Milorad Belančić

RASREDIŠTENI LOGOS

Biblioteka
Filozofska biblioteka

Urednik
Prof. dr Ilija Vujačić

Glavni i odgovorni urednik
Slobodan Gavrilović

Milorad Belančić

Rasredišteni logos

СЛУЖБЕНИ
ГЛАСНИК

Copyright © JP *Službeni glasnik*, 2010

Sadržaj

Predgovor [7]

Nomadologike [9]

Zaborav glasa [9] – Ekstaza mita [13] – Parodija vrednosti [17] – Aporije poučnog [20] – Ironija kao iritacija [25] – Lukavstvo viđenja-i-vidljivog [29] – Unižena onto-teologija [34] – Postmoderna kao moda [38] – Etika dekonstrukcije [43]

Šta s intelektom? [50]

Uloga intelektualca [50] – Duh univerziteta [53] – Stručnjak za univerzalno? [56] – De-generisani intelekt [58] – O tegobnoj odgovornosti [64] – Intelektualnost nije funkcija [68]

Povlačenje političkog [74]

Kritika humanizma [74] – Postmoderna opuštenost [77] – Liberalna spontanost [79] – Nesamerljivost razmenskih vrednosti [83] – Neophodnost intervencije [86]

Diferencijalni obrt u filozofiji [89]

Otkriće označiteljske prakse [89] – Novi apsolut: struktura? [93] – Mit mitologije [97] – Da li je diferencijalno smrt referencijalnog [104] – Metafizikom protiv metafizike [110] – O mitu dominacije [116] – Pripitomljena granica [118] – Mesto smrti [121] – Neoznačivost razlike [125]

Bezdan presimboličkog [129]

O ubistvu smrti [129] – Misliti agoniju [134] – Avet identičnog [137] – Spaljeni mostovi [142] – Zlokobna zakrivljenost istorije [147] – Realno kao bezdan presimboličkog [151] Ipak Happy end? [154]

Tumačenje i sasvim drugo [159]

Škola sumnje i škola vere [160] – Enigmatično *x* koje izmiče [165] – Sasvim drugo kao smrt [173] – Razlika bića i bivstvujućeg [178] – Pokoriti sasvim drugo? [182] – Da li drugost prethodi sasvim drugom [193] – Tumačenje tumačenja kao rAzlika [201] – Spekulacija bez granica [207]

Čitati knjigu sveta [215]

Instrumenalno shvatanje čitanja [215] – Čitanje kao obestvarivanje [219] – Svet bez senke [223] – Nečitljivost knjige sveta [227]

Lutanje misli [231]

Antecedentna nigdina [232] – Ironija dlake [234] – Hologram smisla [236] – Užitak u zlu [237] – Istorija kao krpež [239] – Sakralna ledina [241] – Intervencija noge [244]

PREDGOVOR

U ovoj knjizi sabrani su tekstovi koji, u izvesnom smislu, teže da se rasprše... Sama raspršenost nije njihov neočekivani ili kontrasvrhoviti učinak. Centrifugalna sila te raspršenosti može da se nazove i *silom rasredištenja*. Ona ovde, očigledno, koincidira s problemskom usmerenošću spisa, s njegovom potrebom da promisli različite oblike *rasredištenja logosa*. Ta tekstualna raspršenost je podstaknuta činjenicom da se, u svemu čime se ovi tekstovi bave, *ide do kraja*, do onih *graničnih* pitanja na koja nije moguće dati nikakav dobro centrirani, tekstualno ukrućeni, suviše uzdignuti ili nadignuti odgovor. Zato, ako se u rečenoj raspršenosti ipak nešto sabire i spaja u zajedničku uslovnost (knjige), to onda nije sam tematski sklop teksta, niti je bilo kakva, po zakonima tradicionalne, palanačke ili akademske filozofije, *prisilna* konstrukcija, već je to, pre, jedna negativna uslovnost, koja nam govori o rasprskavanju jedinstvenog temelja, o uzdrmanosti „monolitnih", „homogenizujućih" ili „hegemonih" sklopova, o naborima i pukotinama u svakoj previše uglačanoj, prisilnoj koherentnosti... Pa ako tekstualno tkanje u *Rasredištenom logosu* ipak ima nekakvu metodu, nekakav promišljeni način pristupa datim temama-sadržajima, onda bi to mogla biti samo jedna metoda koja ide protiv svakog, pa i svog – zatvaranja. Reč je o paradoksalnom kretanju uperenom protiv sebe samoga kao tradicionalnog metodičkog kretanja. U ovim tekstovima to postaje *vidljivo* tek na njihovim rubovima ili na kraju,

pošto se prođe faza (tradicionalne) strogosti, preciznosti, pa, ako hoćete, i racionalnosti, da bi se stiglo do mišljenja koje postaje odgovorno za svoj *nastup* i svoj *prestup*.

Mi danas ne znamo kuda (u sudnjoj instanci) ide ovaj svet, kao što ne znamo ni kuda ide naš tekst! Ukoliko bi on uopšte i hteo da ide dalje od samoga sebe ili od svog nosa. U takvoj situaciji ne samo što je moguća nego je i nužna izvesna misaona (i ne samo misaona) odgovornost. Odgovornost je, s pravom smatra Žak Derida, uvek odgovornost pred *ne-mogućim* (ortografija je Deridina). Naše lutanje u svetu kakav danas jeste ujedno je i njegovo lutanje u nama. U filozofiji, ništa nije unapred, dogmatski, autoritarno ili jednoumno odlučeno. Kretanje *otvorenim* putevima je ne samo globalna nego i naša, lokalna i egzistencijalna, u svakom slučaju ciljna (samo: bez konačnog cilja) uslovnost. U stvari, to je uslovnost jednog *bez*. I ona se, kao takva, mora *priznati*. Naprosto, živimo u svetu *bez onto-teoloških temelja*. Ni jedna (filozofska, ideološka, religijska itd.) *vera* ne može više da se učvrsti kao neprikosnoveni temelj. Zato je filozofska misao u *Rasredištenom logosu* shvaćena, najpre, kao avantura koja ispituje granice, koja iskušava ono drugo, simptomalno, što je dato samo u nagoveštaju, što je tek u dolasku, mada nikada ne dolazi do kraja. Zbog toga je u ovom spisu važnije pitanje *kako* uopšte misli jedna misao usmerena na ciljno lutanje i traganje za odgođenom izvesnošću nego *šta* se s tom mišlju zapravo misli.

U Beogradu
15. maja 2009.

NOMADOLOGIKE

Zaborav glasa – Ekstaza mita – Parodija vrednosti – Aporije poučnog – Ironija kao iritacija – Lukavstvo viđenja-i-vidljivog – Unižena onto-teologija – Postmoderna kao moda – Etika dekonstrukcije

Čini se da je horizont postmodernog mišljenja otvoren sa konačnim gubljenjem postojanog 'sidrišta kojeg je jezik imao u referentu' (Liotar). Ukazao se nesagledivi prostor nomadskog lutanja bez krajnjeg odredišta, bez nade za bezbjedno stanište, bez granice koje bi dijelile stalna boravišta, bez prirodnog tla koje bi stanovnici neprestano kultivisali, bez piramidalnih građevina koje bi na njemu zidali.

Ugo Vlaisavljević

Zaborav glasa

U traganju za *dobrim* glasom, tradicionalna, kako klasična tako i moderna filozofija, uvek je zaboravljala na vlastiti, doslovni, zvučni ili utišani *glas*. Ali, reč je o *glasu* koji u sebi nosi moć uspostavljanja *prisustva*. Prisustvo nije po sebi dato nego je dato po glasu koji se izmiče i tako stvara (semantičku) *iluziju* prisutva (uključujući tu i iluziju prisustva *po sebi*). Glas je (empirijski dato, označiteljsko) prisustvo koje (u govoru) iščezava, postaje neprisustvo, zato da bi bila moguća *apstrakcija* i *simulacija* semantičkog prisustva. Ipak, ako je u tom događaju išta realno, onda je realan samo *označitelj*, dakle, moj glas, dok je sve ostalo – fikcionalno. Čitava klasična filozofija težila je da unutar iluzije prisustva dopre do *stvarnog* i, zapravo, do onog *najstvarnijeg*. A pri tom je,

naprosto, zaboravila na *glas*. Dakle, htela je da dopre do Prvog, počela, načela *bez glasa*. Pa iako je taj put izgledao nužan, on je bio pogrešan. U svakom slučaju, bio je to put suočavanja s – nemogućim. Sam uvid u tu nemogućnost otvorio je, sa svoje strane, mogućnost izvesne kritike, a na kraju i mogućnost same *dekonstrukcije*. Suspendovanje iluzije apstraktnog, metafizičkog, univerzalnog (itd.) prisustva, prisustva bez glasa i traga, ključni je *aksiom* dekonstrukcije. Te misli koja preuzima na sebe odgovornost za rasredištenje logosa.

Neko bi mogao da upita: nije li, u ovom kontekstu, reč *aksiom* samo drugo ime za *načelo* koje, kao termin, pripada najtradicionalnijem filozofskom diskursu? Bez sumnje, to je paradoks o kojem bi dekonstrukcija morala sebi da položi račune. U ovom trenutku valja reći da se zaborav glasa oduvek, u svim vrstama govora, smatrao uslovom *sine qua non* pojavljivanja – *samih stvari*, pojavljivanja predmeta mišljenja u njegovoj apstraktnoj istovetnosti sa sobom. Sama dekonstrukcija uviđa da se s tim zaboravom, po pravilu, zaboravlja i ono *različito* počev od koga se tek utvrđuje, ustanovljuje identitet (bilo kog, pa i filozofski shvaćenog) *prisutva*. Uviđajući da nešto nije *u redu* u „datom" redu-poretku, filozofija se, uvek, vraćala rečima i njihovom značenju, ali ne i samom glasu, samoj (iščezavajućoj) funkciji glasa. Tako je zaborav ostao utemeljujući za sve filozofske operacije, počev, naravno, od same operacije utemeljenja, odnosno same filozofske priče o načelima. Istorija rečenog zaborava je, reklo bi se, fundamentalna istorija filozofije. Taj zaborav (glasa) je, najzad, imao odlučujuću ulogu u profilisanju *logocentrizma*. U čemu se on sastojao?

