *ne naziva* Sokratom) postavlja, na samom početku *Zakona*, pitanje Kliniji (iz grada Knosa na Kreti) i Megilu (iz Lakedemona):

„Da li se bog ili neki čovek, prijatelju, smatra začetnikom vašeg zakonodavstva?

Klinija: Bog, prijatelju, bog, kako se s punim pravom može kazati. Kod nas Zevs, a u Lakedemonu, odakle je ovaj, navodi se, mislim, Apolon. Nije li tako?

Megil: Tako je."

Zakoni (najvažnije norme društvenog života) su nešto što dolazi po nalogu boga i pišu se u njegovo ime. Zato je bog oduvek bio najbolji i, pravo ili pravno govoreći, savršeni

potpisnik najviših zakonskih akata. Međutim, ta potpisnička ili garantna funkcija koju ima bog može da se čita/tumači na više načina. Moguće je mitsko čitanje, gde se bog pojavljuje u obliku Zevsa ili Apolona, ali je moguće i filozofsko čitanje, gde bog re-prezentuje, samo, najviše ili prvo (ničim sem samim sobom uslovljeno) načelo. Zakoni ljudima ne dolaze niotkuda nego iz onoga što stoji na početku svega, što je prvo, dakle, iz one stvari po kojoj tek jeste sve što jeste, ukratko iz najvišeg bića.

U prethodno navedenom citatu vidljiva je Platonova namera da poistoveti uobičajeno mitsko (ili običajno) gledanje na tu stvar sa filozofskim poverenjem u moć visokih načela (*arkhê*). Načela, počev od onog prvog kojeg, očigledno, oličava bog (bogovi), nose u sebi moć nadahnuća, nalaganja ili propisivanja zakona (normi). Ta moć se, zatim, posredstvom ljudi („zakonodavaca") samo otelovljuje u nekom važnom zakonu. Načelo ili načela nam govore o nužnoj ukorenjenosti ljudskih normi/zakona u izvesnom bivstvujućem koje u hijerarhiji bivsvujućih ima višu ili najvišu poziciju, u svakom slučaju poziciju *nad* ili *iznad* pozicije individuuma, ega i njegove volje/odluke. Zato, da zakoni ne bi bili puka reč ispisana na kamenu, pergamentu ili papiru, da ne bi bili samo *papirnati*, oni moraju da budu dvostruko ukorenjeni u biću: jedanput običajno (u tradiciji, mitskom iskustvu ljudi itd.) i drugi put filozofski (u refleksiji zakonodavca koji, najpre, misli o načelima i u načelima).

Kad je reč o samoj grčkoj reči *arkhê* (početak, počelo, načelo), onda treba reći da ona predstavlja odličnu i, čak, neizbežnu strukturu-dočeka za artikulaciju i legitimisanje onoga što je u helenskom iskustvu bilo normativno ili zakonodavno. Najpre, *arkhê* je imenički oblik od glagola *arkhô* koji još kod Homera znači: *započeti* (ili *početi*), ali i *zapovedati.* A to, zatim, podrazumeva da nam *načelo* govori da ono što (u suštini) jeste, to i treba da bude (da bude norma/zakon). Dakle, ono što počinje, što je prvo, to ujedno zapoveda, to nosi u sebi normu,

imperativ, zakon. Po tom shvatanju, konstativ bi, u svari, bio najbolji ili najmoćniji performativ.

U Evropskom rečniku za filozofije (*Vocabulaire européen des philosophies* (v. Seuil, Paris, 2004) tvrdi se da su i u grčkom i u latiskom u reči *načelo* (*arkhê*, *principium*) podjednako prisutna značenja *započinjanja* i *zapovedanja* (načelo je, dakle, podjednako ono što započinje i što zapoveda: *ce qui commence* i *ce qui commende*). No, ta značenja nisu na indiferentan način sa-prisutna nego su i neraskidivo *vezana*. U pojmu načela neraskidivo su povezani to-što-jeste *i* to-što-treba-da-bude. Tako da, što jeste jeste po onome po čemu i treba da bude. U izvesnom smislu značenje *zapovedanja* (ili *komandovanja*) ne samo što nije manje važno od značenja *započinjanja* – načelo je u načelu načelo, ono nije načelo samo na početku nego i od početka do kraja (o kakvom god redosledu da je reč), zato je, uostalom, primerenije reći *načelo* nego *počelo*! – već je, bar u helenskom iskustvu, možda i važnije, odnosno važnije je od izdvojenog ili suženog shvatanja *započinjanja*. Tako je, recimo, ono što stoji na početku, bez sumnje, bog, Zevs, ali ono što zapoveda nije samo on ili njegova volja nego je i *fatum*, sudbina, zakon, dakle, neprikosnovena norma koja komanduje i nadilazi trenutnu egzistenciju boga, postavlja se kao moćnija i od samog Zevsa! Naravno, ta fatalna volja još uvek je božanska. Prema tome, *zapovedni* karakter načela u sebi otelovljuje višu i, zapravo, najvišu pravdu. Zato nije čudno što već Anaksimandar, filozof koji je po svoj prilici prvi upotrebio reč *arkhê*, u svom poznatom fragmentu u kome pominje i *apeiron*, ujedno koristi reči kao što su *kazna* i *nepravda*... Načela su načela zato što u njima ima nečeg zapovednog, imperativnog. Ujedno, ona nisu nešto što bi se ticalo bilo čega pojedinačnog i proizvoljnog, kontingentnog. Ona su uvek opšta ili, što se svodi na isto, nalog važeći za sve.

Između prvog i drugog

Bilo je u Antici fiozofa koji su pokušali da naglase (ili: prenaglase?) *zapovedni* karakter načela. Načelo je, dakle, pre svega zapovest, nalog, norma, zakonodavna reč ili zakon, ukratko: *logos*. Naravno, u tom pogledu ne može da se zaobiđe Heraklit koji kaže: „premda je ovaj princip (Logos) opšti, živi većina ljudi tako kao da poseduje neku posebnu mudrost" (prevod Miroslava Markovića iz: *Filozofija Heraklita mračnog*, Bgd., 1983). O kakvom načelu (principu, logosu) je reč? Heraklit to na više načina objašnjava, između ostalog i jednom zanimljivom analogijom. Naime, po njemu, „svima ljudskim zakonima daje hranu jedan božanski: ovaj svojom moći doseže toliko daleko koliko hoće, i ima ga dovoljno za sve, i još preostaje" (v. Heraklit: *Fragmenti*, Bgd., 1979: prevod Mirslava Markovića). U prevodu iz 1983., umesto reči *zakon* upotrebljava se reč *ustav*. Dakle, ljudski zakon/ustav dobija hranu od božanskog zakona/ustava koji se može još nazvati i *logos* (ili: *načelo*, *princip*). Marković *logos* prevodi sa princip (u izdanju od 1979 nema ni *principa*, ni *logosa* nego – *istine*!) i verovatno je u pravu, jer ako *logos* nije načelo, onda je, bar, njegova zapovedna, nalogodavna strana.

Dakle, načelo je, izvorno (ili: načelno?) posmatrano, već u sebi samome izvesna (važna ili najvažnija) norma, nalog, imperativ ili zakon, pa je onda i inspiracija za svaki sekundarni, izvedeni zakon/ustav zajedničkog bivstvovanja ljudi. Danas se, možda, taj odnos preokrenuo: običajne i pravne norme, zakoni i ustav zajedničkog bivstvovanja postali su inspiracija za sekundarnu, izvedenu projekciju ne samo filozofskih nego i ideoloških, religijskih i mito-poetskih načela na kojima *simulativno* počiva praktični život. Nekada su načela bila data neposredno, kao ono što ima najvišu, prvu, proritetnu ili primordijalnu poziciju u biću ili, ako hoćete, kao onto-teološki temelj čitave ljudske priče. Bez te usidrenosti, ukorenjenosti u celini onoga što jeste, načelo, kao *puka* norma, ne bi imalo autoritet, legitimacionu osnovu, snagu važenja. Zato u helenskom *diskursu načela* biće i trebanje ili to što će se,

kasnije, nazvati deskriptivnim i normativnim, odnosno konstativnim i performativnim aspektom, postoji u jednom neraskidivo, nerazmrsivo i nerazlučivo povezanom obliku. Zato je ne samo za stare Grke nego i za celokupnu filozofiju do Kanta karakteristična pretpostavka o *izvornom* (u nekom načelu usidrenom) jedinstvu bića i trebanja, a ne teza o njihovoj pocepanosti, jazu ili dualizmu. Upravo jedinstvo bića i trebanja ili, ako hoćete, jedinstvo *započinjanja* (onog prvog) i *zapovedanja* (onog najvišeg) garantovalo je Helenima *dobro poreklo* svakog značajnijeg naloga, norme ili zakona koji se pojavljuju u njihovoj praksi; i, zatim, to jedinstvo je nudilo čvrstu legitimaciju, snagu, viši ili božanski *autoritet* svakom normativnom činu.

Diskurs načela, kao specifično filozofski diskurs, otvorio je jednu dugu tradiciju u kojoj su krute suprotnosti, raskoli ili antagonizmi između materije i duha, nužnosti i slobode, tradicije i inovacije, prirode i kulture, fakta i norme, dekriptivnog i normativnog, i konačno, bića i trebanja unapred bili „prevladani" time što su norme (zapovesti) koje stvaraju ljudi bile potčinjene načelima koja se, po pravilu, smatraju onim prvim/najvišim i koja su, zato, usidrena u svekolikom biću. Norme, u stvari, nisu dolazile od ljudi, kao rezultat njihove delatne slobode, one nisu bile *praktični* pojmovi, jer su izvođene iz transcendentnih i, već zato, viših, ako ne i najviših *načela*. Ukratko, norme su imale „najbolje moguće", dakle, onto-teološko utemeljenje ili nisu imale nikakvo. Njihov autoritet, koji je činio autoritativnim (pa ako treba i autoritarnim) dati poredak zajednice, počivao je na autoritetu najviših načela, onih koja obeležavaju globalno, metafizičko ili logocentričko ustrojstvo sveta.

Međutim, predstave o svetu u kojem vlada sklad između toga što jeste i što treba da bude u modernosti su iščezle. Ono što jeste ne treba da bude, a ono što treba da bude to nije i tek treba da postane. Modernost je donela ideju o izmeni sveta koji, takav kakav jeste, „nije dobar". Najviša vrednost prelazi iz postojećeg u normu. U odnosu na

tradicionalno metafizičko jedinstvo *započinjanja* (prvog) i *zapovedanja* (najvišeg), modernost je proklamovala raskol između tog što jeste i tog što treba da bude! Starinsko shvatanje o onto-teološkom utemeljenju (društvenih) normi/zakona pretrpelo je krizu. Uzdrmano je verovanje da norme počivaju na iskustvu mitskih, ontoloških, pa i istorijskih autoriteta. Uzdrmano je i uverenje da se one temelje na neprikosnovenim kulturnim tradicijama.

Tradicija je, između ostalog, poziv na ponavljanje. A ponavljanje bi trebalo da može da sačuva strogi, fiksni, čvrsti, dogmatički ili metafizički identitet koji tradicija samo pronosi kroz vreme... Modernost je, u prvi mah, bila objava neuspeha koji nužno trpi svaki pokušaj da se ustanovi neki supstancijalni poredak, poredak čije se norme/zakoni temelje na transcendentnim i superiornim načelima koja nisu podložna kritici i preispitivanju. Istorijsko iskustvo je pokazalo da su se sve tradicije, pre ili kasnije, preinačavale, preoblikovale, pa i rušile. Pokazalo se da ponavljanem ne komanduje istorijski identitet (bilo kojih, ma koliko moćnih načela) nego inovacija i razlika. To iskustvo inovacije/razlike koje je onto-teološki normativizam uvelo u krizu zahtevalo je, nužno, da se nađu novi oslonci za normativno ustrojstvo raspoloživog poretka. I oni su nađeni, tako što se sa transcendentnog prešlo na imanentno utemeljenje norme. Drugim rečima, u modernosti norme (a time i zakoni) su potražile svoje utemeljenje, svoje načelo u sebi samima. Pa šta bude...

Time se definitivno ustanovio prekid, dijahronija, jaz ili, čak, raskol između bića i trebanja. Ubuduće, svako ispitivanje norme/normativnog moralo je da računa s tim jazom ili raskolom. Transcendentno uporište za sklapanje celovite, koherentne slike sveta je izgubljeno. Unapred garantovani sklad svih vrednosti, normi i zakona, odnosno sklad onoga što jeste s onim što treba da bude, *započinjanja* sa *zapovedanjem* više se nije priznavao kao neprikosnoveni nalog. U stvar, bilo koja metafizička slika sveta, ubuduće, mogla je biti samo privatna vizija, ne i opšte-obavezujuća zapovest. U modernosti zapovesti

(ili: nalozi, imperativi, norme i zakoni) potražili su svoj temelj ne u metafizičkoj transcendenciji nego u imanenciji transcendentalnog subjekta. Tako se dobio jedan sasvim drugačiji odgovor na pitanje o poreklu normi u ljudskom ili društvenom život. Naime, poreklo više nije traženo u *heteronomiji* (ili drugo-zakonitosti) supstancijalno profilisanih načela nego u *autonomiji* (samo-zakonitosti) slobodnog ili, ako hoćete, suverenog subjekta.

Platon nam u *Odbrani sokratovoj* nudi zanimljiv „slučaj" koji osvetjava (ili, možda, zatamnjuje!) problem porekla normi. Reč je o Sokratovoj osudi. Naime, Melet je optužio Sokrata tvrdnjom da on „ne veruje u bogove (ili, filozofski rečeno, *u načela*: M. B.) u koja veruje država i uvodi druga nova bića demonska", tako da, na taj način, neumitno, „kvari omladinu". Melet je svoju tužbu završio rečima: *Predlažem smrt*. Možda Melet i nije bio zlonameran prema Sokratu. Možda je on samo verovao, kao i kasnije Aristotel, da je svrha političkog delovanja *etička*, da "građane učini dobrim i poslušnim prema zakonima" (v. *Nikomahova etika*, 1102a). Sokrat se ogrešio o državu (polis) onog trenutka kada je umesto da se drži zakonskih normi, počeo da propoveda neke svoje norme, svoje shvatanje vrline, pa čak i veru u vlastitog, „privatnog" demona. A svaka država je zajednica koja nastaje zbog nekog dobra i ne bilo kakvog nego, upravo, "najvišeg od svih" (v. Aristotel: *Politika*, 1252a). Melet je delio Aristotelovo uverenje po kojem država poseduje crtu samodovoljnosti (*autarkije*), "a samodovoljnost je i cilj i najviše dobro" (1252b), tako da sve drugo ili drugo-zakonito (heteronomno) može i mora da se osudi i žrtvuje ovoj najvišoj samodovoljnosti. Paradoks Meletove situacije bio je u tome što se on u Sokratovom slučaju preračunao. Jer nije računao na to da će mudrac da žrtvuje sebe (budući da nije prihvatio ponudu da pobegne iz zatvora) kako bi dokazao da se on sam odnosi prema državi i njenim zakonima kao prema najvišem dobru i cilju. A Melet je svoju lošu procenu skupo platio. Iz čitavog slučaja

možemo da zaključimo da je pitanje državnog razloga pre performativno nego konstativno pitanje.

Zapovedni karakter (najviših) načela, za sve one na koje se odnosi (uključujući tu i Zevsa), ima značenje izvesne više, nad-indvidualne, pa ako treba i fatalne drugo-zakonitosti. Niko nije (potpuno) slobodan (čak ni Zevs) od te zapovest, te normativne prisile koja se temelji u samim (najvišim) načelima. Zato je, nazad, u filozofskim ili onto-teološkim načelima *zapovedni* momenat ono što ima prednost nad momentom *započinjanja* (početka, počela, poretka u biću). Nabrajajući, u *Metafizici*, šta sve može da se nazove *načelom*, Aristotel, videli smo, pominje sudije u gradovima, oligarhije, monarhije, tiranije... Zatim pominje umetnost i, naročito, arhitektonsku! Ukratko, može se reći da svuda ima načela... budući da su ona „izvor iz kojega potiče stvarnost, ili stvaranje, ili saznanje". Zapovedno, nalogodavno obeležje načela prisitno je unutar sva tri naznačena momenta: i u stvarnosti (ili prirodi) i u stvaranju (ili kulturi) i u saznanju (ili mišljenju). Ipak, tek tamo gde su načela izvor iz kojeg potiče ljudsko delovanje pojavljuju se doslovne zapovesti, odnosno tvorevine koje imaju oblik ili lik normi/zakona. Te norme (Aristotel kaže *vrline*) dele se, između ostalog, na intelektualne i na moralne (v. *Nikomahova etika*, 1103a). Praktičnu filozofiju, odnosno etiku i politiku zanimaju, naravno, moralne norme (ili: vrline), ali ne zbog teorijske znatiželje nego iz praktičnih i moralnih razloga, koji podrazumevaju pokoravanje vrlini i zakonima.

Zato, nauka koja se bavi moralnim normama/vrlinama nema za cilj, tvrdi Aristotel, „teorijsko saznanje, kao što je to slučaj s drugim (filozofskim) istraživanjima, tj. mi se ne bavimo time samo da bismo saznali šta je vrlina (*aretè*), nego i zato da bismo postali dobri, jer inače ne bi od nje (tj. vrline) bilo nikakve koristi, pa je nužno ispitati oblast ljudskih akcija i pozabaviti se pitanjem *kako* ih *treba* (reč *treba* podvukao: M. B.) vršiti; jer, od njih prvenstveno zavisi kakve će biti naše osobine i naš moralni lik" (*isto*). Ali, moralne vrline/norme (ili to: kako treba vršiti ljudske akcije) nisu nikada rezultat

čovekove slobodne odluke. One su uvek unapred odlučene. Ukratko, one „dolaze s *navikom*" (1103a), pa se preko navika u društvu i menjaju na bolje ili na gore.

Naravno, navike mogu u društvu da se menjaju i putem zakona. Zato svaki zakonodavac, kaže Aristotel, teži da stvori takve zakone koji će navikavanjem građane da učine dobrima. A onaj zakonodavac ili političar koji ne radi tako neće stvoriti dobro, već rđavo društveno uređenje (v. 1103b). Dakle, navike su struktura dočeka za zakone, a zakoni su pre svega načela društvenog života, odnosno njihova produžena zapovest koja ima snagu i autoritet upravo zato što se koreni/temelji u navikama, običajima, nepisanim pravilima ili zakonima. Dakle, u tradiciji koja čuva *performativni* karakter (diskursa) načela. Ideal svih, ne samo tradicionalnih, diskursa načela jeste da u sebi *pomiri* započinjenje i zapovedanje, odnosno konstativni i performativni (ili: deskriptivni i normativni) momenat. Čitava zapadna filozofija može da se posmatra kao serija neuspelih pokušaja neposrednog (metafizičkog) ili posredovanog (dijalektičkog) pomirenja tih momenata.

Zato kada govorimo o *načelima* kao onome što stoji u poreklu normi, tu onda imamo samo jedno moguće – nazvaćemo ga *tradicionalnim* – shvatanje o poreklu. Ali, *neuspeh* tog shvatanja ukazao je na neke nove, drugačije mogućnosti zasnivanja normi. Neke od njih mogu se, zacelo, nazvati – *modernim*. Po modernom shvatanju, već smo nagovestili, norme se ne temelje na konceptu *slobode* i, pre svega, slobode od svakog tradicionalnog zasnivanja načela! Pa onda i od same tradicije kao nečega samorazumljivoh, dogme, „načela". Međutim, pokazalo se da moderno shvatanje o slobodi kao poreklu ili temelju društvenih normi ne raskida *potuno* s logikom načela nego ovu, samo, redefiniše, odnosno preusmerava je izvesnim (kopernikanskim!) obrtom u pracu *praktičkog* načina razmišljanja.

Tadicionalno, onto-teološko zasnivanje i opravdanje društvenih normi je, dakle, zamenjeno zasnivanjem na načelu (još uvek načelu!) *slobode*, bilo kako da se ta sloboda uvodi u

igru, preko prirodno-pravnih postulata, teorijom društvenog ugovora ili nekako drugačije. Sloboda je načelo, a to znači da nije hir, slučajnost ili proizvoljnost. Ona je performativ koji se transformiše u konstativ. Zato zasnivanje društvenih normi na *načelu slobode* (pre svega: načelu individualnih sloboda) ipak ima filozofsko (ili, ako hoćete, metafizičko značenje), tako da se ta moderna (u suštini liberalna?) strategija još uvek može nazvati i *metafizičkom* ili, ako hoćete, *metafizikom subjektivnosti*.

Ova dva shvatanja (tradicionalno-metafizičko i moderno-liberalno) i danas su, rekli bismo *podjednako* aktuelna kada je reč o opravdavanju najvažnijih društvenih normi. Kulturološki spor koji u pogledu porekla i ugleda normi vode tradicionalizam i liberalizam ni izdaleka nije rešen. Ali, pitanje o poreklu normi se ne iscrpljuje unutar tog spora, iako je on, rekli bismo, veoma važnan za razumevanje života normi u društvenom životu. Ako ni zbog čega drugog, onda je važan zato što su i tradicionalizam i liberalizam manje-više pobedničke strategije! Ipak, uprkos ogromnoj važnosti tog spora, danas se profiliše kao nezaobilazno jedno treće stanovište, koje teži da rastvori, razgradi, dekonstruiše upravo metafizičke pretpostavke kako tradicionalnog tako i modernog rešenja za problem porekla (izvora itd.) najvažnijih društvenih normi. To treće stanovište nema uporište. Ono je kritičko ili dekonstruktivno.

Po njemu, sam (čisti) *liberal-izam*, koji je danas u (razvijenom) svetu ideološki dominantna pozicija, nema *bogom dano* opravdanje za svoj načelni optimizam ili za optimizam svojih načela koja u praksi lako zapadaju u kontraindikacije. Zabluda se sastoji u verovanju da sloboda ima čvrst, fiksni, jednom zauvek definisani identitet. I da neka sila sasvim legitimno i u isti mah monopolski drži u ruci (ideološki) smisao tog identiteta. Ako već može i mora da se govori o *istovetnosti sa sobom* (= *identitetu*) slobode, onda je neohodno imati u vidu da u tom poistovećenju slobode sa sobom uvek biva ukinuta rAzlika koja se umeće u svaku poziciju identiteta. Biti istovetno

sa sobom moguće je samo na fonu ukinute razlike ili, ako hoćete, drugosti. Zato zakon slobode nije zakon identiteta nego zakon (ili: nalog) drugosti. Ta priča se neće nikada definitivno ispričati! Konsekvence te nemoći veoma su značajne. Uvek može da se pokaže da liberalna načela nisu samo ono što dopušta najšire slobode nego da, u isti mah, lako prerastaju u vlastitu suprotnost, u negaciju slobode za druge/drugo. Najzad, identitarna strategija slobode shvaćene kao neprikosnovena dogma (sa odgovarajućom ideološkom kodifikacijom) teži da se predstavi kao najstariji diskurs načela. Samo, na taj način ona ukida pretpostavku *modernog* u pojmu slobode. Takoreći: seče granu na kojoj sedi. Liberalna načela svoju stvarnost nužno grade *performativno*, a s time je neraskidivo vezano i pitanje o odgovornosti i mogućem preinačenju, redefinisanju diskursa koji gradi stvarnost. Budući da je sloboda performativ, ona ne može da se formuliše kao konstativ. A još manje može sebi da dopusti da bude dogma.

Kantovo shvatanje samorazumljivog

Filozofi su imali ozbiljne probeme, ne da dokažu postojanje izvesnih načela (jer načela se, po definiciji, sama sobom dokazuju, ona su samo-očevidna ili, u protivnom, nisu načela!) nego da njihovu zapovednu (ili: nalogodavnu, normativnu) moć potvrde putem obuhvatnosti, logičnosti, metodičnosti ili sistematičnosti različitih *izvedbi* (odnosno: izvedenih misaonih naloga/konstrukcija) koje ta načela uzimaju za svoju polaznu tačku... Pokazala se neobična stvar, da je počev od različitih načela moguće stvoriti najrazličitije filozofske sklopove koji, iako protivureče jedni drugima, ipak mogu da deluju podjednako uverljivo, odnosno mogu s podjednakim autoritetom ili zapovednom (normativnom) snagom da grade svet za kojeg, ujedno, tvrde da je univerzalan, da je sam univerzum i, naravno, da je jedan jedini. Taj pluralizam filozofskih izvedbi doveo je sam diskurs načela, kao

izvorno filozofski diskurs, u krizu. Ako načela ima previše, ako je produkcija načela postala mahinalna, onda se njima, kakva god da su, ne može više verovati. A to zatim znači da se, ubuduće, ni samom onto-teološki zasnovanom normativizmu ne može verovati na reči. Ubuduće, da bi filozofija kao diskurs načela mogla da se uzme za ozbiljno, u tim kriznim uslovima, potrebno da se preduzme kritika one diskurzivne moći koja je načela (kao pojmovne konstrukcije) uopšte i stvorila. Naravno, mi danas znamo da je tu kritiku na najradikalniji način započeo, ako ne i dovršio, upravo Imanuel Kant.

Zadržaćemo se, u ovom trenutku, samo na praktičnom aspektu Kantove kritike diskursa načela. Naime, u svakodnevnom čovekovom delovanju načela imaju status izvesnih samorazumljivosti koje se nikada ne dovode u pitanje. Taj govor *samorazumljivog* ili Stvari koje se nikada ne dovode *u pitanje* prisutan je i danas manje-više svuda: u institucijama, nauci, politici, moralu, umetnosti, ekonomiji, medijima i, naravno, svakodnevnom životu. Pa iako njegovo *otklanjanje upitnosti* prolazi uvek glatko, taj zločin, ipak, rekao bi Bodrijar, nikada nije savršen! Ma koliko da su samorazumljivosti strateški uhvatile maha, ma koliko da su samodovoljno-prisutne, one ne mogu potpuno da ukinu uvek moguću upitnost. I mada je prevlast *doxe* i njenog ideološkog, političkog, medijskog i drugog posredovanja u našim životima prevelika, zbog toga se, međutim, niko ne uzrujava. Ipak, samorazumljivosti su profana, laička zamena za metafiziku, za njen diskurs načela. One su surogati. A to čoveku običnog (ili: zdravog) razuma nimalo ne smeta da se "bez predrasuda" u svom govoru svaki čas oslanja na njihovu iskustvenu (iskustvom preuzetu) ili nad-iskustvenu (izmišljenu) datost. U stvari, takav čovek, tvrdi Kant, "hoće da ima nešto čime može početi sa sigurnošću" (v. *Kritiku čistog uma*, Bgd., 1976., str. 303., odeljak: "O interesu uma u ovom njegovom sukobu sa samim sobom"). Samorazumljivost nudi čoveku običnog/zdravog razuma osigurani početak. I zapravo, nudi mu *bezbedni* diskurs *početka*, *počela*, *načela*, koji filozofi ipak nisu

uspeli da pronađu u dovoljno sigurnom ili osiguranom obliku, obliku pred kojim svaka, pa i filozofska upitnost može samo da ustukne. Reklo bi se, naime, da su filozofi „grešili" jer su hteli da počev od upitnosti stignu do sigurnosti. Obični/zdravi razum, međutim, da bi stigao do sigurnosti smatra da mora, odmah, da pođe ne od upitnosti nego od nečega samorazumljivog. Potreba za sigurnošću, koja je karakteristična ne samo za ljude Kantovog doba nego i za one današnje, dobar je uzrok (ili razlog) zbog koga su samorazumljivosti, kao nekakva kvazi-načela, toliko prisutne u našim životima i našim institucijama, pa i nekim oblicima filozofije! Ipak, postavlja se pitanje: kako jedna samorazumljivost poprima principijelno značenje u čovekovom životu? Ono što se u samorazumljivostima pretpostavlja to u njima lako, bez predumišljaja i pogovora – prolazi. Ali kako je to uopšte moguće?

Mada su samorazumljivosti pretpostavke koje nije lako shvatiti i prihvatiti, ipak čoveka običnog/zdravog razuma to ne zbunjuje, odnosno, kako misli Kant, "teškoća koja leži u tome da se jedna takva pretpostavka shvati, njega ne uznemiruje, jer ona njemu (koji ne zna šta znači shvatiti) nikad ne pada na um, i on smatra za poznato ono što mu je usled česte upotrebe postalo obično" (*isto*, str. 303-304). Dakle, za običnog čoveka, spoznato je ono što je poznato, a poznato je ono što je, usled česte upotrebe, postalo obično ili rutinsko. Ta geneza spoznatog u poznato, a poznatog u uobičajeno/rutinsko je, po Kantu, laka zato što običan čovek ne zna šta znači *shvatiti*. Za običnog čoveka to što je obično u isti mah je i odlično. Samorazumljivosti počivaju na običajnom pravu. Pa pošto običan čovek ne zna šta zunači *shvatiti*, onda njemu i nije teško da u bilo kom trenutku izvrši rečenu redukciju: od spoznatog ka poznatom i od ovog ka uobičajenom/rutinskom. Videćemo, kasnije, da čovek koji ne zna, ne želi ili se boji da nešto shvati jeste, po Kantu, *nezreo* čovek ili čovek *samoskrivljene nezrelosti*.

Shvatiti ili spoznati nešto, to znači dokučiti mu razlog. Međutim, u rutinskom prihvatanju uobičajenih stavova imamo

dominaciju praktičnog interesa nad teorijskim. A taj praktični interes je interes da se ne samo počne nego i završi "sa sigurnošću", odnosno da se pođe od onoga što je najsigurnije, pošto je već "provereno" kao uobičajena, rutinska stvar, kao ponavljanje koje garantuje identitet. Kada se opredeli za tu vrstu praktičnog interesa tada običan čovek, po pravilu, "gubi svaki spekulativni interes" (304), pa njemu ubuduće preostaje da bira "svoje principe samo prema praktičnom interesu" (305). Reč je, naravno, o izboru kojim se bira odustajanje od izbora i priklanjanje već izabranom, odlučenom, samorazumljivom. Dakle, čovek običnog/zdravog razuma ne zna šta znači shvatiti i on to ne zna zato što ne želi da zna, ne želi ni da razmišlja, budući da samo *želi* ili *hoće* "da ima nešto čime može početi sa sigurnošću".

Dakle, samorazumljivost, sve dok kao takva traje, predstavlja odluku da se nešto razume samo sobom, odnosno bez ikakvog dodatnog razloga čak i ukoliko bi on (taj razlog) imao razlog u sebi samom. Prema tome, samorazumljivost je oslanjanje na sebe, ali bez razloga, dok je (tradicionalni, filozofski) diskurs načela (principa itd.) oslanjanje na sebe ali kroz razložnost razloga, tako da se taj razlog (načela ili načelni razlog) odnosi (refleksivno, umno ili, ako hoćete, filozofski) prema sebi samom kao razlogu. Ili, još jednostavnije: samorazumiljivosti su banalne i zdravorazumske, dok je diskurs načela refleksivan i uman ili, u protivnom, nije ništa.

Za opisivanje pozicije običnog/zdravog razuma (ukoliko se on služi samorazumljivostima) može da se koristi i metafora prirode ili druge prirode (navike, običaja). Iako je uvek reč o odluci koja se prepušta onome što je unapred odlučeno (pa traje kao tzv. *dobar običaj*), ipak samorazumljivosti egzistiraju kao da su od prirode dati, kao da su sama priroda. Ali one su samo naša druga priroda. Kant nije spreman da njih bezrezervno osudi. U stvari, on ima prilično ambivalentan odnos prema pojmu prirode i prirodnog. Tako on u svojim istorijsko-političkim spisima, ali i u *Kritici čistog uma*, prirodu shvata, pomalo, kao anticipaciju hegelovskog lukavog

uma! Zato uostalom i može da kaže: "U ljudskoj prirodi postoji neka neiskrenost koja, na kraju krajeva, kao uostalom i sve ono što dolazi od prirode, mora sadržati u sebi neku predodređenost za dobre ciljeve..." (v. *Kritika čistog uma*, odeljak : "Disciplina čistog uma s obzirom na njegovu polemičku upotrebu", str. 449). Iz toga bi, onda, sledilo da kako naše grupne (nad-individualne, institucionalne itd.) tako i individualne *samorazumljivosti* na neki čudan, okolišan način (zahvaljujući Smitovoj tezi o *nevidljivoj ruci* ili Hegelovoj o *lukavom umu*?) rade na realizaciji dobrih istorijskih ciljeva.

Ipak, Kant daje prednost umnom odnosu prema shvatanjima koja svoj razlog sadrže u sebi samima. Naime, takva shvatanja mogu da budu umna (ili samorefleksivna) samo i samo onda kada su u stanju da potraže/pronađu svoj razlog u sebi samima. Jedini (i svakako ne mali) problem dolazi otuda što postavljajući i upotrebljavajući različita načela um stupa u sporove koji često liče na *rat*, a stanje koje se, u tom slučaju uspostavlja, liči na *prirodno stanje*! "Beskrajni sporovi jednog dogmatičkog uma primoravaju nas takođe da na kraju krajeva potražimo sebi spokojstva bilo u kakvoj kritici samoga uma i u nekom zakonodavstvu koje se oslanja na njega; kao što tvrdi Hobs: stanje prirode jeste jedno stanje nepravde i nasilja, te čovek nužnim načinom mora da ga napusti da bi se potčinio sili zakona koja našu slobodu ograničava samo zato da bi mogla postojati u isto vreme sa slobodom svakog drugog čoveka i da upravo na taj način bude u skladu sa opštim blagostanjem" (*isto*, 451).

Težnja za spokojstvom o kojem ovde govori Kant zacelo je tek poseban oblik težnje za sigurnošću kojoj se čovek običnog/zdravog razuma podvrgava. Spokojstvo (ili: filozofski mir?) je stanje koje se dobija onda kada se *prirodno stanje* (u kojem se dogmatička načela i protiv načela sukobljavaju, da bi jedna-druge *pobeđivala*) podvrgne kritici i kada se na osnovu te kritike (kao kritike čistog uma) prirodno stanje transformiše u stanje zakonodavstva u kojem se zna šta sa umom može/sme da se čini, a šta ne može/ne sme. "Kritika koja sve svoje odluke

donosi na osnovu glavnih pravila svoga sopstvenog ustava, čiji autoritet niko ne može da dovede u sumnju, pribavlja nam spokojstvo pravnoga stanja u kome ne možemo rešavati naše sporove drugačije već samo u formi sudskog *procesa*" (*isto*).

U stvari, u ovom izuzetno zanimljivom tvrdnjom, nudi se jedno objašnjenje neobičnog procesa koji je, bez sumnje, počeo u modernom razdoblju, a to je proces transformacije klasično-metafizičkih načela (uključujući i praktične samorazumljivosti koje su surogati metafizičkih načela) u pravna načela. Naravno, neko može reći da Kant, primenjujući termine kao što su *prirodno stanje*, *zakonodavstvo*, *ustav*, *pravo* itd., na filozofsku situaciju (situaciju uma), u stvari, vrši metaforizaciju koju ne treba shvatiti kao doslovnost. I to je donekle tačno. Ali, Kantova ideja filozofskog mira (spokojstva, sigurnosti) ipak ima i izvesne pravne implikacije, tako da, zapravo, seže do same ideje *večnog mira*. Ako kritika (čistog uma) nudi jedan ustav/zakon na osnovu kojeg je moguće razrešiti bilo koji filozofski (spekulativni) spor, onda to implicira i veru u pravnu instancu na čijem tlu je tek moguće rešavanje bilo kojih sporova. S druge strane, pravo (kako ga Kant shvata) je, između ostalog, ali ne i na poslednjem mestu, potvrda čovekove slobode mišljenja, odnosno slobode "da svoje misli, i svoje sumnje, koje sami ne možemo rešiti, smemo da izložimo javnoj oceni, a da zbog toga ne budemo proglašeni za nemirne i opasne građane. Ta sloboda potiče već iz praosnovnog prava ljudskog uma, koji ne priznaje nikakvog drugog sudiju već opet samo opšti ljudski um u kome svako ima pravo glasa; i pošto od ovog uma zavisi svaki napredak, za koji smo mi prema našem stanju sposobni, to nam je jedno takvo *pravo* (podvukao : M. B.) sveto i niko nam ga ne sme ograničavati" (*isto*). Ali, ako slobodno mišljenje ne priznaje nikakvog drugog sudiju sem sebe samog, to znači da nikave samorazumljivosti, sa svojim praktičnim implikacijama, navikama i drugom prirodom ne mogu da mu sude i presuđuju.

Dakle, po Kantu, produkcija *samorazumljivog* u našim životima može, s jedne strane, da bude potvrda prirodnog stanja

i težnje za *polemosom* i *pobedom*, ali, s druge strane, može da bude i stvar koja se u civilizovanom društvu uključuje u igru javnog dijaloga, dakle, stvar regulisana *pravom* i ne bilo kakvim nego, u krajnjoj instanci, *praosnovnim pravom ljudskog uma* koji ne priznaje nikavog drugog sudiju sem sebe samog kao zastupnika *opšteg ljudskog uma*. Dakle, praktično svaki pojedinac ili skupina ljudi može da se rukovodi bilo kakvim samorazumljivim stavovima i načelima, s tim što ta načela moraju da mogu da se uključe u proceduru (javne) krtike, preispitivanja i dijaloga. Na taj način se, indirektno, priznaje Kantova strategija ukoliko ona *kritici* daje primat, strategija koja je upisana kako u *Kritici čistog uma*, tako i u ostalim kritikama. Kritika shvaćena ne kao pojedinačna sposobnost (koju je posedovao svaki filozof koji je težio da se distancira od *doxe* i njenih samorazumljivosti) nego kao (univerzalizovano) *pravo* svih učesnika u javnoj društvenoj komunikaciji *par excellence* je moderna ideja.

Bez kritke čistog uma, sam um bi se, kaže Kant, nalazio, takoreći, u prirodnom (mi bismo rekli: pred-modernom) stanju! A to je, znamo, stanje rata ili polemosa/polemike. „U prirodnom stanju uma sporovi se završavaju *pobedom* kojom se hvale obe parnične strane i posle koje najčešće nastaje jedan posve nesiguran mir, koji nam zajamčava samo intervencija neke više vlasti" (451). Garant takvog filozofskog mira bi, u stvari, bilo ustanovljenje jedne više dogmatičke strategije (uma) koja *presuđuje* u datom sporu, ali ubrzo izaziva nove sporove ili upada u njih... i tako *ad infinitum*. Sve to, naravno, daje sliku flozofije koja, u svojoj istoriji, stvara mnoštvo dogmatičkih pozicija koje se uzajamno isključuju, mada, pri tom, smatraju da je njihova pretenzija na jednu jedinu istinu (ili: jedno jedino, vrhovno Načelo) sasvim legitimna.

Kritika čistog uma je operacija koja taj istorijski *bellum omnium contra omnes* različitih metafizičkih, dogmatičkih pozicija želi da razreši. Ona smatra da se to rešenje sastoji u donošenju izvesnog *ustava*, dakle, pravnog akta koji će, sa

stanovišta čistog uma, da pacifikuje dogmatički belicizam u filozofiji. U svari, taj filozofski ustav nudi pravila za formulisanje načela i tako nam pribavlja spokojstvo pravnog stanja u kome ne možemo rešavati naše sporove drugačije već samo u formi sudskog *procesa*. U tom kontekstu, cilj filozofskog mira ne može da bude varljiva *pobeda* jedne dogmatičke strategije nego ono što je u stanju da *zasnuje pravi večiti mir* (izraz je, naravno, Kantov). Metafizički belicizam je, samo, nastavak drugim sredstvima onog prirodnog belicizma ili belicizma same prirode. Zato će Kant reći da nas beskrajni sporovi jednog dogmatičkog uma primoravaju da na kraju krajeva pribegnemo kritici samoga uma sa stanovišta upravo omnog zakonodavstva. On smatra da uvođenje te *liberalno* profilisane (mada hobsovske) *sile zakona* predstavlja uslov *sine qua non* i same slobode misli, gde onda umne/filozofske sumnje prestaju da budu podložne bespravnom sumnjičenju i, eventualno, čak progonu.

Samorazumljivosti obavljaju funkciju praktičnog kvazi-utemeljenja zajednice u kojoj, zatim, može da živi svako, pa onda i filozof, ali sa uvek mogućim sukobima i pobedama koje sa spokojstvom uma nemaju nikave veze. Različiti oblici opstanka te pseudo-metafizike, sa svojim unutrašnjim nasiljem, nužno utiču na (iskustva/iskušenja) filozofa. *Doxa* nije nešto odvojeno od društvenih institucija, kao što nije odvojeno ni od filozofskih (ako takvih ima). Ona prožima i nosi manje-više sve institucije i, na taj način, re-prezentuje sâmo iskustvo života u njima. Moć *doxe* je upisana u telo društva kao njegova druga priroda, kao simulacija (ili simulakrum) prve prirode. U stvari, moć *doxe* je simbolička moć društva. Ali odgovor na pitanje kroz koje procese, koju ekonomiju se konstituiše i distribuira ta moć, nije pristupačan samoj *doxi*, odnosno doksatičkom samorazumevanju. Moć *doxe* se konstituiše bez njenog znanja *kako* se to događa. Njoj nedostaje uvid u nastanak ili genealogiju sopstvene moći. U pogledu moguće samorefleksije, *doxi* uvek nešto izmiče, nedostaje. U krajnoj instanci (rekao bi Kant), nedostaje joj kritika (čistog uma) koja bi rasčistila s

dogmatičkom formom koja je forma samorazumljivosti.

Znanje o početku, počelu, načelu svega što jeste ili što je relevantno ne može biti brbljanje, jer je to prvo i najviše od svih znanja, te se, prema tome, postavlja nužno iznad ili s one strane svakog mnenja. Sada, međutim, vidimo da se znanje o početku ili, što se svodi na isto, diskurs načela (kao egzemplarno filozofski diskurs), jednostavno, vratilo iz filozofskog u pred-filozofski način mišljenja i života. I sam diskurs načela, iako po (tradicionalnoj) definiciji ima refleksivno obeležje, sada se vratio doksatičkoj, pred-filozofskoj samorazumljivosti. I to nikoga ne zabrinjava! A ta situacija je sve drugo samo ne bezazlena. Jer reč je, u stvari, o *porazu* filozofije kao kretanja refleksije i samospoznaje pred nadmoćnim kretanjem životne samorazumljivosti. Živimo u razdoblju bolesti na smrt filozofije.

Ako bismo hteli da poraz filozofije osporimo uobičajenim semantičkim načinima, recimo, počev od tvrdnje: mahinalna upotreba reči *načelo* samo je pogrešna upotreba jedne reči, to ne bi bilo dovoljno. Problem je u tome što se u stvarnosti takva kritika *po pravilu* (o kakvom pravilu je reč?) ne vrši. Zato se i postavlja pitanje: da li je u stvarnosti u kojoj živimo uobičajeno semantičko osporavanje mahinalne ili samorazumljive upotrebe načela (pa, u izvesnom smislu, i same *filozofije*) dovoljno i efikasno sredstvo za oslobađanje filozofije od nadmoćne i nametnute joj *doxe*? Da li za filozofiju danas uopšte i postoji neki efikasan način da se vrati samoj sebi ili svom pozivu, da povuče jednu novu liniju deobe između *doxe* i *episteme*, s one strane mahinalnih načela?

Počev od tradicionalnih merila, koja su profilisali već prvi filozofi, doksatički obrt što u sebi nosi *mahinalna* upotreba načela, nužno je paradoksalan, ako ne i nemoguć, jer bi to značilo da se jedan eminentno filozofski pojam (pojam *načela*) u stvari *vraća* u sferu mnenja (ili: proizvoljne upotrebe), sferu od koje se filozofija kao izvesno, kakvo-takvo znanje već koliko-toliko distancirala! Potrebno je svuda i uvek insistirati na deobi *doxa/episteme* i time bi se osigurala blizina samog poziva

filo-sofije. Pa ako filozofija (ili: metafizika) nije uspela da sebi osigura čvrste temelje (= neprikosnovena načela počev od kojih bi, zatim, demonstrirala svoja izvođenja, argumente i dokaze i tako zaustavila *regres*: znanje koje bi se opravdavalo drugim znanjem, a drugo trećim i tako *ad infinitum*), to ipak ne znači da je diskurs načela na taj način lišen *pretenzije* da bude zaista diskurs *načela*, odnosno da ima i obavlja utemeljujuću funkciju, da bude *par excellence* filozofski diskurs.

Možda je danas (kao i u svakom vremenu iznova) moguće i nužno govoriti o *drugim* načelima, ipak to nije isto kao i govoriti o drugom od načela, o ne-principijelnom i protiv-principijelnom. Još preciznije: ako je mahinalni (ili: proizvoljni, uvek pomalo nagađajući) govor o načelima moguć (što bi filozof, pod pritiskom realnosti, nerado prihvatio kao hipotezu), to bi, onda, još uvek morao da bude govor *o* načelima, a ne o nečemu (sasvim) drugom od njih. Ako bismo se držali tog zaključka, onda bi iz njega sledilo da je civilizovani diskurs o načelima nužno kritički ili upitno-filozofski, pošto to sama načelnost načela zahteva. Nasuprot tome, mahinalni govor o načelima je, manje-više, govor o nečemu drugom od načela. Upitno-dijaloški profilisani filozof, jednostavno, ne bi mogao da prihvati takvu, nasumično profilisanu priču o načelima. Ostatak bi bio pad u *doxu* i *nemoguće*.

Samo, to što s filozofske tačke gledišta deluje kao *nemoguće*, to se u životu suviše često događa, čak i kao zloupotreba filozofije. Zato su mnogi teorijski i filozofski pojmovi, ukoliko se rukovode logikom obzira, uvek u stanju da skliznu iz znanja nazad u mnenje... Mahinalnom ili ideološkom upotrebom, sam diskurs načela se nužno uzdiže na stupanj simulacije i simulakruma. Zato, uostalom, mi i živimo u civilizaciji *simuliranih* načela, gde načela deluju *kao da* su načela, iako to nisu. Time se produkcija načela, naravno, vraća u prvobitno stanje koje je stanje nereflektovane, netematizovane utonulosti u *mit* i *doxu*. Uzmimo, na primer, ustavna, partijska, ideološka, običajna i palanačka načela na kojima je počivao život u SFRJ (kao instituciji i u njenim institucijama). Ta *kao*

da načela ne samo što su izgledala nego su i bila stroga ili neprikosnovena. Unutar njihovih praktičnih konsekvenci ljudi su živeli i umirali. A onda je čitav postav odjednom srušen: *kao da* su se oni koji su ga napravili samo šalili… Pri tom, ako je u tim načelima bilo nekakve šale, s njima niko nije mogao da se šali. Nevidljiva ruka istorije je presudila: razdoblje socijalističke Jugoslavije samo je jedna neslana istorijska šala! Ali kad je, generalno uzev, reč o *izneverenim načelima*, onda ostaje veliko pitanje: da li u istoriji, koja je krcata šalama, uopšte i ima drugih šala s načelima sem onih koje su *neslane*?! I da li je, možda, jedino pravo načelo istorije upravo načelo šale, njene šale sa svim ostalim načelima koja se u njoj pojavljuju?

Jedno je sigurno. Problem mahinalnih načela, koji može da se definiše kao savremena pobeda *doxe* nad filozofskom *episteme*, ne može da se reši kao čisto teorijski problem. Pozicija *doxe* kao samorazumljive kvazi-metafizike običnog/zdravog razuma nije samo greška u zaključivanju nego je u *odlučujućoj* instanci greška u *odlučivanju*. U nespremnosti za preuzimanje na sebe odgovorno-upitne pozicije s one strane svega s čime se može „početi sa sigurnošću"... Zato je veoma instruktivna opaska Dositeja Obradovića (u njegovim *Mislima*) koja glasi: "Lako bi bilo naučiti ljude onom što ne znaju, ali neka se nađe neko ko će ih odučiti od onog što znaju."

Odbijanje da se preuzme pozicija upitne odgovornosti u isti mah je (prećutna ili ne) odluka da se ne odustane od onoga što se zna i što je sigurno, jer je *samorazumljivo*. A to je, verovatno, ključni aspekt duševne pozicije koju bi Kant nazvao *samoskrivljenom nezrelošću*. Takođe, to je pozicija koja je uvek "jednom nogom" usidrena u (simboličkoj) ekonomiji (najčešće *etablirane*) *moći*. Jer, sigurnost i moć idu zajedno. Zahvaljujući sposobnosti za samorazumljivost, *doxa* (bilo da je na vlasti ili ne) može u društvu i njegovim institucijama da uspostavi privid samoutemeljenosti, odnosno zasnovanosti na sebi kao *načelu*. Doksatička načela predstavljaju fon na kojem *se* (reč je, naravno, o Hajdegerovom bezličnom *se*) danas živi, bitiše bez ikakve upitnosti i refleksije, dakle, nezrelo. To svakako važi za

sve podložnike/podanike vladajuće *doxe*, bez obzira kom profesionalnom profilu (uključujući tu i mnoge filozofe!) pripadaju. U pitanju je izvesna *neprosvećenost* u onom smislu u kom taj termin upotrebljava Kant, naravno u tekstu "Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?" (v. u I. Kant: *Um i sloboda*, *spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Bgd., 1974).

O samoskrivljenoj nezrelosti

Šta je, dakle, *neprosvećenost* u Kantovom smislu? Najpre, to je pomenuta nezrelost kao odsustvo procedure prosvećivanja, kao provog koraka na putu distanciranja od samorazumljive *doxe*. Ali procedura prosvećivanja (prosvetiteljstva) nije moguća ako nije *u isti mah* procedura samoprosvećivanja, odnosno oslanjanja na sopstveni um. Zato se za neprosvećenost može reći da je ne samo odsustvo procedure prosvećivanja nego da je, na prvom mestu, njeno *samoskrivljeno* odsustvo. Ili: samoskrivljena nezrelost. Reč je o neprosvećenosti čak i onih koji su izvesnu proceduru prosvećivanja prošli. Recimo: filozofa. Dakle, neprosvećenost jednog filozofa ne sastoji se samo u njegovoj nezrelosti (kao filozofa), nedovoljnoj obučenosti, neinformisanosti itd., nego u nezrelosti za koju je on sam kriv, u – *samoskrivljenoj* nezrelosti. Pa kada je reč o filozofima onda je tu, naprosto, reč o nespremnost za bavljenje filozofijom onih koji se njom *već* (*navodno*) bave! Kako to može da se objasni?

Naravno, u prvi mah, govoriti o samoskrivljenoj nezrelosti filozofa deluje kao izlaganje izvesnom paradoksu. Kako je naime moguća samoskrivljena nezrelost u slučaju filozofa kad se on, po pravilu, bavi upitnim distanciranjem od *doxe*, od utonulosti u *doxu* koja, tek, svedoči o nečijoj nezrelosti ili nespremnosti za sumnju, upitnost, refleksiju ili kritiku? Na prvi pogled, reći za filozofa da je ophrvan *doxom* deluje kao svojevrsna *contradictio in adjecto*. To bi bio filozof u kome je filozof poništen. Kako je onda moguće govoriti o

neprosvećenim, nezrelim *filozofima*? O samoskrivljenoj nezrelosti/neprosvećenosti filozofa? Kako je moguć filozof koji je, u stvari, nespreman da na sebe preuzme *poziv* filozofa? Koji je, umesto da se uvek iznova odaziva svom pozivu, spreman da se u jednom trenutku odazove *doxi* ili, recimo, *nagovoru moći*? To je utoliko teže zamislivo kad znamo da deoba *doxa/episteme* oduvek bila znak prepoznavanja filozofije. Filozof je *pozvan* da svuda gde se podmeće, podastire *doxa*, makar to bilo i u obliku doksatičkih načela, preduzme kritiku, da se distancira od *doxe*, da se upita o racionalnim alternativama, da upotrebi sopstveni um i da, najzad, posvedoči o *javnoj upotrebi uma* (što je, znamo, Kantov izraz). A čovekov izlazak iz stanja samoskrivljene nezrelosti putem javne upotrebe uma je ono čime se definiše *prosvećenost.*

Kant nudi odgovor na pitanje šta je prosvećenost i pri tom ostavlja otvoreno pitanje: da li su uopšte mogući neprosvećeni filozofi? Da li je moguć neprosvećen diskurs načela? Bez sumnje, ako među filozofima i takvih, tj. "neprosvećenih" (šta god da ta reč znači) *ima* (a, svakako, i u Kantovo vreme ih je bilo), ako, dakle, ima onih koji pate od boljke zvane *samoskrivljena nezrelost*, i ako u našem vremenu, bez obzira na date prosvetne sisteme, neprosvećenosti ima sve više, iz toga bi sledio zaključak da je danas, kao i u Kantovom ili Hegelovom vremenu, ustanova filozofije i filozofa podvrgnuta jednom retro-procesu, kojim neprosvećenost i robovanje mnenju postaje, naprosto, liberalno-dopustivo i štaviše *telos*, ako ne i *eshaton*, ukupnog delovanja intelekta (razuma, uma, pameti ljudske itd.) u istoriji! Naš napredak, izgleda, ide od *episteme* (koja se nije proslavila) ponovo ka *doxi* (koja se nereflektovano slavi, ali se takođe neće proslaviti). Ta situacija danas nije samo filozofska, ona je ukupna, tj. pogađa sve oblike znanja, bilo da su posredno ili neposredo utemeljena na doksatičkim načelima. Naša nezrelost ili utonulost u društveno raspoloživu *doxu* (na datom tržištu ideja, volja i roba) čini da mi više doslovno *ne znamo* kuda idemo, da se prepuštamo nevidljivoj ruci istorije koja nas vodi, i da se, pri

tom, uzalud nadamo *happy end*-u!

U tim uslovima filozofija se pokazuje kao nešto što je sve manje potrebno, tako da može preživeti samo u svojim najsvedenijim likovima. U svakom slučaju, ona više nije posao nekoga ko "misli svojom glavom". A opet ostaje zagonetno: kako je moguć *neprosvećeni* filozof? Kako je danas moguće posvetiteljstvo? Kako kad znamo da je savremenom filozofu malo stalo do vlastite (prvo lične, a onda i javne) upotrebe uma, do samozakonite, na samorefleksiji zasnovane pozicije? Tvrditi da je tako nešto *ipak* moguće ekvivalentno je, čini se, tvrdnji da je moguć četvorouglasti trougao. Mi, naravno, znamo: mnogi, čak i "veliki" filozofi nisu se najbolje "snašli" u svom institucionalnom okruženju i zato su postali žrtve nametljive socijalne drugozakonitosti ili, što se svodi na isto, izvesne inercije i nezrelosti, nesposobnosti da se distanciraju od svog "prirodnog" (reč je uvek o drugoj prirodi, odnosno običaju ili navici) okruženja. Po Kantu, nezrelost je zapravo *nemoć* da se vlastiti razum upotrebljava *bez vođstva nekog drugog*. Bez tuđeg *autoriteta*. Prema tome, kad je reč o filozofiji, nezrelost bi bila nemoć (filozofskog) mišljenja da zadrži svoju autonomiju, da, upravo, *ne uzme u obzir* neke (filozofiji) spoljašnje *obzire*: naloge, interese, potrebe, socijalno ili lično profilisane želje, mahinalno (u datim institucijama) oblikovana načela ili kvazi-načela.

Zato je prvi zadatak nepokornog mišljenja danas da kritički (implicitno ili eksplicitno) promišlja te (spoljašnje) izazove i, u svakom slučaju, da im se ne pokori. Ono što za religiju ili ideologiju ima značenje neumitnog naloga ili zakona, to za filozofiju ima značenje – nezrelosti, smušenosti, licemerstva i, ukratko, neodgovornosti. Ako se u religiji i ideologiji samoostvarenje postiže služenjem nečemu drugom (koje je u stvari Prvo), poziv filozofa samome filozofu nalaže da "služi" jedino filozofiji, njenoj pozvanosti. Što, ipak, nije uvek ni lako ni udobno. U stvari, sam Kant je uočio da je, naprotiv: "veoma udobno biti nezreo"! Odnosno: veoma je udobno prepustiti se nemoći. Nereflektovanom toku stvari.

Zovu društvenog prilagođavanja, saobražavanja, konformizma. Jer, preuzeti na sebe odgovornost znači stupiti u prostor spornog i neodlučivog; zato je mnogo jednostavnije i, svakako, udobnije biti – neodgovoran. Udobnije je prepustiti se inerciji mahinalnih, već-ustanovljenih načela. Veoma je udobno umesto naporu-filozofije prepustiti se tuposti-*doxe*.

Jedini problem je, onda: kako je moguća *udobna nezrelost*, a da se pri tom još uvek bude *filozof*? Bez sumnje, najbezazleniji oblik udobne nezrelosti u filozofiji dat nam je unutar akademskih postupaka koji se, u krajnjoj liniji, mogu svesti na "skrupulozno" citiranje i parafraziranje tuđih tekstova. Ta vrsta filozofske nezrelosti nas, ovde, ne zanima. Ona je, samo, dobra struktura dočeka za neke druge, mnogo značajnije oblike. U ovom trenutku moramo imati u vidu da je pojam *samoskrivljene nezrelosti* istorijski i, prema tome, promenljiv pojam. On se danas profiliše drugačije nego u Kantovo vreme kada se, u filozofiji, nezrelost sastojala u zbrinjavanju unutar dogmatičkih (metafizičkih ili teoloških) procedura. Čitava *Kritika čistog uma* je, u stvari, lucidna kritika tih procedura, odnosno dogmatičke (heteronomne) i mahinalne upotrebe uma u filozofiji i van nje. Ali danas se drugačije profilišu mehanizmi prikrivanja i očuvanja nezrelosti. Samoskrivljena nezrelost je, naime, postala na mnogo prizemniji način funkcionalna. Od nje se traži i dobija direktna ili indirektna politička podrška. Ubuduće, filozofija se svodi na prikrivenu ili izričitu političku teoriju, a ova na analizu političke situacije ili, kako bi rekao Pjer Burdije, na *politikologiju predizborne večeti*! Ti intelektualci samoskrivljenje nezrelosti su, ujedno, novi filozofi, a možda i "post filozofi", računajući da je filozofija, odnosno "post-filozofija" tu još samo ono što je od filozofije ostalo. "Platon je imao", kaže Burdije, "sjajnu reč za sve te ljude, *doksozofi*: taj 'tehničar-mnjenja-koji-misli-da-je-učen' (prevodim trostruki smisao reči) postavlja problem politike na isti način na koji ih sebi postavljaju poslovni ljudi, političari i politički novinari..." (v. P. Burdije: *Signalna svetla*, Bgd., 1998, st. 13).

Nasuprot ovom "pragmatizmu", filozof danas, ipak, ne

može da zauzme ni sasvim neutralnu, uzdržanu ili objektivnu poziciju u odnosu na sve što se oko njega događa. Odbijajući vladajući pragmatizam, on pred samim sobom dužan da zauzme suprotnu vrednosnu poziciju, da prevrednuje etablirani poredak vrednosti, da bude u metafizičkoj opoziciji! Prema tome, njega ne može da zanima *samo i samo*, kako bi Aristotel rekao (u *Nagovoru na filozofiju*): *posvećivanje filozofskom razmatranju* (o čemu god da je u tom *posvećivanju* i tom *razmatranju* reč)... Uvek je, naravno, moguće baviti se filozofijom u užem i, čak, toliko uskom ili borniranom smislu, da se tu onda filozofiji, po pravilu, zabranjuje bilo kakvo promišljanje vlastite pozicije i vlastitog poziva. Ali filozof koji se ograničava na to da bude specijalista za neka posebna ili, čak, tričava pitanja, da "skrupulozno" čeprka po nekom posebnom autoru itd., jedva da ima pravo da se nazove *filozof*. Zabijati glavu u pesak je, naravno, moguće, i često je to manji greh od revnosne instrumentalizacije u korist etablirane društvene *doxe*, ali to nema nikakve veze sa odgovornošću za filozofiju, odnosno sa odgovornim bavljenjem filozofijom.

A ta odgovornost je dvostruka. S jedne strane, ona podrazumeva kritički raskid s tekućim pragmatizmom i konformizmom, kao i angažman na raščišćavanju uslova pod kojima je posvećivanje filozofskom razmatranju na autonoman, samosvojan ili samozakonit način uopšte i moguće. S druge strane, to je odgovornost koja je uperena protiv svakog angažmana i odluke kada se profilišu kao suviše tvrd ili dogmatički nalog. Jer, samo-zakonitost filozofije nije dogma, i ne trpi dogme ili nedodirljiva načela, pošto bi, u tom slučaju, samoj sebi postala suprotnost ili drugo-zakonitost! Drugo (i drugost) je sastavni "deo" samo-zakonitosti filozofije. Njen identitet, zakon njenog identiteta sazdan je od odnosa prema drugom (kako spoljašnjem drugom ili tuđem, tako i prema sebi kao latentno uvek-drugoj i novoj), odnosa u kome se filozofija ne gubi, ne instrumentalizuje i ne služi nikome/ničemu sem samoj sebi...

Filozof može sebi da umisli kako su njegovi nalozi, oni koji *vode* njega i druge, veoma precizni, saglasni jedni sa drugi-

ma i, najzad, sistematični. Istina je, međutim, da su ti nalozi (to *treba da* u filozofiji) uvek prilično varljivi, skloni raznim pomacima, promenama i re-definisanjima. Neki nalog može i da zastrani, da nas uputi u pogrešnom pravcu, na pogrešne odluke/izbore. Ako takav nalog ne promenite vi (pri tom, naravno, misli se na filozofe), on će, svakako, promeniti vas.

U teškim vremenima neophodan je uvek novi, više puta ponovljeni povratak izvornom gestu filozofije, gestu odvažnog kritičkog obračuna sa okružujućom *doxom*. Ponoviću još jednom: puko distanciranje nije dovoljno. Glačanje malog broja *izabranih* filozofskih pojmova ili njihovo *cepanje na četvoro* u nekoj bezbednoj povučenosti od gungule, takođe, nije dovoljno! Filozof danas više ne može da anticipira opoziciju *doxa*/*epistеme dogmatski*, dakle, jednim apriorinim gestom ili apriornom odlukom da se bavi *ovim* ili *onim*, na *ovaj* ili *onaj* način i, po pravilu, na način koji je već razvijen u nekoj praksi-filozofiranja (na nekom univeruitetu, u nekoj sredini, časopisu itd.). Svaki unapred "legitiman" problemski sklop, jezik, retorika, svaka "osigurana" misaona procedura, nužno je podložna kritičkoj dekonstrukciji. Inercija jedanput "izvojevane" legitimnosti pre ili kasnije baca filozofiju nazad, u sferu *doxe*. Takođe, svaka rekontekstualizacija filozofskog znanja se nužno (i najčešće prećutno) suočava s pitanjem o okružujućoj i po pravilu agresivnoj *doxi* u novouspostavljenom kontekstu. Sa rekontekstualizacijom *doxe*, koja nije jednom za svagda i uvek-isto data, sve se pomera!

Doxa je podložna inovacijama, pa i oblici njene kritike moraju biti uvek novi i uvek budni. Živimo u svetu brbljanja, gluposti, lukavosti, predrasuda, interesa, obzira i, svakako, nepreglednih ideologija koje sarađuju jedne s drugim ili se sukobljavaju... Uostalom, i sam Parmenid u svom spevu nije insistirao na jednostavnom, neposrednom gestu isključenja, odbacivanja ili eliminacije *doxe*, s ciljem da se, tako, osigura prostor "potpuno zaokružene Istine"... Naprotiv, on pred filozofa stavlja sasvim drugačiji nalog: "moraš sve saznati: i nepokolebljivo srce potpuno zaokružene Istine i mnijenja smrtnih ljudi, u kojih

nema pouzdane istine. Ali ćeš ipak saznati i to, kako se, istražujući sa svih strana, mora ispitati istinitost onoga, što se (ljudima) pričinja" (prevod V. Vratović i M. Stahuljak, u B. Bošnjak: "Grčka filozofija", Zagreb, 1956). Da bi se uopšte stiglo do nekakve istine – a Parmenid ne sumnja da je ona "potpuno zaokružena" – potrebno je, prethodno, proći kroz fazu kritičkog tumačenja onoga što se ljudima "pričinja", dakle, *doxe*. Iluzorno je i pomisliti da je u svetu poopštene *doxe*, svetu njene medijske i druge proliferacije, poziv filozofa moguć u nekakvom potpuno čistom, izdvojenom, destilisanom stanju. Filozofija u epruveti, zacelo, nije moguća, ali to ne znači ni da je ona sudbinski podložna drugozakonitosti *doxe*. Ne, ta činjenica znači samo da filozofija mora stalno iznova da se bori (sredstvima kritike i kritičke hermeneutike) protiv *doxatičkih inovacija* koje okupiraju njene vlastite prostore, uključujući tu i filozofske institucije.

Ma kako bili kritični prema Hegelovim često nepodnošljivim spekulacijama, mi, ipak, ne možemo biti kritični prema njegovoj tvrdnji (iz Predgovora za *Istoriju filozofije* I, Beograd, 1962) da onaj koji bi hteo da u jednom teškom vremenu bude filozof mora da ima *smelost* da pogleda istini (pa onda, svakako, i *doxi*) u oči, a ne da se zavuče u mišiju rupu i da gleda svoja posla! Ta tvrdnja, u stvari, obeležava uslov mogućnosti nastanka i uvek novnog nastanka filozofije iz sopstvenog pepela i ona je nešto prema čemu sam filozof ne može biti kritičan, jer ta *smelost* predstavlja, upravo, uslov mogućnosti samog diferencijalnog rada u filozofiji. Pa ukoliko, ipak, imamo nekoga ko neće ili ne želi da gleda istini u oči, ko samo *radi svoj posao* (ne pitajući se da li time, možda, vlastiti posao/poziv, pa onda i mozak, nudi nekome *u arendu*), onda tu imamo (udobnu) nezrelost navodno zrelog filozofa, čija nezrelost je, po Kantu, *samoskrivljena*, jer se odnosi na ljude koji su dovoljno *opremljeni* za zrelo ponašanje, ali iz razloga udobnosti, lenjosti ili kukavičluka ne pristaju da koriste svoje mogućnosti i moći.

Zato Kant može da kaže: "nezrelost je *samoskrivljena* onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u

pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti...” Sam sam kriv za sopstvenu filozofsku nezrelost upravo onda kada svoju odgovornost rasčinjavam, rastvaram ili pretvaram u udobnost ili sudbinu. Sam taj postupak je po pravilu mnogo jednostavnije i korisnije. Pa ukoliko znamo da filozofi, u većini slučajeva, nisu ljudi kojima nedostaje *razum*, onda se, time, zaključak već sam od sebe nameće! Oni su u najvećoj meri odgovorni za sopstvenu nezrelost, tako da je, zapravo, njihova nezrelost u najvećoj meri *samoskrivljena*. Ukratko, poziv filozofa je nezamisliv bez odvažnosti mišljenja. Ostatak je: umnost kao zanatstvo, obućarstvo! U vremenu u kojem su prilagodljivost i potčinjavanje mahinalnim načelima postali samorazumljive vrednosti, vrednosti koje se ljudima pričinjavaju kao one »prave«, u tom vremenu je odvažnost filozofskog mišljenja više nego ikad uslov bez kojeg sam poziv filozofa nije zamisliv.

Ali, mi danas živimo u razdoblju u kojem *doxa* obilato i agresivno nastanjuje društvene institucije, odnosno grupnu volju i praksu. Možda nije preterano reći da je ta situacija gora nego ikad! Jer nikada, ni u jednom vremenu *doxa* nije bila toliko rasprostranjena, (medijski) propagirana, odnosno višestruko posredovana (medijatizovana i instrumentalizovana) tako da sada deluje kao društveno priznata *sudbina*. Zato i borba protiv nje može da nam izgleda kao, takoreći, Sizifov posao, a filozof kao svojevrsni Don Kihot koji misli da će taj posao lako obaviti... zato što je lud. Samo, filozofija je oduvek stajala u najvećoj blizini *nemogućeg*, pa joj to nije smetalo! Ta najstarija ili, ako hoćete, klasična obaveza *filo-sofije* morala bi da bude i danas moderna i aktuelna. Upravo onda kada Stvar filozofije izgleda hiper nemoguća, borba za njenu reanimaciju postaje neophodna! To nije neki incident nametnut u teškim vremenima filozofiji, to je njena najvlastitija uslovnost!

Odogovornost pred nemogućim

Pred nemogućim, znači pred – *filozofijom*. Odgovornost

pred nemogućim unosi draž i strast u bavljenje filozofijom. Ta krajnja odgovornost podstiče na odvažnost i velika dela, što onda omogućuje da i filozofija bude na delu! Zato i sam raskid s *doxom*, kao prva pretpostavka filozofije, u isti mah je nužan i nemoguć. U svim vremenima, i pogotovu u teškim, on je agoničan (od grč. *agon* – borba, takmičenje, igra, rasprava, parnica), te je, time, agonična i sama filozofija koja proizlazi iz njega. Pre otklanjanja *doxe*, filozofije još nema. Ona nije ničim unapred garantovana. Čak je i sama istorija filozofije svedočanstvo o besprimernoj agoniji/agonistici ljudskog duha! Svedočanstvo o borbi sa Zloduhom (Dekartov *Malin Génie*) kojeg niko nije uspeo definitivno da pobedi. Zato filozofska misao nužno svedoči o tragovima te borbe, borbe sa *doxom*, borbe u kojoj je ona doživljavala kako uspehe tako i neuspehe.

U nesrećnim vremenima, koja su danas kao i uvek moguća, um i filozofija izgledaju kao unapred poraženi, svedeni na funkciju, služenje ili instrument. U našoj sredini, poziv filozofa se percipira kao relikt socijalističke prošlosti koji više *ničemu ne služi*, pa je zato izlišan! (Važno je tržište.) Sem ukoliko ne predstavlja beznačajnu i neškodljivu struku koja se, zapravo, i sama bavi reliktima prošlosti... U socijalizmu se verovali da filozofija znači Nešto ili, bar, da osujećuje palanačko »nemoj da filozofiraš«. U našim vremenima, ona, ako uopšte i opstaje, opstaje u mizernom obliku u medijima, nastavi, knjigama, časopisima, na tribinama, i tu se onda toleriše, ali samo do trenutka dok je spremna da samu sebe "kastrira" ili podvede pod vladajuću *doxu* (mitologiju ili ideologiju koja nije jednoglasna, jer je prividno višeglasna). Tu gde filozofija izgleda potpuno nemoguća, ona ipak, ako je *iole* moguća, postaje nužna, nezaobilazna i zapravo hitna! Pogledati *doxi* u oči (kroz kritičko dešifrovanje njene vlastite istine), stajati uspravno pred njom, i to onda kada se ona s najvećim lukavstvom i pritvornošću uvlači u institucije filozofije, to je bez sumnje obračun sa samoskrivljenom socijalnom i individualnom nezrelošću. Za to je potrebna odlučnost da se filozofiji vrati njena samo-zakonitost, da se njeno ustanovljenje,

njena ustanova zasnuje na njoj samoj, dakle, na samom *pozivu*... bez obzira što samozakonitost filozofije nije nikada, bar ne *a prirori* ili *apsolutno*, lišena latentnih prodora *doxe*, brbljanja, pa i mikro- ili makro-ideologije... i utoliko pre!

Pošto poziv filozofa nije konstativ nego performativ, on se, dakle, uvek *ustanovljuje* kroz neformalni, ali zakonodavni gest koji je gest hrabrosti i odluke da se vlastitim umom uskrati služba tuđem rukovođenju ili zakonodavstvu. A to *uvek* izgleda nemoguće! Rad na distanciranju od tuđe zakonitosti, tuđih dogmi i, naravno, tuđeg mnenja (*doxe*) koje te dogme prati uvek se iznova ustanovljuje kao *nemoguć* i *nužan*. U uslovima goleme ekspanzije brbljanja, pa i upada mnenja i u same institucijalne prostore filozofije, i u samu filozofiju, operacija distanciranja postaje nepodnošljivo složen proces. Gledanje *istini* u oči kao gest odvažnosti/hrabrosti u tom kontekstu se javlja kao preloman. A to znači da bi on, kantovski rečeno, *morao da može* da otvori jednu trajnu, stratešku perspektivu. Reč je o perspektivi koja, naravno, nikada nije osigurana od novog upada *doxe* ili novog pada u *doxu*, od nove korupcije ili novog konformizma. Ako danas nije moguće da se filozof jedinstvenim činom distancira od *doxe* i tako osigura umirujući i bezbedan prostor za bavljenje filozofijom, to nije moguće zato što nigde, pa ni u samoj filozofiji, bezbednog prostora nema. U stvari, *doxa* je svakodnevno, na svim mestima, pristupačna svima! Ona je medijski svudprisutna. Ona, videli smo takođe, na specifičan (samokastrirajući) način nastanjuje i sam prostor filozofije (ako takvog danas ne samo u Srbiji još ima!), da bi tu onda simulirala, izigravala, uzurpirala njen autoritet...

Pošto je danas brbljanje, zahvaljujući medijskim sredstvima i ideološko-političkim aparatima kojima služi, jača nego ikad, distanciranje od njega mora takađe da bude pojačano. Ono ne može da nema smisao kritike ili kritičkog tumačenja. Ucenjivanje trivijalnošću ne može više da prođe! Pa ipak, danas je poziv na kritiku i sam u ozbiljnoj krizi. Upravo zahvaljujući predominaciji i infiltraciji *doxe*, kritika je postala podložna skoro poništavajućoj, destruktivnoj kritici! Danas je

vladajuće brbljanje, klevetanje i razmetanje sklono, ako ne suzbijanju, onda bar nipodaštavanju svakog strateškog značaja i oblika iole racionalne kritike. Generalno uzev nema šta da se kritikuje na slobodnom tržištu ideja, volja i roba. Prema tome, ni sama filozofija nema *šta* da kritikuje... Ona je, u stvari, izgubila svoj predmet. Pošto je i sam pojam (javne) *kritike* apsolviran unutar medijski profilisane i kontrolisane suprotnosti *vlast/opozicija*, te suprotnosti koja je, naravno, političke prirode i o čijem unutrašnjem postavu se odlučuje na (demokratskim) izborima, onda svako prekoračenje te opozicije, svaki "meta-diskurs" postaje nedopustiv, tj. "totalitaran"! Može li filozof da "soli pamet" političaru? Da, ali samo u svojoj glavi, ne preko medija. Pri tom se, naravno, zaboravlja "sitnica": da ni vlast ni opozicija ne moraju biti u pravu! Da u pravu može da bude u pravu kritika koja upravo kritikuje i vlast i opoziciju. Najzad, iako liberalna demokratija predstavlja politički model koji poseduje moć autokorekcije (ne samo na sledećim izborima nego i one svakodnevne, u javnosti), do tog korigovanja ne mora da dođe, jer greške mogu da budu ireverzibilne i nepopravljive, a retka kritička upozorenja, iako mogu biti legitimna, u tim uslovima ostaju neefikasna. Zato se poziv kritike nužno postavlja s one strane aktuelnih političkih okolnosti i predstavlja uslov mogućnosti političke teorije ili filozofije.

Filozof koji nije naoružan kritičkom refleksijom i, uopšteno uzev, hermeneutikom sumnje *vis-à-vis* (pre svega) nametnutih političkih verovanja, koji se, dakle, zadovoljava time da samo "radi svoj posao", lako zapada u naivnost i samoga sebe kao i svoj posao/poziv podastire mogućim instrumentalizacijama! Eto zašto je kritički odnos (koji je, najčešće, odnos dešifrovanja) prema *doxi* koja nas obuhvata i nosi uslov *sine qua non* pitanja: zašto se uopšte bavimo filozofijom? Zašto se opredeljujemo za poziv filozofa? Zašto je *pravo na filozofiju* danas ne samo nužna nego i hitna Stvar?! Zašto je izvesna demokratizacija filozofije (najpre preko školske nastave, ali i u javnosti, s ciljem da, recimo, u medijima, bude zastupljena bar u deliću vremena koje se ustupa ideologijama, mitologijama, re-

ligijama) nezaobilazna društvena potreba? Kritika agresivne *doxe*, s kojom se filozof u vremenima kakva su danas neminovno susreće, mora biti prećutna ili izričita, pisana ili promišljena, artikulisana ili intuitivna *pretpostavka* samog bavljenja filozofijom, samog poziva filozofa. Pa ako ta kritika još nije sama filozofija, ipak jeste nužan uslov njene mogućnosti! Naravno, u to kritičko dešifrovanje vlastitih životnih okolnosti filozof stupa i *pre* nego što je postao filozof i *kada* je već to postao. Zato rečena kritika nije i ne mora da bude *bavljenje* filozofijom, u Aristotelovom smislu. Međutim, filozof može i tu pred-filozofsku kritiku da filozofski tematizuje i da, zatim, u njoj nađe dalje sugestije za bavljenje filozofijom.

U svakom slučaju, filozof koji se opredeli za prećutni ili izričiti *kritički* odnos prema aktuelnoj *bedi filozofije*, koji, dakle, pred sebe uspeva da postavi nalog ponovnog promišljanja vlastitog poziva (što je, ujedno, konstitutivni akt za sam nastanak filozofije, za njenu novu pojavu), taj filozof se u našem vremenu i na našim prostorima nužno suočava s teškoćama, počev od institucionalnih, koje u drugim vremenima nisu postojale, bar ne na takav način. Svako ko bi hteo da zaista bude filozof mora da dâ svoj implicitni ili eksplicitni odgovor na te teškoće i ta pitanja. Filozofija je, najpre, briga za samu filozofiju. Briga za svoj poziv, za poziv koji nikada nije unapred definisan. Zato ona, filozofija, nije diskurs načela nego briga o diskursu načela. Ona je procedura koja se brine o sebi kao proceduri. Ona nije poklon koji će nam neko tek tako da uruči. Za nju se, najpre, moramo izboriti. Tek zatim se ona javlja kao dar kojim darujemo kako nas same tako i druge…

Prvo i plač

I bi plač – Diskurs prvog kao zaborav plača – Tales i neposrednost – O nemogućoj koincidenciji s bićem – Filozofska nedokazanost – Po diktatu načela – Uzaludno traženje – Protiv hegemonije Prvog

Početak (a time i počelo, načelo) jeste – nedostatak. I to je, reklo bi se, mudrost bez mudrosti samog života: s nečim ukleto-nedostajućim mi se rađamo i umiremo. Naš svet je nastao *u* nedostatku i *kroz* nedostatak. Bez prethodno date "stvarnosti" nedostajućeg, bez onog što jeste tako što nije, bez strasti koja žudi za tim što nije, bez osećanja pravde-koje-nikad-neće-biti-dovoljno, bez uklete bede, jada i tragičnosti – ništa ne bi postalo to što je postalo. Plač je najava bolnog početka jednog bitisanja. On je ono prvo i u isti mah poslednje, i ne bi bio Prvo da nije i Poslednje... U stvari, plač na najbolji način simbolizuje naš odnos prema nedostatku koji smo mi sami, nedostatku koji je neutoljiv, nezajažljiv, nedokaziv. Ukratko: sudbinski. Veliki,

uvek-onostrani, prevazilazeći i, svakako, umirujući Svet br. 1. (za razliku od "mog" sveta, koji se sa mnom rađa i umire) moguć je samo pod uslovom zaborava plača...

I bi plač

Plač je *prvo* s čime se ili pomoću čega se buduće *ja* suočava ne samo s vlastitim rođenjem nego i s agonom, pa i agonijom bivstvovanja. On je, svakako, dat kao bezdan nemira i nekoincidencije s bivstvovanjem. Najteža, još-ne-artikulisana reč. Najava buduće neminovnosti koja nas, unapred, na prvom koraku našeg postojanja, bolno podseća na kraj, na isticanje, na rok trajanja, dospeće. Izneveravanje, napuštanje, odbačenost. Osuđeni smo da živimo s nebom iznad sebe i sa zemljom ispod sebe. A to nećemo izvesti lako ili olako. U samom početku, zajedno s plačem, dat je i bol. Otvorena je rana postojanja. Sam plač je, pre *prvi* susret s *poslednjim* nego poziv na trenutno zadovoljenje, izmirenje i sklad. Patnja je jedina čovekova biografija, kaže Sioran, taj odličan poznavalac svih oblika ljudskog stradanja. I gde je onda mesto za filozofiju i njeno shvatanje prvenstva?

Prvobitni plač je možda jedini govor koji odmah kaže sve. Plač je prerefleksivni, neosvešteni govor prvog i jedino važnog: uzaludnosti ukorenjene u samoj filo-genetskoj i onto-genetskoj prirodi čovekove egzistencije. Plač je, takoreći, pra-smisao kojim se – kao nekakvom mudrošću pre svake mudrosti ili filozofijom pre filozofije – na strmom *početku* nečijeg bitisanja najavljuje njegov *kraj*. Možda je ovaj pra-smisao ujedno prvobitna (sirova, predsvesna) ljubav prema nedostajućoj, nemogućnoj mudrosti? Ili *suza* na licu ne samo mudrosti nego i ludosti. Možda ta bolna uzaludnost nije lik i lice već skriveno naličje same mudrosti. Možda je plač konstitucionalni uslov filozofije, nešto bez čega ova *patološka* ljubav prema stvarima koje joj beskonačno izmiču ne bi uopšte ni bila moguća? Tebalo bi, u tom slučaju, reći: bez plača ne bi

bilo ni same filozofije, ni njenog poziva i ni uzaludnog odziva na njega…

Pa ipak, rađajući se kada se rađa i jedno buduće *ja*, plač nastaje u trenutku kada za to, bar na prvi pogled, ima ponajmanje razloga. Život je sazdan od paradoksa kojih se nećemo lako otresti. Jer, iako na kraju, kada se osećanje svih naših gubitaka i nas kao gubitka ireverzibilno pojača i kada za plač i te kako ima razloga, onda, naprosto, za njega biva prekasno. Na početku je suviše rano, a na kraju suviše kasno. Kada je pravo vreme za plač? Za tu najrečitiju, jer najbolniju, *prabolnu* reč u nama? Ostaje ono između: neodređeni razmak koji deli početak i kraj, alfu i omegu. Tzv. *život*. Da li to *između* koje je život ipak možemo da definišemo kao pravo vreme za plač? Ili ćemo, pre, zaključiti – što onda deluje znatno realističnije – da je čovek oduvek, odnosno od početka do kraja bio sklon *zaboravu* prvobitnog plača?! Možda, čitav svoj vek, svoju stešnjenost između dva ništa on živi unutar ne toliko spoljašnjih manifestacija, koliko dubinske, latentne strukture plača?! Ili je ipak, ipak svaki zaborav uzaludan? Jer je i čovekova *viša*, *zrela* ili *sublimna* teleologija, kao i svaka struktura zaborava (konačnosti, smrti, fiziološke bede) po svoj prilici uvek već nekako podrivena bezdanom rečitošću Prvog kao plača?

Gornje opaske nisu nikakav gubitak *psihološke supstance* plača. Sam Lakan je tvrdio da *Super-ego*, iako je najviši izraz nad-individualne, zrele čovekove teleologije, u sebi "nema ničeg idealističkog" i da je on, štaviše, "upisan u stvarnost fiziološke bede svojstvene prvim mesecima čovekovog života... i izražava, zaista generičku, zavisnost čoveka u odnosu na ljudsku sredinu" (*Ecrits*, Paris, Seuil, 1966., str. 136). Čak i kada u svom razvoju Super-ego dospe do, recimo, kantovskog *ideala čistog trebanja* ili do nekog moralnog ili aksiološkog Zakona/Hijerarhije vrednosti, on, u suštini, i dalje biva ono što jeste, a to, po Lakanu, znači jedna *mračna* (*obscure*), *slepa, tiranska, opscena* i *okrutna* (*feroce*) instanca. Iz prvobitne "fiziološke bede"/plača ne nastaje ništa idealističko ili idealno... sem u cilju izvesnih opsena ili obmana.

Lakan ne nudi objašnjenje *kako* i *zašto* Super-ego, a time i sve duhovno, čitava aksiološka, vrednosna sfera čovekovog bitisanja predstavlja izraz i potvrdu fiziološke bede svojstvene prvim mesecima čovekovog života. No, pri tom je jedno sigurno. Prvobitni plač nije samo naknadni izraz *bede* i njene spoljašnje *stvarnosti*, nego je i njena elementarna *struktura*. Drugim rečima, unutrašnja struktura/uslovnost čovekovog prvobitnog, ali i trajnog oblika opštenja jeste neartikulisani urlik. Kao prvi gest komunikacije, plač je, ujedno, prvobitni označitelj smisla. Taj označitelj nije još-ne-artikulisan ili pred-artikulisan, već je pre *drugačije* artikulisan. On je artikulisan kao krik drugog i kao dodir (ako je tako nešto moguće) sa sasvim drugim. Ovu hermeneutiku bola bismo, s punim pravom, mogli da nazovemo i artikulacijom neizrecivog.

Suze su na vrlo osoben način u isti mah prvobitni govor i govor prvog. One nam kažu da je načelo praznina, odsutnost, bol. Zato što govore iz same pozicije/strukture mogućeg opštenja, saopštavanja, komunikacije, obraćanja, one su latentnost (svakog) mogućeg smisla, bezobalna šifra-kod za smisao u nastajanju/nestajanju. Kao događaj-za-druge, prvobitni plač je *dobar* znak. A to na prvom mestu ipak znači *poruka*: pomak, simbol, metafora, transport, transfer smisla i, zapravo, prenos želje/odsustva (traganja za smislom) iz slepe imanencije u onostranost, među druge. To je gubitak neposrednosti koja se nikada nije ni posedovala! U stvari, u pitanju je zakon br. 1. smisla: nemoguće je imati/posedovati neposrednost. Ili, da parafraziramo Vitgenštajna, neposrednost se, možda, može pokazati, ali ne i prikazati. Ona je neizreciva...

Bol nam – bar onaj suštinski – najrečitije, svojom nemoći, govori o nemogućnosti da se neposrednost poseduje/ima. Bespomoćna izgubljenost prvobitnih suza znak je apsolutne nemogućnosti da se ono što je izgubljeno ikada pronađe. Čovek se definiše svojom beznadežnošću, bespomoćnošću, a ne konačnim ciljevima. Ova uzaludnost zadire u sve pore svakodnevnog bitisanja. Zato je plač, ujedno, izraz "obične nesreće" – da upotrebimo tu Frojdovu metonimiju za *normalnost* – s koje čovek

može, jednog dana, da sklizne u nešto znatno gore, u *neurotičnu patnju*.

Diskurs prvog kao zaborav plača

Da bi se živelo, potrebno je osigurati se od bola. Plač se mora zaboraviti. Pa ipak, iako je *zaborav* prvobitnog plača (baš kao i zaborav smrti) nezaobilazni uslov našeg opstanka i odrastanja, naše "zrele" svrsishodnosti, mi se samog plača, njegove simboličke strukture/ponovljivosti nikada nećemo do kraja osloboditi! Odrastanje kao konstitutivni momenat samog opstanka zahteva modifikaciju plača u želju, želje u znak, znaka u govor, govora u opštenje, opštenja u medij, medija u hiperrealnost, hiperrealnost u apokalipsu... Sva posredovanja su uzaludna. Ono najneposrednije je nemoguće, nulta referencijalna tačka, bezdan uzaludne čežnje... tri tačke na rubu izmičućeg, odgođenog smisla...

Dodirujući nemoguće, smrt i sasvim drugo, *hermeneutika* (onto- i filo-genetskog) *plača* nužno se profiliše kao strategija dvosmisla. Za nju je *nemoguće*, u isti mah, (a) izvedeni, prevladani, sublimisani bol, prva pretpostavka za nastanak simbola, za razmak, pomak, prenos, metaforu i, ukratko, nezaobilazni uslov za varljivu pojavu "idealnog", "duhovnog", kao *gubitka želje*; ali za ovu hermeneutiku *nemoguće je*, takođe, (b) konstitucionalni poraz, povratak pustoj želji: iščezavanje onoga što nikada nije ni postojalo, sem kao pričin i opsena. Ovo paradoksalno *iščezavanje nepostojećeg* moguće je kao takvo samo zato što je u *simboličkoj* strukturi suza upisana (apokaliptička) vera u neko zlatno doba u kome bi koincidencija s neposrednošću, navodno, bila moguća. To zlatno doba je, zapravo, roditelj "idealnog" i "duha". Iščezavanje je, međutim, njegova fatalnost i njegovo pravo ime. Naša konstitucionalna patnja, depresija, melanholija.

Plač i njegove sublimisane izvedbe – reč, govor, smisao, savest (Super-ego) itd. – samo su nostalgični vapaji

(žudnja, pomama, agresija, nasilje, okrutnost, agonija, agon) zbog iščezavanja koje se, međutim, nije ni dogodilo, jer se ni sama prisutnost, suština i supstanca nisu dogodile. Zato nema *šta* da iščezne. Zadovoljenje neumitnog zahteva koji se postavlja u najdubljoj imanenciji *prabola* može da bude samo privremeno, efemerno i obmanjujuće. Prvi plač nam više nego rečito govori da se čovek ne rađa ni dobar ni zao, već samo bespomoćan.

Plač, kao i želja, znak, reč, govor, medij ili naprave za slušanje/gledanje, nisu pogled bačen u *stvarno*, prozračna intencionalnost koja pre ili kasnije stiže do svog odredišta (transcendencije), već su, pre, nešto nalik na naočare kroz koje se posmatraju druge naočare. Simbolička sprava, pogon, produkcija prisustva (smisla) na fonu samog odsustva (bez-smisla). Simbolička re-produkcija "realnog" i stvarna produkcija (apokaliptički) hiperrealnog. Prvobitni je plač u isti mah nostalgija za Prvim i prazno mesto prvog. Zato naše odrastanje može da bude, *u najboljem slučaju*, sublimacija plača, uzvišeno osećanje tragičnosti koja nas okružuje, neki put čak dodiruje i, svakako, uznemirava. Tako bar stoje stvari u sudnjoj instanci: kada je za uznemirenost već suviše kasno! Srećom – ako je to neka sreća – u ravni osigurane celishodnosti svakidašnjeg bitisanja granica tragičnog deluje udaljeno i nedodirljivo. Umesto sublimacije tu operiše nešto kao *Aufhebung*: prevladavanje (Lakan bi naglasio: *falusno*) plača. Različiti oblici samoobmanjivanja se, u poslednjoj, spekulativnoj instanci javljaju kao obećanja samosvesti, umnosti i prosvećenosti: uspravan hod, uzdizanje i, što da ne, nadizanje.

Najširа logocentrička strategija tu iskonsku dramu i rascep u srcu bivstvovanja tumači kao veliku Ilijadu i Odiseju smisla. Rascep je posredovanje koje iščezava da bi se ponovo ustoličila *izvorna* neposrednost. Plač je instrument te dijalektike: zahtev da se ono oduzeto i otuđeno vrati subjektu. Ono Prvo koje je bilo potisnuto, osujećeno ili zaboravljeno, sada, ipak, mora da se vrati na svoje mesto, na mesto Prvog. Danas

bar znamo da je priča o Subjektu koji prisvaja, vraća u sebe svoju Supstancu i time definitivno *ukida* iskonski rascep, nekoincidenciju s bivstvovanje, uzalud ispričana. Ipak, u njoj, kao i u mnogim drugim pričama, postoji momenat simulacije, iluzije, samoobmane koji ima *energično* uporište u samoj logocentričkoj svakodnevici. U pitanju je privlačnost i snaga iluzije. Zato ovu novu, novu-kao-uvek ili uvek-novu i, u stvari, prastaru nostalgiju za Prvim koju nosi u sebi *logos* ili *umna reč* ne bi trebalo nimalo potcenjivati.

Plač je, kao i smeh, nepopravljivo diskontinuiran, rastrzan, iskidan, izlomljen, fraktalan, tako da onda nije čudno što je njegov *svet* isti takav, haotičan, neartikulisan, doksatičan, *sve dok* u sebi ne osigura značenje (smisao) onog Prvog, izvornog, načelnog, što zatim utemljuje skalu, hijerarhiju, tablicu vrednosti. "Svet postaje haos, a sinteza izbavljenje", kažu Adorno i Horkhajmer u kontekstu vlastitog razumevanja ambivalentne dijalektike "oslobađanja sveta od začaranosti". Ali, ta sinteza koja reprezentuje, ovde, samo različite istorijske likove kontinuiteta, jedinstva, saglasnosti i celovitosti i koja, bez sumnje, kulminira u hipermodernim totalizujućim/totalitarnim opsenama, ipak ima svoj temeljni/bestemeljni oslon upravo u *izvornom rascepu* koji je inaugiriran samim iskidanim plačem. Ovaj poslednji je, u stvari, prvi, jer njegov prvobitni učinak ili *dobar znak* (znak latentnosti svakog mogućeg smisla, a to zapravo znači rođenja i životnosti jednog ljudskog bića) omogućuje da "realno" i "svet" uđu u jezik, da se sam prvi čovekov simbolički gest/korak *diferencijalno* konstituiše u polju (latentne) iterabilnosti, ponovljivosti s razlikom. Na taj način plač postaje *bezdan* samog *bivstvovanja*, samog (glagola) *biti* koji rasejava, raspršuje vlastiti *nedostatak*.

Povest zapadne metafizike na prvom mestu je – to moramo još jednom naglasiti – povest zaborava plača, a to, odmah, znači i zaborava patnje i smrti. U stvari, od svih zaborava kojima je ona ophrvana jedino je neosnovan, umišljen i nepostojeći navodni zaborav *bivstvovanja* (ili: *zaborav razlike između bivstvovanja i bivstvujućeg*, o kome govori Hajdeger). Stvari stoje

upravo obrnuto! Sama struktura plača kao utemeljujućeg/bestemeljnog simboličkog nedostatka svedoči nam da se jedino *bivstvovanje*, taj imenički oblik (ima i drugih) glagola *biti*, sa svim svojim *unutrašnjim* (unutarjezičkim) razlikama i artikulacijama, *ne može zaboraviti*! Bivstvovanje je nezaboravna stvar. Kao što je puna koincidencija s njim neumitni, fatalni objekt nedostatka/plača: ono prvo koje tek onda omogućuje sve drugo, treće i *n*-to, i koje, ubuduće, funkcioniše unutar simboličke produkcije u liku moćnog glagola "biti", navodnog "gospodara" svih jezičkih razlika. Hajdegerovsko razlikovanje između bivstvovanja i bivstvujućeg teži samo da unese definitivni red u ontološku hijerarhiju jezika i ostaje unutar njegovih metafizičkih pretpostavki.

Neugasiva žeđ za bivstvovanjem koju promoviše prvobitni plač bez sumnje teži jednom *kao takvom* koje (da parafraziramo Deridu) upravo *kao takvo* zauvek izmiče samom sebi! Otklon, izmak, razmak, bezdan koji se ustanovljuje iza leđa svakog odnosa – a čovek je zaista to: jedan odnos na tlu bivstvovanja kome, međutim, izmiče tlo! – upravo je uslov da se uspostavi simbolički (diferencijalni, iterabilni) poredak u kome se otvaraju svetovi: realnosti i hiperrealnosti: sjaj i tama bitisanja. Noć ili mrak jedina su *supstanca* našeg bivstvovanja. Zato je senka ona koja omogućuje sjaj. Neposredno bivstvovanje je prvo načelo ili (pra) počelo koje je *kao takvo* moguće samo ukoliko *kao takvo zauvek izmiče*, ako ostaje nedokazano, nedorečeno, presimboličko... Dakle: Haos. Stara filozofska priča o načelima u suštini je priča o prvobitnom plaču. *Nemoguće*, kao i *sasvim drugo*, dato nam je sa suzama, bolom i patnjom, kao *izvor* i *temelj* svega mogućeg, svake procene i kriterija, skale, hijerarhije vrednosti i, zapravo, svakog onto-aksiološkog nedostatka. Zbog te neobične uslovnosti, svakako, ne vredi plakati, jer bi to bio samo višak plača u jednoj ionako bezobalnoj dolini suza.

Tales i neposrednost

Drugi narodi imaju svece,
Grci imaju mudrace.

Niče

Grci koji su izmislili govor koji nam objašnjava po čemu jeste sve što jeste ili, što se svodi na isto, po čemu jeste Svet br. 1. To je bio govor Prvog, počela, načela i, zapravo, govor koji je hteo da izađe na Kraj (ili: na Početak) sa slabašnom, insuficijentnom, nedostajućom mudrošću u životu. Bio je to govor koji je težio da definitivno ispuni, popuni ili nadomesti rečeni nedostatak. Pa ipak, u milenijumima dugoj istoriji, filozofija je bila i ostala ophrvana uvek-iznova-potvrđivanom nedovoljnošću. Na pitanje o prvom koje bi se moglo smatrati dovoljnim razlogom postojanja svega ostalog, filozofija jednostavno nije uspevala da ponudi konačan odgovor. A opet, ona nije mogla ni da prestane da traga za pouzdanim načelima. Kako da shvatimo tu iskonsku želju filozofije da počelo svekolikog postojanja uvek iznova potraži u punoj prisutnosti na tlu bivstvovanja, prisutnosti s one strane svake nedovoljnosti i nedostatka? S one strane suza i plača. Prvi filozofi su postavljali svoja pitanja na način koji, ipak, nije dovodio u pitanje *ontološki* smisao onog što im je izgledalo prvo. Šta god da je prvo, ono, ujedno, *jeste* prvo; ono je prvo u biću; ono je prvo u redosledu bivstvujućih veličina. I najzad, ono se može spoznati kao prvo, odnosno spoznajom potvrditi da jeste takvo kakvo jeste, dakle – prvo.

Možda je Tales najsuptilniji mislilac u čitavoj zapadnoj filozofiji, budući da je on ono Prvo ili, ako hoćete, Prvu filozofiju pokušao da misli na najekonomičniji način, bez suvišnih reči, bez *doxe* ili brbljanja. Po izvesnim svedočenjima, on nije napisao nikakve knjige, po drugima jeste, ali one nisu bile filozofske nego astrološke. Ipak, Tales je za sobom ostavio pisane

tragove – pesme i izreke – kao što su to, kasnije, učinili i mnogu drugi presokratovci.

Diogen Laercije navodi jednu takvu Talesovu *pesmu*:

> "Mnoge reči ne čine misao mudrom
> Potraži samo jednu mudrost,
> Biraj jedno jedino dobro,
> I time ćeš svezati jezik brbljivcima
> koji pričaju u vetar."

Tom pesmom Tales je na njemu svojstven način objavio kraj velikih priča, smrt preopširnih, brbljivih mnenja svojstvenih nekim njegovim savremenicima. Nameće se pitanje: da li u tu vrstu priča čiji kraj Tales objavljuje, spada i sama priča o načelu ili načelima? Klasični tumači početaka filozofije, počev od Aristotela, uveravali su nas da je Tales verovao kako je voda *arhe* (od grč. *arkhê* – početak, izvor, počelo, načelo, lat. *principium*) svih stvari. Kasnije su ta uveravanja postala samorazmljiva. A ipak, mi ne znamo da li je Tales uopšte i koristio reč *arhe*. Ne postoji ni jedan njegov fragment koji bi to potvrdio. Postoje samo svedočenja. Po jednima, on je *tvrdio* da sve nastaje iz vode; po drugima, da se sve sastoji iz vode (v. Diels: *Presokratici*, odeljak o Talesu). U tim tvrdnjama pominjanje reči *arhe* nije bilo neophodno da bi se one razumele! Zato je moguće da Tales reč i značenje reči *arkhê* nije poznavao, i da je, govoreći o vodi, govorio samo u *duhu arhea* ili, što se svodi na isto, u duhu njegovog kasnije nastalog značenja. Zaista, možda se taj prvi filozof, po nužnosti same Prve filozofije, povinovao duhu/sablasti *arhea*, a da samu reč (ili: samog označitelja), pri tom, nije ni pomenuo?! Dodatni zaplet nastaje kada se ima u vidu tvrdnja (koju Dils navodi u rubrici: "Nesigurna svedočenja") da je otkrivač *arhea* u stvari izvesni Kadmo. Možda je Talesu diskurs načela pripisan iz navike i mahinalno, kao što mu je, kasnije, pripisivano ime *filozofa* (ili: *prvog filozofa*), a da on za to ime, po svoj prilici, nije čuo?! Budući da je bio, "samo", jedan od sedam mudraca (ili njih mnogo više: pošto je

izračunato da se na različitim listama, kad se sve sabere, pojavljivalo oko 20. imena).

No, ako je verovati Simpliciusu, učenik i naslednik Talesov, Anaksimandar, bio je ipak prvi koji je u filozofiju uveo termin *arkhê*, ne podrazumevajući pod njim neki posebni materijalni sastojak, recimo, vodu ili vazduh, već jedan bez-granični, ne-izmerni entitet, odnosno *apeiron*. Naime, "prvi pribavivši ovo ime *arkhê*" (v. knjigu B. Šijakovića: *Mythos, physis, psyche*, 1991., čiji prevod tog ključnog dela Simpliciusove tvrdnje ovde koristim: st. 144 i dalje), Anaksimandar ga je, po svoj prilici, u razgovorima sa učiteljem primenjivao na njegovu priču o *vodi*. Naravno, Anaksimandar je, osporavajući učitelja, verovatno tvrdio da voda nije istinsko načelo, odnosno da Tales, uz svo uvažavanje, nju samo *zamišlja* kao načelo. Voda bi, dakle, bila samo zamisao, ako ne i izmišljotina, (prvog) *načela* koje bi, onda, trebalo potražiti na nekoj drugoj strani ili nekom drugom mestu... Kasnije su tu kritiku ponovili i mnogi drugi filozofi, a Aristotel je nju, u *Metafizici*, na klasičan način kodifikovao, tako da je govor načela, ubuduće, postao distinktivno merilo razlikovanja filozoskog govora od svih drugih tipova govora.

Ipak, mi taj (po svoj prilici Anaksimandrov) izum – govor *načela* koji je, ujedno, i distinktivni, ključni govor zapadne filozofije – ne možemo da ne posmatramo kao nešto prilično ambivalentno, kao u isti mah dobitak izvesne vrednosti i njen gubitak (ili potvrđeni *nedostatak*). Naime, jedno je sigurno: izumevanjem načela gubi se "naivno" (kako bi rekli kasniji filozofi, koji su bili nesumnjivi stručnjaci za *diskurs načela*) shvatanje *neposrednosti*. A to shvatanje je obeležavalo Talesov diskurs već samim tim što se u njemu nije znalo za *arhe*. U stvari, za Talesa se voda, *kao takva*, spoznaje "sama sobom" (a ne svojim pojmom/načelom), tako da nije pojam *vode* prvi, već je *voda sama* prva, pa nam tek ova referencijalna fiksacija *prvog stupnja*, uz *samu stvar* nudi punu, nepatvorenu, najneposredniju izvesnost. Eto zašto se može reći da Tales, govoreći o vodi, u tome vidi neku vrstu načela *pre* načela.

Činjenica da je Anaksimandar (a ne Tales) prvi upotrebio reč (neologizam!) *načelo* (*arkhê*) u njenom filozofskom značenju nije, dakle, bezazlena činjenica, već stvar koja baca posebnu svetlost na Talesovu priču o vodi. Ali, to je ona ista svetlost koju nalazimo već u navedenom Talesovom poetsko-filozofskom obračunu s velikim pričama. Naime, Talesova priča zaista je htela da bude priča bez mnogo priče, bez suvišnih reči, tako da je već iz tog razloga sama reč *arkhê* njoj morala izgledati opterećujuća i, zapravo, suvišna. Za Talesa je i sam *govor načela* bio deo tih *mnogih reči koje ne čine misao mudrom*! Naprosto, nema dve mudrosti – rekao bi on. Mudrost može biti samo jedna... ili nijedna. Jer, naravno, neki put je mudro i ćutati! Ne spada li, onda, i samo *arkhê* među te mnoge reči koje ne čine misao mudrom? Kad već postoji voda koja je izvor svega! Zašto onda *trošiti* reči? Pričati u vetar? Zašto mahinalno, iz navike i bez nekih ideja koje bi se uz to vezivale upotrebljavati reči, kad one već mogu da se upotrebe štedljivo i razgovetno?! Prema tome, dobra misao je misao o onom jednom jedinom koje je vredno izricanja, a koje se, ipak, nikad ne izriče. Zato nas ona uvek podstiče da se prepustimo nagovoru tog *jedinog*.

O nemogućoj koincidenciji s bićem

Možda je Niče na najbolji način opisao nameru prvog filozofa: “Kad Tales kaže: 'Sve je voda', čovek se uzdiže iznad crvastog pipanja i milenja posebnih nauka, on sluti krajnje rešenje stvari i – posredstvom te slutnje – prevladava običnu spetljanost niskog stupnja saznanja. Filozof nastoji da u njemu odjekne sveukupni zvuk koji će on zatim – iz sebe – projektovati u pojmove” (v. *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Bgd., Grafos, 1985., st. 23). Niče, zatim, dodaje: “Tako je Tales video jedinstvo bivstvujućeg, a kad je poželeo da se izrazi, govorio je o vidi!”

No, postoji još jedan verovatni razlog zašto je Tales zazirao od govora o načelima. U pitanju je poreklo samog ozn-

ačitelja ili imenice *arkhê*. Ta je imenica, naime, izvedena iz glagola *arkhô* koji, počev od Homera, znači u isti mah *započeti* i *zapovedati*. Sledeći tu etimologiju *Vocabulaire européen des philosophies* (v. Seuil, Paris, 2004) zatim tvrdi: "Načelo, *arkhê*, *principium*, je ono što započinje (*commence*) i ono što zapoveda (*commande*), budući da su ta dva značenja vezana kako u grčkom tako i u latinskom. To je jedan element koji generiše biće i/ili predstavlja polaznu tačku saznanja."

Moguće je reči da je *arkhê* ono što započinje i zapoveda čak i unutar same ideje civilizacije ili, što se svodi na isto, ideje Evrope. U tom bi slučaju distingtivni evropski govor bio govor načela (ili: govor iz načela i počev od načela), dakle filozofski govor. Eto zašto Derida u *L'autre cap* govori o ideju Evrope ili evropskoj ideji kao izvesnom "*arkhè* – ideji započinjanja (commencement), ali takođe i zapovedanja (commandement)", koja podrazumeva i izvesni "*telos*": cilj, svrhu i kraj, svršetak (v. ed. Minuit, 1991, st. 29). Ova simetrija *arhea* i *telosa* osigurana je pravilom koje glasi: gde imamo početak, tu imamo i kraj, pod uslovom, naravno, da je u igri ono *jedno*. Ili kako bi Tales rekao: *jedno jedino*.

Ali sama ideja početka već je otpočetka morala da bude veoma bliska ideji vode. A ono što njih činilo bliskim sadržano je u predstavama o izvoru i izvornom. "Ništa nam nije prisnije od vode", kaže Derida u *Marges de la philosophie*, da bi odmah dodao: "i takođe od te prisnosti zemlje s vodom koja se ovde ili onde tvori i rastvara u toj neproračunljivoj sintagmi, tom *stanju vode* koju zovemo *izvorom – origo fontium*" (Ed. de Minuit, Paris, 1972, st. 333). Nije li onda sasvim u skladu s prirodom reći da je voda izvor (ili: uzrok) svega (pa u izvesnom smislu i same sebe) ili, što se svodi na isto, da sve ima izvor u vodi? I da je svaka druga priča o izvoru i izvornom, samo, suvišna upotreba reči?

Bilo kako bilo, reč *načelo* je od početka bila višeznačna, u sebi je sadržavala dve-tri dvoznačnosti: najpre, arhe je to što započinje *i* što zapoveda. Time ono u sebi, *ujedno*, sadrži i sebe kao telos! Ali, takođe, *arhe*, slično kao i reč *istorija*, cilja

ne samo na to što jeste (što se događa ili što pokreće svako događanje) nego i na pojam toga što jeste. Možda je Talesu smetala upravo ta višeznačnost (ili: više reči u jednoj) *arhea*?

Ako načelo nije samo izvor iz kog ističe (Talesova) voda iz koje, onda, pro-ističe sve ostalo i ako voda nije samo početak, počelo svega nego je, ujedno, i zapovest (komanda, zakon, nalog) da se ono započeto i nastavi, ponavlja, pa možda i dovrši, onda se i za načelo može reći da nije samo i isključivo konstativ (koji se pasivno nudi saznanju) nego da je, u isti mah, i performativ (dakle: reč koja nalažući/zapovedajući stvara samu stvarnost ili, bar, duh/sablast stvarnosti o kojoj govori). I tu onda leži velika opasnost! Višeznačna reč *načelo* i druge reči koje bi pristigle da tu višeznačnost objasne, upravo zbog ove performativne/zapovedajuće dimenzije vlastitih značenja, rizikovale bi da stvore fiktivnu stvarnost, tamo gde je, po Talesu, umesno govoriti samo o jednom, o vodi!

Da li je, govoreći o *brbljivcima koji pričaju u vetar*, Tales imao, u stvari, u vidu svog učenika i prijatelja Anaksimandra? Jer, umesto da neposredno (tačno i tečno) govori o onom nejneposrednijem, o izvoru/vodi koja usmerava, vodi sve bivstvujuće, Amaksimandar je govorio o *bez-graničnom* (*apeironu*), dakle, o nečemu čemu definitivna, određena, jednom za svagda uobličena granica naprosto *nedostaje*, pa bismo ga, ujedno, mogli nazvati i svojevrsnim sinonimom za *nedostatak*! Pri tom, naravno, Anaksimandar nije uviđao da je to negativna (poričuća) odredba, tako da je moguća samo u ravni (negirajućih) reči ili preko reči (ili jezika), te da u tom smislu *apeiron* pedstavlja izvesno udaljavanje od onoga što *nepsoredno jeste*, što je zaista dato kao Prvo, kao načelo pre načela. Nasuprot tome, Talesova voda je data sasvim neposredno, dakle, bez ili pre samih reči, kao izvor i sadržaj izvornog; tako da bismo, sada, mimo Hajdegera (po kome Anaksimandar pripada samom početku zapadne filozofije, kao *prvi* iskušavatelj *istine* ili *neskrivenosti bića*; dakle, mimo Hajdegera koji nije nimalo uvažavao Talesa i njegovu "alhemiju"), mogli

reći da je Talesova priča o vodi, u stvari, njegov način da odreaguje na *nagovor bića*!

Bez sumnje, Talesova najbolja namera bila je da se, bez okolišenja, prepusti samoj neposrednosti (jednog, najvažnijeg) bivstvovanja (po sebi) koje se, onda, na taj način spoznaje unutar svoje *neskrivenosti* (tj. neprikrivenosti iza nepotrebnih, suvišnih priča), ukratko: "samo sobom", u svojoj najintimnijoj strukturi, a to je, zapravo, struktura zapadne onto-aksiološke misli. Ipak, ta dobra namera bila je osuđena na nedokazanost i neuspeh. Mogao je Tales umesto reči *voda* da, u tu svrhu, upotrebi bilo koju drugu reč, pa i samu reč *biće* (imenički oblik od glagola biti) – rezultat bi bio isti. Crta nedokazanosti ili neuspeha morala je biti upisana već u iskonsku težnju filozofije da (semantički) dopre do onog najneposrednijeg. Jer ta težnja nije mogla biti zadovoljena…

Ipak, vredelo je pokušati! Tales to čini na možda pomalo naivan način, ali ta "učena" naivnost ništa manje ne obeležava ni Hajdegerov koncept *istine/neskrivenosti bivstvovanja*, pošto taj još uvek spekulativni izum samo dovršava lutajuću povest zapadne metafizike, započete s Talesom, u njenim uzaludnim pokušajima da dopre do onog *najneposrednijeg*, onog datog *po sebi*. Možda je Tales, upravo zbog svoje maksimalne "naivnosti", najbliži izvesnoj istini/neskrivenosti bivstvovanja, mada je, u stvari, beskonačno od nje udaljen! U svakom slučaju, on se prvi, bez predumišljaja i vrdanja, suočio sa logocentričkom iluzijom. Drugi su, kasnije, učenim okolišenjem stizali do istog! Ujedno, Tales je prvi ustanovio ili, bolje, poražavajućim učinkom njegove misli (o vodi) ustanovio se aporematski status filozofije, odnosno njeno nemoguće/nužno. U pitanju je nemoguć, pa ipak nužan ili neprikosnoveni predmet žudnje zapadne filozofije, žudnja za koincidencijom s bićem, s tom (prvom) *neposrednošću* lišenom neizvesnosti. Filozof je odgovoran pred Prvim koje mu uzalud obećava *ispunjenje* nedostatka...

U trenutku kada je izmislio (metafizički) pojam *načela*, Anaksimandar je, poučen Talesovim neuspehom, odmah, ustan-

ovio i nužnost izvesnog *posredovanja* neposrednosti. Nipošto ne insistirati *previše* na neposrednosti. Zato *apeiron* nije više mogao da ima onu preteranu i nedokazanu veru u neposrednost nekog elementa (kao što je to slučaj sa Talesovom vodom), jer nije mogao da se bez predumišljaja prepusti neskrivenosti bivstvovanja. Ubuduće, kao i svako drugo načelo, kao i sama metafizika načelnosti, *apeiron* biva prekriven/posredovan pojmom-logikom-diskursom, što onda, nužno, predstavlja udaljavanje od neposrednosti, tako da je ubuduće reč samo o nekoj već pomerenoj, decentriranoj referenci, referenci drugog ili trećeg stupnja... Time se, s jedne strane, otvara perspektiva metafizičko-refleksivnih motiva u filozofiji, ali se, s druge strane, gubi dodir s bivstvovanjem koje će, u metafizičkoj ravni, uvek imati značenje Prvog. Dakle, u filozofiju biva, već na njenom prvom-drugom koraku, ugrađen nedostatak ili nedovoljnost, odnosno, izvesno traženje načela (ili: *peticio principii*!), traženje onih načela koja se, u stvari, nikada ne nalaze, sem ako nisu već "nađena" (dogmatski pretpostavljena) pre samog traženja!

Zaista, Tales je prvi stigao na cilj. Sve što je sledilo dokaz je neuspeha: prethodnog ili budućeg. Ali, to znači da je neuspehom, konačno, ophrvana čitava zapadna filozofija, s njenim nužnim, ali nemogućim traganjem za prvim, najboljim, najvrednijim, za, kako bi rekao Tales, *jednim jedinim*. Svaki neuspeh bio je odgoda koja je imala svoje razloge! Vredelo je iskušati druge puteve neuspeha. Možda je to nezaobilazni uslov da se uopšte i stigne do *drugosti*, do te *post-metafizičke* uslovnosti koja se smešta s one strane uspeha i neuspeha, istine i laži. Uvodeći u filozofiju refleksivnu instancu *načela*, Anaksimandar je, samo, posvedočio da ono Prvo, ako već i nije izravno prvo, mora da se misli kao *prvo*, da bi ga zatim odbacili kao Prvo, pošto je prvo uvek već na mestu Drugog, Bezgraničnog. Čitava istorija filozofije, te priče o osujećenoj/nesuđenoj ljubavi prema neznano-čemu, htela-ne htela, sledi trag Anaksimandrovog bezgraničnog i ne-samerljivog.

Možda je, zaista, kako ljudska tako i filozofska težnja za osvedočenim prisustvom na tlu bivstvovanja, da bi uopšte i bila moguća, oduvek morala da bude nesvesna, slepa za vlastitu načelnu, temeljnu ili izvornu uslovnost, koja je uslovnost bez-uslovnog, bez-graničnog, ne-samerljivog ili, ukratko, *nedostatka*. A to je, odmah, i uslovnost plača ili suočavanja s nemogućim; a možda i uslovnost neodlučive, hamletovske dileme: biti ili ne biti? Odnosno – a to se ovde svodi na isto – dileme: zašto pre biti nego ne biti?

Da bi jedno živo biće živelo, ono mora (za razliku od Hamleta) bez ikakvog predumišljaja da prihvatati nalog tog *biti* koje, možda, još nije stiglo ni da se uobliči u glagol. Pa ako bi, tu, neko pitanje ipak iskrslo, onda je to pitanje *kako* biti, a ne da li uopšte biti. Zatim, na fonu tog *biti* (s one strane nedostatka), na samom biću kao biću bi, onda, počivalo načelo *dovoljnog razloga* (načelo valjane potvrde, afirmacije, zadovoljenja) našeg života. U svakom *jesam* postoji već dovoljan razlog da i dalje budem, da budem sastavni deo tog velikog *biti* (Sveta br. 1) koje me obuzima i nosi. Nikakav protiv-razlog neće zaustaviti zapovest tog *budi* ili *nastavi da budeš*, pa najzad i nalog samog: *budi što već jesi*. Jer, biti je prvo i prvo je izvesno biti: samo biće ili, bar, bivstvujuće... Neka konfiguracija onoga što jeste: suština, identiteta i tome slično. Tek zatim dolazi sumnja: ono što uvek iznova, iz sopstvenog pepela rađa filozofiju. Što nas privodi u blizinu pomisli o *nedostatku* kao našem prvom načelu!

I to je sada, čini se, temeljna aporija našeg života i same filozofije. S jedne strane mi živimo nemoguću koincidenciju s bićem (ili: bivstvovanjem); s druge strane, da bismo uopšte bili/živeli, moramo da na nedostatak (na nemogućnost) te koincidencije (ili: mogućnost te ne-kincidencije), naprosto – zaboravimo! Da bi nam život uopšte bio moguć, mi moramo da zaboravimo na plač, na taj fundamentalni (utemeljujući, načelni) *nedostatak*, na ono što je upravo *nemoguće* u njemu, pa onda i u nama. I kako, sada, da rešimo tu aporiju? Odgovor na to pitanje glasi: Zašto bismo nju uopšte morali da rešavamo?

Otkud taj neumitni nalog, ta nužnost da se reši svaka aporija? I šta bi značilo rešiti jednu aporiju? Izravnati je, ukinuti jedan njen deo, da bi se potvrdio drugi?

Ne, rečenu aporiju valja sačuvati kao nešto s one strane protivurečnosti, dakle, kao (Derida bi rekao) *rAzliku*! Zaista, postoji temeljna rAzlika u čoveku, koja je rAzlika između njegovog *biti* i *ne biti*, *prisutnosti* i *odsutnosti*, *života* i *smrti*, *bića* i *nebića*... I ona se, zacelo, nikada neće rešiti ili razrešiti...

Filozofska nedokazanost

Zašto je Tales verovao da je *jedno jedino* bolje od mnogog? Mnoge reči ne čine misao mudrom zato što je čine nečim drugim i, po pravilu, suprotnim od mudrog. Ali, zašto mnoge reči čine misao nečim drugim od mudrog? Zašto u njima mudrost gubi identitet mudrog? Bez sumnje: mudrost je jedna zato što je i ono na šta se ona odnosi – jedno. Naime, ona se odnosi na vodu koja jeste to što jeste, dakle, *voda*, a ne nešto drugo! Takođe, mudrost se odnosi na vodu kao ono prvo, a ne drugo ili drugorazredno. Ona nije ništa izvedeno, dodato ili dopunsko, kao što nije raspričano, razvodnjeno ili (u) samome sebi protivurečno. Iz toga sledi da je *jedna mudrost*, o kojoj govori Tales, u stvari, mudrost prvog, izvornog, počela ili načela. Mada, po svoj prilici, sam Tales reč *načelo* nije pominjao.

Biraj jedno jedino – kaže nam prvi filozof, smatrajući, verovatno, da je to neophodno zato što nas mnoštvo vodi u *privid*, *opsenu* ili *doxu*. Biraj jedno jedino dobro zato što je već sam taj izbor dobar, zato što istinito, dobro i lepo (ili poetsko) padaju u Jedno (načelo). Naravno, iz svega rečenog, sledi da to Jedno i Prvo može biti to što jeste samo ukoliko je istovetno sa sobom. Počelo, načelo mora biti istovetno sa sobom jer, u protivnom, ne bi bilo Jedno, pa bi u sebi nosilo podsticaj za razno-razne priče koje, naravno – pričaju u vetar.

Povest filozofije posle Talesa pokazala je da je čak moguće gomilanje priča o jednoj mudrosti i jednom (jedinom) počelu/načelu. Štaviše, umnožavanje načela postalo je moguće i u samoj jednoj-jedinoj mudrosti, dakle, u nekoj posebnoj filozofiji. Civilizacija je ubrzo pokazala da je produkcija načela i te kako moguća čak i izvan same filozofije, recimo, u pravnoj, političkoj, institucionalnoj i drugoj praksi. A danas je, videli smo, moguća mahinalna progukcija načela koja, u tom slučaju, postaju jezik brbljivaca… Naravno, takva simulativna hiper-produkcija lišena je one u filozofiji uvek ukinute-i-sačuvane upitnosti koja mišljenje načela nalazi u jednoj mudrosti, odnosno koja jednu mudrost nalazi u mišljenju načela. Ipak, reklo bi se da su, na kraju, brbljivci, hteli mi to ili ne – trijumfovali.

Ne znači li to da koincidencija načela, jednog, prvog i identiteta u stvari i nije mogla da opstane kao neprikosnoveni logocentrički nalog? Ima nešto što je od početka kvarilo tu igru. Ali šta je to nešto? Da li je to *nešto* još uopšte nešto ili je, pre – ništa? Ne-biće u središtu (a ne negde izvan) samog bića? Ne-istovetnost sa sobom bića, jednog, prvog, porekla, počela, načela i, najzad, same mudrosti?

Ako je Talesov neuspeh, ujedno, neuspeh svih onih koji su težili jednoj mudrosti i jednom jedinom dobru, onda ima nečeg, u toj hvale vrednoj štedljivosti na rečima, što se, ipak, profiliše kao nedorečenost ili nedokazanost. Ako se brbljivost jednom za svagda uklonila iz filozofije, ipak, ostaje činjenica da je filozofija tokom svoje povesti naveliko pričala i tom pričom pokušavala da zatrpa rupu koju je sama izdubila u sebi, taj manjak, rečenog i dorečenog, kazanog i dokazanog. Možda je mudrost jedna, ali do nje dopreti nije lako, ako ne i nemoguće, pa su različiti filozofi tražili različite puteve da do tog jednog-jedinog dopru, tako da je, na kraju, filozofija počela da liči na brbljanje koje odlazi u vetar…

Samim tim što je nastupajuća antička filozofija potisnula putem sumnje u stranu *mit* i *doxu*, to još nije značilo da se time potisnulo ili izgubilo nekritičko osećanje neposredne-iz-

vesnosti-ispričanog, koje je *mitu* i *doxi* bilo imanentno. To osećanje se, u mnogome, održalo kao instrument (filozofske) produkcije načela koja se, u svom idealnom obličju, kako je tvrdio još Aristotel, *spoznaju sama sobom*, budući, naravno, da su istovetna sa sobom. U stvari, izvorna sumnja učinila je samo to da se osećanje neposredne izvesnosti i, zapravo, slepe (dogmatičke) vere, u jednom prilično *prečišćenom* vidu, premestilo iz sfere *mita* i *doxe* u sferu *umstvenosti*. Tako *očuvano*, to osećanje izvesnosti moralo se smatrati utemeljujućim za svaku drugu vrstu spoznaje, jer, recimo, i spoznaja putem dokaza, mislio je Aristotel, "mora da se osniva na onome što je verodostojnije i ranije" (*Organon*, IV, knj. 2, pogl. 19) ili, što se opet svodi na isto, "nije moguće znati pomoću dokaza a ne poznavati prva neposredna načela" (*isto*). U temelju svakog dokazivanja uvek je prisutno ono nedokazivo i nedokazano, što je po sebi samome *vero-dostojni* temelj počev od kojeg se drugo onda tek dokazuje.

Načela su taj verodostojni ili samorazumljivi temelj i zato su, po definiciji, ono što je u procesu dokazivanja *ranije* ili *prvo* i, zapravo, *nedokazano*. Drugim rečima, načela se ne dokazuju. Ne zato što bi ona bila sama sobom dokazana, već zato što su samoočevidna i, tako, sama sobom razumljiva ili samorazumljiva. Ona su nešto čemu rad posredovanja koji je rad dokazivanja, naprosto, nije potreban, jer kad bi on bio potreban, u tom slučaju načela ne bi bila spoznata sama sobom nego procedurom vlatitog dokazivanja.

Eto dokle je mogla da dopre klasična metafizika (ili: jedna jedina mudrost) u svojoj potrebi da ustanovi potpuno koherentni diskurs, diskurs u kojem bi bila premošćena ili prevladana opozicija između dokazanog i nedokazanog. To je bilo moguće sam ako se čitav projekt temelji na *nedokazanom*! Zaista, čitava povest klasične, ali i moderne filozofije bez sumnje je neobična i, reklo bi se, veličanstvena istorija naše *nedokazanosti*. Svakom dokazivanju prethodi ono nedokazano: načelnost (prvenstvo, prioritet) izvesnog načela. Filozof je svojim pozivom pozvan da to što je dostojno kazivanja kaže,

do-kaže ili dorekne. Sve o čemu se *može* govoriti treba reći. Ali, ako je ono prvo (poreklo ili počelo) kojim se započinje (filozofski) govor *ne-dokazano*, ne u smislu nedorečenog, nego u smislu odsustva unutrašnje potrebe da se uopšte i dokazuje, budući da su načela spoznata sama sobom bez izvođenja i dokaza, onda, zaista, nije preterano reći za filozofiju, u njenim najznačajnijim istorijskim likovima, da je na prvom mestu priča o ljudskoj nedokazanosti.

Po diktatu načela

Izumitelj moderne filozofije, Dekart, tvrdio je, u *Les principes de la philosophie*, da saznanje koje bi htelo da bude u skladu s mudrošću mora da se "dedukuje iz privih uzroka". Zato, da bi uopšte i bilo moguće usavršavanje u onom što zovemo filozofijom neophodno je "početi sa istraživanjem prvih uzroka, odnosno načela". Ovo istraživanje prvih uzroka/načela moguće je samo unutar temeljne filozofske upitnosti: dovođenjem u pitanje "svih stvari u kojima bismo otkrili i najmanju sumnju zbog neizvesnosti". Ali, Dekart je verovao da metodička sumnja nije samo način da se uklone iluzije i *doxa*, da se raščisti teren za istraživanje prvih uzroka/načela, već da ona omogućuje nešto znatno više od toga. Naime, kao specifičan način mišljenja koji odbacuje sva nepouzdana mišljenja, metodička sumnja mora sebe da prihvati kao jedinu ili prvu izvesnost. Ona omogućuje *uviđanje* onoga koji sumnjičavo misli *da* on ipak *misli*, dakle, omogućuje spoznaju tog *mislim* koje je, u stvari, prva pouzdana evidencija filozofa koji sumnja ili, ako hoćete, prva istina koja je *van svake sumnje*. Međutim, po Dekartu, Cogito nije samo prva istina već je i prvo načelo filozofije: "primećujući da je istina: MISLIM, DAKLE, JESAM tako čvrsta i tako sigurna da ni najpreteranije pretpostavke skeptika nisu u stanju da je poljuljaju, zaključio sam da je mogu bez i najmanje skrupule

usvojiti za prvo načelo filozofije koju sam tražio" (*Reč o metodi*, IV).

Ova tvrdnja nam razotkriva neobičnu uslovnost moderne filozofije: njenu nesmanjenu potrebu za *načelima*. Iako se, sa Dekartom, modernost konstituiše kao doba radikalne sumnje u metafizička načela starog sveta, ipak interes za utemeljenje u (metafizičkim) načelima time nije bio umanjen. Jedino što su sada, nužno, bila u pitanju "druga" načela, iako su se ona, u svom važenju i svojoj važnosti, i dalje postavljala kao *prva*. Da li su ova *druga-prva načela* modernosti bila samo još jedna, okolišna potvrda kontinuiteta, ponovna gradnja na starim temeljima, izvesno kalemljenje starinske i moderne metafizike? Da li ovo istrajavanje u *ekonomiji načela* legitimiše već sasvim dovoljno tvrđenja da je moderna filozofija, u stvari, *metafizika* subjektivnosti? Ili ipak postoji nekakav suštinski rez između modernog i klasičnog shvatanja načela, koji ukazuje na nesvodivi diskontinuitet i izvesnu suverenost, samozakonitost modernog koncepta *načelnosti*?

Po Dekartu, i ne samo po njemu, moderna filozofija, ona koja mišljenje, refleksiju, subjekta uzima za svoje (prvo) načelo, kritički se odnosi prema klasičnoj upotrebi načela zato što se, navodno, u toj upotrebi samo (dogmatički) *pretpostavlja* njihova istinitost, mada o istini ne može biti ni govora sve dok se u samom mišljenju ne poseduje njena puna izvesnost. U predgovoru za *Les principes de la philosohie* Dekart precizira dva osnovna *uslova* koje je neophodno zadovoljiti da bi se moglo govoriti o valjanim načelima. Prvi se sastoji u samoj jasnoći i očiglednosti načela, a drugi u činjenici da od njih zavisi saznanje drugih stvari, što, ipak, ne podrazumeva i obrnuto, da od saznanja tih drugih stvari zavisi i saznanje prvih načela.

Aristotel, videli smo, govori o načelima koja se *spoznaju sama sobom*. Dekart insistira na "jasnom i razgovetnom"... Bez obzira na brojna rafinirana, metodička, epistemička i misaona posredovanja koja je izumevala *modernost* izgleda ipak da se sva ta uporišta, osloni i

obezbeđenja na kraju nužno pozivaju na načela koja su spoznata *sama sobom*, koja su *samočevidna*. Takva načela su sama po sebi data i, prema tome, važe kao nepatvorena, čista neposrednost. Zato su u pravu oni koji različite likove i stilove utemeljujuće refleksije i umnosti, odnosno filozofije subjektivnosti kritički proglašavaju *metafizikom* ili nastavkom stare metafizike (ne uviđajući, pri tom, da i njihov *kritički* projekt tu spada!).

Metafizičko obeležje filozofije subjektivnosti/refleksije može da se isčitava na dva prilično različita načina, naime, kao izvesno *dobro* i kao izvesno *zlo*:

1) dakle, najpre kao *vrlina* izvesnog skepticizma u filozofiji koji uviđa da je *izravna* neposrednost, neposredni skok u *vodu*, iluzija, fantazma, tako da do neposrednosti može da se stigne samo *okolišenjem*;

2) i zatim, kao mana filozofije metodičkog i drugog posredovanja koja, zapetljavajući se u okolišenja, ne samo što ne stiže do neposrednosti, nego se beskonačno od nje udaljava, ostavljajući za sobom tragove uzaludnosti.

Naravno, ni jedno od ta dva iščitavanja nije apsolutno u pravu. Apsolut, ako već nije mrtav, onda je, bez sumnje, na zasluženom penzionerskom, ako ne i invalidskom odsustvu...

Čitava zapadna filozofija prilično je uzaludan pokušaj da se misli po diktatu bića i načela. Ona je osujećena žudnja za misaonim (pa i praktičnim) dosezanjem pune prisutnosti/neposrednosti na tlu bivstvoanja. Ali, upravo zato što apsolutna/misaona koincidencija s bivstvovanjem nije moguća, ona postaje objekt žudnje, želje, plača, objekt za kojim se uvek iznova traga kroz posredovanja koja determinišu ono *bitno* (esencijalno), *prvo* i *dobro* u bivstvovanju, a za razliku od nebitnog (akcidentalnog), sekundarnog i zlog. Bez obzira što ovo traganje simboliše nemir čitave istorije zapadne filozofije, ipak, njime se značajno apsorbuje ili redukuje samo *načelo* drugosti/razlike, odnosno, u fatalnoj instanci, rAzlika sama. Stešnjena između bitnog i nebitnog, primarnog i sekundarnog, dobrog i zlog, *drugost/razlika* biva funkcionalno svedena na

neku od mnogih ontoloških razlika. Kad se, danas, govori o prvenstvu dekonstruktivne uslovnosti vis-a-vis modernih projekata i utopija, taj diskurs, bez sumnje, sugeriše raskid s tradicionalnim, metafizičkim, identitarnim apsorbovanjem drugosti/razlike, ali time se, u isti mah, sugeriše i protivurečnost: izvesna *paradoksalna nužnost* da se drugost/razlika imenuje kao *arche*.

U preispitivanju filozofskog traga/traganja za počecima nije moguće ne ići na razgradnju prvobitne vere koja je njima, po pravilu, lakomisleno nudila višak legitimacije. Da li je moguće reći da se, u tom pogledu, s dekonstrukcijom istorija *samo ponavlja*? Ili je, ipak, nekako moguće, bez težih posledica, imenovati drugost/razliku kao *arche*? Dekonstruktivna uslovnost bi, time, bez sumnje preuzela na sebe *neka* metafizička obeležja, ali na sasvim drugačiji način nego što je to činila klasična/moderna metafizika. U čemu bi se sastojala ta razlika? I da li to *sastojati se* već sugeriše jedno supstancijalno određenje?

Uzaludno traženje

Prvobitna upotreba *načela* kao mehanizma samospoznaje osigurala je, u svakoj budućoj upotrebi, unapred, a priori legitimni, zakoniti okvir za praksu *traženja načela* (= *peticio principii* !), dakle, za praksu same filozofije kao nedokazane ili, što je isto, nedovoljno dobro dokazane izvesnosti. Svako potonje filozofsko ispitivanje doksatičnog obeležja diskursa koji pretenduju da temeljno zahvate samu neposrednost bivstvovanja je sastavni deo ove igre. Od Anaksimandra do Hajdegera, kojeg možemo da označimo kao poslednjeg prvog filozofa, *traženje načela* (ukoliko je to traženje nečega što se nalazi samo ako je već nađeno!) imalo je u krajnjoj (= prvoj) instanci tek instrumentalni smisao; što znači da je ono uvek bilo funkcionalno potčinjeno osnovnoj pretenziji da se korenito (onto-aksiološki ili, čak, onto-teološki) zahvati sama neposrednost *kao takva*. A rezultat ovog dugogodišnjeg filozofskog pogona, produkcije i

traženja načela u mnogome je istovetan naivnim *izvesnostima* mitova, doxe, ideologije, i u sudnjoj instanci istovetan je skliskim, izmičućim *neizvesnostima* prvobitnog plača... Načelo je, upravo, to što nedostaje. Ono je sam nedostatak!

Hajdegerovo mnenje da se Anaksimandrova upotreba reči *arche* korenito razlikuje od Aristotelove, te pozne upotrebe u smislu *principiuma*, predstavlja ozbiljan promašaj koji je vidljiv već kad se baci prvi pogled na Hajdegerovo tumačenje izvornog (navodno Anaksimandrovog) značenja (grčke) reči *arche*. Ukoliko zanemarimo metaforiku koja nepotrebno prikriva stvari, u Hajdegerovom tumačenju ta reč se shvata kao jedinstvo sledeća tri značenja: najpre je reč (1) o onom *prvom* u vremenu/nastajanju ("počelo"); zatim (2) o *prvom* u uzročnosti koja traje (prvi uzrok) i, konačno, 3) o *prvom* u strukturno/logičkom smislu. U stvari, *arche* se tu sasvim *konsekventno metafizički* shvata kao ono *prvo u vaskolikoj uslovnosti bivstvovanja*. Pa ako se, u tom smislu, i *apeiron* određuje kao *arche* bivstvovanja, te, zatim, ukoliko bivstvovanje osigurava tek kroz naočare ovog trostrukog značenja vid svoje pune *neskrivenosti*, onda, zaista, moramo reči da, time, ni Anaksimandar, a takođe ni njegov rafinirani tumač Hajdeger nisu ni malo izmakli velikoj, središnjoj, dakle, ontoteološkoj tradiciji zapadne metafizike. Uzaludna su sva distanciranja, sva pozivanja na "destrukciju" metafizike itd. Hajdegerova tvrdnja da mislioci govore "po diktatu" bivstvovanja, u osnovi, više odgovara Talesu nego Anakimandru! Pošto bi se, za ovog drugog, pre moglo reči da on upravo nagovara bivstvovanje da progovori "po diktatu" jedne starogrčke reči ili, što se svodi na isto, kroz označiteljske naočare tog *arche*. A ta nepopravljivo polisemična reč upravo živi od semantičkog bezdana/nedostatka, iskonskog rascepa i "rđave beskonačnosti" ili ne-koincidencije u sebi sa sobom.

Razume se da ovaj ireverzibilni gubitak "naivne" talesovske neposrednosti/vode, neposrednog osluškivanja ontološkog ili, bolje, logocentirčkog nagovora bivstvovanja, ne može ničim, nikakvim posredovanjem, da se nadoknadi... Hajdeger, u tom pogledu, nije bio ni prvi ni poslednji koji je *neposrednost*

hteo da osigura izvesnim učenim okolišenjem. Mnogi filozofi subjektivnosti/refleksije su taj iščezli dosluh/koincidenciju s bivstvovanjem hteli da nadoknade, uostalom bezuspešno, ugrađujući u vlastitu strategiju izvesno odgađanje: neposrednost nije prva, nego poslednja (prva na jednoj preokrenutoj, primarno teleološkoj ili eshatološkoj skali), nije Početak, nego je Kraj. Tako se diktat bivstvovanja osiguravao kao daleki, ali bliski, učinak refleksivnih, prosvetiteljskih, emancipatorskih Odiseja. On se osiguravao kao, *pre* (Hegel) ili *kasnije* (Marks), dosegnuta i definitivno ispunjena Umnost bivstvovanja, kao Objava ili Obećanje jedne, nizom posredovanja "obogaćene", *neposrednosti* (Modernosti, Revolucionarne zbilje, Komunizma, "neposredne demokratije", realizovane utopije itd.).

Ali, ovo stavljanje *prvog* ne na početak nego na kraj, tako da, sada, poslednje postaje prvo, predstavlja svojevrsno preokretanje I, zapravo, dovršavanje zapadne misli "po diktatu" umišljenog bivstvovanja. Zato su Talesova *voda*, Marksov *humanizam/naturalizam* ili Hajdegerova *istina/neskrivenost bivstvovanja* sazdani od iste metafizičke tvari, *essentiae*, podjednako su utopljenu u fantazmi nedostižne, fatalno izmičuće neposrednosti bivstvovanja. Ta fantazma, iako je u sebi obuzeta, opsednuta nekim osećanjem (neposredne) izvesnosti, moguća je tek počev od vlastitog nedostatka, vlastite simboličke strukture/plača.

Nije li čak i Hajdegerov diskurs o smislu i istini bića – kakva god da mu se pripiše aksiološka namera – samo jedna epizoda u toj veličanstvenoj istoriji nedokazanog, na čijem pretpostavljenom fonu su tek moguća sva potonja dokazivanja?! Nije li ta tužna nedokazanost, takoreći, ontološki zakon, *nomos* svih naših *hetero-nomnih* ili *auto-nomnih* uslovnosti? Zar i sam čovek, kao zaista *nedokazana* racionalna životinja, ne pripada toj strategiji bola i plača, u koju je *bačen*, na isti onaj način na koji su i prva načela pripadala nedokazanosti jedne mudrosti i jedinog dobra? Čini se da plač zaista na najbolji način simbolizuje nedostatak koji u sebi nosi svaka istovetnost sa sobom,

dakle, prvenstvo *bespomoćne uslovnosti* koje je, zapravo, prvenstvo – *drugosti/razlike*.

Protiv hegemonije Prvog

Ako plač i bol svedoče o izvesnom prvenstvu, ne znači li to da nam oni, u isti mah, svedoče o jednom novom, svežem diskursu načela? Na to bi neko mogao odmah da kaže: šta, *plač/bol* kao načelo? – nije li to podjednako frustrirajuća nagodba kao što su u istoriji zapadne metafizike bile i sve prethodne? U knjizi *Postmoderna protumačena deci* Liotar iskazuje tvrdnju koja deluje paradoksalno: "Delo ne može postati moderno ako prvo nije postmoderno". Svaka reč od koje je sazdano ova tvrdnja zaslužuje izvesnu upitnost. Međutim, dok većina od njih predstavlja neku vrstu konstativa (implicitnog ili eksplicitnog odgovora na pitanje *šta*) podvedenog pod režim uslovnosti, dotle se reč *prvo* izdvaja kao izraziti i neprikriveni performativ, koji čini ono što kaže, zavodi red, gradi poredak, kuću bivstvovanja.

U samoj tvrdnji ("Delo ne može postati moderno ako *prvo* nije postmoderno") to je više nego očigledno: uslovnost koja privilegovano režira kompleks odnosa između konstativa (ili, bar, navodnih konstativa): "delo", "postati", "moderno", "postmoderno", počiva na lakoizustivoj i, u isti mah, prilično neprozirnoj reči – *prvo*. Ova pomalo paradoksalna, preteška lakoća izricanja reči *prvo* vidljiva je odmah kada se postavi pitanje: *šta je prvo*? To pitanje je, bez sumnje, dvosmisleno. Na *šta* se odnosi ovo *šta* koje operiše u pitanju? Da li na samo pitanje, na ravan, instancu upitnosti i, u tom kontekstu, problematičnu reč *prvo* ili na nešto *zaista* prvo, na samo prvo "kao takvo" koje, onda, svojom neprikosnovenošću transcendira i samo pitanje/upitnost?

Nije li i sama konstitutivna uslovnost/pozicija postmoderne podjednako ophrvana metafizičkim reziduumima i tragovima, u meri u kojoj ona sebi kritički pripisuje izvesno prvenst-

vo vis-a-vis modernih projekata, totalizacija i utopija? Sumnje ostaju: šta ako *postmoderna* nije mnogo bolje ime od *moderne* u pogledu tog prilično iluzornog truda da se jednim žestokim kritičkim gestom raskine pupčana vrpca koja nas vezuje uz metafizičku ili, ako hoćete, *talesovsku* naivnost, naivnost prve, izvorne, pranačelne vode?!

Da li je uopšte moguće nadati se konačnom *kraju* prvog? Apokalipsi pranačela? Udesu eshatona? Da li je to moguće, a da se, time, prvo ne premesti samo na mesto drugog? Tako da, posle tog *premeštanja*, ono doživi novu afirmaciju, a ne dokrajčenje? Da li je uopšte moguće da *prvo*, gde god da ga konceptualno smestimo, bude tu zaista na *svom mestu*? Ili bismo, pre, morali reči da ono u stvari *nigde* nije na svom mestu? Tako da se, konačno, taj *diskurs prvenstva*, verovatno po nekoj inerciji, i sasvim *mahinalno*, uvukao i u samu *postmodernu* (bar onako kako je shvata Liotar?) iako ona, po samoj svojoj *anti* ili bolje *post* metafizičkoj srži, ne bi nipošto smela da neguje diskurs načela, sem, eventualno, u cilju zabave i parodije?

Lotareva formula nam, ovde, na dobar način raskriljuje mnoge paradokse koji su vezani uz savremeno, najčešće nereflektovano, nasleđe diskursa načela. Ako, reč *prvo* u izreci: "Delo ne može postati moderno ako *prvo* nije postmoderno", nema pretenziju da parodira, već da učvrsti jednu stratešku odluku, onda ona to zapravo čini implicitnim pozivanjem na ono *bitno* i *dobro*, na izvesno onto-aksiološko prvenstvo. Da li se, time, Liotareva izreka smešta, u stvari, na raspoloživo tle onto-aksioloških dilema zapadnog logocentrizma? Da li primat postmoderne sugeriše da je modernost bila samo izvesna akcidencija i zlo? Da li je i priča o plaču kao izvornoj/prvoj uslovnosti naše simboličke produkcije smisla samo način da se metafizika, uz veliki publicitet, izbaci kroz širom otvorena vrata i, zatim, ponovo primi, krišom, kroz odškrinuti prozor? Sva ta pitanja, u stvari, mogu da se svedu na jedno, ključno: da li je postmoderni *diskurs prvog* uopšte moguć a da, pri tom, ne bude *previše* paradoksalan?

Kako je mogućno misliti (ono metafizički) *prvo* kao "utemeljeno" u drugom, kao drugo, a drugo (drugost) kao prvo ili, što se svodi na isto, kako je moguće misliti prvo kao izvorno plač, a plač kao iskonski rascep/bezdan drugosti, iz kojeg tek izranja svaki smisao, kako je, dakle, to moguće, *a da se, pri tom, ne upadne u zamku previše metafizičkog jezika*? Kako god da je to moguće, to nije moguće bez rizika, bez krize, bez kritike i, nazad, bez uvek mogućih re-definisanja. Bez jezika filozofije. Sve to nam govori da nema unapred garantovanog Smisla. Ta postmoderna ili, rađe, dekonstruktivna uslovnost koja je, navodno, *prva*, moguća je kao takva samo zato što se time objavljuje u isti mah jedno kontra-načelo, jedno protivljenje tradicionalnoj metafizičkoj funkciji načela, čak i u njenim modernim likovima. Nije reč o tome da se moderna destruira nego da joj se oduzme konceptualna hegemonija. Reč je o tome da se filozofiji oduzme *metafizička nedokazanost*. U tom slučaju bi se praktični prostor filozofije uspostavljao kao prostor bez dogmatskih jemstava. Kako je uopšte moguć taj obrt?

Praktički obrt u filozofiji

Lagano umiranje filozofije? – Smisao krize – Izmenjena funkcija načela – Dokazivanje delom – Sloboda kao nalog – Oda dužnosti – Nužnost redefinisanja praktičkog – Samodovoljnost praktičkog uma – Razne stvari mogu da se

dokažu delom – Čovek (ne) stremi najvišem dobru – Čemu najviše načelo – Jedna jedina istina – Neuspeh čiste aproksimacije – Razlikovanja u drugozakonitosti

Lagano umiranje filozofije?

Filozofija danas nema (skoro) nikakvu potrebu za onto-teološkim načelima. Ona, čak, nema potrebu ni za pominjanjem reči *načelo*. Da li je to njena mana ili vrlina? Jedno je sigurno: time sam problem načela nije ni izdaleka rešen. U savremenom diskursu taj problem je skriven iza jezika koji je sklon da i sam sakrije svoje tradicionalno poreklo... Pogledajmo jedan primer. Vitgenštajn u *Tractatusu* ne koristi reč *načelo* (*princip*), ali koristi reči i izraze koji predstavljaju *zamenu* za ono što se tradicionalno nazivalo *načelima*. Zbog toga je, u uvodu u *Tractatus*, Rasel mogao da tvrdi: „Polazeći od *principâ* (podvukao: M. B.) simbolizma i od odnosa koji su nužni između riječi i stvari u bilo kojem jeziku, *Tractatus* primjenjuje rezultat ovog istraživanja na različite odjeljke tradiconalne filozofije, pokazujući u svakom slučaju kako tradicionalna filozofija i tradicionalna rješenja nastaju iz nepoznavanja principa simbolizma i iz zloupotrebe jezika" (v. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo, 1987. godine, prevod Gaje Petrovića). Ukoliko se u *Tractatusu* zaista kritikuju tradicionalna filozofska shvatanja, a sa stanovišta izvesnih „principâ simbolizma" (šta god da to znači), onda je, mora se reći, i ta kritika u nečemu veoma tradicionalna. Ona je, naime, tradicionalno *filozofska* i to upravo po tome što implicitno (Vitgenštajn) ili eksplicitno (Rasel) koristi diskurs načela (principa) ili što ne odustaje sasvim od njega... Kod Vitgenštajna su u pitanju samo načela „simbolizma".

Danas je preovlađujuće i ne toliko tematizovano koliko samorazumljivo uverenje da, posle jezičkog (ili: „simboličkog") obrta u filozofiji, kraj onto-teološkog diskursa (ili: diskursa

onto-teoloških načela) nužno znači i kraj *svakog* diskursa načela. Pri tom ipak ostaje nejasno: šta se u tom slučaju dešava s filozofijom? Nije li ona osuđena na lagano umiranje? Ili je to umiranje samo privid? Nije teško zamisliti zakonomernost koja nam kaže: gubitkom prava na diskurs načela, filozofija gubi i pravo na vlastiti naziv. To bi značilo da mi možemo kritikovati klasični ili moderni diskurs načela, ali ne možemo iz njega potpuno iskoračiti *ukoliko* želimo da i dalje budemo filozofi. Zaista, kako bi bio moguć filozofski govor koji ne bi mislio o svom započinjanju (početku) ili, što se svodi na isto, koji bi bio u stanju da se prepusti nekom unapred (u nekom drugom, obično prećutnom ili samorazumljivom diskursu) osiguranom započinjanju? Kako bi uopšte bila moguća filozofija u kojoj bi bio mrtav svaki diskurs *načelâ* i, naravno, njegovih sinonima i metonimija?

Ta smrt bi se implicitno ili eksplicitno oglašavala kao smrt same filozofije. Jer, diskurs koji ne zna gde *počinje* svoju priču (i da li je taj početak u njemu samom ili izvan njega) i, takođe, koji ne zna šta može na fonu tog započinjanja da (jezički, logički, etički itd.) *naloži* ili *zapoveda*, takav diskurs bi nužno bio nagrižen *doxom* ili nekakvim pred-filozofskim predubeđenjem, tako da bi teško mogao da se nazove *filozofskim* diskursom. Ali, danas u praksi filozofije (u onome što se tako još uvek zove) na delu je *odbijanje* ne samo potrebe da se misli *započinjanje* (da se *u filozofiji* polazi od korenite/filozofske sumnje) nego i odbijanje same potrebe za filozofijom, naravno, ukoliko se ona profiliše kao diskurs načela. Zato su, između ostalog, moguće objave kraja ili smrti filozofije, kojih, vidimo sada, ima na pretek! Paradoks takvih objava je u tome što su one i same na nužan način – filozofske; ili su, u protivnom, puko mnenje, poput onog koje se može čuti u kafani ili na ulici: *nemoj da filozofiraš*!

Pa ukoliko je, kao i sve objave smrti, i objava smrti filozofije nužno filozofska, ona bi onda morala da, implicitno ili eksplicitno, objavi svoje prvo načelo koje bi, tada, glasilo: nema prvih načela. Na mestu prvog kao prisustva stavilo bi se, dakle

– odsustvo. Ostaje još da se uzpitamo: da li je taj postupak legitiman? U svakom slučaju: to je *najviše* što bi moglo da se učini. Ipak, u ovoj protiv-filozofskoj priči diskurs načela bi bio sredstvo koje je upereno protiv samoga sebe kao cilja. Takva operacija ima smisla samo ako se *pretpostavi* (a opet, funkcija pretpostavljanja nije bezazlena, pošto, dok početna pretpostavka traje, ona sama figurira kao načelo-u-rezervi) da su sredstvo i cilj upisani u različitim registrima. Eto zašto je, najzad, bila moguća filozofska kritike onto-teloške upotrebe diskursa načela, a da, pri tom, diskurs načela i dalje bude prisutan kao privilegovano filozofski diskurs. Naravno, mi danas možemo da kritikujemo diskurs načela koji je implicitno prisutan u *Tractatusu*, da ga reformišemo, redefinišemo itd, kao što je to, uostalom, i sam Vitgenštajn činio. Ono što, ipak, nije moguće, jeste htenje da se konačno uništi, destruira diskurs načela i da se, pri tom, ipak ostane filozof, odnosno da se i dalje pretenduje na bavljenje filozofijom. To nije moguće, a to je ono što se dešava. Filozofija je, rekli bismo, u isti mah nemoguća i nužna. I to je, bez sumnje, izraz njene najdublje krize!

Smisao krize

Potreba za ispunjavanjem diskursa načela različitim *onto-teološkim* sadržajima je privilegovana potreba tradicionalne filozofije. Ona je, u to nema nikakve sumnje, doživela – krah. Ali, teškoće s diskursom načela (= filozofijom) nisu neka potpuno nova priča. Te teškoće postojale su, odnosno bile su strukturalno date od samog – početka. Jer, usredištenje tradicionalne filozofije u onto-teološkim načelima bilo je oduvek ne samo nužno nego i nemoguće. Naime, upitna (umna) strana filozofije postojano je pokazivala da diskurs načela, kao logocentrički diskurs *par excellence*, ne može trajno da učvrsti i osigura svoje središte. Filozofija se rađala u *haosu* u kojem je već *doxa* bila izvesna simulacija reda. Zato se opozicija između *haosa* i *logosa* za filozofiju nametala kao prirodna opozicija i,

naravno, opozicija koja privileguje *logos* (*logocentrizam*) šta god da on znači! Delez i Gatari su s pravom tvrdili: „Filozofija se... bori s haosom kao nediferenciranim ponorom ili okeanom nesličnog" (v. *Šta je filozofija*, Novi Sad, 1995, str. 262). Pri tom logos (govor, um, zakon; ili: zapovedna strana načela?) nikada nije mogao trajno da učvrsti svoje središte, svoju hijerarhiju moći, tako da ni filozofija nije mogla da potpuno isključi haos ili ono neslično, neistovetno ili sasvim drugo. Diskurs načela je u odlučujućoj instanci mogao biti samo diskurs središta-bez-središte, poretka (hijerarhije) vrednosti bez definitivnog poretka (hijerarhije) vrednosti, početka bez čvrstog početka, odnosno načela bez apsolutnog, neprikosnoveno-garantovanog načela. Eto zašto se, najzad, za filozofiju mora reći da je oduvek bila, pa da je i danas: diskurs *praznog mesta načela* (počela, središta, poretka), mesta na kojem tek privremeno može da se nastani neki sadržaj. Ta činjenica nije značila niti znači negaciju (ili: smrt) filozofije, već upravo njenu afirmaciju ili život!

Ipak, umesto afirmacije/života filozofije, sada, na početku XXI veka, imamo njeno višestruko svođenje, redukciju, ako ne i destrukciju. To je *proces* (pomalo kafkijanski!) odbacivanja krajnje (ili: početne, korenite, načelne) filozofske upitnosti i, ponajpre, odbacivanja u samoj filozofiji (ili: onome što još pretenduje na taj naziv). Danas imamo filozofiju koja je, u svom preovlađujućem, najmasovnijem obliku, zapravo, odustala od filozofije. Na krucijalnim mestima njenih diskursa *upitnost – izostaje*. Filozofija u samoj sebi izostavlja sebe zato što uvodi ili, još bolje, već je uvela jezičke, logičke, epistemičke, etičke, aksiološke i u svakom slučaju *neupitne* logocentričke pretpostavke koje ne funkcionišu kao filozofska načela (podložna preispitivanju) nego kao samorazumljive *dogme*. Ipak, *proces* odbacivanja upitnosti javlja se ponajpre u onim tipovima diskursa koji simuliraju diskurs načela i time se uzdižu na poziciju koju nemaju. Tako je, najzad, mahinalna, kontingentna (hiper) produkcija načela postala prvorazredna

uslovnost našeg post-filozofskog bitisanja.

Načela koja su u toj uslovnosti uspostavljena imaju neki put i funkciju da nas zastraše! Sam proces mahinalne produkcije načela nije izum modernosti. Ono što je danas moderno/savremeno u njemu, to je njegovo *spontano-totalizujuće* kretanje: mahinalna načela nikada ranije nisu bila tako napadno – *svudprisutna*. Ona su naša simulirana stvarnost. Ta vrsta upotrebe načela je, naprosto – pobedila! A to je pobeda koje su se svi filozofi oduvek pribojavali: pobeda *doxe* nad filozofskom *episteme*. Pobeda privida (pričina, simulacije) nad suštinom (fakticitetom, stvarnošću). Time briga za diskurs načela prestaje da bude Stvar filozofije. A to neki put ide dotle da se, u datom kontekstu, i sam poziv filozofa smatra naprosto izlišnim, ako već nije dat ili postavljen u jednom simulativnom ključu. Mnogi filozofi nisu bili u stanju da izađu na kraj sa zamkama koje im priređuje mahinalna produkcija načela i zato su smatrali da filozofija sada može još samo da se shvati kao delatnost koja se stara o tome da sebe potvrdi i dokaže upravo kao – *nepotrebnu*.

Rečeni proces nije nimalo benigna stvar. Ona proizlazi iz dugogodišnje krize diskursa načela. Tu krizu je dijagnostifikovao već Kant u svojoj kritici čistog uma kao, pre svega, nekontrolisanu (spekulativnu, metafizičku) upotrebu diskursa načela. Ali, Kantova kritika nije bila, kako bi se na prvi pogled moglo pretpostaviti, čisto destruktivna. Ona je iskazivala i brigu za sam diskurs načela, odnosno za ono što od njega ostaje posle neophodne kritike čistog uma. I Kant je, naravno, imao osobenu predstavu o tome šta tu zapravo – ostaje. Po njemu, to nisu mogla biti mahinalna ili kontingentna načela. Ako je diskurs načela i, zapravo, poziv filozofa još uopšte moguć, on je moguć zato što je, u *odlučujućoj* instanci, *praktički* nužan. Dakle, praktička upotreba (umnih) načela je artikulacija izvesne (Kant bi rekao: *apriorne*) *nužnosti* koja, jednostavno, ne može da načela prepusti mahinalnoj upotrebi. Problem je, samo: šta je to što je *nužno* (umno, racionalno?) u praktičkoj upotrebi načela? Bez sumnje, to je izvesna

zakonitost, ali, naravno, ne u tradicionalnom ontološkom smislu. Zato Kant tu zakonitost i ne nalazi u teorijskom diskursu nego u praktičkom i time, u stvari, uvodi u igru moderni pojam *prakse*. Prema tome, dakle, čisti um se nužno deli na teorijski i praktički.

U *Kritici čistog uma*, koja je pre svega usmerena na pitanje – *Šta mogu da znam?* – nalazi se prostor za definisanje te moći koja uopšte i omogućuje sferu praktičkog. Tu moć Kant zove slobodom ili slobodnom voljom. Naravno, volja može da bude i neslobodna ili, kako sam Kant kaže, čisto životinjska (*arbitrium brutum*). „Međutim, ona volja koja može biti determinirana nezavisno od čulnih nagona, te dakle motivima koje samo um predstavlja, zove se *slobodna volja* (*arbitrium liberum*), i sve što je s njom u vezi bilo kao razlog bilo kao posledica naziva se *praktičnim*" (v. *Kritika čistog uma*, Bgd. 1976. god, str. 478; „O navišoj svrsi čiste upotrebe našeg uma"). Dakle, ljudsku praksu, *kao takvu*, ne određuje prirodna determinacija, već sloboda. Ili: um! U čoveku jedino je um potpuno odvojen, na distanci, slobodan od spoljašnjih determinacija. Ako iz uma/slobode proizlazi nekava determinacija (= praktička nužnost), onda to može da bude samo *unutrašnja* deterninacija. Nalog ili zakonitost uma! „Otuda um postavlja i takve zakone koji imaju karakter imperativa, to jest objektivnih *zakona slobode* i koji iskazuju *šta treba da se desi*, iako se ono možda nikad ne dešava, i oni se po tome razlikuju od prirodnih zakona koji važe samo za ono što *dešava*, zbog čega se ti zakoni slobode nazivaju praktičnim zakonima" (*isto*).

Dakle, praktični zakoni su *propisi za ponašanje* (izraz je Kantov) koji nas samo *kao takvi* (dakle: *propisi*) zanimaju, pa se uz njih ne vezuju spekulativna pitanja (v. *isto*). Eto zašto odgovor na pitanje: *Šta treba da činim?*, ne može da se odredi preko ili pomoću pitanja: *Šta mogu da znam?* Ipak, tu ostaje problem: *kako* onda uopšte *znam* šta treba da činim? Reč je, bez sumnje, o znanju, a to znanje je imanentno pitanju: *Šta treba da radim?* Ono proizlazi iz te praktičke upitnosti, pa je, u tom

smislu, unutrašnje. Ali, na osnovu čega se tvrdi da je neko praktičko načelo racionalno, zakonito ili nužno? Odgovor je, naravno: na osnovu njega samog, dakle, na osnovu samozakonitosti (autonomije) praktičkih načela. Mi znamo da se ta *samozakonitost* (to *causa sui*, *uzrok samoga sebe*) tradicionalno mogla pripisivati samo najvišem biću, dakle, bogu, te da je u odnosu na čoveka ona uvek bila drugozakonita (heteronomna). Kant ukida tu onto-teološku privilegiju i samozakonitost, ubuduće, pripisuje čoveku kao biću prakse, a drugozakonitost – svemu ostalom. Praktička načerla, nalozi koji se spoznaju samo sobom, su etička kompenzacija za brodolom klasičnih, u transcendenciji upisanih, metafizičkih načela.

Izmenjena funkcija načela

Obnovljeni diskurs načela za koju se, posle kritike čistog *spekulativnog* uma, opredeljuje Kant, ogleda se u davanju *primata* praktičkoj filozofiji nad teorijskom. Već sama reč *primat* – od lat. *primatus*: prvo mesto, prvenstvo – predstavlja neku vrstu sinonima za *početak*, *počelo*, *načelo*. Primat praktičkog nad teorijskim znači da su praktička načela prva, odnosno da ona prethode i utemeljuju teorijska načela i naročito ona koja su u staroj metafizici smatrana bezuslovno istinitim. Da li su i mahinalna načela svedočanstvo o tom primatu praktičkog nad teorijskim? Kant se s time ne bi složio. Naime, bez ubzira što su praktička, načela moraju da budu bezuslovno važeća, a ne važeća od prilike do prilike, dakle, slučajno i mahinalno.

Spekulativno *causa sui* bilo je sumnjiva, nedokazana i nedokaziva hipoteza. Ubuduće, ono stoji pod primatom praktičkog *causa sui*. Tu imamo jedan *obrt* u razumevanju samog pojma *načela* za koji se može reći da je sličan onom „kopernikanskom“, kojeg Kant objavljuje na početku *Kritike čistog uma*. Tradicionalni značenjski odnos u pojmu načela koji je, videli smo, odnos između *započinjenja* i *zapovedanja* (što je

dvostruko značenje grčke reči *arkhê*) biva – preokrenut. Sada *zapovedanje* određuje *započinjenje*. Ili: praktičko načelo diktira smisao teorijskim načelima, a ne obrnuto. Dakle, za Kanta su načela i dalje bila ono što *započinje* i što *zapoveda*, samo što je preplet ta dva momenta sada postavljen drugačije. I to je bila veoma značajna intervencija.

U načelima je, ubuduće, privilegovan (tradicionalno uzev: *sekundarni*) momenat zapovesti, imperativa, zakona, naloga ili norme. Praktička načela nemaju više izvor svog *opravdanja* (tog *ratio cognoscendi*) u starinskom onto-teološkom diskursu. Pa ako najpre (u fazi *Kritike čistog uma*) imamo jasno, više puta podvučeno *distanciranje* od spekulativnog karaktera tradicionalnog diskursa načela, Kantova namera, ipak, nije bila ta da destruira diskurs načela, nego da se distanciranjem obavi neka vrsta pripreme za re-definisanje, u praktičkom smislu, moguće upotrebe reči *načelo*. Još radikalnije: kakav god status da načelâ imaju u domenu teorije, u praktičkom domenu ona njega suspenduju, da bi uspostavila nezavisan, samosvojan, suvereno zapovedni status. Zašto je to tako?

Zato što je, po Kantu, praktički domen na prvom mestu domen slobode (= praktičkog *causa sui*), a to znači i slobode od svih spoljašnjih, samoj toj slobodi transcendentnih, drugozakonitih determinacija. Zakonitost/nužnost praktičkog moguća je samo pod uslovom da je, tu, zapravo reč o samozakonitosti ili samodeterminisanosti, tj. zakonitosti/determinisanosti koja za polaznu tačku ima – slobodu. Onto-teološka transcendencija, s jedne strane, ne može da se teorijskim umom dokaže, a, s druge strane, ona ne može (svojim poretkom) da *uslovi* (determiniše) imanentni poredak praktičkih načela, jer ta načela počivaju na realnoj mogućnosti slobode, a to znači da su *bezuslovna*. Pa ako onto-teološka transcendencija ne može da uslovi sferu praktičkog, ona onda ne može ni da je opravda. Međutim, bar po Kantu, obrnuto je moguće. Naime, moguće je da se iz *zapovednog* aspekta (praktičkih) načela izvuče zaključak o njihovom nužnom

spekulativnom opravdanju (doduše, Kant bi se ogradio i rekao: *samo za praktičku upotrebu*). O tome će kasnije biti više reči. U ovom trenutku važno je napomenuti da je ova pozitivna diskriminacija moguća zato što moralne (i pravne) zapovesti „logično" traže podršku (ne unapred nego naknadno) u izvesnim onto-teološkim hipotezama, bez obzira što su ove, teorijski uzev, nedokazane i nedokazive.

Razlozi za neke zapovesti volje mogu da se nađu i često se nalaze u pojavama. Ipak Kant smatra da „empirijski određujući ralozi nisu podesni za sveopšte spoljašnje zakonodavstvo, a isto tako ni za unutrašnje" (*Kritika praktičkog uma*, Bgd., 1979, str. 50). Dakle, ni pravne ni moralne norme ne mogu da se utemelje na *empirijskim* (ili: *pojavnim*) odredbenim razlozima, jer polazna tačka za praktičko zakonodavstvo mora da bude transcendentalna ili umna, pošto samo na taj način praktičko zakonodavstvo može da se profiliše kao zakonodavstvo suverenosti/slobode. Naravno, tu nije reč o teorijskoj nego praktičkoj umnosti. Praktički um ne samo što stvara svoje *causa sui*, svoju bezuslovnost nego on definiše razlog (ili: nalog) praktičkog zakonodavstva. Da bi u sebi našao valjan određujući razlog volje koji omogućuje (da se počev od njega formuliše) opšte zakonodavstvo (i najpre: moralni zakon), praktički um mora da se postavi kao različit od svih određujućih razloga događaja u prirodi, odnosno događaja koji se određuju putem prirodnog kauzaliteta. Samo bi tada on zaista bio – *praktički*.

Tu nezavisnost od prirodne uslovnosti Kant naziva slobodom „u najstrožem, to jest transcendentalnom smislu." Što znači da postoje i drugi, manje strogi oblici slobode. Slobodna volja je ona kojoj je čista *zapovest* (čisto *treba da*, lišeno priče o sadržaju i mestu, o *započinjanju*) jedini zakon. Kad ne bi bilo slobode, moralni zakon se u nama uopšte *ne bi mogao da sretne*, tvrdi Kant. U stvari, kada ne bi bilo slobode, nikakva zapovest ne bi mogla da se uobliči u načelo. Onto-teolozi su to uviđali, pa su slobodu (kao *causa sui*) stavljali na sam početak, kao obeležje najvišeg bića. Ipak, započinjenje ne prethodi

zapovedanju u praktičkom smislu, pa je to bila njihova greška. Ako bi započinjanje prethodilo, to bi onda značilo da i najviše biće prethodi sferi praktičkog (sferi čovekove samozakonitosti, slobode), pa je, onda, uvek i nužno toj sferi dato kao drugozakonito. U tim uslovima praktični život ne bi mogao ni da *započinje* ni da *zapoveda*. Naprosto, sloboda ne bi mogla da u sebi uobliči sopstveni bezuslovni nalog, zakon (dakle: kategorički imperativ) i, zato, ne bi bila univerzalna i u sebi neprotivurečna, a time, konačno, ne bi bila moralna ili pravedna zapovest.