Filozofija nije mogla da ne pođe, da ne počne od samog početka, od ustanovljenja onoga što je *prvo*, onoga čime sve započinje i završava. Dakle: od počela, načela. Za nju je samo *započinjanje* (*arhe*) bilo, od početka, dato i kao *zapovest*, naravno, kroz vlastito traganje za početkom. A početak je morao da se nađe negde izvan, s one strane tekućeg govora, izvan žive reči, mnenja (*doxa*) ili mita (*mythos*), izvan već raspoloživih simbola, priča i tekstova. I naravno, izvan mog glasa. Početak nije mogao da bude stvar razumevanja-tumačenja nekog već raspoloživog značenja nego, samo, pojmovna

konstrukcija jednog potpuno novog, još-ne-viđenog smisla. Zato je ono *prvo* (počelo, načelo) moglo biti samo (apstraktna) *konstrukcija* prvog, a uspostavljanje takvih konstrukcija povlačilo je za sobom isključivanje mnenja i svake pred-filozofske priče. I ne samo priče, već i situacije iz koje se priča. Međutim, iskorak iz mnenja i mita bio je, najpre, rezultat povlašćivanja *glasa*, zato što je tek *iščezavajući glas* otvarao prostor na kojem je moguća pojava onog prvog kao *prisutnog*. Metafizika je u *logosu* uvek videla mesto istine ili porekla istine, njene istorije, njene upotrebe i njenih svrha. Cena toga bila je potiskivanje pisanog traga izvan „pune", „samoj sebi dovoljne" reči-*logosa*. Zato je logocentrizam, takođe, izvestan fonocentrizam: pozicija u kojoj se ustanovljuje „apsolutna bliskost između glasa i bića, glasa i smisla bića, glasa i idealnosti smisla" (v. J. Derrida: *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, str. 23).

Ta bliskost se sastoji u iluziji koja se postiže govorom, iluziji po kojoj u iščezavanju zvuka-glasa ono što preostaje, kao *označeno*, svedoči o apsolutnom prisustvu: bića, smisla bića ili idealnog smisla, dakle, nečega što, ako jeste, svakako jeste takvo kakvo jeste, a ne drugačije. To onda povlači za sobom i metafizičko određenje bića kao u sebi sa sobom istovetnog prisustva koje je u celini ili u delovima raspoloživo za spoznaju i logički tretman. Svet je, u stvari, naša vera u svet, vera koja svaki čas menja sadržaj-veru, ne menjajući, pri tom, ono što je u njoj uvek-prisutno, dakle, ideju samog *prisustva* kao (formalnog) uslova-mogućnosti sveta i promenljivih sadržaja u njemu.

To onda, svakako, nije vera u svet nastanjen nečim neistovetnim, drugim ili sasvim drugim, nečim što izmiče logici identifikacije, dakle, nerazumljivim, nesamerljivim, nemogućim, nepojmiljivim, neodlučivim... Ako do predmeta, objekata, stvari ili suštine nije lako dopreti, ako nam identitet toga na šta se pozivamo uvek zbog nečega izmiče, onda, po nepokolebljivoj veri u svet br. 1., razlog tome – sudeći po svekolikoj zapadnoj metafizici – leži jedino u našoj saznajnoj nemoći ili nedovoljnosti iza koje se krije potreba za dodatnim epistemičkim naporima! Zato kako stara, tako i nova metafizika u tome (eksplicitno ili implicitno) vidi nužnu, ali savladivu, opreku između *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*.

Na fonu vere u prisutnost, u blizinu stvarnog sveta, uspostavlja se i vera u materijalne ili duhovne reference, u kojim god modalitetima da su date. Na to se, zatim, nadovezuje i vera u *smisao* kao način spoznaje ili predstvaljanja, da bi sve to, na kraju, bilo uokvireno verom u date, tvrde, homogene entitete s obavezujućim, ako treba i represivnim identitetom. Pa ako su razlike u modalitetu i smislu uvek moguće, one ipak nisu bitne. Nekada se svet prepoznavao kao svet dobro raspoređenih suština, smeštenih u prošlost, sadašnjost ili budućnost. Danas se, umesto o suštinama, rađe govori o identitetima, ali ta promena nije bitna, jer tu u svakom slučaju imamo metafizički jezik. Svet kojeg „poznajemo" je prazno mesto izvesnih identiteta. Bez obzira na brzinu s kojom se menjaju njegovi sadržaji, ostaje činjenica da je naše poznavanje tih sadržaja uokvireno identitarnom formulom-formom ili, u protivnom, nije poznavanje ničega. Ali tu, u isti mah, imamo skrivenu istoriju naših fanatizmi! Ta uokvirenost data je, u svim prilikama, na tako autoritativan način, da sumnja u nju jedva da i sme da se iskaže! Možda još samo iz izvesne pristojnosti može da se postavi pitanje: da li je, s one strane identitarne dogme (= osigurane forme, naravno, počev od one *logičke*, odnosno počev od formalno logičkog načela identiteta), uopšte i moguća i zamisliva neka *pozicija* (a pri tom nije jasno da li je i sam taj termin dobar) *neidentičnog*, *razlike*, *drugosti*?

Naš jezik i posebno njegova semantička i tautološka funkcija je ono što čini mogućim svet identiteta i svet kao identitet. Pri tom, svejedno je da li su te istovetnosti profilisane ontološki (odnosno podložne pravilu: sve što jeste jeste to što jeste), logički (svaki pojam, pa i pojam sveta, istovetan je sa sobom) ili govorno (svaka reč podložna je tautologiji i dakle: znači to što znači). Polazna tačka je uvek jezik ili njegova neuporediva sposobnost tautološkog poistovećenja, zatim označavanja i najzad referiranja. Ali, dokle dopire ta sposobnost? Samo pitanje je manje važno. Budući da je uvek reč o izvesnoj metafizičkoj nadležnosti. Dokle god da dopire, ta sposobnost dopire do (neke) metafizičke pozicije koja privileguje tezu o svetu nastanjenom istovetnostima-sa-sobom ili svetu kao istovetnosti-sa-sobom. Ta pozicije je, čini se, ukorenjena u samoj strukturi jezika. Zato Derida može da kaže da mi sem metafizičkog nemamo nikakav drugi jezik. Šta god da je *označeno* u (fikcionalnom)

prostoru (ako je to prostor) *označenosti* koji se otvara pomakom od označitelja ka označenom, ubuduće, to je prostor izvesnih (ontoloških, logičkih, misaonih, semantičkih) entiteta (ili: konstrukta) koji nužno imaju *identitet*, navodno, nezavisan od bilo kakvog označiteljskog uticaja. Shodno tome, filozofi su, oduvek – a to u mnogome važi i danas – bili zarobljenici korisničke uloge znaka i jezika, pisanja i čitanja, gde se uloga i ulog označiteljâ gubi da bi do reči došlo ono čisto-označeno, dakle, bivstvujuće (bilo koje vrste, duhovne ili materijane) koje nam se *predstavlja* (reprezentuje) u svojoj istovetnosti sa sobom.

Ipak, s one strane istorije metafizike, njenih svrha i naloga, svet identitetâ i svet kao identitet su konstrukcije koje se nude – dekonstrukciji. Savremena kritička misao to mora da prihvati, jer, pravo govoreći, i nema neku bolju alternativu. Pri tom, dekonstrukcija ne nalaže puko poništavanje identitarne, metafizičke logike. Već ova poslednja tvrdnja upućuje nas na predostrožnost: moguće su mnoge zablude na putu iskoraka iz identitarne logike čiji smo predugo bili zarobljenici. Svaki korak na tom putu-iskoraka mora biti veoma važan. I možda najvažniji takav korak preduzeo je *strukturalizam*, sa svojim (naizgled) jednostavnim geslom: umesto logike poistovećenja i istovetnog treba dati prednost diferencijalnom mišljenju. Bez strukturalizma ne bi bilo ni dekonstrukcije. Dekonstrukcija je, zajedno sa post-strukturalizmom, prihvatila *diferencijalnu inicijativu* strukturalizma. Ali, ona je i unapredila diferencijalno otkriće strukturalizma, odnosno redefinisala je (post-metafizičko) *prvenstvo* mišljenja razlike u odnosu na logocentričku dogmu identiteta. Škola strukturalističkog shvatanja razlike je, i danas, nezaobilazna za svakog ko želi da zna otkuda je došla i u kom pravcu se kreće ne samo aktuelna filozofija nego i post-filozofija.

Ekstaza mita

Mit je *drugostepeni semiološki sistem*, kaže Rolan Bart. Pokušajmo to da razumemo ovako: svaki semiološki postav podrazumeva izvesan označiteljski izmak smisla. U mitu su sabrani učinci

dvostrukog izmaka: jedanput opšteg-jezičkog, a drugi put specifičnog-mitotvornog ili mitopoetskog. U stvari, reč *mît* je homonim. Leksički uzev, ona je u izvesnom smislu dvostruko polisemična, jer osim oznake za *mitos*, koja je već i u vlastitom semantičkom okviru višeznačna, ona je ujedno sinonim za reč *mito*. Ko ne veruje nek uzme rečnik i pogleda: *mit* je *mito.* Ovo je zastarelo i pomalo potisnuto značenje reči *mit*, ali sasvim je moguće da ono ima, za samo tumačenje statusa *mita* unutar izvesnih diskurzivnih formacija, nezaobilaznu važnost. U stvari, ako u ovom kontekstu još uvek može biti govora o nekakvoj suštini, onda je *mitos*, zaista, u suštini – *mito*! To je tako zato što mit u isti mah *miti* (= podmićuje) i produkuje *mitizaciju* (= preobražavanje u *mitos*) svega što uspeva da obuhvati ili dodirne. Mit (aktivno) pro-iz-vodi vlastiti višak vrednosti koji je, inače, u drugim semiotičkim postavima efekat pasivnog izmaka smisla.

Ovaj aktivni, tvorački moment u mitu Levi-Stros posmatra kroz analogiju sa brikolažom (*bricolage*: sitno, domaće majstorisanje), tako da mitovi „rastavljaju i preinačuju skupove događaja (na psihičkom, društveno-istorijskom ili tehničkom planu) i služe se njima kao nerazorivim delovima za stvaranje strukturalnih rasporeda koji naizmenično služe kao ciljevi i sredstva". Zato je moguće da mitovi budu aktuelni svuda gde imamo izvesnu praktičnu, odnosno ciljnu-instrumentalnu dinamiku. Ali, mit je u stvarnosti bespredmetan, kao svet dečijih igračaka, pošto on uvek *sebe* uzima za objekt vlastite intervencije, brikolaža. To je pozno otkriće. Biti samome sebi objekt: nije li to upravo najbolja struktura dočeka za ono što bismo danas nazvali „fatalnom strategijom objekta"?!