Do tog rezultata može da se dođe i putem drugačijeg zaključivanja. Pretpostavimo da moral i moralna osuda postoje. To povlači za sobom nužno jednu drugu pretpostavku, da delo koje je za osudu nije moralo biti učinjeno. A to je, svakako, pretpostavka *negativne slobode* (tzv. *slobode-od*), a ne spoljašnje uslovljenosti događanjima. Dakle, moralna osuda/norma kaže da je nešto što se dogodilo moglo i da se *ne dogodi*, te da je čovek koji je počinio neko zlo, ma koliko na taj čin bio podstaktnut (ili: determinisan) prethodinim (spoljašnjim i unutrašnjim) stanjima, uvek slobodan da to *ne učini*... Jedino tako osuda ima smisla. Dakle, da bi moralna norma bila smislena, ona nužno pretpostavlja ideju slobodne volje. Pri tom, nije reč o bilo kakvoj (recimo: divljoj) slobodi nego o slobodi koju poseduju bića koja u sebi imaju sposobnost za *transcendentalno causa sui* i koja su, upravo po tom svom obeležju, nešto više od pukih pojava u prirodi (ili: u prostoru i vremenu).

Naravno, moguća su i drugačija shvatanja slobode, ali ona po pravilu prikrivaju činjenicu da je u njima reč o spoljašnjoj determinaciji... Međutim, Kant njih smatra bednim stredstvom kojim se neki teoretičari mogu samo zavaravati, želeći da ovaj teški problem reše cepidlačenjem (v. *Kritiku praktičkog uma*, str. 113). Sloboda ne može nikako da se utemelji na *određujućim razlozima* bića, njegovog prvenstva i kauzaliteta, odnosno njega kao kolevke onog prvog, počela, načela, dakle, kolevke *započinjanja* i *zapovedanja*. Sloboda

koja bi se shvatala kao nastavak, pa onda, recimo, i produbljivanje jednog prethodno datog načela jeste sloboda koja, zapravo, nije sasvim u vlasti subjekta, te, dakle, i nije u pravom smislu sloboda! To onda može samo da bude *psihološka sloboda*, kaže Kant, a ona ukazuje na unutrašnju povezanost predstava duše koja je nezavisna od spoljašnjosti. Ta povezanost je još uvek kauzalnog tipa, tako da psihološka sloboda u samoj sebi podrazumeva prisustvo kauzaliteta predstava, koji je deo kauzaliteta prirode/pojava. Zato tu nema prostora za transcendentalnu slobodu ukoliko nju „treba misliti kao ono što je nezavisno od svega što je empirijsko, dakle od prirode uopšte, bilo da se ona posmatra kao predmet unutrašnjeg čula, samo u vremenu, ili i spoljašnjeg čula, ujedno u prostoru i vremenu..." Za Kanta je čin (intervencija) uma jedini u pravom smislu reči *slobodan* čin i bez njega „nije mogućan nikakav moralni zakon" (*isto*, 114). Slobodno je samo ono bivstvujuće koje misli i koje putem *čina*-misli pokreće volju i interveniše u svetu, menja ga, preusmerava njegov kauzalitet ili njegove determinacije. Jedino tako shvaćena sloboda može da proizvede (moralni i pravni) diskurs načela koji ne bi bio tradicionalno, onto-teološki ukorenjen, a ipak bi bio valjano dokazan.

Dokazivanje delom

U svemu tome, ipak, ostaje pitanje: kako je moguće dokazati opravdanost govora o slobodi-kao-načelu? Takvo dokazivanje ne može da bude teorijsko ili spekulativno. To znači da unutar kritike praktičkog uma i sam pojam *dokaza* mora da promeni svoje (epistemičko) značenje. Već na samom početku *Kritike praktičkog uma* Kant vrši radikalni epistemološki rez! Naime, čisti praktički um „svoju realnost i realnost svojih pojmova dokazuje delom, te je uzaludno svako mudrovanje koje je usmereno protiv mogućnosti da on to jeste" (v. str. 25). Dakle, diskursu moralnih načela nije potreban

nikakav tradicionalni, teorijski način dokazivanja, pošto se on dokazuje samim delom, faktom *moralnog* disursa i zato je bespredmetno pitati se da li ta praktična stvarnost postoji ili ne. Drugim rečima, praktički diskurs načela, kako ga shvata Kant, „pribavlja realnost natčulnom predmetu kategorije kauzaliteta, naime *slobodi* (mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu), dakle *faktom* (podvikao: M. B.) potvrđuje ono što se u onoj (tj. spekulativnoj: M. B.) kritici moglo samo *misliti*" (*Kritika praktičkog uma*, str. 27-28).

U stvari, Kant pokušava da tome što je zapovedno, nalogodavno, imperativno u pojmu načela sačuva legitimnu upotrebu. Ako su spekulativna načela nestvarna i podložna radikalnoj sumnji, praktička načela to nisu zato što njihovu svarnost potvrđuje ili dokazuje sama praksa. „Objektivna realnost čiste volje ili, što je isto, čistog praktičkog uma, data je u moralnom zakonu a priori, tako reći putem fakta; jer, tako se može nazvati određenje volje koje je neminovno, iako ne počiva na empirijskim principima" (76). Dakle, norma je data kroz *fakt*, *činjenicu koja je načinjena* i, prema tome, ona je nešto što je očigledno, ali ne u smislu očima gledano (ili empirijski dato) nego u smislu stvarnosti koja je *neminovna* zato što već postoji, a postoji pošto je sama sobom načinjena. Bar morale norme svoju stvarnost ne zahvaljuju ničemu spoljašnjem, nikakvom transcendentnom i višem načelu (počelu, uzroku) već samo moći svog vlastitog samouspostavljanja, samo-ozakonjenja, tj. ozakonjenja u vlastitoj *slobodi*, u *fakticitetu* (*faktu*) svog zapovedanja ili rada načela.

Stari filozofi i etičari su hijerarhiju vrednosti sklapali počev od spoljašnjeg načela, recimo, božije volje i zato su nužno zapadali u drugozakonitost („njihovo načelo je svagda bilo heteronomija", str. 84). Čak i kada se to načelo profilisalo po meri pojava datih u prostoru i vremenu, dakle, na datostima iskustva, ipak, i to je, smatra Kant, morala biti heteronomija. Zato u *Kritici čistog uma* čitamo: „Jer što se tiče prirode, iskustvo nam daje pravilo i predstavlja izvor istine; ali što se

tiče moralnih zakona, iskustvo je (vaj!) mati previda, te je za svaku osudu da zakone o onome šta *treba da činim* uzimam od onoga što se čini, ili da ih time ograničavam" (Bgd., 1976, str. 232). Ono što *se čini* unutar prirodnog kauzaliteta može biti samo privid praktičkog. Time je tradicionalizmu zadat, čini se, smrtni udarac. Tradicija nije ključ za razumevanje porekla načela uobličenih u norme, već je, pre, izvor opsena i privida.

Tradicionalni diskurs načela u svemu što je u njemu za ljudske individue bilo *zapovedno*, profiliše se kroz izvesnu drugozakonitost. U stvari, on je uvek bio sklon nipodaštavanju svega što je u stvarnosti (faktu, činjenici) čovekove slobode dato kao samozakonitost, što samome sebi propisuje zakon i, na taj način, stvara, čini sopstvenu činjenicu (praktičkog života) kao, na prvom mestu, čunjenicu norme/zakona. Dakle, praktička stvarnost kao stvarnost normi, moguća je tek ako se njenom načelu prizna samozakonitost (autonomija), ako norma ima početak, počelo u sebi samoj. Van toga ona je jednostavno – nezamisliva. Činjenica praktičkog samokonstituisanja zajednice putem normi je, naravno, nešto što se javljalo i pre Kanta, i posebno kao najava novog, modernog doba koje na bitan način *re-definiše* tradicionalni diskurs načela. I to redefinisanje je uvek bilo izvestan preokret u tumačenju dvostrukog, *započinjućeg* i *zapovedajućeg* značenja (grčke) reči *načelo*. Kant je samo na najkonsekventniji način izveo taj preokret. On je, u odnosu na sve druge diskurse koji su re-definisali klasičnu upotrebu reči *načelo*, na najradikalniji način dao prednost *zapovedanju* (imperativu, nalogu, normi) u odnosu na *započinjanje* (početak, počelo ili ono prvo). Mada je i ta njegova radikalnost, videćemo ubrzo, imala svoju granicu.

Sloboda kao nalog

Gest kojim je Kant odnos započinjanja i zapovedanja preokrenuo, delovao je, u prvi mah, paradoksalno! Jer oduvek je bilo „normalno" da ono prvo, početak, počelo, dakle, da

započinjanje ima primat nad zapovedanjem! Sada, međutim, na početak nije stavljen sam početak nego izvesna zapovest: (bezuslovni) imperativ, zakon, (čist) nalog ili norma. Kant je pokušao da taj preokret objasni na sledeći način: „U *Kritici praktičkog uma* ćemo poći od *načelâ*, prelaziti na *pojmove*, a od ovih ćemo, gde je to moguće, prelaziti na čula, dok smo, nasuprot tome, kod spekulativnog uma morali poći od čula i završiti kod načelâ. Razlog tome je što sad imamo posla s voljom, i um ne treba da prosudimo u odnosu prema predmetima, nego u odnosu prema toj volji i njenom kauzalitetu. Jer, načela empirijski neuslovljenog kauzalitet (ili kauzaliteta slobode: M. B.) moraju činiti *početak* (podvukao: M. B.)..." (*Kritika praktičkog uma*, str. 37). Dakle, početak nije više teorijski već praktički pojam, a praktički je zato što se temelji na slobodi volje. Naravno, čovekova sloboda (njegovo *causa sui*) je na očigledan način *ograničena* kauzalnošću prirode. Prema tome, sa slobodom *započinje* jedan drugi (mada ne i sasvim drugi) kauzalitet u odnosu na prirodni, ali i drugi u odnosu na božanski ili, uopšte uzev, svaki kauzalitet koji je potčinjen tradicionalnom (spekulativnom) diskursu načela. Prema tome, nije reč o volji koja samo na ovaj ili onaj način potvrđuje primat prvog u onto-teološkom poretku. Nije reč o tradicionalno-metafizički shvaćenoj volji koja, samom svojom usidrenošću u jednom prethodno datom, supstancijalnom poretku, ne može da se, u strogom (= Kantovom) smislu, shvati kao *slobodna*. Ne, reč je o volji koja je oličenje i uobličenje same slobode, te zato ima *primat* u odnosu na kauzalitet prirode.

Sposobnost koju poseduje volja, da se distancira od kauzaliteta (ili determinizma) prirode, odnosno da sebe utemelji na vlastitom kauzalitetu, njoj, već smo videli, dolazi od *uma*. Zato je sloboda ili umna ili nije ništa. Jedino um ima tu čudnu sposobnost da *determinira*, a da, pri tom, „sam *ne može biti determiniran*" (*Kritika čistog uma*, 346). On sam je „neuslovljen", ali je zato „postojani uslov svih voljnih radnji u kojima se čovek pokazuje" (345). Um ima snagu da ljudima

ukaže na to *šta treba činiti*. Jer, „u *imperativu* koji kazuje da *treba* nešto činiti izražava se jedna vrsta nužnosti i veza sa razlozima, veza kakva se inače nigde u prirodi ne pokazuje" (342). U stvari, u zapovestima (bilo koje vrste) uvek postoji i veza s razlozima koja može postojati samo ako je, ujedno, veza s umom. Naravno, razlozi mogu da nađu podsticaj u nekoj (spoljašnjoj ili unutrašnjoj) pojavi; ali oni nisu svodivi na pojavne uzroke, jer su uvek posredovani umom, dakle, nečim što „nigde u prirodi ne postoji".

Čovek u praktičkom diskursu može da se „slobodno" (ili: *slučajno*, *bezrazložno*, *mahinalno*) zalaže za izvesna načela koja bi, u stvari, bila *nenačelna*. Ona ne bi imala snagu *zakona*, jer nisu u pravom (etičkom) smislu zapovesti praktičkog života već su samo maksime ili pravila koja se u raznim praktičnim situacijama sasvim subjektivno stavljaju na prvo mesto ili mesto načela. Dakle, maksime mogu da budu tzv. *načela* (ili: puke pretpostavke), a da pri tom ne budu zapovesti, imperativi i još manje zakoni. Kant je čak sreman da kaže: „maksime jesu, doduše, načela, ali nisu imperativi". Pošto ne sadrže u sebi ono *praktički nužno*. S druge strane, on pravi razliku između imperativa i zakona. Jer imperativa ima i hipotetičkih, a oni su i tada praktička nužnost, ali samo pod određenim uslovima, okolnostima, prilikama. Zakoni su, međutim, kategorička ili bezuslovna praktička nužnost. Sama po sebi volja nije prva ako nije *zaista* izraz slobode, ako je samo potvrda neke, bilo kakve drugozakonitosti. Početak je sloboda kao i sve ono zapovedno (imperativno) što iz nje (kategorički) proizlazi. Ali, *zašto* je to početak? Zašto na početku ne bi bila volja u nekom njenom *supstancijalnom* određenju? Zašto ne volja kao neko više ili superiorno biće (recimo: nacija, rasa, imperija, država itd.), a ne kao „puka" sloboda iz čije praznine proizlaze takođe prazne kategoričke zapovesti/imperativi?

Kant govori o slobodi koju moralni zakon delom *pokreće* delom *ograničava*. Rukovoditi se slobodom kao *načelom*, nije isto što i rukovoditi se divljom, razobručenom slobodom. Tek u prvom slučaju, kada se sloboda uzima kao

načelo ili kao načelna, umna bića *mogu* da u datim okvirima postanu tvorci kako vlastite tako i sveopšte sreće. „Ipak ovaj sistem moralnosti koja nagrađuje samu sebe jeste samo jedna ideja, čije osvarenje zavisi od toga što bi *svaki* vršio ono što treba da čini, to jest što bi se sve radnje umnih bića obavljale tako kao da proizlaze iz jedne najviše volje koja obuhvata u sebi ili pod sobom sve pojedinačne volje" (482). Dakle, sve *konstatacije* u vezi sa stanjem u datom sistemu moralnosti, u krajnjoj instanci, zavise od *performativne snage* volje da čini ono što treba da čini. Ono što treba ostvariti može da se ustanovi samo pomoću performativnog (praktičkog) diskursa (ili, Kant bi rekao, *uma*, pošto je um jedini u stanju da rečima interveniše u stvarnosti i da samu stvarnost gradi, uspostavlja, ustanovljuje), zato što konstativni (ili: *razumski*) diskurs može da sazna jedino ono što u prirodi već postoji, što je bilo ili što će biti, ali ne i ono što treba da bude. Iz indikativnih iskaza ne mogu da slede ni na koji način normativni iskazi. Zapovest koja bi se postavila s one strane bivstvujućeg u svim njegovim vremenskim ekstazama i, prema tome, s one strane prioritetnog redosleda uzroka i posledica, dakle, s one strane porekla, počela ili načelâ (u tradicionalnom smislu), ta zapovest bi morala da za sebe potraži utemeljenje u nečemu drugom a ne u bivstvujućem, ne u bilo čemu što *jeste*.

U prirodi nešto tako kao zapovesti, nalozi, imperativi, ukoliko nisu puka posledica prirodnih činilaca/uzroka (reč je obično o unutrašnjoj prirodi: nagonima, željama itd.), jednostavno, nemaju nikakvog smisla. Nemoguć je diskurs koji pita šta u prirodi treba da se desi; moguć je samo diskurs koji pita šta se u prirodi dešava i, eventualno, šta će se desiti po sledu date uzročnosti. Ali, to dovodi u pitanje klasičnu metafizičku spregu između *započinjanja* i *zapovedanja*, jer nju ne vidi kao nešto što se koreni u biću i što ima onto-teološki karakter. Ako kod Kanta još preostaje nešto od tradicionalnog shvatanja načela i njegovog prvenstva u poretku sveta, to je, onda, shvatanje po kome u prirodi uzrok ima primat nad posledicom. U pitanju je primat započinjanja, ne i zapovedanja.

Pa ako bi neko mogao da tvrdi da i u prirodi postoji neka (metaforički rečeno) zapovest, pa se ona zato i zove *zakonom*, baš kao što se i spoljašnje (pravne) i unutrašnje (moralne) norme zovu *zakonima*, onda je to, generalno uzev, *zapovest* po kojoj svuda gde ima nekog uzroka, tu ima i neke posledice. U prostoru i vremenu se ništa ne događa van stvarnih ili mogućih kauzalnih nizova.

Ali čovek koji poseduje moć ničim uslovljenog (Kant bi rekao: *apriornog*, *umnog*) diskursa u stanju je da iskorači iz kauzaliteta prirode. Upravo ta sposobnost neuslovljenog diskursa jeste ono što raskida s kauzalitetom prirode, što je znak da diskurs (*um*) raspolaže samozakonitošu (autonomijom) u odnosu na strogo spoljašnju kauzalnost (ako takve ima). Ta samozakonitost može, videli smo, da se nazove i kauzalitetom slobode. Ili: slobodom kao načelom. Njen diskurs je performativni diskurs jer on ne govori o tome što jeste nego o nečemu što treba da bude. On može i da gradi stvarnost, a ne samo da je zatiče ili konstatuje. Zato na *neuslovljeni* diskurs ne može da se primeni pravilo univerzalne uslovnosti/uzročnosti. Takav diskurs vlastite zapovesti (imperative) čini slobodnim od svake spoljašnje (predmetne) uslovljenosti/uzrokovanosti. On je nužni i opšti (Kant bi rekao: *transcendentalni*) uslov (ili: uslov s one strane prostora i vremena) svih slobodnih praktičnih gestova. Drugim rečima, neuslovljeni diskurs nije samo slobodan od prirodne kauzalnost nego je i slobodan da promeni poredak onoga što jeste, tj. poredak prirodne kauzalnosti, da interveniše u njemu, da inicira neki novi (normativni) niz događaja. Najzad, rekao bi Kant, i sam konstativni (razumski) diskurs ne crpi svoje zakone (*a priori*), pa i svoja načela, iz prirode nego ih prirodi *propisuje* i *pripisuje* (v. Kant: *Dvije rasprave*, Zagreb, 1953, st. 77). A taj čin propisivanja/pripisivanja je, bez sumnje, praktički čin. To je isti onaj čin slobode (neuslovljenosti) koji, u praktičkom domenu, figurira kao *ratio essendi* moralnog zakona. Pa ako čovek istim praktičkim činom propisuje zakone i prirodi i samome sebi,

onda to, bez sumnje, samo još jednom svedoči o primatu praktičkog uma nad teorijskim/spekulativnim.

Oda dužnosti

U *Kritici praktičkog uma*, glavni problem za Kanta, ipak, nije bio kako da se objasni i pomiri suprotnost između prirodnih, pojavnih determinacija i transcendentalne slobode, već, pre, da objasni kako je moguće da moralna norma važi bezuslovno, dakle, da važi bez obzira na okolnosti u svetu i na ljudske naravi, ćudi itd. Kako je moguće da, u praktičkim načelima, *zapovedanje* važi bez ikakvog obzira na *započinjanje*? Za Kanta, očigledno, nije bio problem kako da ljudi prihvate moralne zapovesti nego kako i zašto ta zapovest važi *bezuslovno*, dakle, čak i onda kada se u praksi iz ovih ili onih (empirijskih) raloga *ne ostvaruje*. Upravo situacija bezuslovnog važenja nekih zapovesti otkriva specifičnost moralnih normi u odnos na ostale. Naime, moralne zapovesti važe pre svakog iskustva o važenju (bilo čega), bez obzira ali je to iskustvo uspešno ili ne. One su *a priori bezuslovne*.

Zapovest je Stvar po kojoj nešto, *bez obzira na sve drugo* – treba da bude. Pri tom, naravno, ona ne kaže da li će to i biti. Da bi zapovest bila ono po čemu jeste nešto što jeste, potrebno je da se između nje kao norme i, s druge strane, bivstvujućeg umetne jedan međučlan koji od toga što jeste čini povoljnu strukturu-dočeka za normu. Ako se to desi, onda imamo nešto takvo kao *pristajanje*, *prihvatanje*, *pokoravanje*, *poštovanje* ili *dužnost* (koja se ima ili oseća) prema bezuslovno zapovedajućem *traba da*. U najboljem i bez sumnje retkom slučaju imali bismo činjenicu da i sama svarnost (konsenzualno) stremi ka normi, da je potpuno prožeta i nošena entuzijazmom, disciplinom, pokoravanjem ili dužnošću. Pri tom, opet, valja reći da ono-što-jeste *ne pristaje*, bar ne *uvek*, na normu. Često, u stvari, ono pruža – otpor. Često se dešava da su raspoložive društvene norme u ozbiljnom sukobu kompetencija.

Kada u stvarnosti imamo veliki entuzijazam usmeren na jedno novo normativno okupljanje, onda takođe imamo i otpor konzervativnih snaga koje načelo okupljanja vide negde drugde.

Napetost između konzervirajućeg i novoutemeljujućeg normativizma je nešto što je, čini se, oduvek obeležavalo život normi u društvenom životu. Zato svaka norma mora da vodi računa o otporu i da, u tom smislu, uloži izvestan napor, a to je napor da se ili (1) održi, konzervira, očuva (kao tradicionalna norma), recimo, putem kažnjavanja i zastrašivanja ili (2) da se tek ustanovi, konstituiše, ozakoni kao novo-utemeljujući normativizam, naravno, takođe putem izvesnog re-konstituišućeg nasilja: pobune, borbe ili, čak, revolucije. Mada samo ulaganje napora, bilo u konzervativni bilo u inovativni normativizam, često nije dovoljno. U takvom slučaju imamo konfuzno društvo, društvo u kojem vlada pometnja i slučaj. U njemu, s jedne strane, normativizam više ne počiva na starim (tradicionalnim) načelima, ali, s druge strane, još uvek nije sebi postavio temelje u nekim novim načelima. Upravo ova *antitetika* otpora-napora govori o tome da, u stvarnom životu, zapovest/norma nikada nije ni svemoćna ni potpuno nemoćna.

Kanta taj problem ne interesuje previše. Njega zanimaju zapovesti/norme koje su vredne po sebi, samozakonito, dakle, bez obzira na to da li se ostvaruju ili ne. Ipak, da li Kant time protivureči samome sebi? Videli smo da, po njemu, čist praktički um svoju stvarnost i stvarnost svojih pojmova dokazuje *delom*. Kako da to spojimo s činjenicom da je moralna zapovest vrednost bez obzira da li se ostvaruje ili ne? Naime, kada Kant kaže da moralne norme svoju stvarnost i stvarnost svojih pojmova dokazuju delom, on time, najpre, misli da se moralno *treba da* kao činjenica (postojanja norme) dokazuje činom, činom sopstvenog (autonomnog) ustanovljenja ili uspostavljanja (kao norme). U svakom moralnom zahtevu imamo tu označiteljsku stranu, to *treba da* koje *zahteva* da se nešto ostvari; ali, ono je već samo za sebe izvesno ostvarenje (tog otnačiteljskog *treba da*) koje, zatim, cilja na dodatno ostvarenje *i* onoga što je saržaj norme, što je označeno samim

zahtevom. Dakle, moral je ostvaren već u samom trenutku kada važi, bez obzira da li se njegovi nalozi ostvaruju u praksi ili ne. Zato on može da uspostavi bezuslovne ili kategoričke zapovesti, naloge, imperative ili zakone. Na vrednost tih zapovesti ne utiče njihova praktična korisnost ili beskorisnost. Ta korisnost ili beskorisnost ništa ne dodaje niti oduzima njihovoj vrednosti. Jednostavno, moral nema cenu. I onog trenutka kada on dobija cenu, kada počne da se vrednuje počev od nekih koristi, on prestaje da bude moral i postaje nešto drugo!

Zato norma koju mi prihvatamo iz neke sklonosti, odnosno zbog nekog drugog, spoljašnjeg razloga, a ne zbog nje same, ne može biti moralna norma. Moralna zapovest ima razlog u samoj sebi i ona može jedino samoj sebi da bude načelo, počelo ili ono prvo. A to što je prvo zahteva poštovanje i dužnost. Moralnom zakonu se moramo pokoravati čak i ako to ide na našu štetu. Recimo: zločin moramo da osudimo čak i kad nam to politički ne ide u korist. A ta *nužnost* proizlazi iz *bezuslovne* moralne zapovesti (ili: kategoričkog imperativa), pa zato nije kauzalitet (fatalnost) prirode nego je ono što je moguće samo tamo gde imamo kauzalitet slobode. Ipak, sloboda nije uzrok čija *nužna* posledica je *praktična* (*efektivna*) upotreba moralnog zakona. Ono kategoričko (bezuslovno, odlučno, neprikosnoveno) u moralnoj zapovesti nije *nužna* posledica same zapovesti (imperativa) shvaćene kao uzrok. Bezuslovnost ili kategoričnost neke zapovesti prethodi njoj samoj kao uzroku koji se odnosi na neko praktično događanje. Zato je sloboda polazna tačka mogućeg kauzaliteta (intervencije u kauzalitetu *prirode* ili *druge prirode*, dakle, običaja, navika itd.) koji ne mora da bude saglasan sa bezuslovnom moralnom normom. Drugim rečima, ono što treba da činimo u moralnom smislu to često ne činimo!

Bezuslovne norme su norme koje nam govore o tome kako stvari stoje *u načelu*. Ali, u moralu načelo je upravo *praktičko*, to jest ono bi htelo da se ostvari u svim relevantnim praktičnim gestovima. Zato, u sferi čovekovog praktičnog delanja, moral traži za sebe bezrezervno *poštovanje*, a to je

poštovanje prema bezuslovno zapovedajućem *traba da* kojeg u prljavoj praktičnoj delatnosti jednostavno – nema. Prema tome, na pitanje – u čemu se sastoji *autoritet* jedne moralne norme? – Kant bi rekao u osećanju dužnosti koju nalaže moralni zakon. Ali, u *Kritici čistog uma* Kant nagoveštava mogućnost drugačijeg stava, po kome svaki čovek „smatra moralne zakone za *zapovesti* [podvukao: M. B.], što oni ne bi mogli biti ako sa svojim pravilom ne bi spajali a priori prikladne posledice i, dakle, ako ne bi sadržali u sebi *obećanja* i *pretnje*. Ali oni ni to ne mogu činiti ako ne bi imali osnova u nekom nužnom biću kao najvišem dobru, koje jedino može da omogući jedno takvo celishodno jedinstvo" (v. str. 483). Ipak, u *Kritici praktičkog uma* se tvrdi da ono *zapovedno* u moralnom zakonu svoju snagu ne duguje spoljašnjim obećanjima i pretnjama nego unutrašnjoj dužnosti. Tako se onda profiliše čuvena oda dužnosti: „*O dužnosti*! Ti uzvišeno veliko ime koje u sebi ne sadržiš ništa omiljeno što podrazumeva dodvoravanje [a znamo da su obećanja uvek bila veoma omiljena i da su često proizvodila dodvoravanje – M. B.] nego zahtevaš pokoravanje, ali *ne pretiš* [podvukao: M. B.] ničim što bi u duši pobuđivalo prirodnu nenaklonost i što bi, da bi volju pokrenulo, zastrašivalo, već samo postavljaš zakon koji *sâm od sebe nalazi u duši pristupa* [podvukao: M. B.] i koji sâm sebi, protivno volji, pribavlja uvažavanje (premda ne uvek i pokoravanje), pred kojim zaneme sve sklonosti, ako krišom rade protiv njega: šta je tebe dostojan istočnik i gde se nalazi koren tvog plemenitog porekla koje ponosno odbija svako srodstvo sa sklonostima, kad je ponicanje iz tog korena neizostavni uslov one vrednosti koju ljudi jedino sebi mogu dati?" (*Kritika praktičkog uma*, str. 104-105). Ovo mesto je veoma važno ne samo zato što Kant tu u jednoj rečenici osvetljava pravu prirodu moralnih zapovesti nego zato što u isti mah vrši obrt od autonomije ka heteronimiji: traži poreklo (ili: koren plemenitog porekla, dakle, neko počelo, načelo) moralne dužnosti i moralnog zakona *izvan njih samih*, iako te dve stvari tek same od sebe „nalaze u duši pristupa"!

Zaista, tvrdeći, najpre, da moralni zakon *sâm od sebe nalazi u duši pristupa*, Kant, u stvari, hoće da kaže da dužnosti van nje same nije potrebna nikakva podrška i da svaki pokušaj da se ona podrži *obećanjima* ili *pretnjama* može samo da je korumpira, odnosno može da odvede dužnost na put drugozakonitosti, put koji, naprosto, nije njen! Zatim on dalje razvija tu ideju, tvrdnjom da zakon sam sebi, *protivno volji*, pribavlja uvažavanje. Ipak već tu imamo i jedan novi momenat, imamo, naime, pomalo enigmatičan izraz: *protivno volji*. Protivno kojoj/kakvoj volji? Svakako, protivno slobodnoj volji; samo to je volja koja još nije spoznala svoj zakon, koja je slobodna od zakona, pa prema tome nije spoznala ni samu sebe kao *zaista* slobodnu. Drugim rečima, to je *divlje slobodna* volja koja, unutar svog spontaniteta, uvek može da se patologizuje, da u svojim izvedbama i lutanjima protivureči moralnom zakonu, da izigra vlastitu slobodu... Moralna *dužnost* je usmerena *protiv* te/takve volje i njene kvazi-slobode. Ona je, dakle, uperena i protiv mahinalnih (kontingentnih) praktičnih načela. Ali, šta ako shvatanje „prave" slobode počev od moralne dužnosti takođe predstavlja izvesno suženje slobode, njeno ograničenje njom samom ukoliko je usidrena u svom apriornom, bezuslovnom identitetu? Kant, bez sumnje, postavlja problem. Da li ga i rešava?

Nužnost redefinisanja praktičkog

Vratimo se tvrdnji da je poreklo moralne zapovesti/norme apriorno. To takođe znači da je ono dato s one strane prostora i vremena, mada u isti mah može biti primenjeno na delatnost u prostoru i vremenu. Sintagma *s one strane* ovde podrazumeva: s one strane zamisli o beskonačno trajućoj egzistencije. Moralni zakon je večni zakon zato što je vanvremen (aprioran), a ne zato što je dugovečan ili što beskonačno traje (u vremenu). On dakle ne obećava besmrtnost nego, upravo, sopstveno važenje u svim, pa i najgorim

uslovima. Ili, ako hoćete: on važi i u samom Aušvicu! Takođe, moralni zakon ne važi time što bilo kome bilo šta preti nego, upravo, uprkos svake pretnje, pa makar to bila i najgora moguća pretnja moralu, kakva je bio Aušvic! Moralna zapovest/norma, ukoliko je *zaista moralna*, važi *bezuslovno*, a to znači da važi bez obzira na moguće spekulacije o *nužnim uslovima* (recimo: nužnim *u praktičkom smislu*) pod kojima je ta zapovest važeća. Ipak, Kant ne misli tako! Po njemu bezuslovne moralne zapovesti se pozivaju na izvesnu spekulativnu uslovnost. Kant tu uslovnost naziva *postulatima čistog praktičkog uma*. Iako je rad tih postulata moguć samo „u praktičkom smislu", zahvaljujući bezuslovnim zaposvestima/normama čistog praktičkog uma, on, ipak, u nekom obrtu, povratno utemeljuje „bezuslovnost" morala (koja time prestaje da bude *bezuslovna*). Tu, naravno, imamo izvesnu napetost u Kantovoj misli koju ćemo morati kritički da rasvetlimo.

Po Kantu bezuslovna moralna zapovest, iako je utemeljena jedino u sebi samoj, a ne u bilo kakvoj onto-teološkoj antecedenciji koja bi, preko kauzaliteta prirode, na nju (moral) vršila svoj uticaj, ipak neizostavno vodi „do pojma o jednom *jedinstvenom*, *najsavršenijem* i *umnom* prabiću, na koje nam spekulativna teologija na osnovu objektivnih razloga čak ne može ni da *ukaže*, a kamoli da nas u njega *uveri*" (*Kritika čistog uma*, 485). To mišljenje o *praktičkoj celishodnosti* predstave o jedinstvenom, najsavršenijem, umnom prabiću predstavlja naprosto – zabludu. U stvarnoj istoriji svaki model jedinstvene praktičke celishodnosti, pre ili kasnije, završava u protiv-celishodnosti, kontra-svrhovitosti ili kontraindikacijama! Zato ni moralu nisu potrebne predstave o onto-teološkom jedinstvu, o ukorenjenosti u jednom jedinom, pa se takve supozicije pre mogu smatrati zabludama nego nekakvom nužnom uslovnošću. Ipak, to je zabluda do koje je Kantu veoma stalo. Danas se, međutim, mnogo bolje uočava da je takvih i sličnih zabluda u istorijskom delanju ljudi bilo na pretek, da su one uslovljene ideološkim potrebama (u tom kontekstu se religija koristi upravo u svojoj apologetskoj ideološkoj funkciji)

i da one *bezuslovnim moralnim zapovestima* niti mogu bilo šta dodati niti oduzeti.

Nije li, onda, Kant žrtva tradicionalnog, suviše tradicionalnog shvatanja o jedinstvu *započinjanja* i *zapovedanja*, o jedinstvenom sklopu načelâ na kojima se temelji i jedinstvena slika sveta i ljudskog delovanja u njemu? Pri tom, on shvata um kao strukturu čije jedinstvo je s jedne strane bezrezervno – neophodno, a, s druge, garantovano tim *mekim* spojem praktičkog i spekulativnog na fonu pretpostavljenog primata ovog prvog. Jedinstvo uma nije dato, u samom tom umu, kao neposredno saznanje nekog novog predmeta iz koga bi, onda, mogle da se *izvedu* moralne zapovesti/zakoni. „Jer, upravo, unutrašnja *praktična nužnost tih zakona* (podvukao: M. B.) dovela nas je do pretpostavke jednog samostalnog uzroka ili mudrog upravitelja sveta, kako bismo ovim zakonima dali efikasnost..." Dakle, praktička nužnost moralnih zapovesti/zakona zahteva za sebe izvesnu efikasnost. O kakvoj efikasnosti je reč? Moralni zakon je dovoljno efikasan već u samome sebi, na osnovu pojma *dužnosti* koji bezrezervno iz njega proizlazi. Van pojma dužnosti nema niti je moguća neka druga efikasnost morala. Sem ako ona ne podrazumeva povratak na onto-teološke pretpostavke/načela!

Ako je kauzalitet slobode uslov moralnog zakona, kako tvrdi Kant, da li iz toga sledi da je on uslov, i to prvi, i samog moralnog *jedinstva* u svetu? To jedinstvo bi bilo jedinstvo u slobodi koja je *ratio essendi* ne samo moralnog zakona nego i samog tog jedinstva za koje Kant tvrdi da predstavlja *nužni zakon sveta*. Pa „ako sa gledišta moralnog jedinstva, kao nužnog zakona sveta, ispitamo uzrok koji jedino može ovome zakonu dati njemu prikladno dejstvo, te dakle i silu koja je za nas obavezna, onda moramo pretpostaviti da postoji jedinstvena najviša volja koja sve ove zakone obuhvata u sebi. Jer zaista, kako bismo među različitim voljama mogli naći savršeno jedinstvo njihovih ciljeva?" (*isto*, 485). Ako se čovek, na osnovu svoje (bezuslovne) slobode, definiše kao *causa sui*, onda on, radi izvesnog pojma jedinstva (sa sobom i sa svetom),

ima, reklo bi se, potrebu za tim *causa sui* koje je ipak (u poretku bića) više od njega (kao pojedinca), ali koje nije samo najviše biće nego je, u isti mah, „jedinstvena najviša volja", najviša *zapovest* ili, ako hoćete, onto-teološki sinonim za nju. Ipak, ostaje nejasno: zašto tu Kant postupa po starom metafizičkom maniru, te za ono što je nalog, zapovest i, na taj način, praktička nužnost nalazi temelj u tradicionalnom shvatanju diskursa načela, odnosno u sintezi započinjanja i zapovedanja datoj kroz diskurs o najvišem biću? Iako moralna zapovest dovodi volju u stanje zavisnosti, primoravanja i (osećanja) dužnosti, iako je moralni zakon bezuslovan, iako je volja slobodna čak i u stanjima u kojima je „patološki aficirana" (*Kritika praktičkog uma*, 55), ipak moral, po Kantu, zahteva još nešto, naime da načelo moralnosti bude i načelo sveta („nužnog zakona sveta", *Kritika čistog uma*, 485). On ne može da se zadovolji samo vlastitim zapovestima, već teži da u njima profiliše i jednu višu potrebu, potrebu za višim bićem koje bi u mnoštvu moralnih zapovesti otkrilo jedinstvo zakona. Ne znači li to da zapovest (ili ono što *treba da* bude) uvek mora nekako da se vrati započinjanju, početku, počelu (ili onome što *jeste*) da bi (dodatno?) osigurala jedinstvo svog vrednosnog usmerenja? Time Kant na kraju (posle svoje kritičke faze) ipak odlučuje da se vrati tradicionalnom dikursu načela, odnosno da još jednom iskuša mogućnost jedinstvenog onto-teološkog utemeljenja ili, što se svodi na isto, jedinstvenog načela svih načelâ. Zato on govori o moralnoj teologiji koja, eto, ima preimućstvo nad spekulativnom teologijom, s tim što nas to preimućstvo, na kraju, vraća (spekulativnim) prestavama o jedinstvenom, najsavršenijem i umnom prabiću (v. 485). Kasniji razvoj praktičkog motiva u filozofiji, od Fihtea, Hegela i Marksa, do XX-vekovnog humnizma, pokazao je da istorijskim (ili: dijalektičkim) posredovanjima sam Čovek može da se postavi na presto najvišeg bića, te da mu, u tom smislu, nikakvo transcendentno najviše biće nije potrebno. Ipak, ni taj humnistički univerzalizam nije mogao da reši problem koji se već pred Kanta postavio, a to je problem neopravdane

supozicije (moralnog ili vrednosnog) jedinstva sveta ili, što se svodi na isto, neopravdane pretpostavke da postoji jedinstvana metafizičko-moralna zakonitost sveta.

Moralno *traba da* zaista nema potrebu za nikakvim nad-načelom koje bi nalagalo ili garantovalo njegovo jedinstvo sa svetom kroz jedinstvenu ulogu u tom svetu. Ako moral traži iskoračenje iz samoga sebe (svoje samozakonitosti) s ciljem da nedovoljno snažni uticaj dužnosti na ljude garantuje i čak pojača normativnom intervencijom višeg načela/bića, onda to, ipak, vodi u drugozakonitost, bez obzira što je samozakonitost na to navodno podsticala. Naravno, sloboda uvek može u sebi da nađe podsticaj za *gubitak* slobode. Zato *nedokazani* Kantovi postulati praktičkog uma (besmrtnost, bog), za razliku od dokazanog (= slobode, ukoliko je ona *dokazana* vlastitim činom), predstavljaju samo izigravanje i ograničenje ljudske slobode. U stvari, sloboda ne dopušta da se vlastito načelo (koje je potpuno besadržajno, jer ne počiva ni na čemu supstancijalnom) *vrati* tradicionalnom shvatnju (diskursu) načela u kojem je *zapovedanje* vezano uvek uz, po pravilu, neki onto-teološki sadržaj. Ali, ako pretpostavimo da je slobodi potreban jedan viši spoljašnji uzrok, drugačiji od same slobode, onda time *zakonito* stupamo u sferu *drugozakonitosti* i, zapravo, korumpiramo čistotu svih, naročito moralnih naloga i zapovesti, a time i samog načela slobode.

Kant je (donekle) imao u vidu takav prigovor, pa je smatrao da njega može da otkloni sledećom idejom: „Ukoliko praktični um ima pravo da nas vodi, mi ćemo radnje smatrati za obavezne ne samo zbog toga što su one zapovesti boga, već ćemo ih zbog toga smatrati za zapovesti boga što smo po svojoj unutrašnjosti obavezni da to činimo. *Proučavaćemo slobodu pod celishodnim jedinstvom koje se zasniva na principima uma* (podvukao: M. B.), i samo utoliko ćemo smatrati da smo u saglasnosti sa božijom voljom ukoliko smatramo za svetinju moralni zakon kome nas uči um na osnovu prirode samih naših radnji, i smatraćemo da samo na taj način služimo njoj što na nama i na drugima unapređujemo ono što je za svet najbolje”

(487). Ipak, ipak, podložna je sumnji tvrdnja o navodnoj unutrašnjoj obaveznosti (praktičkoj nužnosti) pozivanja na boga onda kada se govori o slobodi i jedinstvu praktičkog uma. Jer, ta obaveznost je samo deklarativna, budući da u pozivanju na slobodu i moral, mi nemamo nikakvu *potrebu* za pominjanjem boga. Iz moralnih zapovesti, imperativa, naloga, dužnosti ili obaveza, čak i pod pretpostavkom njihovog „celishodnog jedinstva", ne sledi potreba za bilo kakvim onto-teološkim načelima i njihovim zapovestima, imperativima ili nalozima koji bi moralu dali dimenziju svetsko-istorijskog zakona. Pretpostavka o spoljašnjim načelima kao *praktički* nužnim dala bi odgovor na pitanje odakle praktičkim nalozima dolazi autoritet (od lat. *auctoritas* – ugled). Ali, na osnovu čega jedan nalog ima veći ugled/autoritet od nekog drugog? Onto-teološko jedinstvo praktičkih naloga bi nužno uslovilo i, zapravo, ugrozilo bezuslovnost moralnih naloga. Teško da bi tu od pomoći bilo Kantovo ograđivanje, po kome se upad besmrtnosti i boga u moral ne vrši u spekulativnom nego u praktičkom smislu. Ta ideja ipak svedoči o jednom drugom, ne više moralnom, dakle, (moralu) apsolutno spoljašnjem autoritetu koji se *nameće* moralnim nalozima. Onda ostaje pitanje zašto je taj regresivni obrt praktičkog uma u pravcu tradicionalnog diskursa načela Kantu uopšte bio potreban?! Podsećamo, ovde, da Kant govori o celishodnom jednistvu slobode koje se zasniva na principima uma. Kojim principima? Nisu li ti principi ono što, u Kantovoj doktrini, stvara most između praktičnog i spekulativnog uma? Nisu li to, u stvari, logička načela, na čelu s načelom identiteta?

Povratkom od praktičkih ka ontoteološkim načelima koja su, u međuvremenu, malo izmenjena (ili: shvaćena *u praktičkom smislu*), Kant je nepotrebno ograničio domašaj svog otkrića, koje je prvobitno – recimo to još jednom – htelo da redefiniše pojam načela tako da u njemu, ubuduće, ono *zapovedno* ima prvenstvo u odnosu na *započinjanje*. U stvari, Kant je mislo da je onom *praktički nužnom* potrebno da svoju konstituciju ojača vezom sa spoljašnjim, onto-teloškim

postulatima. Ipak praktička nužnost, ukoliko je njoj neophodna spoljašnja potpora, htela ili ne, dovodi u pitanje *svoju* nužnost, svoj *nomos*! Zato je, pozivanjem na besmrtnost i boga, Kant, reklo bi se, na posredan način priznao insuficijentnost svog shvatanja o primatu praktičkog uma nad teorijskim/spelulativnim. Zbog toga je neophodna ne samo kritika Kantovog (post-kritičkog) proširenja praktičkog domena na onto-teološko područije nego i izvesna redefinicija koncepta praktičke nužnosti: zakona, imperativa, naloga i, generalno uzev, zapovedanja u domenu prakse.

Samodovoljnost praktičkog uma

Pođimo od stava koji, u kontekstu Kantove problematike, deluje nesporno: ništa što je uslovljeno bilo čime *spoljašnjim* nije u stanju da vlastitu realnost dokazuje *sopstvenim* delom. To isto, samo drugim rečima, glasi: svaka samo-uslovljenost (odnosno: samo-dokazanost) nešto je što isključuje spoljašnju (hetero) uslovljenost. Sada se postavlja pitanje: šta Kant misli kada tvrdi da se nešto što jeste (neki entitet) *dokazuje* sopstvenim delom ili da on svoju realnost može da zahvali samo sopstvenom delu? Takvo dokazivanje/zahvaljivanje bi, bez sumnje, bilo *opravdana* konstatacija, odnosno konstatacija da se za nešto može *opravdano* reći da jeste. No, ta konstatacija bi se (epistemički) značajno razlikovala od onih koje su raspoložive unutar teorijskog diskursa. To bi, dakle, bila *praktička* (ili: *performativna*) konstatacija. Bez sumnje, konstatacija *potvrđena delom* predstavlja izvesno proširivanje spoznajnih moći i to takvo koje ide od teorijskog ka praktičkom umu. Naravno, za jednog filozofa, a Kant je svakako na prvom mestu bio filozof, rečeno proširivanje spoznajnih moći ne bi moglo da prođe bez upitnosti i sumnje. Drugim rečima, to ne bi moglo biti nešto samorazumljivo. Zato Kant ima u vidu potrebu ili interes za sumnjom i upitnušću u Stvarima koje se tiču praktičkog uma. Eto zašto, najzad, on sebi postavlja pitanje:

kako je uopšte moguća jedna spoznajna moć koja se temelji na dokazivanju putem dela? Ili: čime je garantovan modalitet nužnosti koji se vezuje uz praktičko *treba da* ili praktičku stvarnost? Odnosno: čime se garantuje (performativna) *dokazna snaga* jedne praktičke stvarnosti? I u tom pogledu, Kant nema mnogo dilema: ta nužnost i ta snaga je nužnost/snaga uma. Praktički um uviđa da se u njegovom domenu *delom* dokazuje da jeste nešto što jeste, neka praktička Stvar, odnosno identitet te praktičke stvari. No, delom dokazati ne znači delati po inerciji, rutini ili spoljašnjoj determinaciji. Praktički um je slobodan i on svoju stvarnost (performativno) gradi samo *ukoliko* je slobodan. Nužnost jednog *traba da*, jednog zapovedanja u praktičkim stvarima nije praktična (u smislu inercije, rutine, determinacije) već je praktička, tj. slobodna, (kauzalno) strukturirana kao jedno etičko ili aksiološko *a priori*.

Kada je jednom prihvatio da je moguće govoriti o praktičnim (pa i praktičkim) nužnostima, Kant je prebrzo došao do zaključka da se uz takve nužnosti ne vezuju samo pojmovi *delanja*, *slobode* i *moralnog zakona* već i stari, onto-teološki pojmovi *besmrtnosti duše* i *Boga*, iako ta veza nije mogla biti ničim dokazana! Kao sposobnost (ne samo praktičkog nego svakog) uma da stvara misli koje nisu uslovljene ničim spoljašnjim i, zatim, da s njima interveniše u prostoru i vremenu, sloboda je, bez sumnje, vanvremena (apriorno konstituisana) sposobnost. Ona je po poreklu, počelu, načelu, jedno *a priori* koje samo sebe proizvodi i primenjuje na prostor/vreme, odnosno svet. Njen vanvremeni (apriorni) status isključuje bilo kakvo uslovljavanje vremenskim određenjima, pa onda naravno i obećanjem beskonačnog trajanja ili besmrtnosti duše. Ipak, Kant je smatrao da iz kauzaliteta slobode sledi (da se praktički profiliše kao *nužan*) postulat o besmrtnosti duše. Ipak, taj postulat je *razumljiv* samo počev od našeg životnog iskustva (upravo onog *aposteriornog*) i težnje da se njegova ograničenost prevlada. Nasuprot tome, moral potiče iz jednog *a priori* koje bezuislovno nadvisuje svako iskustvo i ne pita se za njegove ograničenosti i njihove „jade".

Pa ako moral nije bezuslovan, njega onda ni nema!

Ipak, Kant polazi od pretpostavke da je praktička nužnost (koja proizlazi iz kauzaliteta slobode) ipak u stanju da se nekako zalanča od jednog (praktičkog) do drugog (spekulativnog) momenta... Ta pretpostavka nas ostavlja u nedoumici o kakvom zalančavanju (ili: kauzalitetu) je reč. Praktički nužnim Kant naziva, u tom kontekstu, momente koji ipak *iskoračuju* iz sfere praktičkog. Svako *a priori* je ispoljavanje slobode. Ali, nije svako *a priori* praktički nužno, nego je nužno samo ono *a priori* koje u sebi, u svom *predmetu*, reflektuje vlastiti kauzalitet kao ono praktički nužno, kao moralni *zakon*. Ako to što Kant naziva *postulatima čistog praktičkog uma* sadrži u sebio neku nužnost (zakonitost) to je nužnost koja *ne* poizlazi iz *čistog* praktičkog uma, odnosno ona je *uprljana* – hteo to Kant ili ne – spekulativnim pretpostavkama koje svoju nužnost, ako je uopšte u sebi i sadrže, u najboljem slučaju nakalemljuju na praktički kauzalitet ili kauzalitet slobode. Pa ipak, Kant kaže da ti postulati "nisu teorijske dogme, već *pretpostavke* u nužno praktičkom smislu. Prema tome, one *ne* (podvukao: M. B.) proširuju spekulativno saznanje, ali idejama spekulativnog uma uopšte (posredstvom njihovog odnosa prema onome što je praktičko) daju objektivnu realnost i daju im pravo da budu pojmovi" (*Kritika praktičkog uma*, 147). Podvukao sam reč *ne* zato što ona u originalu ne postoji! Nju je Kant uneo u svoj primerak knjige. U pitanju je, svakako, zanimljiva omaška koja nam sugeriše pomisao da ni sam Kant nije bio sasvim ubeđen u svoju tvrdnju! Zaista, šta ako te "*pretpostavke* u nužno praktičkom smislu" ipak *na nedopustiv* način proširuju našu spoznaju u pravcu teorijskih spekulacija? Možda su priče o *besmrtnosti duše* i *bogu* ne samo *sumnjive* pretpostavke u praktičkom smislu nego i *razobručene spekulacije* u teorijskom smislu?

Kant bi odmah rekao da je to kako nedopustivo tako i nemoguće. Kada tvrdimo da je nešto praktički nužno, mi time, ako je tvrdnja tačna, zakoračujemo u jednu novu spoznaju koja se, očigledno, ne zasniva na teorijskom mišljenju nego na

činom-potvrđenoj-stvarnosti. Dakle, praktički um (ili: diskurs) ima sposobnost da "za sebe sama, ne dogovorivši se sa spekulativnim, pribavlja realnost natčulnom predmetu kategorije kauzaliteta, naime slobodi (mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu)", dakle da "faktom potvrđuje ono što se u onoj kritici (misli se na *kritiku čistog uma*: M. B.) moglo samo *misliti*" (28). Ali, tu ne može da se izbegne pitanje: da li praktički um pored slobode može da pribavi realnost još nekim natčulnim predmetima, recimo: besmrtnosti i bogu?

Kad je reč o slobodi, onda je u vezi s njom opravdana tvrdnja da praktički diksurs/um može da posvedoči o tome da postoji neka praktički nužna stvarnost (u kojoj imamo jedno ničim uslovljeno ili jedino samim sobom uslovljeno, dakle, bezuslovno – *a priori*; i naravno, to je *a priori* izvesnog *treba da*), iako to čisto teorijski uzev ne možemo ni na koji način da dokažemo. Ipak, ta praktički nužna stvarnost je moguća jer um sopstvenim činom (sposobnošću produkcije onog *a priori*, tj. čistih misli; označenog bez označitelja ili, što se svodi na isto, sa isčezlim označiteljem) nju *pribavlja* sebi i to tako da je to, onda, stvarnost *nad-čulne* (*nad-iskustvene*) kauzalnosti (ili: slobode). Drugim rečima, praktički um/diskurs jedinstvenim činom koji, ujedno, predstavlja dokaz slobode (performativno) uspostavlja rečenu stvarnosti. Ta stvarnost se *dokazuje* (ako je to nekakav dokaz) samim učestvovanjem našeg diskursa/uma u njenoj izgradnji. Ako je performativni diskurs/um, ujedno, fakt kojim se potvrđuje ono što se u teorijskom diskursu/umu može samo misliti, onda svaki pokušaj da se teorijski ospori jedna takva realnost nužno se sudara s praktičkim osporavanjem. Praktički uvereni subjekt nije sklon da uvažava "nedokazani" teorijski diskurs! A oni koji se bave, recimo političkim poslovima, u stanju su lako da izigraju one koji su u praktičnom kontekstu samo teoretičari.

Za Kanta, problemi nastaju onda kada se pokaže da u ono što je praktički nužno (zapovedno, imperativno) mogu da se uvuku protivurečnosti koje remete, kvare i takoreći

destruiraju identitet najviših praktičkih zapovesti, dakle, identitet čovekovog normativnog ustrojstva. Jednostavnije rečeno, nezgode nastaju onda kada se *jedna* praktička (performativna, učestvujuća) uverenost u legitimnost određene Stvari/Stvarnosti sukobi sa nekom *drugom*. Tada se pokazuje da praktički nužne stvarnosti mogu da budu i uzajamno protivurečne. To je čest slučaj sa mahinalno ili kontingentno ustanovljenim načelima, onima čija uslovljenost ne proizlazi iz njih samih ili, što se svodi na isto, iz kauzaliteta slobode. Naravno, po Kantu, protivurečnosti ne mogu da budu praktički nužne. Naprotiv, one su neprihvatljive ili nemoguće, a taj zaključak proizlazi iz same kritike čistog uma. Nužna u praktičkom smislu može da bude samo ona stvarnost koja je u sebi neprotivurečna. Pa ako neka sloboda protivureči nekoj drugoj onda ona nije nužna, tj. nije u pravom smislu sloboda (ili je, samo, *divlja* sloboda). U stvari, to je deo jednog mnogo šireg pravila koje tvrdi da različite upotrebe uma, njegove tvrdnje i načela, jednostavno, "ne smeju međusobno protivurečiti", budući da je odustvo unutrašnjeg protivurečja "uslov da se um uopšte ima" (*Kritika praktičkog uma*, 137). Naravno, to ne važi samo za praktičku nego i za svaku upotrebu uma. Ali u sferi praktičkog, nužna (ili: neophodna) je ona sloboda koja ne protivureči slobodi (!) i koja, zato, može i mora da se proširuje, uvećava i u tom proširenju/uvećavanju da se univerzalizuje... Nalog ili zapovest takve univerzalizacije je *ratio cognoscendi* slobode, dok je sloboda *ratio essendi* (uslov postojanja) samog naloga/zapovesti/zakona, odnosno kategoričkog imperativa. Jednostavnije rečeno, od svih performativa u našem praktičnom životu jedino je, u praktičkom smislu, nužan *moralni* performativ. Pa ako je pravo, kako tvrdi Kant, spoljašnji moral (dok je moral unutrašnje pravo), onda to znači da su među svim performativima u našem životu *nužni* samo moralni i pravni.

Bezuslovni nalozi i zapovesti morala/prava su dakle jedinstvena praktička nužnost koja *ne nalaže* da se praktički nužnim shvate i neke druge (van-praktičke) stvari, recimo: besmrtnost duše i bog. Štaviše, svako uvođenje u sferu praktički

nužnog i nekih spekulativnih pretpostavki uvodi nas u situaciju mogućeg protivurečja. A te protivurečnosti pre ili kasnije narušavaju *identitet* čovekovog normativnog ustrojstva. Pa ipak, iz nekih (nama nedostupnih) razloga Kant u pojmu prakse ostavlja prostor za tu klasično-metafizički inspirisanu nužnost koja moral ili moralno *treba da* nad-determiniše ideološki spornim spekulacijama. Pri tom, Kant ne vidi tako tu stvar! On, naime, smatra da bezuslovni nalozi morala i prava (praktički) nužno povlače za sobom ideju *najvišeg dobra* koja, opet, nužno za sobom povlači ideju *besmrtnosti* i *boga*. Time teorijsko saznanje čistog uma "zadobija neko povećanje, koje se, međutim, sastoji samo u tome što se pojmovi, za taj um inače problematični (koji se samo mogu zamišljati), sada asertorično proglašavaju za takve kojima stvarno pripadaju objekti, jer je praktičkom umu neizbežno potrebna njihova egzistencija za mogućnost njegovog, i to praktički apsolutno nužnog objekta najvišeg dobra, te na taj način teorijski um dobija pravo da ih pretpostavi" (*Kritika praktičkog uma*, 149). Teorijsko znanje, dakle, *pretpostavlja* tu realnost kao *samorazumljivu*, ali naravno, ne u teorijskom nego u praktičkom smislu. Samorazumljivost znači da je ona tu sama sobom data, tj. da je data kroz svoj vlastiti čin uspostavljanja, te u tom smislu neproblematična kao prisutnost/postojanje. Sve samorazumljivosti koje su imale predmet *izvan sebe* bile su, u *Kritici čistog uma*, podložne osporavanju. Međutim, samorazumljivost moralne zapovesti nije podložna kritici, jer moral nema svoj predmet izvan sebe ili u svojoj (kontemplativnoj) naspramnosti nego upravo – u sebi. Moral je samorazumljiv zato što se činom, delom ili, što se svodi na isto, samim sobom – dokazuje. Drugim rečima, moral nije označitelj koji označava nešto izvan i pre sebe, budući da je njegovo označeno, zapravo, on sam. Samorazumljivost u smislu praktičkog diskursa je povratak označitelja sebi samom, pošto on ne označava ništa sem samoga sebe, te je taj povratak potvrda sopstva kao nezaobilazne praktičke stvarnosti. Moralu, zato, nije potreban nikakav spoljašnji, teorijski diskurs da bi

porvrdio svoju egzistenciju. Teorijski diskurs, u najboljem slučaju, može da pretpostavi mogućnost jedne takve praktički nužne stvarnosti. Ali, praktički um/diskurs je uvek sam sebi dovoljan... Onda kada samorazumljiva praktička nužnost *odluči* (a to se u *praktičnom* moralu regularno dešava!) da neke spekulativne pretpostavke proglasi takođe praktički nužnim, onda se time u moral nužno uvodi mogućnost metafizičkih sporova, protivurečja ili, ako hoćete, *dijalektike*. Samo, na taj način praktički um neće proći nimalo bolje od spekulativnog uma! Veoma je čudno da to Kant nije uviđao ili nije želeo da uvidi.

Razne stvari mogu da se dokažu delom

Zaposvesti, po Kantu, mogu biti uslovne i bezuslovne. Uslovne su ako-onda zapovesti; bezuslovne, naprotiv, za sopstveno važenje ne biraju okolnosti i uslove, jer zahtevaju uvažavanje u svim prilikama. I uslovne i bezuslovne zapovesti su praktični propisi, ali samo su bezuslovne u isti mah praktični propisi (pisani ili nepisani) *i* zakoni. Životna pravila (maksime) mogu biti načela (mogu se staviti na mesto *prvog*), ali ne mogu biti zakoni. Jedino su bezuslovne moralne zapovesti u isti mah praktični propisi, načela i zakoni. Načelo moralnosti je najviši formalni razlog volje koja se tek pod tim načelom može nazvati čistom ili slobodnom voljom. Diskurs načela (ili: umni diskurs koji izriče načela) ne može da ne uvidi tu uslovnost pod kojom se tek u moralu artikuliše suština (identitet) slobode. Zato on načelo moralnosti nužno proglašava zakonom za sve one koji uopšte i imaju sposobnost da se rukovode načelima ili životnim maksimama. Prema tome, moralno zakonodavstvo važi za sva bića „koja su sposobna za radnje prema načelima, dakle i prema praktičkim principima a priori (jer samo ti principi imaju onu nužnost koju um zahteva za načela)" (55). Ukratko: moralno zakonodavstvo važi za sve ljude! Ali, naravno, svi ljudi se ne

pokoravaju tom zakonodavstvu, budući da imaju svoja životna pravila i svoja (subjektivna) načela.

Osnovni zakon čistog praktičkog uma je *bezuslovna zapovest* koja u jednoj od mogućih formulacija glasi: *Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva* (53). Dakle, ta najviša zapovest nalaže da se dela tako da životne norme ne budu obične, mahinalno odabrane, neprincipijelne i proizvoljne nego da budu saobražene najvišem praktičkom načelu koje je načelo opšteg zakonodavstva. Jer, zakonodavstvo je opšte ili nije zakonodavstvo. Ali, u čemu se sastoji načelo opšteg zaknodavstva? Ono se sastoji samo i samo u *bezuslovnoj* moralnoj zapovesti. Pre te zapovesti i van nje najviše praktičko načelo nema nikakav (utemeljujući, supstancijalni) sadržaj, tako da se on ne sastoji u ničemu sem same te zapovesti koja ne traži drugo do da se svaki normativni gest univerzalizuje. Pa ipak, ostaje nejasno šta je u toj bezuslovnoj zapovesti zaista *bezuslovno*. Ili: šta je u njoj praktički nužno bez obzira na različite uslove i okolnosti?

Ako možemo da kažemo da postoji stvarnost koja je *praktički nužna*, onda je to saznanje koje izmiče teorijskom umu. Kant, videli smo, smatra da je moral (kao stvar slobode) ona Stvar koja, kao predmet saznanja, izmiče teorijskom umu. Ali saznanje morala i njegovih zapovesti implicira neizbežno proširivanje *saznajnih moći čistog uma* u pravcu *čistog praktičkog uma*... To proširivanje podrazumeva, u stvari, *iskorak* iz domena spekulativnog (ili: čisto teorijskog) govora o načelima. U pitanju je iskorak, jer pre otkrića praktičke (performativne) spoznaje mogla je da postoji samo, u različitim svojim oblicima, teorijska/spekulativna spoznaja. Danas je teško sporiti činjenicu da postoje praktične (performativne) spoznaje koje se značajno razlikuju od teorijskih spoznaja i koje omogućuje jedan drugačiji diskurs načela od tradicionalno metafizičkog. No, *ako* u sferi praktičnog postoji nekakva (praktički) bezuslovna (= nužna) stvarnost, *onda* je Kantova *pretpostavka* da je to (na *provom* mestu) moral sasvim –

legitimna. Međutim, tu se, sada, postavlja pitanje: da li *stvarno* postoje praktički nužne (bezuslovne) Stvari? Drugim rečima: da li za to postoji bilo kakav *dokaz*?

Videli smo da Kant smatra kako postojanje praktički nužne stvarnosti ipak može da se *dokaže*, s tim što taj dokaz (putem *dela*, *čina*) nema značenje teorijskog dokaza. Kant to tvrdi već u prvom pasusu *Kritike praktičkog uma*, ukazujući, time, indirektno na važnost same tvrdnje. Ali, primetno je i to da on, o tom performativnom dokazu, ne želi previše da diskutuje! Zato ostaje nejasno: šta se u tom dokazu nudi kao ono *nužno*? Zašto bi jedna praktička stvarnost bila nužna onda kada je njena *prisutnost* dokazana delom, činom, faktom? Logika nam kaže da o jednoj stvari/stvarnosti ima smisla govoriti na dva načina. Prvi podrazumeva da ona postoji, drugi, da ne postoji. Ako ta stvar/stvarnost postoji, onda ona *nužno* postoji i nije moguće da ne postoji. Ali, ako ne postoji, onda ona nužno ne postiji i nemoguće je da postoji. Pa ako moral svojim delom dokazuje da postoji, da jeste, onda on *nužno* jeste to što jeste. Samo, kakva je to nužnost? U logici ta nužnost postoji kao hipotetička, a u moralu se ona pojavljuje kao kategorička. U svemu praktičkom, ukoliko je ono *delom* dokazano, ima dakle izvesne *nužne datosti*, pa je uzaludno svako *mudrovanje* koje je usmereno protiv te datosti i koje nju dovodi u pitanje, zaključio bi Kant (v. početak *Kritike praktičkog uma*!).

Ipak u tom načinu razmišljanja postoji mali problem: razne praktične Stvari mogu *delom* da se dokažu. Naravno, nužnost neke Stvari koja proizlazi iz činjenice da je sopstvenim-delom-uspostavljena, aktualizovana, nije njena nužnost u bezuslovnom (kategoričkom) smislu, dakle, u smislu bezuslovne zapovesti (imperativa) nego je to uslovna (hipotetička, ako-onda) nužnost. U ljudskoj praksi svi činovi i na njima utemeljene činjenice su uslovno nužni. Ali, u tom smislu uslovno nužne su i bezuslovne činjenice morala (činjenice moralnog diskursa) *ukoliko* jesu to što jesu. Naravno, iz uslovne nužnosti ne proizlazi bezuslovna, niti se njom

dokazuje. Ako je neka činjenica data, makar to bila činjenica morala, onda ona, s obzirom na tu okolnost, nužno *jeste*, samo što *ta* nužnost nije bezuslovna. Pa ako rečena *činjenica* ipak u sebi sadrži neku bezuslovnu nužnost, to nije ista ona nužnost koja se dokazuje samim činom (delom) kojim jedna činjenica nastaje. Dakle, iz dela kao započinjanja ne sledi praktička nužnost kao zapovedanje. Drugim rečima, načela koja se ustanovljuju kao uslovno nužna ne mogu da se, samim tim ili samo tim, smatraju i bezuslovno nužnim. Zato poreklo, počelo, načelo bezuslovnih činjenica, kakve su činjenice morala, moramo potražiti negde drugde. Dokaz putem činjenica (putem stvari koje su u društvenom životu na bilo koji način načinjene, pa se time onda smatraju dokazanima) ne može da dokaže postojanje bezuslovnih činjenica, ako one nisu već prethodno (na neki drugi način) dokazane.

Iz toga sledi da naše konstatovanje da je jedna praktička stvarnost sama sobom (svojim delom) dokazana kao nužno postojeća (a ne nepostojeća) nije u teorijskom smislu konstativ nego, *samo*, potvrda prethodno datog performativa, to jest potvrda stvarnosti diskursa (uma) koji svojim delom (činom, faktom) *utemeljuje* sopstvenu (performativnu) stvarnost. Pri tom, diskurs/um utemeljuje svoju (praktičku) stvarnost kao nužnu u dvostrukom smislu: najpre hipotetički, a zatim i kategorički. Zanimljivo je da Kant tvrdi da je time, odmah, utvrđena i transcendentalna *sloboda*, jer uspostavljanje vlastite stvarnosti sopstvenim delom moguće je samo u uslovima neuslovljenosti, odnosno na fonu kauzaliteta slobode koji raskida sa spoljašnjim kauzalitetom. Ali, sama *neuslovljenost*, budući da je negativna sloboda (ili: sloboda od svake uslovnosti/kauzaliteta), ne dopire još do *bezuslovne* praktičke nužnosti u kojoj se tek profiliše pozitivna (odgovorna) sloboda, sloboda da se živi u skladu s vlastitim moralnim nalozima. Prema tome, nešto bezuslovno je (praktički) nužno *ako* jeste, postoji kao takvo, tj. bezuslovno. Ili: ako je nešto bezuslovno, onda je *nužno* bezuslovno. Međutim, problem je u tome što sama hipotetička nužnost bezuslovnog ne može da se shvati kao

kategorička (= bezuslovna) nužnost. Između te dve ne postoji zalančanost. Odnosno, jaz između njih je nepremostiv. Ukoliko bi njegovo premošćivanje bilo moguće, onda bismo imali bezuislovnu nužnost bezuslovnog, čiji bi u praksi ekvivalent bio – fanatizam. Ili, možda, rigorizam? Svejedno. Činjenica je da praktični nalozi mogu da budu kako neuslovljeni i tako i bezuslovni, ali oni ne mogu da budu bezuslovno nužni kao bezuslovni, jer nisu upisani u nikakvoj konstitutivno-ontološkoj ili supstancijalnoj ravni. Pa pošto su *samo* praktično dati (egzistencijalno projektovani) ti nalozi mogu da budu jedino *hipotetički* ili ako-onda nužni i tek na tom fonu bezuslovni. Zato, najzad, oni ne mogu da budi zakoni u smislu prirodne nužnosti već samo zakoni koji se propisuju (kao načela), ali uvek mogu i da se ne poštuju ili krše, pa čak i da ne budu (označiteljski) propisani u vremenu/praksi. Kant je bio u iskušenju da bezuslovnim zapovestima pripiše svojstvo jedne ipak *nedokazane* nužnosti. Pa pošto dokazati tu nedokazanu nužnost nije bilo moguće izravno, onda je on, ustežući se, za nju uporište potražio u tradicionalnom onto-teološkom diskursu načela, odnosno u priči o *besmrtnosti* i *bogu*.

Čovek (ne) stremi najvišem dobru

Spekulativni um, po Kantu, ima potrebu za hipotezama kojima se u nizu načela stiže do *prvog* (ili božanstva), ali ne da bi se dokazala njegova stvarnost nego da bi se zadovoljila potreba uma za koherentnošću, za jedninstvom njegovih misli koje ciljaju na krajnji, svrhoviti poredak u prirodi. Nasuprot tome, praktičku um ima potrebu za *postulatom* prvog načela, ali shvaćenog ne kao ono od čega sve počinje nego kao ono čemu sve teži, dakle, shvaćenog kao najviše dobro (opet božanstvo). Sam praktički postulat nema status načela u tradicionalnom smislu, ali on nije ni puka hipoteze, jer, navodno, sadrži u sebi neku nužnost koja potiče od praktičkog kao *zapovedne*, *zakonodavne* sfere. Ali o kakvoj zapovesti/zakonu je tu reč?

Bez sumnje, reč je o teleološkoj, a ne čisto kauzalnoj zakonodavnosti. Pri tom, i teleološka zakonitost je poseban oblik kauzalnosti, samo što je to, sada, preokrenuta kauzalnost, odnosno kauzalnost slobode ili, ako hoćete, kauzalnost uperena protiv kauzaliteta prirode.

Kant, u stvari, prihvata činjenicu da postoji mnoštvo svrhovitog delovanja ili uzroka u svetu (kulturi itd.). Ipak, čovek je jedino biće koje je sposobno za produkciju svrhovitih uzroka. Pa iako u svetu postoji mnoštvo svrha Kant smatra da postoji jedinstvena zakonitost (takođe teleološkog tipa) koja drži na okupu sve te (svetovne) svrhe. Dakle, dato mnoštvo ili pluralizam svrha drži se u svetu *zajedno* na fonu moralnog zakona koji, opet, postulira pojam *krajnje svrhe* kao nužnog objekta praktičkog uma (= *najvišeg dobra*). Krajnja svrha je ona kojoj nije potrebna nikakva druga svrha kao uslov njene mogućnosti, kaže Kant (v. *Kritika moći suđenja*, par. 84). Takva svrha, naravno, nije moguća u prirodi, pošto je krajnja svrha bezuslovna, a u prirodi je sve uslovljeno. Međutim, krajnja (poslednja) svrha je krajnja (bezuslovna) u odnosu na datu uslovljenost događanja, odnosno instrumntalnu i kauzalnu povezanost svrha u ljudskoj praksi. Međutim, za sebe posmatrano, ona je prva, s njom sve počinje, jer je ona početak/počelo/načelo koje utemeljuje svekoliko svrhovito kretanje čovekove prakse. U *Kritici moći suđenja* Kant na najsažetiji način profiliše tu teleško-etičku spregu kada tvrdi da u svetu postoji jedna jedina vrsta bića "čiji je kauzalitet teleološki, to jest čiji je kauzalitet usmeren na svrhe, a ipak je u isto vreme takav da ta bića zamišljaju zakon, po kome moraju sebi da postavljaju svrhe, kao bezuslovan i nezavisan od prirodnih uslova, *ali kao po sebi nužan* (podvukao: M. B.). Takvo biće jeste čovek, ali čovek posmatran kao noumenon; jedino prirodno biće na kome mi ipak možemo, u pogledu njegove vlastete osobine, da saznamo natčulnu moć (*slobodu*) i štaviše zakon kauzaliteta zajedno sa njegovim objektom, koji to prirodno biće može da postavi sebi kao svrhu (najviše dobro u svetu)" (*isto*).

Očigledno je da Kant u svim svojim kritikama teži da nas ubedi da je, najpre, neophodno napustiti tradicionalni koncept načela, da bi se, posle njegove re-definicije u domenu praktičkog (kao ubuduće ne prvog nego poslednjeg ili krajnjeg na fonu preokrenutog odnosa zapovedanja i započinjanja), ponovo pojavila potreba za (delimičnom) obnovom tradicionalnog shvatanja načela kao prvog načela. Kant će, pri tom, uvek reći – kao po diktatu rđave savesti – da se ta potreba javlja samo *za praktičku upotrebu*, a da teorijski/spekulativini um s time nema (skoro) ništa... Ipak, u tom, kao i u svim sličnim zaključcima, on vrši skok, takoreći anti-kopernikanski obrt, od načela kao zapovesti ka načelu kao započinjanju. Taj *obrt* (*u obrtu*) ne deluje uverljivo, jer je – hteo to njegov autor ili ne – uvek samo spekulativan! U jednoj zanimljivoj fus noti *Kritike praktičkog uma* Kant nudi sažetu interpretaciju problema. "Dužnost je da prema svojoj najvećoj moći ostvarujemo najviše dobro; stoga ono, ipak, mora biti i moguće. Prema tome, za svako umno biće na svetu takođe je neminovno da pretpostavi ono što je nužno za objektivnu mogućnost najvišeg dobra. Pretpostavka je isto toliko nužna kao i moralni zakon, s obzirom na koji ona jedino i važi" (158). U ovoj tvrdnji jasno može da se uoči pomenuti anti-kopernikanski obrt. U pitanju je obrt ili skok od praktičkog (performativnog) koncepta *najvišeg dobra* ka teorijskom (konstativnom) i, zapravo, onto-teološkom konceptu.

Praktički profilisano najviše dobro je ono koje "prema svojoj najvećoj moći ostvarujemo", a onto-teološko je najviše dobro koje se nimalo ne odnosi na naše ograničene (iako "najveće") moći, budući da ih daleko prevazilazi. Prema tome, dobro kao najviše načelo ne može da se primeni na ograničenu praktičku (ili: čovekovu) egzistenciju, a da time ili (1) ne suzi svoju (spekulativnu) moć ili (2) prekomerno ne uveća praktičku. I u jednom i u drugom slučaju premošćuje se jaz koji je nepremostiv. Kad Kant kaže da je ljudska priroda određena da stremi ka najvišem dobru, onda se suočavamo s ambivalentnošću pojma *najviše dobro* koje može da se

posmatra ili kao *praktički moguće* ili kao praktički nemoguće, ali zato *teorijski* (*spekulativno*) *realno* (mada se – dodao bi Kant – tako nešto može samo pretpostaviti). Zašto bi u sferi praktičkog postojala potreba za nečim nad-praktičkim, za nekim van-praktički postavljenim, tradicionalnim *prvim načelom*? Ta potreba bi imala smisla samo pod pretpostavkom da je u prvom (praktičkom) i u drugom (spekulativnom) slučaju reč o *istom* pojmu *najvišeg dobra*. Ali, to nije slučaj. Jer, videli smo, onto-teološko prvo načelo ne može da se svede na praktičko, kao što ni obrnuto nije moguće. Bog nije nešto što mi "prema svojoj najvećoj moći ostvarujemo", sem ako se time ne misli na označitelja/fikciju zvanu *Bog*.

Takođe, bog nije ni krajnja svrha čovekovog bivstvovanja, jer, u protivnom, čovek ne bi mogao biti samome sebi krajnja svrha i, takođe, ne bi predstavljao "krajnju svrhu stvaranja". Ali, "bez čoveka kao te krajnje svrhe ne bi bio potpuno obrazložen lanac svrha koje su jedna drugoj podređene; i jedino u čoveku, ali i u njemu samo kao subjektu moralnosti, može se naći bezuslovno zakonodavstvo u pogledu svrha, koje, dakle, jedino njega osposobljava da predstavlja jednu krajnju svrhu kojoj je celokupna priroda teleološki podređena" (v. *Kritika moći suđenja*, str. 315). Time se na neki način dovršava Kantov *kopernikanski obrt* po kome ne samo što razum propisuje zakone prirodi (a ne obrnuto) nego, sada vidimo, i praktički um propisuje zakone prirodnim zakonima! Pa ipak, Kant smatra da je taj *humanizam* (pa i *ateizam*) spojiv sa religijskim shvatanjem po kome je prvo i poslednje načelo, početak i kraj (stvaranja) dat u *bogu*, odnosno po kome je *bog* prvi uzrok i poslednja svrha sveta. On dakle smatra da je ipak nekako moguće spojiti *započinjanje* i *zapovedanje* i to tako da, onda, nemamo nikakvu drugozakonitost i/ili višezakonitost (poli-hetero-nomiju). No, ako je čovekova humanost bezuslovna, da li to znači da se ona postavlja kao bezuslovna ne samo *vis-à-vis* prirodne uslovnosti nego i *vis-à-vis* božanske? Kakva bi veza između moralnog zakona i božanskog načela postojala kad u toj vezi ne bi funkcionisalo nikakvo

uslovljavanje, nikakva uzročnost ili svrhovitost? To, strogo uzev, ne bi mogla biti religijska veza i, prema tome, moral ne bi imao nikakve veze sa religijom.

Čemu najviše načelo

Iako je, u prvi mah, dao prednost (ili: primat) praktičkom umu, Kant je na kraju, ipak, hteo da pomiri, izravna nabore između praktičkog i teorijskog (spekulativnog) uma. On je, kao i Tales, verovao da je istina jedna, jedinstvena, strugo koherentna. Iako su čovekove moći podeljene i često suprotstavljene, one ipak u sudnjoj instanci padaju u Jedno. Do tog jednog stiže se onda kada se ispituju krajnje stvari. Za čoveka morala ono krajnje je Stvar kojoj on teži kao krajnjoj svrsi. A ta krajnja svrha "jeste putem slobode *najviše doboro u svetu*" (*Kritika moći suđenja*, 329). Ipak, taj iskaz je krajnje sumnjiv. Ali pretpostavimo da je on u redu. U tom slučaju morali bismo se upitati: šta za Kanta znači *u svetu*? Da li je reč o empirijski datom svetu? Jer, krajnja svrha morala je ostvarenje najvišeg mogućeg dobra u empirijskom svetu, u svetu u kojem ljudi žive i deluju. Ali, kenigsberški mislilac je smatrao da ideja krajnje svrhe nije u potpunosti primenljiva na čovekov (empirijski) svet. On je, uostalom, govorio o *praktičkoj nužnosti* (krajnje) svrhe koja ne može da se izvede iz empirijskog/proridnog kauzaliteta. Zato "mi moramo da pretpostavimo moralni uzrok sveta (nekog stvoritelja sveta) da bismo, shodno moralnom zakonu, postavili sebi krajnju svrhu..." (*isto*). O čemu je tu zapravo reč? Zar pomenuti *stvoritelj* nije, u stvari, *čovek*, dakle onaj koji svojim razumom daje zakone prirodi i, zatim, koji svojim moralom daje zakon (nad) zakonima prirode?! Ne! Kant smatra da to nije dovoljno, te odmah dodaje: "Ukoliko je moralni zakon nužan, utoliko je (to jest u istom stepenu i iz istog razloga) takođe nužno da se pretpostavi ono prvo: naime da postoji jedan Bog" (*isto*). I kao i obično, i tu se Kant odmah ograđuje. U *fus noti* koja je vezana

uz prehodnu tvrdnju on kaže: "Ovaj moralistički argument ne treba da predstavlja neki objektivno važeći dokaz za postojanje Boga..."

Svakako, u moralizmu nema ničeg nužnog i objektivnog. U kom smislu je onda moralni zakon nužan? Videli smo već: nužan je *a priori*, dakle, bez obzira na uslove, okolnosti ili posledice. Naprosto, nužan je apstraktno uzev. I to je sasvim u redu. Jer on jedino tako i može da bude *nužan*. Međutim, ako iz tako shvaćene u isti mah *apstraktne* i *praktičke nužnosti* izvedemo nužnost egzistencije bilo čega konkretnog (recimo: besmrtnosti i boga), onda taj argument ne može više da bude moralistički, već onto-teološki! Prema tome, ako moralni zakon nije puki jezički izraz nego izvesna praktička nužnost i ako je, počev od njega, "takođe nužno da se pretpostavi ono prvo", dakle, *najviše načelo* ili, što se svodi na isto, "da postoji jedan Bog" (zašto ne više bogova?), onda je sve to zajedno ne samo "moralistički argument" nego i svojevrsni *dokaz* da Bog postoji. Uostalom, u *Kritici čistog uma* čitamo: "U opštim principima morala ništa ne može da bude neizvesno, jer ti stavovi jesu ili savršeno ništavni i bez smisla ili moraju proizlaziti iz pojmova našeg uma" (v. odeljak: "O transcendentalnim problemima čistog uma ukoliko se oni apsolutno moraju rešiti", str. 307). Dakle, kad je reč o zapovestima morala, za njih se može reći da ili proizlaze iz našeg uma kao na ovaj ili onaj način dokazane ili su, naprotiv, ništavne. Pa ako, kojim slučajem, te zapovesti dokazuju postojanje Boga, onda je jedini problem u tome što takav moralistički dokaz za postojanje boga nije bolji od bilo kog drugog onto-teološkog dokaza!

Mnogi su autori posle Kanta smatrali da je spoj religije sa autonomnim praktičkim načelima jednostavno nemoguć, pošto su religijska načela nužno neprijateljski usmerana prema čovekovoj praktičkoj samozakonitosti. Takav stav na sažet način formuliše, recimo, Jovan Skerlić u tekstu "Načelo solidarnosti" (1904): "Hrišćanska crkva propoveda mržnju na stvari ovog sveta, objavljuje da čovek na zemlji ima da se stara

o spasu svoje duše, da ljudi treba da prignu glavu, trpe nepravdu i bedu, sa nadom na onaj drugi, bolji svet, na carstvo nebesko, gde će prvi biti poslednji a poslednji prvi, i gde će bogataš zavideti Ubogom Lazaru koji je kupio mrve sa njegova puna stola. Svi pokreti za poboljšanje stanja narodnih masa, borbe za unošenje više pravde u ljudske odnose, nalazili su uvek u crkvi protivnika, juče kao i danas" (v. *Pisci i knjige*, IV tom, Bgd, 1956, str. 473-474). Ako je verovati Skerliću, hrišćanska propoved je nespojiva s moralom solidarnosti i pravednosti, pošto takvom moralu nije potrebno onostrana nadoknada za nemoć s kojom se on suočava u ovostranosti. Nije li to, u stvari, prigovor i samom Kantu, budući da i on ovozemeljsku nemoć svojih moralnih zapovesti hoće da kompenzuje nadzemaljskim moćima koje imaju samo spekulativno pokriće?

U svetu kakav jeste, nemoć da se sada i ovde odelotvore moralni i drugi nalozi može da se savlada samo ako se prihvati ideja o mogućnosti praktičke izmene sveta. To zatim podrazumeva opravdanost, s jedne strane, racionalne kritike postojećeg i, s druge, sabiranja energije za moguću borbu protiv etablirane moći postojećeg. Međutim, hrišćanska propoved nudi, samo, nebesku nadoknadu za realnu nemoć, nadoknadu koja nam kaže da je stvarno poboljšanje sveta nemoguće, da sve naše nade mogu biti uložene samo u besmrtnost duše i Boga. Ta kompenzacija ne svedoči o stvarnom poboljšanju sveta već upravo obrnuto, o tome da je moralno poboljšanje sveta, zahvaljujući *obećanju na nebesima*, stvarno uzev – osujećeno. Zato se veliko Kantovo *otkriće* praktičkog uma nužno unazađuje i kvari čim se vezuje uz religiju, odnosno onog trenutka kada, posle praktičkog obrta, ponovo pokuša da uspostavi onto-teološka načela. A tu je, onda, reč o ograničavanju slobode, ograničavanju koje je, samo, druga strana proširivanja praktičkog uma u pravcu postulata spekulativnog uma. Utemeljenje praktičkih načela u spekulativnom, tradicionalnom diskursu načela ne samo što je pogrešno nego je i necelishodno: promašuje svrhu, ukoliko se svrhom smatra moralno poboljšanje sveta. Umesto tog

poboljšanja dobija se, samo, konzerviranje postojećeg, ako ne i nazadovanje. Ako se praktički poredak temelji na konceptu slobode i samozakonitosti, onda on *nužno* isključuje (upravo u *praktičkom smislu*) svako utemeljenje ili transcendentnu podršku u bilo kakvim spekulativnim konstrukcijama.

Neko bi, sada, mogao da, ovde, stavi primedbu kako je pored *besmrtnosti duše* i *boga* i sam pojam *slobode* u stvari spekulativna konstrukcija. Jer, i to je postulat za koji Kant tvrdi da je samo, kao i besmrtnost i bog, *pretpostavka u nužnom praktičkom smislu*. Otuda bi se reklo da ta tri postulata ili idu zajedno ili ne idu uopšte. Pa ako kritikujemo upotrebu pojmova *besmrtnosti duše* i *Boga*, onda je dosledno da, iz istih tih razloga, kritikujemo i pojam *slobode*. Međutim, već kod samog Kanta postoji odlučujuća razlika između *slobode* i drugih postulata čistog uma. Naime, sloboda nije samo postulat nego je i činjenica! A *činjenica* (u praktičkom smislu) je sve ono čiju objektivnu stvarnost je moguće *činom* dokazati.

Zato Kant s pravom tvrdi da je veoma značajno to da se "među činjenicama nalazi čak i jedna ideja uma (koja po sebi nije sposobna ni za kakvo prikazivanje u opažanju, te, dakle, nije sposobna ni za kakav teorijski dokaz svoje mogućnosti), a to je ideja *slobode*, čiji realitet kao posebne vrste kauzaliteta (o kojem bi pojam u teorijskom pogledu bio natčulan) može da se dokaže na osnovu praktičkih zakona čistog uma i u stvarnim radnjama koje se vrše u skladu sa tim zakonima, te, dakle, može se dokazati u iskustvu. – Među svim idejama čistog uma to je *jedina* (podvukao: M. B.) ideja čiji je predmet činjenica..." (*Kritika moći suđenja*, str. 346). Prema tome, u našim praktičnim životima sloboda je ne samo veoma važna nego i nužna *činjenica*, dok Bog i besmrtnost to nisu, budući da su apsolutna transcendencija svih činjenica. O tim stvarima mi ne možemo imati nikakvo praktičko *iskustvo*, dok o slobodi takvo iskustvo imamo. Iskustvo slobode je mogiće naprosto zato što je to iskustvo izvesnih činjenica ili odsustva tih činjenica... Reč je o iskustvu slobode kao nužnog (bezuslovnog) naloga (Kant bi rekao moralnog zakona) i, zatim, o iskustvu kršenja ili

osujećenja tog naloga/zakona. Ta dva iskustva u svom preseku daju nam konkretnu sliku o stanju slobode u našim životima. Naravno, tu nikada nije reč o *neposrednom* iskustvu same slobode već o iskustvu posredovanom činjenicama koje mogu u punom smislu da se protumače samo počev od ideje slobode. Činjenice koje su rezultat dela, čina, omogućuju razumevanje slobode, jer su i same nastale na njenom tlu. Pa budući da se u praktičnim činjenicama sloboda i manifestuje i ugrožava, onda je kritički odnos prema *stanju* slobode (solidarnosti, pravde itd.) praktički nužan u konstituciji samog morala slobode. U svakom slučaju, slobodu mi razumevamo činjenicama (koje su nam dostupne), a činjenice slobodom. Reč je, naravno, o hermeneutičkom krugu koji nije primenljiv na odnos između čoveka i boga, jer nikakvo ljudsko iskustvo ne upućuje na *veru* u boga budući da ta vera, po definiciji, prethodi bilo kakvim činjenicama iskustva (jer je vera u *onostrano*).

Jedna jedina istina

Zašto su, po Kantu, pored *slobode* (koja je, očigledno, ukorenjena u praktičkom iskustvu), nužni postulati praktičkog uma ujedno i *besmrtnost* i *Bog*? Ako je sloboda *neophodna* za razumevanje praktičnog života, zašto bi to, u isti mah, bili i *besmrtnost* i *Bog*? Reklo bi se da za to nema valjanih razloga! Podrška tih postulata nalozima uvećavanja (univerzalizovanja) slobode i moralnog usavršavanja sveta (do čega je Kantu veoma stalo) ne samo što nije neophodna nego je pre, reklo bi se – štetna! Jer, ti postulati pre osujećuju optimalno ostvarenje čovekove samozakonitosti (autonomije) nego što predstavljaju uslov njegove mogućnosti. Ipak, Kant je verovao da veza između praktičkih načela (slobode, moralnog zakona itd.) i onto-teoloških kategorija – nužna. Zašto nužna? Ima tome bar dva razloga. Prvi je taj što Kant nije želeo da krizu u (onto-teološkom) pojmu *načela* (koja se inicijalno prevladava ustanovljenjem primata praktičkog uma) zaključi tako što će

priznati da je ta kriza destruktivna, odnosno da se s njom nešto definitivno – izgubilo: početak, počelo, načelo u tradicionalnom smislu. Ne, Kant je težio da posle krize ipak rekonstruiše celinu (mogućeg diskursa načela) u kojoj će svoje mesto imati i *tracionalno shvatanje*, ovog puta samo *redefinisano* počev od jednog mekšeg (u praktičkom smislu), a ipak konstruktivnog ili *arhitektonskog* (reč je Kantova) postupka.

Drugi važan razlog zašto je neophodna veza između tradicionalnog/teorijskog i modernog/praktičkog diskursa načela sastoji se u pretpostavci (do koje Kant takođe drži) da je um ipak, i pored svega (svih kritika koje mogu da mu se upute) – jedan. U stvari, Kant se u tom pogledu drži najtradicionalnijeg logocentričkog naloga koji je formulisao još Tales: *Potraži samo jednu mudrost*! Ta jedna mudrost je jedna i u ontološkom i u epistemološkom i u aksiološkom smislu. Zato je Tales odmah mogao da doda: *Biraj jedno jedino dobro*. Reč *biraj* ovde nema samo subjektivno (praktičko) značenje, već ujedno, i pre svega, objektivno značenje u kome je *dobro* ontološka kategorija (načelo), makar se ono odnosilo na prirodni element, tj. Vodu. Kant polazi, dakle, od primata praktičkih načela, uviđajući da su tradicionalna načela zapala u krizu, ali na kraju svog (misaonog) puta ipak pledira za Talesov imperativ: *biraj* (ili: veruj u) *jedno jedino dobro*, pošto je to dobro samog tebe izabralo. Postoji *sapripadnost* (ta reč iz Hajdegerovog/hermeneutičkog rečnika ovde dobro pristaje) praktičkog i onto-teološkog dobra. Zato je, u sudnjoj instanci, reč o istovetnom dobru, odnosno istovetnom ili jedinstvenom sklopu načela. Nije li Kant, ipak, žrtva tradicionalnog diskursa načela i, zapravo, samog *logocentrizma*?!

U predgovoru za *Metafiziku morala* filozof iz Kenigsberga je nedvosmisleno podržao Talesovo geslo: *Potraži samo jednu mudrost*, izričito tvrdeći da *filozofija može biti samo jedna*. Po njemu, ta ideja je nužna budući da, "objektivno posmatrano, ipak može postojati samo Jedan ljudski um", a samim tim "ne mogu postojati mnoge filozofije, tj. mogućan je samo jedan njihov istiniti sistem iz *principa* (podvukao: M. B.),

ma koliko se raznovrsno i često protivurečno filozofiralo o jednom te istom stavu" (v. *Metafizika morala*, Novi Sad, 1993, str. 8-9). S takvim uverenjem koje, u *načelu*, odbacuje mogućnost višeumnosti i pluralizma u filozofiji, Kantov kritički rad na identifikovanju krize modernog uma nije mogao da ne završi u *mekoj* rekonstrukciji tradicionalnog *diskursa načela*. U *Zasnivanju metafizike morala* Kant takođe razvija ideju o nužnosti samo jedne jedine filozofije, poredeći, pri tom, kritiku čistog uma i kritiku čistog praktičkog uma (čiji je zadatak da zasnuje metafiziku morala). Kad je reč o ovoj drugoj, onda, kaže Kant, "ja zahtevam da njeno jedinstvo sa spekulativnom kritikom, ako ona treba da bude završena, mora da bude takvo da se može u isto vreme prikazati *zajedničkim principom* (podvukao: M. B.), pošto se na kraju krajeva ipak radi o jednom i istom umu koji se samo u primeni razdvaja" (v. *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Bgd, 2004, str. 12). Taj *zajednički princip* o kojem govori Kant je, bez sumnje, princip jednog-jedinog uma ili, talesovski rečeno, *jedine mudrosti*. Njegova je sudbina da "ispravi" preokrenuti odnos *započinjanja* i *zapovedanja*, početka (počela) i zapovesti (naloga, zakona, logosa), koji je svakako bio važna posledica Kantovog praktičkog obrta u diskursu načela. Odnosno da taj odnos na neki način vrati u (metafizičku) normalu! Ipak, pokušaj rehabilitacije zajedničkog/jedinstvenog načela (principa) imao je *meke* konsekvence koje nisu mogle da poništе značaj Kantovog otkrića, tj. njegovog praktičkog obrta u diskursu načela.

Hegel je, kasnije, pokazao kuda vodi *tvrđa* varijanta rehabilitacije i rekonstrukcije tradicionalnog diskursa načela. On je, naime, već u *Jenskim spisima* (1801-1807) tvrdio kako "postoji samo jedna filozofija i da samo jedna može postojati, to je zato što je um samo jedan" (v. Sarajevo, 1983. st. 125). Pri tom, naravno, sva razlikovanja u filozofiji, kao i različite filozofije sabiru se u Jednu koja progresivno nastupa, težeći svom dovršenju/kraju. Poslednji veliki filozofski enciklopedista je, time, rešio problem koji su uočili mnogi filozofi, da ima

previše filozofija koje se isključuju, i da to, na neki način, obezvređuje i relativizuje samu Filozofiju (sa velikim F). Danas, bez sumnje, niko više ne veruje u priču po kojoj postoji samo jedna filozofija koja bi mogla da objedini ili isključi sve ostale. Na scenu je stupio nedvosmisleni – pluralizam. I to ne privremeni (dok se Stvar ne reši) nego *radikalni* pluralizam. Ukratko: nije više moguće jednoumlje ni u politici ni u filozofiji. Eto zašto poziv filozofa ne može više biti jedan i jedouman. I on to ne može biti *u načelu*, a ne protivno svakom načelu. Samo to, onda, filozofima stvara teškoće. O kakvim teškoćama je reč?

Filozof se pita o svom pozivu zato što mu je, za razliku od obućara, ono upitano u toj upitnosti uvek, takoreći, konstitucionalno zaklonjeno, u senci, nerazgovetno, nerazjašnjeno... Ukratko: njemu, s one strane (u osnovi nefilozofskog) dogmatizma i fanatizma, nikada nije sasvim jasno šta zapravo znači biti filozof. Zato su i mogući različiti odgovori na to pitanje, zato je moguć koreniti, rizomski pluralizam, a nije moguće jednoumlje, sem kao deo *igre* radikalnog pluralizma. Sama nedorečenost, nedovoljna kodifikovanost poziva filozofa možda ima neke bliskosti sa značenjem *filo-sofije*, s tom principijelnom nemogućnošću *ljubitelja mudrosti* da zaključi svoje pretraživanje izmičućih pretpostavki i nedorečenosti na kojima počiva njegov diskurs. Zato je, zacelo, poziv filozofa poziv nekoga ko nikada nije, ne nužno pred drugima nego pred samom filozofijom, *dovoljno* mudar. U izvesnom smislu, pozivu filozofa izmiče sama ljubav prema mudrosti ili, ako hoćete, *filosofija*, tako da to izmicanje, u stvari, nju, filozofiju, uvek iznova poziva na napor-refleksije, na novi pokušaj da se pohvataju zagonetne pretpostavke (načela) koja njoj izmiču. Pred *pozivom* filozofije sam *odziv* filozofa nikada neće biti konačan, jednom za svagda zaključen ili zbrinut unutar nekog navodno *gotovog* stanovišta. I već zato će biti uvek-otvoren za novu kritiku i kritičko tumačenje socijalne (vladajuće ili ne) gluposti, slepila i, ukratko, *doxe*. Samo, sada se postavlja pitanje: ako iz svega prethodnog sledi

da poziv ili nalog filozofije nije nalog jednoumlja, da li to, onda, legitimiše ne samo mnoštvenost (pluralizam) zasnivajućih načela nego i samu mahinalnu, kontingentnu, proizvoljnu ili, čak, konfuznu prodikciju filozofskog ili pseudo-filozofskog diskursa kao diskursa kvazi-načela?

Neuspeh čiste aproksimacije

Možda se Kant prestrašio kad je uočio činjenicu da njegova kritika tradicionalnog diskursa načela može da rezultira i upućivanjem na mahinalna načela, pa je, zato, rešio da praktički um obeleži ne samo neprikosnovenom (kategoričkom) zapovešću (imperativom, zakonom) nego i naknadnom saglasnošću sa onto-teološkim postulatima, što je, onda, učinilo da se kriza diskursa načela (kao umnog diskursa) premosti, odnosno da se premosti razlika između praktičkog i teorijskog uma i, tako, ponovo ustanovi Jedan Jedini um. Ipak, svojom kritikom tradicionalnog duskursa načela Kant je dijagnostifikovao krizu koja je, u stvari, bila kriza filozofske/metafizičke *jednoumnosti*. Jedna filozofija, bilo da je sveobuhvatna ili isključujuća, više nije moguća. Eto zašto pisac tri čuvene kritike može da se čita na dva različita načina, najpre, kao mislilac kritike i krize, a, zatim, kao mislilac prevladavanja krize i uspostavljanja (ipak: tradicionalnog) jedinstva u diskursu načela.

Nema sumnje da je Kant uviđao kako je tradicionalni diskurs započinjanja (početka, počela) uvek zapadao u krizu u sferi praktičkog, odnosno zapovedanja (moralnih i drugih zakona, naloga, normi itd.). Ono praktičko, zajedno sa svojim *nužnim* svrhama (ako takvih ima), oduvek je bilo žarište krize, već i zato što je puna realizacija (krajnjih) ciljeva morala da znači *svetost* za koju ljudi nikada nisu bili dovoljno opremljeni. "Moralni zakon je", kaže s punim pravom Kant, "*svet* (nepovrediv)", da bi odmah dodao: "Čovek je, istina, doista ne-svet, ali mu čovečnost u njegovoj osobi mora biti sveta. U celom svetu se sve ono što čovek hoće i nad čim vlada može

upotrebiti i jednostavno kao sredstvo; samo čovek, a s njim i svako umno stvorenje, jeste svrha po sebi" (*Kritika praktičkog uma*, Bgd, 1979. god, str. 105). Ovi i slični stavovi koji se mogu naći kod Kanta bili su inspiracija za različite projekte humanističkog univerazlizma. Naravno, pokazalo se ono čega je i sam Kant donekle bio svestan: *ako čovek nije svet* i *nepovrediv*, onda za isključenje mogućnosti njegovog povređivanja nisu dovoljne ni (1) lepe humanističke želje, ali ni (2) brutalna (politička ili revolucionarna) borba za emnacipaciju. U čemu se, dakle, sastoji rešenje ove krize praktičkog?

Kant je ponudio filozofski odgovor koji polazi od sledeće premise: "potpuna primerenost volje moralnom zakonu jeste *svetost*, svršenstvo, za koje ni u jednom trenutku svog postojanja nije sposobno nijedno umno biće čulnog sveta", ali kako se "ta svetost ipak zahteva kao praktički nužna", onda se, zaključuje Kant, "to može naći samo u progresu ka onoj potpunoj primerenosti, progresu koji ide u beskonačnost" (138-139). Već je Hegel to nazvao *lošom beskonačnošću*, da bi zaključio da je odgoda savršenstva (ili: aposluta) nepotrebna. Kant je, naravno, bio oprezniji. Ali opreznost je imala svoju cenu. Načela čistog praktičkog uma nalažu nam nužnost napredovanja u beskonačnost. Samo, o kakvoj beskonačnosti je reč? O kakvoj, kad naša empirijska egzistencija nipošto nije beskonačna? Očigledno, tu je potrebna jedna onto-teološka intervencija. Pošto napredovanje u beskonačnost podrazumeva beskonačno trajanje egzistencije, onda time, naravno, dobijamo pretpostavku o *besmrtnosti duše*. Otuda, zaključuje Kant, "najviše dobro je praktički moguće samo pod pretpostavkom besmrtnosti duše" (*isto*). Što znači da u stvarnim ljudskim životima najviše dobro nije moguće budući da nikada nije savršeno, tj. da je uvek podložno popravljanju u pravcu boljeg. U osnovi, Kant se ne zadovoljava aproksimacijom koja ne dostiže svetost ili apsolut. Zato, na putu ka Hegelu, on nalazi da su spekulativne hipoteze o besmrtnosti duše i bogu u praktičkom smislu *nužne*...

U stvari, Kant nije mogao da pretpostavi jednostavnu stvar: da najviše dobro može u isti mah biti (1) praktički (u smislu: nečega čemu se teži) nužno i (2) nemoguće. Ljudi teže vrednostima po sebi, vrednostima koje se ne mogu upotrebiti za nešto drugo, ali one kao svetosti/savršenstva nisu moguće ili, bar, nisu moguće bez stradanja. I bez mogućih redefinisanja. Budući da praktične Stvari nemaju supstancijalno, onto-teološko uporište, njihova nužnost nikada nije savršena, apsolutna, nije usidrena u bilo kakvom supstancijalnom jemstvu. Pa ako one to nisu unapred, onda nisu ni *post festum*. Da li to možemo smatrati dokazom o *mahinalnoj* prirodi načela? Svakako ne! To je samo dokaz da suverenost (potpuna sloboda *od* i *da*) svake praktičke Stvari u praktičnom životu može biti samo *ograničena* suverenost. A čime je ona ograničena? Najpre, činjenicom da pored njenog kauzaliteta u stvarnosti postoje i drugi kauzaliteti. U životu današnjih ljudi, kao i uvek, postoje vrednosti koje su *svete*. Možemo ih nazvati najvišim vrednostima. Mnogi ljudi optiraju za te vrednosti. Drugi za neke druge. Ali, najviše vrednosti, iako su nužne u smislu neprikosnovenog zapovedanja, nisu apsolutne, a to znači da nisu niti mogu biti onto-teološki (eshatološki) realizovana načela, dakle, načela koja u sebi potvrđuju koincidenciju ili istovetnost započinjanja i zapovedanja.

Nikakvi praktički imperativi, ma koliko bili kategorični, nikada neće postati svetost (aposlutnost) jedne supstancijalne stvarnosti, odnosno subjekta koji je postao supstanca. Nikad nikakva praktička nužnost neće izaći iz sfere "puke" normativnosti, jer praktički nužno se, kao takvo, upravo definiše onim što je u načelima zapovedno, imperativno, nalažuće, a što se u prethodećoj stvarnosti ne nalazi. Drugim rečima, ono što jeste i ono što treba da bude nikada neće postići svetost (= apsolutnost) svoje istovetnosti. A takve utopijske konstrukcije moguće su ili, kao kod Kanta, povratkom teološkim pričama (koje se, oprezno, proglašavaju samo praktički nužnim, a spekulativno pretpostavljajućim) ili, kao kog Marksa, istorijsko-eshatološkim projektom društva u kojem

će sve protivurečnosti biti – razrešene. Kant nije pogrešio što je *nužnost* diskursâ načela video u njihovoj praktičkoj upotrebi. Njegova greška je bila u tome što je tu nužnost video kao apsolutnu. Ta apsolutnost je mogla da se uoči već u pojmu *aproksimacije* koji nju, s jedne strane, pretpostavlja kao cilj i ispunjeno stanje (= svetost), a, s druge strane, govori nam o nemogućnosti, u svetovnim okvirima, dosezanja tog cilja. Tako pojam *aproksimacije* sugeriše (arhitektonsko) rešenje (za svoj problem) u perspektivnoj sintezi praktičkog i teorijskog (ili: teološkog), odnosno u verovanju da kriza i raskol između započinjanja i zapovedanja u pojmu načela može i mora da se prevlada u jednoj *meko* profilisanoj onto-teološkoj (= tradicionalnoj) perspektivi. Konačno, u vezi s time, Kant nije mogao da nam ponudi ništa više od *nade* koja je, na prvom mestu, nada u celiskodnost spekulativne supozicije beskonačnog i apsolutnog zadovoljenja.

Međutim, ako bismo u samoj ideji aproksimacije suspendovali apsolutni cilj, ako svetost neke (praktičke) vrednosti (po sebi) ne bi bila *apsolutna*, i dakle, ako ne bi zahtevala apsolut i na taj način tražila, za sebe, onto-teološko utemeljenje, to bi onda značilo da sve praktički nužne Stvari uvek mogu i da se redefinišu! I da one, samim tim, nemaju apsolutni identitet. Jer u praktičkim stvarima postoji uvek i nešto drugo, neka drugost koja traži svoje pravo ili svoju pravdu. Prema tome, ono *sveto* u ljudskim vrednosnim određivanjima nema niti ikada može da ima strogu, u sebi zauvek datu, spolja ili iznutra garantovanu, *čistu* (da upotrebimo Kantovu terminologiju) – istovetnost sa sobom. Moguća *diferenciranja* u pojmu svetog, onoga što se prihvata (bira, razumeva, pojmi) kao neprikosnovena vrednost po sebi, vrednost koja se ne da instrumentalizovati, ne podrazumevaju puku destrukciju samog tog pojma, odnosno potpunu relativizaciju svake vrednosti po sebi, te, shodno tome, legitimisanje svudprisutne instrumentalizacije svega u praktičnom životu ljudi... Ne, ovo diferenciranje, koje suspendije ideju apsoluta ili čiste istovetnosti sa sobom

vrednosti ima smisao *uvek mogućeg odgađanja praktički nužnog u nečemu drugom*. Zato je aproksimacija često, samo, put kojim se, kroz odgađanje, stiže do – *drugog*. U praktičkom polju samozakonita (intrinsična) vrednost je vrednost koja se ne može (zlo) upotrebljavati za nešto drugo. Takođe, ona nije ničim garantovana kao nešto apsolutno, sem ako se sama regulativna funkcija *garantovanja* uobličuje u fanatizam i dogmu koja, zatim, traže upotište u tvrdim onto-teološkum načelima. Suverenost i samozakonitost praktičkih vrednosti samo su normativni predlozi (izvesno *treba da*) koji nas suočavaju sa situacijom slobode/odgovornosti, koji, za svoju vrednost traže potvrdu u praksi, u praktičkoj smislenosti te (bez sumnje: performativne) stvarnosti koju projektuju.

Razlikovanja u drugozakonitosti

Autonomija je, po Kantu, najviše načelo moralnosti. U jednoj od mogućih formulacija, to načelo glasi: "ne treba drugačije birati do tako da maksime njenog (misli se na autonomiju: M. B.) izbora budu u istom htenju saobuhvaćene u isto vreme kao opšti zakon" (v. *Zasnivanje metafizike morala*, str. 92). Problem takve formulacije je u tome što se njom pretpostavlja da moralni zakon ima, da sadrži u sebi neku opštost koja je istovetna sa sobom i kojoj, prema tome, ništa ne izmiče. Naravno, Kant zna da uvek ima i nešto što izmiče onom *opštem* morala. Ali, on veruje da to što izmiče moralu, njega, jednostavno – poništava. "Ako volja traži zakon svog opredeljivanja ma u čemu drugom, a ne u pogodnosti svojih maksima za svoje vlastito opšte zakonodavstvo, dakle, ako ona, izlazeći izvan same sebe traži taj zakon u kakvoći ma kojeg od svojih objekata, onda iz toga uvek proizlazi *heteronomija*" (93). U naslovu tog odeljka, Kant tvrdi da je heteronomija volje izvor svih lažnih načela moralnosti. Sva ta načela su drugozakonita po tome što ono što je spoljašnje volji (neka Stvar), svojim odnosom prema njoj (volji), postavlja zakon koji, time, više nije

njen, koji je njoj tuđ, otuđen. Čitava humanistička problematika otuđenja i razotuđenja, Ilijade i Odiseje humanosti bez sumnje je implicitno sadržana u Kantovoj deobi između heteronomije i autonomije.

Stanovište drugozakonitosti je obeleženo usudom. Ono je izvor najozbiljnijih grešaka koje mogu da se pojave u govoru o moralnim načelima. U koordinatama drugozakonitosti, koja se u teoriji profiliše kao pretkritička situacija, ljudski um je "oprobao sve pogrešne puteve, pre no što mu je pošlo za rukom da pogodi jedini pravi put" (94). Ali, problem je upravo u tome što su sva etička stanovišta koja su se gradila na konceptu drugozakonitosti takođe mislila da su se uputila na "jedini pravi put". Uvek, takoreći fatalno, imamo moral isključivosti, moral jedino pravog puta! Nije li upravo on izvor najveće moguće nekritičnosti?! Jer, šta garantuje da je to *zaista* jedini pravi put? Kant vidi to jemstvo u samoj opštosti zakona. Moje htenje mora da bude saobuhvaćeno (totalizovano) opštošću da bi moglo da se nazove zakonom i jedinim pravim putem. Bez opštosti nema nikakvog, pa ni moralnog zakona. Samo, da li opštost jedne Stvari uključuje/podrazumeva i ono *drugo u njoj*, *njenu drugost*? Bez sumnje, čista opštost cilja na čisti identitet Stvari koje su u pitanju. Ali, šta ako pomenute stvari (ili: Stvari) nemaju čisti identitet? U tom slučaju, one ne bi imale ni čistu opštost. Ni čisti zakon. Budući da je svaki zakon, na svojim rubovima, uvek načet drugim ili drugozakonitošću. Mi nikada nećemo unapred, sasvim pouzdano znati da li je ta drugozakonitost takođe moralna ili je protiv morala. I kog?

Moral često ide protiv onoga što je opšte, ukoliko to opšte ima reduktivni, nivelišući, poravnavajući smisao. Ali, svođenje je ne samo moguće nego i nešto što se regularno pojavljuje počev od uopštavanja, počev od opšteg, jer nema tog opšteg ili univerzalnog koje bi moglo da obuhvati sve, celinu, totalitet. Naprosto nema svega, celine, totaliteta bez ostatka, bez onog što nije uključeno, bez neizvesnog i neistovetnog koje narušava harmoniju pretpostavljene celine/opštosti. Greška opštosti je što ona ne vidi da stvari u sebi samima nisu nikada

potpuno istovetne, da su nagrižene drugošću, da njihovim ponavljanjem ne komanduje, bar ne u sudnjoj instanci, isto nego drugo. Pa ako se moral zadovoljava samo identitarnom opštošću, onda on vrši svođenje i poravnavanje, redukciju i nivelaciju, odnosno ustanovljuje se kao preterana strogost/rigidnost koju, po pravilu, koriguje život. Ili: *drugi* moral.

Kantov pojam *heteronomije* je, bez sumnje, dobio zanimljive produžetke u potonjoj filozofiji i društvenim naukama. Ti produžeci javili su se kako u teorijskom ključu subjektivnosti, tako i objektivnosti. U registru subjektivnog, drugozakonitost se shvatala kao stvar patologije, nesvesnog, potisnutog, strukturalne ili druge kodifikacije; dok se, u registru objektivnog, shvatala kao spoljašnji determinizam, komanda, dominacija, kao inercija tvrde običajnosti, navike, institucionalne pretnje i prisile, otuđenja, postvarenja, fetišizma itd. Teorije koje su pokušavale da s drugozakonitošću izađu na kraj, isto tako malo su u tom naumu uspevale kao što se to može reći i za Kantov moral. Čovek je uhvaćen u mreže *drugog* (*heterogenog*), bilo u sebi samom bilo izvan sebe. Njegova refleksivna samosvojnost je tanak sloj egzistencije koji, mada nije zanemarljiv, ipak nema moć da potpuno vlada situacijom. Nikakva dijalektika i nikakve sinteze mu u tom naumu neće pomoći. Štaviše, svaki pokušaj nametanja utopijske opštosti koja bi, navodno, prevladala raspoloživu drugozakonitost, vodio bi u kontraindikacije. Naravno, to ne znači da i sama intervencija u drugozakonitosti nije moguća. Ali, ona je moguća ako se umesto utopijske opštosti naoružamo opštošću osetljivom za ono drugo u istom. Tamo gde su drugozakonitost i samozakonitost nepomirljivo konfrontirarane, tu su oba pola te opozicije u lošoj, "neautentičnoj" situaciji! Zato, umesto zaoštravanja te opozicije i crno bele, manihejske deobe, potrebno je, najpre, poći od razlikovanja u drugo-zakonitosti, a zatim i od razlikovanja u samozakonitosti.

Zaključak iz svega rečenog mogao bi da glasi: s moralne tačke gledišta, drugozakonitost nije nužno ili *a priori* loša stvar. Kant ima pravo kada smatra da je opštost (ili univerzalnost) bitni momenat moralnog zakonodavstva. Ali on greši kad opštosti daje isključivo identitarni smisao, odnosno kad je (implicitno i funkcionalno) podvodi pod logiku jedne-jedine istine i jednog uma. Opšte sadrži u sebi i mogućnost skretanja, odstupanja i preuzimanja nečega drugog. Ono nikada nije u apsolutnom smislu istovetno sa sobom. Drugo uvek radi u njemi! Pa je moral, naprosto, rigidan ako nije osetljiv za to drugo (drugo-u-istom ili drugo-istog) i, naravno, za njegove razloge. Deo opštosti je i njeno stalno redefinisanje, preinačavanje, korigovanje i otvaranje za drugo. Moral je obeležen pravdom koje nikad nema dovoljno. Odgođenost, nedostatak, neizvesnost i neodlučivost su, baš kao i opštost/univerzalnost, konstitutivni momenti moralnog zakonodavstva! Zato priča o *jedino pravom put* nije moguća ni u moralu ni u filozofiji. Takođe ni potpuna, apsolutna samozakonitost nije moguća, a najzad, nije ni poželjna, budući da na *pravom putu* postoje uvek i drugi putevi i puteljci, stranputice i skretanja. Nema puta bez stramputice... Ispod samozakonitosti uvek klizi drugozakonitost, ako ne kao sudbina, onda kao intervencija drugog, neistovetnog, rAzličitog. Bez intervencije drugog, pravi put bi bio puka himera, ali himera koja vrši svođenje, nivelisanje ili, čak, logocentričku tiraniju!

Pluralizam načela

Nužna je samo odgovornost – Dvosmislena prosvećenost – Svetlost i mrak – Uloga mnoštva – Ukorenjenost Cogita – Razlog heteronomije – Dekonstrukcija (ili: sekularizacija) svetog – Uspešnost kao (promašeno) načelo – Neodrasla modernost – Nema povratka tradiciji – Prazno mesto načela – Jedno nije ne-nasilje – Sablasno jednoumlje

Načela su mnoštvena ne samo izvan sebe nego i u sebi samima. To je teza koju ćemo ovde pokušati da obrazložimo nasuprot tradicionalnom verovanju da je diskurs načela nužno jedinstven, da zahteva da se unutar date hijerarhije ustanovi jedno/najviše načelo ili, bar, nekoliko takvih načela. Pa pošto je metafizički diskurs uvek diskurs izvesne hijerarhije i prvenstva, onda to znači da se u takvim uslovima mnogoznačnost načela ili njegova drugost po pravilu javlja kao kontrasvrhoviti, kontraindikativni efekat. Ustanovljeni poredak rađa u sebi iskušenje drugih načela i drugog u datim načelima kao svojevrsnu kolaterarnu grešku/štetu. Mnoštvo profilisano kao kolaterarna steta opseda etablirani poredak načela čineći da performativnost na kojoj čitav poredak počiva uvek bude nestabilna, nesigurna, latentno uzdrmana. Taj uvid, ako je tačan, dovodi u sumnju Kantovo verovanje da su moguće praktički nužne Stvari.

Nužna je samo odgovornost

U praktičnom životu savremenog čoveka, zaista, mnoge Stvari (ili: najviša načela/zapovesti) date su kao po sebi (ili po sopstvenom činu/delu) – samorazumljive. Naše *učešće* u njihovom performativnom delovanju učvršćuje samorazumljivost stvarnosti koju performativnost gradi. Time se performativna funkcija prividno pretvara u konstativnu. Samo, taj obrt nije opravdan i još manje je nužan. On je, dakle, privid. Da li to znači da nam performativnost uvek nudi privid realnosti koja bi, kad bi bila *prava*, mogla da se konstatuje? Da li ipak postoji, da li je moguća takva performativnost čija je stvarnost, iako ne može da se *konstatuje*, ipak na neki način *nužna*. Da li, dakle, postoji performativno-nužna stvarnost? Kant je tvrdio da nas jedino moral upućuje – hteli to mi ili ne – na praktički nužne Stvari. Moral u sebi sadrži logiku načela ne po tome što prvo započinje (što je prvo usidren u nekom onto-

teološkom prvenstvu) da bi zatim i zapovedao nego upravo obrnuto, što prvo zapoveda i onda zahvaljujući toj zapovesti (zapovedanju) uopšte i započinje, pokreće, inicira, utemejuje jedan (praktički) poredak u svetu.

Po Kantu, moralni zakoni nas izvode na transcendentalnu čistinu u kojoj oni tek praktički važe i to ne bilo kako nego kao apsolutno nužni. Sve ostalo, ukoliko uzurpira nužnost (zakonitost) u praktičkom smislu, podložno je kritici upravo sa stanovišta te jedino relevantne zakonitosti, dakle, morala. Ukoliko, nasuprot tome, *mahinalna* načela (zapovesti) u našem životu jednostavno isključuju i nadomeštaju *nužna* načela, onda tu imamo situaciju praktične konfuzije koja zaobilazi nužnost ljudskog življenja u skladu s nalogom slobode koja ne protivureči sebi i koja je, samim tim, univerzalizovana. Mnogi filozofi posle Kanta su pokušavali da produbе taj koncept *neprotivurečne* ili *univerzalne slobode*, da ustanove neke nove, drugačije od Kantovih, praktičke implikacije u instrumentalnoj (tiče se sredstava) i ciljnoj (tiče se ciljeva) ravni tog koncepta. Najdalje se u tom pogledu otišlo s idejom *svetsko-istorijske emancipacije*. Ipak, pokazalo se da utopijska preterivanja nisu donela praktičke rezultate i da su, u meri u kojoj su upregla političku silu/nasilje u nameru svoje realizacije, u stvari, dovela do sasvim suprotnog: revolucionarnog nasilja i poretka neslobode. Danas je u (političkoj) filozofiji od (Kantovog) koncepta univerzalne slobode ostalo još samo liberalno shvatanje, mada je, u praksi, ono odbacilo moralni *a priori* i njegovu rigoroznost, da bi se, radje, priklonilo mahinalnoj produkciji načela. Time se, međutim, kriza praktičke filozofije pre produbila nego rešila. Jer, kako bi bila moguća mahinalna upotreba onoga što je nužno u praktičkom smislu? Pa ako svuda oko nas imamo mahinalnu upotrebu praktičkih načela, onda je to jasan znak da je shvatanje o *nužnoj* u praktičkom smislu stvarnosti zapalo u krizu. Više ništa nije nužno, odnosno sve je promenljivo, razmenljivo, slučajno. Ako mahinalna načela svoju ekspanziju mogu da zahvale modernoj, liberalnoj inauguraciji slobode kao onog

nužnog u praktičkom smislu, onda nova pokoljenja mahinalnih načela takvu obzirnost više nemaju, pa iskušenja ne-slobode i protiv-slobode ponovo stupaju na scenu. Da li to znači da je ideja *slobode* kao nečega *praktički nužnog* (a time onda i sama ideja *praktički nužnog*) zapala u definitivnu stradalničku krizu, takoreći agoniju posle koje na sceni ostaju samo mahinalna/kontingentna načela?

U samu strukturu vlastite misli Kant je ugradio neku vrstu zaštite od tog Procesa! Naime, on je priznavao da u čovekovoj, praktičnoj slobodi (koja još nije stigla do praktičkog/moralnog zakona i njegove spoljašnje manifestacije – opšteg prava) imamo patološke, opozicione, antagonističke napetosti, pošto svaki čovek teži svom dobru ne obazirući se na druge, odnosno ne vodeći računa da li to poništava projekte i egzistenciju drugih. Ali taj antagonizam i tu patologija on nije osuđivao na način kako bi se to sa visine načela praktičkog uma moglo pretpostaviti. Jer je za to dovoljan razlog video u činjenici da ukoliko bi ljudi bili "bezazleni kao ovce koje napasaju, teško da bi svom životu pribavili veću vrednost nego što je imaju te životinje" (v. tekst: *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, 1784). Ljudska zlovolja uperena protiv drugih je, dakle, nužno zlo, nešto što je praktično neophodno, nezaobilazno. Zato moramo da budemo zahvalni prirodi koja nas je obdarila netrpeljivošću i surevnjivom takmičarskom sujetom, nezajažljivom žudnjom za bogatstvom, gospodarenjem itd. "Čovek želi slogu; ali priroda bolje zna šta je dobro za njegovu vrstu: ona želi neslogu" (*isto*).

Prema tome, priroda od čoveka traži da stvara mahinalna/kontingentna načela, saobrazna njegovim egoističkim interesima i namerama, jer samo tako on neće biti ovca nego vuk ili lav. Pa ipak, priča se na tome ne završava, jer bi to, u protivnom, bio Štirner, a ne Kant. Naime, pisac *Kritike čistog uma* je takođe smatrao da je antagonizam i nedruštvenost u isti mah sredstvo kojima se priroda služi da bi se ostvario "razvitak svih ljudskih obdarednosti", uključujući tu i one koje su bezrezervno društvene i moralne. Zato priroda samo na prvi

(i zacelo: površni) pogled želi neslogu, jer, želeći neslogu, ona u stvari želi jednu višu, raznim obdarenostima posredovanu slogu/društvenost. Dakle, anatagonizam je u odlučujućoj instanci (u kojoj pisac *Kritike čistog uma* vidi lukavi um prirode) neka vrsta *nedruštvene društvenosti* (izraz je Kantov) ljudi. I ona, reklo bi se, otelovljuje na zaobilazan način tu *nižnost* moralnog i društvenog koja, onda, omogućuje da praktički nalozi u isti mah budu i zakoni, odnosno da budu načela/zapovesti koja *a priori* važe (iako na okolišan način) *čak i* u samoj prirodi (a priroda se tu, očigledno, metafizički shvata, kao Stvar s one strane mogućeg iskustva).

Dakle, reklo bi se da, po Kantu, i mahinalna/kontingentna upotreba načela ima za krajnji istorijski cilj ideju *opšte* istorije u kojoj se ostvaruje svetski građanski poredak kao pravni poredak, odnosno kao ospoljena moralna univerzalnost. Nije li to, ipak, bilo preterano optimističko shvatanje?! Kakvim hokuspokusom je nedruštvenost u stanju da proizvede društvenost? Ona sama po sebi to nikada ne bi mogla da izvede. Prema tome potrebna je jedna viša instanca, koju Kant naziva *prirodom*, i koja je tek u stanju da to učini. Time priroda, u stvari, čini ono što je praktički nužno. Ali, čak i ako bismo prihvatili da je to tako, to bi za čoveka bio samo dokaz hetero-nomije (drugo-zakonitosti). U takvom Procesu čovek bi, još uvek, bio podložan samoskrivljenoj nezrelosti! Nužnost koju priroda nalaže, samo njoj znanim putevima, ne bi bila praktička nužnost, jer za ovu poslednju je potrebno čovekovo autonomno (samozakonito) učešće. Dakle, da bi se dogodio obrt od prirodne (metafizičke) ka praktičkoj nužnosti potreban je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti. A kao što znamo, Kant upravo na taj način definiše *prosvećenost*. Zreo čovek, koji je prosvećen ili na putu prosvećenosti, svoj razum upotrebljava bez vođstva bilo kog drugog. Tako shvaćenoj prosvećenosti nije potrebno ništa drugo sem slobode koja je, zapravo, sloboda za javnu upotrebu uma, tvrdi Kant. Naravno, tako shvaćena sloboda je, ujedno, i sloboda za kritičko dešifrovanje svega što čoveka drži u stanju nezrelosti.

Ostaje otvoreno pitanje: zašto je Kantu bilo potrebno da *kritiku* shvaćenu kao sredstvo za ostvarenje onoga što je praktički nužno dodatno naoruža idejom prirode koja na sasvim ne-kritički i ne-društveni način, navodno, teži tim istim ciljevima? Nije li tu Kant podlegao istom onom fundamentalizmu koji je bio prvi razlog što je on uopšte i pokrenuo *kritiku čistog uma*? Tu kritiku koja je, svakako, značila ne destrukciju nego sekularizaciju svakog fundamentalizma i koja je, zato, predstavljala najvažnije poglavlje (nedovršenog) projekta prosvećenosti. Jedino kritikom koja je u isti mah javna upotreba uma mogao je i sam praktički um da bude postavljen na vlastite noge, dakle, na glavu! Praktički um nije mogao biti nužan pre nego što je sebe (performativno) uspostavio kao takvog. Zato zakonodavstvo praktičkog uma nije nikakva konstatacija (zakona), već je to uvek samo-zakonodavstvo, auto-nomija koju ništa (nikakva heteronomija) antecedentno ne garantuje. To zakonodavstvo je sazdano u samoj slobodi koja se uvek i nužno suočava s rizikom i s odgovornošću. Nije li to, možda, upravo jedina *nužnost* praktičkog uma?

Dvosmislena prosvećenost

Istorijski posmatrano, nema jednog jedinstvenog shvatanja prosvećenosti. Definicija koju je predložio Kant u svom tekstu *Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost* pozna je i pre normativna nego deskriptivna. Problem s prosvećenošću, a to je istorija u više navrata pokazala, jeste taj što je ona uvek u stanju da se od kritike i slobodne, javne upotrebe uma *vrati* tradicionalnom dogmatizmu ili, ako hoćete, fundamentalizmu. Jedan od najvažnijih razloga što je ta vrsta iskušenja bila česta sastoji se u činjenici da je i pre i posle Kanta prosvećenost na *samorazumljiv* način uvažavala načelo po kome je um samo – jedan. To filozofski, naizgled, sasvim neupitno načelo

jedoumlja bilo je razlog što se slobodna/javna upotreba uma pre ili kasnije funkcionalno podređivala jednoj, neprikosnovenoj slici sveta. Takvu patologiju prosvećenosti kritikovali su mnogu filozofi, uključujući tu i Ničea! U jednom fragmentu *Putnika i njegove senke*, čiji naziv je: „Pogibeljnost prosvećenosti" (221), Niče ukazuje na nužno patološki spoj između revolucije i prosvećenosti, a za ovu potonju tvrdi da je, u stvari, *strana* samom biću i supstanci revolucije, te da bi, prepuštena sebi, ona „mirno prošla kao zračak kroz oblake i dugo bila zadovoljna time da isključivo pojedince preoblikuje: tako da bi veoma polako takođe preoblikovala običaje i ustanove narodâ". Međutim, kad se poveže sa revolucionarnim jednoumljem, prosvećenost se pretvara u sopstvenu suprotnost! „Povezana s nasilnim i ćudljivim bićem, prosvećenost je i sama postala nasilna i ćudljiva. Zbog toga je njena pogibeljnost postala gotovo veća od oslobađajuće i osvetljavajuće korisnosti, koja je preko nje ušla u veliki revolucionarni pokret." Ipak Niče ne odbacuje prosvećenost, kako bi u prvi mah moglo da se pomisli. On samo želi da je razluči od autoritarnih mehanizama koji su njoj, zapravo, tuđi. „Ko to shvati, znaće, takođe, iz kakve je (misli se na *prosvećenost*: M. B.) smese treba izvući, od kakve je prljavštine valja očistiti: da bi se tada, *sámo po sebi*, *delo* prosvećenosti *nastavilo* i da bi se revolucija dodatno zatrla u začetku, učinilo da se ona ne desi." Niče, dakle, predlaže neku vrstu *kritike čiste prosvećenosti*. U isti mah, on odbacuje mogućnost da se ta vrsta kritike učvrsti, da dobije na snazi i autoritetu zahvaljujući nekakavom revolucionarnom fundamentalizmu i supstancijalizmu. Tu predostrožnost smatra suštinskom. Prosvećenost može i mora da ima oslonac samo u sebi samoj. U tom smislu, njena odgovornost nema nikakvu garanciju i alibi u nečemu spoljašnjem, jer to bi još uvek bilo stanje nezrelosti...

Dugo je istoriji bilo potrebno da raskine pakt između revolucionarnog (i naročito: totalitarnog) kretanja i prosvećenosti. Ipak, posle razdoblja nesnosnog iskušavanja ideoloških i verskih fundamentalizama, modernost je Evropi

donela sekularizaciju i toleranciju. Ubuduće važi *dvosmislen* odnos prema religiji. S jedne strane, ljudi nisu lancima vezani za nju, ali, takođe, nisu ni njeni neprijatelji, recimo, u onom smislu o kojem su to bili *neki* predstavnici *prosvetiteljstva*. Isto važi i za velike ideologije. One nisu verbalno, doslovno isključene. Svako može manje ili više i naročito privatno da ih praktikuje. Tako, onda, i simbioza revolucionarnog i prosvećenosti nije nemoguća, ali samo kao privatna ideologija! Drugim rečima, ona je ukinuta, po svojim mogućim konsekvencama, a da verbalno uzev, zapravo, nije ukinuta. Nasuprot različitih fundamentalizama, pa i nasuprot same religije, sada se prednost daje javnoj upotrebi uma, kao onom zračku koji prolazi kroz oblake i koji, kako misli Niče, preoblikujući pojedince, lagano preoblikuje i običaje i ustanove naroda. Ostaje samo pitanje: da li na bolje ili na gore?!

Reklo bi se, dakle, da je danas, na kraju XX veka ili na početku XXI, konačno *pobedila* Ničeova ideja o prosvećenosti kao onome što je prepušteno samo sebi. Analizirajući aktuelno stanje, Derida je spreman da govori o svom/našem bezrezervnom ukusu, ako ne i bezuslovnoj naklonosti za *prosvetiteljstvo*: "mi delimo... – nazovimo to pažljivo – bezrezervni ukus, ako ne i bezuslovnu naklonost za ono što se, u politici, naziva republikanskom demokratijom kao univerzalizujućim modelom, delimo, dakle, ono što povezuje filozofiju sa javnom stvari, sa publicitetom, i opet, sa obelodanjivanjem, ponovo sa prosvetiteljstvom, ponovo sa objavljenom vrlinom javnog prostora, emancipujući je od bilo kakve spoljnje moći (koja nije laička, koja nije sekularizujuća), na primer, od dogmatike, ortodoksije ili religioznog autoriteta (bilo da se radi o određenom poretku *doxe* ili verovanja, što ne znači i od svake vere)" (*Vera i znanje*, Novi sad, Svetovi, 2001, par. 11). Niče je, ipak, samo donekle saputnik tako shvaćene prosvećenosti.

Iako danas nije moguće *ne odbaciti* ono prosvetiteljstvo koje nudi novi fundamentalizam u zamenu za stari, to nas ne sprečava da iskažemo očigledni afinitet, ako ne i bezuslovnu

naklonost, za jedan tolerantni, a ipak intervenišući koncept *prosvetiteljstva*. Zato je naš odnos prema prosvetiteljstvu nužno – diferenciran. Istorija, počev od Francuske revolucije, pokazala je da logika prosvetiteljstva, ukoliko se shvati kao logika jednoumlja, može da dovede do autoritarnog, a onda i totalitarnog skretanja. Zato, ukoliko danas postoji nesumnjiv afinitet i, čak, bezuslovna naklonost za prosvetitetljstvo, mi u isti mah moramo priznati da postoje ozbiljni istorijski otpori prema skoro svakom konkretnom projektu prosvetiteljstva. I da je to, čini se, normalna stvar! Ne zato što su otpori uvek opravdani nego zato što je normalno da uvek imamo i opravdane i neopravdane otpore. Pri tom, naravno, otpore je naprosto nemoguće izbeći ukoliko je dati projekt prosvećenosti prožet fundamentalizmom. Težnja ka jednom, utemeljujućem konceptu uma uzrok je što bi mnogi filozofi (ne odustajući, često, ni sami od ideje o jednom umu i jednoj istini!) rekli danas da prosvetiteljstvo, naprosto, „više nije na dobrom glasu"...

Pod žestokim uticajem iskustva dva svetska rata, odnosno desnog i levog totalitarizma, Adorno i Horkhajmer su u *Dijalektici prosvetiteljstva* (1947) ukazali, čak, na bez sumnje *apokaliptičku* opasnost ili pretnju – samouništenja prosvetiteljstva. Prosvetiteljstvu, za njegovo loše stanje, nije krivo ništa drugo ili drugozakonito, ništa što bi sudbinski postojalo negde izvan njega, jer krivica za njegovo jadno stanje dolazi od njega samog. Odgovornost je, dakle, njegova, a to je, onda, odgovornost za opšte nazadovanje koju *Dijalektika prosvetiteljstva*, s one strane obavezujućeg dijalektičkog optimizma (nasleđenog od Hegela i Marksa), pripisuje samom prosvetiteljstvu *koje se ukrutilo u strahu pred istinom*! Ta *ukrućenos*t je ključni razlog što je došlo do toga da prosvetiteljstvo *ponovo zapadne u mitologiju* (v. predgovor za prvo izdanje, koji je završen u Los Angelesu, 1944. god.).

Sama mitologija, međutim, drži svet u stanju *začaranosti*. Prosvetiteljstvo je *bilo*, smatraju Adorno i Horkhajmer, program oslabađanja sveta od začaranosti, dakle, od *doxe* koja je u najvećoj meri usredištena u mitologiji (toj,

rekli bismo, klasičnoj ideologiji). Međutim, sada se dešava – a dijagnoza datira od 1947. i proteže se do danas! – da, kao svetlost/*episteme* koja je trebala da svet oslobodi od začaranosti/*doxe*, prosvetiteljstvo i samo postaje *doxa*, odnosno *zapada* u nju. Šta se, zapravo, dogodilo? Da li je to, generalno uzev, značilo da *episteme* nema više snagu oslobađanja od *doxe*? Da su naša znanja puki *konstativi* koji nemaju *performativnu* snagu, tako da u načelu ona ni ne mogu da ustanove ili izgrade jedan novi/umni (racionalno-univerzalni) poredak? Pa se oslanjaju uz dati poredak koji ima snagu, ali nema um... To bi onda vodilo hipotezi da svet *nepopravljivo* počiva na mnenju, mitovima, ideologijama, odnosno epistemološkim strategijama koje se ne rukovode konceptom *racionalnosti* već ga, pre, zavode na pogrešne puteve... Danas su Adornove i Horkhajmerove dileme u vezi sa istorijskim statusom prosvećenosti još uvek aktuelne! Pri tom, nama je, zahvaljujući istorijskoj distanci, ipak lakše da se prema njima odredimo.

Različiti programi prosvetiteljstva (kao uostalom i svi, filozofski ili ne, pokušaji kritike tradicionalne/metafizičke *episteme*) i pored dobre namere nisu ponudili istoriji prihvatljivo i konačno rešenje za problem koji ona u sebi nosi. Za istoriju kao projekt nije nađeno rešenje koje bi, s jedne strane, bilo neprotivurečno (koherentno, jedinstveno), a, s druge, najšire primenljivo, dakle, ne samo u nekom „posebnom" polit-centričkom i etno-centričkom kontekstu nego u „svim" (relevantnim) kontekstima i u tom smislu – univerzalno. To je rezultiralo neuspehom mnogobrojnih programa prosvetiteljstva što je, najzad, dovelo do toga da se prema prosvetiteljstvu, generalno uzev, javi otpor. Ipak, nesporno je to da su se ideja ili projekt prosvetiteljstva uvek nekako vraćali! Taj povratak svedoči o bezuslovnom afinitetu, ako ne i o našoj bezrezervnoj naklonosti za prosvećenost. Otuda, bez sumnje, sledi da je prosvetiteljstvo istorijski obeleženo svojevrsnom dinamikom izmena i umnožavanja

sopstvenih značenja. Da li ta mnogoznačnost dovodi u pitanje solidan, čvrst, postojan pojam *prosvećenosti*?

Svetlost i mrak

Moguće su bar dve vrste mnogoznačnosti nekog filozofskog termina. Prva podrazumeva da su razlike u značenju prevelike, te da tu više i nije reč o razlikama nego o protivurečnostima koje, onda, povlače za sobom uzajamno isključiva tumačenja. Takva bi, recimo, bila situacija u kojoj se prosvetiteljstvo shvata ili (1) kao nešto što vodi emancipaciji ili (2) nešto što vodi porobljavanju (tiraniji). Druga vrsta mnogoznačnosti podrazumeva da su razlike u značenju ipak samo *razlike* i da su one to na fonu izvesnog minimuma koji im je, ipak, zajednički. U tom slučaju bi, i pored mnogoznačnosti (u ovom slučaju reči *prosvetiteljstvo*), bio moguć govor o nečemu jedinstvenom na čemu sva ta diferenciranja počivaju.

Ne samo zastupnici nego i mnogi protivnici i kritičari ideje prosvetiteljstva pokušavali su da rekonstruišu to jedinstvo (značenja) kao *načelo* na kojem, navodno, počiva sama ideja *prosvetiteljstva*. Sličnu situaciju imamo danas sa *postmodernizmom*. Traganje za jedinstvenim *načelom* na kojem postmodernizam navodno počiva moguća je i česta pojava, ali i potpuno pogrešna! Postmodernizam ne osporava samo tuđa „jedinstvena načela" nego na prvom mestu upravo – svoje. To je poučna situacija i za razumevanje pozicije prosvetiteljstva ili prosvetiteljskih projekata. Naime, nema jedinstvenog *načela* na kojem počiva prosvetitetljstvo! Svaki pokušaj da se nađe objedinjujuće načelo prosvetiteljstva, bilo da to rade nepristrasni istraživači i sledbenici ili, naprotiv, protivnici i kritičari, unapred je uzaludan. U stvari, tražiti tako nešto nije samo uzaludno nego je i pogrešno. Šta onda preostaje? Da li se mora reći da je pojam *prosvetiteljstva* u sebi, zapravo, konfuzan? I da se različita značenja te reči toliko udaljuju jedna od drugih da, na kraju, postaju potpuno nezavisna, tako da,

ubuduće, odnosi među njima moraju da se tretiraju kao odnosi između *homonima*? Nije li, *prosvetiteljstvo*, mada nam izgleda kao jedna reč, u stvari, nešto što u sebi sadrži više značenjski različitih, jednakozvučnih reči?

Takva je, bar na prvi pogled, današnja situacija s rečju *prosvetiteljstvo* (ili: *prosvećenost*). Međutim, pažljivije razumevanje te situacije pokazuje da se problem *prosvetiteljstva* ne može svesti na samo ukidanje pojma, jer mnogoznačnost te reči nije stvar obične homonimije, a još manje stvar jednostavne značenjske konfuzije... Kako onda rešiti zagonetku reči *prosvetiteljstvo*? – U naizgled jednostavnoj činjenici da je njen semantički problem ujedno i jezički problem. A jezički problem u vezi s tom reči profiliše se kao problem homonimije. Na prvi pogled, tako ustanovljen problem (homonimije) je beznačajan. Jer, *jednakozvučnost* (*homonimnost*) (*različitih*) upotreba reči *prosvetiteljstvo* sa stanovišta *teorijske* analize deluje zanemarljivo. Naime, sva ta različita značenja će, pre ili kasnije, biti teorijski svedena na ono koje je jedino „relevantno". Samo, upravo taj na prvi pogled najprirodniji postupak je – pogrešan. On *nalaže* pojmu *prosvetiteljstvo* izvesnu jednoznačnost. Ali šta ako taj pojam, jednostavno, nije, niti može da bude jednoznačan? U tom slučaju jednakozvučnost (homonimnost) njegovih (različitih) upotreba u različitim kontekstima moglo bi, još uvek, da čuva izvesno (minimalno) označiteljsko jedinstvo termina koje, očigledno, ne isključuje ni jednu od tih *različitih* upotreba.

Evo o čemu je reč. Ono što je u mnogim jezicima (pa možda i u našem, budući da reč *svetitelj*, iz sklopa *pro-svetitelj*, implicira i *sveto* i *svetlost*) u reči *prosvetiteljstvo* zajedničko jeste označitelj *svetlosti*, što onda sugeriše da je svakom prosvetiteljskom projektu zajedničko opredeljenje za metaforu *svetlosti*, nasuprot *mraka* ili *tame*. Sam označitelj (*étymon*) *svetlost* prenosi (grč. *metaphorá* = prenos, prenošenje) značenjsku intenciju od konteksta do konteksta i zajedno sa opozitumom *mrak*/*tama* obeležava napetost koja može da primi u sebe različite pojmovne sadržaje (to jest različite *ideje*

prosvetiteljstva), kao i njihova diferencirana tumačenja. Izgleda da to jezičko i, reklo bi se, formalno merilo ipak sasvim dobro drži na okupu po mnogo čemu heterogena pojmovna određenja konkretnih prosvetiteljskih projekata. Šta je to što nam u opoziciji *svetlost*/*tama* ili *svetlost*/*mrak* omogućuje da bez dvoumljenja identifikujemo jedan projekt kao prosvetiteljski? U tom kontekstu moguće je insistirati na nekoliko momenata.

Najpre, valja istaći značaj *kritičkog* aspekta opozicije *svetlosti*/*mrak*. Naime, ono što omogućuje značenjsko jedinstvo reči prosvetiteljstvo (s one strane puke homonimije) nije insistiranje na nikakvom opštem, zajedničkom načelu koje bi stajalo u osnovi svih upotreba te reči nego je to, pre, označiteljska praksa u kojoj se opozicija između svetlosti i mraka upotrebljavala u različitim situacijama s različitim *kritičkim* pretenzijama. Važno je, dakle, uočiti da se ta jezička opozicija ili ta opozicija jezičkih označitelja u različitim kontekstima individuira kao svojevrsna praktička, performativno-kritička stvarnost. Šta to znači? Najpre, to da se značenja *svetlosti* i *mraka*, a time u krajnjoj instanci i prosvetiteljstva/prosvećenosti, ne formiraju u nekoj smišljenoj teorijskoj analizi nego *unutar jezičke prakse* (koja stupa u interaktivni odnos sa celokupnom ljudskom praksom).

Ali, šta znači sintagma *unutar jezičke prakse*? To znači da je jezik u stanju da neko značenje *prenosi* iz konteksta u kontekst. Naravno, jezik to ne čini nasumice ili mahinalno (mada tako izgleda!), jer performativno-kritički aspekt opozicije svetlost/mrak selektuje prilike i kontekste u kojima određena označiteljska upotreba reči *prosvetiteljstvo* ima smisla. Učestalost pojavljivanja te reči i svega što ona (konceptualno) povlači za sobom svedoči o njenoj trajućoj aktuelnosti u kontekstima koji se, međutim, menjaju. Dakle, tek izvesnom praksom prenosa (metaforizacije) tog značenja iz 'ovog' u 'onaj' kontekst dobija se opšte/zajedničko značenje ili tzv. *opšti pojam* koji naizgled nema nikakve veze s bilo kojom posebnom označiteljskom praksom. Isto važi za manje-više sve opozicione termine. Njihovim jezičkim prenosom iz konteksta u kontekst

formira se i formatira jedna, ubuduće, čvrsta i, rekli bismo, metafizička opozicija koja, međutim, nastaje na fonu diferencijalne prakse (ili: rada) jezika. Sve naše opozicije, pa onda i opozicija *svetlost*/*mrak*, uvek su, samo, dobar znak da je jezik metafizički formatiran (ili: da je merafizika jezički formatirana), te da ni sama *prosvećenost* iz te uslovnosti nije iskoračila. U tom pogledu, *prosvećenost* deli sličnu sudbinu s nekim drugim određenjima, recimo, s određenjem *novog* kome se, kao opozitum, suprotstavlja ono *staro*, s *modernim* kome se suprotstavlja *tradicionalno* (ili *klasično*), s *progresivnim* kome se suprotstavlja *regresivno* (ili: *retrogradno*) i tako dalje.

Problem je u tome što prosvetiteljska opozicija *svetlost*/*mrak*, kao uostalom i svaka opozicija, može da se shvati kao osnov za manihejsku deobu u kojoj se isključuje ono *srednje* ili *treće*. U tom slučaju bi se prosvećenost i prosvetljenost profilisali kroz dogmatično i fanatično suprotstavljanje svemu ostalom, dakle, kao neka vrsta terora vrline. I to je, bez sumnje, opasno, ali nije nikakva nužnost. Naime, moguće je koristiti opoziciju *svetlost*/*mrak* i na način u kojem se uvažava i to *srednje* ili *treće*. U stvari, ni jedna opozicija nije *nužno* manihejska. Sve zavisi od njene upotrebe. Prigovori prosvetiteljskom projektu (kojeg uostalom ni nema kao jedinstvenog projekta) da je ophrvan maniheizmom samo su *neki put* umesni, a to znači da ne bi smeli da se i sami shvate na tvrdo-izričit ili, ako hoćete, manihejski način.

Još jedan problem sa prosvetiteljskom opozicijom *svetlost*/*mrak* dolazi otuda što ta opozicija nema samo filozofsko poreklo (uključujući tu i ono koje prethodi prosvetiteljstvu) nego ima i religijsko, te zato ona u prosvetiteljstvu na značajan način reflektuje *polemičku* napetost između znanja i vere. Svetlost, naravno, simboliše ne samo epistemički princip nego i kritičnost vis-à-vis *doxe* (ili: *vere*) koja se (uzurpativno) predstavlja kao neprikosnoveno *episteme*. Ona dakle nudi „pravo" znanje. Ali, različita znanja su postojala i pre prosvetiteljstva, recimo, u staroj metafizici i religiji. Prosvetiteljstvo nije izmislilo *episteme* nego ga je samo

redefinisalo. Reč je, dakle, o novoj svetlosti ili novom projektu. Još preciznije, u pitanju je novo traganje za novom svetlošću, za *pravom episteme*. Prosvetiteljstvo je neraskidivo vezano uz kretanje modernosti. U tom smislu njegova homonimija koincidira s homonimijom modernosti! Otpore prema *starom*, a to, pre svega, znači prema veri (*doxi*) i klasično-metafizičkoj (antičkoj ili srednjovekovnoj) *episteme* i, s druge strane, različiti pokušaji re-definisanja *prave episteme* predstavljaju ono što omogućuje da bez većeg dvoumljenja jedan projekt identifikuje kao – prosvetiteljski.

Ne znači li to da se, ako apstrahujemo od istorijske ograničenosti konkretnih likova prosvetiteljstva, još uvek može reći da pretenzija na prosvećenost, na svetlost, obeležava manje-više svaki otpor prema *suviše* autoritativnoj i prema tome autoritarnoj ili nereflektovano-tradicionalnoj *episteme*? Odnosno da se prosvetiteljskim može nazvati svaki pokušaj da se u datom društvu obavezujuća *episteme* (praktički) – redefiniše? Pri tom, neophodno je odmah primetiti da opozicija *doxa*/*episteme* u manje-više svakoj (istorijskoj) filozofiji teži svom redefinisanju, tako da prosvetiteljstvo, u tom pogledu, nije nova pojava. Možda bi se, čak, moglo reći da u svim filozofijama postoji neka crta prosvetiteljstva. U tom slučaju, Tales bi, bar u filozofiji, bio prvi prosvetitelj. Takoreći: revolucionar!

Uloga mnoštva

U ključu modernosti, prosvetiteljstvo ne može da se ne shvati kao praktičko-kritički projekt, dakle, kao projekt jedne nove, performativno-kritički profilisane *episteme*. Ujedno, to je projekt koji daje prednost javnoj upotrebi uma, nasuprot

neprosvećenosti i zatucanosti. Stare filozofije (metafizike) su svoje redefinicije prikazivale kao (sistemski itd.) osiguranu *episteme*. To je uvek bio dobro onto-teološki usidren diskurs načela. U prosvetiteljstvu kao kretanju modernog pokazuje se da opozicija *doxa*/*episteme* mora biti istorijska i promenljiva. Ono što je juče bilo znanje, danas se tumači kao tradicionalna *doxa*! Opozicija klasičnog i modernog ukazuje na činjenicu da su „moderni" u nasleđenoj (helenskoj i, zapravo, aristotelovoj) metafizici koja je dominirala srednjim vekom videli prikrivenu *doxu* kojoj treba suprotstaviti novu, na razumu i nauci uspostavljenu *episteme*.

Međutim, tek Kant je jasno ukazao na značaj praktičko-kritičkog momenta u konceptu *prosvećenosti*. On je, naime, smatrao da jedinstveno načelo na kojem počiva prosvetiteljstvo može da se posmatra (samo) u ključu (1) primata praktičkog (performativnog) uma u odnosu na teorijski (konstativni, spekulativni, metafizički), odnosno kao (2) nalog sazrevanja/odrastanja ili, što se svodi na isto, odgovornosti za javnu upotrebu uma nasuprot prepuštanju tuđem, neprikosnovenom, dogmatičkom autoritetu. Mada to nije odmah uočljivo, može se reći da ovo pod (2) predstavlja, samo, implikaciju onoga pod (1). Jer, onto-teološki fundamentalizam, koji mentalno ljude drži u stanju nezrelosti, *ne može* da se kritikuje počev od nekog drugog fundamentalizma, dakle, čisto spekulativnim sredstvima... Eto zašto kritika spekulativnog otvara prostor za *praktičku upotrebu čistog uma* koja, onda, ima primat, jer se temelji na slobodi, toj kategoriji koja jedino i može da utemelji um (kao sposobnost produkcije onog *a priori*). Pod *primatom* praktičkog uma Kant podrazumeva to da je praktički um *prvi određujući razlog* u svim odnosima u koje stupa s teorijskim umom ili u koje može da stupi.

Iz toga bi moglo da se zaključi da je praktički um u stvari (1) *načelo* i, u isti mah, (2) *kraj* tradicionalnog (= teorijskog) shvatanja načela, shvatanja koje računa s primatom *teorijski* (ili: *spekulativno*) *profilisanih načela*. „Kao moć principâ, um određuje interes svih duševnih snaga, ali svoj

interes određuje sam sebi" (*Kritika praktičkog uma*, v. odeljak „O primatu čistog praktičkog uma u njegovoj povezanosti sa spekulativnim umom"). Praktički um je, zapravo, načelo koje praktički samo sebe određuje/proizvodi kao *neprikosnoveni* nalog, zapovest, imperativ. Um generalno uzev može da sam sebe odredi/proizvede jedino ako je performativan, dakle, praktički um, tj. ukoliko je od početka (u svom počelu, načelu) praktičko-kritički profilisan.

Pri tom, neophodno je ne samo da on sam sebe uspostavlja, proizvodi, nego i to da svoja načelâ (i njihovu moć) učini važećim za sve druge upotrebe uma, kao *prvi određujući razlog*. Štaviše, reći će Kant, ta povezanost (praktičkog uma sa svim drugim upotrebama duševnih snaga) „nije slučajna i proizvoljna, nego a prori zasnovana na samom umu, dakle nužna" (*isto*). Kad bi umovi bili ravnopravno stavljeni jedan pored drugog, onda bi se, smatra Kant, svaki zatvarao u „svoje granice" ili svoj fundamentalizam, pa bi svaku drugu, spoljašnju upotrebu shvatao kao skoro neprijateljsku. A ako takav um i nije neprijatelj nekoj spoljašnjoj (drugoj) upotrebi uma, onda je on, ipak, u sebi nužno protivurečan um. A to je, uostalom, njegova spekulativna boljka koja je već dijagnostikovana u *Kritici čistog uma*. Da bi se od te boljke izlečili, potrebno je, smatra Kant, da se iznova uspostavi jedinstvo uma, a to je moguće samo pod pretpostavkom primata praktičkog uma nad teorijskim.

Dimenzija praktičko-kritičkog bi, dakle, trebalo da bude svudprisutna dimenzija koja, u *odlučujućoj* instanci, nudi merila za valjanu upotrebu uma u različitim oblicima njegovog ispoljavanja. Sama *kritika* kao sposobnost uma da se distancira od etabliranog poretka (i, pre svega, od starih, konzervativnih, dogmatičkih upotreba uma na kojima po pravilu poredak počiva) jeste ta dimenzija praktičkog koja, u društvenom kontekstu, ima značenje prava na javnu upotrebu uma. U kontekstu filozofije, primat praktičkog se profiliše, najpre, kao nužnost da se priča o teorijskom i praktičkom umu izloži u obliku kritike. U stvari, Kant smatra da jedinstveno načelo koje

obeležava prosvetiteljstvo jeste, zapravo, *kritika starog poretka*, kritika koja se u nekim prethodnim oblicima prosvetiteljstva oslanjala na dogmatičku upotrebu uma, i utoliko nije bila konsekventna. Ubuduće, ta kritika mora da počiva na praktičkom umu, njegovom načelu ili kategoričnoj zapovesti (nalogu, zakonu, imperativu). Dakle, na moralu.

Ipak, posle Kanta se pokazalo da nije podložno *doxi* samo to *epsiteme* koje se u istorijskom projektu prosvetiteljstva na različite teorijske načine artikulisalo, nego da je tome podložna i *praktički* utemeljena prosvećenost. Jer i ona je u jednom trenutku postala stara, klasična, tradicionalna. Time se pokazalo da je opozicija starog i novog, klasičnog i modernog ne može da se ukloni insistiranjem na bilo kakvom utemeljenju, makar ono bilo i praktičko. To na prvi pogled deluje neobično, jer Kantovo shvatanje *praktičkog* je čisto formalno, tako da i sam moral koji on predlaže nije usidren u bilo kakvim supstancijalnim određenjima koja bi, onda, mogla da zastare. Ali, Kant je praktičkim načelima suviše kruto pripisao načelo identiteta koje ipak nekako zaustavlja, fiksira (moralni) sadržaj.

Praktička artikulacija *prosvećenosti* (ili, kako Kant tvrdi: *javne upotrebe uma*) ne može da se dovrši u nekoj sadržinski fiksiranoj opoziciji *svetlost*/*tama* ili *doxa*/*episteme*, jer su te kategorije, u njoj, nužno podložne krizi i redefinisanju. Zato, ono što je danas *episteme* sutra može da bude *doxa* ili, bar, podvrgnuto temeljnoj sumnji u svoje epistemičke kompetencije. Ali, Kant je slobodu i moral shvatao kao ono što jeste takvo kakvo jeste samo u trenutku kada to zaista jeste, odnosno kad ne protivureči sebi, kada ne anticipira nešto drugo/buduće. Istovetnost sa sobom slobode/morala se pokazala kao način da se njihov sadržaj *zaustavi*. Međutim, prosvećenost je uvek bila i kriza prosvećenosti, kao što je moderno kriza modernog i humanost kriza humanog. To su performativni pojmovi koji grade, ali u isti mah i razgrađuju svoju realnost. Bez tog razgrađivanja, bez performativne krize ne bi bilo ni samog projeta prosvećenosti (prosvetiteljstva, prosvete), kao i modernosti, humanosti itd. Bez *krizno-kritičkog* (moglo bi se

reći i *dekonstruktivnog*) potencijala koji u sebi nose, ovi pojmovi bi bili bespredmetni. Ili pretvoreni u klasične metafizičke entitete, ako ne i ideologizovani. Dakle, ono što je u javnoj upotrebi uma *nužno u praktičkom smislu*, to je upravo ta praktičko-kritička i, zapravo, dekonstruktivna *intervencija* koja ide protiv iluzije o svetu usidrenom u vlastitoj identitarnoj strategiji.

Za Kanta je ono *nužno* u *praktičkom* smislu bilo: moralni zakon *i* nada. Nada je, naravno, nada da postoji besmrtnost duše i bog, da to postoji kao nužan uslov da bi se aproksimacija (približavanje) *svetom* (= postignuću *apsolutnog* u moralnom usavršavanju sveta) mogla zamisliti kao *dovršiv* proces, proces na čijem kraju stoji dovršeni, ispunjeni identitet. Kant je smatrao da ono što nije moguće sada i ovde postaje *u načelu* moguće zahvaljujući našoj nadi u onostranost. To je, očigledno, bila, po Kantu, praktički *nužna* kompenzacija, jer bez nje ni sama ideja *praktičkog* ne bi bila potpuna i koherentna. Ipak, pisac *Kritike praktičkog uma* ne uviđa da je *kompenzacija putem onostranog*, u stvari, povratak starinskim onto-teološkim iluzijama. Pošto je ustanovio napetost između teorijskog i praktičkog, konstativnog i performativnog, između onoga što jeste i onoga što treba da bude, on, zatim, želi da tu napetost perspektivno ukine unutar spekulativnih pretpostavki, ne uviđajući da je nada u postojanje besmrtnosti duše i boga u isti mah garant da iza ideje aproksimacije (primicanja moralnom savršenstvu, svetosti, apsolutu) stoji jemstvo o identitarnom razrešenju svih napetosti i protivurečnosti sveta. A iza te nade, još jednom valja reći, leži ista ona pretpostavka o *jednoj mudrosti* i *jednom jedinom dobru*, o kojoj je govorio još Tales i koja je, zatim, bila konstanta svakog logocentričkog shvatanja filozofije. Sa stanovišta prosvetiteljstva, odnosno javne upotrebe uma, nada u onostranost predstavlja samo povratak fundamentalizmu!

Kantov slučaj je još jedan među mnogim slučajevima koji govori o usponu i padu, o uzdizanju i krizi prosvetiteljstva. Kako to da je prosvetiteljstvo stalno zapadalo u krizu, ali samo

zato da bi uvek iznova uspevalo da se uzdigne, takoreći iz sopstvenog pepela? Kriza i neuspeh prosvetiteljstva može da se tumači na različite načine. Po jednom shvatanju, ta situacija se *rezimira* na sledeći način: istina je jedna, a prosvetiteljski projekti nam nude za nju različita merila i rešenja; zato nije čudno što jedinstveno i pravo rešenje – nije nađeno. Po drugom shvatanju, neuspeh svakog (posebnog) prosvetiteljskog projekta je u tome što istina nije jedna, ona je mnoštvena, odnosno sastavni je deo idejnog i političkog pluralizma u društvu, a manje-više svi prosvetiteljski projekti je tumače kao jednu i jedinstvenu, dakle, još uvek na tradicionalan metafizički način, makar to sad bila i metafizika subjektivnosti. Ukratko, tu imamo dva različita (ali ne nužno protivurečna) razloga za neuspeh prosvetiteljstva: s jedne strane, istina je jedna, prosvetiteljstvo je mnoštveno, a, s druge strane, prosvetiteljstvo je jedno, istina je mnoštvena. Ili: pluralizam prosvetiteljstva ne odgovara monizmu filozofije i istine; a pluralizam (i nepreglednost) istine i filozofije ne odgovaraju pretenziji na monizam, koja obeležava tradicionalno (mitologizovano, doksatično) prosvetiteljstvo. Otuda: *otpor*.

Mi se ovde nećemo baviti pitanjem: kuda, u kom pravcu takav otpor može da nas odvede? Nije nam cilj da po svaku cenu legitimišemo ideju otpora nego da ukažemo na mogućnost, pa i nužnost redefinisanja samog prosvetiteljstva. Trajni neuspeh jednog pojma postoji samo onda kada taj pojam nije u stanju da se redefiniše. Prosvetiteljstvo je, bez sumnje, koncept racionalnosti koji je zapao u krizu. Zašto? Videli smo: pisci *Dijalektike prosvetiteljstva* smatraju da je ta *kriza proizašla iz straha pred istinom*. Kant bi, rađe, tvrdio da taj koncept zapada u krizu zbog *udobnosti* koju ljudi osećaju u stanju samoskrivljene nezrelosti (ili: začaranosti *doxom*). Bilo kako bilo, u pitanju je odnos prema istini i znanju. Da li je prosvetiteljstvo spremno da, kako bi rekao Hegel, *pogleda istini u oči*? To je bio njegov implicitni *credo*. Nije li, u međuvremenu, taj *credo* izgubilo svoju verodostojnost? Recimo, zato što se i sama *istina* promenila? Jer ona je prestala

da bude *samo* jedna, da bi postala mnoštvena! Zadatak prosvetiteljstva danas nije da se pogleda („jednoj jedinoj") *istini* u oči nego da se pogleda *istinama* u oči. Pri tom, nije reč o tome da se jedna istina putem više istina isključuje, već da se one „pomire". Ali, kako *pomiriti* stanovište jedne istine i mnoštva istina? Teorijski (kako se teorija tradicionalno shvata) to, reklo bi se, nije moguće. Da bi se to razumelo, potrebno je, dakle, promeniti pristup: tako da to nije više teorijsko (spekulativno) nego praktičko pitanje.

U praktičkom (performativnom) horizontu pogledati istinama u oči najpre znači da ne postoji jedna, neprikosnovena, sveta Istina. Čisto teorijska pozicija pre ili kasnije zapada u fundamentalizam. To dolazi otuda što je istovetnost sa sobom svake istine uhvaćena u mreže razlika, drugog, drugih istina. Mi identitet neke istine moramo uvek da mislimo unutar intervencija drugog. Naravno, moguća je istina i bez *intervencija drugog*, ali tada bi svet bio nasilno potčinjen identitarnoj strategiji i to ne bi dugo trajalo. Ubrzo bi se pokazalo da tu gde nema *intervencije* drugog, drugo se pojavljuje kao *kontraindikacija*. Ukratko, um nema jednom za svagda utvrđeni identitet, on je uvek drugi, jer performativna stvarnost koju on ustanovljuje ili potvrđuje nije usidrena u jednom spoljašnjem, heteronomnom i zauvek datom načelu. Zato se ni protivurečnosti u različitim upotrebama uma ne razrešavaju nasiljem jedne jedine, tetičke istine ili nasiljem velike sinteze koja će date protivurečnosti navodno da pomiri. Protivurečnosti (različitih stanovišta) mogu da se razreše jedino ako se performativno ustanove kao – razlike!

Ukorenjenost Cogita

Pozna hermeneutika kako je shvata Pol Riker htela je da refleksivne mogućnosti i moći čoveka reinterpretira počev od pretpostavke da u filozofiji postoji značajna kriza koja nije samo kriza *pitanja* o načelima nego je i kriza definisanja čoveka, tj. samog onoga koji pita. Ta kriza se produbljuje stalnim definisanjem i redefinisanjem čoveka. Riker je hteo da još uvek filozofski *savlada* tu krizu. On je, naime, nužno redefinisanje subjekta, odnosno mnoštvenost subjektivnog i nužnu raspršenost refleksivnih stilova želeo ne toliko da dekonstruiše, koliko da savlada ili ukroti na njemu svojstven, dakle, hermeneutički način. Zato je pošao od formule koja, navodno, nudi opšte (tzv. *sintetičko*) rešenje za mnoštvenu, mnogoznačnu i ambivalentnu poziciju subjekta na tlu bivstvovanja. Formula je bila sledeća: *čin Cogita živi od dočeka i dijaloga sa vlastitim uslovima ukorenjenosti*.

Ideju *ukorenjenosti* Riker definiše posredstvom izvesnih strategija tumačenja/razumevanja, tako da, u prvi mah, izgleda kao da rečena ukorenjenost nema više značenje tradicionalne *metafizičke utemeljenosti*. Reklo bi se, dakle, da (hermeneutička) ukorenjenost nije isto što i (klasična onto-teološka) utemeljenost. Samo, taj izgled vara! Jer Riker, ipak, smera na neku vrstu *utemeljenja* (refleksivnog) subjekta, iako sam *pristup* tom utemeljenju, po njemu, vodi pomalo neuobičajenim putem: "Pre nego što se subjekt postavio svesno i voljno, on je u biću već bio postavljen na nagonskom nivou. Ta prethodnost nagona u odnosu na zauzimanje svesti i na volju označava prethodnost ontičkog plana u odnosu na refleksivni plan, prioritet izvesnog *jesam* nad *mislim*. Iz toga proizlazi jedno manje idealističko, više ontološko tumačenje Cogita" (v. Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, st. 240).

Bez sumnje, ovde nećemo lako zaobići starinske metafizičke aporije koje obeležavaju odnos materijalizma (jesam, mislim) i idealizma (mislim, jesam)... Zahvaljujući tome što preuzima Frojdov pretkritički materijalizam (ili naturalizam) nagona, Riker uspeva da svom shvatanju

ukorenjenosti osigura jednu spoljašnju, prerefleksivnu ili transcendentnu tačku oslonca koja, bez sumnje, nije klasično-metafizička. Ipak, ta spoljašnja ukorenjenost nudi jedinstvenu, supstancijalnu osnovu (ili: utemeljujuće načelo) za (refleksivnog) subjekta. Ma koliko da čovekove definicije mogu biti različite on, ipak, stoji na čvrsto-jedinstvenom tlu, na kojem onda, naravno, supstanca prethodi i, pre ili kasnije, postaje subjekt.

Ali ta spoljašnja (*ontička*, kako tvrdi sam Riker) instanca, instanca Onog/nagona, kada se jedared uspostavi biva, zatim, re-prezentovana u psihičkom, što znači da se prisutnost supstance u subjektu uspostavlja, prvo, na jedan prilično elementaran način. Ipak to čini mogućim vezu i jedinstvo između *arhea* i *telosa*. Rečena veza na nekim višim stupnjevima (dijalektičkog) posredovanja otvara prostrani horizont metafizičke ukorenjenosti čoveka/subjekta u nečemu takvom kao "Sasvim-Drugo". Time se nekritički materijalizam (biologizam) nagona, kao izvornog ili ogoljenog *jesam*, spaja sa takođe nekritičkim predstavama, simbolima *svetog* i u sudnjoj instanci *Sasvim-Drugog*, što je, samo, suptilniji izraz za Boga. Sve to zajedno je Stvar jednog ipak *onto-teološkog* utemeljanja. Rikerova operacija, naime, poseduje tu osobenost po kojoj *spoj* ontičkog i teološkog nije neposredan, budući da je moguć tek posredstvom heremeneutičkog rada kao rada dešifrovanja onoga što čovek (prirodno, nagonski) *jeste* u (nemogućem) *susretu* sa Sasvim-Drugim. Tek tako protumačeno, to (ontičko) *jesam* može, zatim, da izađe u susret pomenutom *mislim* i zatim da konstituiše subjekta koji će (hteo-ne hteo) stajati i strepeti pred Sasvim-Drugim...

To je, bez sumnje, lepa zamisao, samo što svi tradicionalni problemi, koji su, naravno, problemi utemeljenja, i dalje su tu prisutni. U Rikerovoj misli dvojstvo postulata koji dolaze od klasične metafizike i onih koji dolaze od metafizike subjektivnosti poprima svoje imaginarno razrešenje u horizontu koji samo naizgled prekoračuje aporije koje su ga proizvele. Hermeneutika, kao teorija tumačenja, polazi od mnoštvenosti

(pluralizma) smisla, ali nam, pri tom, ne kaže gde će se zaustaviti. Hoće li odredišna tačka ipak biti monizam jednoznačnog utemeljenja? Ali svejedno, aporije se time neće razrešit nego samo produbiti. Dvojstvo tradicionalnog i prosvećenog, svetog (dogmatskog) i refleksivnog (kritičkog), arheološkog i teleološkog, konstituisanog i konstituišućeg, koda i intencije nikada neće za sebe naći potpuno koherentnu priču koja bi podjednako bila relevantna kako za hermeneutiku temelja tako i za hermeneutiku čoveka. Zato se Rikerova strategija zasniva na nemogućem rešenju, tj. na ukorenjenosti čovekovog bivstvovanja u horizontu "Sasvim-Drugog", naravno, kao horizontu *svetosti*.