Logocentrička, centripetalna i sistemska racionalnost oduvek je želela da se bori protiv mita i doxe. Želja-ljubav prema *mudrosti* koja bi, onda, bila „pravi novac", lišen "podmićivanja", samo je drugo lice te borbe. Pri tome, racionalnost je mogla to da čini samo zahvaljujući prikrivenoj mitizaciji, podmićivanju izvesnih duhovnih energija koje, onda, nisu smele da pogledaju istini (= vlastitoj mitskoj konstituciji) u oči. Borba protiv *mita* i *doxe* uvek se uspostavljala kao *mit* o kraju mitova ili kao skrivena mitopoetika diskursa

načela. Samo, zar je uopšte i bilo moguće boriti se protiv mita? Da li je mit ikada imao alternativu? Nije li ovo pitanje isto kao kada bismo se upitali: da li je sâm jezik imao alternativu?

U ovom trenutku ne bismo smeli da pogrešno ili površno interpretiramo poststrukturalističku „kritiku" totalizujućih i univerzalizujućih mitova moderne. Ova intervencija se, bez sumnje, indirektno ticala i same današnje sudbine *mita*. Naime, kritika totalizujućih procedura ne sugeriše ideju njihovog *kraja*, pa čak ni kraja njihove žudnje za vlašću, i pogotovu ne u jakom smislu *destrukcije*, jer ta kritika podrazumeva samo kraj *imanentne vere* koja obeležava svaku totalitaciju. Istina nije celina, kao što ni celina nije istina. Ali pogrešno bi bilo reći i da je celina neistina, pošto je ona moguća i kao mit, kao simulakrum, a to znači da celina, totalizujuća strategija, kumulativna teleologija, moderni mitovi progresa, avangarde itd., podjednako mogu da se uspostave, da se ustanove, institucionalizuju i kao *hiper-istina* ili *hiper-realnost*. Nijednu totalizaciju, međutim, nikada više nećemo moći da posmatramo kao u-vlastitom-elementu-osigurano-i-dokazano-obećanje. Jer, svaka totalizacija ostaje upravo *konstitucionalno nedokazana* i u tome se, možda, krije mistični temelj njenog (eventualnog) autoriteta! Sasvim je razumljivo da u toj priči, naprosto, više nema mesta ni za radikalizam jedne brze destrukcije.

Mitopoetičke strategije moderne same sebi predstavljaju najveću opasnost, zahvaljujući vlastitoj prekomernosti, prekociljnosti, hiperteliji, kako bi rekao Bodrijar. Za pozno modernu produkciju mita (ili, što se svodi na isto, za mitsku produkciju modernog) moglo bi se reći da ona, pomalo paradoksalno, predstavlja nešto u isti mah nemoguće i nužno. Vraćanje mitu je, takoreći, neželjeni, neočekivani, kontraindikativni efekat moderne intervencije i destrukcije. Najveći mit današnjice je mit o fatalnoj strategiji objekta. To je mit o prvenstvu koje je prvenstvo bez načela, bez bilo kakvog mehanizma, sprave, projekta, programa, softvera koji bi profilisao središte i vrh aksiološke strukture-piramide. To je mit koji sebe, svoju fatalnost ne krije kao mit. Mit bez dubine i, prema tome, bez razloga za podmićivanje ili podmetanje lažnih moneta. Ako ne baš *mi*, sa brdovitog

Balkana, onda svakako savremena civilizacija živi, danas, veseli povratak od Načela ka mitu i doxi shvaćenim kao simulacija i hiperrealnost. Veseli povratak pred-filozofiji, nemosti (ili: zanemelosti) poziva filozofa!

Ubuduće, nema ničeg *na čelu* vrednosne kolone, u čelnoj ili načelnoj poziciji. Nema Bogova (sem onih malih). Nema čak ni vrednosne kolone. Postoje samo efekti raspršenja. U sveopštem sumraku Bogova mit je danas poslednje božanstvo kome gasne njegov metafizički dijadem! To označava kraj tradicionalno shvaćenog *archea*, *principiuma*, (pra) počela, (pra) načela, jer pluralistička ekstaza, u fatalnoj strategiji objekta, relativizuje i unižava neprikosnovenost Prvog. Danas je *fraktalni stadijum mitova* aktuelan kao vrhunac orgije i kao stanje posle orgije. To znači da više nema onoga što bi kolonizovalo, prisvojilo, posvojilo – s neke nadmoćne, meta-instance (supstance, temelja, vrha) – svet mogućih objekata. Postmoderna strategija objekta nije novi (novi kao uvek) mit gospodarenja, nije nikakva nova metafizika subjektivnosti. Jer, fraktalna disperzija mitova, ne poništavajući (već samo raspršujući) igru ekvivalencija i ekonomiju referiranja, cilja na jednu ciljnu, teleološku protivciljnost (nikada dovoljno ekspliciranu latentnost) čiji pustolovni *smisao* u načelu ili, bolje, u *odsustvu načela* upravo *ne možemo* da odredimo-znamo.

Na svom virusnom, fraktalnom, metastazirajućem stupnju, (moderni) mitovi *nisu* (dijalektički) ukinuti i sačuvani (*Aufhebung*), zatim, nisu ni samo ukinuti ili samo sačuvani. Oni su razlomljeni i raspršeni. Njihova ekvivalentska i referencijalna funkcija je izgubila svoj garantovani smisao, svoj snevani (ciljni, teleološki) identitet, svoju instrumentalnu vezanost uz neku totalizujuću fantazmu. Kao predmet slamanja i raspršenja mit je postao deo sudbine objekata. On više nema svoj *zakon*, jer, ubuduće, postoji samo, kako bi rekao Bodrijar, „neka vrsta epidemije vrednosti, opšta metastaza vrednosti, aleatorno umnožavanje i raspršivanje" (*Prozirnost zla*), a to, onda, podjednako važi i za ono što je u vrednostima upravo element simulacije-iluzije-mita. Mit je danas postao površina stvari, moćna površnost koja proizvodi mutaciju realnog. Ali, to je, možda, samo dobar povod za jedan novi početak filozofije!

Parodija vrednosti

Može li se reći da je Tales, u izvesnom smilu, reklamirao *vodu*, a Heraklit *vatru*? Oni su to, bez sumnje, radili prilično vešto, imajući u vidu da su živeli u jednom dobu u kome novine, televizija i reklamni spotovi nisu postojali. Naravno, delatnost kojom su se bavili nije se, u tim starinskim vremenima, zvala reklamiranje, a još manje ekonomsko propagandni program. Ta delatnost se, s dobrim ili s lošim razlozima, zvala – filozofiranje. Može li se reći da je filozofiranje oduvek bilo neka vrsta reklame? Posao u kome se reklamiraju ideje, načela, odnosno neka hijerarhija (ili: hartija) vrednosti?

Po svedočenju Diogena Laercija, Tales, taj prvi filozof, bio je ujedno prvi koji je reklamirao *mudrost*, ne samo tvrdeći nego i praktično dokazujući da ona, ukoliko se primeni, može postati vrlo unosna. I tako je on, kaže Laercije, „u želji da pokaže kako je lako obogatiti se, predviđajući da će biti dobar rod maslina, uzeo u zakup sve mlinove maslina i tako nagomilao čitavo bogatstvo". Osnovni cilj Talesove operacije nije bilo zgrtanje bogatstva, već osvedočenje izvesne nadmoći. U stvari, bila je to želja da se objavi i dokaže svetu prvenstvo *episteme* nad *doxom*.

To prvenstvo nije se moglo dokazati onima *dole* a da se, pri tom, ostane *gore*, u sferi čiste duhovnosti; mudrost je morala da siđe u svakodnevicu, da se razmeni za novac i tako osvedoči kao moć u ravni materijalnog događanja. Ova anegdota nam sugeriše pomisao da je neophodno razlikovati (1) reklamiranje nekih „temeljnih" vrednosti (vode, vatre, elemenata, načela itd.) koje se obavlja *pomoću* ili *unutar* filozofije i (2) ono reklamiranje koje filozofiji dolazi *spolja* i koje nju čini privilegovanim objektom datog poduhvata.

Filozofi posle Talesa (s izuzetkom sofista) retko su smatrali da je njihovoj delatnosti potrebna bilo kakva spoljašnja reklama ili publicitet. *Mudrost* ili *episteme* je stvar koja je već sama po sebi dovoljno vredna pažnje. Nije li ona, u stvari, oduvek bila samoj sebi najbolja ili, ako hoćete, savršena reklama! Zalog te operacije je *istina* kao opšti ekvivalent svih vrednosti: novac duha. *Pravi* novac. U *Fedonu* je Platon, u vezi s tim, tvrdio: „... samo će onaj novac biti

pravi za koji sve treba menjati, a to je umno saznanje. I sve što se za njega i njime kupuje i prodaje, to su odista i hrabrost, i trezvenost, i pravednost, i uopšte svaka vrlina vezana za saznanje...“ Da li tu staru priču o *pravom* i *lažnom novcu* još uvek moramo s respektom da osluškujemo?

Zašto danas postoje paralelno i, na prvi pogled, bez dodirnih tačaka stvari koje se zovu *reklama* i *filozofija*? Razmak između ovih entiteta, zacelo, nije nepremostiv. Jer, i reklama i filozofija, u stvari, imaju mnogo veću srodnost nego što bismo na osnovu njihovog varljivog izgleda i njihove indiferentnosti mogli da pretpostavimo. U datom kontekstu, analogije i metaforički pomaci su mogući i, čini se, heuristički poželjni. Zato će, ovde, biti govora o *duhu* reklame, o njenom fantomu, sablasti, bauku (koji ne kruži samo Evropom, nego i Zemljom)... a to se, onda, naravno, ne odnosi samo na reklamu u užem smislu već i na mnoge druge stvari. Duh reklame, takoreći, dodiruje i iritira duh filozofije (koja, na taj način, prestaje da bude *bauk*)!

Filozofskoj i, zapravo, logocentričkoj taštini bilo je ispod časti da se služi bilo kakvim doksatičnim, ideološkim i marketinškim pomagalima, jer istina je naj-bolja i najunosnija reklama. Mudrost-znanje je „pravo“ ili, što se svodi na isto, „neprikosnoveno“ *opšte važenje* kome, onda, naprosto, nije potreban nikakav dodatni, propagandni rad. Filozofija počiva na vlastitom, *mistično utemeljenom* autoritetu, pa, ako je potrebno, i na vlastitoj autoritarnosti: na nasilno-dogmatičkoj ili ne-do-kazanoj suverenosti. Ona je nešto potpuno drugo od reklame u običnom smislu te reči; pa ipak, njoj je sasvim blizak sam duh, besprekorno idealni duh publiciteta!