Ipak, tu imamo paradoksalnu situaciju. Pokušaj da se napravi kompromis (dijalektički ili ne) između klasične metafizike utemeljenja i moderne metafizike subjekta ili, što se svodi na isto, između supstancije i subjekta, posle Hegela naravno više nije moguć (Hegelov neuspeh je, u tom pogledu, bio *dovoljan*). Ali ni jednostavna *destrukcija* kako klasične tako i moderne metafizike ipak nije moguća! Sam Riker (ili: sama hermeneutika) to uviđa pa zato polazi od hipoteze da subjekt vlastitu supstancu (suštinu) može da preuzme na sebe samo *posredstvom* dešifrovanja smisla koji, u sudnjoj instanci, upućuje na transcendenciju Sasvim-Drugog, to jest na ono što je, u odnosu na subjekta, uvek heteronomno, drugozakonito. Trijumfalizam modernosti u kojoj danas živimo ogleda se, upravo, u tom prebrzom raskidu s drugozakonitošću, s heteronomijom života koji Cogitu/subjektu pruža otpor ili priprema *osvetu* za nasilnu samovolju koju od njega tvrpi... Iz toga sledi da je svaki pokušaj da se suviše radikalno ili prebrzo raskine sa spoljašnjom zavisnošću subjekta od *načela-drugog* manje više podložan kontraindikacijama ili kontrasvrhovitostima.

Razlog heteronomije

Drugozakonitost se uspostavlja kroz *otpor* uperen protiv subjektove težnje ka apsolutnoj suverenosti. Ima nešto što pruža otpor punoj samo-prisutnosti subjekta! Pokazalo se da ni *klevetanja* (moralizam, utopizam) drugozakonitosti i njenog anti-humanizma – ne pomažu. Taj problem bio je poznat već u ranoj filozofiji subjektivnosti (posebno u nemačkom idealizmu) gde je na misaonu konstrukciju potpune suverenosti (= svetosti) upravo otpor heterogenog i heteronomnog stavljao jednostavnu – zabranu! Bila je to situacija koju je Hegel pokušao da prevlada. Drugozakonitost u konstititutivnom (metafizičkom) smislu nije moguća jer nju nije moguće *utemeljiti*. Ali, takođe, u regulativnom (ili običajnom) smislu nju nije moguće nikakvom samozakonitošću (autonomijom) subjekta nasilno ukinuti. Uvid u *neotklonjivost* spoljašnjih ograničenja (za moguću suverenost) doveo je, kod Hegela, do zamisli o *dijalektičkim posredovanjima* pomoću kojih subjekt, na kraju, ipak, uspeva da stane na svoje noge/glavu.

Ima teoretičara koji smatraju da se u poznoj modernosti ta dijalektika rastvorila u simulaciju. Time je, za subjekta, i sama spoljašnja granica, odnosno drugozakonitost (heteronomija) kojoj pripada tako što ga ona ograničava, naprosto – iščezla. Ili, još bolje, ona sada biva potisnuta i pounutrena kao *simptom*; biva apsorbovana u samozakonitosti (autonomiji) inovativnog kretanja, kao drugobivstvo subjekta ili, što se svodi na isto, kao *njegovo* drugo. Cena naznačene operacije nije mogla da bude lišena izvesnih aporija i paradoksa.

Sa stanovišta samog prepleta ili uzajamno uslovljenog razvoja modernosti i filozofije subjektivnosti može da nam izgleda sasvim logično to što je tu dijalektika, na kraju, bila podjednako odbačena kao što je, pre toga, bila odbačena i sama metafizika. Pri tom, ostaje problem: na osnovu čega, ubuduće, možemo da govorimo o bilo kakvoj *spoljašnjoj zakonitosti* (ili: drugozakonitosti, heteronomiji) u odnosu na subjekta? U čemu

spoljašnjem bi se ta drugozakonitost temeljila (ako bi se još uopšte u nečemu *temeljila*)? U zakonitosti – *čega*? I *šta* je to, onda, ukoliko njegovu metafizičku, a zatim i dijaktičku utemeljenost unapred – isključujemo?

Bez sumnje, načelo inovacije kaže: čovek je ono što od sebe načini; s druge strane, to (zacelo, liberalno) načelo nailazi na granicu (i, možda, *front*: da li je reč, još uvek, o dijalektičkom frontu?): čovek (ili: njegovo *ja*) ne može od sebe da načini što god hoće; tome se, naime, protivi ono *drugo* u njemu ili izvan njega, recimo: Ono (Id), (spoljašnja) sila/nasilje, priroda/biologija, druga priroda/običajnost, odnosno Zakoni (prirode i društva), nadmoć Suverenog i najzad Sveto. Ali, kako da shvatimo tu spoljašnju drugozakonitost koja je u isti mah u čoveku (kao još-ne-subjektu) i ispred/iza/oko njega? Da li da ponovo krenemo u neku, ovog puta samo suptilniju, potragu za metafizičkim, onto-teloškim temeljima heteronomije? Ili nam je, možda, i scijentizam dovoljan?

Da li nas već naša *priroda* (*fýsis*) takoreći kao sudbina vuče na dno te spoljašnje drugozakonitosti (heteronomije)? Ili tu odgovornu ulogu može da preuzme na sebe samo ona literarna figura koje raspolaže ekskluzivnim pravom da kaže *ja sam onaj koji jesam*? Dakle, taj jedini suvereno-logocentrički gospodar bilo kog *jesam*? Tako da svako, bilo materijalističko, bilo bogom dano, *jesam* ipak na nužan način prethodi svakom *mislim*, svakoj (kolko-toliko) slobodnoj konstituciji (refleksivnog) subjekta?

Nama je, u ovom trenutku, zanimljivija jedna druga hipoteza. Ona polazi od ideje *posredovanja*, ali, sada, ne više dijalektičkog, jer ukorenjenost subjekta u izvesnoj drugozakonitosti nije proces *dijalektičkih* posredovanja, odnosno otuđenja i razotuđenja, Ilijade i Odiseje subjekta koji se, u potrazi za svojim identitetom, konačno, vraća samome sebi ili, pak, zastaje negde na tom putu... Sada je, kod te "ukorenjenosti", reč o inerciji i tragu subjektovih intervencija, o učinku i sedimentaciji praktičnih gestova, o kodifikaciji praktično-inertnog, o sili koja se u toj simboličkoj ekonomiji

investira. I sve to ne mora da bude, bar ne nužno, neki oblik opredmećenja, otuđenja, postvarenja, fetišizma, jer je u stvari reč *samo* (što je restrikcija u odnosu na metafizičku priču o utemeljenju) o diferencijalnim sklopovima, o strukturama unutar kojih ljudi žive i umiru...

Ipak, videli smo, Riker veruje u utemeljenje koje on naziva *ukorenjenošću*. Pri tom, on ne insistira na dijalektici otuđenja i razotuđenja (mada je ne odbacuje u potunosti) nego na dijalektici zaborava i obnove putem tumačenja i prisećanja... "Istorijski je momenat u filozofiji simbola", tvrdi Riker, "momenat zaborava i obnove: zaborava hijerofanije; zaborava znakova Svetog; gubitka čoveka samog kao pripadajućeg Svetom. Taj zaborav je, mi to znamo, deo grandioznog zadatka da se nahrane ljudi, da se zadovolje potrebe za gospodarenjem nad prirodom pomoću jedne planetarne tehnike" (*isto*, str. 284). Dakle, opsednut velikim zadatkom da se ljudi nahrane, čovek nužno gubi odnos prema Svetom, smatra Riker. A gubeći taj odnos, on, ujedno, gubi samoga sebe. Tako da je obnova sopstva ili subjektivnosti moguća tek posredstvom obnovljenog tumačenja Svetog...

Ovde su, ipak, moguće dve primedbe. Najpre, zašto bi zadatak *da se nahrane ljudi* nužno vodio gubitku *svetog*? Zašto ne bismo mogli da pretpostavimo da je to, u svari, neka vrsta redefinisanja svetog, recimo: *svetog* (*i najsvetijeg*) *ljudskog prava na opstanak*?! Jer, zašto *sveto* ne bi bilo moguće i u jednom sekularizovanom civilizacijskom prostoru? Svetim se smatraju vrednosti koje ne mogu, ne smeju, ne treba da se oskrnave, da se potčine, upotrebe za nešto drugo, za neke navodno više vrednosti. Zato, uostalom, svetost nije samo religijska, nego je i kulturna, moralna, pa i pravna kategorija, što minimalno znači da ona kao religijska može da se ogreši o najviše vrednosti kulture, morala i prava (ili: pravičnosti), kao i obrnuto.

Druga primedba odnosi se na činjenicu da se najradikalniji oblik zaborava Svetog (kako ga Riker shvata) odavno pod pritiskom jedne u svetskim (globalnim) razmerama

uspostavljene, takođe, *svete* vrednosti koja se, zapravo, zove *profit* ili *kapital*. Ta vrednost danas na veoma uverljiv način *hegemono* gospodari svakom vrstom gospodarenja. Svetost kapitala, a ne zadatak da se ljudi nahrane, ima tu fundamentalnu sposobnost da, kako bi s pravom rekao K. Marks (v. *Manifest komunističke partije*), *skrnavi sve što je sveto*, bez obzira da li je to sveto sekularizovano ili ne! Dakle, u globalističkoj ravni – a to je danas vidljivije nego u Marksovo vreme – imamo hegemonu ili dominantnu poziciju kapitala kao najviše i, prema tome, svete ljudske vrednosti. Ta hegemonija kapitala kao najviše vrednosti, vrednosti kao takve, naravno na *najtmeljniji* način potiskuje, niveliše i destruira sve drugo što se u ljudskim životima nudi kao vrednost Svetog.

Marks je prvi opisao proces globalizacije tržišta kao proces stvaranja *sistema opšte korisnosti* (izraz je njegov) koji sve duhovne i materijalne, intelektuane i kulturne vrednosti podvrgava hegemonoj logici rečenog sistema, tako da "izvan toga kruga društvene proizvodnje i razmjene nema ničega što bi se pojavilo kao nešto *po-sebi-više*, samo-za-sebe-opravdano" (v. K. Marks: *Osnovi kritike političke ekonomije*, tom I., Prosveta, Bgd., 1979. str. 260). Sve od prirode do duha, od religije do nauke, umetnosti i filozofije postaje puki predmet korisnosti. "Po toj svojoj tendenciji kapital prelazi kako preko svih nacionalnih granica i predrasuda, tako i preko obožavanja prirode i naslijeđenog, u određene granice samodovoljno odrađenog zadovoljavanja postojećih potreba i reprodukcije starog načina života. On je prema svemu tome destruktivan, on neprestano sve revolucionira, ruši sve prepreke koje ometaju razvitak proizvodnih snaga, proširuje potrebe, raznolikost proizvodnje i iskorišćavanje i razmenu prirodnih i duhovnih snaga" (*isto*, 261). Mi danas živimo u razdoblju koje prilično uverljivo potvrđuje Markosove analize ukoliko su one u globalizaciji kapital-odnosa videle radikalnu pretnju za svaku vrednost koja bi se mogla smatrati *po sebi viša* ili *za sebe sveta*. Ali, zaborav svih vrednosti po sebi, zaborav tradicionalno *svetog* bio je uvek moguć, ali samo pod uslovom da se, pri tom,

jedna vrednost uzdigne na rang merila svih drugih vrednosti i, zapravo, svetinje koja je nedodirljiva.

Dekonstrukcija (ili: sekularizacija) svetog

Fatalnost sadašnje situacije je u tome što kapital više nije svetinja samo u procesu proizvodnje i razmene nego svuda, tj. celi bogovetni dan ili, ako hoćete, u svim porama života! On se, pri tom, konfrontira s jedne jasno nadmoćne pozicije sa mnoštvom drugih sitema vrednosti/svetosti. Kapital nije u sukobu samo sa tradicionalnim, religijskim vrednostima, on je danas sve više i sve očiglednije u sukobu s bilo kojim pokušajem da se van njega uspostave neke materijalne ili duhovne vrednosti po sebi. A sama hegemonija kapitala ukazuje nam na činjenicu da je, posle sloma levog i desnog totalitarima, još uvek moguće da se u ljudskom životu neke ne-religijske vrednosti postave kao *svete* i to čak na jedan globalno-imperijalan način! Međutim, time se ne uspostavlja samo zaborav istinske religioznosti nego, ujedno, i zaborav nekih drugih, naročito moralnih i kulturnih vrednosti (vrednosti po sebi). Štaviše, religijske svetinje neki put i same imaju ulogu blanko čeka za razobručenu intervenciju kapital odnosa... Svaka vrednost po sebi može da se instrumentalizuje, to jest da izgubi svojstvo vrednosti po sebi, da postane licemerna. Pri tom, ona još uvek može da simulira, da ideološki hini čvrstinu jedne vrednosti po sebi.

Problem je znatno složeniji nego što to misli Riker. Zato je podložno sumnji i njegovo verovanje da je dijalektika zaborava i obnove hijerofanije ili, jedostavnije, ljudske religioznosti, u stvari, rešena enigma filozofije subjektivnosti, a time i puteva njenih unutrašnjih i spoljašnjih osporavanja. Reći da je poplava postkomunističke religioznosti, na našim prostorima, dobrodošla re-konstrukcija jedne filozofije subjektivnosti koja neće da dopusti više nikakvo osporavanje, ne deluje nimalo uverljivo. Reći da je čovek/subjekt moguć kao

takav samo u prisustvu znakova Svetog, samo u beskrajno dalekoj blizini Boga (jedinoga?) u praksi se, često, pokazuje kao cinična kontra-faktičnost.

Reći da čovek bez crkve nije čovek – što kao tvrdnja nije nemoguće i za ovu priliku izmišljeno, budući da su je, na ovom tlu, neki "sveti" ljudi izricali još u razdoblju poznog komunizma – predstavlja istu takvu netolerantnost kao što je ona koja je u kritici religije videla kritiku doline suza čiji je oreol religija. U stvari, kao i uvek, reč je o netolerantnosti prema onim vrednostima koje, budući da se ne mogu instrumentalizovati, za subjekte imaju značenje *svetog*. Njih ljudi često praktikuju s one strane (religijske ili ideološke) *vere* i (materijalne ili simboličke) *koristi*. Problem je u tome što ocena o čoveku koji nije čovek ako nema crkvu može, u društvu redukovane kompleksnosti, da bude čak i nešto više i gore od puke moralne klevete. Na sličan način je podložna socijalnoj patologiji i tvrdnja da čovek nije čovek ako nema naciju (ili: ako nije nacionalista), budući da je nacija ono Sveto. Naravno, takve pretnje i ucene uvek gube iz vida činjenicu da subjekt bez definisano-Svetog, dakle, lišen svetog Identiteta ili Suštine, može još uvek da bude sam sebi svetost! A tu svetost niko ne može da mu oduzme, zato što je to, po pravilu, najpre, svetost njegovog opstanka.

Svaka vrednost po sebi ima u sebi nešto sveto, nedodirljivo, suvereno... Ali Sveto *kao takvo* ima specifično obeležje po kome je ono najviša, suverena, neprikosnovena ili, ako hoćete, apsolutna vrednost (apsolutno po sebi). Zato u svetosti uvek imamo jedan krajnji, ekstatični doživljaj svata koji veoma lako može da sklizne u fanatizam i netolerantnost. Ipak, čim stupe u polje refleksivnog subjekta, dakle, polje tumačenja, simboli svetog odmah stupaju u polje mogućih re-definicija i moguće mnoštvenosti (pluralizma). Na tom tlu, oni ne mogu da se vežu uz bilo kakav fundamentalizam, bilo kakav neprikosnoveni temelj, bio on religiskog ili svetovnog porekla.

U svetu hermeneutičkog mnošva i faktičke nepreglednosti smisla moramo prihvatiti da ne postoji jedna i

samo jedna Svetost! Ali kako možemo izbeći monizam ako se opredelimo za tradicionalno i, zapravo, dogmatičko, onto-teološko utemeljenje Svetog? Kako izbeći fundamentalizam, ako od našeg temelja, od najdražeg nam Svetog želimo da načinimo *izam* i, prema tome, neprikosnovenu totalizaciju? Najzad, kako borbu poritiv nevernika i idolopoklonika zameniti tolerancijom koja svojoj veri daje prednost, ali svaku drugu poštuje kao možda-moguću. Iz te perspektive posmatrano, nisu idolopoklonici oni koji odstupaju od prave vere (bilo da je ona religijska ili ideološka), nego su oni koji veruju da je prava, jedino ispravna vera do te mere prava i jedino ispravna da ona, onda, ima pravo da fanatično i violentno – model krstaških ratova koji se, na žalost, i danas vode za to je, bez sumnje, neprevaziđeni uzor – isključi svaku drugu veru, svaku drugu svetost, bez obzira da li je ona sekularizovana ili ne.

Citiraću, u ovom trenutku, tekst koji daje opštu karakteristiku *vrednosti po sebi*, gde, bez sumnje, spada i svetost bilo da je sekularizovana ili ne. Te vrednosti, naime, "nije moguće uništititi, svesti, nivelisati na opšti ekvivalent, na jedno jedino merilo vrednosti. Isto tako, njih nije moguće apsolutizovati; niti pak ontoteološki utemeljiti kao neprikosnovene. One uvek mogu da se upotrebe, preobraze u vrednosti za nešto drugo, samo što to nije uvek *pravedno*. Pri tom, moramo imati u vidu da je i pravda jedna vrednost po sebi koja je i te kako podložna instrumentalizaciji i re-definisanju" (v. M. Belančić: *O demokratiji koja će doći*, Svetovi, Novi Sad, 2006., str. 204). Ako je svetom potrebno verovanje u Sveto, njemu, ipak, nije potreban fanatizam. Najzad, sveto je sveto upravo zato što je nemoguće kao Sveto. Svetost je idealna konstrukcija koja nema konstativno nego performativno značenje. Ona je, paskalovski rečeno, *opklada*. Zato ona uvek mora biti oprezna spram svojih isključivih, autoritarnih ili, ne daj bože, totalitarnih aspiracija i posledica. Mi verujemo u nešto što nam je Sveto ne zato što *znamo* da ono postoji (jer kad bismo *znali*, onda bi verovanje postalo izlišno) nego *zato što verujemo*, zato što se zalažemo za tu svetost, što je

propovedamo sebi i drugima. Bila ona religijska, običajna, moralna ili, recimo, poetska, artistička.

U svetu u kome živimo postoji, kao što je uostalom uvek i postojalo – mnoštvo svetog (ili: Svetog). Postoji mnoštvo suprotstavljenih, isključujućih, uzajamno-osporavajućih vrednosti po sebi uobličenih u svetosti i svetinje... Ono što je za jednu svetost Sveto, to za drugu ne mora da bude. Zato je deoba profano/Sveto uvek relativna i uslovna. Da bi uopšte mogla opstati kao sveto među svetinjama, potrebno je da se Svetost opredeli za jedan moral zajedničkog opstanka, za sekularizaciju Svetog (ili: Aposlutnog, Neprikosnovenog itd.), i prema tome za početak ne-aposlutne, srazmerne, samerljive i, upravo, subjektivne, dakle, nikada definitivne, nikada konačno definisane, nikad fanatične – svetosti. Uzajamno osporavanje svetog nije neki višak subjektivnosti, neka nepotrebna samovolja nego je konstitutivna odlika (da li je ta reč dobra?) *svake* subjektivnosti koja je ustanovljena kao vrednost po sebi. Reč je, uvek, o subjektivnosti koja je struktuirana kao svetost unutar mnoštvene uslovnosti o kojoj mora da vodi računa.

Alternativa je sledeća: kad se Sveto jedanput prihvati, onda postaje bespredmetan svaki pokušaj da se misli i uvažava mnoštvenost svetog. Onda više nema pluralizma. Onda postoji samo fundamentalizam. Tada svaki tolerantni odnos prema mnoštvenosti svetog (i dakle, odnos koji kaže: svako ima pravo na *svoje sveto* sve dok to ne ugrožava isti takvo pravo drugih) predstavlja svojevrsnu uvredu za svetost koja sebe smatra samim temeljom društva. Dakle, tolerancija je jedina perspektiva iz koje može da se misli mnoštvenost svetog, ali ona je nepodnošljiva i predstavlja, u stvari, uvredu za ekstatični (ili: fanatični, isključivi) doživljaj Svetog koji ne dopušta nikakvu sekularizaciju. Zato je misliti pluralizam svetog moguće samo počev od ideje sekularizacije ili, ako hoćete, dekonstrukcije fundamentalnog. U protivnom, misliti ne znači više misliti nego – ratovati. Srećom, mnoštvenost svetog (vrednosti po sebi) u društvu (bilo kom) i u svetu (na zemljinoj kugli) nije sastavni deo *prirodnog stanja* kako ga je shvatao

Hobs, jer bi, u tom slučaju, zaista bio podložan načelu *bellum omnium contra omnes*. Nema nikakve nagonske ili bilo kakve "ontičke" nužnosti u priklanjanju ovoj ili onoj svetosti. Možda je moguće govoriti o motivacionoj nužnosti, ali to je nešto sasvim drugo. Takva nužnost pripada kulturi, a ne prirodi.

Neodrasla modernost

Modernost kao vekila emancipatorska priča bila je, u isti mah, strategija ultimativnog uspeha. Pokazivalo se da njeni različiti projekti završavaju u kontraindikativnom neuspehu. Umesto velikog uspeha imali smo, samo, veliki neuspeh. Možda modernost, svaćena kao strategija ultimativnog uspeha, u stvari, i ne bi trebalo da se temelji na načelu uspeha nego, naprostiv, na načelu neuspeha?! Tako da bi se onda moglo reći da prvi uzrok, počelo, načelo modernost nije uspeh, kojem ona teži, nego neuspeh od kojeg polazi. Eto zašto modernost takoreći zakonito izneverava sopstvenu stvarnost. Uspeh je oblik tog izneveravanja. Modernost ne uspeva da za sebe nađe čvrstu, arhimedovsku uporišnu tačku počev od koje bi konstruisala i re-kostruisala svet! Načelo na kojem ona počiva je, zapravo, kontranačelo. I reklo bi se da je i sam pragmatizam u toj priči. Nije li i on sam jedna – *velika priča*?! Priča koja još nije saznala da je njeno pravo načelo u stvari kontra-načelo?

Modernost je oduvek htela da nekim protiv-načelom, recimo antitezom ili radom negativnog, dostigne vrhovnu poziciju načela (i zapravo: *simulakrum* prvog načela), čak i ako je ta pozicija nedovršena ili projektovana u daleku budućnost. Međutim, ako je sam neuspeh prvi, što je Stvar koja se na kraju uvek, nevoljno, kontrasvrhovito, pokazuje sama od sebe, onda je razumljivo što modernost nije tek nedovršeni projekt nego je i, u načelu (!), nedovršiv. Naime, nije moguće performativno konstituisanje stvarnosti koja *ne bi* izmicala samoj sebi, koja *ne bi* bila ophrvana i nošena kontrasvrhovitošću, kontraefektima ili kontraindikacijama. Nije moguća stvarnost bez greške. I kad se

hoće bezgrešna stvarnost, onda se ponajviše greši! Nije moguć performativ koji bi se, odmah, transformisao u nedodirljivi konstativ. Zato je, čini se, modernost konstitucionalno ophrvana patogenim mehanizmima koji smisao njenih gestova njoj pomeraju – „iza leđa". Na taj način ona se uvek već nekako vraća na svoju *polaznu* poziciju (poziciju radikalnog početka?), kao da prethodni neuspeh nije bio nimalo poučan, kao da nije ostavio nikakav trag iza sebe.

Zaista nije li to fatalno obeležje modernosti: da ni u celini ni u delovima (fragmentima) ne uspeva da iz svojih grešaka izvuče odgovarajuću lekciju? U prvi mah, moglo bi da izgleda kao da je to problem odrastanja. Još uvek smo u fazi odrastanja... I nezrelosti. Posle sloma levog i desnog totalitarizma, kao utešna alternativa profiliše se totalitarni pragmatizam koji je sada, bez sumnje, hegemona ideologija i u isti mah stvarno kretanje sveta, odnosno kretanje neoliberalne globalizacije. Već se nazire da će i to biti ozbiljan – promašaj. Reklo bi se da je, u tom pogledu, modernost nalik na permanentnog adolescenta... koji želi da preskoči svoju adolescenciju, ali u tome ne uspeva, zato što se njegova adolesscencija definiše kao stanje koje traje sve dok neko želi da ga preskoči. Alternativa, koju je ponudila postmoderna, sastojala se u – *opuštenosti*. Ipak, to rešenje moglo je samo da olakša patološku situaciju, ne i da je izleči!

Za modernu ideologiju uspeha, kao i za stare ideologije napretka, stvarnost je svojom najboljom polovinom uvek samo – obećana. I zato je uvek data kao još-ne-stvanost. Ali, svako obećanje se, u praktičkom horizontu, meri svojim učincima pa je zato i načelo uspešnosti praktičko, delotvorno ili, u protivnom, nije moderno. Tako je oduvek izgledalo. Ipak, pokazalo se da u načelu Stvar modernosti pokreću *obećanja* koja ne mogu da se ispune. Drugim rečima, moderna obećanja su neizmerna i nesamerljiva. U stvari, ona pored svega što obećavaju obećavaju i samu uspešnost – obećanja. Ali, time ona obećavaju i pustoš jedne nigdine, u-topije, mesta koga, zapravo, nikad nema i koje se, zato, ničim ne da dosegnuti, dostići,

ispuniti ili ostvariti. U stvari, tu imamo principjelnu nemogućnost konačnog zadovoljenja. Izvesna autoimunost je, rekli bismo, bio-usud koji sa svih strana *spopada* različite (alternativne) strategije modernosti. Zato i sam pragmatizam, kao poslednji baštinik modernog projekta, ne samo što je i u sebi samome nedovršeni projekt nego je, *u načelu*, nedovršiv (budući da nije dovršiv čak ni *aproksimativno*) i, u kritičnim trenucima, zapravo, kontracelishodan, odnosno po svojim učincima – sizifovski. Simptomi tih kontrasvrhovitih učinaka naziru se, danas, svuda gde je visoki civilizacijski uspeh imao peh da uspe. Zato će i ta vrsta modernosti, pre ili kasnije, da bude nagrižena različitim kontra-procesima koji dostignute vrednosti raščinjavaju, prevrednuju, obezvređuju ili de-realizuju. Modenost je uzalud pokušavala da kontrasvrhovita delovanja savlada negacijom ili inovacijom. Ideja o *permanentnoj* negaciji/inovaciji izraz je visoke modernosti koja veruje da kontrasvrhovitost, ipak, može da se upregne u jedan desupstancijalizovani koncept kratanja. Ta ideja je bliska načelu uspešnosti. I u jednom i u drugom slučaju imamo strukturu bez središta. Kontraindikacija je razlog za prevrednovanje, za novu uspešnost ili uspešnu novost. A permanentno prevrednovanje umesto starog projekta ne ustanovljuje novi nego u moderno kretanje uvodi rasredištenje i permanentnost.

Cilj više ne postoji kao fiksna datost, kao čvrsti identitetet nekog *projekta*, *suštine* ili nekog *treba da*. Sada je cilj postao izneveravanje samog cilja ili, ako hoćete, pobuna protiv etabliranih ciljeva. Pobuna inovacije. Permanentni negativitet. Tako najzad adolescent postaje buntovnik. Neki put čak i opasan! On time, naravno, ne uspeva da *odraste*, već samo da simptomalno skrene, pomeri, prenese svoju nedoraslost u ravan jednog ponašanja koje se, u stvari, malo razlikuje od prethodnog. Buntovnik je permenentni adolescent koji, ovog puta, ne uspeva da odraste zato što misli da je već odrastao time što je preskočio svoju adolescenciju! Ali, njegova neodraslost se definiše kao stanje koje traje sve dok adolescent misli da ga je preskočio.

Problem s modernošću, kako u slučaju kada se ona shvata kao projekt tako i u slučaju kada se shvata kao pobuna, jeste u tome što ona u sebi ne sadrži nikakvu komplementarnu odraslost. Nema odrasle, zrele, dovršene modernosti; nema ni cilja ni puta; nema ni progresa koji bi vodio u nekom osiguranom pravcu. Pa ipak, modernost teži nemogućem. Ona je, takoreći, očarana nemogućim, tako da je raz-očaranje njena nužna praktička konsekvenca. Zato se ona ne definiše stanjem koje nečemu teži nego stanjem koje promašuje svhu, dakle, kao neodraslost koja se potvrđuje kao vlastiti kontraindikativni ili autoimuni efekat.

Istoriski gledano, nedovršiva modernost može svoje praktične posledice koje su upravljene ka nemogućem da ostvari s manje ili više nasilja. Različiti projekti modernosti proizvode različitu količinu nasilja, odnosno *viška* nasilja, budući da je svako nasilje uvek višak, samo ne uvek jednaki. Totalitarni projekti su, nadamo se, za sva vremena iskusili maksimum nasilja potrebnog za ostvarenje nemogućeg. Aktuelna neoliberalna globalizacija pokušava da nas uveri da je moderno odrastanje moguće uz minimum intervencije, etabliranjem u globalnim razmerama *laissez-faire* kapitalizma. Ali primećujemo da taj projekt – jer to je ipak projekt koji podržavaju veoma moćne nacionalne i internacionalne finansijske, političke i vojne organizacije – *sve više* iziskuje upravo *nasilje*, kao pedagošku meru izvođenja na put modernosti onih koji to nikako ne žele... U stvari, tu se dešava to da visoka modernost, kao i uvek, performativno gradi stvarnost koja, međutim, nužno izmiče sopstvenim ciljevima, postiže suprotno od očekivanog, zapada u kontracelishodnost.

Ekonomija kontrandikacija nije sadržana samo u simptomalnim ispoljavanjima izmaka i premeštanja smisla, u prepoznatljivim simptomima jedne deformacije i dekadencije prvobitnih načela, već i u izvesnoj krizi, iskušenju rasčinjavanja, razgradnje i destrukcije. Modernost koja ne uspeva da dekonstruiše vlastiti proces autoimunizacije, koja ne uspeva da pretekne kontracelishodnost, nužno se suočava s

pasivnom korozijom, usudom razdelotvorenja, urušavanja vlastitih institucija (hramova), pa i s apokaliptičkim iskušenjima. Kontraindikacija je struktuirana kao nesvesno. Njen Id čini da se u polju racionalno priznatih opozicija dogodi pometnja. Prihvatiti posledice koje su suprotne od očekivanih znači, obično, silovito preokrenuti datu hijerarhiju vrednosti. Ono što je doskora bilo uspešno, sada postaje neuspešno. I obrnuto. Te inverzije su nužne. A njihova nužnost je sastavni deo same *igre* uspešnog i neuspešnog. Realitetu te igre ne izmiče nikakva ideologija uspeha, pa to ne može da učini ni prakticizam ili pragmatizam. Onda kada nije ideologizovan, kada odgovara realitetu igre, pragmatizam je nužno pervertovana, patološka pojava! Kod Persa i Đejmsa, on se shvatao kao doktrina koja verovanje u istinu dovodi u blisku vezu sa uspehom u delovanju. Ali, pokazalo se da ni samo praktično načelo uspešnosti nije *imuno* na neuspeh. To je onda granica pragmatizma kao metafizike uspešnosti. Nema konceptualnog imuniteta koji bi bilo kojim projektima *a priori* garantovao uspeh. Zato danas nije moguće misliti načelo uspešnosti bez afiniteta za patološko!

Bar u svom početku, dok se još prisećala *klasičnog* razdoblja koje je njoj prethodilo i kojem se ona protivila, *modernost* se profilisala kao strategija koja teži da izbegne, da razreši ili preusmeri one metafizičke protivurečnosti (aporije, antinomije) koje su u klasičnom razdoblju izazivale krizu (metafizičkog) utemeljenja. Pouzdanost utemeljenja bila je jasno *destabilizovana* onda kada se pokazalo da antinomije nagrizaju i podrivaju manje-više svaki temelj, bez obzira u kom se od mogućih pokušaja filozofskog utemeljenja uspostavlja. Metafizika lišena pozdanih temelja, sa podrivenim i izmaknutim tlom, mogla je da trpi u sebi samo efekte entropije. Ali, ni sama modernost, kao privilegovani naslednik klasičnog razdoblja, nije uspela – mada je na najrazličitije načine pokušavala – da eliminiše te konstitucionale teškoće stare metafizike. Niti je uspela da u sferi praktičnog (ili: praktičkog)

nađe uverljivu opsenu, pričin, simulakrum najvišeg načela. Kako da shvatimo taj neuspeh?

Možda tako što bismo rekli da modernost nije slučajno, kontingentno ili incidentno jedan neuspeli prekid nego da je ona to konstitucionalno, u samom svom ustrojstvu?! Ona je, dakle, data uvek kao novo (inovativno) uspostavljanje prekida koji, međutim, sa onim bitnim, bitno-starim, klasično-metafizičkim, ipak ne uspeva nikada potpuno da prekine! A možda i ne može da prekine u apsolutnom smislu. Ona je, dakle, osujećeni prekid! U stvari, modernost je razdoblje radikalnog prekida i preinačenje polazišta, početka koji ona uvek iznova postavlja na noge ili, ako hoćete, na glavu. Ona je, dakle, re-definisanje početka (počela, načela, temelja), operacija koja se pokazuje kao neophodna zato što se staro započinjanje pokazivalo kao *greška*, baš kao što će se i novo pokazati takvim! U stvari, raskidajući sa klasično-metafizičkim oblicima utemeljenja, modernost nije raskinula sa samim *par excellence* metafizičkim diskursom početka, počela, načela ili, ako hoćete, temelja. Otuda njene aporije i kontraindikacije. Igra uspeha *i* neuspeha. Najzad, ni savremena modernost ili moderna uspešnost na početku XXI veka nije imuna na tu vrstu fatalne strategije.

Nema povratka tradiciji

Moderna poopštenost (totalizacija) instrumentalnih vrednosti ili vrednosti-za-drugo postala je moguća tek onda kada je ustanovljeno prvo načelo globalizacije kao načelo *razmene* na tzv. *slobodnom svetskom tržišto*. Koliko je to tržište zaista slobodno, to je zanimljivo pitanje o kome ovde ne možemo da raspravljamo. Tek unutar poopštenog *načela razmene* instrumentalni um je mogao da trijumfuje nad konzervativnim intrinsičnim umom, nad umom koji drži do (*svetih*, *tabu*) vrednosti po sebi, onih koje *ne smeju* da se instrumentalizuju i koje dopuštaju samo ponavljanje kojim komanduje Isto, identitet „neprikosnovene" tradicije itd. Ipak,

takvo potiskivanje intrinsičnih vrednosti nije moglo da prođe bez *reakcije*. Naravno, reakcija se sastojala u povratku tradiciji koja je čuvar starih dobrih *vrednosti po sebi*. Ali, načelo *razmene* je tu pobunu tradicije uračunalo u svoju strategiju, kao nešto što je moguće apsorbovati putem preticanja. Tako je, onda, i tradicija dobila svoju tržišnu vrednost! Nasuprot tome, „pravi" povratak tradicionalnim vrednostima profilisao se kao povratak dogmatizmu i fundamentalizmu.

Ipak, moderna kretanja su u svetu učinila da se potreba za tradicijom iskuša i na jedan manje rigidan i više kontingentan način. Pri tom, videćemo ubrzo, ni sam pojam *kontingentne* (*simulirane*?) *tradicije* nije sasvim istisnuo potrebu za logocentričkim zasnivanjem. Sama *tradicija*, kao puki poziv na ponavljanje, nije dovoljna za utemeljenje ugleda ili autoriteta normi. Naime, ona nije u stanju da utemelji, učvrsti, učini nužnom *zapovednu* stranu diskursa načela. Ona nije u stanju da se transformiše u zakon. Ona je to još manje u stanju onda kada se njeno ponavljanje shvati kao ponavljanje s razlikom. Naime, u moderni postoje pokušaji da se tradicija, nasuprot radikalnom odbacivanju, prihvati kao nešto što je podložno inovaciji. Po tom shvatanju, tradicija nije nužno zatvorena. I najvrednija je upravo ona tradicija koja se otvara prema modernom životu, čijim ponavljanjem komanduje razlika i inovacija.

Pri tom, ipak, nedostaje odgovor na (metafizičko?) pitanje: šta se u ponavljanju – ponavlja? Koja je to vrednost? Tradicija je ponavljanje koje se odvija u konkretnim, datim, složenim (istorijskim) uslovima. Ono što se u tradiciji ponavlja, bez sumnje, trpi uticaj promenljivih uslova/okolnosti i, prema tome, podložno je (željenim ili neželjenim) promenama. Metafizički odgovor na pitanje šta se ponavlja je time značajno uzdrman. Promene su slučajne, mahinalne. Ali, pojam *kontingentne tradicije* je u sebi kontradiktoran. Uvek kada se prepušta ćudima promenljivih istorijskih uslova/okolnosti, tradiciji preti opasnost brzog iščezavanja. Zato tradicijama kojima je stalo do opstanka ili do, recimo to kantovski, *čistog*

ponavljanja, potrebno je takvo utemeljenje koje će biti jače od kontingentnih uticaja, koje će se pokazati nadmoćnim u odnosu na sve relativizujuće, istorijske uslove, uzroke i razloge. Da li to, u stvari, znači da je tradicijama potreban upravo – *fundamentalizam*? Ne nužno. A opet, reklo bi se da je za onu tradiciju koja je bezuslovno željna opstanka najbolje da se zasnuje na čvrstim metafizičkim načelima. Štaviše, zasnivanje na čvrstim načelima je i samo postalo važna tradicija u zasnivanju tradicija! Ona se danas očituje kako u činjenici da su religijska načela/dogme u temelju najznačajnijih savremenih tradicija, tako i u činjenci da i najvažniji institucionalni i pravni akti počivaju, takođe, na izvesnim načelima.

Zašto je pojam *načelâ* (uključujući tu i njihove brojne metonimije) neophodan za dobro utemeljenje jedne tradicije? Najpre zato što *sama po sebi* tradicija nije ni dobra ni loša. Postoji, naime, i tradicija zla, zločina, nasilja itd. Eto zašto je neophodno postaviti pitanje: koja tradicija? Ili: tradicija – čega? Kao i pitanje: da li su to vrednosti koje *zaslužuju* da budu vrednosti po sebi? Može da deluje paradiksalno, ali *sama po sebi* tradicija ne nudi nikakvu legitimaciju. Ukoliko je ona, naime, ponavljanje nečega što je dato na početku (recimo: počela, načela) ona, onda, može biti legitimna tek zahvaljujući legitimnosti samog početka, počela, načela. Ali, tradicionalno shvatanje načela isključuje svaku proizvoljnost i slučajnost, jer načelo shvata kao neprikosnovenu i, zapravo, dogmatsku datost. Načela ne mogu da ne budu takva ako imaju taj teški zadatak da jedno ponavljanje kojim komanduje Isto legitimišu kao nužno, kao zakon, kao bezuslovnu (kategoričku) zapovest (imperativ). Prema tome, tradicionalizam ne opravdava postojanje načela, već, naprotiv, načelo opravdava (ako opravdava) postojanje tradicionalizma. Pozivanjem na dobre tradicije neće se rešiti problem legitimnosti i celishodnosti načelâ, a time ni najviših normi (zapovesti) koje nalazimo u društvu i njegovim institucijama. Dakle, nikakav povratak tradiciji ne može sam po sebi dovesti do dovoljnog (ako ne i punog) zadovoljenja. Ponavljanje *kontingentnog* (recimo:

mahinalnih načela) može samo privremeno da učvrsti formu načela. Pa ako tradicija kao poziv na ponavljanje ne može da legitimiše načela/najviše norme tada se postavlja pitanje: šta nam onda preostaje? U svakoj tradiciji ostaje neophodno da se upitamo o poreklu njenih načela ili vrednosti.

To pravilo važi i za načelo razmene ukoliko se i ono sve više konstituiše kao Stvar jedne tradicije. Pošto razmena, u svojoj opštosti, nema drugi cilj nego da se potvrdi kao razmena, onda i ona, svakako, želi da se ustanovi kao ponavljanje kojim komanduje Isto, odnosno kao tradicija. Naravno, to je tradicija koja briše sve druge tradicije, jer u svudprisutnom načelu razmene svaka vrednost postaje vrednost za nešto drugo. Jedino se razmena konstituiše kao vrednost po sebi. Odnosno kao prvo načelo. Ali, sada se postavlja pitanje: kako načelo razmene opravdava sopstveno ponavljanje kao ponavljanje Istog? Razmena je moguća kao pravedna i kao nepravedna, kao ekvivalentna i kao neekvivalentna. A kada ona hoće da razmeni neku vrednost po sebi za neku vrednost za drugo, to je uvek neekvivalentna i nepravedna razmena. Jer, nije stvar razmene to da odluči da li su neke vrednosti date po sebi ili za nešto drugo. Zato razmena ni neće nikad uspeti da sve vrednosti učini vrednostima za drugo. Načelo razmene, ukoliko je kao načelo podložno hipostaziranju i totalizovanju svoje vrednosti po sebi, u isti mah je sklono nopodaštavanju svih drugih vrednosti. Na prvi pogled, sveopšta tolerantvost načela razmene, koja uključuje sveopštu slobodu na poopštenom, globalnom tržištu, u stvari, temelji se na izričitoj i možda čak totalitarnoj netolerantnosti! Naime, netolerantnost prema drugim vrednostima, koje se *kao takve ne potvrđuju* kroz razmenu, u okviru tzv. slobodnog tržišta, jeste uslov *sine qua non* načela razmene. Zato je i svakodnevni povratak razmeni, kroz ponavljanje koje čuva identitet, uvek u isti mah i sve dublje zakoračivanje u netolerantost i neslobodu, u život koji ima samo (da upotrebim izraz jednog „prevaziđenog" autora) *jednu dimenziju*.

Prazno mesto načela

Pitati o poreklu tradicionalnih načela, znači pitati o *njima samima*. Tako da je, u osnovi, pitanje o poreklu pitanje o poreklu porekla (izvora, početka, počela, načela). Možda je poreklo takvo da, onda, o njemu i nemamo šta da se pitamo?! Ipak, mi namamo moć da bez upitnosti (takoreći parapsihološki?) komuniciramo s pravim načelima, ako takvih uopšte ima. Mi jedino možemo da budemo u blizini *pravih* načela ako su ona *praktička*, ako se samim našim *činom* potvrđuju kao takva. Pri tom, valja imati u vidu da su praktička načela ona koja daju prednost zapovedanju nad započinjanjem. Ili: onome što *treba da bude* nad onim što *jeste*. Zapovedanje je moć ili sposobnost subjekata da racionalno, legitimno ili opravdano sopstvenim činom uspostavlja neko *traba da* kao u isti mah izvesno načelo. Iz toga, takođe, sledi da naša načela nemaju transcendentno uporište jer inače ne bi bila *naša*! To, zatim, važi i za pojam tradicije ukoliko on podrazumeva izvedbu i ponavljanje života koji se praktički temelji na legitimnim (= nužnim, zakonitim) zapovestima. Tradicija, kakva god da je u pitanju, nema onto-teološku ukorenjenost. Njena načela, i pored privida, nemaju transcendentno uporište u *bilo čemu*, ma koliko ono izgledalo veliko, nadmoćno ili trajno.

Pa ako načela koja se duž vremenske ose ponavljaju i time konstituišu tradiciju nemaju uporište u nadmoćnoj transcendenciji, to još ne isključuje hipotezu po kojoj je njihovo poreklo ipak spoljašnje, ali ovog puta nebitno (akcidentalno) i slučajno (kontingentno). To bi, recimo, značilo da se načela jedne tradicije osipaju u vremenu i da se njihova čvrstina (ili: načelnost samih načela), na kraju, shvata kao nebitna, jer se u vremenu pre ili kasnije ustanovljuje činjenica da to po čemu ona (načela) jesu (njihovo poreklo, počelo) jeste sam spoljašnji slučaj, dakle, ono ne-načelno ili protiv-načelno. Po tom shvatanju, voluntarizam slučaja ili beznačelnosti naprosto je nadmoćan u odnosu na svaku načelnost načela. U skladu s tim,

onda, načela bi u načelu (ili: kontra-načelu?) bila mahinalna ili kontingentna, pa bi samo *kao takva* podrazumevala jednu praktički nužnu stvarnost. Drugim rečima: praktički nužna bi bila samo ona upotreba diskursa načela koja polazi od pretpostavke da *stvarnosti* nužne u smislu zapovedanja jednostavno nema i da izmišljanje nužnog (nužnih, neprikosnovenih zapovesti/načela) predstavlja samo silovanje stvarnosti. Zaista, ako bi poreklo načela bilo spoljašnje i slučajno onda bi to, samo, opravdavalo *nužnost* mahinalne upotrebe načela, ali to bi, ujedno, bio paradoks te strategije koja sebi dopušta ono (pretenziju na izvesnu *nužnost*) što drugima ne dopušta. I pored privida potpune slobode, rasterećenosti, olakšanja, ipak logocentričko nasleđe nužnog utemeljenja bilo bi i ovde sačuvano.

Pored hipoteze po kojoj je poreklo praktičkih načelâ spoljašnje i slučajno (mahinalno, kontingentno) postoji i ona koja tvrdi da je njihovo poreklo (počelo, načelo) dato u – njima samima. Tek u tom slučaju mogućno je reći: eto načela koje je zaista načelo. Ali i ta hipoteza ne isključuje mogućnost tumačenja po kome načelo, budući da je zasnovano u sebi samom, biva proizvod samovolje! Time bi se ponovo tvrdilo da su načela mahinalna i kontingentna, ali ne zbog spoljašnjih okolnosti i trenja vremna nego u sebi samima. Jer i samovolja počiva na (unutrašnjoj) kontingenciji! Pa ako su načela zaista kontingentna, onda su i sve tradicije kontingentne, a to bi onda značilo da bi povratak tradiciji bio, takoreći, povratak – ničemu. Prigovor, naravno, nije bezazlen. On bi se mogao uputiti čak i Kantu koji praktička načela shvata kao *a priori* nužna. Jer, moguće je tvrditi da je svako *a priori* kontingentno i podložno samovolji. Kant se bori protiv takvog prigovora (najpre) idejom *slobode*. Jedino bivstvujuće koje je u stanju da proizvede to *a priori* je, naravno, čovek i on to ne čini počev od ideje proizvoljnosti nego počev od praktički nužne ideje *slobode* i, pre svega, *slobode od* svake prirodne ili metafizičke determinacije. Međutim, Kant je želeo i nešto više, naime, da naknadno, počev od pojma *nade*, pomiri pomenute dve hipoteze

ili dve teorije o poreklu i cilju načela. Po njemu, naime, poreklo načela je u isti mah i spoljašnje i unutrašnje, ali i u jednom i u drugom slučaju ono svedoči o nužnosti. Zašto je taj spoj spoljašnjeg i unutrašnjeg nužan? On je nužan ako se hoće jedinstvena, potpuno koherentna teorija koja onda, naravno, počiva na pretpostavci da je um, kao i istina, samo jedan i jedinstven. U izvesnom smislu, Kant je hteo da u isti mah bude i tradicionalan i moderan.

Teorija o kontingentnom, mahinalnom poreklu načelâ/najvažnijih normi svakako je uzrok ozbiljne krize u koju u modernosti zapada svaki pokušaj zasnivanja normativizma ili zapovedne strane načela, u trenutku kada se odustalo od izravne utemeljenosti u onto-teološkim načelima. Ta kriza nije mimoišla ni samog Kanta. U krajnjoj instanci, ona nas suočava s pitanjem: da li su zaista moguća načela čije bi poreklo bila dato u njima samima, a da ona, pri tom, nisu *proizvoljna*? Ako bi takva načela bila moguća ona bi morala da zadovolje tri ključna naloga: najpre (1) morala bi da imaju razlog (osnov, uzrok, uslov) u sebi samima, a to znači da bi u odnosu na sve spolja važila *bezuslovno* ili, u protivnom, ne bi bila (data kao) *načela*; zatim, (2) načela bi morala da budu spoznata i spoznatljiva sama sobom, jer ako bi se spoznavala putem nečega drugog ona bi, time, takođe, bila uslovljena tim drugim i, najzad, (3) načela bi morala da budu istovetna sa sobom, jer, u protivnom, ne bi bila to što jesu nego nešto drugo i time bi zavisila od tog drugog (odnosno: ne bi bila bezuslovna).

Od ova tri pravila najvažnije je ovo poslednje, jer zahvaljujući toj istovetnosti sa sobom načela čuvaju ne samo *identitet* svake tradicije nego i pravni (normativni) identitet bezuslovno-istovetnog važenja u svim kontekstima. Dakle, načelo identiteta je načelo nad načelima: ono, čini se, čuva samu tajnu ljudske upotrebe načela. A ta tajna glasi: sva načela, da bi uopšte bila to što jesu, već pretpostavljaju u sebi postojanje jednog višeg načela, koje je načelo identiteta. U tom smislu, načelo identiteta je *par excellence* metafizičko načelo: ono se postavlja iznad svih „fizičkih" ili materijalnih načela,

kao njihov *uslov mogućnosti*. Ali, samo po sebi, to načelo nema nikakav sadržaj, ono je čisto formalno (ili, ako hoćete: formalno-logičko), tako da se može reći da predstavlja apriornu konstrukciju koju ljudski um nameće sadržajima mišljenja, pa onda i svim (drugim) načelima, ukoliko su ona sadržaj mišljenja. Tu se sada, još jednom, suočavamo sa paradoksom. Ako imamo uslovnost koja nam kaže: da bi nešto bilo načelo, ono mora da ima razlog (osnov, uzrok, uslov) u sebi samom i da bude spoznato/spoznatljivo samo sobom, onda reći da iznad tako samouspostavljenog načela ipak stoji jedno naddeterminišuće načelo, koje je načelo identiteta, značilo bi, zapravo, poreći ono što se prethodno reklo. Ako načela moraju biti istovetna sa sobom, da bi bila to što jesu, onda ona imaju nešto spoljašnje i važnije što im prethodi i kao razlog i kao (logički) modus spoznaje. U tom slučaju, jedno *treba da* bez obzira što je načelo ili bezuslovna zapovest, ipak na prvom mestu (ili mestu Prvog: tu se, očigledno, računa s prethođenjem u logičkom smislu) *treba da* bude i istovetno sa sobom. Zato načela kojima se suponira načelo identiteta zapravo i nisu nikakva načela ili, bar, nisu prva, najviša načela. Prvo i najviše je načelo identiteta. Logocentrizam je, u isti mah, i na prvom mestu, usredištenje našeg diskursa, pa i svakog diskursa načela, u formalno-logičkom načelu identiteta.

Ali, ako se načelo identiteta uvek, u svim aktima mišljenja, pojavljuje kao formalno načelo, onda ono, u svojim izvedbama, nikada ni na jednom sadržaju ne može da postane nešto supstancijalno. Dosledno (dakle: načelno) shvaćene izvedbe počev od formalnih načela same mogu da posvedoče o izvesnom formalizmu. Ako malo bolje pogledamo Kantovo shvatanje o autonomno praktičkom (za razliku od heteronomno praktičnog), videćemo da se ono dosledno drži *formalizma*. Naime, za njega je najvažnije nečelo (formalnog) identiteta primenjenog na slobodno delovanje (procenjivanje, ponašanje) uopšte. Važno je, i u moralu i u pravu, da sloboda ne protivureči slobodi. Slobodan sam za postavljanje i izvršenje jednog *treba da* samo ako to postavljanje/izvršenje ne protivureči pojmu

slobode uopšte. Samodestruktivna sloboda nije sloboda. Ona gubi *identitet* slobode. Ali, taj identitet se gubi i onda kada jedno saržinski određeno *treba da* postaje najviše načelo i, u isti mah, potraži svoje korene u tradicionalnom, metafizičkom shvatanju načela. Zato praktička načela mogu biti samo formalna ili nisu načela. Naime, formalno-logičko načelo identiteta je kompatibilno (da se usaglasiti u izvođenjima) samo sa takođe formalnim načelima.

Vratimo se, sada, onome što smo ranije rekli o uslovima koja moraju da se zadovolje da načela ne bi bila proizvoljna. Prvi uslov je da imaju razlog (osnov, uzrok, uslov) u sebi samima; drugi, da budu spoznata sama sobom; i treće, da budu istovetna sa sobom. Ova tri naloga, od kojih je poslednji najvažniji, nude, ipak, samo *formalni* uslov mogućnosti načela u savremenim okolnostima. Načela su prazno mesto načela koje ne privileguje, i pogotovu ne za sva vremena, nikakvo sadržinsko određenje ili sadržinsku garanciju. Ali, ta prazna forma je još uvek *logocentrička*, jer ona svedoči o utemeljenu naših institucija na načelu identiteta, to jest na načelima koja su usidrena u konceptu čiste, formalne istovetnosti sa sobom. Zato načela sa kojima danas živimo, bez obzira na svoj kontingentni/mahinalni sadržaj i relativizam tog sadržaja, predstavljaju ili pred nas stavljaju staru dobru metafiziku kao svoj netematizovani, a ipak formalni uslov mogućnosti. Eto zašto nije sasvim tačno reći da je, danas, u krizi visoki društveni normativizam, a sa njime i sam diskurs načela. Naprotiv, reklo bi se, pre, da diskursu načela nikada nije išlo bolje!

Ali, pošto su savremena načela usidrena na nužan način u svojoj (praznoj) formi, onda njihovi kontingentni/mahinalni sadržaji više ne nude ono što su načela imala u klasičnom dobu filozofije, naime, oslonac u onto-teološkim veličinama. Oslonjena na sopstvenu praznu formu, savremena načela vlastiti sadržaj žive unutar potpune nesigurnosti, a, s druge strane, nemaju sredstva kojim bi promenila poredak koji se na njihovom fonu ustanovljuje. Naime, identitarni sklop savremenih načela podrazumeva da je, u njihovim okvirima,

moguće samo analitičko rezonovanje. Da bi se načela promenila, neophodno je izaći izvan njih, a analitičko mišljenje za tu operaciju, naravno, nije podobno. Promena nije moguća unutar samih načela. Ona je moguća ili *spolja*, nasilnim rušenjem i obnavljanjem najviših normi/načela, ili odozdo, počev od privilegovanog subjekta odlučivanja, recimo, počev od *demosa* i *demokratske odluke* (ukoliko je uopšte i reč o demokratskom društvu), odluke da se redefinišu načela na kojima dati poredak počiva. Odlučujuća i odgovorna subjektivnost je, izgleda, jedini mogući čuvar legitimnosti načelâ, ne samo u njihovom pozivanju na ono što će tek doći nego i na ono što je već bilo.

Jedno nije ne-nasilje

Diskurs načela uvek želi da jedan *maksimum* (reč je Kantova) dovede do ideje koja bi kontrolisala svoje pretpostavke, jer ako bi neke nekontrolisane pretpostavke preostale izvan te ideje kao ideje maksimuma, onda, bez sumnje, tu i ne bismo imali maksimum. Zato Kant u *Kritici čistog uma* kaže: „... ideja kao pojam jednog maksimuma nikad ne može biti data *in concreto* na adekvatan način" (v. odeljak: „O transcendentalnim idejama"). Diskurs načela je, znači, prazna forma načela koja nikada neće moći da se usidri u nekoj čvrstoj, fiksnoj konkretnosi. Um kao transcendentalno načelo „nije ništa drugo do pojam o totalitetu uslova za nešto što je dato kao uslovljeno", a taj totalitet može da se misli samo apstraktno, kao forma bez sadržaja. Budući da cilja na totalitet um nije samo načelo nego je i diskurs o načelu i u načelu. On to može da bude ne samo ako je bezuslovni uslov svega uslovljenog nego i ako je i načelo načela (ili: načelo diskursa

načela), dakle, formalno načelo koje se ne zarobljava u nekom konkretnom sadržaju, kao što je to činila starinska metafizika, nego se profiliše u transcedentalnoj ravni ideja koje su najviši i najbolji primer neuslovljenosti, koje su oličenje neuslovljenosti samoga uma.

Međutim, problem za jednu filozofiju uma, filozofiju koja načelo shvata kao praznu formu ili prazno mesto načela, jeste taj da ona u svom postavu nema osiguran odgovor na pitanje: kako forma stiže do svog sadržaja? Transcendentalne ideje nisu proizvoljne, jer one proizlaze iz same *prirode* uma, onim što on *u suštini* jeste. Ali, taj spoj, ta veza/sinteza uma i njegove prirode/suštine, koja je u njemu, a ne izvan, ipak nije tradicionalno-metafizička. Jer, svojom prirodom/suštinom um nije *dat* u polju mogućeg prisutva (ili: onoga što *jeste*), već je *zadat* i to tako da se, onda, nužno odnosi na samoga sebe i na totalitet ili, što se svodi na isto, na celu upotrebu razuma. Tako shvaćeni čisti um je u isti mah načelo i diskurs načela koji, budući da nije ničim (u ontičkom smislu) uslovljen, nužno prekoračuje granice svakog iskustva. Iz toga vidimo zašto pojam *maksimuma* nikada ne može biti dat *in concreto* na adekvatan način. Prema tome, reklo bi se da postoji sudbinski rascep između forme i sadržaja, datog i zadatog, neuslovljenog i uslovljenog, uma i iskustva, načela i onog ne-načelnog (ili: pred-načelnog).

Ipak, Kant, pošto drži do toga da je istina uvek jedna i jedinstvena, nalazi načina da premosti jaz između između navedenih opozituma. Ali to premošćenje se ne postiže u sferi spekulativnog nego sferi (mada i tu samo delimično) praktičkog uma. Budući da se u praksi postupa prema pravilima, to onda omogućuje da „ideja praktičnog uma uvek može biti data zaista, premda samo delimice, *in concreto*". Štaviše, reći će Kant, ni jedna praktična upotreba uma nije moguća bez te ideje. Njeno je ostvarenje uvek ograničeno, ali u granicama koje se ne mogu unapred odrediti zato što ta ideja (praktične upotrebe uma) „uvek stoji pod uticajem pojma neke *apsolutne potpunosti*. Prema tome, praktična ideja jeste uvek prvo plodna i s obzirom

na realne radnje neophodno nužna. U njoj, štaviše, čisti um nalazi kauzalitat koji je potreban da bi stvarno proizveo ono što se sadrži u njegovom pojmu. Otuda se o mudrosti ne može kazati s omalovažavanjem: *ona je samo jedna ideja*; već upravo zbog toga što je ona ideja o nužnom jedinstvu svih mogućih ciljeva, to ona u celokupnoj praksi mora da služi kao pravilo, i to kao prvobitni uslov koji bar vrši ograničenje" („O transcendentalnim idejama").

Ali zašto je uopšte potrebna ta jedinstvena, celovita istina praktičkog uma/načela, koja se, kao što vidimo, jedva drži u nekakvoj sintezi za koju bismo mogli reći da je stvarna? Zašto je ne samo potrebna nego i nužna ideja o jedinstvu svih mogućih praktičnih ciljeva? I najzad, zašto je sve što se filozofski da misliti neophodno podvesti pod (po definiciji) jedinstveni diskurs načela, da bi se kroz izvođenja počev od tog načela, razvijala dalje rečena misao kao dosledno koherentna? Mogući odgovor na ta pitanja glasi: bez artikulacije *prvog*, bez privilegovanog *diskursa načela* ne bi bile moguće ni opozicije *dobrog* i *zlog*, *pravednog* i *nepravednog*, *lepog* i *ružnog*, *istinitog* i *lažnog*, kao što ne bi bili mogući ni njihovi (dijalektički ili ne) sukobi, napetosti, pa i "izbavljenja". Zato, recimo, Šeling, koji ide korak dalje od Kanta, može da kaže: "Ne-nasilje je Jedno, ono je univerzalno, ono je ono što obuhvata, uzdiže i ukida individuu i čuva je samo u obliku koji joj daje diskurs, ne kao individui nego kao individualnosti". Ali, to u stvari znači da je ne-Jedno zapravo nasilje. I da je ne-univerzalno takođe nasilje. To takođe znači da su teza i anti-teza bez sinteze, takođe, nasilje! Da bez Hegela mi živimo u svetu koji je nepopravljivo nastanjen nasiljem?

Govoriti o Jednom kao uslovu-univerzalnosti jeste govor koji, reklo bi se, raskida s nasiljem, ali za taj raskid je, opet, potrebno izvesno – nasilje! Nasilni raskid s nasiljem može da bude poricanje nasilja, ali to može da bude i potvrdna nasilja ili, čak, produkcija njegovog *viška*. U konkretnim istorijskim situacijama raskid s nasiljem može ili da uveća ili da smanji količinu postojećeg nasilja. U njemu samom ne piše da je

sinteza sama po sebi garancija bilo čega. Dakle, raskid s nasiljem nema u sebi unapred dati, apsolutni, konstativno potpuno očigledan identitet raskida sa nasiljem. To je tako zato što je taj raskid uvek samo obećanje raskida, obećanje koje ne mora i da se ostvari. Naime, performativno obeležje raskida povlači za sobom pitanje odgovornosti pred neizvesnom budućnošću. Nema te sinteze koja bi bespogovorno posvedočila o tome da je Jedno garant ne-nasilja. Jer, Jedno je *a priori* koje ne garantuje *a priori* ne-nasilje. Jedno nije ne-nasilje. Nema te univerzalnosti koja bi bez ostatka i rezerve osigurala povoljan ishod operacije zvane *nasilje protiv nasilja*. Zato univerzalnost koja se hoće kao supstancijalna ipak po pravilu nosi sa sobom višak nasilja u svetu koji se na različite (pluralističke) načine *bori* protiv nasilja… A često i protiv despotije Jednog/jednoumlja, koja nema samo totalitarni izgled.

Jedan od zaključaka iz prethodno rečenog mogao bi da glasi: kada filozofija teži da svoju ograničenost, koja je proizlazila pre svega iz njenih unutrašnjih protivurečnosti, prevlada zauzimanjem apsolutnog stava, ona, u stvari, okolišnim putem, zapada u svojevrsnu ograničenost. To, između ostalog, pokazuje sudbina nemačke idealističke filozofije, od Kanta do Hegela. Apsolutni nalozi i zahtevi su bili Jedino rešenje za filozofiju, zato se pokazalo da oni, naprosto, nisu nikakvo rešenje; ni za filozofiju, niti za politiku... Posle Hegela filozofija je u nečemu postala, ali i ostala dužna sebi, dužna da objasni zašto nije prihvatljiv i moguć stav koji tvrdi da postoji samo jedna filozofija, jedno znanje i jedna umnost.

Dugo se mislilo da taj iskaz nije pogrešan zato što tvrdi da je filozofija jedna i da je um jedan nego zato što se u tom iskazu (implicitno) veruje da oni jesu jedno u nekom dovršenom smislu, što onda znači: "sada" i "ovde"... Pa kad se ta greška, navodno, ispravi, onda postaje vidljivo da je tvrdnja o jednom umu, samo, obećanje i, zapravo, stvar izvesne (r)evolucije, izvesnog progresa, neophodnog kretanja (napred) i zapravo modernosti... To bi, zatim, značilo da su u "ovom" trenutku jedan um i jedna filozofija tek jedna odgođena

mogućnost ili nedovršeni projekt moderne: susret umnog i stvarnog koji će se jednog dana dogoditi... Ova eshatološka vera u um koji je (hteo-ne hteo) Jedan, ipak je bila samo *prosnevani san*. Pokazalo se da um, naprosto, nije jedan, odnosno da je on – mnoštven. A to onda znači da ne postoji samo jedna filozofija, jedan (privilegovani) diskurs načela i da nije tačno da samo jedan/jedna može postojati...

Mi znamo da postoji više filozofija, ali mnogi će i dalje misliti da to, iako je činjenica, nije dobra činjenica. Mnoštvo postoji, ali norma nije mnoštvena, ona je jedna, jer, u normativnom pogledu, postoji samo jedan um, kao što postoji i samo jedna istina. Kao što je Hegelu i njegovim sledbenicima bilo izuzetno teško da demonstriraju tu jednost, jedinstvenost i jedinoumnost filozofsko-političkog projekta, tako je i danas izuzetno teško da se demonstrira ili dokaže (a ne samo pokaže) *izvorna* (nejasno je i to da li je uopšte ta reč dobra) mnoštvenost kako filozofskih, tako i političkih pozicija. Radikalna mnoštvenost načelâ na kojima počiva ukupna ljudska materijalna i duhovna praksa je *nepregledna*, što znači da ona izmiče *jednom* oku i *jednom* pogledu.

Kako onda objasniti *neophodnost* pluralizma? Modalitet *neophodnost* podrazumeva slobodu da se pokuša nešto drugo, recimo umesto pluralizma jednoumlje, ali na kraju (posle istorijskih pouka) postaje jasno da se pluralizam ne da zaobići, da je on *ne-ophodan*. Njegova *neophodnost* važi kako u politici, tako i u nauci, kulturi, filozofiji, umu, umetnosti itd. Ipak pomenuta neophodnost nije svuda ista. Već sam modalitet *neophodno* (ili: *nezaobilazno*) hoće da kaže da su mogući najrazličitiji pogrešni pokušaji, okolišenja ili zaobilaženja, da su moguće velike sinteze, sistemski zahvati, totalizujuće i homogenizujuće priče, ali uvek tako da se ta Stvar vraća svojoj mnoštvenoj, diferenciranoj i diferencijalnoj osnovi. Tako se, najzad, ta Stvar otkriva i kao mnoštvenost same umnosti koja je htela da bude jednoumna, da radikalnu mnoštvenost zaobiđe i da se učvrsti kao diskurs nekog neprikosnovenog ili najvišeg načela. Dakle, svaki duhovni ili materijalni monizam samo je

deo faktičkog ili kontra-faktičkog pluralizma. I sam pokušaj jednoumlja u svetu deo je mnoštvenosti i čak, rekli bismo, izvestan višak koji se nikada neće iskoreniti, nikad do kraja... Pri tom, sama mnoštvenost koja se uspostavlja na fonu neuspelih pokušaja jednumlja liči na groblje koje zlokobno predskazuje smrt i same filozofije. Ali, umesto smrti diskursa načela, bilo bi, jednom, za promenu, neophodno ispitati uslovnost unutar koje se profiliše njegova mnoštvenost.

Sablasno jednoumlje

Zašto jednoumlje, i pored ogromnih napora koji su uloženi u njegovo učvršćivanje, ipak nije, na duži rok, ni u politici ni u filozofiji, moguće? Zašto je svaki nasilni ili manje nasilni pokušaj jedoumlja završavao u kontraindikacijama? Zašto su jedan um i jedna istina, u svemu što su znali da teorijski i praktički utemelje, uvek, bili podložni negaciji i kritici? Iako takva pitanja, imajući u vidu iskustvo, deluju sasvim prirodno i skoro bezazleno, ona možda i nisu "ona prava". Jer možda "pravo" pritanje glasi: zašto i kako je *bilo* i *još uvek je moguće* jednoumlje u filozofiji i politici, sa svim svojim pratećim efektima? Zašto je posle pada Berlina i, zatim, Berlinskog zida, odnosno dva ključna obilika jednoumlja ipak postalo moguće jedno drugo jednoumlje, takođe borbeno, i ništa manje nivelišuće, poravnavajuće, ujednačavajuće, bez obzira na privid razlika i individualnih sloboda? Zašto se u filozofiji i dalje teži jednoj istini i jednom umu, po cenu da se svaki sintetički pokušaj (pokušaj sintetičkog suđenja *a prirori*) odbaci kao nemoguć i da se jednoumlje prihvati samo kao analitička procedura?

Dakle, i pored privida trijumfalnog mnoštva kako u politici tako i u filozofiji, mi ipak danas živimo u duhu ili sablasti jednoumlja, unutar njegovih pritvornih, po pravilu licemernih likova. Tu situaciju bi, svakako, trebalo ispitati: s kakvim iskušenjima nas ona suočava? Istorija je, zacelo, dala

jasan odgovor u pogledu klasičnih oblika upotrebe jednoumlja u filozofiji/politici. Sezona velikih, sistemskih i eshatoloških tvorevina je, reklo bi se, prošla. Ili, možda, još nije? Jer, recidivi jednoumlja i dalje postoje i uvek su mogući... Zašto se oni ne bi, jednog dana, ponovo uobličili u sistem sa eshatološkom vizijom? Zaista, možda to ne-sistemsko, fragmentirano, slobodno (u procesu razmene, na tržištu) jednoumlje ipak može da se, okolišnim putevima, ustanovi kao sistem ili, čak, kao Imperija? U svakom slučaju, metafizička opsena, sablast ili fantazam Istine koja je samo Jedna i dalje opseda filozofiju/politiku, tako da se pozicija mnoštvenosti uspostavlja kao dekor ili kao privid/pričin koji u društvu nema bitno značenje. Pri tom, nije reč o društvu koje bitnog značenja ni nema. Naprotiv, s one strane mnoštva i višeumlja, bitno značenje se konstituiše upravo kao načelo jednoumlja koje uvodi deobu između "našeg" (funkcionalnog) i "neprijateljskog" (disfunkcionalnog) mnoštva. Drugim rečima, višeumlje se toleriše, ali samo ako je na ovaj ili onaj način potčinjeno vladajućem jednoumlju.

Zato se danas, umesto čistog jednoumlja, kao privilegovanog (ako je to neka privilegija) obeležja filozofije (a donekle i politike) profiliše briga za tolerantno višeumlje, s tim što i tolerancija uvek ima neku granicu! Ujedno, to je briga da se ne dopuste suviše očigledne zablude prošlosti. Takođe, to je briga da se, u filozofiji, *ne dopusti* da bilo koja (njena ili spolja pridošla) *ograničenost* bude dogmatički, doktrinarno ili ideološki osigurana, kao rešena enigma filozofskog jednoumlja. Ne, nema rešene enigme jednoumlja! Pa ipak, jednoumlja ima. Ono je i dalje enigma, samo sada bez rešenja. Drugim rečima, jednoumlje je nalog i prazna forma filozofije, pa dokle filozofija u njoj stigne...! Ukoliko je moguće u karakter filozofije na početku XXI veka upisati neku vrstu minimalnog političkog naloga, to bi, svakako, morao biti nalog brige za ne-dogmatičku ili protiv-dogmatičku otvorenost, pa, ako hoćete, i za nepreglednost filozofije. U stvari, ta mikro-politika je danas moguća samo zato što se koreni u jednoj od najstarijih navika filozofije: u nje-

noj spremnosti da u svakom trenutku preispituje sve svoje i tuđe pretpostavke. Pri tom, istorija filozofije je puna ograničenih pozicija koje svoju dogmatičku crtu ne uspevaju da primete! Primetiti sopstvenu ograničenost je, u povesti logocentrizma, oduvek bila najteža moguća Stvar. Zato nepreglednost (mnoštva) *ne mora* da znači da je u njemu na delu radikalni pluralizam. Upravo zbog nemogućnosti da se primeti sopstvena ograničenost moguće je da nepreglednost postane funkcionalna, da posebne, fragmentarne priče postanu deo velikih, diskretno totalizujućih priča.

Danas, očigledna *ograničenost* neke pozicije ne može da se prihvati kao jedno od mogućih ili prirodnih zauzimanja filozofskog stanovišta, dakle, bez negacije i kritike. Takva ograničenost govori, u stvari, o nesposobnosti da se dublje uđe u filozofiju. Ali, naravno, nisu svi "stvoreni" za filozofiju! Onima koji za nju nisu, preostaje bavljenje nečim drugim, recimo, *društvenom teorijom* ili, jednostavno, misaonim konstrukcijama koje svoje (često ideološke, ali po pravilu jednoumne) pretpostavke, i možda je bolje reći *dogme* – niti uviđaju niti pretresaju. Sam um, ukoliko teži da se postavi kao Jedan, nužno *trpi* sopstvenu ograničenost, biva sklon kontraindikacijama. Budući da isključuje sve druge mogućnosti, on se, time, pre ili kasnije, suočava s *nemogućim*. Takvo ograničavanje je, bar u praktičkom registru, očigledno neprihvatljivo. Naime, političke implikacije sebi samom dovoljnog "uma" su po pravilu represivne. Ni parcijalno ni totalno, ni lokalno ni globalno jednumlje nije moguće na nerepresivno-uverljiv način. Politički gledano, posle pada Berlinskog zida priča o tome da postoji samo jedna filozofija i da je to zato što je um samo jedan, izgubila je svoju *apriornu* i svetsko-istorijsku uverljivost. Ali ona se *a posteriori* (u globalnim razmerama; reč je o iskustvu neoliberalnog uma) ponovo uspostavlja. Pa ako filozofija i dalje hoće da potvrdi nužnost jednoumlja, shvaćenog kao apriorni konstrukt, ona će u toj nameri biti odbijena. Sem ako, ipak, uspe da u sebi nađe neko autoritarno uporište. Mada su novi resursi autoritranosti u

njoj samoj, čini se, prilično istanjeni. Ako se, međutim, filozof opredeli za *aposteriornu* potvrdu jednoumlja, onda on ima šanse da *uspe*, jer ta strategija je funkcionalna i ona od njega ne zahteva ništa, sem da ne ide protiv struje. Najveći deo savremene filozofije se temelji na takvom načelu konformizma. U staroj Grčkoj filozof je mogao da postane žrtva *doxe* koja se praktikovala na trgu. Danas filozof postaje žrtva institucija koje ga okružuju i funkcionalizuju, a da, često, toga nije ni svestan.

Pa ipak, s time se moramo pomiriti: odustajanje od uma-koji-je-jedan nosi u sebi ozbiljne teškoće, dok, s druge strane, nezrelost, kako kaže Kant, može da bude udobna. Otpor naprosto nije laka Svar. Najzad, moguć je i pluralizam ne samo *doxe* i koristoljubive neprincipijelnosti (koja se izdaje za sam princip) nego i same gluposti ili čistog bezumlja. Otuda pitanje koje nećemo izbeći: kako odstupiti od jednog (logocentričkog) uma, *a da se, pri tom, ne zapadne u idiotizam* i *bezumlje*? Kako sačuvati univerzalnu (= dobru za sve) umnost, koja ne bi vršila nivelaciju, ujednačavanje i fukcionalno potčinjavanje? Kako je moguća univerzalnost koja bi dopuštala ne samo isto nego i drugo, dakle stvarnu osobenost, mnoštvenost, fragmentarnost i kontekstualnost? Kako je moguće da um (u jednini) ipak ne bude (logički) jedan, ili bar, da ne bude na jedan sveden, redukovan i iluzoran način – istovetan-sa-sobom? Da ne bude opsednut duhom tautologija?

Šta je to što nam, ipak, dopušta da nazovemo *umom* (u jednini) ono što je u sebi podvojeno, neistovetno sa sobom i, prema tome, neidentično, pocepano, a možda čak i kontradiktorno, i u svakom slučaju: mnoštveno, pluralistično. Nije reč samo o tome da ima raznih/različitih umova. Um je, najpre, u samome sebi različit od sebe i mnoštven. Drugim rečima: "moj" um je mnošven, a da "ja" to, najčešće, ni ne znam, kao što ne znam ni da sam ja – drugi! Pluralizam je, reklo bi se, ono *nesvesno* logocentričkog uma. Tek zahvaljujući mnoštvenosti mog uma moguće je i samo postojanje raznih umova. Svaki um u sebi nosi i razobručuje (razobličuje, multiplicira) svoju drugost, tako da je obeležje mnoštvenosti u

umu/umnosti shvatljivo samo onda kada se, ujedno, shvata da je bilo koja individuacija uma u sebi uvek već podvojenost između istovetnosti sa sobom i drugosti, i da je drugost u stvari Prva (ako tako može da se kaže).

Um, kao i filozofija, ima strukturu koja je otvorena prema drugoj umnosti i drugoj filozofiji, a to u isti mah znači i prema drugom (ili: drugim stvarima) od umnosti i filozofije. Snaga uma ne leži u njegovoj, navodno, konstruktivnoj tvrdoći nego, upravo, u ovoj sposobnosti i spremnosti da sagleda (i, bez sumnje, nikad do kraja) svoju ukorenjenost u drugom, neistovetnom, neidentičnom. Slaboumnost će u tome, odmah, videti izvestan *relativizam*. Ali, u mnoštvenoj neistovetnosti sa sobom, um i dalje biva ono što jeste: identitet uhvaćen u mreže razlika. On je mnogoznačno, mnoštveno bivstvujuće, kako u sebi tako i izvan sebe, koje, ipak, ne može da bude neprincipijelno na način na koji to može da bude *doxa* ili politika. Umnost i filozofija su *ograničeni* time što ne mogu da menjaju svoja stanovišta "kao čarape". Ali, najvažnije obeležje njihove prirode sastoji se, ipak, u potrebi i umnosti i filozofije da uvek iznova ispituju svoju spoljašnju i unutrašnju granicu, a s one strane represivne istovetnosti sa sobom ili, ako hoćete, jednoumlja.

Svet bez ontoteologije

Idealizam prisutnog – Povratak postojanju?– Otpisana ontologija? – Domašaj semiocentrizma – Ontološka potreba – Meta-problemsko – U središtu je tmina – Primat diferencijalnog nad referencijalnim – Hegemonija posedovanja – O misteriji otelovljenja

Idealizam prisutnog

Danas se u različitim filozofskim orijentacijama onto-teologija inkriminiše kao bastion metafizike, kao najkonzervatvniji diskurs načela, diskurs savršeno-nedokazanog. To shvatanje dobrim delom je nasleđeno od metafizički orijentisanih filozofija koje su kritiku ontologije shvatali kao prvu pretposavku "dubljeg" zasnivanja same metafizike. Huserl je dobar primer za to, pošto je njegova kritika ili "stavljanje u zagrade" ontološkog diskursa, u starinskom smislu te reči, imala za cilj obnovu, u transcendentalnoj ravni, istinske metafizike ili prve filozofije (*philosophia prote*). Pri tom, projekt Huserlove transcendentalne fenomenologije može da se shvati, kako s izvesnim pravom tvrdi Žak Derida, kao "najmoderniji, najkritičkiji i najbudniji oblik" do koga je *istorija metafizike* mogla da dovede (v. Jacques Derrida: *Positions*, Les editions de Minuit, 1972, st. 13)!

Fenomenološka kritika klasične ontologije nije puka destrukcija metafizike prisutnosti, već njena najviša re-konstrukcija i, zapravo, pokušaj da se osigura "sam metafizički projekat u njegovom istorijskom dovršenju i čistoti njegovog izvora" (v. Žak Deride: *Glas i fenomen*, Beograd, 1989., st. 34. i dalje). Dovršenje i čistota metafizike mogući su, kao učinak fenomenološkog rada, tek onda kada se dostigne "krajnja forma idealnosti" u kojoj se svako ponavljanje anticipira kao potvrda "idelanog" i kao "idealnost idealnosti". Nasuprot tome, konkretna ontologija teži da *svede* prisutnost na neka ograničena načela, odnosno na samu metafizičku *ograničenost*, na dogmatičko slepilo unutar osiguranih granica. Ontoteologija htela/ne htela vrši fukciju metafizičkog *svođenja* isto onako kao što to čini i svaki materijalizam ili pozitivizam.

Fenomenologija ima privilegiju da nije opterećena tom vrstom ograničenja, jer *idealnost* za koju se ona zalaže može da ono što *jeste* i, prema tome, svaki konkretni sadržaj, uključujući tu i sadržaj ontologije, beskonačno ponavlja, u istovetnosti njegove *prisutnosti*, pošto ga uzima za referencijalno razrešeno, nestvarno, irealno, a to znači kao čistu *formu* definitivno zadobijenu činom transcendentalne redukcije. Fenomenologija

nam je otkrila da je prisutnost idealni konstrukt koji se ustanovljuje u transcendentalnoj ravni, kroz ponavljanje kojim komanduje Isto. Naime, idealnost je jedini oblik unutar koga prisutnost nekog entiteta (od lat. *entis – koji jeste*) može da se ponavlja kao ista ili istovetna sa sobom. Logička načela, počev od načela identiteta, na neki način su idealni konstrukti koji garantuju da su stvarni predmeti isti, da mogu da se ponavljaju kao isti. Idealizam ponavljanja kojim komanduje Isto je kako nužna tako i prva pretpostavka logike. Otuda sledi da su naša značenja ili pozivanja (referiranja) na stvari uvek idealna. Nestvarnost značenja garantuje da se prisutno prisutnosti može da ponavlja u beskonačnost. "Idealnost je", tvrdi Derida, tumačeći pri tom Huserla, "spasenje ili vladavina prisustva u ponavljanju. U svojoj čistoti ova prisutnost nije prisutnost ničeg što *postoji* u svetu, ona je u korelaciji sa aktima ponavljanja koji su i sami idealni" (*isto*, 36). Transcendentalna fenomenologija je poslednji oblik spasenja metafizike prisustva u istoriji civilizacije. Prisutnost prisustva je nešto što može da se osigura samo transcendentalnom fenomenološkom redukcijom svake naivne (uključujući tu i filozofski naivne) utonulosti u prirodni stav, odnosno u stav koji idealne konstrukcije pretvara u realne i pri tom je svedok kvarenja i destrukcije svega realnog.

Međutim, transcendentalna redukcija je uvek samo privremena. Da bi idealnost prisutnosti bila važeća, mi tu činjenicu (privremenosti) moramo da zaboravimo. Tek u tim uslovima važi pravilo čiju strogost je na najbolji način formulisao Derida: "Prisutnost je uvijek bila i biće, do u beskraj, forma u kojoj se, možemo to reći apodiktički, proizvodi beskonačna raznovrsnost sadržaja" (*isto*, 34). Ali u ponavljanju kojim komanduje Isto ili idealni konstrukt prisutnog, apstrahuje se od iterabilnosti i rAzlike (*différance*). Iterabilnost, taj Deridin termin kojim se tvrdi da svakim ponavljanjem komanduje razlika, a ne Isto, čuva tajnu uvek drugih sadržaja (drugih u odnosu na idealnu formu). Od tih sadržaja se u identitarnoj logocentričkoj strategiji generalno uzev uvek nužno – apstrahuje.

Međutim, fenomenologiji se ipak mora priznati da je prva otkrila da se ontologija kao ontologija suočava s ironijom čiste forme ili krajnje forme idealnosti... Eto zašto je fenomenologija, ujedno, redukcija naivne ontologije (v. *isto*, 50). U meri u kojoj teži da očuva potpuno spoljašnje, realne ili dogmatičke reference, ontološki diskurs postaje nužno metafizički i prema tome konzervativan ili nedokazan. Naprotiv, kada se upisuje u transcendentalni medij unutrašnjih, idealnih referenci, taj isti sadržaj odmah biva uključen, videli smo, u *proizvodnju beskonačne raznovrsnosti* kao produkciju *raspoloživog metafizičkog smisla*… Time saznajemo da je svaka metafizika, u stvari, sazdana od idealnog materijala, da je *idealni konstrukt*.

Tek kada shvatimo tu otrežnjujuće i idealizirajuću ulogu fenomenologije, kad prođemo fazu transcendentalne konstituticije *idealnosti* prisustva, onda postaje moguća dekonstruktivna kritika, kritika koja, ubuduće, ispituje diferencijalnu uslovnost te i svake druge metafizike. Samo okolišenje neophodno zato što se razvijanjem priče o idealnosti prisutva definitivno eliminušu one starije, tradicionalnije, kako klasične tako i moderne priče o utemeljenju prisustva ili metafizičkog načela u sebi samom. Fenomenološka idealnost je u isti mah najviši i krajnji izraz prisutnosti prisustva. Ona je, takoreći, rešena enigma metafizike prisutva, rešena tako da njen odgovor glasi: enigme u stvari ni nema. Odnosno kao savršenstva i svetosti, u svojoj umišljenoj referenci – nema. Ona je moguća samo ako nije upisana u biću. Ili: ona je idealno moguća samo kao realno nemoguća, samo zato što nikakvo u sebi utemeljeno, samo sebi dovoljno prisutvo u biću nije moguće. Dakle, prisutnost jeste forma idealnosti u kojoj se proizvodi beskonačna raznovrsnost sadržaja, ali nus-produkt te proizvodnje je nužno i kontraindikativna pojava sadržaja koji se ne mogu podvesti pod ili uklopiti u formu prisutnosti, makar ona bila idealna! Pa ukoliko formalna idealnost nije moguća, onda nam ostaje pitanje: *šta uopšte jeste moguće*? Pitanje je možda pogrešno postavljeno!

Povratak postojanju?