Reč *reklama* dolazi od latinskog *reclamare* (uzvikivati). U pitanju je podizanje tona s ciljem da se izabrana reč ili, ako hoćete, *logos* bolje čuje. Prema tome, reklama samo egzaltira energetski princip vlastitog značenja. Ona je reč, znak, logos koji nam *hoće*-reći nešto i čitav njen smisao je u tom htenju, toj volji. Ukratko, ona nije nikakav konstativ nego performativ: reklama ne zatiče, već gradi svoju stvarnost. Naravno, svako vrednovanje čini to isto: ono gradi svoju stvarnost, ekonomiše s njenim energijama... Nije li, već zbog toga, reklama u nužnom, fatalnom dosluhu sa samim logocentrizmom

koji u sebi nikada nije potpuno raskrstio, bez obzira na „natčovečanske" napore, s *voluntarističkim*, *teleološkim* ili, čak, *eshatološkim* konceptom logosa, s jednom *prikrivenom* performativnošću?!

Filozofija je, bez sumnje, oduvek *htela* – i to je upravo taj neizbrisivi energetski momenat – da nam da savršen odgovor na pitanje šta je lepo, dobro i istinito, koliko su vredne ove ili one stvari... Ali, bez obzira na ogromnu ozbiljnost, često i patos s kojim je obavljala svoje procene, ona se, uvek, pre ili kasnije, profilisala kao *parodija vrednosti*, ništa manja od one koja danas obeležava *iskričavu površnost* sveta reklame. Jedni filozofski sistemi, projekti i top liste su padali da bi se ustanovljavali drugi. Post festum se uvek pokazivalo da su sve tablice vrednosti, ma koliko bile dobro utemeljene ili suverene, u stvari, podložne razornim učincima zuba vremena. Unutrašnji patos i patetika umišljene filozoske važnosti nisu nikada mogli da potpuno osujete ironiju vremena...

Parodija vrednosti je nešto što filozofiji dolazi iza leđa. U pitanju je nevoljno-komični i, svakako, krajnje nepoželjni efekat njene vlastite (metafizičke) nedokazanosti. U svetu u kome je reklama postala istina-neskrivenost, stvar postaje sasvim očigledna: starinska, logocentrički profilisana priča koja se, obično, zove *filozofija* u stvari je samoreklamiranje bez Dokaza. Oni koji se danas, još uvek, motaju oko tog filozofskog plota mogu samo da umišljaju kako su privilegovani čuvari *Tajne*, *misterije* konačnog filozofskog „utemeljenja"... Tajne s kojom se, sada, još jedino zastrašuje ili, što se svodi na isto, maše kao s batinom. Istorija ove namrgođene filozofije *argumentum ad baculum*-a već se po ko zna koji put ponavlja, kao pseudo-drama i, zapravo, kao farsa ili sotija-idiotija...

Reklama (u užem smislu) izum je, naravno, modernog doba. Ona je moderna *paradigma* i *parodija vrednosti*. Ali, to je parodija koja zna za sebe i koja hoće sebe kao takvu! Savršena „mudrost" i narcizam našeg otkačenog (otkačenog od velike Istorije) vremena... Ubuduće, vrednost imaju jedino one stvari koje su u stanju da sebi osiguraju publicitet, propagandu i propagiranje... Sadašnje širenje ili rasprostranjivanje nekih vrednosti obezbeđuje se pomoću modernih marketinških mehanizama koji, ubuduće, nadomeštaju ono što se nekada zvalo *opšte važenje*. Reklama se uzdiže (ne kažemo

i *hipostazira*) na rang privilegovanog modela vrednovanja stvari. Ona je duh i dah tog modela. A to je, onda, upravo dovodi u vezu s drugim, istorijskim tipovima vrednovanja koja su uvek, revnosno, ustanovljavala svoje *top liste* vrednosti.

Ono što je, nekada, mudrost primala s okusom gorčine – korupciju, slom i pad Vrednosti, efemernost Večnog, prolaznost i nedokazanost Suština – danas reklama proizvodi kao svoj *srećni* efekat. Mada je tu, takođe, reč o parodiji vrednosti, ipak reklamu ne izjeda nikakva rđava savest; ona nije neželjena i mučenička parodija koja pati zbog svoje prirode... Ova parodija sebe prihvata kao takvu. Mogli bismo čak reći: to je *vesela* i *srećna parodija* koja „po sebi" i „za sebe" predstavlja „ozbiljenje" hegelovskog „Apsoluta"!

Za nju je najvažniji blesak trenutka. Sjaj efemernog. Publicitet, propaganda i marketing otvaraju nas ka virtuelnoj hiper-realnosti. Reklamni spot je srećna koincidencija s Apsolutnim. Ali ta sreća više nije okružena razočaranjem zbog neumitno efemernih, prolaznih efekata... Ona to nije samo zato što je, upravo, sreća-u-efemernom, što je sreća lišena antecedentne nostalgije i konsekutivne gorčine zbog odsustva trajnosti, zbog anticipacije kraja. Apsolutno je još moguće samo u bljesku prolaznog, u odsustvu megalomanskih, velikih priča, u toj naparfimisanoj večnosti koja iščezava, takoreći, istog trenutka kada je i nastala... Filozofiji ne preostaje ništa drugo nego da, s one strane kako starinskog tako i ovog novog apsoluta, nađe nešto treće ili peto, u svakom slučaju nešto neslično, pa, ako hoćete, i nemoguće. Možda je filozofija još jedino odgovorna za ono ne-moguće, ono što preostaje diskursu načela posle smrti apsoluta. Budući da su mahinalna načela aktuelnog sveta hiperideologizovana?!

Aporije poučnog

U svakoj *poučnoj priči*, po pravilu, postoji jedno neugodna slepa mrlja, neka vrsta pogleda koji ne vidi sebe, ukratko, postoji izvestan nedostatak, a možda čak i rđava savest. U čemu je poenta te manjkavosti? Koliko god da su poučne i koliko god da sebe *uljuljkuju* u svoju poučnost, poučne priče nikada nisu, niti će biti dovoljno poučne!

Pouka je slična želji. Njom komanduje nenadoknadivi nedostatak. Želja je želja želje, a pouka je pouka o odsustvu konačne, savršeno pouzdane pouke. Postojanje nekog naravoučenija, u pitanjima mog života, naročito naravoučenija moralne naravi, svedoči o nepostojanju ili nemoći naučenija: učenja, učenosti ili nauke. Nažalost, nema nauke o smislu mog života. Jer, ono najpoučnije u poučnim pričama nije, niti će ikada biti izravni nalog znanja, episteme ili logosa. Ono, u izvesnom smislu, pre vrši spontanu dekonstrukciju svakog suviše revnosnog naukovanja, svakog logocentrizma i njegovih neumerenih naloga. Drugim rečima, pouke izviruju iz *pukotina* Znanja. Kada su suviše nametljive i prejake, kada bi htele da se poistovete sa samim logosom ili nekim učenjem, pokazuje se, pre ili kasnije, da poukama, u stvari, komanduju navika i narav, mnenja i ideologije. Čini se da je jedno od neuništivih obeležja života da stalno poništava svoje, čak i „najuzvišenije", „najuvaženije" pouke i da ih uvek iznova naručuje.

Nije previše utešno ni drevno verovanje po kome je najpoučnije od svega poučnog, oduvek, u stvari – *zlo*. Pri tom, nije zlo poučno samo zato što je ono čega se, po svaku cenu, moramo kloniti, već zato što je u stanju da usmerava i prosvetljuje! Takvo je zlo, recimo, *kazna*. Iako je bila izuzetno blago i miroljubivo stvorenje, moja je pokojna baba Dana imala neobičan običaj da, ne samo u deskriptivnom nego i u didaktičko-normativnom smislu, kaže: „Batina je iz raja izašla"! To je, između ostalog, bio njen način da iskaže nužnost izvesnog odstupanja od suviše idilične predstave o vrednostima i normama koje nas okružuju.

Pouke nas uvek uhode, hvataju za reč i uvode u paradokse. Nema pouka bez malih ili velikih aporija, kao što, čini se, nema ni raja bez batina. Opozicioni termini se kontraindikativno *lepe* jedan uz drugi i tako se, onda, stvaraju paradoksi: nazovimo ih nekom vrstom metonimija mudrosti. To se događa na svim tačkama vrednosnog sistema koji usvajamo.

Vlast i moć su, bez sumnje, oduvek bile privilegovani predmet slave i uvažavanja. Već zato su, najpoučnije – i, po svoj prilici, najparadoksalnije – od svih poučnih priča, u stvari, basne čiji je junak životinjska fela koju je Aristotel nazivao *zoon politikon*. Pri tom,

nije svaka politička životinja na istovetan način heroj poučnih priča. Ključnu ulogu imaju živuljke koje bismo, bez posebnog predumišljaja, mogli nazvati *tiranosaurusima*.

Vlast i moć su oduvek bile prisutne unutar ljudskih odnosa imajući, pri tom, hvale vredan cilj da „druge" *poučavaju* i *vode*. Pa ipak, njihovo legitimisanje nikada nije bilo lišeno aporija. Ne samo na ovim prostorima već i u belom svetu, često je, na ovaj ili onaj način, ponavljano, iako retoričko, ipak nezaobilazno pitanje: *Kome je bog prvom bradu stvorio?* Odgovor je uvek i svuda bio isti: *razume se – samom sebi*. Ova poučna misao očigledno nam sugeriše ideju da je suverenost najstarija, a to, takođe, znači da se ona, oduvek, nudila za uzor, ugledanje i pouku. Ostaje nejasno kako je njoj to uvek iznova uspevalo. Jer, pogledamo li čitavu stvar izbliže, videćemo da bogom-dana suverenost počiva na jednoj zbunjujućoj igri paradoksa: kako je uopšte moguć Bog, glavom i bradom (drugi bi rekli „kao takav" ili „po sebi"), pre nego što je sebi („prvom") bradu stvorio ili, ako hoćete, pre svoje glave i brade?! Bezgrešno zaćeće vlasti, pa makar ona bila i božanska (a naj-češće je takva), njeno samostvaranje i samoostvarivanje, njeno *generatio aequivoca*, po svoj prilici je neizlečivo – aporetično. Pri tom, dok vlast traje, ona je najpoučnija, ona je sama pouka, ona nas u svemu poučava...

Suverenost je, dakle, moguća samo: s-bradom-bez-brade, s glavom bez glave, tako što, ako treba i cinično, *previđa* deo svog bića i to deo koji je konstitutivan za celinu... Nije li, možda, u sudnjem času – a ne na prvi, zavodljivi pogled – *pouka*, u stvari, stvar s glavom bez glave, s mozgom bez mozga? Nije li *usud* – ako smem da upotrebim ovu otežalu reč – *pouke* da nas uvek, pre ili kasnije, suočava s nekim zlom zaodenutim u ruho „dobre" ili „uzorne" *samovolje*?