Ako imamo nešto neuporedivo i nesamerljivo različito (ili: rAzličito), da li to još uvek može da pripada poretku bića? Može li ono radikalno neistovetno što izmiče svakom (pa i fenomenološkom) pokušaju identifikacije još uvek da bude *biće*? Da li postavljanjem rAzlike na mesto temelja (ili: prvog načela) mi, u stvari, nužno brišemo biće, odnosno uspostavljamo poziciju s one strane prisustva, s one strane kako bivstvujućeg tako i bića? Jedno je sigurno. Sama dekonstruktivna pozicija ili rAzlika je produktivna, to je pozicija koja interveniše. Zahvaljujući njoj pokazuje se da identitet može da bude samo idealna konstrukcija koja je u ravni praktičnog bivstvovanja ili ravni životnih sadržaja pre ili kasnije obeležena autoimunošću i kontraindikacijama. Pa kako idealni konstrukti u filozofiji mnogo toga omogućuju, ali pre ili kasnije i propadaju, onda nije čudno što je sama filozofija u kriznim trenucima (a to su trenuci u kojima se rAzličiti sadržaji bune protiv unifikujuće forme) uvek težila da obnovi svoj projekt, da se orijentiše ka nečemu konkretnijem, ka onim sadržajima koji upravo izmiču obećanjima idealnog. Dakle, rAzlika je ili aktivno, kao intervencija, ili pasivno, kao trag, upisana u *učinak* naših idealnih konstrukcija: pojmova, suština, identiteta koje koristimo u našem praktičnom životu. Preko tog učinka, rAzlika inteveniše u biću. Kako bi njoj pošlo to za rukom, ako bi ona bila nešto potpuno izvan ili s one strane bića? To je ključno pitanje.

I druge filozofije, pre dekonstrukcije, na svoj način su detektovale nedovoljnost transcendentalne fenomenologije, bez obzira što je ona predstavljala rešenu tajnu idealnih konstrukcija u praktičnom bivstvovanju ljudi. Takav je, pre svega, slučaj filozofije egzistencije. Stvar je bila očekivana, budući da uvek ima nešto u biću i egzistenciji što izmiče idealnim konstrukcijama i njihovim dobrim namerama… Otuda se, najzad, i javila potreba za *egzistencijalnom* reinterpretacijom Huserlove fenomenologije. Pri tom, ideja egzistencijalne fenomenologije

povlačila je za sobom i obnovu ontološkog projekta, naravno, ovog puta u ključu filozofije egzistencije.

Ti pokušaji danas deluju zastarelo. Mode su krenule u drugom pravcu... A bez sumnje, i različiti oblici egzistencijalizma su zastareli, ali ne sasvim. U njima, naime, i danas postoji nešto aktuelno, tj. jedna mogućnost reinterpretacije. Pri tom, važno je napomenuti: ideja egzistencije ne predstavlja korak nazad u odnosu na fenomenološko utemeljenje samoreferentne prisutnosti kao idealnosti. Tvrdnja da filozofije egzistencije, navodno, ne dosežu do *čistog* fenomenološkog projekta, već, po pravilu, padaju ispod njegovog horizonta pogrešna je. Jer povratak egzistenciji je neophodan. Povratak njoj, naročito u pluralu, kao mnoštvu, neophodan je najpre kao povrstak nerešenom pitanju i, zapravo, mestu na kojem se posvedočuje o nedovoljnim, nemogućim, pogrešnim, kontrasvrhovitim, kontraindikativnim efektima svih idealnih konstrukta koji bi hteli da apsorbuju svekoliku prisutnost.

Mi smo videli da idealna forma nema samo moć da proizvodi beskonačnu raznovrsnost sadržaja, već da ona u sebi sadrži i kontra-moć ili moć kontraindikacije (Derida bi rekao *autoimunosti*), koja je, zapravo, moć rAzlike, moć nepokornodrugog koje se violentno probija u ravni sadržaja ili konkretnog bića. Povratak egzistencijalnoj ontologiji posle dovršavanja ili iscrpljivanja fenomenološkog projekta može da se posmatra kao povratak na mesto "zločina", kao pokušaj simptomalnog dijagnostikovanja jednog kontraindikativnog kretanja. Zato takav pokušaj nije besmislen, niti je korak nazad u odnosu na Huserlovu fenomenologiju. Ovde će se pokazati na primeru jednog pomalo zaboravljenog i u stranu pitisnutog autora, Gabriela Marsela (koji se obično obeležava kao hrišćanski egzistencijalista) da egzistencijalno profilisana ontologija, u odnosu na fenomenološki idealizam, može (naravno, ne i nužno) da se iščitava kao *simptom* rAzlike!

U filozofskim dnevnicima i u ogledu *Stanovište i konkretni pristupi ontološkoj misteriji* (prvi put objavljenom 1933. god.) Gabriel Marsel nudi prve obrise jedne filozofije

prisutnosti, ali takve *prisutnosti* koja se ne da svesti na transcendentalnu iluziju bića. Njegovo shvatanje, u stvari, prekoračuje preusku epistemološku nameru da se iz jedne isključive perspektive definiše ili re-definiše *prisustvo*. S one strane takvih namera, ovaj autor bi hteo da nas, u ravni egzistencijalnog, otvorilo za iskustvo bića koje izmiče fenomenološkoj (i epistemološkoj) problematizaciji i apsorbovanju. To biće je, dakle, temeljno drugo, različito, nesvodivo na puku semantičku prozirnost. Ono je nesvodivo na puko objektivno prisustvo ili na idealizaciju prisustva koja bi se, zatim, individuirala u nekoj naknadnoj egzistencijalnoj situaciji. Nama ostaje da upitamo: da li je Marselova filozofija dovoljno opremljena za promišljanje i za iskustvo bića kao drugog? Odmah ćemo reći: Ne!

Ipak, Marselov *pokušaj* je za uvažavanje. Naime, samu egzistencijalnu mogućnost iskustva bića kao drugog/drugačijeg taj autor smatra privilegovanom ili, ako hoćete, retkom, takoreći incidentnom situacijom… S druge strane, to iskustvo nije iskustvo u uobičajenom smislu te reči. Jer je, zapravo, reč o iskustvu ontološke *misterije*. Pri tom, priča o bilo kakvoj misteriji, pa onda i ontološkoj, više je nego opasna, budući da je često samo prvi korak u pravcu mistifikacija. Naravno, mistifikacije su moguće, ali nisu nužne. Jer, kao što je moguće govoriti o *mističnom utemeljenju autoriteta*, što čine još Montenj i Paskal, da bi od njih tu sintagmu preuzeo Derida (v. *Force de loi: "Fondament mystique de l'autorité"*, Galilé, 1994), tako je, bez sumnje, moguće govoriti i o mističnom utemeljenju autoriteta bića. A takvo utemeljenje ne bi bilo mistično da nije utemeljeno u biću-kao-drugom, izmaknutom prozirnoj prisutnosti ili istovetnosti sa sobom. Naravno, i tradicionalni, onto-teološki diskurs na svoj način govori o *autoritetu* bića, pa bismo, čak, mogli reći da je u njemu uvek na delu izvesno mistično utemeljenje (koje samo sebe ne vidi kao takvo!) bića, utemeljenje u izvesnim počelima, načelima. Onto-teološka načela tradicionalno predstavljaju, videli smo već, ono što u redo-sledu bića u isti mah *započinje* i *zapoveda* (što je u isti mah mesto u nekoj hijerarhiji i to ne bilo koje nego najvažnije,

dakle, početak i, s druge strane, norma/autoritet jednog sadržaja smeštenog na to mesto). Jednostavno, metafizička načela misle (pošto nisu samo u biću nego su i u mišljenju) da su rešena enigma identiteta i racionalnog autoriteta bića. Ali, istorija neuspelih filozofskih pokušaja utemeljenja rečenog autoriteta, pa i istoriska smena protivurečnih oblika "racionalnog" zasnivanja *poretka bića* (pre istorije, u njoj i posle nje) pokazala je, samo, da nije moguć potpuno prozračno, racionalno, sebi samom dovoljno utemeljenje bića, da biće, u stvari, sebi izmiče, da je uvek drugo/drugde, da je neistovetno sa sobom. Postoji dakle, kada je reč o biću, pre jedno prazno mesto utemeljenja nego bilo kakav čvrsti, fiksni, u večnosti upisani temelj ili nešto takvo kao prvo načelo.

Marselovo insistiranje na mogućem pristupu ontološkoj mesteriji ukazuje na jednu *mogućnost* koja bi htela da se postavi s one strane kako mistifikacija tako i umišljene racionalističke prozračnosti. Budući da je egzistencijalista, ovaj autor svoja traganja za smislom bića, za mogućim pristupima ontološkom iskustvu drugobića promišlja kroz egzistencijalnu napetost spram redukcije koju vrši samo *moderno doba* gde, onda, "ontološka potreba" biva potisnuta i ponovo ustanovljena u svom vlastitom opskurnom *nedostatku*. Već početkom XX veka ustanovljuje se u modernoj duhovnosti prevlast tog zaborava smisla kroz gubitak odnosa prema biću, prema smislu bića kao drugom, odgođenom, nedostajućem. Sastavni deo tog zaborava je verovanje da se biće, kako god da ga shvatimo, iscrpljuje u izvesnoj *prisutnosti*, u celini ili u raspoloživom poretku bivstvujućeg. Ali smisao bića time biva sveden i izgubljen. Biva izgubljena ili, što se svodi na isto, suviše prozirna njegova mistina utemeljenost!

Zaborav smisla je i u našem dobu nadmoćna, pobednička stvar, jer je čitava duhovnost, smatra G. Marsel, obeležena nekom vrstom *dezorbitacije* koja, naravno, podrazumeva gubitak središta/centra. Kako god da je Marsel u svoje vreme video/shvatao opasnost dezorbitacije, ona je i danas prisutna u liku (semiotičkog) decentriranja ideje funkcije, bez obzira da li je reč o vitalnim ili ekonomskim, socijalnim ili političkim

značenjima reči *funkcija*. Dezorbitacija je svudprisutna pojava u društvu koje je društvo totalne ili globalne razmenljivosti znakova. Individualna subjektivnost biva, u tim uslovima, rastvorena i, možda, ali na bitno drugačiji način, ponovo sazdana u jednom nužno disperzivnom svežnju funkcija. "Iz vrlo dubokih istorijskih razloga koje mi još uvek samo delimično shvatamo, individua je dovedena do toga da samu sebe sve više i više tretira kao skup funkcija čija hijerarhija joj, osim toga, deluje problematično i, u svakom slučaju, kao podložna najprotivurečnijim tumačenjima" (*P*, 46). Ova opaska je, čini se, danas još aktuelnija nego što je to bila 1933. godine kada je G. Marsel objavio svoju knjižicu, a to, bez sumnje, samo potvrđuje značaj njegovih pre bismo rekli intuicija nego analiza.

Moguća oprečna tumačenja date funkcionalizacije smisla su, u postmodernom dobu kao dobu opuštenosti, donekle pacifikovana, što ne znače i razrešena. Ona su, naime, pacifikovana zato što su protivurečja (koja proizvode sukob funkcija) svedena na razlike, odnosno zagubljena u pukoj igri strukturalne diferencijalnosti i razmene. Time su se – ali samo *privremeno* – redukovale ili nivelisale razlike *između* razlike i protivurečja, što je dovelo do toga da i sama strukturalna diferencijalnost postane benigna, bez obzira što ona, u stvarnom istorijskom životu, zaslepljujućom žestinom tera ljude u antagonizme i zločine. Ipak, pacifikacija je privremena i prolazna ne u smislu da će se vratiti stari sukobi, već da će nastati jedna pluralistička subjektivnost koja će moći da u igri benignih strukturalnih razlika prepozna skrivenu diskriminaciju i diferencijaciju. Ujedno, dezorbitacija je naličije ustanovljenja jedne nove orbite. Reč je dakle o premeštanju središta. Od onto-teološkog usredištenja prešlo se na funkcionalno rasredištenje, ali je time funkciju ipak nekako stavljena u središte.

Slično shvatanje zastupa i Žak Derida! Odgovarajući jednom kritičaru koji je bio nezadovoljan njegovom navodnom destrukcijom središta, Derida je ustvrdio: "Pre svega, ja nisam rekao da ne postoji središte, da mi možemo bez središta. Verujem da je središte funkcija, a ne biće – ono je realnost, ali kao

funkcija. A ta funkcija je apsolutno neizbežna. Subjekt je apsolutno neizbežan. Ja ne uništavam subjekt; ja mu nalazim mesto" (v. zbornik "Strukturalistička kontroverza", Prosveta, Beograd, 1988. g., st. 315.). Nešto pre toga, odgovarajući Lisjenu Goldmanu, Derida je po ko zna koji put upozorio na činjenicu da reč dekonstrukcija "nema nikakve veze sa destrukcijom"… Dekonstruktivna misao, bar kako je razume Derida, ne znači, dakle, kraj subjekta, koji je ubuduće funkcioner svog mesta; ali ona ne znači ni destrukciju središta, odnosno funkcionalne i hijerarhijski profilisane pozicije mesta… Središte je funkcija, a ne biće, tvrdi Derida i pri tom ne kaže da bi ono (središte) trebalo da se vrati biću. Nije reč o tome da se biće iznova, još jednom usredišti. Dekonstrukcija u stvari težeći rasredištenju središta kao funkcije, ujedno teži povratku biću *bez središta*, dakle, povratku drugosti, drugobivstvu bića, povratku egzistencijalnoj konkretnosti koju sama dekontrukcija propisuje nego, pre, dočekuje.

Dakle, ako dezorbitacija središta (funkcije) nije isto što i njegova destrukcija, i ako je ta dezorbitacija dekonstruktivni prosede, onda on u sebi ne isključuje i moguću operaciju kritike. Prema tome, dekonstrukcija poseduje jednu kritičku oštricu, to jest u stanju je da u onome što subjekt *jeste* i što struktura, mesto i funkcija *jesu* vidi i nešto *drugo*, ali ne kao negaciju nego kao neistovetnost sa sobom, kao izvesnu težnju koja ne želi da se potvrdi u datoj ili zadatoj funkciji. Ili identitetu. Derida je tu kritičku mogućnost u dekonstruktivnom mišljenju naglasio u svojim kasnijim radovima, odnosno u svom etičkom korpusu. Naime, u pitanju o drugom, drugom od onoga što jeste, od bivstvujćeg, od funkcionalne realnosti, dakle, u pitanju o biću-kao-drugom, postoji jedan nesvodivo etički ili egzistencijalni momenat. Taj momenat je nužan, zato što su *pozicije drugosti* (Derida vlastitu poziciju označava, u množini, kao *pozicije*. Videti : J. Derrida: *Positions*, Minuit, 1972. god.) moguće samo zato što postoji jedno bivstvujuće koje je u stanju da se na razne načine (ne samo filozofskom upitnošću) *otvori* za drugost ili rAzliku?! Pri tom, rAzlika može da se pojavi kao in-

tervencija samo zahvaljujući tom privilegovanom bivstvujućem koje je privilegovano samo zato što u njemu rAzlika uopšte i može da se pojavi kao intervenišuća! Dakle, tek zahvljajući subjektovoj ili čovekovoj *upitnoj* i *odgovornoj* (dakle: *etičkoj*) funkciji, kojom može da se prekorači, transcendira sama funkcionalnost funkcije, njeno usredištenje ili rasredištenje u bivstvujućem, uopšte je i moguća *pozicija* rAzlike. Zato što se postavlja počev od bivstvujućeg, pozicija rAzlike ostaje u orbiti bića, odnosno unutar opozicije (Hajdeger bi rekao razlike) bivstvujućeg i bića. Zadatak prekoračenja bivstvujućeg je, pri tom, permanentan. Ako dezorbizacija orbite ili rasredištenje središta (funkcije) ne znači i njihovu destrukciju, onda to dolazi otuda što intervencija rAzlike u svakom usredištenju (centričnosti), makar tu fukcija bila klasično-logocentrička, odnosno onto-teloška, takođe nema efekat destrukcije, to jest, upravo obrnuto, ima efekat u biću, bivstvujućem ili egzistenciji. Jer rAzlika je delotvorna samo ako ima taj efekat. Inače, priča o njenoj delotvornosti bi, naprosto, bila puka mistifikacija!

Filozofija egzistencije je iskazala nesumnjivu osetljivost za efekte dezorbitacije koji svedoče o kontingentnosti ljudske egzistencije. Pri tom, ona je bila u stanju da ono specifično egzistencijalno na tlu bića posmatra, još uvek, u ključu izvesnih klasičnih, logocentričkih usredištenja. Što znači da dezorbitacija funkcije nije značila potpuni gubitak središta u ravni egzistencijalne *ontologije* (rešenja u vezi s tim kod različitih filozofija egzistencije bila su različita). Pa ipak, u toj misli se simptomalno nagoveštavala i jedna druga mogućnost, da se središte očuva, ali u isti mah da se misli uvek iz pozicije drugog, dakle, kao prazno mesto središta! Središte (pa i funkcija) je samo jedna idealna konstrukcija koja neće nikad da iščezne, ali neće ni da se definitivno usidri u nekoj onto-teološkoj prisutnosti. Nije li to, ujedno, ideja jedne ontologije (ili: ontološke misli) bez ontologije?

Otpisana ontologija?

U savremenoj kritici tradicionalna ontološka priča je dvostruko anahrona. Prvo, zato što raz-uveravajuće mišljenje može svoju poziciju rAzlike da na relevantan način profiliše tek počev od razgradnje najviših oblika metafizičke (re) konstrukcije prisutnosti, dakle, počev od razgradnje Huserlove transcendentalne fenomenologije, a klasična ontologija bez sumnje za njom značajno *zaostaje*. Pa ako ne bismo ideji samoreferentne prisutnosti pristupali preko Huserla, onda bi to bio pad, nazad, u neke tradicionalno-ontološke, odnosno, dogmatičke oblike zasnivanja. To, reklo bi se, unapred diskriminiše svaki pokušaj zasnivanja egzistencijalne *ontologije*.

Drugi razlog što je ontologija anahrona jeste taj što i sama *prisutnost* u svojim najrazličitijim metafizičkim likovima predstavlja anahronost u odnosu na nesvodivu *prazninu* i *nevreme* rAzlike "iz koje izrasta i od koje se rješava sigurnost prisutnosti u metafizičkoj formi idealnosti" (*Glas i fenomen*, 35). Zato je rAzlika početak, počelo, (uvek prazno) *arhe* svake prisutnosti koja kasni za njom, iako bi htela da samoj sebi bude temelj i prva. Iz svega rečenog sledi da je onto-teologija dvostruko primitivan – u isti mah prvobitan i naivan – tekstualni postav. U stvari, ona je uporište samoskrivljene metafizičke obmane. Zato je dalje produkovanje i produciranje ontoteologije u elementu logocentričke iluzije, u stvari, nešto što je već izgubilo svoju središnu funkciju, tako da ni sama *dekonstrukcija* nema naročitu želju da se bavi takvim anahronim grubostima. Kritički stav ipak ostaje.

Kritički stav dekonstrukcije, ukoliko je uperen protiv onto-teologije, bez sumnje, nije moguće kritikovati. Najzad, rAzlika (*différance*) (a ne neko privilegovano bivstvujuće, kako je tradicionalna ontologija mislila!) jeste ono po čemu je uopšte i moguća prisutnost svega bivstvujućeg, izričito tvrdi Derida u *Marges de la philosophie* (v. 1972. god., tekst: "La différance", str. 6). Pri tom, tvorac dekonstrukcije je spreman da, po uzoru na Hajdegera, prekriži to *je* koje kaže da je rAzlika (ili dekonstrukcija) 'ovo' ili 'ono'. Ipak, za Hajdegera pomenuto križanje i sam krst nad tim *je* nisu nikakav "jednostavno negativan znak"

(v. o tome u *De la grammatologie*, 1967. str. 38). U stvari, ono što se prekrižuje u tome *je*/*jeste*, a time, implicitno, i u drugim mogućim artikulacijama glagola *biti* (čiji imenički oblik predstavlja reč *biće*), jesu u stvari njegova tradicionalna, dakle, onto-teološka tumačenja koja bit bića svode na nešto/neko bivstvujuće. Prekrižena tradicionalna ontologija koja privileguje bivstvujuće kao bivstvujuće i prisutnost kao prisutnost ne znači kraj ili potpunu besmislenost samog diskursa bića, tog imeničkog oblika od glagola biti. "RAzlika (différance) je", kaže Derida, "ne samo nesvodiva na svako ponovno prisvajanje ontologije ili teologije – onto-teologije – već, otvarajući sam prostor/vreme u kojem onto-telogija – filozofija – proizvodi svoj sistem i svoju istoriju, ona *je* (podvukao: M. B.) shvata, upisuje i prekoračuje bez povratka" (*isto*). Dakle, rAzlika pomoću glagola biti shvata, upisuje i prekoračuje filozofiju, postavljajući se, tako, iznad nje, kao meta- ili post filozofija. Ili kao drugačija/druga filozofija! Ostaje, dakle, samo otvoreno pitanje o toj drugačijoj, otvorenoj, rAzličitoj misli o biću i o statusu dekonstruktivne priče (ako je to priča) o biću. Pitanje o jednoj *možda* – ontologiji.

Jer, zašto bi diskurs *bića* (ili: imeničkog oblika od glagola *biti*) nužno vodio u pravcu stare onto-teologije? I zašto bi upotreba glagola *biti* nužno, ako ne eksplicitno onda implicitno, sugerisala neku tradicionalnu ontološku priču? Nije li dovoljan jedan simbolički gest koji odbacuje (prekrižuje) tradicionalno onto-teološko tumačenje bića i koji, onda, legitimiše drugačiju ili radikalno drugačiju upotrebu reči *biti* i *biće* u svim kontekstima u kojima se pojavljuju dekonstruktivni koncepti?! Jer, dekonstrukcija onto-telogije ne može da se shvati ili svede na destrukciju diskursa bića ili na destrukciju same upotrebe glagola *biti*. Zašto bi se, naime, dekonstruktivna kritika ontologije javljala kao apokaliptički diskurs, kao otkrivenje kraja svakog diskursa bića?! Zaista, držeći se starih navika, a možda i nekih Deridinih tekstova, reklo bi se da je dekonstrukcija nespojiva s bilo kakvim mišljenjem bića, da mišljenje razlike destruira i samo mišljenje bića, budući da je biće sudbinski vez-

ano uz onto-teološke i identitarne strategije... Ipak, ma koliko to delovalo bizarno, u tekstu koji sledi biće obrazloženo shvatanje po kome je moguća jedna dekonstruktivna i, prema tome, afirmativna (jer, ponavljamo: dekonstrukcija nije destrukcija) ili, najzad, *druga* ontologija. Još jednom traba upozoriti da u odnosu na određene navike, ta tvrdnja deluje paradoksalano i reklo bi se, čak, nespojivo s najvećim delom savremene filozofske misli koja destrukciju ontologije/metafizike – bar posle smrti Hajdegerove! – smatra potpuno neupitnom i samorazumljivom.

Ipak, u post-strukturalizmu čiji sastavni deo je i dekonstrukcija ostaje dovoljno otvorenog prostor za preispitivanje odnosa prema govoru-bića. Naime, filozofskoj orijentaciji koja ima afinitet prema priči o drugom i razlici možda bi izgledao manje paradoksalan govor o biću-drugosti ili drugobiću kada bi se pošlo od pretpostavke da bićem ne komanduje, bar ne nužno, načelo identiteta. Biće bi, onda, bilo ono po čemu drugost jeste drugost, makar to *jeste* ostalo prekriženo. Drugost, u rečenom slučaju, ne bi bila *sasvim-drugo* od bića (što bi podrazumevalo apsolutnu negaciju) nego bi bila *rAzlika* bića. Ako je drugost (ili: rAzlika) produktivna, tvoračka, u šta bi Derida hteo da nas uveri (v. u *Positions* razgovor sa Julijom Kristevom i drugde), onda je ona nužno intervencija na tlu bića, mada nije posledica njegovih onto-teoloških uobličenja.

Dakle, s one strane sasvim-drugog (recimo: smrti) koje tek predstavlja čistu negaciju bića, moguće je biće drugosti ili ontologija drugosti, pa, ako hoćete, i rAzlike. Ili još bolje: moguća je intervencija rAzlike u prisutnost, biće, egzistenciju. Moguć je tekst bića, diferencijalno tkanje u biću, ontološki tekst. Postoji i neki drugi načini da se iskaže ta konceptualna mogućnost. Recimo: moguća je ontologija lišena semantičkog identiteta ili ontologija entiteta koji nisu ono što jesu, koji izmiču sopstvu! Najzad, moguće je i samo biće koje nije ono što jeste (bivstvujuće), pa nije ni celina bivstvujućeg, ali je ono po čemu bivstvujuće jeste to što jeste. Mi smo, dakle, u stanju da kažemo da jeste nešto što nije i da nije nešto što jeste, i da pri tom ne lažemo! Drugim rečima, moguća je ontologija sa pre-

križenim semantičkim identitetom. Zato nije problem da li je uopšte moguć diskurs bića koji ne bi bio onto-teološki ili ontološki u tradicionalnom smislu nego, pre, *kako* je on moguć!

To, bez sumnje, ne bi bila negacija/destrukcija ontologije, već njena diferencijalna reinterpretacija. Takva ontologija ne bi počivala na tradicionalnim značenjima logosa, jer bi njen smisao bio de-konstruisan. A posle de-konstrukcije bi trebalo da može i dalje da važi prkriženo/drugo biće, dakle, rAzlika (koja takođe jeste ono što nije i nije ono što jeste). Po toj rAzlici je onda uopšte i moguće prisustvo prisutnog bivstvujućeg. Biće kao samo biće rAzlike koja nikada nije potpuno prezentna (nikada nije stvar-bivstvujućeg) ostaje uvek u rezervi, još ne dato i sa stanovišta datosti najčešće – izvan-moguće ili čak ne-moguće.

Iako bi se, bar na prvi pogled, reklo da ova teorijska kombinacija protivureči uobičajenom i pogrešnom shvatanju dekonstrukcije kao puke negacije ontološkog diskursa, kao svođenja sopstvenog rada na polje teksta u *užem* smislu, ipak to ne bi bilo sasvim tačno. Naime, kada je ontologija podvrgnuta dekonstruktivnom radu ili radu rAzlike, ona ne može više da se shvati kao puka idealna fikcija, idealno utemeljenje prisutnog u prisutnom, naprosto zato što misao rAzlike nije misao destrukcije bilo čega, nije stav metafizičke negacije ili opozicije bilo čemu takođe metafizičkom. Naime, srušiti metafiziku putem negacije način je da se ostane u okvirima metafizike!

Dekonstrukcija je pokušaj iskoraka iz opozicionog mišljenja ili nije ništa. Ona nije samo još jedna stavka u slepoj igri metafizičkih opozicija. Ona se ne suprotstavlja radikalno svim metafizičkim opozicijama, zaboravljajući pri tom na sebe kao metafizičku opoziciju. Ne, njena operacija je drugačija. Jer, ukoliko bi dekonstrukcija samo *protivurečila* ovom ili onom ontološkom ili metafizičkom, dakle, logocentričkom projektu, onda bi to bio postupak u kome se ne *uzima za ozbiljno* Deridno uveravanje da dekonstrukcija nije negativna ili destruktivna nego da je afirmativna misao. Ne poričući valjanost Deridine kritike logocentrizma i ne ogrešujući se o nju (kako bi u prvi

mah moglo da se pomisli), zamisao prekriženog i zatim upotrebljavanog govora bića samo dalje razvija tu kritiku i u isti mah unosi u nju neke možda neočekivane finese!

Ako malo pažljivije pogledamo ključni Deridin koncept *rAzlike*, videćemo dve stvari: *prvo*, da rAzlika nema semantički identitet; ona prethodi semantici i tek je čini mogućom. Međutim, prethodeći semantici, ona prethodi i svakoj referencijalnoj misli, misli prisustva/bića, čineći je mogućom. Iz toga *kao da* sledi destrukcija svakog pokušaja da se bilo kakvo *biti* ili *biće* pretpostavi rAzlici. I onda bismo morali, tako se bar čini, da tvrdimo kako na mestu prvog nema mesta za ontologiju, pa ni za sam diskurs o prvom, počelu, načelu u tradicionalnom smislu. Ukratko, rAzlika svemu tome na ovaj ili onaj način – prethodi. A opet, to prethođenje je drugačije. U stvari, rAzlika ima problem kako da uopšte započne (zasnuje) svoju operaciju i svoju poziciju. "Problematika pisanja se otvara sa dovođenjem u pitanje vrednosti *arhea*. Ono što ću ovde predložiti neće se jednostavno razvijati kao filozofski diskurs, koji operiše počev od nekog načela, postulata, aksioma ili definicija i koji se premešta po linearnoj diskurzivnosti jednog poretka razloga. Sve unutar traga rAzlike je strateško i avnturistično" (*isto*, 6-7). Svrha te strategije i te avanturističnosti je lišena ned-determinišuće svrhovitosti, one svrhovitosti koja bi mogla da se sadržinski profiliše kao – Zakon.

Ipak, iz svega toga bi pogrešno bilo zaključiti da rAzlika svoju intervenciju/poziciju ne misli kao početak. Ne, ona jeste početak, počelo, načelo, ali samo ukoliko je ta vrednost *arhea* ispražnjena od bilo kakvog (onto-teološkog) sadržaja. Reći da rAzlika *jeste*, da deluje, operiše, ne znači i ne može da znači da je ona upisana u bilo koji poredak bivstvujućeg. Takav zaključak postaje vidljiv kad ukažemo na *drugu* stvar koju implicira koncept rAzlike. Reč je, naime, o tome da rAzlika *jeste* nešto što nema semantički identitet. Ako je naše filozofsko mišljenje (za razliku od poetskog) profilisano počev od semantičkih identiteta, onda iz toga sledi da mi nemamo načina da mislimo rAzliku. Pa ako rAzlika ipak *jeste*, ali u jednom (se-

mantički) prekriženom vidu, onda to znači da ima neko *jeste* (neka neobična činjenica ili protiv-činjenica) rAzlike koje prethodi mogućoj artikulaciji, pa i intervenciji nje same. To jeste, ta (protiv) činjenica rAzlike je neizreciva kao što je neizreciva i sama rAzlika! Ima dakle jedno *biti* rAzlike koje prethodi i tek čini mogućim svako naše semantički profilisano, označeno biti. U tom je smislu, dakle, to *jeste* – prekriženo. Činjenica da *jeste* rAzlike prethodi svakom govori koje tvrdi da ona jeste, ali prethodi kao jedno biti ili bića, a ne bivstvujućeg ili bilo kakav poredak bivstvujućeg. Tu, dakle, hajdegerovska razlika između bića i bivstvujućeg mora apsolutno da se sačuva. To što mi ne možemo ništa definitivno i definitorno reći o biću i u njemu o rAzlici, o našem nemogućem temelju-bez-temelja, to ne znači da rečenog *biti*/rAzlike/*temelja* uopšte ni nema. Nema jedino naše samoprisutnosti u njemu! S rAzlikom je kao i s Kantovom *stvari po sebi*: nju nije moguće spoznati, spoznajom iscrpsti, ali nje ipak ima, ona jeste.

Domašaj semiocentrizma

Zamisao prekriženog diskursa o biću *ne teži* da (1) u biću vidi neku suštinu bića i (2) da tu suštinu posmatra kroz privilegovanje nekog poretka bivstvujućeg ili vrhovnog bivstvujućeg. Većina filozofa je sklona da ontologiju vidi kao paradigmatičan primer stanja koje je vladalo pre jezičkog obrta u filozofiji. Iz toga bi sledilo da je svaki povratak biću nužno povratak ontološkom stanju *pre* jezičkog obrta (od Sosira do poznog Vitgenštajna i Ostina) i, naravno, pre Deride, tj. pre pisma, traga i rAzlike. Takav oblik povratka bio bi teško prihvatljiv. Ali zašto bi on bio nužan? Zašto bi diskurs o biću nužno završavao u tradicionalizmu?

Tu imamo suočavanje s očiglednim filozofskim predrasudama! Takva predrasuda je, bez sumnje, ideja da govor o biću već po sebi koincidira s logocentrizmom, a ovaj s

utemeljenjem bića u poretku nekog pribilegovanog bivstvujućeg. Prvi je Hajdeger uzdrmao tu predrasudu! Ako logocentrizam i tradicionalna ontologija kao mišljenje bivstvujućeg nekako i nalaze zajednički jezik, onda ipak ostaje činjenica da iskustvo govora o biću, odnosno da (iz) govor (na fonu) glagola *biti*, ne implicira, bar ne nužno, ni logocentrizam ni tradicionalnu ontologiju. Logocentrizam je brisanje označitelja i time naivno utemeljenja onoga što jeste (što se u govoru izriče kao da jeste) u njemu samom ili njegovoj istovetnosti sa sobom. Onda dolazi filozofija – onto-telogija – koja to utemeljenje, to opravdanje temelja (početka, počela, načela) njim samim pokušava samo da diskurzivno artikuliše i razvije. Sasvim je prirodno da je ljudski duh najpre pokušao tim putem da krene. Na kraju je ipak video da to ne ide. Ali sada vidimo da je ostala fantomska slika tog neuspeha : svaki diskurs o biću ili, još bolje, svaki diskurs nužno nas vodi ka logocentrizmu i privilegovanju bivstvujućeg. Samo, da li je to baš nužno?

Zašto ne bi govor tog *biti* ili govor o *biću* mogao da se bar donekle ili bar simptomalno postavi s one strane i logocentrizma i privilegovanja bivstvujućeg? Zašto ne bi s one strane nužnosti onto-teološkog usredištenja ipak bio moguć govor bića kao drugog? Zašto u svekolikom i svakodnevnom *govoru* ne bi bilo moguće i iskustvo jednog *biti* ili *bića* koje bi ujedno bilo iskustvo drugog i drugosti? Odnosno: zašto bi svako iskustvo bića moralo biti identitarno? Najzad, zašto bi uvek morali da polazimo od logocentričke pretpostavke, da se funkcija utemeljenja bića postavlja iznad i pre svega *drugog*, a time onda, naravno, i pre rAzlike, dakle, u ravni sa sobom istovetnih entiteta (= onoga što jeste)? Zašto bi identitarno profilisana funkcija utemeljenja bila obavezujući zakon po kome tek jeste sve što jeste, baš onako kao što je to slučaj u manje-više svim onto-teološkim konstrukcijama...?

Reč je, još jednom, o predrasudama. Ali te predrasude su prilično dobro ukorenjene! Štaviše, one nisu samo tradicionalne, onto-teološke. Naime, one su prisutne i u filozofijama koje slede konsekvence jezičkog obrta, tako da njih tradicionalni on-

tološki diskurs deli čak i sa izvesnim (suviše rutinskim) shvatanjima dekonstrukcije. Naravno reč je, pre svega, o predrasudi da je mišljenje *neidentiteta*, *drugog*, *razlike* nespojivo s bilo kakvim *onto-loškim* diskursom, sem možda sa transcendentalnom (fenomenološkom) iluzijom ontologije. Zašto je to predrasuda?

Zato što biće nije samo ono po čemu jeste sve što jeste, da bi onda pre ili kasnije kulminiralo u nekoj onto-teološkoj svrhovitosti, nego je, takođe, ono po čemu jeste i jedno *nije*. Biće nam kaže da *jeste* i da može *biti* i neko *nije*, te da, štaviše, ono ima izuzetno važnu ulogu u našim životima. Biće se i prema ne-bivstvujućem odnosi kao prema biću. Zato najzad ono (tj. biće) može da bude i to po čemu nije nešto što jeste i jeste nešto što nije! Biće je, dakle, i odsustvo i odgoda bivstvujućeg, nekog/svakog entiteta. Prekriženo biće je drugo ili, ako hoćete, rAzličito od onto-teološki svedenog bića. Prvi korak u pravcu *drugog* je korak u ne-bivstvujuće, ne-prisutnost, u odsutnost, ali ta priča se ne završava na *prvom* koraku. Pa iako drugo i drugost nisu podređeni nekoj logici numeričkog redo-sleda, ipak oni ne mogu ni da preskoče ovu fazu ne toliko negacije koliko prekoračenja bivstvujućeg ili prisutnog. Drugo je afirmacija, a ne negacija. Ono je ono što će doći, ali nikada *do kraja*, nikada kao eshatološki ili apokaliptički cilj. Nikada kao buduća prisutnost, već uvek kao odgođenost... Zato je biće odgoda i trag bića, sve dok se ne suoči sa sasvim-drugim. Predrasuda je pretpostaviti da diskurs bića nužno završava u nekakvoj onto-teologiji. Moraćemo, u ovom trenutku, još da se zadržimo na toj predrasudi.

Gde se krije poreklo ili trag te predrasude? Bez sumnje, u jednoj strateškoj odluci. Rekli smo već da je u pitanju tzv. jezički obrt u filozofiji. Ma koliko da je bio neizbežan, taj obrt je doneo i nepoželjno – zatvaranje. U post-strukturalističkoj tradiciji tim obrtom se raspoloživi smisao znaka *bez ikakvog ostatka* zatvara u univerzum (pisanog ili izrečenog) *lingvističkog* znaka. Bez sumnje, taj obrt je bio izum velikog lingviste i semiologa Ferdinanda de Sosira i takođe bio je uslov *sine qua non* struktu-

ralizma, a zatim i post-strukturalizma. Ipak, ma koliko da je kao teorijski gest bio neophodan i u konstituisanju same dekonstrukcije, jezički obrt je u isti mah predstavljao nedovoljan korak u pravcu nastanka mišljenja rAzlike. Naime, zatvaranje i zbrinjavanje smisla u semio-lingvističkom okviru bilo je svojevrsno svođenje znaka (označitelja, strukture) na nešto što je samo deo njegovih potencija. Na slično zatvaranje upućuje nas i fenomenoloka redukcija sa svojim favorizovanjem inteligibilnog u znaku, dakle, onoga *označenog*. Bez obzira da li ćemo smisao zatvoriti unutar označiteljskih odnosa ili ćemo ga zatvoriti unutar (čistih, transcendentalnih) odnosa označenog, i u jednom i u drugom slučaju on će biti zatvoren u znaku ili, naprosto, biće *zatvoren*, upisan u jednu strategiju zatvaranja koju sam ne kontroliše, tako da ta strategija ostaje njegovo – nemišljeno, nereflektovano. Pa ako pomenuta strategija još ne dopire do (vlastite i opšte) upisanosti smisla koji je, onda, otvoren za drugo, ako ne dopire do mišljenja rAzlike, onda to ne znači da mišljenje rAzlike ne može da dopre do nje.

Naravno, neki put smisao mora da se tumači počev od njegove težnje ka zatvaranju ili kroz pokušaj zatvaranja koji ostavlja iza sebe različite efekte i tragove. To je, obično, situacija viška nasilja koja se nudi – dekonstrukciji. Ono što je u različitim, pa i violentnim, gestovima svođenja dato kao predrasuda, to, ipak, nije sam *događaj* redukcije (semiološke ili fenomenološke), nego njegova slepa radikalnost. Pri tom, čak i tu valja reći da, u teoriji, postoji jedna heuristička funkcija (violentne) radikalnosti kojom se ubrzava pristup otkriću. Kasnije, po pravilu, učinak takve veštačke i neprimerene radikalnosti determiniše preokret u budućoj celishodnosti njenog proizvodnog postava. Tako onda, u jednom trenutku, više nemamo podsticajni mehanizam za produkciju novog smisla, nego osušeni ram, okvir ili sputavajući "temelj" (koji sebe ne bi hteo da prepozna kao takvog) koji ne utemeljuje više ništa, jer zgrada se već zida negde drugde… Tu sudbinu je danas doživela kako semiološka tako i fenomenološka strategija!

Ipak, Sositovo otkriće (lingvističkog) znaka se može, u filozofiji, uporediti sa otkrićem jednog novog kontinenta. To isto, bez sumnje, važi i za Huserla, za njegovo shvatanje transcedentalnog horizonta. Nevolje nastaju kada se nametne pomisao da bi njihova otkrića mogla biti otkrića jednog-jedinog, jedino mogućeg kontinenta. Ova isključivost velikih otkrića, koja se pomalo narcisoidno, samozaljubljeno ogledaju u svom *uramljenom*, metaforički borniranom ogledalu, ostaje, bez sumnje, savršeno podložna *kritici*.

Semiološka redukcija je "dobra stvar", pod uslovom da nije apsolutna, neprikosnovena odluka, već da je, bar u načelu – privremena! Mislim da je ovaj lingvistički semiocentrizam, u prvom trenutku, a to znači drugom polovinom XX veka, delovao kao veliko oslobađanje koje je, na kraju, dovelo do dekonstrukcije, odnosno do razumevanja onoga što je *tekstualno* u *tekstu uopšte*. Ali ta nova produkcija, novo usredištenje smisla je nosilo u sebi i ograničenja koja su mogla biti vidljiva upravo sa stanovišta dekonstrukcije. Takođe, filozofija nije prihvatila fenomenološku redukciju shvaćenu kao uslov mogućnosti "krajnje forme idealnosti", tu redukciju koja, zatim, osigurava semantičku samo-prisutnost ili prozirnost smisla. Jer, ako bismo ostali u toj ravni, onda nikada ne bismo doznali pravu prirodu znaka, njegovu "tamnu stranu", obeleženu semiološkim izmakom smisla…

Čovek koji "barata" znacima i, pri tom, nije upućen u njihovu tajnu još uvek može sasvim dobro da funkcioniše u najrazličitijim domenima i regijama vlastitog bivstvovanja. Ali, filozof je, u tim uslovima, bez sumnje, ozbiljno hendikepiran. Najgore što može da mu se desi je da on o smislu koji mu izmiče "iza leđa" naprosto ništa ne zna i ništa ne dozna! Huserlova transcendentalna fenomenologija koja ovde slovi kao dovršeni "simbol", "sinonim" za svaku moguću metafiziku prisutnosti upravo je konstitucionalno nesposobna za osvrt i pogled iza svojih "leđa", zato što sebi umišlja da apsolutno gospodari smislom u njegovoj semantičkoj ravni, dakle, ravni onoga što znak *hoće-reći*. Kao da je to jedina ravan znaka i

smisla. Semiološka redukcija dovršava posao koji započinje fenomenološka, tako što "iza" onoga što znak *hoće-reći* (= iza njegovog značenja), pa onda i iza logocentričke *iluzije* samoprisutnosti u označenom, otkriva trag pisanog smisla, pa, konačno, i *trag* (metafizičkog) *gubitka* ("zaborava") tog traga, koji sugeriše nužnost izvesne dekonstrukcije.

Razgradnja metafizičkog usredištenja smisla rezultira učinkom izvesnog raspršenja, tekstualne disperzije koja, ubuduće, teško da ima bilo kakvu sličnost sa zbirajućom, usredištujućom, centripetalnom težnjom *logosa*. Međutim, ma koliko da se, u tom efektu raspršenja, dekonstrukcija javlja kao istinska "emancipacija" moderne filozofije od velikih predrasuda prošlosti, ipak, ako bi se ona svela na semio-*centrizam*, time bi takođe postala zarobljenik metafizičkog usredištenja i zatvorenosti. Iz toga proizlazi sledeće pravilo: semiološka kritika logocentrizma je legitimna, ali tačno u meri u kojoj je legitimna i ontološka kritika semio-centrizma!

Ontološka potreba

Potrebu za ontologijom može da ima samo *neko* (da li je to neki *subjekt* ili, pre, *egzistencija*?) ko uopšte i može da ima bilo kakvu *potrebu*. Gubitak rečene potrebe ravan je gubitku subjekta/egzistencije. Možemo li *mi* da mislimo biće izvan činjenice da smo *mi* ti koji ga mislimo? Da li je uopšte moguća ontologija ako ne bi, ujedno, bila egzistencijalna?! Videli smo da Derida ne želi da uništi subjekta, već samo da mu nađe mesto. Egzistencijalno ishodište (i uporište) mišljenja nije sporno, sporno je njegovo mesto, uloga i domašaj. U svetu decentrirane, dezorbitovane funkcionalnosti prilično je očigledan nedostatak potrebe za tim što Marsel naziva *ontološkom potrebom*, pa time, onda, i za samom egzistencijom, samim subjektom. U svetu svud prisutne dezorbitacije više, čini se, nema potrebe za jednom takvom potrebom! Danas je, najzad, i sam Hajdeger postao *démodé*. U takvoj situaciji najlakše je objaviti kraj diskursa o

biću. A opet, to je pretrčavanje problema! Oni koji objavljuju kraj ontološkog diskursa morali bi, odmah, da izbace (ne da prekriže: jer to ne bi bilo dovoljno!) iz svog rečnika glagol *biti*, u svim njegovim licima i oblicima (i pre svega imeničkom), pa tek onda da nastave dalje sa svojim filozofiranjem, ako bi to još uopšte bilo moguće! Pa ukoliko bi se pokazalo da nije moguće (u što ne treba sumnjati), onda je bar neophodno tu situaciju objasniti, a ne slepo se kretati u njenim okvirima.

Umesto apokaliptičke objave *kraja*, postoji jedna druga mogućnost: da se razmotri šta se to u diskursu o biću javlja kao nesvodiva potreba, kao upravo ono drugo koje se ne da svesti na prvo, početak, počelo, načelo, a time ni na starinski/naivan ontološki projekt, ali ni na fenomenološku redukciju tog projekta. Tu treću mogućnost ćemo, još uvek, nazivati *ontološkom*, imajući oprezno u vidu da je ta reč opterećena teškim nasleđem. Nije reč o odbacivanju (ili destrukciji) tog nasleđa, već o njegovoj dekonstrukciji (ili: kritičkoj re-interpretaciji). Može da zvuči neobično, ali dekonstrukcija je jedini legitimni baštinik ontološke potrebe! A to je moguće zato što ontološka potreba računa s diferencijalnim prepletom bića i ne bića. Zato dekonstrukcija, ujedno, baštini dileme egzistencijalne ili etičke situaciji u kojoj se ontološka potreba uopšte i javlja. Zaista, samo je njoj dostupno biće drugosti (koje je u isti mah ne-bivstvujuće, ne-prisutnost, odgoda), naime, to biće koje, dakle, *nije* usidreno u logocentričkom nalogu o opredmećujućoj (stvarnosnoj) istovetnosti sa sobom.

Pa iako nisu dati u stvarnosti, drugo i drugost nisu ni nešto izvan bića, s one strane uvida koji se stiču putem glagola *biti*. Zato drugo ne može da zaboravi da *jeste* drugo, kao i to da jeste *drugo*. Njegovo *biti* ne može da se podvede pod tradicionalnu logiku usredištenja u istom, ali ono ne može ni da se poništi ili zanemari. Identitarna logika uvek želi da nekako utemelji biće, da mu osigura legitiman diskurs početka, počela, načela. Pri tom, ta logika teži – jer to je u prirodi njenog zadatka – da negira i svede misteriju drugog i drugosti. Ali, to je nemoguć zadatak. I naravno, identitarna logika u njemu ne uspeva.

Ima neki – Derkart bi rekao – Zloduh koji sve kvari! Taj Zloduh je, međutim, zloguh nerazumevanja, kojeg (kao kontraindikaciju) trpi identitarna logika, u svim njenim oblicima, onda kada težeći da biće i bivstvujuće, da prisutnost i samoprisutnost utemelji u Istom, pa u tome ne uspeva, zato što je biće na mističan način utemeljeno u drugom ili neistovetnom sa sobom! Poigravajući se ontološkom terminologijom mogli bismo reći: bit bića je drugobiće. U isti mah, moglo bi se reći: suština logičkog je data u a-logičkom...

U stvari, drugo je to po čemu biće jeste biće, kao što je biće ono po čemu drugo jeste drugo. Tu imamo hermeneutički preplet uslovljavanja i razumevanja *bića* (tog *biti*) i *drugog* (ili: *drugosti*). Biće je utemeljeno u bez-danu drugosti, neistovetnosti i, najzad, izvesnim kontraindikacijama koje nastaju onda kada identitarna logika postaje suviše autoritarna. Bez drugog ne bi bilo ni bića u njegovoj različitosti od bivstvujućeg, kao ni njegovog prekoračenja horizonta prisutnosti (i samoprisutnosti). Ali, tu važi i obrnuto: bez *bića*, bez tog *biti*, bez činjenicije da *jeste*, ne bi *bilo* ni drugog i drugosti. Mi tu činjenicu (ako je to činjenica) možemo da shvatimo kako hoćemo, možemo da je prekrižimo ili ne, ali nju nećemo moći da izbegnemo. U toj nužnoj povezanosti bića i drugog, oblikuje se činjenica ili realitet drugo-bivstva koje se u našoj praksi, istoriji i egzistenciji otelovljuje ako nikako drugačije onda kao učinak kontraindikacija, dakle, nevoljno i neželjeno. Ipak, mi nismo osuđeni da u svim situacijama pasivno podnosimo kontrasvrhovite učinke drugosti-u-biću, jer moguće je i naše aktivno izlaženje u susret drugobivstvu. Za to je, međutim, potrebno probiti se do samih temelja bića. Dekonstrukcija nije prazna igra pojmova ili puko poigravanje praznim formama. Ona bi htela da može da zahvati život u korenu! Eto zašto, najzad, ona ne može da izvrši jednostavnu redukciju ontološke potrebe. Ona se, upravo, otvara za biće kao *otovorenost* ili kao stalno *drugobivstvo* samoga sebe. Biće *jeste* to drugobivstvo sebe samoga! Ono nikad nije *samo i samo* to što jeste. Ono je po sebi neistovetno sa sobom. Ono je, dakle, Ono: grč materije, nagona, želje… Biće isključuje fan-

atični, identitarni koncept ontologije, ne i sam diskurs drugobivstva. Ono u sebi nosi (kao krst?) taj bez-dan drugosti, rAzlike ili unutrašnje neistovetnosti sebe (kao nečega što se nudi identifikaciji) sa sobom (kao izmakom i odgodom). Na starinski, onto-teološki način rečeno, biće-drugosti je bit bića *kao takvog*: što znači da tog *kao takvog* (= istovetnog sa sobom) zapravo ni nema. Pri tom treba reći da se biće-drugosti razlikuje od sasvim-drugog koje je spoljašnja neistovetnost sa bićem, koje je *čisto ne-biće*.

Sve u svemu, razuveravajuća misao nema *razloga* da se boji ontološkog diskursa, jer pozicija drugog i drugosti, iako je negacija istovetnosti sa sobom, ipak nije negacija bića. Drugo nije negacija. Pozicija drugosti, rAzlike nije zasnovana na ideji metafizičke negacije/destrukcije bilo čega, niti pak na ideji dijalektičke negacije/prevazilaženja. Pozicija rAzlike je, naprosto, produktivna i afirmativna pozicija. Bilo da su prisutni ili odsutni u bivstvujućem, njeni efekti su upisani u biću. To je moguće zato što ni samo biće nije nikad *samo* ono što jeste. Reći za biće da *jeste* već je izvesna redukcija! Biće je ono po čemu jeste svako jeste, ali se ne svodi na to jeste/bivstvujuće. Značaj *razlike* između bića i bivstvujućeg nagovestio je već Hajdeger. Sa stanovišta drugobivstva, biće bivstvujućeg je uvek drugo i sa sobom neistovetno… Tek zahvaljujući logičkim operacijama apstrahovanja od rAzlike mi uspevamo da prilagodimo biće našim idealnim moćima, odnosno da ga svedemo u *idealne* okvire neke istovetnosti sa sobom. Naravno, tako shvaćeno i skraćeno biće i dalje će samome sebi, sa svih strana, (kontraindikativno ili ne) da izmiče i u tom izmicanju da se profiliše kao misterija čije utemeljenje nam ostaje enigmatično! Kod onih epistemički disciplinovanijih filozofa koji veruju da je ipak moguće reći *šta jeste* (i tako rešiti taj jednostavni ontološki problem), večiti neuspeh vlastitog poduhvata nužno završava povratkom Dekartovom Zloduhu za kojeg, naravno, nema nikakvog objašnjenja. Ali, ako je tačno, kako Kvajn misli, da *nema entiteta bez identiteta*, kako je onda uopšte moguć Zloduh? Kako je moguće izmicanje smisla, ako u samom biću nije preth-

odno već upisan izmak ili drugobivstvo? Jedan broj filozofskih orijentacija, posle jezičkog obrta, rešio je da taj problem reši *presecanjem*: ontološki problem je manje važan, ako ne i nezanimljiv ili čak izlišan. Postoje samo semantički i semiotički problemi. Tačka, to je sve!

Ipak, preskakanje ontološkog problema nema težinu rešenja. Derida insistira na razdelotvorenju, a ne destrukciji metafizike prisutva, a to podrazumeva dezorbitaciju, rasredištenje bića svedenog na prisutvo, na neku strukturu i sklop bivstvujućeg. Naravno, neko će reći (i tu možemo, možda, da svrstamo i samog Deridu) da je *ontologija* reč koja je neupotrebljiva izvan koordinata metafizike prisutva, odnosno izvan tzv. *onto-teološkog* značenjskog postava. Ipak, time se ne može preskočiti problem i ne samo problem govora o biću ili govora bića (govora glagola *biti*), van koga ne bi bio moguć ni govor o drugom, drugosti ili rAzlici. Ako bi glagol *biti* nužno implicirao *neku* onto-telošku poziciju, onda bismo, u ime doslednosti, morali da ga izbacimo iz našeg post-metafizičkog rečnika. Ali, pošto to niko neće uspeti da uradi, onda to *biti* u svom glagolskom i imeničkom obliku ostaje kao neizbežan problem. I samo insistiranje na diskursu drugobića ili bića kao drugog upućuje nas na jedan lavirint problema, mada se cilj ontološke potrebe definiše kao *meta-problemski*, kao stvar *mističnog* utemeljenja. Doživljaj bića kao drugog, kao nečega što nam uvek izmiče, već je, naime, s one strane filozofije i njenih različitih oblika distanciranja, dat u elementarnim oblicima ljudskog iskustva kao, upravo, iskustva (uvek) *promašene* prisutnosti ili *nikada dovoljne* samoprisutnosti na tlu bića.

Tzv. *neposredo životno iskustvo* je neposredno zato što u sebi ima ugrađene (nesvesne) mehanizme koji mu donose punu (najneposredniju, filozofi bi rekli *dogmatsku*) *izvesnost prisutnostosti.* Pomenuto iskustvo niti može niti želi da sopstvenu izvesnost prisutnosti na bilo koji način, sem, možda, kroz patologiju i ludilo – problematizuje. Ta izvednost, dakle, ostaje potpuno neupitna, što i jeste uslov da ona bude izvesnost. Nju nije moguće problematizovati zato što je kao izvesnost

prisutnosti i sama nužno prisutna u prerefleksivnoj fiksaciji uz prvi referencijalni stupanj. Taj stupanj obeležava ne samo naše životno iskustvo nego i samo iskustvo opstanka. Sve nužnosti svode se, uvek, na nužnost opstanka kao osiguranog prisustva. Ali sama ta nužnost je – *neizreciva*. Pošto ne može da se problematizuje, iskustvo izvesnosti ili koincidencije s bićem ne može ni da se iskaže. To iskustvo je neizrecivo i, u isti mah, ono je iskustvo neizrecivog, što onda znači da se o rečenoj neizrecivosti može govoriti, samo ne i nešto smisleno reći!

Značenje ontološkog iskustva, pa i iskustva izvesnosti koju svi mi prerefleksivno "osećamo" u našim nedrima, našem telu, našim gestovima, naprosto je – prazno. Šta nam, onda, rečeno ontološko iskustvo *hoće-reći*? U ovom *hoće-reći* izvesno je samo to *hoće*, *volja* da se nešto kaže. Mi *imamo* jedino reflektovanu izvesnost pomenute volje koja je volja da se kaže nešto što nam je "na vrh jezika" i što, upravo, po svojoj najdubljoj konstituciji ostaje sudbinski – neiskazano. Moja otelovljena neposrednost postaje, za mene, za moje refleksivne sposobnosti, u isti mah objekt želje i označiteljsko telo lišeno označenog, telo-glasa *bez* fenomena, bez transcendentalnog značenja. Moje telo je onda, zapravo, označitelj bez označenog. To ne znači da ga 'ja' ili neko drugi ne označavam svakodnevno, u običnom iskustvu, nego znači da svako takvo označavanje ostaje prekratko. Moje telo označavanju po definiciji izmiče. Kao najneposrednija neposrednost ono je izmak bića (ili smisla), ono je drugobivstvo sebe sama. I sva ostala tela ili stvari su, u stvari, izmak bića/smisla ili, što se svodi na isto, označitelji bez označenog. Nihova *prisutnost* na tlu bića se, dakle, ne da *kao takva* problematizovati. Ona postoji samo ukoliko se ne da problematizovati, ukoliko je dogmatički izvesna i neposredna. Pa ako filozofija hoće da se po svaku cenu oslobodi dogmatičkog koncepta prisutnosti – a to je njeno *moderno* iskustvo – onda to na kraju uvek rezultira eliminacijom diskursa prisutnosti ili ontoteološkog diskursa. I to je, rekli bismo, u redu. Ali, destrukcija onto-telogije na znači i destrukciju govora bića kao govora o izmaku u drugom i drugosti. Tako da 'moje' označiteljsko ote-

lovljenje na tlu bivstvovanja (bića) jeste taj pomak, izmak ili razmak koji ne dopušta da naše osećanje izvesnost na tlu bivstvovanja postane supstancijalno, da se usidri u nekom neprikosnovenom ontičkom identitetu.

Kada egzistencija ne bi svojim drugobivstvom (spontano) svedočila o nemogućnosti utemeljenja prisutnosti u prisutnom, onda ni sama kritike metafizike (dekonstruktivna ili ne) ne bi uopšte bila moguća! Ali, ta kritika, koja nije destrukcija govora o biću, moguća je samo kao otvaranje za meta-problemsku *misteriju* koja je misterija (otelovljenih) označitelja i označiteljskih odnosa bez privilegovanog značenja, bez transcendentalno-označenog. To je, dakle, misterija drugobivstva ili rAz-like koja radi u svakom prisustvu, u svakom semantičkom identitetu i svakom pokušaju identifikacije tog identiteta. Stara izreka "Ja je drugi", znači, zapravo, da je moje *jesam* uvek već uspostavljeno kao označiteljska telesnost koja uopšte i omogućuje da se pojavi to idealno ili označeno 'ja'. U temelju mog identiteta stoji otelovljenost koja čini legitimnim i u isti mah nemogućim svaki, kako 'moj' tako i 'tvoj' pokušaja identifikovanja (= idealizacije) tog identiteta... Ja je moguće tek ako *ima* mene (mislim je moguće samo ako jesam!); ali, ja nikad nisam istovetan sa sobom, pa je, zato, ja uvek i neko drugi od zacrtanog identiteta! Semantički univerzum filozofske refleksije (uključujući tu i ontološki diskurs kao diskurs nulte reference) nužno je ukorenjen u toj semiološkoj ravni otelovljene egzistencije, u semiološkom izmaku smisla kojim smo upisani/ukorenjeni u biću. I to je prvi i nužni pomak iza koga onda tek mogu da slede drugi pomaci. U datom univerzumu mi moramo tek da se probijamo do meta-problemskog, do mističnog utemeljenja, bez nade da ćemo ga ikad, racionalnim sredstvima, dosegnuti!

Gabriel Marsel insistira na tome da jedared dosegnuti horizont iskustva bića lako može da se izgubi u pokušaju da se podvede pod refleksivnu problematizaciju. Na isti način i refleksija koja, idući protiv same sebe, nekako stiže do ovog prerefleksivnog iskustva time nužno gubi svoje *problemsko* obeležje i postaje *nad-problemska*. Jer, ukoliko ostaje u ravni pro-

blema refleksija neminovno teži beskonačnom izmicanju. "Samo, zahvaljujući tome što pojmim činjenicu nemogućnosti da se toj regresiji pripiše neki konačni cilj, ja je, na neki način, prevazilazim, priznajem da taj regresivni proces ostaje u okviru izvesnog potvrđivanja koje ja pre jesam nego što ga izričem: izričući ga ja ga samo slamam, razbijam, spremam se da ga izdam" (*P*, 56).

Mišljenje nad-problemskog *jesam* ne može da se svede na spokojni, umirujući, anestetički diskurs onto-teoloških suština, niti se može uplesti u mrežu strukturalnih i funkcionalnih odnosa. Meta-problemsko je to što radikalno izmiče svakoj problematizaciji, rekao bi Marsel. Neposrednost je horizont kome se približavamo bez nade da ćemo ga ikad dostići. S obzirom da je smeštena u našoj najvećoj, najintimnijoj blizini, ona je beskonačno udaljena od *nas*, pod uslovom, naravno, da se ovo "nas" odnosi na posedničku refleksiju. Mi neposredno jesmo samo pod uslovom da se prema tome ne odnosimo. Tu bi, onda, važio jedan *prekrenuti* Cogito: *ne mislim*, dakle, *jesam*. Ali, čak ni on nije moguć, jer i to *ne mislim* je već jedna misao. Ne mislim je nemoguće isto kao što je nemoguće i mrtav sam. Neposrednost je neizreciva, ili je nema. Ali to *biti* koje ne može da se iskaže pomoću glabola *biti* ukoliko on, po nekim starim navikama, izriče bivstvujuće ili ono što jeste, koje, međutim, ne može da se iskaže ali koje se živi, ipak time nije ništa manje živo biće, živo drugobivstvo, živa nestovetnost sa sobom bilo čega/koga bivstvujućeg ili prisutnog. Pri tom, nemogućnost da se dosegne, da se izrekne neizrecivo znači samo da svaki govor o njemu mora, u sebi, da računa s nemogučnošću prozračne identifikacije, mora da računa sa paradoksima koji ga razjedaju i onda kad on u najvećoj meri veruje u izvesnost. U tom smislu je egzistencija kao najviša potreba za kakvom-takvom izvesnošću, u stvari, pravo semantičko minsko polje.

Meta-problemsko

Videli smo, dakle, da je otelovljenje na tlu bića uvek prerefleksivno dato, a kada počne refleksija ono postaje sporno. Bez obzira na to što refleksija naknadno hoće da *problemski* konstituiše datost otelovljenja, ona u tome ne uspeva. Jer, ote-

lovljenje nije problem, već misterija. Datost (otelovljenja) je prva ili nije datost. Ili: ona je datost u meri u kojoj je prva. A, videli smo, prva je kad se *ne misli*, dakle, pre svake problematizacije. To primitivno osećanje utelovljenosti koje svi u sebi imamo ne svedoči nam o prisutnosti, pa ni o smeštenosti u središte ili na preriferiju poretka prisutnosti. Ono je pre izvesno pravilo, šifra, kod, a ne semantički profilisana prisutnost. Ukratko, datost otelovljenja nije potvrda prisutnosti. Jer, ona datost nikada nije po sebi prva, nije *arhe*, počelo ili načelo. Ona je uvek nešto izvedeno i manje ili više posredovano. Dakle: trag.

Moje osećanje neposredne životne otelovljenosti nije ni osećanje-o, ni svest-o, ni refleksija-o datom-bivstvujućem... Trag prethodi toj izvesnosti i on njoj prethodi u sopstvenom biću. Zato je moguće govoriti o *biću* traga. Biće-traga dato je pre izvesnosti otelovljenja, šta god i kako god mi zatim mislili (pomoću glagola *biti*) i o tragu i o otelovljenju. Mogli bismo čak ustvrditi: biće traga *je* dato pre bića! U stvari, ono je biće pre bića, biće-traga pre bića-koraka! Biće traga (čak i izbrisanog) je, tradicionalno rečeno, sam početak (izvor, počelo, načelo) bića, dakle, ono što stoji *na mestu* i *umesto* (metafizičke) suštine bića. Biće traga je privilegovani oblik usredištenja bića i, prema tome, rešena ontološka enigma! Glagol *biti* prethodi svemu za šta se može reći da *jeste*, jer on je u svojoj izvornosti – trag. Samo zato što je biće *već* trag zato i rAzlika može da *bude*, zato je *upisana u biću*. Biće prethodi rAzlici zato što rAzlika prethodi biću. A kako je moguće da rAzlika bude pre bića, a biće pre rAzlike, *to je misterija*. Kao što je misterija zašto uopšte A = A. Kako je mogući idealizam u nedrima materijalizma?!

Deridina rAzlika nije nikakva ni deskriptivna ni normativna konstrukcija, te zato nije umesno reći da je ona bilo kakva suština ili konstrukt bića. Ali rAzlika nije ni nešto potpuno izvan bića, kako se često misli! Ako bi bila potpuno izvan bića, ako bi bila *sasvim-drugo* od bića, onda bi ona izgubila dodir s bićem, prestala bi da bude živo, afirmativno razastiranje (= Deridino *espacement*), što je, međutim, uslov *sine qua non* njene

dinamike, njene produktivnosti, njenog uvek-novog izmicanja u drugo/drugost. Dakle, rAzlika je misterija ili ono meta-problemsko u samom *središtu* bića. Ona nije nešto izvan bića zato što, u tom slučaju, ne bi nikad bila intervencija u biću, ne bi bila intervencija drugog nego stanje sasvim-drugog ili apsolutne negacije.

U mogućoj filozofskoj artikulaciji nad-problemskog horizonta, dakle, tog horizonta misterije, privilegovanu situciju nema teorijsko nego lično iskustvo, iskustvo egzistencije koje je, u isti mah, iskustvo misterije "mog" otelovljenja. Mi na tom fonu živimo, kroz aporije i paradokse. To ipak naivno iskustvo svedoči nam o očiglednom i u isti mah enigmatičnom primatu bića u odnosu na saznanje. Naime, mišljenje te očiglednosti nešto je što uvek stiže prekasno, jer primat bića i, najpre, bića-kao-traga zapravo je nemisliv ili nezamisliv bez aporija. On je nešto što prethodi i radikalno izmiče samom mišljenju koje pokušava da ga misli. Biće je nemislivo (kao neposrednost, kao čisto biće) zato što je nošeno (posredovano) rAzlikom, bićem rAzlike. Upravo u toj tački refleksivni i epistemološki problem nužno prerasta u ontološku misteriju. Misterija je problem koji samoga sebe prekoračuje, suspendujući pri tom proceduru saznanja, pa i sam jezik (ma koliko to heretički zvučalo), da bi zatim koincidirao s bićem, mada je to nemoguće! Eto paradoksa.

Epistemologija se neposrednosti može samo primicati, kao Ahil kornjači, ali joj se ne može primaći, ne može je dostići, jer ona je, po definiciji, uvek data pre svakog znanja... Onog trenutka kada neposrednost navodno uspemo da refleksivno dosegnemo, da je posedujemo, ona je odmah već negde drugde, izmaknuta, kao haos, kao označitelj, kao rAzlika. Sva naša epistemološka moć se ogleda u različitim oblicima identifikacije koji, međutim, dopiru samo do identičnog, do onog što je istovetno sa sobom. Ali, svaka identifikacija se temelji na idealnom konstruktu istog, na istom kao *a priornoj* datosti (idealnog) ponavljanja. Neidentično, naprotiv, jeste izmaknutost u biću koja ostaje nedostupna i, prema tome, u sferi mističnog.

Na granici jezika i pojma ne postoji nikakva demarkaciona linija, nikakav postojani kod deobe kojim bi se, bez predumišljaja i kolebanja, razgraničio problem od misterije. Jer, rekao bi s pravom Marsel, "jedna misterija postavljena pred refleksiju neminovno teži da se degradira u problem" (*P*, 58). No, kao što mistično ukoliko je podvedeno pod refleksiju neminovno gubi svoje obeležje neuhvatljive drugosti, isto tako svaki sređeni ili nesređeni, simboličko-konceptualni poredak smisla, u dodiru sa nemislivim, nezamislivim, sa definitivno rAzličitom i otuda misterioznom neposrednošću bića, odmah se rasprskava, deregulira i degradira u svojoj sistemskoj istovetnosti sa sobom.

Zato je pristup meta-problemskom moguć, smatra Gabriel Marsel, jedino preko doživljajnog i osećajnog sleda u egzistenciji i, posebno, preko osećanja ljubavi koje nam, već u sebi samom, nudi nemoguću žudnju za poistovećenjem na tlu bivstvovanja, iskustvo te u isti mah koincidencije i ne-koincidencije bića sa bićem, ukratko, jednu sa sobom nesitovetnu egzistenciju. Metodička refleksija, analitičkim odbijanjem ove nemoguće koincidencije/ljubavi "teži da rastvori to meta-problemsko, da ga protumači u funkciji apstraktnih elemenata takvih kao što su volja za životom, volja za moć, libido itd; s druge strane, pošto poredak problema pripada ispravnom, bilo bi krajnje teško – ili čak nemoguće – da se pobiju ta tumačenja, a da se, pri tom, ne smeste na jedno drugačije tle, na kome bi zaista izgubile svoj smisao" (*P*, 59). Vidimo, dakle, da Marsel smatra kako Ničeovo i Frojdovo interpretativno rastvaranje metaproblemskog ipak ne može da se pobije, ukoliko se *ne premesti*! Ovo interpretativno premeštanje ili pomeranje na drugo tle pre svega je pomak od apstraktnog pojma ka živom iskustvu egzistencije neistovetne sa sobom. Radikalno pobijanje (negacija ili destrukcija) genealogije i psihoanalize, ipak, nije moguće zato što nije moguća *primerna* ili, ako hoćete, *besprimerna* ontološka artikulacija misterije, odnosno nije moguće meta-problemsko a da se, prethodno, ne prođe kroz fazu problematizacije. Za artikulaciju meta-problemske misterije nije dovoljno iskustvo aporematskog bivstvovanja. Uostalom, izravni pristup meta-pro-

blemskoj misteriji protivurečio bi njenoj neizrecivosti/nemislivosti. Prolaskom kroz fazu problematizacije misterija se osvedočuje kao ono što se ni ne može misliti/izreći ili, još bolje, kao ono što se može misliti samo kao nemislivo/neizrecivo. Neko bi, sada, mogao da kaže kako se upravo Marselov se hrišćanski egzistencijalizam nudi kao još jedna artikulacija i nivelacija ontološke misterije... Ipak, očekivati od bilo koje artikulacije meta-problemskog to da prođe bez aporija i paradoksa, predstavlja očekivanje koje čitavu priču već svodi. Međutim, samo izvesnom artikulacijom post-problemskog postaje moguć govor o misteriji i mističnom okruženju ili utemeljenju. Taj govor je podjednako nemoguć i nužan, dakle paradoksalan. Pojam (hrišćanske ili ne) *ljubavi* i iskustvo te ljubavi nema prednosti u odnosu na *volju za moć* ili *libido*... Razvoj događaja u (Lakanovoj) teorijskoj psihoanalizi i postmodernoj re-interpretaciji ničeove genealogije pokazao je da *redukcija* meta-problemskog nije nužno sudbina.

I sam Marsel to (implicitno) uviđa kada tvrdi: "Svojstvo jedne prisutnosti kao prisutnosti jeste da je neomeđena; ovde još uvek nailazimo na ono meta-problemsko. Prisutnost je misterija u samoj meri u kojoj je prisutnost" (*P*, 78). Već sam identitet prisutnog kao prisutnog misterija je. I sama fenomenološka idealnost ponavljanja je misterija. Zatvaranje prisutnosti u stroge metafizičke međe, njeno problematizujuće-svođenje na objekt koji bi, po želji, bio "prisutan" ili "odsutan", promašuje samu meta-problemsku prirodu neposrednosti; a ova se ogleda u temeljnoj neutemeljenosti, neomeđenosti, ne-usredištenosti, tako da je prisustvo doslovno i metaforički neuhvatljiva i decentrirana neposrednost: nešto *neuporedivo više* od *objekta*. Meta-problemsko beskonačno, a to ovde znači u najrazličitijim pravcima, prekoračuje semantičku jednostavnost koja je profilisana po meri objekta i, zapravo, (fenomenološki gledano) u skladu sa idealnom konstrukcijom objekta.

Dakle, prisutnost je nesvodiva na bilo kakvu, pa ni fenomenološku (koja je idealna!) konstrukciju prisustva. Prisutnost nije moguće identifikovati, jer ona nije identitet, niti je

svodiva na identitet. Nije istovetna sa sobom. Konačno ti disperzivni, rasuti oblici prisutnosti ne traže za sebe nikakav dokaz; suviše često je poricanje, sumnja i otuda izvedena potreba za dokazivanjem, prava uvreda za ekstatično prisustvo, za *vernost* smislenom bivstvovanju. "Prisutnost je nešto što se neposredno i nepobitno otkriva u jednom pogledu, smešku, akcentu ili stisku ruke" (*P*, 83). Filozofija koja izgubi prisnost s tom, nazovimo je, *konkretnošću*, dakle, s nemogućom ali nužnom neposrednošću, s neizrecivom otelovljenošću na tlu bivstvovanja, gubi dodir i sa meta-problemskim!

Pored doživljene *bliskosti* moguć je još jedan modus *svedočenja* o najintimnijoj prisutnosti. Naime, nemogućnost izravnog semantičkog suda *o* mojoj beskonačno izmičućoj i prekriženoj neposrednosti ipak ne isključuje mogućnost diskurzivnog (pa i tekstualnog) *svedočenja*! Ali, to je jedno *drugo* svedočenje, nije svedočenje-o. Diskurs-svedočanstva ne svedoči svojim *iskazom-o*, već *vlastitim označiteljskim bivstvovanjem*. Njegov smisao je pomeren, prenesen i, konačno, prenosan, dakle, metaforički. On se artikuliše u jednom analoškom (a ne izravno semantičkom: identifikujućem) kontekstu. On se, dakle, odnosi prema tom "o", o kojem navodno svedoči ne svojom govornom intencijiom, ne onim što "hoće-reći", već samim analoškim oponašanjem vlastite date neposrednosti, bez namere da je dosegne na njenom tlu, ali s namerom da je kreira na vlastitom tlu. Tu vrstu sposobnosti poseduju različiti oblici umetničkog diskursa. U pitanju je ontološko svedočenje bićem sopstvenog tekstualnog tkanja. Zato u odnosu na filozofiju koja ostaje u granicama (epistemičkog) problematizovanja problema, različiti umetnički, odnosno metaforički i metonimijski diskursi imaju, često, veći *heuristički* potencijal, pa nam mnogo više toga *prisutnog* (a naizgled odsutnog!) *otkrivaju* nego što je to u stanju da učini misao koja se rukovodi nalogom pune semantičke prozirnosti.

Ali, kako je moguće takvo (artističko) svedočenje o meta-problemskom? I sama reč *svedočenje* je, zacelo, jedna višeznačna metafora. Ono doslovno u metafori *svedočenja*

podrazumeva konkretnu sliku sudnice u kojoj, zatim, imamo porotu, sudije, svedoke i, konačno, sam proces, proces suočavanja i traganja za izvesnošću. Nije li filozofija – i ne samo ona klasična – oduvek bila bliža predstavi jednog velikog strogog Sudije koji je uvek u pravu, nego nekog, uostalom, nikada dovoljno pouzdanog svedoka?! Ako je to tačno, otuda sledi da metaforika suđenja i svedočenja ima izvestan heuristički značaj, kako za filozofiju, tako i za onaj metaforički diskurs koji bi još hteo ili mogao da filozofiju nadomesti u njenoj nemoći ili nemogućnosti da priča izravnu ontološku priču.

Ipak, taj uvid nam odmah stvara probleme. Kako je moguće da jedan filozofski sudija, posednik neprikosnovene mudrosti – bar u odnosu na sve druge učesnike Procesa – sudi bilo šta o metaforičkom tekstu kao svedočenju? Nije li metafora uvek uspevala, upravo svojim svedočenjem, da *izmakne* metakontrolnoj instanci Pojma, da se *otrgne* iz "bratskog" zagrljaja velikog sudije koji, po pravilu, lako-misleno, ali strogo, poput surovog Super-ega, izriče svoju presudu, svoju *poslednju* reč?! Naravno i sam Pojam je oduvek težio da bude svedok jednog vremena i, naročito, onog *večnog* u njemu. Ali on je, u svom svedočenju, na prvom mestu promovisao samoga sebe, svoj nerikosnoveni sud o "samoj stvari". On nije nikada znao da zaista svedoči, kao što ni metafora nije nikada znala da sudi i osuđuje. Filozofija mora da se nauči novim oblicima svedečenja, a to je moguće samo dekonstrukcijom starih oblika.

Metafora je, u najboljem slučaju, u svojim najboljim literarnim izrazima, bila svedok koji tek omogućuje da "sama stvar" sebe osudi! Ona je kritičar bez naprezanja, bez ikakvog antecedentnog predumišljaja i namere da to bude. Dakle, nasuprot Pojmu koji se javlja kao neprikosnoveni, presudni autoritet, kao "Višinski" filozofskog dijaloga i kritike, metafora se, bar u onome što je u njoj najbolje, javlja u mnogo skromnijoj i dragocenijoj ulozi svedoka, ulozi nepretenciozne bliskosti sa smislom "o" kome se nešto svedoči. Derida je, s pravom, u *Beloj mitologiji*, definisao pojam kao pohabanu metaforu, što znači da je neistovetnost prenosnog (bilo da je reč o metafori ili

metonimiji) zaravo izvorna sutuacija mišljenja koje prekoračuje problemski horizont pojma i ukazuje na granicu tradicionalne epistemičke prozračnosti filozofije.

U središtu je tmina

Filozofija se, zacelo, oduvek sudarala sa sopstvenom granicom, sa sopstvenim ograničenjem, čak i onda i upravo onda kada je sebe htela kao neograničenu, beskonačnu, sveobuhvatnu… Dakle, filozofija se sudarala sa sopstvenom granicom, ako nikako drugačije, onda kao *druga* filozofija. To znači da je u njoj zakonomerno bio na delu posao konstrukcije i dekonstrukcije. Granica je, samo, osetljiva tačka u kojoj se prelamaju različiti oblici i likovi konstrukcije i dekonstrukcije. Uvek je bilo filozofa koji su iskazivali *osetljivost* za *granice* filozofije. Zato je bilo i filozofa koji su, poput Gabriela Marsela, mogli da rezimiraju tu situaciju: "Raskinuti jednom za svagda sa metaforama koje predstavljaju svest kao svetlosni krug, oko koga bi, za nju, bila samo tama. Naprotiv, tmina je u središtu." Ako se filozofiju pogleda ne više u lice nego u naličje, u tminu s one strane njenih granica i njene navodne prozirnosti, onda će se videti da se središnje događanje ne događa u samoj filozofiji nego na njenim granicama, odnosno da je središte (takoreći) u tmini.

Marselova varijanta *filozofije egzistencije* mogla bi da se definiše kao jedno osobeno, prerefleksivno ili post-refleksivno i u svakom slučaju egzistencijalno upućivanje na ontološku tminu, umeto na Boga! Zanimljivo je videti kako to stanovište Marsel uobličava. Polazna tačka je činjenica da je diskurs bića neophodan i u isti mah ograničavajući, jer nas *obično* gura u nekakvu onto-teologiju. Dosledan filozof egzistencije na to, jednostavno, ne pristaje. To je obeležje svakog egzistencijalizma: mišljenje bića nije puka kontemplacija celine bivstvujućeg ili njegovih dobro raspoređenih suština. Budući da je nešto više od samo misaone, filozofske discipline, mišljenje-

bića je na dvostruki način pripadno biću. Najpre tako što, kao mišljenje koje *jeste* mišljenje, ujedno je jedno osobeno bivstvovanje, egzistencija (mišljenja). Misao ni na koji način "ne može da napusti egzistenciju", tvrdi Marsel (v. *Bivstvovanje i imanje*, edicija Logos, Sarajevo, st. 23.). Egzistencijalizam isključuje potpuno suvereni idealizam. Ako nam je dopušteno da ovde zanemarimo finese, mogli bismo onda reći da se u savremenom post-strukturalizmu na sličan način teži suspendovanju samoreferentnog idealizma, i time konkretizaciji ili otelovljenju čina mišljenja, datog, ovog puta, kroz *diskurs, tekstualnu praksu, označiteljsku materijalnost*. U svakom slučaju misao, ako jeste, ako postoji, postoji u okviru (na određeni način profilisanog) bića, a ne nebića.

Ipak, misao nije samo jedan osobeni modus bića, već je i entitet koji je (intencionalno) upućen *na* biće. Videćemo svu složenost ovog upućivanja-na-biće. U ovom trenutku, zadržimo se na minimalnom i neporecivom značenju tog upućivanja, sadržanom u tomističkoj analogiji koju navodi Marsel i po kojoj je *misao primerena biću kao oko svetlosti*. "Ja mislim, dakle biće jeste", kaže Marsel, "jer moja misao zahtijeva biće; ona ga ne obuhvata analitički, ali se na njega odnosi." I zatim dodaje: "Ovaj stadij je veoma teško prevazići" (*B*, 33). Ta primerenost misli biću, kao i oka svetlosti, bez sumnje je sastavni deo onog (egzistencijalnog, prerefleksivnog) doživljaja izvesnosti kojeg svi spontano, "od malih nogu" posedujemo.

Ipak, ma koliko da je neizbežna, analogija između svetlosti i bića ima ograničene domete. Zaista, činjenicu da oko zahteva svetlost teško je prevazići. Pri tom, svetlost je varljiva: u njenom središtu se krije tmina. Pa ako je pristup ontološkom smislu preko misli koja zahteva ili izgovara biće nužan, onda takođe treba reći da on nije nikada gladak, nikad bez nabora i paradoksa. U svakom ontološkom diskursu implicirana je i njegova *granica*. Zato je i Marselov pokušaj rehabilitacije ontologije s punim predumišljajem višesmislen i složen. Deo njegovih teškoća proizlazi iz toga što ni jedan ontološki diskurs nije mogao

da sa svojim ograničenjima izađe na kraj, a većina to uopšte nije ni pokušavala!

Retki su mislioci koji odbijajući da ontološki diskurs jednostavno isključe, da ontologiju obesmisle ili svedu na banalnost (recimo: na pitanje "šta jeste", na koje se, zatim, ne daje nikakav odgovor), ipak pokušavaju da izađu na kraj s njenim (onto-teološkim) ograničenjem.

Početkom tridesetih godina Gabriel Marsel ispituje i ispisuje, u formi filozofskog dnevnika, svoje *ontološko* stanovište, u trenutku kada je ta "tradicionalna disciplina" bila, kako sam kaže, prilično "diskreditovana u očima filozofa formiranih u kontaktu s idealizmom". Na kraju te iste decenije (1939) Sartr piše kratak ogled o *Jednoj fundamentalnoj ideji Huserlove fenomenologije: intencionalnosti* u kome podvrgava žestokoj kritici i ruglu vladajuću "prehranbenu filozofiju", tu filozofiju spoznajućeg "Duha-Pauka" koji oblepljuje svet svojom slinom, svojim paučinastim pojmovima, uvlačeći u sebe, asimilujući, proždirući sve stvari... Spoznati, to znači "rasprsnuti se prema", tvrdi Sartr, misleći da time interpretira čuvenu Huserlovu izreku: "Svaka svest je svest *o* nečemu".

Ovaj egzistencijalno-fenomenološki povratak ontologiji (= svetu kao intencionalnom predmetu moje svesti) još uvek *ne* prevazilazi u bitnijem smislu tomističku analogiju svetlosti i bića. Sam Sartrov pokušaj rehabilitacije ontologije vis-a-vis "prehranbene filozofije" u mnogome se *ograničava* na horizont *fundamentalne* ontologije, ukopava se, ušančuje u ravan bivstvovanja-u-svetu, među-raspoloživim-objektima... Gabriel Marsel takođe prihvata ideju bivstvovanja-u-svetu, ali to čini isto onako kako prihvata i ideju o misli-primerenoj-biću ili o oku-primerenom-svetlosti, dakle – *cum grano salis*! S nešto tmine u središtu. I to je simptom! Ontološka prisutnost se *ne svodi* na prisutnost u svetu, među stvarima... Naprotiv, to zrnce soli, ta "presoljenost", suvišak koji nam neki put izgleda kao skoro-ništa, zapravo je naše ontološko *sve*, sve što nadvisuje, prevazilazi, prekoračuje mišljenje, čak i onda kada se ono prilično posesivno (= tradicionalno filozofski) odnosi prema njemu!

Primat diferencijalnog nad referencijalnim

Ontološka misao ne može više pretendovati da, u sebi, gospodari bićem, da ga potpuno objektivira, postvaruje i preparira, kao punjenu filozofsku sovu. Ontologija ne može više da bude misao deminacije, hegemonije, uzurpacije. Nužni *višak* referencijalnog upućivanja na biće, koji je višak nemislivog, nezamislivog, neminovno i zapravo po definiciji *nadilazi* svaku ideju i ideaciju, pa je njega moguće misliti samo protiv samog mišljenja koje ga misli. Zato bi i *ontološko* mišljenje, kako ga shvata Marsel ili bilo ko drugi, moralo da ide protiv sebe *kao* mišljenja kako ne bi izneverilo svoju bitnu nameru, svoju nezaobilaznu upućenost na samo biće. Ma koliko to užasno zvučalo. Ono što je u jednom pravcu nužno – izaći u susret biću – u drugom pravcu je nemoguće. Dakle, u isti mah nužno-i-nemoguće je dopreti do bića kao nepostednosti ili istovetnosti sa sobom. Pa ipak mi smo bačeni kao označitelj na tlo koje težimo da označimo, a koje nije samo izvan nas nego je u nama, koje nas dakle nosi, kao trag i kao intervenciju rAzlike. Rezultat tog nemogućeg-i-nužnog kretanja u oprečnim pravcima je činjenica da se biće dostiže jedino u obliku neistovetnosti sa sobom i, prema tome, nikad u apsolutnom smislu.

Upravo zbog vernosti vlastitoj ograničenoj prirodi, zbog prastarih navika koje su ga takoreći preparirale, ontološko mišljenje mora da misli povratak biću *protiv sebe*, protiv refleksivne samoprisutnosti, protiv logike koja priznaje biće jedino onome što je uspela prethodno da identifikuje, što je već podvrgla zakonu identiteta, ukratko, kroz nužno prekoračenje granice i svetlosti diskurzivnog mišljenja. Razume se, ovo prekoračenje je pozno, dekonstruktivno. Ono dolazi *posle*, a ne pre rada pojmova i ideja, mada može da se simptomalno prepozna u samom tom radu pojmova i ideja. Marselovo insistiranje na ontološkoj misteriji, prema tome, nije nikakav okultistički trik, već poslednja konsekvenca jedne metodički vođene misli, one koja bi

htela da dopre do krajnjih granica *svog* mogućeg, da bi, zatim, i samu sebe transcendirala u susretu sa *drugim*. Pitanje je, jedino: da li u tome Marsel uspeva, da li on to drugo, to drugobivstvo bića ipak, pod pritiskom logocentričkih navika, nekako onto-telogizuje u tradicionalnom smislu te reći?

Bilo kako bilo, filozofija egzistencije nam je otvorila mogućnost da samoprekoračujuće mišljenje drugog, neidentičnog, rAzličitog posmatramo kao rezultat jednog intencionalnog rasprskavanja-prema biću (a ne kao puko ukidanje intencionalnosti ili onog označenog, kako bi pomalo naivno hteo strukturalizam, pa i neki post-strukturalisti). To rasprskavanje prema biću ne može da se svede na rasprskavanje prema svetu objekata ili svetu prozračnih semantičkih identiteta, istog, istine. Ne, ono je, u stvari, odnos prema beskonačno izmičućem, aporematskom, polisemičnom biću, biću-drugog i nikad-istog, ukratko, prema tom višku-bića koje je neki put skoro ništa, a neki put naše sve! Naše izvorno iskustvo bića je spontano dekonstruktivno, jer je iskustvo bića kao neistovetnog sa sobom u istom onom trenutku kada ono hoće da se identifikuje ili pojmovno fiksira. Zato za izvorno iskustvo rasprskavanja prema biću nije potreba dekonstrukcija shvaćena kao teorijska, konceptualna operacija! Štaviše, da nema iskustva koje je zapravo spontano-egzistencijalno, bez sumnje, ne bi bilo ni dekonstrukcije kao konceptualne (ili: post-teorijske) operecije! I naravno, ne bi bilo ni simptomalnih najava mišljenja rAzlike kod filozofa kao što je G. Marsela koji je, ipak, veoma udaljen od dekonstrukcije. Naravno, Marsel nije punim korakom zakoračio na skliski put iskustva/mišljenja ne-istovetnosti bića sa sobom. Samo, to nije učinio ni bilo koji drugi filozof egzistencije!

Slavna Sartrova formula po kojoj egzistencija prethodi esenciji, bez sumnje, najavljuje mogućnost da egzistencija u svom rasprskavanje-prema-biću bude povod za jedan *drugačiji* ontološki diskurs koji bi, možda, bespogovorno raskinuo sa starim onto-teološkim pričama. Možda Sartr, kao i sam Marsel, nije bio dovoljno svestan potrebne-radikalnosti tog raskida. Ubuduće, za ovu ontološku *ne*-disciplinu ili, što se svodi na

isto, disciplinu ontološkog ne-identiteta mora da se rezerviše neki drugi, više-ne-misaoni (u klasičnom-modernom smislu te reći) diskurs: neka druga vrsta *dosluha* s misterijom bića, s njegovom bez-danom datošću obeleženom radikalnošću *drugog*. Već 17. jula 1929. godine Marsel beleži u svom dnevniku: "Misao je okrenuta prema Drugom, ona je žudnja za Drugim". Ipak, imenički oblik kojeg sugeriše veliko slovo, kao i u Rikerovom slučaju (koji govori o Sasvim-Drugom), umanjuje radikalnost te zamisli.

Imajući u vidu sled događanja posle filozofije egzistencije, koji seže do današnje aktuelnosti dekonstrukcije, neko bi mogao, olako, da pomisli kako je Marselov (kao i svaki drugi) pokušaj rehabilitacije ontologije puki promašaj, jer deluje skoro samorazumljivo da je mišljenje *neidentiteta*, *drugog*, *rAzlike* naprosto nespojivo s bilo kakvim ontološkim projektom. Ostavio bih, ovde, po strani pitanje koliko je za taj nesporazum odgovoran sam Derida. Ipak, u kratkom vremenu (nekoliko decenija na kraju XX veka) formirana je čvrsta navika po kojoj se svaki pokušaj zasnivanja *ontologije*, pa i ontologije *drugog*, unapred smatra nemogućim, ako ne i pukom besmislicom. Nisu li svi ti, u savremenom post-strukturalizmu, naglašeni *diferencijalni* motivi bili mogući samo zahvaljujući radikalnom raskidu s referencijalnim, ontološkim diskursom? Taj raskid je postao Zakon, dakle, samorazumljivo i nereflektovano pravilo kojeg se, pravo govoreći, niko nije držao u vlastitom diskursu! Nije li kraj, smrt ili apokalipsa *ontološkog* bila moguća samo zahvaljujući eksplicitnoj ili prećutnoj *semiološkoj redukciji* smisla koja sve potpuno spoljašnje reference znaka stavljala u zagrade, lišavala transcendentne vere i onostranog usredištenja?

Otkriće diferencijalnosti, bez sumnje, moramo da zahvalimo semio-strukturalizmu i njegovoj redukciji referencijalnog na diferencijalno. Ali, ta operacija nije značila smrt referencijalnog, iako su neki strukturalisti to priželjkivali. Pri tom, naravno, kad god se u govoru referira na nešto, neki entitet (od lat. *entis* - koji jeste), odmah se, izričito ili prećutno, referira na biće, na trag bića i na njegovu drugost, na neistovetnost sa so-

bom koja je ugrađena, položena u samom referentu. Naravno da je u bilo čijem govoru uvek prisutna i funkcija referiranja. Zato primat diferencijalnog nad referencijalnim nije mogao da označi kraj diskursa o biću, već samo njegovo preinačavanje. Mišljenje rAzlike bi moralo da odbaci, ako to već nije učinilo, semiotičku redukciju koja diferencijalnost posmatrala *isključivo* kao efekat označiteljskih odnosa ispod kojih klizi ono označeno. Ne, i samo označeno ili sam referent i samo biće na koje on ukazuje, podložni su diferencijalnosti. Označeno klizi ispod samog sebe! I ono se na taj (diferencijalni) način otrže od označitelja za koji je, reklo bi se, sudbinski vezano. Biće je sklisko, zato što je u sebi strukturirano kao neistovetno sa sobom, tako da unapred izmiče mogućoj semantičkoj identifikaciji. Prema tome, naša intencionalna rasprskavanja prema svetu/biću su podložna pasivnom efektu izmaka smisla. Mi ne možemo da ovladamo bićem, ali ni samo biće ne može da ovlada sobom. Zato, najzad, ni 'ono' ni 'mi' ne znamo šta je biće! Biće je za nas problem koji, naprosto, ne možemo da rešimo ili razrešimo. A možda je upravo zato život s njim zanimljiv!

Možda, zaista, G. Marsel samo anticipira jedan *nemogući* pristup ontologiji… Ipak to je sporno. Međutim, nesporno je da se on javlja kao kritičar modernosti, kritičar jednog gubitka osećaja za smisao i to upravo onda kada modernost učestvuje u *brisanju neizbrisive ontološke dimenzije smisla*. Marsel otkriva usud "modernog čoveka" (v. *Position*, st. 46), ophrvanog najrazličitijim funkcionalnim diskurzivnim strategijama i posednička aspiracijama, usud koji tom ophrvanošću nužno gubi svest o smislu (vlastitog) bivstvovanja. Duh modernosti, pa, ako hoćete, i izvesne postmodernosti neće moći lako da poništi ontološku potrebu na koju Marsel stavlja naglasak. On to neće uspeti čak i ako ta potreba danas opstaje u prilično neartikulisanim i opskurnim oblicima. "Pitam se da li bi jedna psihoanaliza, mnogo osetljivija i dublja od ove koja je do sada razvijana, bila u stanju da otkrije morbidne posledice koje rađa potiskivanje smisla, potiskovanje te nepriznate potrebe" (*P*, 46). Mi bismo, u ovom trenutku, pre nego psihoanalizi to pitanje mogli da upu-

timo dekonstrukciji! Možda je sudbina *ontološke potrebe* da se iščitava kao ontološka želja, želja za bićem i želja za bićem želje... Tu potrebu/želju nemoguće je izgubiti.

Hegemonija posedovanja

Marselov poziv na rehabilitaciju ontološke potrebe nije naišao na odziv u francuskoj filozofiji XX veka i u (teorijskoj) psihoanalizi gde se, štaviše, radikalizovalo upravo *odbijanje* ontološkog diskursa kroz odbijanje svakog logocentrizma. Verovatno postoji neka mera u kojoj je to odbijanje prihvatljivo. U kojoj meri je ono prihvatljivo? Da li je prihvatljivo apsolutno, bezrezervno (diferencijalno/semiološko) poricanje ontologije? Jedno je sigurno: apsolutni gestovi, u načelu, izazivaju podozrenje. Nameće se dosta jednostavno pitanje : zašto bi biće nužno koincidiralo sa semantičkim identitetom, a smisao sa semiološkom razlikom? Zar i Marselovo shvatanje bića kao nepojamne/nepojmljive misterije ne svedoči dovoljno dobro o ontološkom ili, još preciznije, egzistencijalno-ontološkom *izmaku* smisla, o jednoj *razlici* u odnosu na svaki mogući *semantičko-ontički identitet*? Zašto bi, uostalom, izmak smisla i razlika kao po nekoj bespogovornoj, ali nemotivisanoj nužnosti pripadali isključivo ravni *znaka*, a nikako i ravni *otelovljenog* bića? Zašto *izmak* ne bi bio, bar u načelu, obeležje ne samo *nesvesnog, kodifikovanog* nego i *mističkog*, *nepojamnog*?

Na ova pitanja nije lako odgovoriti. Odsustvo argumentacije, to jest prihvatanje navodnog rešenja koje bi glasilo: "to je tako, i tačka", potpuno je neprihvatljivo. Kada sam Marsel insistira na ontologiji, on ne pada u jednostranost ili ultimativnu dogmatičnost, jer kod njega se mogu naći i izvesne anticipacije *semiotičkog* izmaka smisla. Tako recimo: "Moj život. Činjenica da mi se on može pokazati doslovno lišen smisla čini sastavni deo njegove strukture. On mi se tada pojavljuje kao čista akcidencija" (*B*, 79). Biti doslovno lišen smisla, to, u stvari, znači živeti život lišen semantičke doslovnosti (suverenosti, samopri-

sutnosti), život kome smisao izmiče *iza leđa* i tu, onda, postaje u isti mah struktura (diferencijalni efekat) i čista akcidencija, *šum* koji unapred remeti traženi smisao bića. "Struktura našeg svijeta (treba se, uostalom, upitati o smislu riječi *svijet*) jeste takva da je u njemu beznađe moguće, i otuda se otkriva krucijalno značenje smrti" (*B*, 95). Dogurana do svojih krajnjih konsekvenci, a to, zapravo, znači do *smrti*, do *sasvim-drugog*, ova "logika" izmicanja smisla suočava nas s naličjem nade i vere: *s beznađem*. Ona dopušta, u egzistencijalnoj ravni radikalnu mogućnost distorzije i gubitka smisla, koja seže do najrazličitijih oblika *opustošenja* i, konačno, do samog apsolutnog nihilističkog gesta koji zovemo simboličkim ili doslovnim *samoubistvom*.

Struktura našeg sveta je, po sebi uzev, pasivan, inertan diferencijalni postav: ono što Marsel u čovekovom bitisanju naziva "sasvim prirodnim". Međutim, strukturalnost strukture dopušta ili, što se svodi na isto, ne isključuje moguće refleksivno preuzimanje ove inercije, pa zatim i uspostavljanje jedne strategije-nastupa koja može da pretenduje na posesivnu univerzalnost, što je, onda, ideološki efekat unutar koga se pasivna struktura sveta transformiše u "permanentni poziv na beznađe i, rekao bih, na izdajstvo u svim vidovima" (*B*, 95). Marsel, uostalom kao i mnogi drugi filozofi, na osobeni i svakako spontani način (ili : bez metodičkog vođenja) meditira o strukturalnom, semiotičkom izmaku smisla, ne pred jednom imaginarnom refleksivnom ili spekulativnom samoprisutnošću, gde bi, recimo, supstanca postala subjekt, samosvest ili nešto slično, već pred nužnošću "da se ljudskom iskustvu vrati njegovo ontološo značenje" (*B*, 90). To je povratak *smislu* bića-kao-drugog. Jer drugost je ta po kojoj biće uopšte i *ima* smisla. Kao što je i biće to po čemu drugost ima smisla. Ta otvorenost za smisao je, ujedno, znak da kontraindikativni *izmak* smisla nije čovekova bespogovorna sudbina…

Nasuprot sudbinske drugozakonitosti (heteronomije) koja je drugozakonitost besmisla, nasuprot, dakle, smisla koji nam izmiče *iza leđa*, Marsel otkriva u nama, iako potisnutu,

ipak uvek i simptomalno prisutnu odanost/predanost biću, smislu bića. Sama ta predanost ne znači povratak iz drugozakonitost u samozakonitost, iz potpune odsutnosti u punu samoprisutnost, jer egzistencijalno iskustvo smislenog bivstvovanja ili, naprosto, osećanje smisla transcendira i samu logocentrički profilisanu opoziciju drugozakonitosti i samozakonitosti. Ukidanje radikalnog izmaka nužno upućuje na nesvodivu prisutnost subjekta (Ega) u egzistenciji, na tlu bivstvovanja. Ali, rečena prisutnost se značajno razlikuje od refleksivne autonomije (samo-zakonitosti, samoprisutnosti kao zakona) koja je karkteristična za metafiziku subjektivnosti. Naime, ona i samu tu prisutnost shvata kao neistovetnost sa sobom, a egzistenciju kao beskonačni dijalog sa bićem kao Drugim.

Prisutnost jeste taj dodir sa radikalno drugim (Marsel bi rekao/napisao: Drugim) koji podrazumeva, upravo, izvesnu egzistencijalnu (jer, kakva bi drugačija bila?) ukorenjenost u biću kao drugosti. Tek ta ukorenjenost, smatra Marsel, upućuje na "*realitet* subjekta". Do tog realiteta, odnosno do kakve takve ontološke izvesnosti mi, u stvari, nikada nećemo dopreti oslanjajući se isključivo na "suvereni" refleksivni rad Cogita. Jer, konačno, "idealizam u svojoj tradicionalnoj formi teži da, putem fikcije, održi na margini bivstvovanja jednu svest koja ga postavlja ili negira" (*P*, 54). Ontološka ukorenjenost refleksije zahteva da se preokrene uobičajeni i priznati redosled zaključivanja u kartezijanskim meditacijama: ubuduće, na prvom mestu imamo to *jesam*, pa tek onda *mislim*. U pitanju je ontološki status upitnosti koja tek ovim *jesam*, bivstvovanjem u prvom licu jednine ili, što se svodi na isto, egzistencijalnom potvrdom (kao upitnosti) u samoj ravni bivstvovanja uspeva da izbegne paradoks beskonačne, isprazne, loše regresije. "Jednim samo približnim govorom moglo bi se reći da moje pitanje o biću pretpostavlja jednu afirmaciju u kojoj sam ja na neki način pasivan, i čije sam pre sedište nego subjekt" (*P*. 56).

Znači, sedište ili mesto je ono što prethodi subjektu: u tom iskazu ima izvesne strukturalističke simbolike. Sličnost nije površna, jer, videli smo, u Marselovoj misli je na delu, doduše

ne semiološka nego pre ontološka, destrukcija i, možda, spontana dekonstrukcija subjekta. Naravno, tu nema ni govora o klasičnim, metafizičkim rešenjima gde je subjekt prignječen razmetljivim suštinama, ako ne i zdrobljen, i u tom smislu *destruiran*, a najžešće, zapravo, zametnut kao mala, zanemarljiva smetnja, zrnce soli u jednom ontoteološkom sendviču... U stvari, Marselova destrukcija (ili spontana dekonstrukcija) velikog, suverenog subjekta, polazi od faktičkog priznavanja tog subjekta, sopstva kao jedne (patološke) konstrukcije-posedovanja. "Naša posjedovanja nas razdiru. Metafizički temelj potrebe očuvanja. Možda se ovome pripaja ono što sam drugdje napisao u alijenaciji. Sopstvo se inkorporira u posjedovano; štaviše, možda sopstvo postoji samo tamo gde postoji posjedovanje. Iščezavanje sopstva u okrilju čina, ma koje kreacije; ono se ponovo pojavljuje, izgleda, samo kada prestane kreacija" (*B*, 132-3).

Napetost između imanja i bivanja, između subjekta i njegovog sedišta/mesta u ravni bivstvovanja nije puki konflikt ili parnica koju će jedan od suprotstavljenih partnera svakako da dobije. Ta semiološko-ontološka napetost pre je razlika nego protivurečnost, jer ona isključuje dijalektička presecanja ili razrešenja u nekoj homogenoj perspektivi. Gabriel Marsel nije sklon apsolutnom poricanju semiološke strategije, iako se upravo u njoj subjekt javlja kao sužanj (podanik, podložnik) strukture. Struktura je ta koja "ima" subjekta, jer on u svom bitnom aspektu (aspektu izmaka smisla ili drugo-zakonitosti) jeste struktura *posedovanja* i *prozivanja* (interpelacije) subjekta. Ovo posedništvo/prozivanje subjekta od strane strukture (i funkcije) u isti mah otkriva, dešifruje i destruira suštinu metafizičke *konstrukcije* posedničkog sopstva, dakle subjekta kao subjekta, tako što ga podvodi pod *nadodređujuću* subjektivnost, subjektivnost samog *posedništva*/*strukture*. Zasluge savremene semiologije, odnosno post strukturalizma za dekonstrukciju metafizičkog i, ako hoćete, velikog humanističkog subjekta, Čoveka, i za nalaženje *mesta* subjektu, zaista su ogromne. Pa ipak, iz toga ne sledi nužno davanje apsolutnog primata *imanju* u odnosu na

bivanje ili, što se svodi na isto, ne sledi pripisivanje strukturalnom posedovanju bilo kakve apsolutne moći. Iako se, naizgled, radikalno bori protiv "subjektivizma", prenaglašena ili preambiciozno semiološko kretanje u stvari samo podgrejava leš velikog Subjekta, mumiju jednog (preokrenutog) metafizičkog faraona, suverena-imperatora koji apsolutno gospodari svojim subjektima-sužnjima.

Srećom, postoji ironija suverenih središta (ili: apsolutno hijerarhizovanih mesta), kao što postoji i ironija samozakonitih subjekata. Nije li, u stvari, raz-uveravajuća, dekonstruktivna misao sama ta ironija?! Nije li to ironija post-metodičke sumnje koja dopire do meta-problemskog?! A ta ironija je, bez sumnje, u stanju da (kritički) uzdrma središte/mesto počev od subjekta i subjekta počev od središta/mesta! Za razliku od semiologije, dekonstrukcija ne teži da svuda samo potvrdi nadmoć i svudprisutnost drugozakonitih, dobro raspoređenih i hegemonih *mesta*. Sudbinska hegemonija ili prevlast jedne drugozakonitosti je ono što u dekonstrukciji odmah izaziva podozrenje! Njoj nije problematična disperzivna *igra* subjekata i mesta (struktura, predikata i središta), već strukturalna odluka da se nekom mestu pripiše apsolutna predominacija. Dijalektiku gospodara i sluge (cilja i sredstva) dekonstrukcija shvata kao igru koja, doduše, može da bude i krvava, ali ne može da se razreši u bilo kakvom sudbinski racionalnom, samoprozirnom postavu. Ta dijalektika je uvek deo složenije igre koja je igra rAzlike bića i imanja. Ova poslednja, bez sumnje, prekoračuje svaku matafizičku *opoziciju*, pa onda i samu opoziciju bića i imanja, gospodarenja i služenja, budući da se postavlja s one strane.

Gabriel Marsel je pokušavao da misli moderni postav tog biti i imati onako kako su oni funkcionalno svedeni na služenje i gospodarenje. Pri tom, taj postav svedoči i o teškom zaboravu ontološke potrebe/želje. I on to (pored ostalog) zaista i jeste! Zato je danas, posle smrti velikog, iluzorno-samoprisutnog subjekta, postala važna i smrt te strateške fantazme (apsolutnog gospodarenja) koja ujedinjuje tri zaista

opasna entiteta: *subjektivnost*, *suverenost* i *strukturalnost* (*strukture*). Pri tom, mora se imati u vidu da ni jedna destrukcija ne može sebi da pripiše ekskluzivno pravo na neprikosnovenost. Jer, ti opasni entiteti su sastavni deo našeg opasnog življenja! Opasnost je njihovo ime i njihova ambigvitetna sudbina.

O misteriji otelovljenja

No, kao što nema *garancija* za neprikosnovenost semiološkog postava, isto tako nema garancija ni za neprikosnovenost ontološkog postava. Tragati za Garantovanim bićem je uzaludno, iako, praktički gledano, to traganje može da bude sastavni deo različitih psihologija Spasa. Uvek ostaje *otvoreno* pitanje: čime (kojim entitetom) su *biće* (to *biti*) i njegov poredak garantovani? Ali upravo *otvorenost* tog pitanja svedoči nam o tome da je garantovanost nekog *biti* isto što i njegova privremena ili provizorna zatvorenost. Savršena koincidencija s bićem nije moguća, bez obzira da li se njegova suština bića shvata kao Bog, kao kreacija, eros (životni nagon), libido, priroda, praxis, proizvodnja, um, celina (bivstvujućeg), Sila, Sasvim-Drugo ili, najzad, kao jedno enigmatično, misteriozno ontološko *x*. Ta koincidencija nije moguća zato što je *biće* najpre (1) na jedan post aristotelovski način *mnogoznačno* i, zatim, (2) na jedan post moderni način *rasredišteno* (*decentrirano*)! Ono je, naprosto, *neraspoloživo* za savršenu i, time, posesivnu koincidenciju s bilo kojim subjektom ili objektom. Jer, koincidencija s onim što je neistovetno sa sobom moguća je samo na aporematski način, kao nemoguća. Ona je dakle moguća kao nemoguća te, dakle, nikada nije niti će biti stvar punog posedovanja. Koincidencija s bićem se uvek ima/nama...

Osećanje smisla bića, čiju *izvesnost* svi mi (prerefleksivno) doživljavamo unutar egzistencijalne neposrednosti (= koincidencije s njima ili, ako hoćete, izbrisane ili zaboravljene posredovanosti) i koju (izvesnost), zatim, često *gubimo*, jeste izraz same te nedokazive i, neki put, nedokazane prisutnosti na

tlu bivstvovanja, same misterije mog *otelovljenja*. To (biološko) osećanje prisustva na tlu bića, koje je u osnovi egzistencijalno, ne može da se podvede pod bilo kakvu homogenizujuću, monosemičku strategiju semantičke prozirnosti (= dogmatičkog slepila). Biće *se* (ili: samo sebe) izriče, ono *se* ontološki artikuliše na rAzličite načine i, najpre, kroz kontradiktorne ili konkurentske koincidencije s njime. Biologija 'mog' prisutva samo je jedan od takvih načina. Zbog svoje polisemičke nesvodivosti na jednoznačni identitet, na istinu jednog-te-istog, monističkog i monoteističkog jednoumlja, biće se, u svojoj najdubljoj, graničnoj dimenziji javlja kao neraspoloživa, uvek izmičuća neposrednost, drugost. Isto tako, 'moje' otelovljenje neće nikada biti svodivo na moje telo.

U svojoj varijanti egzistencijalne obnove ontologije, Marsel s pravom polazi od ideje *otelovljenja*. Za njega je to "središnja datost metafizike". Ako odstranimo ovaj starinski jezik i moguću sugestiju koju nam on nudi, o već unapred propisanom ontološkom *usredištenju*, onda još uvek preostaje da je "datost" *otelovljenja* zaista najintimniji i, rekli bismo, nezaobilazni lik neposrednosti ili prve prisutnosti na tlu bića. Ipak, telo je uvek ambivalentno, podeljeno između bića i imanja gde se, onda, imanje definiše kao funkcija tela: telo je ono koje *ima*, koje nečim raspolaže, poseduje moć nad stvarima... Ali, shvaćeno, ne kao stvar, nego kao 'moje' i, zapravo, kao, u krajnjoj ontološkoj instanci, *moja otelovljena prisutnost*, telo je neizbrisivo obeleženo metafizičkom misterijom *neraspoloživosti* (*B*, 71). Ta misterija, s punim pravom smatra Marsel, počiva na nemogućnosti da jedno "ja", da ja stvarno raspolažem onim samim što mi upravo dopušta da raspolažem svim drugim stvarima, dakle, telom.

Čak ni samoubistvo nije dovoljno dobar dokaz o mogućnosti raspolaganja vlastitim telom, jer, konačno, taj kontradiktorni gest dovodi u jednom nepovratnom smislu moje telo u stanje u kome više nema nikakve mogućnosti da se njime raspolaže. A to što važi za samoubistvo ili za žrtvovanje, podjednao važi i za svaki ljudski gest. Smrt je raspoloživa altern-

ativa koja kao senka i možda kao trag prati svaki životni korak. Premalo je utešno to što sam ja tu sve dok ona nije, jer posrtanje je *uvek moguće*, a na kraju i *neizbežno*. Smrt ima moje telo, a ipak, kao kreacija i pokretač kreacije, kao rodno mesto *erosa* i *praxisa*, telo u svojoj najsuštinskijoj ravni pripada biću, a ne imanju. Ono jeste, u svom bivstvovanju, stalna negacija raspoloživosti, pa i same raspoloživosti-smrti. Samo, da ne bi bilo zabune: ono jeste negacija apsolutne negacije (smrti), ali *ne* kroz spekulativnu, dijalektičku konstrukciju nadživljavanja nego upravo u svojoj najintimnijoj *neposrednosti*, šta god da ona znači.

U jednoj nimalo slučajnoj simetriji sa mišljenjem, telo je obeleženo dvoznačnom vezanošću s bićem. Najpre, ono *jeste* otelovljeno bivstvovanje, ali unutar te ontološke prisutnosti ono je, takođe, (performativno) *upućeno* na biće. To je njegov višak prisutnosti ili, kako bi rekao Marsel, "ontološki ulog". U pitanju je ulog u jednoj *igri bivstvovanja* koja je, kao i svaka igra, igra dobitka i gubitka. U samoj suštini ovog *uloga*, tvrdi naš autor, jeste da on može biti *porican* (*B*, 78). Biće se može izgubiti, baš kao i imanje. Ontološki ulog je moguće sasvim lako *prokockati*, recimo, svođenjem egzistencije na senku praznog trajanja, lišenu ikakve upućenosti... U stvari, moglo bi se reći da postoji izvesan paralelizam između ontološkog ulaganja i gubitka, s jedne strane, i semiološkog imanja i gubitka (kao "zlokobne protiv-pozicije svakog posjedovanja"), s druge strane.

Igra bivstvovanja je bar podjednako *opasna* kao i igra imanja, posedovanja. U njoj se mi, u stvari, suočavamo s mogućnošću *dvostrukog* gubitka. Prvi gubitak je taj u kome osećanje neposrednosti i smisla bivstvovanja/bića u nama iščezava. Drugi mogući gubitak je dat unutar eventualne *ontološke heteronomije*. Meta-semantičkim, meta-problemskim učestvovanjem u biću mi se, još uvek, ne obezbeđujemo od mogućeg *gubitka sopstva*. Suviše dugo je *ontologija* bila sinonim za metafizičku heteronomiju da bismo sada bili slepi za tu staru opasnost... Ali, zašto bi heteronomija bila njena sudbina?! Zašto bi biće, kao po nekom usudu, bilo obeleženo istim, a ne rAzlikom ili drugobivstvom?

Videli smo već da je Marsel protivnik ideje refleksivnog sopstva ili samosvesti, protivnik autonomije jednog subjekta koji savršeno ima, poseduje sebe, a time i ostatak bivstvujućeg. Konačno, on je protivnik ideje bića kao ostatka, otpatka, akcidencije koja se potpuno apsorbuje unutar jedne subjektivne samoprisutnosti. Za njega realitet subjekta podrazumeva da *mi ne pripadamo sebi* (*B*, 99). Međutim, ovo ukidanje sopstva kao refleksivne samoprisutnosti je, u stvari, afirmacija bića kao *neposrednosti*, što znači da neposrednost mog otelovljenog bivstvovanja prethodi svakoj refleksivnoj, semantičkoj ili logičkoj nameri da se ona dosegne. Neposrednost jeste upravo ta nesvodiva *razlika* ili *drugo* u odnosu na svaki napor intencionalnog poistovećivanja. Biće je drugo i zato nije ni bilo moguće, bez obzira na brojne pokušaje, da se ono podvede pod neku logocentričku prozračnost ili, što se svodi na isto, pod identitarnu logiku (a druge, naravno, ni nema). Ukorenjenost otelovljenog *jesam* u biću može da se *iskaže* (ako uopšte *mora* da se iskazuje) jedino kao (naknadna) sinteza, kao spajanje dva momenta u jedan, jer već potreba (ili želja) da se iskazuje to jesam podvostručuje u jednom *mislim* koje je kao refleksija (kao *mislim* onoga koji *misli*) već potrostručeno! Očigledno ta sinteza i ti momenti u čitavoj stvari nisu ono *prvo*, jer *ne pripadaju sebi*, nemaju suvereno značenje. Afirmacija koja iz njihove operacije proizlazi može da se uspostavi kao nešto *izvorno* samo zato što je prethodno već uspostavljeno, te, prema tome, nije iz *te* operacije proizašlo, budući da je izmičući, neuhvatljivi, bezdani osnov beskonačnih refleksivnih regresija koje ne uspevaju da ga dosegnu!

Ako nam je dopušteno, sada, da u nekoliko reči rezimiramo prethodnu analizu, onda bismo mogli reći sledeće. Moguć je ontološki diskurs rAzlike, drugog, heterogenog, ali pod razumljivim uslovom da ide protiv svoje refleksivne instance. Bez sumnje, G. Marsel nije uvek bio dosledan u *odbijanju* preterane konceptualne *tematizacije* ontoloških entiteta, čime su se, u stvari, jednom individualnom doživljaju smisla bića pripisivale univerzalne razmere. Ali, on nam je odškrinuo

vrata koja bi dekonstruktivna misao morala širom da otvori! U pitanju je mogući diskurs bića koji bi bio post refleksivan, post semantički i post logički, a da, pri tom, *ne bude* samo još jedan diskurs besmisla.

Istina radi istine

Čemu istina – Od filozofa se očekuje – Ima li previše istina? – Ponavljanje kao uzrok mnoštva – Ekonomija istine je ekonomija odgode

Čemu istina

Reklo bi se da postoje ljudi koji govore istinu i oni koji samo veruju da govore istinu. Možda se prvi svode na druge, ali drugi nikako ne mogu da se svedu na prve. U svakom slučaju, razlika između te dve skupine nije tako jasna kao što bi se na prvi pogled reklo. Ali, postoji i treća grupa ljudi, njih bismo mogli nazvati *filozofima*, koji ne veruju da bilo ko govori istinu sve dok se to ne dokaže. Bilo da se dokaz istine potražuje u njoj

samoj ili izvan nje, svejedno, on je neophodan da bi o istini uopšte i moglo da se govori. Poziv filozofa se, dakle, sastoji u samom dokazivanju koje, međutim, svojim posredovanjem, vlastitog izvođaća ireverzibilno udaljava od one situacije u kojoj ljudi neposredno, crno na belo – govore istinu. Pa ipak, dokazivanje istine, bar u filozofiji, vrši se *radi* istine. Da li to, zapravo, znači: radi nemogućeg? Takav zaključak je, bez sumnje, neophodno ispitati.

Tradicionalno, najšire uvažavano i najčešće krikovano (filozofsko) shvatanje o istini glasi: svako ko tvrdi da jeste nešto što jeste – *govori istinu*. To je, čini se, temeljni stav tzv. *teorije korespondencije*. Po Platonu i Aristotelu slaganje ili podudarnost između rečenog (da jeste) i onoga što (stvarno) jeste nudi ključ za razumevanje istine. Problem s tako ustanovljenim merilom istine glasi: s kojom opravdanošću (= dokaznom snagom) neko tvrdi da jeste nešto što jeste? Naime, u samoj tvrdnji koja veruje/tvrdi da *nešto jeste* ne može da bude nikakve (nepobitne, apsolutne) *garancije* da to zaista i jeste. Govorom je moguće (donekle) *opravdati* neko verovanje, ali tim opravdanjem se ne opravdava (apsolutna) istina nego, samo, izvesno propovedanje istine, verovanje u istinu.

Ako je bilo kakvo jemstvo za istinitost neke tvrdnje *uopšte* moguće (a jedan od zaključaka savremene epistemologije da to jemstvo nikada nije moguće do kraja, u apsolutnom smislu), ono se, onda, nalazi negde drugde, odnosno izvan same *te* tvrdnje. Pa ako se to jemstvo nađe u nekoj drugoj tvrdnji (ili: tvrdnji nekog drugog), onda opet imamo isti problem: ni ta tvrdnja ne sadrži u sebi nikakvo apsolutno jemstvo/opravdanje. Opšte uverenje svih da se sunce okreće oko zemlje ne garantuje njegovo okretanje! Zašto bismo tom uverenju bespogovorno *verovali na reči*? Pitanje je, dakle: kako jedna tvrdnja (ili više njih) može verodostojno da reprezentuje istinu, ako se ona kao *re*-prezentacija, odnosno kao ponovljena prezentacija uvek razlikuje od onoga neposrednog, onog što re-prezentuje?

Istinita tvrdnja moguća je jedino kao tvrdnja koja misli/veruje da je istinita. Istinito predstavljanje onoga što je

postavljeno ili stavljeno ispred nas moguće je samo ako je to pred-stavljanje u stanju da preuzme na sebe odgovornost za istinu, ako je u stanju da na neki način *garantuje* vlastitu istinitost. Zato, u strogom smislu, moglo bi se reći da je istina moguća samo ukoliko je utemeljena u sebi samoj, odnosno ako se spoznaje sama sobom. Ukoliko u sebi nosi snagu načela. Jedino još ostaje pitanje: da li je tako nešto uopšte moguće?

Svi konstativi su govor izvesnog *verovanja* da jeste nešto što jeste. To verovanje ne može da bude istinito ako nije, najpre, samo sebi verodostojno, ako u sebi ne pruža garancije za vlastitu istinitost. A te garancije su, rekao bi Derida, izvesno *propovedanje vere*. Dakle, to nisu nikakve garancije *izvan* propovedanja vere. Iz toga sledi da je istina, u sudnjoj instanci, *nedokaziva propoved*. Ili: nedokaziva dokazanost. Šta god da jedna istina želi da bude, ona može da bude samo izvesna vera u istinu, vera koja čak i kad se dokazuje nikada nije do kraja dokazana. To znači da je *sumnja* njen integralni sastavni deo i to deo koji je ne dopušta da se propovedanje vere uspostavi kao zaokrugljena celina. Zato je svako propovedanje vere na rubovima svog govora i na najosetljivijim tačkama upravo nedokazivo, bez jemstva i neodgovorno, pa se, prema tome, može shvatiti ili kao ludost ili kao dogma bez koje se, ipak, *ne može*. Najzad, vera u istinitost vlastitog govora pripada svakodnevnom, spontanom, naivnom ili pred-epistemološkom govoru bilo kog čoveka, čak i ako je on, kojim slučajem, filozof. Bez te vere teško da bi se uopšte i moglo funkcionisati u svetu! A opet, to je samo izvesna vera, izvesno propovedanje vere.

Praktički je nazamisliva ljudska komunikacija u kojoj ne bi postojao govor predstavljanja, govor koji se poziva na izvesnu stvarnost, odnosno na *nešto* (antecedeno) što (navodno ili zaista) *jeste*. Kad ne bismo bili u stanju da *konstatujemo* kako *kiša pada*, da li bismo, tada, uopšte mogli da se na valjan način, praktično odnosimo prema toj »činjenici« i da, recimo, ponesemo kišobran?! Očigledno, među brojnim praktičnim funkcijama govora posebnu i veoma značajnu ulogu ima – govor istine. Štaviše, čini se da je istina jedan od razloga zbog

koga ljudi govore. Ona može na veoma različite načine da se uklapa u složenu svrhovitost ljudskog govora.

Tako, recimo, u uobičajenoj jezičkoj praksi istinu je moguće izmišljati, ulepšavati, krivotvoriti, naduvavati; s njom je moguće varati ili zbijati šalu; najzad, ona se može uzimati i *za ozbiljno*; za istinom je moguće tragati ili žudeti; s njom je moguće biti iskren; istini se može biti odan; u istinu se može verovati kao u Zakon... Konačno, istinu je moguće i dokazivati – bez nade da će ona ikada biti definitivno dokazana!

Sve to nam govori da postoji mnoštvo razloga-za-istinu. U ljudskim poslovima, istina je često povezana s najrazličitijim svrhama i motivima koji nju, često, *prevazilaze*. U tom slučaju, ona uvek nastaje i opstaje radi nečeg drugog, njoj spoljašnjeg. Ona se na različite načine upotrebljava, a često i – zloupotrebljava! Praktički gledano, moguća je deoba: o istini je moguće govoriti *ili* radi nje same *ili* radi nekih drugih, njoj spoljašnjih razloga i vrednosti. Bez obzira što je nedokaziva i nedokazana, istina u praktičnim kontekstima ima izvesnu vrednost koja može da bude instrumentalna ili intrinsična. To je vidljivo čak i u umetnosti gde funkcioniše uvek nova deoba između l'art-pour-l'artizma i instrumentalizma. Mi ćemo, ovde, pokušati da ispitamo to što bi trenalo da bude *intrinsična* vrednost istine.

Od filozofa se očekuje istina

Ciljevi pojavljivanja i ispoljavanja istine nisu nikada unapred dati, tako da je uvek umesno pitanje: *zašto* se ova ili ona istina pojavljuje? Ili: ponovo pojavljuje, re-prezentuje? Da li radi sebe ili radi nečega drugog? Reč je o celishodnosti, ciljnosti, svrsishodnosti istine. Kad se o njoj govori radi nje same, onda tu, najčešće (ne i nužno), postoji težnja da se ona potvrdi kao izvesna *vrednost po sebi*. Ali pošto je istina uvek izvesno propovedanje vere, ona je, u isti mah, nikad-dovoljno-dokazana vrednost. U stvari, kad stručnjaci za filozofiju govore

o istini, oni, po nekim starim pravilima, govore s ciljem da o njoj kažu istinu, a ne nešto drugo. Tu skoro da nema nikakve dileme. Štaviše, reklo bi se, to je *sveta dužnost* filozofa! Tako, bar, tvrdi Aristotel: "Svakako se može smatrati za ispravnije, štaviše za dužnost, da se i prijateljstvo, kada je u pitanju očuvanje istine, odbaci ako je potrebno, a to pogotovu važi za filozofe: jer iako nam je i jedno i drugo dragoceno, sveta je dužnost dati prednost istini" (*Nikomahova etika*, 1096a). Znači, mi *treba* (ili: mi smo *dužni*, od nas se *očekuje*) *da* o istini govorimo radi nje same (odnosno, kao o vrednosti/cilju po sebi), a ne, recimo, da bismo slušaoce, zbog nečega, obmanuli, dezinformisali ili lagali.

Ipak, tu još nedostaje odgovor na pitanje: šta *znači* govoriti o istini radi nje same? Šta znači istinito predstaviti nešto radi samog tog (verodostojnog?) predstavljanja, bez ikakvog drugog, spoljašnjeg cilja? Nije li to isto što i postaviti pitanje o istini radi samog odgovora na *to* pitanje, a ne radi nečeg drugog? I ne znači li to, najzad, govoriti o istini odgovorno? Propovedenje vere – odgovorno? Ako bi taj odgovor bio tačan, onda još uvek ostaje zagonetno: šta znači reč *odgovorno*? Da li se s njom pojašnjava pitanje o (pravim, ispravnim) svrhama istine?

Izvesnu nevericu izaziva činjenica da i sama odgovornost sadrži u sebi dvosmislenost: o njoj može da se govori kako radi nje same, tako i radi nekih drugih, njoj spoljašnjih (heteronomnih) razloga, svrha, vrednosti. Zato je moguća ne samo odgovorna nego i (sa stanovišta *čiste*, *samosvrhovite* odgovornosti) neodgovorna priča o odgovornosti. Ipak, od filozofa se očekuje da odgovorno priča kako o odgovornosti tako i o istini. Ili, što se svodi na isto: od njega se očekuje da istinito govori o istini i o odgovornosti. Reklo bi se da je to prevashodni poziv filozofije. Samo, ipak, ipak, ostaje pitanje: da li su takva očekivanja umesna? Ili, bar: da li su *danas* umesna? Nisu li se i ta stara shvatanja o posebnoj, izuzetnoj odgovornosti filozofa *danas* pokazala kao nedokazana? I zapravo izlišna?

Vratimo se jezičkom sklopu koji glasi: "...od filozofa se *očekuje*..." Da li je tu u pitanju očekivanje koje, takoreći, prethodi kako odluci filozofa ili njegovoj (samo)refleksiji, tako i samoj istini i odgovornosti? Ko očekuje (bilo šta) od filozofa? Ko je subjekt tog očekivanja? Naravno, ako je uopšte reč o subjektu. Jer, možda i nije o njemu reč. Možda je, pre, reč o očekivanju bez subjekta?

Od nas se, dakle, *očekuje* da govorimo istinito i odgovorno i, naročito, da istinito i odgovorno govorimo o odgovornosti i istini. A mi, eto, ne znamo čak ni ko to od nas očekuje. Moguće je da sam odgovor na pitanje – *ko*? – u stvari, i nije važan. To je moguće pod pretpostavkom da je ono što *se očekuje* (od filozofa) *sasvim umesno*, bez obzira *ko* je akter tog očekivanja. Drugim rečima, ako je očekivanje savršeno *na mestu* (samo, na *kom* mestu?), onda više i ne bi bilo važno ko to očekivanje vrši: čovek, um ili Bog?!

"...od nas se *očekuje* da..." – zaista, dakle, moguće je da autoritet onoga što se *od nas očekuje* ne dolazi od subjekta očekivanja nego od onoga što se tim očekivanjem (ili: u tom očekivanju) očekuje, dakle, od očekivanog (ili: od *intencionalnog predmeta* očekivanja)? Odnosno: od same istine i same odgovornosti. Od, reklo bi se, izvesne *svete istine* koja bi, onda, morala da nam bude *draža od Platona*, a time i od bilo kog drugog subjekta, uključujući tu, naravno, i sve one koji u životu od nas bilo šta očekuju (a njih, svakako, ima na pretek)... Jedini problem je u tome što *mi* u tu *svetu* istinu više ne verujemo! A neverovati u svetu istinu, u stvari, znači ne verovati u neprikosnoveno dokazanu istinu, ne verovati da je sveta istina bilo šta više od propovedanja vere u svetu istinu.

Vratimo se, za trenutak, navedenom očekivanju. Šta je to što se u njemu, zapravo, očekuje? Najpre, reč je o (1) svrhovitoj (ciljnoj) povezanosti istine s istinom (formula glasi: filozof govori o istini radi nje same); zatim, takođe, reč je (2) o (svrhovitoj) povezanosti odgovornosti sa odgovornošću (filozof govori odgovorno o odgovornosti); i najzad, reč je o (3) povezanosti istine i odgovornosti : filozof govori odgovorno o istini i istinito

o odgovornosti. A sve to se od njega, naravno, očekuje! Očekuje se da namera (ili intencija) u njegovom govoru o odgovornosti i istini, bude usmerena na tu trostruku povezanost (istine sa istinom, odgovornosti sa odgovornošću i, najzad, istine sa odgovornošću ili obrnuto).

Bez sumnje, ako bi se u razgovor filozofa (recimo da je to razgovor na simpozijumu) umešao neko ko ne bi poštovao navedena očekivanja – da o odgovornosti i istini govori odgovorno i istinito – njega bi filozofi, to jest "mi", na ovaj ili onaj način, ljubazno izbegli kao mogućeg sagovornika... Jer, taj nefilozof ili još-ne-filozof, naprosto, ne bi ispunjavao ono što se od njega očekuje! Odnosno: ne bi ispunjavao ono što *mi* od njega (ograničeno-intersubjektivno) očekujemo, ali zato što *se* (bezlično-intersubjektivno) to od njega (zbog nečega – ali čega?) očekuje. Štaviše, filozofi pojedinih orijentacija često nisu spremni da se upuštaju u dijalog sa filozofima drugih orijentacija, jer ovi, po njihovim merilima, ne ispunjavaju standardna očekivanja u vezi sa procedurom utvrđivanja istine...

Međutim, problem je u tome što ni *mi* (= filozofi), sa našim "standardizovanim" očekivanjima ne nudimo nikakvo jemstvo da će naša istina biti ona *prava*. Svaka priča o istini uvek će biti data unutar izvesnog, po definiciji subjektivnog (grupnog ili individualnog) – *očekivanja.* A ostatak je, samo, ne-filozofija! Istina se očekuje. Ona je uvek u stanju očekivanja. Pošto, nikada nije sasvim i do kraja *tu*. To važi za svaku vrstu istinitog predstavljanja. S tim što, za razliku od filozofije, neke delatnosti, kao recimo artistička, već odavno nemaju iluzorna očekivanja u vezi s istinom.

Ima li previše istina?

Danas više nije moguć čvrto metafizički profilisani, apsolutni koncept istine. Ali potrebu za istinom, takođe, nije moguće isključiti ili svesti na oveštala očekivanja, epistemičke navike i polovična opravdanja. Uostalom, postoje tekstualne situa-

cije u kojima se istina ispisuje kao nešto veoma iznenađujuće ili neočekivano, što će tek naknadno, *možda*, da se pridruži ili pokaže kompatibilnim sa (svakako: budućim, re-defisanim) kodom očekivanja. U toj fazi bi istina mogla da liči pre na protivistinu ili anti-psihologiju (ili: anti-psihijatriju) datih očekivanja istine. Ukratko: pričom o istini i odgovornosti komanduje ne samo jedno događeno nego i neko odgođeno (nikada sasvim izvesno) očekivanje.

Pa ipak, očekivanje je očekivanje. Kakvo god da je, narušeno, okrnjeno itd., ono je ipak i dalje očekivanje. A od istine se očekuje da bude to što jeste, bez obzira na teške okolnosti koje nju okružuju. Dakle, ona *traba da* bude to što jeste, a ne nešto drugo… Što, sve u svemu, znači da je volji za istinom imanentna izvesna odgovornost. Kakva odgovornost? Bez sumnje, odgovornost za tu istovetnost-sa-sobom istine. Ostina ne može da bude nesaglasna sa sobom. Ona ne može sebi da skače u usta, odnosno da sebi protivureči i da, pri tom, i dalje bude istina. Ne svedoči li sve to o izvesnom *etičkom* obeležju istine i istine o istini? Da li je neophodno reći da epistemologijom upravlja etika i to, upravo, etika odgovornosti za istinu o istini? Za njenu saglasnost sa stanjem (činjenicama) sveta i sa samom sobom?

Zadržimo se, još za trenutak, kod reči *očekivanje*. Bez sumnje, jedno od najvažnijih očekivanja koje se vezuje kako uz klasičnu tako i uz modernu filozofiju definiše se nalogom koherentnosti ili celovite unutrašnje neprotivurečnosti. Ipak, savremena situacija filozofije koja je obeležena mnoštvom stanovišta i, zapravo, njihovom nepreglednošću sugeriše činjenicu da je polje filozofije bitno – nekoherentno, heterogeno, protivurečno. Da li te istine, skačući jedne drugima u usta, u stvari skaču sebi samima u usta? Da li u sebi protivurečno polje filozofije poništava i samu ideju *filozofije*?

Mi znamo da su filozofi u stanju da na veoma različite načine pričaju o raznim temama i da se, zbog toga, niko preterano ne sekira! Zaista, mnoge, kako analitičke tako i ne-analitičke filozofije na veoma različit način pričaju o istini. Da li te

priče mogu podjednako *odgovorno* da pretenduje na istinu? Problem iskrsava onda kada vidimo da se ti načini govora isključuju, odnosno da protivureče jedni drugima. Alternativa je nesvesna interferencija različitih verovanja koja se time uzajamno podstiču ili poništavaju, jačaju ili slabe.

Strogo uzev (ipak: *treba li* tu stvar uzeti *strogo*?), protivurečne koncepcije *ne mogu* da budu u isti mah istinite. Pri tom, ni ekskluzivizam jedne jedine istine nije moguć. Situacija s istinom nam zato izgleda skoro beznadežna. S jedne strane, raskolnično mnošvo istina ne deluje previše uverljivo. Tome se protivi tzv. *principium contradictionis*. Taj princip upućuje na jedan još važiniji, koji se zove *principium identitatis*. Protivurečnost se isključuje zbog toga što je neophodno da se *poštuje* (evo još jednog *očekivanja*! – ali šta znači reč *poštuje*?) identitet neke stvari, u ovom slučaju same *istine*. Taj identitet nam kaže da je istina jedna i možda čak Jedno. A to je već nepodnošljivo! U polju mnoštva protivurečnih verovanja nema jedinstvene istine i pogotovu je nema kao hegelovske *sinteze*.

Može li, onda, istina da u isti mah bude to što jeste i nešto drugo (= nešto sebi ili sa sobom istovetno i u sebi od sebe različito)? Ali, kako bi to mogla da bude? Različite filozofije tragaju za istinom o istini. Neke to čine iskreno, neke ne. Ipak za njih je *istina* (podrazumeva se: o jednoj te istoj stvari, u istim vremenu i na istom mestu) uvek – *jedna*. Ili, što se svodi na isto: *um* (*nus*) je jedan. Da li je ta henološka tvrdnja prihvatljiva? Po nekim starim navikama reklo bi se da nema niti može da bude mnoštva istina i naročito ne takvog mnoštva unutar koga jedne istine protivureče drugima.

Tradicionalno shvatanje nam bez predumišljaja sugeriše pomisao da pluralizam istinitog naprosto nije moguć; naprosto, zato što nisu moguće dve ili više protivurečnih istina o istoj stvari. Zato, ako postoje dve ili više koncepcija istine koje se isključuju, onda, u najboljem slučaju, samo jedna od tih koncepcija ispunjava ono što se od nje *očekuje* (da dâ istinit odgovor o statusu istine), dok druga to ne čini, naravno, ukoliko protivureči

prvoj, odnosno ako, po tom pitanju, daje neistinit ili lažan odgovor.

Moguće je da neka pogrešna koncepcija iskreno teži da ustanovi izvesnu istinu o istini, ali da do istine (iz nekih razloga) ipak ne uspeva da dopre... Moguće je iskreno tragati za istinom, a da se, opet, bude u zabludi. Sama zabluda, pri tom, ne bi bila laž. I zabluda i laž su neistine, ali laž je namerno izrečena neistina, dok je zabluda, naprotiv – nenamerna.

U toj deobi mogla bi da se nađe neka vrsta opravdanja, izvinjenja ili čak alibija za činjenicu da na teorijskoj sceni postoji (nepregledni) višak protivurečnih koncepcija i upotreba istine: istina je jedna, samo, na žalost, nas je mnogo, pa otuda sledi da je logično što postoje kako "objektivne" tako i "subjektivne" smetnje da se istina nesmetano utvrdi. U prethodno rečenom zacelo, ima *istine* i ona glasi: nije lako dopreti do istine. Još manje je lako dopreti od (filozofske) istine o istini. Ali, čak i kada bi sve teškoće mogle da se otklone, svejedno, ostala bi jedna koja se čini nepremostivom: istina je uvek jedna i, kao takva, ona je u isti mah nemoguća, budući da je, ipak, u polju iskustva ima previše, da je mnoštvena.

Pitanje je, dakle, kako ta dva obležja istine – činjenica da je ona jedna i da je mnoštvena – mogu da u nekom (diskurzivnom) polju miroljubivo koegzistiraju. Da li je uopšte moguće polje u kojem bi istine koje se isključuju ipak bile trpeljivo i održivo *mnoštvo*? U polju mnoštva koje je održivo, koje nije isključivo ili raskolničko, koje ne podrazumeva da jedna istina mora da destruira drugu, u takvom polju očekivanje istine je u isti mah nemoguće i nužno. Ono je, dakle, prožeto i nošeno izvesnom paradoksalnošću bez koje bi se istine svodila na zaraćene dogme. U pomenutom polju, protivurečnosti i mogu i ne mogu da se razreše. Ako razrešenje znači ukidanje, destrukciju protivničke ili, još bolje, neprijateljske istine da bi "moja" istina bila Jedina, onda takvo razrešenje nikada neće biti moguće bez dodatnih kontradikcija, odnosno bez viška protivurečja i antagonizma. Te protivurečnosti ne mogu da se razreše nikakvom logikom *pobede*, makar ona bila i dijalektička. Nikakve (hege-

lovske ili neke druge) sinteze neće u tom naumu uspeti, jer šansu za uspeh imaju samo one strategije mnoštva koje su u stanju da protivurečnosti (i antagonizme) rastvore u razlike.

Ponavljanje kao uzrok mnoštva

Dakle, tvrdnja da je *istina jedna* je ako ne pogrešna, onda nedovoljna. Njena greška/nedovljnost sastoji se u činjenici da se ta, navodno, jedna istina, u govoru, nužno *ponavlja*. Svako ko jednu/trajnu istinu izgovori, on je u isti mah ponavlja. Ponavljanje je njeno umnožavanje, koje pokazuje da istina može da bude jedna samo ukoliko se *apstrahuje* od njenih različitih i navodno nevažnih (kontekstualnih) pojavljivanja/ponavljanja. Prema tome, kao jedna i večna, istina je samo rezultat izvesnog – apstrahovanja. Ona je apstrakcija. Zato je ona uvek *idealna* konstrukcija. Idealno ovde znači: van svakog konteksta, a onda, naravno, i teksta. Samo, da li je to uopšte moguće?

Za ponavljanje bi se moglo reći da *nije* umnožavanje jedino u ravni idealnog, sistematskog apstrahovanja razlika, dakle, tamo gde ponavljanjem komanduje Isto koje apstrahuje od razlika. Onda, naravno, nije čudno što tako potisnute razlike bivaju grupisane, stvrdnute i pretvorene u protivurečnosti. Međutim, u stvarnim ili konkretnim kontekstima – a takvi su praktični konteksti – ponavljanje je uvek u isti mah i umnožavanje, a to znači i izravna ili kontrasvrhovita (kontraindikativna) potvrda *razlika*. Ponavljanje je umnožavanje razlika, jer prvi put nije nikada isto što i drugi ili stoti put! A ako istinu ne ponavljamo, onda ona nema opšte važenje i u najboljem slučaju se svodi na tautologiju pojedinačnog slučaja.

Da li mi možemo opravdano da govorimo o van-kontekstualnoj istini, o istini *po sebi*, nezavisnoj od svakog govornog subjekta i mesta na kojem se izgovara? Zaista, metafizički diskurs ili diskurs večnih načela imao je dobru nameru da govori o van-kontekstualnim istinama. Ali, on je doživeo neuspeh!

Mi, sada, moramo da brinemo o njegovom nasleđu. To se od nas *očekuje*!

Konstativna istina priziva teoriju korespondencije. To može da se nazove podudaranjem, slaganjem, saglasnošću tvrdnje sa stanjem stvari. No, to je uvek tvrdnja koju izriče neko na nekom mestu i u skladu s izvesnim (epistemičkim) ciljevima ili očekivanjima. Najzad, pomenuto podudaranje ili slaganje, u sudnjoj instanci, ima intersubjektivni ili intertekstualni smisao. Zato je ono osnova i za *teoriju* korespondencije. Kada tvrdimo (ili u nekoj tvrdnji podrazumevamo) da je istina slaganje ili podudarnost našeg mišljenja i datog (činjeničnog) stanja stvari, tada, zapravo, implicitno tvrdimo da postoji (latentna ili manifestna) intersubjektivna saglasnost ili potvrda da neko stanje stvari zaista jeste to što jeste... I time zatim tvrdimo da od takvih saglasnosti može da se napravi teorija.

Ipak i tu vidimo, sada, da je istina mnoštvena čak i kada se svi slažu s tim da je ona jedna i ista. Ona je, naime, mnoštvena bez obzira što je, u tom kontekstu, istinu moguće svesti na tautoligiju koja je, po Vitgenštajnu (iz *Tractatusa*), *uvek istinita*. Naravno, tautologija je samo jezički konstrukt koji uvek važi i nikad ne važi! Ona je garancija apsolutnosti svih naših identiteta, uključujući tu i identitet istine, kao i dokaz da je ta aposlutnost svodiva na puku izlišnost, na tautošku ispraznost. Mnogi savremeni filozofi kruže oko te ispraznosti kao mačak oko vruće kaše… Međutim, nužna kontekstualizacija istine nam govori da je ona ne samo ista nego i uvek druga.

Ekonomija istine je ekonomija odgode

Danas je volja za jednom-jedinom i zauvek dokazanom istinom iz temelja (koji nije nađen!) uzdrmana. U stvari, stari metafizički "temelji" volje za istinom (volje za propovedanjem vere) razrušeni su. A neki novi, drugačiji nisu nađeni. Kao praktična, ta volja je ponegde *uništila* (ne u smislu nihilizma, tog ničeanskog prevrednovanja svih vrednosti, nego u smislu golog

nasilja) čak i samu sebe! A to najčešće znači da se predala najrazličitijim oblicima brutalne instrumentalizacije. A opet, *volja za istinom*, o kojoj je govorio Niče, shvatila je da je volji za *svetom istinom* došao kraj! Jer, upravo je *sveta* istina mehanizam kojim se istina, na nepogrešiv način, instrumentalizuje u korist nekog brutalnog ili manje brutalnog nasilja! Naprosto, došla su vremena kada se oruđem božanske istine može, još samo, reći da istina više nije božanska, da nema istine u božanskom nasilju. Istina je možda već zbog toga postala problematična: namera s fatalnim *nedostatkom* u sebi! Zato je moguće reći da je u odlučujućoj instanci ekonomija istine zapravo ekonomija odgode i rAzlike.

Eto zašto Niče može, bez dvoumljenja, da tvrdi: "mi živimo samo zahvaljujući iluzijama – naša svest češe se o površinu" (*Knjiga o filozofu*, I, 35). A to je, zacelo, površina kojoj nedostaje dubina, kojoj dubina uvek nekako izmiče, biva odgođena. Pri tom, nema sumnje da su ekonomiji života više nego potrebne iluzije, počev od iluzije prisustva, u plićaku ili na dnu. Potrebne su joj i neistine, ne-cele istine, i površnosti koje se drže za istine. Potrebno je "verovanje u istinu, ali se ono zadovoljava iluzijom, tj. 'istine' se posvedočuju svojim dejstvima, dokazima po snazi, ne logičkim dokazima. Istinito i delotvorno važi kao istovetno, i ovde se priklanja pred silom" (*isto*, I, 32). Skoro svaka volja za istinom svoju *svetost* potvrđuje kroz borbu, isključivost, fanatizam! I tako se od intrinsična vrednost pretvara u instrumentalnu, čiji krajnji cilj je vladanje, gospodarenje, suverena prisila. Po pravilu (ili: zakonu, *logosu*), mi ne znamo šta je istina, i znamo jedino to da se ona od nas – očekuje. Znamo, takođe, da se od svih koncepcija istine koje se pojavljuju na teorijskoj pijaci očekuje da budu istovetne sa sobom, a ne da sebi protivureče. Pri tom, opet ne znamo zašto u civilizaciji i kulturi sa istinom tako traljavo stoji Stvar.

Odgoda je nužan i u isti mah nemogući uslov-mogućnosti istine! Upravo zato što odgođenjost nikad nije ista, zato ni istina nije ista, a morala bi to da bude. Jer, to se od nje uvek očekivalo/očekuje. Nedokazanost istine vodi poreklo od

tog neispunjenog, ali ne poništenog nego odgođenog očekivanja. Načelo *odgode* čini da naša istina uvek bude "najboljim" svojim delom – protiv-istina. Istina je uvek bila i uvek će biti poziv filozofije i taj poziv će uvek bizi, u isti mah, nužan i nemoguć.

Ako Aristotel ima pravo kada kaže da je sveta dužnost dati prednost istini, istini radi istine, onda je sveta dužnost i dati prednost istom, istom radi istog, a ne različitom, drugom, suprotnom ili protivurečnom. U tom slučaju je, takođe, sveta dužnost poreći načelo *odgode*. Konzervativizam svetih dužnosti je nesumnjiv. Zato je, u borbi između svete dužnosti istine i načela odgode rezultat samo to da i odgođena istina u prvi mah postaje svojevrsna *negacija* svetih dužnosti. Ipak, tu nije reč o dijalektici negativiteta. Bar ne *do kraja*. Reč je o tome da načelo odgode u uslovima u kojima caruju svete dužnosti operiše *najpre* kao negativitet. Ali, pre ili kasnije, ono se oslobađa od te dijalektike koju prihvata samo u instrumentalnoj ravni, kao oruđe borbe protiv svetih dužnosti. Pri tom, *reklo bi se* da *isto* shvaćeno kao idealna (logička) konstrukcija i nije naročito opasno. Argument je: ono ne postoji u *stvarnosti*, već samo u (idealnoj) "stvarnosti" koju nosimo u našim glavama! Ali, taj argumen može i da se preokrene. Upravo zato što postoji samo u našim glavama, Isto je u stanju da bude čisto nasilje! Ili, ako hoćete, radikalno zlo! I to, naravno, podjednako važi za Istinu. Istina je korenito zlo ako je korenita, ako je svetost ili svetinja. Zato volja za istinom liči na samu filozofiju, ali tek u njenom izvornom značenju: *ljubavi prema mudrosti* koja je uvek odgađena.

Šta iz svega toga sledi? Postoje bar dve mogućnosti. Jedna glasi: treba dati prednost (nemogućim, idealnim) konstrukcijama. Druga glasi: isto i istina pate od viška *idealnog* (= represivnog) idealizma i manjka stvarnog (životnog, telesnog, označiteljskog) materijalizma? Ali, zašto bi ta alternativa bila nužna? Zato što, kako kaže Niče: "saznanje *izoluje*" (v. *Knjiga o filozofu*, I, 31). I u meri u kojoj je bliže "apsolutnoj istini" saznanje se sve više izoluje od stvarnosti. Ono sve više *apstrahuje*.

I na taj način postaje sve veće nasilje nad stvarnim životom. U tom kontekstu treba uzeti u obzir i neobično važan Ničeov iskaz : "svaki pojam nastaje poistovećenjem neistovetnog" (*isto*, III, 1). Da li je, na tom fonu, moguće *kritikovati* sve (zaista sve) logocentričke, na načelu identiteta utemeljene koncepcije i strategije istine?

Jedno je sigurno. U svakoj istini, kao i svakoj istini o istini, postoji uvek neki manjak, nedovoljnost, nedostatak. Istina je, po pravilu, samo deo istine (deo same sebe!) i to deo bez komplementarne Celine. Suviše često, ona je i prostor na kojem se baškare – iluzije ili simulacije. Njen nedostajući deo nije provizorno nedostajući: on je sušti nedostatak, sama Nedovoljnost. Ukratko: u sudnjoj, fatalnoj, kontracelishodnoj ili kontraindikativnoj instanci istinom upravlja uvek drugo. Zato je ona samo istina-radi-druge-istine i možda čak drugog-od-istine. Intrinsična istina ili istina radi istine je nužna, ali nje u stvari nema, budući da je nema nikad *dovoljno*. I zato se ona, suviše često, prepušta instrumentalizacijama koje stvaraju lažnu sliku o nadoknadi i možda čak natkompenzaciji.

Kada smo spremni da svu svoju pažnju poverimo potvrdnom, afirmativnom delu istine, odnosno istini *kao takvoj*, tada se događa da nam prava ili bezuslovna istina biva smeštena *iza leđa*, u skliskom ili nedostajućem delu, u prostoru neistovetnog, drugog, u samoj *pravednost* koje ima samo onda kad je nema, kad je nedostatak, kad je u minusu. Odgovornost za tako shvaćenu istinu je (deridijanska) odgovornost za nemoguće ili pred nemogućim. Naprosto, to je odgovornost za koju moramo imati hrabrosti. Tolstoj je u jednom razgovoru tvrdio: “Istinu o ženama sagledaću kad budem s jednom nogom u grobu; a onda ću brzo povući za njom drugu i zalupiti poklopac.” Šta god da je Tolstoj time hteo da kaže, to zacelo ne važi samo za istinu o ženama nego i za onu o muškarcima ili o bilo čemu drugom. Pa onda, čini se, i za istinu o istini, istinu radi istine.

Kuda smera filozofija?

Nema prizora bez posmatrača – Nadživljavanje kao negacija Darvina – Logika je žrtveni obred – Hoće li košava ponovo početi da duva?

Nema prizora bez posmatrača

Moguća su samo dva smera u filozofskom mišljenju. Jedan je uperen u neposrednost, u ono što jeste, biće, datost po sebi, istinu samu, suštinu, život „kao takav“, nezamenljivu i nenadoknadivu „konkretnost“ i tome slično. Drugi je uperen u

posredovanje, u nužnost mišljenog, doživljajnog, saznajnog, interpretativnog, jezičkog, strukturalnog, tekstualnog okolišenja, dostanciranja ili posredovanja. Sama podela ovih smerova je binarna, a to znači da oni, na uzajamno isključujući način, zavise jedni od drugih.

Prvo od ta dva osnovna usmerenja filozofskog mišljenja mogli bismo nazvati *klasičnim*. Njega su iskušavali mnogi filozofi, počev od Talesa, Parmenida, Platona, Aristotela, pa sve do danas. Klasična potreba za usmerenošću na *neposrednost*, na same stvari ili suštine u njihovoj datosti po sebi i dobroj raspoređenosti u svetu, i sada postoji kod mnogih filozofa koji se, naprosto, ne pitaju o usmerenosti vlastitog mišljenja, već ga (neposredno) usmeravaju na predmetni horizont i u tom horizontu se osećaju sasvim bezbedno i udobno. Mnogi drugi bi, međutim, rekli da je taj postupak naivan. Rekli bi, naprosto: *nema prizora bez posmatrača*. Zato, ni same izvesnosti u vezi sa prizorom nisu moguće bez izvesnosti u vezi sa posmatranjem. To bi važilo za svako, pa i za filozofsko mišljenje. Pa ipak, problem, ne samo filozofskog mišljenja, u tome je što ono uvek teži da siđe u („klasičnu", neposrednu) ravan svog predmeta. Mišljenje, poput zemljine teže, teži ka svome predmetu i, zatim, teži da se u njemu (kao nepotrebna subjektivnost) izgubi... Pri tom, naravno, ono u tome nikad ne uspeva. Bar ne do kraja. Jer, rečeno je: nema prizora bez posmatrača. A to nije samo sklop reči, to je i izvesna struktura.

Bilo kakvo pitanje da postavi, mišljenje se, u isti mah, distancira od neposrednosti upitanog, uspostavlja se kao nužno okolišenje, posredovanje. I, u stvari, ono *jeste* (*bivstvuje kao*) posredovanje, a ne kao neposrednost. I tek zahvaljujući takvom posredovanju u mišljenju postaje moguća i neka neposrednost, svet kakav „jeste", ali ne više neposredno nego *s obzirom* na posredovanje. U filozofiji Dekart je prvi pokušao da iz izvesnosti *posredovanja* (= mislim) izvede samu izvesnost (ili zaključi o izvesnosti) onog *neposrednog* (= jesam). Kuća filozofije je, na taj način, počela da se gradi ne od „temelja", kako je u dugim vekovima svim klasičnim duhovima izgledalo

obavezujuće, već od „krova“, dakle, takoreći „naopačke“. Naravno, posle Dekarta došli su mnogi drugi filozofi – Kantov slučaj je u tom pogledu, rekli bismo, više nego značajan – koji su nastavili da grade kuću „odozgo“, od „krova“, odnosno da je postavljaju na glavu, a ne na noge. Ali, zar mišljenju i nije mesto u glavi? Umesto transcendentnog (= dogmatskog) smera i uporišta filozofije, Kant je otvorio prostrano transcendentalno polje u kojem se odnos prema neposrednosti potpuno preobrazio. Više uopšte nije važna spoljna (transcendentna) neposrednost sveta, već je važno naše posredovanje. Važna je *priroda našeg predstavljanja* (izraz je Kantov).

Tako su počeli da se umnožavaju filozofi koji se bave posredovanjem, a ne neposrednošću. Međutim, filozof ne bi bio filozof (u klasičnom smislu) kada ne bi čeznuo za tim da smer vlastitog mišljenja usmeri na ono *neposredno*, ali, sada, na neposredno *drugog stupnja*, odnosno na posredovanje *shvaćeno kao* neposrednost. Pokazalo se da je filozofija na nužan način distanciranje od one neposrednosti na koju misao misli, ali da je ona (filozofija), takođe, sklona uspostavljanju jednog višeg oblika neposrednosti, a to je neposrednost samog posredovanja. Dakle, stara (klasična) filozofska navika da se sama stvar ili, bolje, sam predmet mišljenja misli neposredno, bez „okolišenja“, ipak je preživela i u ovom mišljenju o (transcendentalnoj) prirodi našeg posredovanja ili predstavljanja sveta. S tom navikom sačuvana je i navika da se ono što je dato neposredno (bez okolišenja), na bilo kom stupnju (transcendentnom ili transcendentalnom), nazove *istinom*. Još više nego kod Kanta, ta navika se sačuvala kod Huserla, unutar njegove transcendentalne intuicije suština. Izgleda da je u prirodi (skoro) svakog mišljenja ta neophodnost da ono apstrahuje od svog posredovanja i da ide pravo na samu stvar, na predmet, suštinu, bez obzira da li je taj predmet/suština nešto transcendentno (neposredno dato) ili transcendentalno (samo posredovanje).

To je, očigledno, paradoks mišljenja o kojem ovde ne možemo predugo da razmišljemo. Radi jasnoće, neophodno je

dati samo nekoliko napomena. Raskid s klasičnim i, rekli bismo, logocentričkim obeležjem mišljenja, po kome je ono uvek usmereno na neku neposrednost, na nešto izvan njega što je dato „kao takvo“, „po sebi“, nije moguć u nekom savršenom smislu. U prirodi mišljenja (kao posredovanja) je to da ono transcendira svoju poziciju i da, na taj način, cilja na neku neposrednost. Kao što reč *pas* ne laje, tako ni pojam *psa* ne ujeda. Dakle, laje/ujeda samo i samo *neposredno* pas. Šta god da to znači. Pa ako hoće da osvetli tu lajavu prirodu psa mišljenje mora, na neki način (ali: na koji?), da „izađe“ iz samoga sebe i da se smesti u najveću blizinu stvari, dakle, u tu neposrednost koja je, reklo bi se, pas još pre nego što nju (tu neposrednost) imenujemo kao *psa.* Ali, avaj, filozofi su taj postupak proglasili naivnim ili dogmatskim. I po svoj su prilici bili u pravu. Ipak, možda to i nije tako strašno: možda malo dogmatizma i nije tragična stvar? Zaista, šta ako je umerena količina naivnosti i dogmatizma neizbežna, ne samo u zdravorazumskoj, nego i u literarnoj ili filozofskoj prozi?

U tom slučaju, dogmatizam bi bio nešto što je potrebno/neizbežno kako na prvom tako i na drugom stupnju mišljenja. Dakle, i onda kada bi se filozofska misao popela na viši stupanj, kad bi počela da razmišlja o posredovanju (samom mišljenju, logici, jeziku, tumačenju, tekstu), ona bi o tome nužno razmišljala kao o neposrednosti: pojam *pas* je pojam, a ne pas. Reč *pas* je reč, a ne pas. I to je, onda, njegov logocentrički problem. Filozofija posredovanja bi se, na taj način, otarasila jedne neposrednosti, ali bi zapala u drugu. Nije li to naivnost drugog stupnja? Mišljenje taj problem ne može u apsolutnom smislu da reši. Kao da je izvesna doza naivnosti u našim mozgovima, ma koliko ih neko smatrao „genijalnim“, neizbežna, fatalno prisutna. Filozof u toj neugodnoj situaciji ima dve mogućnosti: (1) ili da nastavi svoj posao kao da se ništa nije desilo (odnosno: kao srećni gospodin Žurden koji još nije doznao da govori u prozi); i pravo govoreći, većina filozofa se danas upravo za taj način i opredeljuje ili (2) da se orijentiše ka dekonstrukciji same filozofije. U ovom drugom slučaju,

dogmatizam bi se takođe pojavljivao kao moguć, ali on je sada moguć samo unutar diferencijalne, opozicione strategije odnosa između posredovanja i neposrednosti.

Nadživljavanje kao negacija Darvina

Pravo govoreći, mi ne znamo šta znači opozicija između neposrednosti i posredovanja ili između života i nadživljavanja. Ali od kako je sveta i veka ta opozicija je bila mitski, religijski, filozofski, ideološki itd. *delotvorna*. To znači da je ona (performativno) stvarala neko delo i ostavljala za sobom neko značenje/trag. Kakvo *delo* ili *šta* je stvarala filozofija? Ona je, bar u svojim počecima, ali i u svom dugom trajanju, stvarala simulakrum neposrednosti! Simulakrum *bića kao bića*. Filozofiji je od samog početka *najprirodnije* izgledalo to da svoju misao usmeri na ono što jeste, na samu prirodu, na elementarnost postojanja, dakle, na neposrednost. Ipak, pokazalo se da ona nikako ne može na zadovoljavajući način da stigne do rečenog cilja. Na kraju je ideja čiste neposrednosti odbačena kao dogmatička iluzija. Ipak, zaključak nije glasio da je neposrednost, naprosto, nemoguća. Ne, pre bi se reklo da je on glasio: nemoguća je neposrednost koja se da mišljenjem iscrpsti. Preostala je, samo, ona neposrednost koja se pojavljuje u uvek pomalo tesnim granicama posredovanja. I to je onda morala biti: posredovana neposrednost. Videćemo, ubrzo, da to posredovanje znači i život u granicama nadživljavanja. Kako da sve to objasnimo?

Mi smo, po nekim starim navikama, skloni da u strukturi nadživljavanja vidimo Srednji vek: mogući iskorak u zagrobni život. Ako apstrahujemo od te naivnosti – mada ne treba imati previše iluzija: Srdnji vek je i dalje u „nama“ – onda nam ostaje još mogućnost da nadživljavanje protumačimo kao svojevrsnu *nad-strukturu* života. Šta znači ta *nad-struktura*? Klasični, dogmatički duh filozofije, kojeg ovde dobro reprezentuje reč *materijalizam* (recimo, iz sintagme *istorijski*

materijalizam), nad-strukturu bi shvatio kao nešto periferno, kao *superstrukturu*, odnosno kao potkrovlje ili krov kuće koja je postavljena na čvrstom tlu, *infrastrukturno*, u materijalnom životu samom... Ali, ako apstrahujemo od klasičnog duha filozofije, pa zatim i od supstance koja postaje subjekt, onda ćemo videti da je superstruktura života u stvari njegova infrastruktura.

Nema velike tajne života koja bi bila data na donjim spratovima ili, čak, u podrumu. Najveća tajna je naprosto „gore", na krovu, ona je tajna posredovanja koje, u isti mah, ima značenje *nadživljavanja*. I kuda nas ta tajna vodi? – mi to još (da li je arogantno reći *još*, s obzirom na očekivanje koje je ugrađeno u tu rečicu?) ne znamo. A po svoj prilici nikad nećemo ni znati. Zato ne možemo da ne postavimo pitanje: zašto uopšte naša posredovanja imaju, ponajpre, značenje nadživljavanja? Rekao sam *ponajpre*, jer nad-živeti ima *prednost* u životu čak i nad samim životom. Nije život osnova, a nadživljavanje nešto izvedeno. Naprotiv, nadživljavanje je osnova, a život je izveden. Samo što se to ne primećuje, jer su stvari u našem pogledu izokrenute, postavljene tako da nam izokrenutost izgleda kao „prirodna", „prava" stvar. Isto to pravilo važi i u odnosu između posredovanja i neposrednosti. Nije neposrednost izvorna, a posredovanje izvedeno, već je zapravo obrnuto! Tzv. *zdravi razum*, kao i svaka druga tupost, uvek će da se protivi ovakvom zaključku...

Sa zdravim razumom pod ruku idu i izvesne naturalističke predstave o nastanku sveta, genezi materije itd. One takođe favorizuju ideju da je život uzrok, a nadživljavanje posledica. Ipak, nikakav suviše optimistički, natur-filozofski pogled na život danas više nije aktuelan. Nadživljavanje je postalo *sumnjiva posledica*. Dovoljno je pogledati sažete novinske članke, časopisne ili televizijeske priče o kosmosu i njegovoj haotičnoj budućnosti da bi svaka optimistička „basna" o životu postala takoreći apsurdna. Tu situaciju je, možda ponajbolje, anticipirao Niče u *Knjizi o filozofu*: „U nekom zabačenom kutku vaseljene razasute među mnogobrojnim

sjajnim sunčanim sistemima postojala je jednom jedna zvezda na kojoj su dosetljive životinje izumele saznanje. Bio je to najoholiji i najlažljiviji trenutak 'svetske istorije', ali bio je to ipak samo jedan trenutak. Jedva je minulo nekoliko dahova prirode i zvezda je utihnula: dosetljive životinje morale su da uginu." Niče zatim govori o tome koliko je jadan, pun senki, prolazan, besciljan i proizvoljan ljudski intelekt u okrilju prirode. Zaista, s te tačke gledišta, možemo samo dodati: *jadni naturalizam*! Pa ako je destruktivni *haosmos* najizvornija neposrednost nešeg života, ako je to jedino stvarno tlo, temelj, osnov ljudskog opstanka, zar onda ne bi moglo da se kaže da su jadna i sva naša posredovanja i svi oblici nadživljavanja? Zaista, za šta se mi trsimo i paštimo sada i ovde kad će „basna" prirode u jednom dahu sve to da učini komičnim?!

Niče je hteo da naglasi da su sve narcisoidne konstrukcije ljudskog duha uzalud napravljene, već zato što se one, kao i sam Narcis, na vetrometini sveta, u sudaru s hiperdestruktivnim moćima vaseljene nužno, poput Paskalove trščice – slamaju. Ali, problem s nadživljavanjem je upravo u tome što ono nije nikakva izravna konstrukcija, već je posredovanje koje se, ponajpre, sastoji u negaciji nečeg spoljašnjeg što sam život negira. Ako je nadživljavanje neka konstrukcija života, ono je to zahvaljujući jednoj *prvobitnoj* negaciji negacije (ili: destrukciji destrukcije), dakle, zahvaljujući negativnom posredovanju koje tek omogućuje da se život pojavi u svom pozitivitetu. Treba ubiti zver u sebi i van sebe da bi se bilo – čovek. Eto zašto je nadživljavanje strukturirano kao negacija Darvina! A možda je ta negacija Sizifov posao? Možda tu, u stvari, imamo samo Sizifa protiv Darvina? Ali, nadživeti ne znači dogurati neki kamen na vrh brda; nadživeti znači biti u procesu (ili Procesu – hvala Kafki!), bez nade da će se samo kretanje u bilo kojoj (eshatološkoj) tački okončati...

Logika je žrtveni obred

Potpuno je razumljivo da životinje nemaju moć da negiraju Darvina. Zato je moguće reći da nadživljavanje ima lik izvesne prvobitne *negacije negacije*. Negacije zverinjeg, destruktivnog života. Ta dvostruka negacija ovde se naziva *prvobitnom* zato što nema dijalektički smisao, već se profiliše kao negativni *uslov mogućnosti* onoga što *jeste*, što je sam (ljudski) život. Pozitivitet koji se tu (dvostrukom negacijom) uspostavlja nije stvar borbe za opstanak, već je stvar *osuguranog* opstanka, osigurane instance ljudskog ili protiv-prirodnog bivstvovanja. Dakle, pozitivitet nije čista neposrednost ili čisto bivstvovanje; ne, on je Stvar elementarne strukture ljudskog nadživljavanja. A ta struktura „nadilazi" razliku između života i smrti, trajanja i uništenja. Zver živi *u* svemiru, „pomirena" s njime. Ona je deo njegove destruktivnosti. Čovek je zahvaljujući nadživljavanju (uvek) nešto *drugo*. On je pripitomljena zver. Neki put opasnija od svake zveri. Ipak, on je odnos koji ne može da se „pomiri" s destruktivnim bivstvovanjem. Zato je moguće reći da čovek živi samo i samo ako živi kao čovek. Šta god da to znači. A to, znamo, znači uvek nešto – *drugo*.

Tako da je, onda, čovekova priroda samo i samo apokrif ili palimpsest. Ali, šta mari. Dosetljiva životinja je bivstvujuće lišeno izvorne (originalne), antecedentne, neposredno date, genetski propisane konstitucije. Ona nije čak ni životinja. Ona živi *samo i samo* ako nadživljava svoju neposrednost, ako je drugo od sebe same kao neposrednosti. Nasuprot tome, zver, u stvari, ne živi, jer je njeno bivstvovanje, njena „pomirenost" s bivstvovanjem, namenjena smrti, Darvinu. Jedino čovek, koji živi unutar struktura nadživljavanja (Aristotel bi rekao: *u zajednici*), može *negacijom* života-za-smrt (negacijom zveri izvan zajednice; a u tu zver možemo da uračunamo i samu Vaseljenu!) da se otvori prema nečemu drugom od neposrednosti, drugom od Darvina.