Previd *samovolje* koja sablasno egzistra pre same sebe (i na taj način samu sebe nepogrešivo legitimiše) konstitutivan je, na specifično prevarantski način, za izgled političke moći *kao takve*, bilo da je dobra ili zla, leva ili desna, naša ili njihova... Iza sablasti kriju se, po pravilu, lukavstvo i sila. Makijaveli iz svojih analiza izvlači jedno „opšte pravilo" za koje tvrdi da je „gotovo nepogrešivo". Naime: „onaj ko pomogne drugome da dođe do moći, sam propada,

jer se uvek nekome pomogne da dođe do moći, lukavstvom i silom, a onaj ko ispliva na površinu, gnuša se ta dva sredstva" (*Vladalac*, pog. 3). Važna pouka – koja se tu ne naglašava, ali dopušta – svakako bi bila: ne treba nipošto pomagati virtuelnoj moći da se domogne stvarne. Nikada *dovoljno* poučna strana ovog zaključka ogleda se, međutim, u činjenici da se, ono što *ne treba činiti*, uvek, kao po nekoj prisili ponavljanja – *čini*. Naravno, nikada-dovoljno-poučna jeste i činjenica da Suverenost, po definiciji, ne podnosi zavisnost i dug. Ona je nezahvalna i bezobzirna ili nije Suverenost. Možda zato mudri narodi imaju u svojim jezicima poučan izraz poput onog: *politika je kurva*.

Jedna druga poučna sintagma – *Bog i batina* – svedoči o sprezi lukavog logosa i sile koja je, suviše često, privilegovano sredstvo političkog ubeđivanja, ne samo u balkanskoj krčmi: *argumentum ad baculum*. To je previd i privid, pričin i utvara, sablast koja bije u oči i koja nas, zatim, dovodi u situaciju da ne verujmo svojim očima. Dakle, suviše ili preterano poučni politički duh. Duh jednog poretka koji, od iskona do danas, svoju dlaku menja, ali ne i ćud. Dlakavi duh s bradom-bez brade...

Za razliku od drugih s*aurusa*, tiranosaurusi su spodobe koje uporno, vekovima izumiru i, pri tom, nikako ne uspevaju da izumru. Reč je, bez sumnje, o jednoj prilično enigmatičnoj i zbunjujućoj pojavi... Šta god da nam priče o *Tiranosaurusima* pričaju, one, za nas, nikada neće biti dovoljno poučne. Kao što neće biti dovoljno poučne ni bajke o kraju i krahu politike i političke dominacije. Ne samo zato što, u tom kontekstu, postoje diskursi koji, očigledno, jedni drugima protivureče i koji se uzajamno nadomeštaju, već i zato što oni ne mogu da nam dovoljno uverljivo ni ispričaju, ni obećaju, ni garantuju ono što je najželjenije od svega: konačni kraj vrste *Tiranosaurusa*. To, naravno, ne znači da će, zato, bajke o kraju i krajnjem (eshatos) definitivno da iščeznu.

Odgovor na pitanje – kako osigurati gore navedeni *kraj*, kraj suverene *Moći*? – bio bi, svakako, najpoučniji odgovor od svih odgovora na sva odgovorna i najodgovornija pitanja. Ali on je upravo – nemoguć. Iako su takvi odgovori i nagađanja, od davnina, bili sastavni deo mnogih utopija čija će obećanja uvek iznova da nas

opčinjavaju i zavode. Njihovo *nemoguće* upisano je u samu strukturu života koji se suočava sa nikada dovoljno poučnom heteronomijom zla. Da li je moguć život s one strane svakog, po definiciji razuzdanog i samovoljnog zla? Kakvo god obećanje da nam odgovor na ovo pitanje ponudi, njegova nezgodna strana bila bi to što su takva i slična obećanja takoreći ideološka privilegija svake antecedentne ili konsekutivne, virtuelne ili etablirane političke Moći. Pri tom je malo važno da li će to biti Moć jednog, mnogih ili svih, da li je reč o demosu, etnosu, oligarhiji, partiji, vođi itd.

Očigledno, nema *velikih* pouka, kao što nema ni velikih priča. Dakle, ima ih napretek, ali njihova suvislost ostaje pod teškim znakom pitanja. Jedna suviše poučna pouka može da se prilično visoko uzdigne, a da se njena vrednost, pri tom, u istoj srazmeri sroza... Možda nisu sve pouke u dosluhu sa zlom, ali mogli bismo, ne trepnuvši, reći da su, bar u egzistencijalnim razmerama, najbolje pouke upravo one koje prihvatamo instiktivno, takoreći – „bez mozga"! Postoji jedna pouka tela, jedan instinkt čija je mudrost, uostalom, i održala vrstu *zoon politikon* pred velelepnim iskušenjima koje je ona uspevala samoj sebi da zada. Sve druge, bestelesne, eterične, idealne i idilične pouke već su znatno sumnjivije, nedosledne, sklone preporu, sporu, razdoru i aporijama.

Ali, aporije su neminovne u čovekovom bitisanju, možda već zato što, kad zlo svoju zloću uspe da dogura do *krajnjeg*, pouke nužno prestaju kao što prestaje i život onoga koji biva privilegovana meta zla. Dodir sa sasvim drugim je to što nas drži u neumitnoj blizini neočekivanih protivurečja i paradoksa. Pred tvrdom logikom *krajnjeg* svaka poučnost se gubi kao izmaglica u večnoj tami. Ima nečeg *lažnog* ili, ako hoćete, umišljenog i preteranog u poukama, nečeg bez čega one ne bi bile ono što *jesu*. U stvari, pouke su uvek pouke *za* drugog, kao što su i pouke *o* drugom. A to, u izvesnom smislu, znači da one meni ili onome kome su namenjene i kome su najpotrebnije pristižu uvek *kasno* i *uzalud*. Ako bih, kojim nesretnim slučajem, jednu pouku iskusio na svojoj koži – naravno, ukoliko je zaista reč o pouci *krajnjeg* ili *ireverzibilnog* Zla – tada bi i za nju i za mene bilo već suviše kasno. Jer, svaka pouka uvek ima izvestan profilaktički smisao koji je, ovog puta, upućen

na odresu onog „jednog" koji je „otišao", tako da, zapravo, više nema koga *drugog* da pouči. A pouka koja nikog ne poučava i nije neka pouka. Ako bi, posle čitave ove priče, moglo da se ustvrdi, zajedno sa Liotarem (*Moralités postmodernes*, Galilée, 1993), da su, ipak, moguće estetizovane, postmoderne pouke, onda jedna takva priča bi, bar za mene, bila prihvatljiva samo ako se temelji na instinktivnom estetskom izboru u prvom licu jednine ili, ako hoćete, na onome što reč *postmoderno* danas označava počev od umnosti mog tela i mojih čula, mog sada i ovde. Uostalom, poučno *bez* tela je prečesto znalo da se osvedoči *kao* poučno protiv tela.

Ironija kao iritacija

Po Santajaninom (*George Santayana*) svedočenju, na početku XX veka američka volja živi u oblakoderima, a američki intelekt u vilama: „Prvo je sfera američkog muškarca; drugo, barem preteżno, američke žene. Prvo je agresivno isticanje, drugo je otmena tradicija". Rorti s ironijom komentariše potonji preobražaj američkog „akademskog duha" čija ženstvena otmenost biva potisnuta, da bi ubuduće prednost imali agresivni i muževni biznismeni akademskog pogona. Radost intelektualnog preduzetništva je ireverzibilno otkrivena: „Dobro situirani profesor, koji se mlaznjakom vraća kući nakon dana provedenog u davanju saveta ljudima od moći, postaje meta zavisti bogatog industrijalca iz provincije koji sedi do njega". Akademski obrazovane duše rade danas u oblakoderima, kaže Rorti, a javnost filozofsku profesiju ne povezuje više, asocijativno, „sa ženskom delikatnošću, već s političkim nasiljem, seksualnim slobodama ili sa krutim predsedničkim savetnicima". Pa ipak, ostaje nostalgija za lepim dušama. Sofisticirana kultura ne iščezava potpuno, već se, sada, javlja samo kao simptom, na rubovima ili u nekom zabačenom kutku „akademskih krugova". Ta nesavremena kultura lišena je preduzetničkog duha, oblakodera i istraživačkih timova, tako da se filozofski kadrovi skloni biznisu odnose prema njoj „ili s poštovanjem koje trgovac odaje svešteniku ili s prezrenjem koje uspešni osećaju prema pohabanoj otmenosti".

Reklo bi se da ova Rortijeva priča nema pouku koja bi se mogla primeniti na našu situaciju. Da je kod nas moguće govoriti o oblakoderima, vilama i mlaznjacima, o tome, naprosto, nema ni govora. Gradimo palate, a živimo u straćarama, govorio je Kjerkegor. Za američki intelekt to pravilo, čini se, više ne važi. Amerika je danas, kako bi rekao Bodrijer, ostvarena utopija, konačno sagrađena palata ili, što se svodi na isto, njena hiper-realna simulacija. Pa ipak, ostaje izvesna nostalgija za ženskom osetljivošću koja se izgubila, a to je oduvek bila osetlivost za rafinirane distinkcije, za razlikovanje. Ostaje nostalgija za sofisticiranom kulturom i pohabanom otmenošću. U toj nostalgiji Rorti otkriva obrise jednog izgubljenog i ponovo nađenog američkog sna. Čitava priča, reklo bi se, ne može da važi za beogradske prilike na izmaku ili početku veka. Ovde prakticizam još nije pobedio. Ovde se i dalje zidaju palate, a živi u straćarama. Ovde, uostalom, nikada i nije bila aktuelna opozicija između načela muškosti i načela ženskosti; ženskost se, naime, nije priznavala kao načelo!