Naravno, i sama negacija „Darvina" ima svoju cenu, koja nije samo cena nastanka logike i logosa nego je i nastanka

ljudskog, suviše ljudskog *nasilja*. Ova ambivalentnost otkriva se već u samoj analizi utemeljujućeg načela logike, načela indentiteta. Svaki identitet u čovekovom bitisanju na ovaj ili onaj način se potvrđuje kroz negaciju onoga što njega samog negira. U stvari, svaki entitet (= koji jeste) ne samo što nužno ima identitet nego on i *fatalno negira* sve drugo što *njega negira*. Zato se za svaki identitet može reći da *nije to što nije*. Ali, zar on onda nema strukturu opstanka koji (opstanak), opet, ima strukturu (suverenog) nasilja uperenog protiv svega što je upereno protiv njega? Eto zašto se može reći da su „identitet i načelo identiteta (*principium identitatis*) *osigurani* načelom protivurečja (*principium contradictionis*) koje kaže: A nije non-A ili A nije B i ne-B. Naravno, tu se onda pridodaje i načelo isključenja trećeg: ili si s nama ili si protiv nas... Sve bi to značilo da identitet nije stvar po sebi, da nije čista neposrednost sebe samoga u sebi samom (metafizička hipoteza), nego da je *ostatak* uhvaćen u mreže negacija, tj. ono što ostaje kada se sve drugo negira ili kada se od drugog apstrahuje..." (v. M. Belančić: *Polemologike*, Beograd, 2008, odeljak: *Isto kao opstanak*, str. 204). Naravno, tu uvek imamo i nasilje nad tim drugim. Eto zašto i sama „univerzalna", „ljudska" *racionalnost* može da bude tiranska.

Ovde imamo važnu intuiciju koja nam kaže da je logika, u stvari, žrtveni obred. Njena žrtva je uvek ono – *drugo*. Ali logika takođe žrtvuje: metaforu, simbol, intuiciju, neizvesnost, ne-znanje... Njeno osnovno načelo, načelo identiteta, zahteva negaciju svega što identitetu dolazi spolja i što ga negira, dakle, svega neistovetnog, različitog, drugog. U sudnjoj instanci, logika je, u stvari, logika Aparthejda. Pri tom, Aparthejd je nemoguć i s jedne i s druge strane pregrade. Drugim rečima, logocentrizam je nemoguć, ali on ipak *funkcioniše*. On je ono nemoguće koje nadživljava svoju nemogućnost ili svoju smrt. Samo, šta je to što je u logici, zapravo, nemoguće? Nemoguća je identifikacija identičnog. Nemoguć je, dakle, sam identitet. Nemoguće je prvo načelo logike i to, rekli bismo, počev od Lajbnicove formulacije koja

glasi: *sve je ono što jeste*. Mi u toj meri verujemo da jeste nešto što jeste, da se, onda, ni ne pitamo otkud nam ta vera koja je izašla iz sebi i smestila se u to nešto *spolja* da bi se, zatim, vratilo nazad u naše uverenje, u našu veru i rekla nam da jeste ili da zaista jeste to što jeste. Filozofi skloni sumnjičavosti najdalje su otišli u proceni da je ta *bezrezervna* vera u nešto što jeste (da jeste) u stvari dogmatska, nedokazana ili, čak, apsurdna. Ali većina filozofa je uvek smatrala da je nedogmatska, opravdana (ako ne i dokazana) i, po pretpostavci, istinita vera – *ipak nekako dostupna*. Pa ako nije dostupna velika dogmatska vera/priča, ako je filozofija posrnula na tom putu, onda njoj ipak ostaje jedan mali Aparthejd, jedno ostrvce, parče izvesnosti, atom ili Arhimedova tačka koja bi bez sumnje bila to što jeste, dakle, istovetna sa sobom. Ali, zabluda se neće izbeći ako je od krupne načinimo sitnijom, ako je usitnimo. Bio veliki ili mali, Aparthejd *funkcioniše* kao (da je) Aparthejd...

Hoće li košava ponovo početi da duva?

Formulacija koja ukazuje na *nemogući* Aparthejd glasila bi: *ne, ništa nije sasvim ili do kraja ono što jeste*. Nemoguća je savršena izdvojenost, samodovoljnost, savršena istovetnost sa sobom. Ukratko: nemoguć je Aparthejd. Svaka istovetnost sa sobom uvek je u sebi razmaknuta od sebe. Uvek je data (i) u nečemu drugom. Nema nečega/onoga što bi bilo potpuno lišeno *razmaka sa sobom*. Logika, međutim, ako hoće da ispoštuje svoje temeljno načelo, načelo identiteta, mora, upravo, da apstrahuje od razmaka. I to je onda problem. Jer, drugo, raličito i neistovetno se već *umešalo* u svaku životnu priču. Pregrada je pala pre nego što se i podigla, pre nego što se, putem logike i logocentrizma, uspostavila i učvrstila. Naravno, to ne znači da su u tom stanju *pre* (*pre* Aparthejda) pomešane babe i žabe... Ne, to samo znači da mi ne znamo šta je u tom haosu izmešano. Mi ne znamo u *kakvom* antecedentnom *haosu* živimo, ne znamo definiciju tog „stanja“. Ali – i to je sada

najvažnije – posle logike i logosa, posle identifikacije baba i žaba, mi o stanju *pre* te indentifikacije ne znamo i dalje ništa! O stanju pre znanja mi, po definiciji, ne znamo ništa. Znanju onda preostje tautologija iz koje *jadno* znanje ne može da izađe. Logika ne dopire do neposrednosti, ona samo neposrednost *svodi* (na sebe).

Zato se može reći: mada je, od samih početaka filozofije, pomoću logike (= identifikacije izvesnih entiteta u njihovom identitetu) pokušavalo da se uspostavi verodostojno, istinito *prisustvo*, ipak se uvek pokazivalo da logička (ili: logocentrička) procedura u stvari omanjuje, tj. apstrhuje od prisustva, od neposrednosti, od haosa. Pri tom, bez sumnje, haos se filozofiji vraćao. I taj povratak upirao je prstom u (filozofski) ustanovljene procedure apstrahovanja, proglašavajući ih nedovoljnim, pogrešnim. A to je, onda, stvaralo potrebu za drugom filozofijom, za novim pokušajem da se apstrahuje od haosa! Da se izmisli Logos. I tako... *ad infinitum*? – Ali, dokle će to da traje, to već ne znamo.

Šta onda u ovoj neugodnoj situaciji filozof može da učini? Da se odrekne logike? Da *negira* logocentrizam? Da afirmiše totalnu sumnju? Da porekne samoga sebe? Da objavi kraj filozofije? Bez sumnje: *ništa od svega toga*. Najpre, nije moguće odreći se logike identiteta, jer dosetljive životinje nemaju drugu. Ma koliko da je takva logika nedovoljna, ona je jedina koju imamo (ako je uopšte imamo). Svako mišljenje, uključujući tu i filozofsko, podložno je formalnim logičkim procedurama. A te procedure su ono što jesu, a ne nešto drugo. Svuda gde operiše, logika teži da učvrsti svoj predmet, ono (nešto, sve) što jeste (bilo da je dato u materijalnom ili duhovnom značenju) kao *istovetno sa sobom*. Ta logika je nužan sastavni deo logocentričkog ustrojstva filozofije. No, ako mi ne možemo bez logike, to ne znači da njoj moramo da služimo, odnosno da moramo da služimo njenim identitarnim ciljevima.

Moguća je u filozofiji i životu operacija koja je u stanju da logiku kao sredstvo uperi protiv logike kao cilja. Ta

operacija se zove dekonstrukcija. To je još uvek operacija u granicama filozofije. Zato filozofija nema potrebu (a ni mogućnost) da temeljno negira logocentrizam ili, ako hoćete, logično, racionalno mišljenje. Dekonstrukcija ga upotrebljava protiv njega samog, protiv njegove identitarne svrhe. Filozofija danas ima dobrih razloga da svako logocentrički profilisano mišljenje podvrgne dekonstrukciji. Pri tom, valja reći da dekonstrukcija nije bezobzirna, totalna sumnja, da nije skepticizam, već da je sumnja koja preuzima *odgovornost* za svoja *verovanja*. U jednom razgovoru, na pitanje da li je dekonstrukcija čin otpora, Derida je odgovorio: „Da, ne popuštati pred okupatorskom silom, pred bilo kakvom hegemonijom. (...) Ali dekonstrukcija nije samo čin otpora, ona isto tako spada u čin vere. Ona, na primer, kaže 'da' pravdi koja nije pravo" (v. *Dekonstrukcija je čin otpora, ali i vere* /ili: *Dekonstrukcija je moguća kao nemoguća*/, objavljeno u *Le Figaro Magazine*, 16. oktobra 1999). Reći „da" pravdi koja nije pravo, to, svakako, znači tvrditi to da dekonstrukcija ne može da se zadovolji postojećim institucionalnim poretkom, da ona ne čezne za tim da se bezrezervno udvara Poretku, da jednom za svagda učvrsti njegov identitet, već teži ka pravdi koje nikad nema dovoljno, koja je uvek druga i drugde. Ali, zar težnja za pravdom nije, upravo, nastariji nalog filozofije? Iz toga se još jednom vidi da dekonstrukcija, strogo uzev, ne objavljuje kraj filozofije. Ona se ne odriče ljubavi prema mudrosti. Kao, uostalom, ni ljubavi prema životu. Odriče se samo starinske, logocentričke taštine kako u filozofiji tako i u životu. U ključu dekonstrukcije život ostaje na vetrometini, rizik pred kojim ne možemo *ne biti* odgovorni, rizik od kojeg nikakva apriorna konstrukcija prisutnosti neće moći jednom za svagda da nas osigura. Jer, najzad, mi nikada nećemo znati hoće li i kad košava ponovo početi da duva...

Filozofija kao pravda

Nedostajuće načelo – Filozofija je Pravda – Pravda je platonizam za narod – Metafizika i granica pravde – Između sredstava i ciljeva – Baz onostranosti – Pravda preinačuje diskurs načela

Nedostajuće načelo

U jednom malom spisu čiji je naslov *Poredak govora* (*L'ordre du discours*) Mišel Fuko govori o retkosti govornih subjekata, govornih mesta i govornih tema. Iza prividne svudprisutnosti govora koji se, često, svodi na puko brbljanje, iza opšte logofilije na liberalnom tržištu ideja, emocija i volja krije se stvarna skučenost, stešnjenost i svedenost uslova za efektivni govor. Ujedno, tu se krije, rekao bi Fuko, i izvestan strah pred *događajem* govora. Kao da *nema pravo* svako, na svakom mestu, da o svemu govori sve... Kao da postoji nekakav neumitni strah od svega što je razorno, transgresivno i subverzivno u govoru... Svaki govor, uključujući tu i filozofski govor, podložan je merilima kompetencije, ekskluzivnosti, privilegija, obzira i ideološkog i političkog interesa. Iza logofilijske proliferacije svakodnevnih procena o pravednosti "ovoga" ili "onoga" nameću se ograničavajući uslovi za "ozbiljan", "javni" govor bilo koje vrste, pa i govor o pravdi. Da li je to uopšte *pravedno*?

Bilo kako bilo, diskurs o pravdi, uključujući i ovaj u ovoj knjizi uvek je samo *nastavak* negde drugde započete priče o pravdi. Ta priča je, svakako, započela znatno pre nego što sam ja, ovde, napisao prvu reč. U pitanju su izvesna *očekivanja*: u ovom slučaju onih malobrojnih za koje pišem ili za koje mislim da pišem; zatim, tu je i "šira" javnost koja s dostance prati događaj-pisanja (i posebno kada se u njemu dogodi nekakav *incident*) i, najzad, tu je izvesna institucionalna javnost koja, počev od svojih kriterija "verifikuje" govornog subjekta, prihvata ga ili odbacuje, isključuje, marginalizuje. Konačno, tu su, možda, prisutna i izvesna antecedentna (recimo, nesvesna) očekivanja samog autora, pisca. Sve u svemu, tamo gde imamo neko pisanje, čak i ako je to filozofsko pisanje, čak i ako ono piše o pravdi, tu, ujedno, imamo i izvesna *očekivanja*...

Bez sumnje, svi učesnici rečenog događaja na jedan spontani način (koji je ugrađen u sama ta očekivanja) veruju da je *ispravno* ili *pravedno* da se navedena očekivanja manje više *ispune.* Pre svega, pravedno je da ja, sada i ovde, ispunim očekivanja svojih čitalaca i da na "prihvatljiv" način pišem o pravdi. Kao uostalom i o filozofiji, o pozivu filozofa. Sve drugo bi, zacelo, bilo neočekivano, ako ne i skandalozno. Prema tome, eto, još pre nego što sam izrekao svoju prvu reč, sama situacija, u kojoj moj (filozofski) govor o pravdi treba da "iskrsne", da bude kreiran takoreći *ex nihilo*, javlja se sada kao nekakva *struktura dočeka* koja je, već unapred, obeležena izvesnim *konceptom pravde*. Ona mi, još pre nego što ću ja izreći svoju prvu misao, došaptava, govorom ili, ako hoćete, "logosom" obzira, naloga i interesa, šta je *zapravo*, za moj diskurs, *pravo* i *pravedno*. Pravedno je, svakako, ispuniti izvesna (po pravilu ili po pravu, zakonu) *opšta* očekivanja...

Eto dakle prvog, još uvek provizornog, određenja pravde koje bi, možda, moglo i ovako da se preformuliše: pravedno je da bude ono što uopšte uzev *treba da bude*... Nije li ovo *treba da* (bilo kako da je institucionalno i "kadrovski" profilisano, bilo kojoj vrednosnoj sferi da pripada: pravnoj, običajnoj ili moralnoj), u stvari, oblik u kome se, manje više nužno, pojavljuje svako očekivanje, naravno, ukoliko se ono konstituiše kao *intersubjektivno*, odnosno kao *opšte* ili, bar, ukoliko *pretenduje* na izvesnu intersubjektivnost?!

Kada Mišel Fuko govori o retkosti govornih subjekata, mesta i tema on razlog tome nalazi, pre svega, u izvesnom poretku moći u kome je ukorenjen strah od pometnje koju bi mogla da izazove preterana ekspanzija razobručenog, nesputanog, raspusnog govora... Sada bismo tom možda zaista odlučujućem činiocu mogli, ipak, da dodamo i ovaj koji se tiče jedne skrivenije ili teško uočljive teleologije u ljudskom ponašanju. Naime, uspešno konstituisanje pravde kao intersubjektivnog/opšteg očekivanja je *retkost*. Uostalom, ništa opšte, nikakva opštost nikada nije bila *dovoljno* opšta (uvek je nešto posebno ili pojedinačno izmicalo tom kretanju

poopštavanja, generalizovanja) i u tom pogledu *pravda*, izgleda, kao da prednjači! To je, između ostalog, usud svakog racionalnog zasnivanja pravde. Postoje, rekli bismo, konstitucionalne smetnje za lako ili olako ustanovljenje (institucionalizaciju) pravde kao jednog *uspešno* (sistemski) uobličenog *treba da*. Naime, obično je mnogo lakše "konstatovati" nešto tako kao *nepravdu*. Ovo dolazi otuda što je lakše imati *pretenziju* na izvesnu intersubjektivnost/opštost, nego nju na uspešan način, sistemski uspostaviti, u polju pozitivnih vrednosti i naročito u polju politike i prava, ali, ako malo bolje pogledamo, to važi i za filozofiju! Kao što je lakše pretendovati na opštost/pravdu nego uobličiti je u efektivni, praktični poredak vrednosti, u sistem prirodnog ili pozitivnog prava, tako je i u filozofiji mnogo lakše pretendovati na opšte važenje, univerzalnost i sistem nego na nepobitan ili neprikosnoveni način ostvariti tu pretenziju.

Izgleda, dakle, da u samoj prirodi pravde (ili: pravednog očekivanja) leži njena stalna osujećenost, odgođenost. To je još jedan, i možda ključni, razlog koji objašnjava *retkost* ne samo smislenog govora o pravdi, već i retkost same pravde. Antecedencija pravde je mesto njene prirodne, faktičke, pozitivne *insuficijencije*. Da bi pravda uopšte i bila moguća, neophodno je, najpre, da nje nema doboljno! I zaista, pravde nikada nema dovoljno. Što samo znači da ima virtuelne pravde, da pravda ima virtuelnu egzistenciju. A ako nema dovoljno pravde, onda je utoliko pre poželjan diskurs o pravdi. Pa, prema tome, zašto ne bismo taj diskurs shvatili kao instrument kojim se formulišu izvesna očekivanja i, bar u nekim sretnijim okolnostima, uvećava količina pravde u svetu?!

Iz ovoga što sam do sada rekao sledi, međutim, jedna pomalo neprijatna konsekvenca koja moj filozofski diskurs o pravdi već od samog početka opterećuje izvesnim dvosmislom. Naime, ta antecedencija pravde kao, između ostalog, nekakav *nalog*, koji mi nalaže da ne izneverim očekivanja, da budem pravedan prema njima, a možda i prema samoj pravdi, predstavlja, s jedne strane, neophodan *pre-metodički oslonac* i

podršku, ali odmah, ujedno, i *smetnju* za moj govor o pravdi! Taj aspekt *smetnje* nipošto ne bi smeo da se zanemari. Nije li to, konačno, ona ista smetnja koja je jedan od ključnih uzroka same *retkosti pravde*?! Pravda je retkost, načelo kojega još uvek nema, Stvar koje nema dovoljno upravo zato što je njena antecedencija (uobličena u izvesna očekivanja) takoreći smetnja za konsekutivu (= *događaj* pravde). Nije li, onda, ova retkost konstitucionalni odlik same pravde, tako da ona zahteva da se njen smisao neprestano evakuiše iz antecedencije (očekivanog) u konsekutivu (događaj), iz sfere datosti u sferu zadatosti!?

Filozofija je Pravda

Naravno sve to, ipak, ne dopušta da se olako prihvati verovanje da bi *bez* antecedentne podrške (prethodnog očekivanja) uopšte i bio moguć smislen (pa, onda, i filozofski) govor o pravdi. Takvu podršku bi, u najboljem slučaju, mogli da rekontekstualizujemo, da je premeštamo, decentriramo i uvek očekujemo u nekom *drugom* kontekstu, ali nikada ne bismo mogli da je potpuno isključimo. Nemoguć je filozofski govor o pravdi koji bi sebe uspostavio kao nekakvo *causa sui*, sem ako bi to, onda, bio govor onog pravednika koji juri hodnicima i viče: "Ja sam Kralj"... Nemoguć je, generalno uzev, govor koji bi se oslanjao potpuno i jedino na samoga sebe, na svoju neposrednost. Antecedencija pravde, to jest činjenica da je ona uvek već tu, makar i kao *doxa*, makar i u svom iskrivljenom, ideološkom liku, mnogo pre svake moje odluke, interpretacije ili reinterpretacije, predstavlja znak izvesne sudbinske heteronomije ili drugozakonitosti koju nisam birao, odnosno, a to se svodi na isto, nemoguće diskurzivne suverenosti. Zato, najzad, u maloj, skučenoj, agresivnoj sredini, u kojoj su očekivanja i obziri praćeni viškom nasilja, filozofski diskurs i, posebno, filozofski diskurs o pravdi – a da, pri tom, nešto zaista i kaže! – jednostavno, *nije moguć*. Ili: nije moguć bez nasilja i cene koju ono za sobom povlači.

Zato nije nimalo čudno što u Srbiji do danas jedva da smo imali filozofiju u *pravom* (= *pravednom* i *odvažnom*) smislu te reči. Pozitivni, društveno "verifikovani" obziri i hegemona (autoritarno-politička i ideološka, etno-centrička, mito-poetička itd.) očekivanja su u teškim vremenima uvek počivala na prevelikoj količini nasilja koja ne dopušta da refleksija zauzme, čak i na elementaran način, upitnu poziciju. Međutim, u liberalnom društvu ili, bar, društvu koje pretenduje na negovanje liberalnih načela, stvar ipak ne mora da se završi na tome! Ukoliko bi neko hteo da njegov filozofski diskurs i, posebno, diskurs o pravdi bude zaista smislen, on onda ne bi mogao da se *pomiri* s heteronomijom. Ona je, naprosto, znak retkosti, insusficijentnosti datog poretka pravde, jedinog koji je *tu*. Međutim, problem s pravdom tu ne prestaje, jer retkost pravde nije samo stvar bednih životnih okolnosti nego je i konstitucionalne prirode! To je komplikacija koju uvek treba imati u vidu. Nema konačnog rešenja za pravdu. Filozof koji se prihvata kritičkog ili angažovanog diskursa, ne može sebe da ustoliči kao neprikosnovenog, suverenog, nedodirljivog pravednika. Jer ni neprikosnovene, suverene, nedodirljive prade – nema! Zato je i osnovno ustrojstvo pravde, ukoliko je ona smeštena u pozitivni poredak, u dati sistem obzira i očekivanja, uključujući tu i pravo i pravni poredak, nužno obeleženo *konstitucionalnim simulakrumom*.

Taj simulakrum nije tragična, već, ako tako mogu da kažem, "prirodna" pojava. Znaci navoda nam sugerišu da je ovde i *priroda* simulirana! Ono što je tu prirodno jeste, naime, to odsustvo prirode, odsustvo uporišta u bilo čemu supstancijalnom. Nema supstancijalne pravde. Međutim, simulacija prirode povremeno zapada u još dublju ili, ako hoćete, pliću (ne) prozirnost vlastitog "zla": u mnjenje, doxu, mitove, ideologiju (lišenu komplementarne istine/stvarnosti)... Simulakrum pozitivne pravde nije mit, ali on suviše često zapada u mit. Ova poslednja opaska sugeriše pomisao da, ako već hoćemo da *smisleno* (a ne doxatično) govorimo o pravdi, onda moramo biti pravedni i prema filozofiji koja je, zaista, prva izmislila mehanizme za borbu

protiv mita i doxe, mada, pri tom, ne bi smeli da gajimo iluziju da ćemo nekako izaći na kraj, da ćemo dogurati do onog krajnjeg (*eshatos*) s njenim vlastitim mitovima i doxom! Pogledajmo, za trenutak, taj osetljivi instrument koji obično zovemo *filozofijom*.

Naime, u filozofiji je takoreći oduvek bila nezaobilazna obaveza i, rekli bismo, metodička pristojnost da se svaka tema podvrgne izvesnoj proceduri sumnje, a to znači da se sve njene eksplicitne ili implicitne pretpostavke podvrgnu ispitivanju (što naravno, ne znači, bar ne unapred, i da se ospore ili odbace). To je, rekao bih, onaj minimum pravde ili očekivanja koji se postavlja pred svakog filozofa. Zaista, kakav bi to bio *filozof* koji bi samo gledao da zadovolji neka, recimo opšta, posebna ili pojedinačna, očekivanja, kakva god da su ona?! Takva neupitanost ne bi bila ispravna čak i ako su dotična očekivanja već, u nekom drugom kontekstu, prošla kroz prethodnu proceduru ili torturu sumnje! Jer, jedno je sigurno. Ako bih ja zaista hteo da budem filozof, onda, svakako, nije moguće da ovaj rad sumnje neko drugi obavi za mene. Filozofija je, bar u trenutcima svoje gordosti kojih, zacelo, nije malo, bezobzirna i nepravedna vis-à-vis svakog antecedentnog, naročito dogmatičkog i neupitnog očekivanja. *Izgleda* (da li taj izgled, kao i svaki izgled, može i da *vara*?) kao da se filozofija ne obazire na bilo kakve prethodno date, apriorne naloge... sem na nalog upitnosti. Od nje se očekuje samo sveopšta i svudprisutna upitnost, dakle, procedura koja isključuje mogućnost da se, u tom kontekstu, bilo šta *unapred* očekuje. U filozofiji nema apriorne pravde za *bilo šta*. I zaista, nije li *pravedno* što je to tako?!

Naravno, neko ko sebe smatra promućurnim mogao bi, s izvesnom dozom cinizma, ovako da zaključi. Sve je to lepo, to su retoričke predigre, ali i filozof i govornik koji nam sada, ovde, pomalo okolišući, besedi o filozofiji i pravdi, ipak će, na kraju, da kaže nekoliko pristojnih reči na obećanu temu i sve će manje ili više biti u redu. A biti u redu to bi, svakako, označavalo trenutak *ispunjenih očekivanja*. Ovaj cinizam na žalost ili na sreću nije sasvim lišen osnova! On nam kaže da je bez svog

tradicionalnog, logocentričkog bagaža, filozija teško zamisliva. Najzad, po tradicionalnom verovanju metodička (filozofska) sumnja ili upitnost ne vodi, bar ne nužno, u nekakav razorni skepticizam, nihilizam ili duhovni avanturizam, pošto je oduvek bila metafizički, logocentrički *produktivna* i *funkcionalna*. I to je, onda, nešto što se i danas može od nje *očekivati*, to je *njena* imanentna pravda... Prema tome, reklo bi se da ni filozofija, kao ni metodička sumnja iz koje ona proizlazi ne izmiče izvesnoj antecedenciji vlastite pravde, odnosno vlastitih tradicionalno osvedočenih *naloga*. To je situacija koju nećemo sasvim dobro shvatiti ako je ne dekonstruišemo.

Zaista, za uobičajeni, kako klasični tako i moderni koncept filozofije *pravedno je* ili *pravda je* – ispuniti opšta očekivanja. Pri tom, za filozofiju je *opšte* ono što ona rezimira, sintetizuje ili totalizuje i, u svakom slučaju, *sublimiše* unutar vlastitog osnovnog očekivanja/naloga. Po pravilu, reč je o mudrosti (o ljubavi, želji, žudnji ili, samo, potrebi za *mudrošću*), odnosno o svemu što ovu (mudrost) *osigurava:* istini, racionalnosti, opštem dobru, pozitivnim, afirmativnim vrednostima itd. I pored metodičke sumnje koju svaka filozofija u sebi ljubomorno čuva kao prvi uslov vlastitog postojanja, javlja se i nešto tako kao poslednji ili najviši uslov koji je sam nalog pravednog postojanja filozofije: *njenog postojanja u elementu osiguranih logocentričkih očekivanja*.

Očigledno je, sada, da ono što je oduvek bilo pravedno za filozofiju (onaj "isti posao" kojim su se oduvek bavili *svi* filozofi i koji su ga samo obavljali na različite načine) jeste, ujedno, najviša, to jest logocentrička pravda. Tradicionalna filozofska predaja samo prenosi i, eventualno, precizira nalog *najviših* očekivanja, same Pravde. Filozofija je Pravda. Ona je to oduvek *htela* da bude. Pravda je, naime, uvek bila prvi nalog filozofije ili, što se svodi na isto, nalog Prve filozofije: dakle, jedan diskurzivni gest koji sadržaje svojih očekivanja dobro situira na tle samog bivstvovanja, kao antecedentni, garantovani Smisao, kao nalog *samih stvari*. Svet je univerzum univerzalinih naloga, tle na kojem dobro raspoređene suštine govore šta je

pravedno, tj. da je ono što *treba da* bude u izvesnom smislu već tu, uvek već *upisano* (kao tablica, lestvica ili top lista vrednosti, odnosno Zakon, logos ili logika *same stvari*), da naizgled krhka i subjektivna forma tog *treba da* propisuje nešto što u jednom dubljem (onto-teološkom, logocentričkom) smislu uvek već *jeste*. Nije li, prema tome, ispitivati filozofiju u njenim najopštijim očekivanjima i govoriti o pravdi oduvek bilo jedna te ista Stvar: "sama stvar"?! Nisu li filozofi oduvek bili najviši "pravednici", čijem su takoreći mističnom autoritetu drugi intelektualci mogli samo diskretno da zavide?! I nisu li svakodnevna mudrovanja zdravog razuma o pravednosti i, još više, o nepravdi *ovoga* ili *onoga* oduvek bili, u stvari, *najviša* životna filozofija?!

Pravda je platonizam za narod

Ne bez razloga, Platon započinje svoju *Državu*, taj veliki dijalog o pravičnosti, pobijanjem sofističke teze po kojoj je pravedno ono što koristi jačemu. Po navedenom shvatanju pravda počiva na sili ili nasilju, a to zatim znači da ona ima samo instrumentalnu vrednost, da služi nepravdi ili, ako hoćete, tiranskoj suverenosti. Platon, u stvari, pobija ono što se pojavljuje kao ključno osporavanje ili zamerka ne samo njegovom nego i svakom logocentričkom shvatanju *pravde*. Po njemu pravda je, ako ne najviša, onda svakako jedna vrlo visoka vrednost koja se ne može instrumentalizovati, jer je, zapravo, *vrednost po sebi*. Pravdu, naime, "ako želimo da budemo srećni", uverava nas Sokrat u *Državi*, "moramo voleti i radi nje same, i radi onoga što nam ona pruža". A ona ne može nikako da nam pruži nešto nepravedno, ne može da koristi jačemu, sili ili samovolji...

Platonov način dokazivanja ove nemogućnosti je jednostavan. Onda kada se jednoj afirmativnoj vrednosti *pretpostavi* negativna (što sofisti često čine), a u ovom slučaju bi se *pravdi* pretpostavila *nepravda* ili *sila*, tada se stvara pometnja

koja proističe iz samog kršenja načela deobe između pozitivnih i negativnih vrednosti. Tu pometnju, naravno, iole dosledan teoretičar ne bi smeo da toleriše. Sokrat se protiv nje bori na sledeći način. On najpre vrši izvesno induktivno nabrajanje karakteristika nekog afirmativnog niza vrednosti, onih karakteristika koje jedan čovek zdrave pameti ne bi nikada porekao; zatim, sugeriše nužnost da i ona "ugrožena" vrednost, koja je hipotetički "inficirana" navodnim služenjem negativnom vrednosnom poretku (sili itd.), mora, ipak, posedovati slična (afirmativna) obeležja, što onda isključuje suprotnu hipotezu, da ona služi nekom zlu i da u njenu "definiciju" ulazi, kao konstitutivni momenat, samo to zlo. Prema tome, ukoliko i dalje insistira na svojoj "definiciji", Sokratov oponent neprimetno zapada u protivurečnost (pošto je prethodno priznao aksiološke implikacije Sokratove indukcije) iz koje može da se "izvuče" samo time što, konačno, Sokratu daje za pravo. Pravda koja služi jačemu zapravo i nije pravda u pravom, a to znači aksiološki afirmativnom smislu te reči. Kad su vrednosti dobro razvrstane, onda među njima nije moguća zbrka. Neophodno je da deoba ide preciznom linijom razlikovanja između žita i kukolja. Jer, pozitivne vrednosti podrazumevaju unutrašnju saglasnost u dobru i spoljašnju nesaglasnost sa zlim ili heterogenim.

Pravda nalaže, smatra Sokrat, opšti i prilično radikalni – što, ako treba, znači i nasilni – konsenzus u opredeljenju za pozitivne vrednosti. Nepravda, međutim, ne nalaže nužno potpunu saglasnost u opredeljenju za zlo. Naime, ova može da se služi i pozitivnim vrednostima za *svoje* ciljeve, što onda samo znači da ove vrednosti, bar u toj ravni, nikada neće postati cilj po sebi. Nepravda je pritvorna i ona se rado odeva u ruho poštenja i časti. Upravo ova pritvornost je ono što Platona najviše nervira. Njegov zahtev za punom saglasnošću u realizaciji "opšteg dobra" u stvari cilja na čvrstu, praktičnu potvrdu jednog preciznog aksiološkog identiteta. Zna se! Vršenje pravde stvara pravičnost, a nanošenje nepravde nepravičnost. U stvari, Platon samo hoće da bude *metafizički* – a to znači krajnje – dosledan ili, što se opet svodi na isto, načelan. On hoće da jedno pravedno *treba*

da, koje će da obavezuje svakog i sve, zasnuje u njegovom čistom, nepatvorenom, beskompromisnom i, zapravo, supstancijalnom liku. Jer, čista filozofija je, zar ne, najčistija pravda. A Pravda (s velikim P) je, u izvesnom smislu, *platonizam za narod*!

Insistiranjem na doslednosti/načelnosti Platon uvodi u pitanje o pravdi prostor za moguće operacije koje su karakteristične za stvaranje metafizičkih entiteta. U stvari, to je postupak koji je obavezujući za (svaku) logocentričku filozofiju pravde ili filozofiju kao Pravdu, dakle, ukratko za filozofiju. Na prvom mestu reč je o ustanovljenju neke procedure prvenstva, onoga što se nalazi na čelu vrednosne kolone ili, što se svodi na isto, izvesnih *načela*. U stvari, načela samo na najbolji mogući, ako ne i jedini, način utemeljuju sva naša očekivanja. Zato Pravda počinje i završava *načelima*. Ona ustanovljuje načela kao što ona nju ustanovljuju. Najčešće, ali ne i nužno, u nekom *pisanom* dokumentu, na njegovom početku. Međutim, moguća je i egzistencija pravde u *nepisanim* "dokumentima", nepisanim u uobičajenom, empirijskom smislu, mada, ako je već reč o "dokumentima", oni uvek poseduju strukturu izvesne, često i rigidne, *upisanosti*. Takva je, recimo, *Pravda* kao opšta saglasnost koju određuju "nepisana načela" ili "nepisana pravila". Zato, po nekim starim pisanim/nepisanim shvatanjima, pravda uvek podrazumeva i nešto *ispravno, pravo* ili, drugim rečima, neko *pravo* (uključujući tu i običajno), neku institucionalnu moć, moć posedovanja, raspolaganja, distribucije i komandovanja vrednostima. Po pravilu, pravda uvek ide pravo na pravo. Ili na zakone. Ona želi da se ozakoni. I naravno, da se naoruža sankcijama, objektiviranim nasiljem. Što samo znači da pravda nije *a priori* smeštena ni *levo* ni *desno*, a zatim još i to da nema *vrdanja* s pravdom. Iza pravde stoje najviši logocentrički autoriteti, počev od načela identiteta. Jer, od dobro utemeljenih načela, od načelnosti samih načela nije moguće nikakvo odstupanje. Takva je, naime, oduvek bila logika u *logosu* usredištenog, odnosno logocentričkog koncepta *pravde*.

Svi imaju neku intuiciju pravde, ali, smatra Sokrat, pravda nije stvar pojedinačne i pogotovu ne proizvoljne intuicije ili samovolje. Jer, u pravednoj državi pravda se sastoji u tome da svako radi ono što *se* (= bezlična opštost mudrosti, ideje) od njega *očekuje* ili, što je isto, svako treba da radi ono što zaista *treba da* radi! I da ima ono što *treba da* ima. Načela pravde ili, naprosto, načela su, u tom pogledu, nepodmitljiva. Ona su samo *započinjanje* (početak, počelo, najviše biće) i *zapovedanje* (jer ono što na prvom mestu *jeste* to kao takvo i *treba da* bude). "I tako smo se složili", kaže Sokrat Glaukonu, "da je pravičnost u tom da svako ima svoje i da svako čini ono što treba".

Snaga, to jest policija i vojska ili, kako bi Sokrat rekao, *čuvari* moraju, kao i svaki pojedinac, da služe opštem dobru koje u jednoj valjanoj državi zna za sebe i svoju svrhu. A znati šta je opšte dobro mogu samo oni koji raspolažu ne samo nekim specifičnim znanjima, uključujući i znanje o vođenju državnih poslova, već koji raspolažu i znanjima uopšte. Ukratko, za tu svrhu su, po Sokratovom mišljenju, najbolje opremljeni oni građani koje ostali nazivaju filozofima. "Da li je biti željan znanja i biti filozof jedno te isto?" – upita Glaukona Sokrat, a ovaj odgovara: "Razume se". U svakom slučaju sofisti nisu mogli biti podesni za upravljanje državom. Zašto? Zato što su njihova "znanja" unosila pometnju u vrednosne opozicije i deobe. Jedino *stvarnim* znanjem mogu da se zadovolje *opšta očekivanja*. Pri tom jedno stvarno znanje je stvarno po tome što zna da definiše ono što je opšte, a za Platona to znači *idejnu* stranu očekivanja: pravednu ideju ili ideju pravde. Znanje, a to zapravo znači filozofija je, prema tome, pravda. A pravda nije pravda ako nema *vlast.* "Vlast, znači, pripada razumu, pošto je on mudar... a volja treba da bude poslušna i u prijateljstvu sa razumom".

Filozofija, dakle, nije svedena samo na apstraktnu, platonsku ideju pravde, već je prožeta i nošena prilično konkretnom *voljom* za pravdom. Ona je ophrvana stalnom potrebom za praktičnom potvrdom, pošto praksa *po pravilu* nije na nivou

načela (principa) i zato što je "pravda" uvek, takođe *po pravilu*, *u pogrešnim rukama*. Ali, zašto *po pravilu*? Po *kakvom* pravilu? Nije li to pravilo, u stvari, pravilo same *retkosti* pravde, one retkosti koja je za nju upravo kostitutivna? Ono što je svaka filozofija oduvek *htela* da kaže profilisano je kao izvestan nesvodivo-voljni, energetski momenat u logosu, umnom govoru, dakle kao logocentrički voluntarizam: ne samo *ljubav* prema mudrosti, već i *volja* za ustanovljenjem opšte saglasnosti. Da li je to, možda, takođe, svojevrsni narcizam, neminovno samoljublje Filozofa: subjekta/suverena Pravde? U svakom slučaju načela, koja oličavaju pravdu, ne samo što upiru prst u neku konkretnost, neki sled ili poredak, neko prvenstvo ili primat (bića, ideja, vrednosti), nego su ujedno i zapovedanje, autoritet, volja ili vlast. Filozofija koja je prvobitno shvaćena kao diskurs načela nužno preuzima na sebe i odgovornost za izvesno zapovedanje. Od nje se, naime, očekuje da zapoveda. Bilo je pravedno, ako ne i jedino pravedno, da filozofija, odnosno da njena načela – zapovedaju. Bez obzira da li su te zapovesti posredovane konkretnim transmisijama ili ne. Konstatovanje datog poretka ili onoga što jeste, što je dobro i što je pravedno, uvek je u sebi nosilo i jedan performativni aspekt, jedno zapovedanje koje pre nalaže nego što zatiče tu onto-aksiološku stvarnost.

Platonovu zamisao o tome da bi filozofi morali da budu na čelu države ukoliko se želi njeno dobro funkcionisanje Poper je nazvao "spomenikom ljudske sitničavosti". Ali, Platonova ideja je bila posledica izvesnog zaključivanja čija prva pretpostavka je ta da nije dovoljan opstanak neke zajednice ili polisa u kojem bi se vlast praktikovala kao kontingentna samovolja ili kao pravo jačeg. Da bi jedna takva zajednica ujedno bila dobra, neophodno je da se život u njoj uredi u skladu s načelima pravde ili pravednim načelima. A po Platonu, taj posao mogu valjano da obave samo oni koji znaju šta je to *pravedno*. To svakako nisu mogli biti muzičari, pesnici, lekari ili sofisti, već samo oni intelektualci koje je Sokrat, u *Državi*, nazivao *filozofima* i to upravo zato što su jedino oni imali uvid u, s jedne strane, afirmativnu stranu ljudskih vrednosti, u njen složeni sk-

lad ili harmonično jedinstvo i, s druge strane, uvid u ono što taj sklad ili jedinstvo praktično od članova zajednice zahteva, nalaže, zapoveda. Dakle, nije reč o sitničavosti već o izvesnoj misaonoj doslednosti.

Ako se ne bismo držali te doslednosti, onda bi – smatra Platon – u zajednici carevale vrednosne nesaglasnosti i raskoli koji bi podrazumevali ne samo neslogu (*stasis*), što bi još bilo podnošljivo, nego i unutrašnje i spoljašnje ratove (*polemos*). Država koja je rastrzana protivurečnostima i neskladom nije *jedna* država, a država u kojoj bi svako radio ono što treba da radi bila bi, po Sokratu, "jedna i jedinstvena, a ne skup mnogih država". U stvari, ta jedna i jedinstvena država je ona koja ima svoj precizan semantički identitet centriran oko afirmativnih vrednosti. Platon je samo hteo da bude krajnje i zapravo fanatično – konsekventan. U državi u kojoj svako radi ono što treba da radi tako da se to podudara s opštim dobrom, događa se to da se "od mnoštva stvara jedinstvo" i to je onda, po njemu, *najviša pravednost.*

Naravno, iz priloženog se vidi da Sokrat/Platon u ovoj Stvari nije bio nikakav liberal! Samo, da li se uopšte moglo *očekivati* od Platona da bude sličan nekom liberalu iz XIX ili XX veka? U stvari, Platon je hteo sebi i drugima da položi razloge za *spasonosno* jedninstvo zajednice i te razloge je video u jednoumlju ili u jednom, u sebi neprotivurečnom umu... Alternative su bile *stasis* i *polemos* među samim Grcima... Zato je Platon, jednostavno, verovao da bez *jednog* u sebi neprotivurečnog i datoj situaciji primerenog, odgovarajućeg uma (na čelu zajednice) nema ni njenog pravog (pravnog, pravednog) jedinstva. A zajednica bez tog jedinstva će pre ili kasnije da propadne u spoljašnjim i unutrašnjim sukobima, antagonizmima i ratovima. Naravno, Platon je ponudio samo jednu moguću (i zapravo nemoguću) formulu jednoumlja i jedninstva zajednice, dok je istorija iskušala i mnoge druge koje su se pokazale takođe bezuspešnim, ako ne i katastrofalnim (kao u slučaju desnog i levog totalitarizma).

Metafizika i granica pravde

Hod istorijskog vremena je ustanovio nesumnjivu distancu u odnosu na ove stare, istrošene metafizičke priče o nužnom jedinstvu, homogenizaciji ili sabornosti zajednice. Zato više nije moguće apologetski (dakle, bez dekonstruktivnog predumišljaja) prihvatiti sirenski zov dobro utemeljene, bespogovorne, jedne-jedine Pravde. Vratimo li filozofiji njeno izvorno značenje (ljubavi prema mudrosti) u kome *nedostatak* (mudrosti) ima utemeljujuću funkciju, već to bi onda nalagalo da, umesto jednog Uma, koji zna sve odgovore na sva pitanja, punovažnost ponudimo mnoštvu umova i, zapravo, izvesnom višeumlju u kome se umnosti uzajamno ograničavaju baš kao što se, sve zajedno, ograničavaju bezumljem. Ta nepreglednost umnog čini da sam nalog za potpuno koherentnim diskursom pada u prostor puke izlišnosti. Nama ostaje ovde možda preuranjeno pitanje: šta se, pri tom, događa sa (logocentričkim) nasiljem? Koje likove ono preuzima na sebe? Da li se možda, u razdoblju tolerantnog višeumlja, nasilje ipak (pod nekim drugim imenima?) prihvata i priznaje kao ono još uvek *nesvodivo* u čoveku?

Lako bi moglo da se pomisli da je višeumljem, da je *očekivanjem* višeumlja, filozofiji kao velikoj častoljubivoj priči definitivno zadat smrtni udarac. Samo, odmah sledi i pitanje: po koji put? Sigurno ne prvi, a opet ne ni poslednji! Naime, filozofija se uvek iznova rađala iz svog *pepela*. Iz svoje višeglasnosti. I to je uvek bilo nešto znatno više od *incidenta*: sama njena uslovnost. Danas deluje prilično neumesno svako demonstriranje starinskih logocentričkih manira, patetično uzvišenog tona klasičnih filozofa. Štaviše, samu povest napredovanja metafizike danas posmatramo kao povest udaraca zadatih njoj samoj. Ili, još bolje, kao kratak kurs pravedničkih obračuna koji su se uvek završavali ponovnim padom u metafiziku, u ono što se od filozofije oduvek *očekivalo*, dakle, u filozofsku Pravdu. Filozofija je, tradicionalno, sebi uzurpirala pravo na pravdu. Danas to

čini pluralizam. Da li time on postaje manje filozofski opravdan? Sam Platon čak i danas predstavlja prst rđave savesti koji denuncira svaku nedoslednost, prst koji nas opominje onda kada odstupamo od načelne doslednosti i načela doslednosti, od *čiste pravde*: pravde šta košta da košta...

U stvari, ova analiza treba samo da potvrdi sledeću maksimu: nemoguć je *metafizički* koncept pravde, ali je, isto tako, nemoguć i *anti-metafizički*, jer ovaj drugi znači uvek povratak prvom! Prema tome, ovi *nemogući* koncepti su paradoksalno mogući u svojoj uzajamnoj isključivosti i iluziji. Dakle, pravda je moguća kao iluzija, kao iskustvo iluzornog. Ali, u svojoj (post-metafizičkoj) suštini pravda je iskustvo nemogućeg. To će, s pravom, tvrditi Derida. Bez opasnosti da upadnemo u protivurečnost, mogli bismo, u ovom trenutku, reći da je pravda i izvesno iskustvo retkosti. U svakom slučaju, kao *iskustvo*, ona nije ni nemoguća ni retka. Naprotiv! Ako bi se neka raspoloživa *kritika* metafizičkog profilisanja pravde, recimo onakvog kakvog imamo u Platonovoj *Državi*, shvatila kao, navodno, radikalan raskid, kao rez iza koga ostaje pustoš, onda bi taj njen *radikalizam* bio samo drugi način da se još jednom inaugurira "čista" načelnost/pravda, da se proizvede nesaglasnost između dobrih namera i rđavih posledica. Nevolja je u tome što pravda ne može da se, bar ne potpuno, *svede* na ovo ili ono pravo, kod, šifru, a to onda znači ni na intelektualno, metodičko ili neko treće pravo *poricanja* vlastite (prethodno postojeće) egzistencije. Nemoguće je da se pravda internira u jedan dovršeni, blindirani identitet, bez obzira da li se, onda, on definitivno "prihvata" ili "odbacuje". Nemoguća je jedoumna pravda. Zato je pravda uvek raspeta između legalnog i legitimnog koje prekoračuje postojeću pravnu kodifikaciju. Jedan smisleni diskurs o pravdi, ukoliko ne želi da istroši ili izgubi svoj smisao, nema prava da se bespogovorno prepusti potpunoj otvorenosti za nagovor bilo kakve, pozitivno pravne ili prirodno pravne antecedencije, bilo kakvog naloga, makar to bio nalog same univerzalne humanosti i slobode. Smisleni diskurs o pravdi – ako je tako nešto uopšte moguće – svakako se više ne bi

sastojao u neupitnoj (re) afirmaciji starinskih logocentričkih naloga filozofije, baš kao ni u njihovoj pukoj destrukciji, već pre u njihovoj dekonstrukciji. Za dekonstrukciju je svaki nalog, uključujući tu i njen vlastiti, samo simulakrum, regulativni simbolički sklop lišen konstitutivnog, onto-teološkog uporišta. Zato je dekonstrukcija spremna da dekonstruiše, tj. da sudi i osudi, ukratko, da privede k pravdi (= ka nemogućem) svaku pozitivnu ili prirodnu (prirodno pravnu) pravdu, svaku u bilo kom sklopu načela usidrenu (ukorenjenu, utemeljenu) ili u bilo kom pravnom konstruktu učvršćenu pravdu. Denonstrukcija je dakle, takoreći, pravda nad pravdom. Ili: sama pravda!

Vratimo se, za trenutak, Platonu. Njega su *optuživali* za totalitarizam! I zaista, Platonovo stanovište bi se moglo nazvati i *totalitarnim*, ali samo onda kada bi filozof na vlasti bio u stanju da se, kao Partija, zavuče u svaku poru društvenog života i da u njoj kontroliše svaki mogući i nemogući gest! Stil takvih optužbi, koje preskaču vekove i milenijume, zaista je groteskan. Autor *Države* hteo je samo da ideju *pravde* utemelji u jednom neprotivurečnom, potpuno koherentnom (harmoničnom) pravnom poretku. Po njemu, nije dovoljno da se taj poredak ustanovi u glavi nekog pojedinca, makar on bio i filozof, već je neophodno i mnogo bolje da to bude u *državi*. Platon je samo mislio da to neće moći da se ostvari u državi ako na njenom čelu ne bi bio pojedinac koji je u isti mah filozof, dakle, onaj koji zna u čemu se sastoji potpuno koherentan pravni poredak... Ali, naravno, ni sam filozof nije dovoljan. Jer najviša pravda, ona koja učestvuje u ideji *opšteg dobra*, konstituiše se kao takva *u* državi, jedino u njoj ona postaje opšta/zajednička.

Iz svega toga sledi *logično* (= logocentrički konsekventno) da se najviša pravda može da otelovi samo u zajednici u kojoj postoji red, rad i mir, to jest pravni poredak čija načela vrše pravu/pravednu podelu uloga u društvu. Pravo je tu da omogući potvrđivanje ili afirmaciju pozitivnih vrednosti i, naravno, isključivanje negativnih ili, što se svodi na isto, da omogući uvećavanje, umnožavanje dobrog i smanjenje zla. Pravedno je da ima prava i da se pravda sastoji u pravu uopšte, što u izvesnom

smislu znači u opštem dobru. Pri tom ovo *pravedno* jedinstvo prava i opšteg dobra ne podrazumeva samo izvesno stanje koje se može konstatovati, dakle jedan poredak činjenica, već i jedan *siloviti performativni gest*, zapovednu, interpretativnu silu, snagu koja u isti mah izriče i oblikuje realnost. U stvari sâmo *pravo* u elementu *svoje* pravednosti, dakle, kao ono koje inauguriše opšte dobro u društvu naprosto nije *konstativ,* ni u smislu pozitivno pravne, niti u smislu prirodno pravne *činjenice*. U elementu svoje pravednosti pravo podrazumeva izvesno *samotumačenje* ili ako hoćete izvestan *platonizam* koji vodi računa o nastanku, zasnivanju, utemeljenju i opravdanju jednog pravnog poretka. Tako shvaćeno samotumačenje pretpostavlja uvek performativnu silu, snagu, moć.

Između sredstava i ciljeva

Kritika upućena Platonu zbog njegovih, navodnih, zastranjivanja s opravdanim nasiljem morala bi da ima u vidu ovu činjenicu nužne performativnosti *svakog* diskursa o pravdi. Već i samo pravo, ukoliko je lišeno sile/nasilja, ne može biti pravedno. Naime, ako pravo ne bi artikulisalo silu i ako ne bi njom komandovalo, ako, jednom rečju, ne bi postojala *sila zakona*, onda bi sila/nasilje/moć bila centrirana na jednom mestu koje se nalazi s one strane prava i bila bi, po svoj prilici, izraz razobručene suverenosti ili samovolje. "Samo iskrsavanje pravde i prava", tvrdi Derida, "taj zasnivajući, utemeljujući i opravdavajući aspekt prava implicira performativnu snagu, odnosno uvek neku interpretativnu silu: ovog puta ne u smislu u kome bi pravo bilo u službi sile, kao poslušni, servilni i, dakle, spoljašnji instrument dominirajuće moći, već u kome bi ono održavalo, s tim što se zove sila, moć ili nasilje, jednu mnogo složeniju i više unutrašnju vezu" (v. *Sila zakona*, str. Novi Sad, 1995, str. 20). Pogrešno bi bilo pomisliti da se ta interpretativna i performativna snaga/sila zasnivanja prava i pravednosti pojavljuje samo u izuzetnim trenutcima: onda kada pravo i pravda *iskrsavaju*. Reč

je, pre, o (poopštenoj) dekonstruktivnoj *uslovnosti* – jer tu gde ima ljudske zajednice tu pravo i pravda uvek, pre ili kasnije, *iskrsavaju*! – koja, dakle, važi u svim situacijama u kojima pravo i pravda ističu svoju relevantnost. Evo kako tu uslovnost definiše Derida (u *Sili zakona*): "Prva predostrožnost protiv supstancijalističkih i iracionalističkih rizika sadržana je u diferencijalnom obeležju same sile. Što se mene tiče, reč je uvek o diferencijalnoj sili, o razlici kao razlici u sili, o sili kao rAzlici (*différance*) ili sili razlike (rAzlika je odgođena-odgađajuća sila), o odnosu između sile i oblika, sile i značenja, o 'performativnoj' sili, o ilokucionoj ili perlokucionoj sili, ubeđujućoj sili i retorici, o sili potpisa, ali takođe i naročito o svim paradoksalnim situacijama u kojima se najveća sila i najveća slabost na čudan način nadomeštaju. A to je čitava povest" (*isto*, str. 11). Naravno, to je, ujedno, povest prava i pravde, odnosa prava i pravde.

U stvari, pravo i pravda, zakon i filozofija, koji se u datom poretku ustanovljuju, institucionalizuju, etatizuju, lako mogu da postanu i instrument nepravde, tačno u onom smislu u kojem Trazimah, u *Državi*, tvrdi da "pravično nije ništa drugo do ono što koristi jačemu". Obrazlažući, na zahtev Sokrata, svoju ideju, Trazimah kaže sledeće. Svaka vlast pravi zakone u svoju *korist*: demokratija demokratske, tiranin monarhističke itd. Ono što koristi toj vlasti ona sama definiše kao *pravo podanika* i tom pravu se podanici, naravno, moraju pokoravati jer, u protivnom, sledi kazna. "Tako ja mislim, najdraži moj, kad kažem da sve države podjednako sude o pojmu pravičnosti: da je pravičnost od koristi za državnu vlast. Jer ta vlast vlada u državi i tako će svako, ko dobro razmisli, uvideti da je baš svuda pravično to što ja velim: ono što koristi jačemu" (339).

Sokrat lako uspeva da pobije ovo Trazimahovo uverenje. Ako su, naime, neki zakoni loši, jer donose štetu – a takvih, zacelo, uvek ima – onda delovanje u skladu s tim zakonima iako je, po (Trazimahovoj) definiciji, *pravedno* ipak faktički škodi toj vlasti. Znači, "pravično" može da bude i ono što škodi jačemu. Pri tom, ostaje otvoreno pitanje da li je Sokratov argument sasvim na mestu. Bez sumnje, ne škodi jačemu, odnosno

vlasti to što podanici uvažavaju njena pravila ponašanja (iako su štetna), već to što krajnji rezultat ponašanja pod tim pravilima ipak nekome/nečemu donosi *štetu* pa se samo postavlja pitanje: kome ili čemu? Da li zajednici ili vladaru? Iskustvo koje nam nude totalitarne i druge tiranije XX veka pokazuje da ova *šteta* (skoro) nikada ne pogađa etabliranu vlast. Samo ako su podanici pokorni onda nema te štete i tog lošeg zakona, mere, propisa, direktive ili strategije koja bi previše zabrinjavala vlast, to jest koja bi *njoj* štetila. Najvažnija je apsolutna pokornost podanika. Ako se to postigne, onda je sve ostalo u najboljem redu! Takvo političko iskustvo nam je, na ovim prostorima, nažalost, u prilično meri poznato.

Ipak, pretpostavimo da je Sokrat u pravu. Svaka *šteta* u zajednici/državi pre ili kasnije, ako ne u prvoj onda u krajnjoj ili sudnjoj instanci, šteti i samom vladaru. Snaga/moć vlasti se oslanja uz snagu čitave zajednice... a ta snaga se ogleda u nekom dobru za kog je bolje da ga ima što više, dakle u nekom (vrednosnom) bogatstvu zajednice. Pravedno bi onda bilo da postoji *opšta* saglasnost (koju treba razlikovati od saglasnosti *svih*) s onim što je, u kvalitativnom i kvantitativnom smislu, najbolje za zajednicu. To je, bez sumnje, srž metafizičkog koncepta pravde koji je i danas prilično "živ". Ipak, trenuci opšte saglasnosti su samo trenuci. Imajući u vidu dosadašnje istorijsko iskustvo nije teško zaključiti da je taj Sokratov zahtev o opštoj saglasnosti, svuda gde se individuirao mimo volje *svih* ili, bar, mimo volje *demokratske većine*, za svoju realizaciju tražio izvesnu količinu nasilja, prisile, straha (terora) itd., koja je u direktnoj srazmeri s pravedničkom revnošću koja ga je pokretala. Ono *opšte* – koje se u logocentričkoj povesti pre ili kasnije temelji na mističnom autoritetu Pojma ili Suštine – nikada nije samo prazna racionalnost i kalkulacija, već je, ujedno, nastanjeno izvesnom legitimnošću i pravdom, ono jeste sama *pravda* zbog koje su u istoriji, suviše često, kako bi rekao Hegel, letele glave kao glavice kupusa...

Vreme je pokazalo – a to i nije neka krupna istina – da je Platonova *država* u stvari utopijska ili, ako hoćete, nelegitim-

na uobrazilja koja, da bi bila moguća, zahteva nasilni pristanak. Racionalni normativizam je uvek nasilan i u načelu ništa manje od iracionalnog normativizma... Idealni konsenzus zajednice ne ide bez sile/nasilja. Ipak, Platonu se ne može zameriti to što je, navodno, stvorio jednu "totalitarnu", "nasilničku" viziju u zemlji koje nema. Jer je on u isti mah pokazao da se svaka država, da se država kao takva temelji na izvesnoj utopiji i, najpre, utopiji po kojoj (državno) nasilje nije nasilje. Zato bi se Platonu, pre, moralo odati priznanje zato što je pokazao da logocentrički osigurana univerzalnost jednog državotvornog "treba da" nužno povlači za sobom nasilje. Bilo da je državotvornost ustanovljujuća (recimo: revolucionarna) ili očuvavajuća (recimo: konzervativna ili reakcionarna) ona je uvek nasilna. Pravda ne služi nasilju, ali nasilje služi pravdi. Jedini problem je što pravda, pri tom, (nikada) nije jedna!

Benjamin je u svojoj kritici sile/nasilja tvrdio sledeće: "Dok je pravičnost kriterijum za ciljeve, zakonitost je kriterijum za sredstva". Prirodno pravo se bavi pravednim ciljevima, a pozitivno pravo – legalnim sredstvima. Ali, i u jednom i u drugom slučaju imamo, smatra Benjamin, zajedničku osnovnu dogmu: ciljevi i sredstva se uzajamno opravdavaju. Pravednost ciljeva opravdava sredstva, kao što opravdanost sredstava osigurava pravednost ciljeva. Put na gore jednak je putu na dole. U tome se slažu i prirodno pravo i pozitivno pravo. A upravo to je ono što je, na svoj (= rigorozan) način, hteo da potvrdi, osigura i sam Platon. Pravednost zahteva afirmativnu saglasnost sredstava i ciljeva ili, što se svodi na isto, praktički profilisanu "jednodušnost" ili "jedinstvenost" pozitivnog vrednosnog opredeljenja zajednice. Benjamin je, sa svoje strane, smatrao da je ta nategnuta koherentnost, ipak, podložna izvesnoj kritici. Nama je, u ovom trenutku, zanimljivo smeštanje pravičnosti u relacije sredstvo-cilj, kao uspostavljanje izvesnog praktičnog *kriterija*. Da bi mogla biti kriterij, pravda, najpre, mora da se ustanovi kao izvesna procena, tumačenje, kao *diskurs* o pravednosti koji, onda, prati i nosi sa sobom izvesna načela, ciljeve, norme ili očekivanja. Taj diskurs je, bez sumnje, česta i često

mahinalna pojava. Verbalne pravde, zacelo, ima na pretek. A to samo znači da se iza nje krije retkost događaja. U stvari, upravo ova neidentičnost ili asimetričnost ciljnog i instrumentalnog *opravdanja* svedoči nam o predominantnoj, konstitucionalnoj *retkosti* pravde, o njenoj "izvornoj" nemoći, nemogućnosti, večitoj nepripremljenosti za silazno/uzlazno delovanje u nekom aksiološkom, praktičnom polju. Teško je zameriti Platonu što je hteo da teorijski premosti taj eksplanatorni jaz u jednom pojmu pravde koji nije u sebi samom istovetan sa sobom.

Baz onostranosti

Svaki metafizički nacrt pravde koji je upisan u neko pisano ili nepisano pravo, ma koliko da je uspešan, podložan je i kontraindikativnom, kontrasvrhovitom delovanju. Ma koliko da je, faktički ili normativno, jedinstven, koherentan ili harmoničan, takav nacrt se, ipak, na svom istorijskom mestu, uvek i nužno suočava s mnoštvom poricanja koja potiču iz datih okolnosti ili iz samog života. Nudeći različite, raspršene, heterogene vrednosne kriterijume, *život* je takoreći unapred osujećivao svaku strategiju ujednačavanja, aksiološke homogenizacije ili konačnog ustanovljenja neke neprikosnovene metafizičke hijerarhije. Načelna, idealna, opšta saglasnost nužno se suočavala sa nenačelnom, heterogenom, a često i protivurečnom, antagonističkom nesaglasnošću svih. Na pitanje *zašto* je to moralo biti tako možda ćemo najlakše odgovoriti ako se još jednom vratimo Platonu!

Mada Platon misli da je pravda koja se tiče pojedinca simetrična opštoj pravdi, koja se ustanovljuje u zajednici, ipak između ove dve postoje i razlike koje on uvažava. Unutar zajednice pravda nalaže svakom pojedincu da radi ono što treba da radi i da ima ono što treba da ima. Ali, pri tom, ne radi svaki pojedinac *isto* što i svaki drugi. Naprotiv, njihovi poslovi se razlikuju. U stvari, *prava*, a to znači složena priroda *pravde* postaje vidljiva tek onda kada je reč o njenom deferenciranom obliko-

vanju (unutar) zajednice. Tek tada se pokazuje da pravda ne može da se iscrpi u nekoj životnoj neposrednosti. Ona je, u stvari, *univerzalna*, opšte-obavezujuća, a to znači da je jednaka za sve, ne po tome što bi svi trebali da rade iste stvari ili da poseduju iste predmete, već po tome što su svi podjednako odgovorni (mada svako na svoj način) pred opštim (= univerzalnim) normativnim nalogom pravde. Pravda je depersonalizovani super ego, "oličen" u individualnoj (= savest) i kolektivnoj (= pravo, zakoni) mudrosti polisa.

Platon je, dakle, hteo *nemoguće*: da pravno/institucionalno osigura takav koncept *pravde* koji bi bio lišen pukotina, koji bi bio smešten u najveću blizinu *apsolutnog*, a da pri tom sačuva izvesnu diferenciranost vlastitog predmeta. Za njega je pravda nužno bila iskustvo nemogućeg, samo što on *to*, u izvesnom smislu, nije hteo da *zna* ili nije *mogao* da zna! U stvari, on je, unutar svojih suviše prozračnih, "platonskih" zahteva, drugima samo poučno demonstrirao šta znači biti u najvećoj blizini i u suštoj udaljenosti od *apsolutne pravde* (ili: pravednog Apsoluta). Nama ta preterivanja, dakle, ostaju dragocena. Uostalom, zar je potonja logocentrička povest bila mnogo *mudrija* od samog Platona?! Nije li utemeljenje pravde u nečemu opštem, recimo, u jednakosti pred zakonom/pravom/normom oduvek bilo isto tako nužno kao što je i nemoguće?

Niko ne može da se postavi iznad ili s one strane *pravde*. Ali svi to svakodnevno čine ili padaju u iskušenje da učine. Tek sa pravdom, kao dopunom i ograničenjem sile i moći, ulazi u ljudske odnose i momenat – odgovornosti. A svi su, ipak, i dalje neodgovorni... Bez odgovornosti/pravde sloboda je, u sebi, kontradiktoran pojam: ona se transformiše u samovolju koja suviše često samu sebe poništava. A samovolje ipak ima na pretek. Svako "treba da" je dopuna i ograničenje slobode, jer u sebi sadrži ugrađen element izvesne univerzalnosti, jednakosti, bratstva i, konačno, odgovornosti *pred* pravdom. A onda kada je nađena, kad je dostigla svoju "suštinu" ili svoj "identitet", pravda svoje sklisko biće već smešta negde drugde, u *drugo*.

Bez sumnje, *pravo* je kompromis između sile i smisla. Njegova načela, kao i tradicionalna filozofska načela, predstavljaju spoj *započinjanja* i *zapovedanja*. Ono je praktički otelovljena filozofija. Takođe, pravo može da se posmatra i kao spoj između performativne snage i idealne saglasnosti, između nasilja i simulakruma. Kao uspeli performativ, ono podrazumeva silu zakona ili prisilu pravde. Međutim, konstitutivno obeležje svakog performativa jeste da on naprosto nije supstancijalna, nikakvim neprikosnovenim nalogom *garantovana* stvarnost. Nema tog kolektivnog ili individualnog subjekta, potpisnika nekog ustava, povelje ili zakona koji bi garantovao savršenu, beskonačnu uspešnost vlastitog performativnog gesta. Ni sam Bog nije, u tom pogledu, dovoljno dobar potpisnik. Jer, najzad, načela pravde, i pravda kao načelo, filozofska pravda, jednostavno, nema nikakvog transcendentnog ili transcendentalnog Garanta. Naravno, to ne znači da je metafizička produkcija pravde kao načela, pravednih načela ili, što je isto, pravde kao prava oduvek bila ne samo uzaludna, nego i izlišna.

Naprotiv. Pre bi se, izgleda, moglo i moralo reći da je ova uzaludnost pravde/prava *nužna*, a to u izvesnom smislu znači *pravedna*. Pravedno je da je pravda u isti mah nužna i nemoguća. Ili: u samoj sebi garantovana (svojim *načelima*) i lišena bilo kakvog Garanta. Isto kao i filozofija! U stvari, pravedno je da je pravda moguća najpre kao *nemoguća*. Kao ljubav prema pravdi. U protivnom reklo bi se da nje, zapravo, ni nema i da je nije ni bilo, da je (bila) čista laž. Ali, ni jedna negacija date, tradicionalne, konzervirajuće pravde ne podrazumeva automatski bespogovornu, metafizičku, dogmatičku afirmaciju novokomponovane pravde. Smenjivanje je svakako moguće, ali ono nije reč apsolutnog. Zato pravda, u *odlučujućoj* instanci, može da ima samo strukturu obećanja. Kao i filozofija! U obećanju nije upisan odgovor na pitanje hoće li i kada će ono biti iznevereno... Ali, valja znati: pre ili kasnije obećanje će biti iznevereno! To dolazi već i od same polisemičnosti pojma (filozofske) *pravde* koja (polisemičnost) može da bude kako sinhrona, tako i dijahrona. Drugim rečima, pravda/filozofija je u isti

mah jedna i mnoštvena, centrirana i decentrirana, homogena i raspršena, partikularna i univerzalna, prošla, sadašnja i buduća. U stvari, filozofska pravda nije ništa od svega toga, ona nije ništa određeno, nikakva "uravnotežena" mešavina, mixtura, blaga hemija pomirenja, ili alhemija nekakve sinteze/ravnoteže. Po pravilu ona je silovito jedinjenje *nespojivog*. U životu se to potvrdjuje kao paradoks. Što samo znači da ni regionalno ili partikularno obeležje vrednosti i situacija ne isključuje legitimnost univerzalnih i totalizujućih zahvata ukoliko su *lišeni iluzije* o vlastitoj neprikosnovenoj utemeljenosti. Ili ukoliko su lišeni predstave o ograničenosti vlastite filozofije.

Iluzija i simulakrum *načela* na kojima počivaju pravo i pravda ne podrazumevaju da negde izvan postoji velika supstancijalna Istinu koja njih isključuje kao plitku pojavnost ili kao doxu. Takve priče su definitivno ispričane. Pa ako je, u tom kontekstu, moguć govor o kraju, onda je reč o kraju *imanentne vere* koja legitimiše i učvršćuje moderni progresizam, odnosno njegove univerzalne, totalizujuće zahteve kao, navodni, *temelj epohalne pravde*. Karakter *pravednih* zahteva moderne moramo, sada, da posmatramo drugačije. To više nisu zahtevi koji se ustanovljuju na klasičan metafizički način, kroz načelno prvenstvo ili primat ontološki dobro situiranih načela, kroz neprikosnovenu aksiološku hijerarhiju koja bi, pri tom, bila ukorenjena u samom bivstvovanju, u istorijskoj supstanci, suštini samog života. Možda bismo nogli reći i ovako. Pravda jeste, bar u jednom svom aspektu, metafizički profilisana, ona jeste nekakav metafizički zahtev, ali to je zahtev koji je lišen metafizičke srži!

Pravda preinačuje diskurs načela

Bez obzira što se artikuliše kao pravo i kroz pravo, pravda mora da se promišlja kao nešto s one strane opozicije pozitivno pravnog i prirodno pravnog. Kao nešto treće! Ona je uvek nešto treće. To bismo mogli iskazati i na sledeći način.

Pravda je prirodno pravo lišeno uporišta u *prirodi*! Ona uvek redefiniše diskurs početka, počela, započinjanja. Da bi uspostavila novi: novu, drugu prirodu. I to je tako, šta god da reč *priroda* znači. U stvari, pravda je sablasna egzistencija prirode unutar prava. Iza sablasnog ili simulakruma (u ovom slučaju *pravde*) smešteno je *drugo*, a ne isto, drugo, a ne nešto istovetno sa sobom, ukorenjeno u sebi, ukratko, ne antecedentna Priroda, Supstanca itd. Zato bismo pravdu, posmatranu u elementu prava od koga je ona (ne) odvojiva, mogli da definišemo i kao pozitivno pravo koje samo, ovog puta, ima uporište u *legitimnosti drugog* (ili: *uvek-drugoj-legitimnosti*), tako da je prva ili prava legitimnost na koju jedno pozitivno pravo polaže pravo (počev od opravdanih, legalnih sredstava) uvek samo apokrifna!

U stvari, možda bi najtrezvenije bilo da se izbegne artikulacija čitavog ovog problema unutar klasične deobe između prirodnog prava i pozitivnog prava. Ali, pri tom ne treba imati iluziju da postoji ili da je moguće napraviti jezik i terminologiju koji bi unapred izmakli svim zamkama starinskih metafizičkih deoba i opozicija. Pristup takvim konceptualnim zagonetkama kao što je *pravda* moguć je i unutar tradicionalnog pravno-političkog jezika, samo sada pod uslovom da se tu ujedno obavi dekonstrukcija mitskog, ideološkog, metafizičkog fona na kojem su usidrena određena konkretna semantička "rešenja".

Potrebno je promisliti pravdu kao iskustvo nemogućeg. Počev od iskustva nemogućeg platonizma. Reč je, uvek, o nemogućem *konačnom* filozofskom/logocentričkom rešenju za pravdu. Već i najobičnije, svakodnevno iskustvo pravde govori nam da nije moguće definitivno i bezbedno usidriti se u jednom-za-svagda skrojenom odelu pravde. Svako umirujuće institucionalno rešenje delovalo bi, pre ili kasnije, kao azil ili kao *sultifera navis*, brod ludaka, s kojega bi svi hteli da pobegnu... Ipak, neophodno je biti pravedan s pravdom koja je svedena na pravo. Jer, pravo i njegove norme su nezaobilazni oblik u kome egzistira pravda. Pravedno je da ima prava. I čim se to kaže, neophodno je odmah sagledati i granicu te tvrdnje. Moguća je, naime, pravda izvan prava i u tom slučaju ne samo nasuprot ak-

tuelnog prava, kao neko drugo, alternativno pravno rešenje, već i kao odgoda/r*A*zlika u odnosu na svako (pozitivno ili prirodno) pravno rešenje. Moguća je pravda kao drugost svih pozitivnih normi, pa i normi prava. Na toj formuli Derida insistira, zato što se njom otvara mogućnost iskazivanja onoga neiskazanog, ali podrazumevanog u čitavoj zapadnoj filozofiji, naime, činjenice da je sama filozofija, u stvari – pravda. Derioda bi, jednostavno, rekao: *dekonstrukcija je pravda*. Ili: filozofija uobličena u *dekonstrukciju* je *pravda*. Odnosno: dekonstrukcija filozofije (ili zapadne metafizike, te bele mitologije!) je pravda. Takođe: činjenica da *diskurs načela* nema uporište u bilo čemu Apsolutnom je – pravda. Problem je samo u tome što je čitava zapadna filozofija ono najpravednije uvek želela da smestiti u najveću blizinu Apsolutnog, čak i onda kada se same pretenzije na Apsolut oslobodila. Tu, u stvari, imamo jednu rđavu savest koja iza navodne kritike matafizike prikriva svoju žeđ za savršenim načelom. Ukoliko bi se, međutim, pravda definisala kao drugost prava i njegovih unutrašnjih načela, njegovog diskursa načela ili njegove filozofije, onda bi se ona, time, bez sumnje, ireverzibilno udaljila od svake pretenzije na apsolutno. Taj dekonstruktivni obrt ne može nikoga, ko se s njime upozna, ostaviti hladnokrvnim.

Po sebi je razumljivo da Deridin iskaz koji glasi *dekonstrukcija je pravda* može da iritira, zbuni i zavede. Zacelo, postoji više razloga zbog kojih poistovećenje filozofije sa dekonstrukcijom, a ove sa pravdom može da izazove nesporazume. Najpre, kada Derida kaže *dekonstrukcija*, time on ne misli samo na svoju teorijsku intervenciju. Za njega *dekonstrukcija* s izvesnim pravom ima isto ono dvostruko, dvosmisleno značenje koje ima, na primer, reč *istorija*. Postoji dekonstrukcija na delu, u samom *događanju* ili odgađanju/radu r*A*zlike, razgrađujućem ili rasejavajućem učinku *drugosti* koja razjeda, desedimentira svaki suviše umišljeni (epohalni itd.) identitet. Prema tome, postoji *spontana* dekonstrukcija, razgradnja lišena predumišljaja koja se događa (u) svakom događanju, svakoj povesti. Međutim, teorijska dekonstrukcija je duhovno ubrzanje,

intervencija. Zato nju nije moguće dekonstruisati, već samo ponavljati, opisivati, analizirati... Ali, kao što je nemoguće dekonstruisati dekonstrukciju – na čemu u *Sili zakona* s pravom insistira Derida – tako je nemoguće i dekonstruisati pravdu. Dekonstrukcija je pravda zato što je već i sama pravda sklona dekonstrukciji! Naime, koliko god da u sebi sadrži konstruktivne elemente, koliko god da je moguća unutar prava, ipak ostaje činjenica da je pravda u krajnjoj ili sudnjoj instanci utemeljena u nečemu izvan prava, izvan svakog pravnog sistema/identiteta, dakle, u nečemu *drugom*. Tačnije, ona je "utemeljena" u bezdanu *drugosti*. "Suština"/"identitet" pravde, i pored toga što ona, neki put i fanatično, teži da se učvrsti ili trajno osigura u samoj strukturi ljudskog (opšteg, prvobitnog, idealnog ili pozitivnog) *očekivanja* i *saglasnosti* (konsenzusa), jeste u tome da nje u stvari nema, da je ona uvek prepuštena koroziji drugog ili odgodi rAzlike. Kao što nema ni filozofije. Kao što je i ljubav prema mudrosti uvek drugde, jer je i sama mudrost pre odgoda mudrosti nego što je njeno ispunjenje.

Nasuprot tome imamo filozofske i ideološke teze koje nam, na različite načine, govore da je konačno zadovoljenje ipak moguće. Jedna od poslednjih takvih teza bila je ona Fukujamina, o *kraju istorije*. Ta u stvari stara (platonovska!) teza je izazvala niz kritika, među kojima se posebno istakla ona iz pera Žaka Deride (v. *Marksove sablasti*, 2004), po čijem shvatanju je govoriti danas o kraju istorije, naprosto, naivno. Demokratija nije definitivno zaključena stvar, pošto ona podrazumeva, pre, izvesnu ideju *odgođenosti*, nego *dovršenosti*. Ona je, ne slučajno ili zbog nedostatka vremena, već upravo *konstitucionalno* – nedovršeni zadatak. To je tako između ostalog i zato što ona stoji na strani pravde, na strani njene bitne strukture koja je struktura obećanja. Zato bi se, takođe, moglo reći da je demokratija ne samo nedovršeni nego i nedovršivi projekt modernosti. Ona je nedovršeni/nedovršivi projekt modernosti ne samo zato što će uvek biti novih poslova koji tek treba da se obave, ili zato što je ideja napretka, u stvari, ideja beskonačne aproksimacije koja nikada ne dostiže svoj cilj, već, pre, zato što demokra-

tija uvek iznova mora da radi *na samoj sebi*, na konstitucionalnoj napetosti koju nosi u sebi, između vlastitog usavršavanja i vlastitog odgađanja (drugosti).

Ova ambivalentna situacija u kojoj se danas nalazi demokratija, počiva, smatra Derida, na temeljno dvosmislenom odnosu između *prava* i *pravde* u ljudskim poslovima. Naime, pravno-politički sklop različitih režima za koje kažemo da su *demokratski* nikada ne otelovljuje u potpunosti i ne iscrpljuje do kraja sam koncept pravde (ili: pravičnosti koja transcendira pravo/zakon/normu) kao dekonstrukcije/filozofije. Naprosto, *pravda* je nešto što izmiče *pravu* i svakom pozitivnom ili strateški utvrđenom stanju normi, načela i naloga. Ona je uvek samo ljubav prema pravdi, a ne bilo kakvo pozitivno, dostignuto stanje. Drigim rečima, pravda se samo delom realizuje u pravu i normama (pa i u raspoloživom *duhu* normi), a svojim značajnijim delom ona toj realizaciji izmiče kao ono *drugo* ili, ako hoćete, *drugozakonito*. A to izmicanje, u stvari, predstavlja spontanu dekonstrukciju čitavog praktički ukorenjenog/utemeljenog državno-pravnog postava. Ako demokratija jeste, između ostalog, ideja *pravednog* društvenog poretka (a to se, često, zaboravlja), ona, ipak, nije nikakav pozitivno-pravni ili prirodno-pravni konstrukt, odnosno nije – što bi se, onda, svelo na isto – metafizička datost ili kontrukcija, već je, uvek, izvesna *zaprečenost* koju legitimiše ideja *odgođene* (druge) pravde i odgođene (druge) demokratije, one koja tek treba da dođe.

Pravda je, takođe, uvek moguća re-definicija slobode. Šta god da je sloboda, ona je *i* sloboda za izvesno nasilje, ako ne čisto ili izravno, onda bar nasilje posredovano nasiljem, ili nasilje-protiv-nasilja. Dakle, ona je sloboda *za* pravni poredak koji je u stanju da *monopoliše* nasilje (da ukine bilo koju drugu, njemu spoljašnju slobodu-za-nasilje), pa najzad, i da zapreti slobodi koja se hoće kao nenasilna, kao sloboda-od-nasilja. Samo, dobro podešen pravni poredak nudi ono što mi, danas, zovemo *slobodom* ili slobodom u jednom *slobodnom društvu*. To je splet odnosa koji bismo mogli da definišemo i ovako: sloboda čuva pravo koje čuva slobodu. Ili: sloboda utemeljuje pravo

koje utemeljuje slobodu. Zato može da nam izgleda da je pravo alfa i omega artikulacije nečega takvog kao ljudska aloboda. To je samo delimično tačno! Naime, zaista, pravo ili poredak tzv. vladavine prava je alfa ljudske slobode, ali ne i omega! Dakle, pravna načela su ono što *započinje* (što je dominantno, što ukazuje na suverenu hijerarhiju vrednosti) i što *zapoveda* (nalaže, ozakonjuje, ustanovljuje kao normu) i što, na taj način, u isti mah oblikuje poredak i filozofski artikuliše slobodu, nidi joj profil, meru i umnost. Pri tom, pravna načela slobodu *i ograničavaju*! A to je, sada, najvažnije. Jer, ono što slobodu ograničava to njoj ujedno i preti. Ono što je danas nasilje protiv razobručenog nasilja, sutra može da postane nasilje protiv života. Štaviše, to može da se desi a da, pri tom, izgleda kao da se ništa nije desilo!

Sloboda, reklo bi se, i nije moguća bez onoga što njoj preti. Jer, već značajan deo nje same njoj preti! To je njena protivurečnost van koje ona uopšte i ne može da se pozicionira. Jedino što sloboda može, to je da i sama preti onome što njoj preti! – Nema slobode za neprijatelje slobode! Pri tom, naravno, postoje razlike u izvršenju ove pretnje… Jedno je njeno revolucionarno, a drugo legalističko tumačenje. Ali, svako takvo tumačenje prethodno je već izvršilo *upad* u sferu prava/pravde. Zato, kako kaže Derida, ono što "preti pravu jeste nešto što već pripada pravu, pravu na pravo, na poreklo prava" (*Sila zakona*, st. 55). To pravo na poreklo prava ne može da se definiše (jednom za svagda) ili da se zaustavi. Poreklo (počelo, načelo) prava je izvan prava, izvan prava kao diskursa načela. Ono ne može da se pokori, ograniči, da se definitivno uobliči i institucionalizuje. Zato se mora reći da je poreklo prava u pravdi koja je uvek, zapravo, izvan prava. Vladavina prava nije zatvoreni metafizički sistem koji iznutra nalazi način da u nedogled legitimiše vlastiti legalitet.

Sloboda u izboru prava je uvek već profilisana kao pravna, ali naknadno, jer njen izvor nije *u* pravu, u postojećem (konzervativnom) pravu. On je, naime, uvek dat počev od izvesnih tumačenja (obično se kaže *prirodno pravne*) zakonitosti

življenja, njegovog legitimiteta. Tek ta *očekivana vrednost* (individualnog i društvenog) života uspostavlja se kao fon na kojem može da se instalira i automatizam jednog novog prava, po cenu njegove buduće inercije i konzervativizma... Ali vera da ovaj ili onaj (čak i najbolji, a danas je to, bez sumnje, liberalno-demokratski) poredak ima ekskluzivno pravo na pravo pre ili kasnije će se potvrditi kao eshatološka, a time i kao razlog za razočaranje ili za dekonstrukciju te očaranosti. Ako je liberalna demokratija danas najmanje loš poredak u svetu, to ne znači da sutra neće mesto *najmanje lošeg* biti okupirano nečim drugim, nekom *drugom* demokratijom i, možda, nekim drugim životnim osećanjem za pravdu... i, u svakom slučaju, nekom drugom filozofijom. Eto zašto liberalno-demokratski poredak *ne označava* kraj istorije, budući da u njemu, u načelu, demokratije/pravde *nikada* neće biti dovoljno, tako da je, čak i u visoko razvijenim društvima, uvek smislena i nikada dovoljno iscrpljena borba za, recimo, ljudska prava (iako su izvesna ljudska prava osnovna, utemeljujuća prava svake demokratije) ili za izvesnu demokratsku pravičnost. Među ta prava valja uračnati i pravo na filozofiju ili poziv filozofa. Suština pravde je da je nema nikada dovoljno, tako da je ona uvek odgođena, ali i hitna. Isto je moguće reći i za filozofiju. Kao što pravde nema nikada dovoljno, tako nema dovoljno ni filozofije. Pa ako je pravda hitna, onda je isto tako hitna i filozofija. Zato su pravda i filozofija u biti – mada i svaka na svoj način! – dekonstrukcija. A dekonstrukcija je, tradicionalno/filozofski rečeno: kritičko preiznačavanje postojećih načela ili postojećeg diskursa načela.

Milorad Belančić je objavio sledeće knjige:

Isto i sasvim drugo (*Filozofski eseji*), Beograd, 1983;
Nulta tačka ideologije, Beograd, 1989;

Strategije tumačenja (*Rikerovo shvatanje hermeneutike*), Novi Sad, 1991;
Postmodernistička zebnja, Novi sad, 1994;
Fragmenti o smislu, Beograd, 1994;
Evropa na Balkanu, Beograd, 1998;
Odgođena demokratija, Beograd, 2004;
Genealogija palanke, Beograd, 2004;
Nasilje, Beograd, 2004;
Razlozi za dekonstrukciju, Beograd, 2005;
O demokratiji koja će doći, Novi Sad, 2006;
Zakon pisanja, Beograd, 2007;
Polemologike, Beograd, 2008;
Smrt slike (Ogledi iz filozofije umetnosti), Beograd, 2009.
Rasredišteni logos, Beograd, 2010.
Filozof ne sme da ide u Sirakuzu (*Zatvoreni krug filozofije*), Kragujevac, 2010.