Pa ipak, Rortijev ironični opis aktuelne kadrovske situacije u američkom intelektu ima i za nas izvesnu heurističku vrednost. Praktični mizerabilizam nije bitan. Bitka se ne vodi oko osvajanja oblakodera, već, pre, oko *simboličkog ništa*. A strasti su, zbog toga, utoliko više – uskomešane. Suviše je lako boriti se za nešto, pogotovu ako to nešto ima određeni smisao. Mnogo je teže i opasnije boriti se za ništa, naročito ako je to ništa sve-ili-ništa. Naše aktuelne intelektualne bitke oko ničega-svega svedene su, po pravilu, na simbolične koristi, ako već ne i na čistu štetu, po principu: samo da komšiji crkne krava... Tako se konstituiše pohabana duhovna hijerarhija, jadna superiornost koja, na fonu vladajuće jalove neproduktivnosti i strategije bede, suviše često važi kao Apsolut. Simboličko ništa je najslađe. Kakvi oblakodri i mlaznjaci! Naše aktuelne idejne bitke, bez obzira što ostaje potpuno enigmatično i nevažno oko čega se one zapravo vode, upravo zato jesu čisti izraz volje za *agresivnim isticanjem*, za „filozofijom" shvaćenom kao *autoritarni govor* i *kadrovska kombinatorika*, a zatim i kao neizbežno *davanje saveta ljudima od moći*.

Pa ipak, u današnjem Beogradu postoje i znaci onoga što Rorti naziva sofisticiranom kulturom i inteligencijom. Ta „otmena tradicija", u stvari, datira poodavno i mada je trpela preobražaje, nju nisu mogli da satru ni pritisci mnogo žešći od onih čiji su aktuelni protagonisti „muževni" „preduzetnici" našeg agresivnog „duha vremena". Sofisticirani Beograd nikad nije bio spreman na potpunu predaju. A ako je, sad već sasvim očigledno, *pohabanost* opšta norma življenja na ovim prostorima, onda bitna razlika između pohabane otmenosti i preduzimljive agresivnosti u tom pogledu zapravo i ne postoji: „preduzimljivi", ti intelektualni kadrovici i stratezi, po pravilu rade u korist opšte štete! Postoji samo razlika ili, bolje, opreka između otmenosti i agresivnosti: opreka s čijom *isključivošću* ćemo, nažalost, još dugo da živimo.

Svaki agresivni ili, ako hoćete, agilni „metafizički" projekt ima svoju kadrovsku listu, svoj istraživači tim i institucionalni okvir. Sam intelektualni sadržaj je znatno manje važan. Ipak, i tu je poželjan jedan privilegovani identitet – lika i dela – u koji se svi zaklinju. Pa ako danas više nije reč o nekom bradatom klasiku, ubuduće se na presto smešta neki od „nekompromitovanih" preteča Doktrine. Doktrinarni kod i ono što je najvažnije u njemu – paradigma *vlasti nad filozofijom* – ostaju nepromenjeni. Otmena duhovnost, međutim, radije ide pravo *na filozofiju* i tako ona, u stvari, brani *pravo* na filozofiju i to filozofiju shvaćenu kao – kako bi Rorti rekao – *način pisanja* ili kao osetljivost za *rafinirane distinkcije, za razlikovanje*. Ako bismo još rekli da je taj *raffinement* obeležje izvesne *ženskosti,* to bi, svakako, samo dodatno iziritiralo našu sirovu, balkansku logo-faluso-kratijsku muškost! Iritiranje se ovde, za nas, priznajemo – javlja kao gest užitka.

Pa ipak, stvar je ozbiljna. U Bodrijarevom tekstu *O zavođenju* nalazimo jedan Hegelov navod: „Ta ženskost, večita ironija zajednice"... Evo i Bordijerovog komentara: ženskost, naime, „nije pol suprotan muškom, ona je ono što ukida distinktivne opozicije, i dakle seksualnost samu, kakva se otelovila kroz istoriju u muškoj falokratiji, kakva se sutra može oteloviti u ženskoj falokratiji". Ženskost ili duhovna otmenost, bez pohabanosti ili sa njom, subverzivna je. Ona je večita rasčinjavajuća, dekonstruktivna

ironija zajednice, kao što je i sama ironija večita ženskost u samom srcu „muške falokratije".

Rorti govori o ironističkoj kulturi, za razliku od metafizičke kulture, kao o nečemu što je danas „sve izraženije". Pri tome, ovo usmerenje ne hipostazira na rang nove doktrine ili vlasti nad Pojmovima-idejama, pa čak ni nove teorije. Ako govori o ironističkoj teoriji, on to čini samo zato da bi iskoristio jedno (konceptualno, teorijsko) sredstvo *protiv njega samog* kao *cilja*. „Tako ironistička teorija predstavlja neku vrstu merdevina koje čovek može da odbaci čim utvrdi šta je to nagnalo njegove prethodnike da se bave teorijom. Poslednja stvar koju ironist teoretičar želi, ili mu je potrebna, jeste teorija ironizma". To naravno ne znači da ironist i ironistkinja ne ispituju razloge za (ne) mogući teorijski diskurs, već samo da, kad se prođe faza ispitivanja razloga, ostaje problem merdevina. Poželjno je biti praktičan, pragmatičan ili, što se svodi na isto, ne treba robovati vlastitim instrumentima, smišljati za sebe i svoje istomišljenike metodu, platformu, neprikosnovena načela itd. Za razliku od doktrinarnih fanatika koji se, čak i kad izgube jedan teorijski (i, zapravo, ideološki) sadržaj, rigidno drže prazne, opustošene forme *teorijskog*, pragmatist-ironist je spreman da u svakom trenutku odbaci spekulativne merdevine da bi dao prednost ženskoj osetljivosti. U izrazito muškoj, falogocentričnoj kulturi, kakva se oduvek baškari na ovim prostorima, ovakav koncept osetljive, sofisticirane kulture predstavlja subverziju *par excellence*.

Za vladajuću filozofiju Dana i njen otvoreno ili prikriveno ideološko-politički vođen prakticizam ova kultura će biti stalni, privilegovani objekt napada, pritisaka, grnjavaže... Zato, u meri u kojoj je, danas, „sve izraženija", sofisticirana kultura poništava, već samim svojim bićem, uslovnost dnevnog prakticizma i priklanja se silama Noći, filozofiji Mraka. Definitivno nam je potreban jedan veseli nihilizam kao velika parodija metle, štapa i merdevine... pa, ako hoćete, i izvesna ženskost, „večita ironija zajednice". I ukoliko, onda, ta ironija nekog u datoj zajednici *iritira*, to bi bilo dobro. Još je, naime, već Frojd govorio da bez malo patnje nema pravog ozdravljenja!

Lukavstvo viđenja-i-vidljivog

Ja vidim stvari zato što sam i sâm videća i vidljiva stvar, telo; telo među telima; stvar koja gleda i vidi stvari; osobeni ugao viđenja koji baca pogled na *druge* uglove viđenja i koji je u stanju da gleda *kroz* tuđe poglede... Zatim, moj pogled ne propušta priliku da baci pogled i na stvari bez pogleda. Da li bih išta video da nisam i sâm stvar među stvarima? Postoji, čini se, izvestan nužni afinitet između viđenja i vidljivog, kao što postoji i afinitet između razumevanja i razumljivog... Ipak, taj afinitet poseduje i svoju kako unutrašnju tako i spoljašnju granicu. Ne može svako, na svakom mestu, da vidi sve.

Povlađujući izvesnom ponosu mogao bih, lako, ustvrditi da sam ja, ipak, nešto *više* od tela i bačenog pogleda na drugo telo... Više, to bi značilo, recimo: *duh*. U isti mah, mogao bih reći i da sam nešto *drugo* (ako ne i *sasvim drugo*): nešto ne-vidljivo... Ali, šta je to što mene konstituiše kao to više-drugo od tela, od njegovih čula ili čuvstava? Šta je to što me uzdiže na lestvici bića, nudeći mi status *višeg*, ako ne i *najvišeg* bića? Da li je to (navodno) *više* biće (kao *moje* ili *tuđe*) uopšte i moguće ukoliko potpuno raskida s afinitetom između viđenja i vidljivog, ako nepovratno prekoračuje horizont (kantovski rečeno) *mogućeg iskustva*?

Zacelo, moja telesnost je prisutnost među prisutnostima. I ona je uvek već posredovana mojim viđenjima tela... Ali ta prisutnost je uvek nekako de-centrirana. Ona se rasprskava u svetu, čineći ga neizvesnim, nepostojanim u njegovoj opštoj i pojedinačnoj istovetnosti sa sobom. U mom telu rasprskavanje pogleda i prisustva odzvanja kao bezrazložna bol, kao bol odsustva izdubljenog u prisutvu, bol bezdane drugosti na kojoj počivaju moje nesigurne, skliske istovetnosti sa sobom...

Nekad je filozofija, bar, imala funkciju utehe. Ona nam je govorila da je, ipak, ipak, moguća misao koja sabire, sintetizuje sva tela, i poglede koji iz njih u druga tela gledaju. Ona je mogla da načini lestvice svega važnog, duž prostornih ili vremeniskih koordinata... A opet, ona je uzalud verovala da izgubljenost naših tela i naših pogleda može perspektivno da usmeri ka nekom čvrstom ili konačnom

cilju... U stvari, ta tužna priča je, u svom *identitarnom* nagonu, prećutno ili izričito težila da utvrdi uslove pod kojima su viđenje i (ono) vidljivo, razumevanje i (ono) razumljivo, poimanje i (ono) pojmljivo naprosto istovetni jedni s drugima i tako uključeni u jedan širi poredak umirujućih identiteta.

Sličnu strategiju, ali samo na prvi pogled sličnu, zastupao je i jedan moderni filozof kada je tvrdio da postoji „identitet viđenja i vidljivog" (v. poslednje, nedovršeno delo Mauricea Merleau-Pontya: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, str. 177). Ipak, taj francuski *post-fenomenolog* nije postavio temelje nove filozofije identiteta nego, pre, temelje jedne filozofije (perceptivnog) razlikovanja, diferenciranih pogleda u stvarnosti i na istvarnost. Kako je to bilo moguće?

U trenutku kada tzv. *samu stvar* „vidimo" u njenom bivstvovanju, koje bi, ipak, trebalo da bude nešto više od opaženog-bivstvovanja, mi, zbog nikada dovoljno velike oštrine pogleda i zbog neprozirnosti telâ, bivamo osuđeni na istovremenu blizinu i udaljenost, na nezaobilaznu prisnost i beskonačnu otuđenost, distanciranost od te *stvari*. Pri tom, reći će Merlo-Ponti: „Ta udaljenost nije suprotnost blizini, ona je s njom duboko usaglašena, štaviše, ona je s njom istoznačna. To znači da je gustina mesa-tkiva (*chair*) kojim su viđenje i stvar povezani konstitutivna kako za vidljivost stvari tako i za telesnost viđenja; to nije pregrada, zapreka koja se postavlja pred njih, to je njihovo sredstvo komunikacije" (*VI*, str. 178). Zaista, kad Merlo-Ponti tvrdi da su telo koje gleda i viđena stvar od istog mesa-tkiva (*chair*), on time ne želi da ustanovi nekakvu načelnu, samo-misaonu (= metafizičku) istovetnost, fon na kojem bi, onda, tek bila moguća izomorfnost naših saznajnih moći i datog poretka stvari ili događaja.

U stvari, istovetnost *mesa-tkiva* u viđenju i viđenom je spontana i svakoj metafizičkoj artikulaciji prethodeća (istovetnost); pri tom, ona nije i nešto čime bi se, u kasnijim etapama istraživanja, omogućila različita merila istine koja bi, onda, potvrđivala da viđenje vidi ono što *po sebi* jeste, a da ne vidi ono što nije. U stvari, ja tek svojim telom mogu da potvrdim kako sopstvenu otelovljenost, tako i otelovljenost sveta. Meso-tkivo (viđenja-i-viđenog, mene-i-sveta)

u sebi podjednako označava *blizinu* i *razmak*, dakle, *isto* i *drugo*, a time onda i nemogućnost da svet i ja u njemu budemo obeleženi kao nešto potpuno Isto (recimo: dovršeni metafizički sistem) ili kao Sasvim Drugo (smrt, Bog, ništa). Budući da je pregrada između viđenja i vidljivog samo, kako kaže Merlo-Ponti, sredstvo komunikacije između mene i sveta ili sredstvo artikulacije kako blizine tako i razmaka...

Postoji, dakle, jedna izvorna uzajamnost viđenja i viđenog koja njih, onda, uopšte i čini mogućima. Tek unutar ove uzajamnosti konstituiše se i sama (*virtuelna*) *vidljivost* koja, onda, ne nosi u sebi nikakvu merodavnu (zakonodavnu, metafizičku) suštinu-identitet. U produžetku te izvorne istovetnosti viđenja i vidljivog javlja se, zatim, istovetnost osećanja i osećanog, razumevanja i razumljivog, poimanja i pojmljivog, što svedoči o tome da je svako bivstvujuće na koje cilja neka intencionalna moć uvek već, kao bivstvujuće, istovetno onom bivstvujućem koje je nosilac intencionalnog akta. Saznanje je druženje čoveka sa svetom. Sam taj intencionalni spoj, ta „istovetnost" subjekta i objekta predstavlja, rekao bi Merlo-Ponti, meso-tkivo ili ono elementarno od čega je sazdano samo biće, biće kao takvo!

Pri tom, navedena „istovetnost" – Hajdeger bi rekao *sapripadnost*, misleći na sapripadnost čoveka i bića (v. tekst „Načelo identiteta", u *Mišljenje i pevanje*, Nolit, 1982) – čini tek mogućim blizinu i razmak, isto i drugo u svim našim iskustvima koja su iskustva kako nas samih tako i sveta. Tek tamo gde imamo *isto*, moguće je i *drugo*; i obrnuto. Dakle, tek tu gde *ima* (*il y a*) izvesne vidljivosti, osetljivosti, osećajnosti, razumljivosti, pojmljenosti, tu imamo i izvestan noseći momenat (element) iskustva-sveta koji, onda, može da posvedoči o blizini i razmaku, afinitetu i rascepu, jer on, u osnovi, čini mogućim odnos intencionalnog subjekta i intendiranog objekta kao nešto nesvodivo na svoje *momente*. U stvari, to *ima* (*il y a*) koje je, najpre, *ima* viđenja-viđenog (kao jedne dvosmislene, uvek ambigvitetne vidljivosti) jeste to što uopšte i čini mogućim vezu između perceptivnog *subjekta* i percipiranog *objekta*, vezu u njihovoj (izvornoj?) uzajamnoj-uslovljenosti. Filozofi su izmislili rascep između subjekta i objekta, a stvar je u tome da se

njihov *odnos* misli kroz izvorno *ima* (*il y a*), kroz *sirovo biće* (*l'être brut*) po kome tek jesu kako perceptivni subjekt tako i percipirani objekt u njihovoj blizini ili udaljenosti, njihovoj bliskosti ili razdvojenosti.

Subjekt je moguć *u* svetu i, u isti mah, u njemu je on neminovan, ali na jedan prilično dvosmislen način: ukoliko je taj svet, ujedno, njegov svet, svet-u-subjektu. Dakle, subjekt *je* dat uvek *u* (nekom) svetu i on *je* nošen svetom, ali samo ukoliko je i svet nošen njime, ako je to bivstvovanje-u-svetu, ujedno, i bivstvovanje-u-subjektu. A to je, najzad, moguće tek ukoliko su ta dva bivstvovanja sazdana od istog mesa-tkiva.

Biti-u kao privilegovani modus bića konstituiše se, upravo, na fonu tog uzajamnog *u* subjekta i sveta, na pregradi koja spaja i deli (recimo) viđenje i vidljivo, i koja nije svodiva ni na jedan od ta dva momenta (svet u subjektu i subjekt u svetu) nego se, kao ono *treće*, definiše ne samo kao vidljivost-bića nego i biće-vidljivosti. To treće je, u stvari, ono po čemu tek jeste kako intencionalni subjekt tako i intendirani svet.

Teorijska novost ove meditacije, u odnosu na tradicionalnu fenomenologiju, data je van svake sumnje. Pa ipak, ona se – iako je nedovršeni spis *Le visible et l'invisible* posle smrti Merlo-Pontijeve brzo objavljen – sve do danas čuva u rezervi. Unutar te meditacije, primat bića, njegova *izvornost*, *počelo*, *načelo* više se ne posmatra u tradicionalnom metafizičkom ključu nego u ključu *elementarne* (ako je taj termin još upotrebljiv) interakcije raspoloživih telâ koja, kao u isti mah videća-i-viđena, osećajuća-i-osećana, stupaju u osetljive, perceptivne, čulne i čuvstvene odnose...

Tek to je, onda, fon na kojem je moguće i profilisanje subjektivnosti kao *samorefleksije*. Očigledno je da meso-tkivo, iako predstavlja *sirovo biće*, ipak, sadrži u sebi kako mogućnost tako i izvesnu nužnost podvajanja, udvajanja i, zapravo, refleksije. To je, takođe, mogućnost-nužnost da se intencionalna usmerenost, data unutar izvesnog *osetiti-drugo*, preusmeri na sopstvo i postane izvesno *osetiti-sebe*.

Merlo-Ponti hoće da kaže da je intencionalnost, koja je prisutna u mesu-tkivu (sirovog) bića, nešto što, zatim, na presudan način, svojom izvornošću, obeležava i razvijene oblike ljudske

refleksivnosti. Zato on u *Signes* (Gallimard, 1960), povodom Huserla, govori o jednoj intencionalnosti koja je „starija od intencionalnosti ljudskih činova" (str. 209). U pitanju je intencionalnost tog *biti* upućenog na sebe samog. Ili, što se svodi na isto, to je intencionalnost koja samo *biti*, odnosno samo *biće* ima kao sopstveni *koren* i kao *cilj*. Pri tom, taj koren nije hiper-metafizički, kao što ni cilj nije hiper-eshatološki.

Jer: meso-tkivo izvornog i osetljivog biti-u-svetu nije namenjeno nikakvoj metafizičkoj misiji, potaknutoj bilo iz pozadine (kauzalno) ili spreda (teleološki), niti je ta osetljiva, a često i hirovita, prisutnost uokvirena tradicionalnim suštinama-identitetima koje bi, onda, trebalo da budu njena umirujuća struktura-dočeka.

Meso-tkivo moje prisutnosti *u* svetu i prisutnosti sveta *u* meni nije *samo* tvrda istovetnost lica i naličja, osećanja i osećanog, viđenja i vidljivog, niti je samo radikalna izvornost, pranačelo od kojega sve polazi i kome se sve vraća, nego je to, takođe, ambivalentni fon na kojem nastaju složeniji oblici intencionalnosti i refleksije (počev, recimo, od *pojma*) kao antropološki uznapredovali likovi, koji, uvek, mogu sebi da umisle da su nešto drugo i nešto više.

Kakav je smisao, uloga ili funkcija tog prvobitnog intencionalnog odnosa? Da li je njemu suđeno da se usidri u istovetnosti vlastitih momenata onako kako su oni raspoloživi s jedne i s druge strane intencionalnosti? Ti momeniti (recimo: viđenje i viđeno), pošto imaju pred-metafizički smisao, govore nam o jednoj *otvorenosti*, koja samo biće-vidljivosti stavlja, prema svemu spoljašnjem, u poziciju nečeg de-centriranog (ili: ne-vezanog).

Najzad, svekoliko viđenje-viđenog je uvek izvesna konkretnost. Meso-tkivo svih *boja* za koje imamo *oko*, odnosno svega što nam (socijalno, generacijski itd.) pripada kao *vidljivo* (ili, možda, bolje: čemu *mi* pripadamo) predstavlja (ili: pred nas stvalja) jedino konkretno tlo na kojem je, tek, moguće započeti smisleno kretanje u pravcu izvesnih univerzalizacija. Eto zašto se svaka politički oktroisana, ideološki preparirana ili propagandno nabeđena apstrakcija (odnosno: generalizacija i univerzalizacija) pre ili kasnije stropoštava na tlo te elementarno-životne konkretnosti koja se uvek nekako pokazuje kao – mudrija! Telo je ipak, ipak, mudrije.

Unižena onto-teologija

Biće-vidljivog je usredišteno u *virtuelnoj* konkretnosti koja je moguća samo u dodiru viđenja i viđenog. Mi živimo u svetu *boja* koje nisu svojstvo ni subjekta ni objekta nego su moguće tek u biću-vidljivog kao biću s one strane „nepremostive" opreke viđenja-i-viđenog. Čim se rodimo, mi živimo u svetu virtuelne realnosti. Zato tek tamo gde ima boja, tu ima i konkretnog-bića, pa je otvorenost-za-boju sveta, ujedno, *otvorenost* samog *bića za biće*. Već sam naš pogled na svoj način *ustanovljuje* izvesnu *virtuelnu realnost*. Otvorenost bića-za-biće ili ta virtuelna-stvarnost mog pogleda zacelo je pametnija od svake metafizičke konstrukcije bića ili svake onto-teologije!

U horizontu naše vidljivosti virtuelno-biće je moguće zato što mi drugog, zapravo, i nemamo, jer je biće-intencionalnosti oduvek već – virtuelno! Sama intencionalnost vidljivosti nikada nije mogla da nam na pouzdan ili neprikosnoven način ponudi supstancijalne, suštinske (materijalne ili idealne) odredbe bića. Ona se uvek uspostavljala kao pogled u kojem se, poput izmaglice, raspršuju sve metafizičke apstrakcije realnog ili transcendentalnog, sveta ili subjekta. Na kraju (ali gde je tu kraj?), moj pogled je uvek pametniji od moje umnosti!

Tematizujući motiv razlike kod poznog Merlo-Pontija, jedan autor je smatrao da blizina i distanca između viđenja i vidljivog dolaze otuda što su one razlikovanja unutar jednog te istog tkanja (*tissu*). Pa ako uopšte „postoji intencionalni odnos između tela i sveta, to je zato što su oni podjednako diferencijacije u jednoj te istoj stvarnosti" (v. Gery Brent Madison: *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Éditions Klincksieck, 1973, str. 189). Ali, tu se ne začinje jedan novi *metafizički* koncept stvarnosti. Pomenuta stvarnost bi, pre, morala da se iščitava u ključu izvesne post-metafizike, dakle, ne kao *supstancijalni* nego kao *relacioni* pojam.

Nije problem u tome da li je govor o sirovom, odnosno čulnom i čuvstvenom biću kao mesu-tkivu od kog je sazdana čovekova prisutnost u svetu i prisutnost sveta u čoveku moguć – jer ta mogućnost nije podložna sumnji – nego: da li je, kod Merlo-Pontija,

taj govor, zapravo, anticipacija jednog dekonstruktivnog, *u svakom pogledu* diferenciranog i diferencijalnog shvatanje perceptivne prisutnosti čoveka u svetu i sveta u čoveku?

Ono na čemu, ovde, moramo da insistiramo je sledeće: bez obzira kom konceptualnom registru faktički pripada pozna Merlo-Pontijeva misao, koja se poziva na jedinstveno tkanje kao ono *osećajuće-osećano*, dakle, *osetljivo* biće subjekta-u-svetu, mi smo prinuđeni da nju tumačimo u najboljem duhu izvesne post-femomenologije.

Intencionalnost više nije to što nam nudi bilo kakve suštine. Ubuduće, ona je, samo, odnos među telima, odnos koji počinje i završava telima-bivstvujućima koja, onda, i nisu moguća van tog odnosa. U pitanju odnos po kome okružujuće bivstvovanje bivstvujućeg tek jeste to što jeste, dakle, jedna „ontološka" kategorija. Još preciznije: intencionalnost, kao to po čemu jeste sve što jeste, pred-stavlja (ili: pred nas stavlja i, možda, drži u otovorenosti) suvereno *biće* svega bivstvujućeg; a to je moguće samo ako nam ona (ta intencionalnost) nudi jednu *virtuelnu stvarnost*; svet *različitih* boja; ako u polju onoga što jeste obavlja u isti mah posao izvesnih identifikcija i diferencijacija, lišenih velike strategije poistovećenja Istog.

Činjenica da je Biće onto-teologije, to biće *par excellence*, usidreno u *sirovom biću* jedne vidljivosti, senzibilnosti bez duha ili pre duha, znači, zapravo, to da je kod Merlo-Pontija ono *uniženo* kao, navodno, *uzvišena* kategorija onto-teologije! Ali, možda je, u toj svojoj svedenosti i uniženosti, ono, najzad, postavljeno na svoje noge.

Merlo-Ponti će, u svakom slučaju, reći: „*Nije moguće stvoriti direktnu ontologiju*. Moja 'indirektna' metoda (otkrivanja bića u bivstvujućima) jedina je saglasna s bićem" (*Le visible et l'invisible*, str. 233). Ontologija je zatvorena u taj osetljivi saodnos tela-bistvujućih gde je svaki entitet (od lat. *entis*) u isti mah obuhvatajući i obuhvaćen, globalizujući i globalizovan! Tako da je Merlo-Pontijeva ontologije, ujedno, izvesna globalizacija odozdo! To je ontologija onog trećeg po čemu se *viđenje-viđenog*, tek, nudi u ključu izvesne izvesnosti.

Naravno, sama vidljivost koja spaja viđenje i viđeno ujedno je odnos koji se odnosi prema sebi. Njena osetljivost se osvedočuje kao svojevrsni narcizam mesa-tkiva, te je, takođe, fon na kojem nastaju i „viši", „razvijeniji" oblici narcizma! Iz tog odnosa, zatim, kao iz nekog debla, izrastaju i različiti oblici filozofske refleksije.

Narcizam vidljivog i vidljivosti ima, najpre, izvesno prerefleksivno značenje; ali on, ujedno, ima i refleksivno obeležje, budući da se refleksija kao privilegija i moć subjekta-ega, u svačijem iskustvu, pa i iskustvu filozofa, koreni u prvobitnom, sirovom narcizmu mesa-tkiva. Uostalom, sam narcizam je moguć, kao takav, samo zato što poseduje crtu unuverzalnosti ili, ako hoćete, crtu subjektivnosti!

Svaka konkretna manifestacija vidljivosti, „svaki dodir jednom rukom, mada ima svoju viziju i svoj opip, ipak je vezan za svaku drugu viziju, na način kao da sa njima oblikuje iskustvo samo jednog tela pred samo jednim svetom..." (*Le visible et l'invisible*, str. 186). Naravno, Merlo-Ponti odmah tvrdi da nije reč ni o kakvoj velikoj životinji, čudovištu čiji organi bi bili naša tela, isto onako kao što su ruke i oči organi naših tela. Reč je samo o diferencijalnom radu koji je neophodan da bi vidljivost mogla da se, u isti mah, diferencira i zatim, eventualno, poopšti, univerzalizuje.

U diferencijalnoj ravni vidljivosti ne postoji „problem *alter ega*, jer to nisam *ja* koji vidim, niti je to *on* koji vidi, nego jedna anonimna vidljivost koja nastanjuje nas obojicu, jedna vizija *en générale*, zahvaljujući toj prvobitnoj sposobnosti koja pripada mesu-tkivu, bivstvujućem ovde i sada, da zrači svugde i nigde, da, bivstvujući kao individua, bude takođe i dimenzija i univerzalno" (187-188). Dakle, odbijajući da svoj identitet otelovi u nekom čudovištu čiji organi bi bili naša tela, ta vidljivost-osetljivost mesa-tkiva, zapravo, svedoči o jednoj izvornoj otvorenosti koja je u stanju da bude sve i ništa, svugde i nigde, a jeste, samo, taj odnos tela sa telima koji čini da je *telesnost* uopšte i moguća.

To što se u ravni mesa-tkiva problem *alter ega* ni ne postavlja, to, naravno, ne znači da je tu i sama dimenzija i sam problem drugosti, takođe, isključen. Vidljivost je strukturirana kao jezik, a to

znači da je ona moguća tek na fonu diferencijalnih pomaka koji isključuju potpuno spoljašnjeg referenta, čistog subjekta: *darodavca smisla* ili čistog objekta: *uočenu suštinu*.

Ono što se nekada, u metafizičkom ključu, zvalo *suština*, a sada, rađe, *idetitet*, to se u ravni subjekta-u-svetu i sveta-u-subjektu uspostavlja, pre, kao *odsustvo* suštine-identiteta. Ukratko, istovetnost mesa-tkiva je sazdana od tog odsustva kako antecedentnog tako i konsekutivnog identiteta-suštine...

To je, naravno, veliki zaokret u odnosu na metafizičko geslo po kome esencija prethodi egzistenciji, kao i egzistencijalističko geslo po kome egzistencija prethodi esenciji... Zaista, da li je Merlo-Ponti odškrinuo, ako ne i širom otvorio, vrata jedne post-fenomenologije koja bi, ujedno, i samoj filozofiji egzistencije (ako je to moguće) pribavila diferencijalni, dekonstruktivni aspekt?

Nas ovde ne zanima toliko pitanje o pravom ili autentičnom Merlo-Pontiju nego pitanje: nije li taj jedinstveni-isti fon (= identitet viđenja i viđenog) na kojem se profilišu intencionalno-refleksivni pomaci, stapanja i razdvajanja, prisnosti i distance, ukratko, sva ta diferenciranja bića-u-biću, zaista, nešto što otvara mogućnost da se ono što jeste i ono po čemu jeste to što jeste misli u njihovoj rAzlici i u njihovoj neistovetnosti (neidentičnosti) sa sobom-sopstvom, u njihovom nemogućem *iscrpljivanju* unutar bilo kakve procedure *identifikovanja*?

Još bolje: da li postoji, da li je moguće mišljenje imeničkog oblika od glagola *biti*, dakle, *ontologija* koja bi, težeći da identifikuje svoj predmet (to je, naime, uvek, tradicionalno bio njen posao), ustanovila da joj on izmiče, jer je diferenciran i decentriran, jer u sebi samome nije istovetan sa sobom? Da li je elementarna osetljivost bića kao, ujedno, biće same osetljivosti, upravo, temelj jedne takve „ontologije"? Jedne utemeljujuće pojave bića shvaćenog ne u svom identitetu (jer nešto tako, naprosto, ne postoji sem, naravno, kao idealna *konstrukcija*) nego u sebi kao rAzlici koja tek omogućuje (jer onemogućuje!) bilo koje A = A?!

Čini se da je u nedovršenim Merlo-Pontijevim spisima zaista moguće re-konstruisati značajne motivi de-konstrukcije koji se,

ovog puta, umesto jezika i pisma tiču jezika-percepcije, pa i pisma-percepcije. Pozna misao ovog prerano umrlog filozofa već pripada izvesnoj post-fenomenologiji, ako ne i post-egzistencijalizmu. Taj uvid je važan, zato što nam jezik-percepcije na svakom koraku našeg bivstvovanja svedoči o prisustvu rAzlike već u samom biću (mesu-tkivu) naše prisutnosti u svetu i prisutnosti sveta u nama.

Postmoderna kao moda

Danas su sve češće priče – o tome nam svedoče neki „odlično obavešteni" akteri naše lokalne kulturne scene – da je postmoderna (a s njom i dekonstrukcija) zastarela, da više nije u modi, da je sada aktuelno nešto drugo... Sama činjenica da se o toj stvari koja je, navodno, sada postala *passée*, ipak, ipak, priča i to znatno više nego ranije, govori nam da u ovim procenama nisu sve koze na broju. Ako, naime, i samu tvrdnja o *zastarelosti* pažljivije razmotrimo, videćemo odmah da se ona temelji na jednom prilično naivnom progresističkom stanovištu koje, po pravilu, jedva da išta razume od razloga zbog kojih se danas, u svetu, još uvek govori o *postmodernoj uslovnosti*. Pa ako posmoderna, već, i nije nikoga ničemu naučila – pošto to i nije njen zadatak – ona nas je, bar, od nekih stvari *odučila*. Odučila nas je od naivnosti s kojom su se, pre nje, vršila progresistička i ekskluzivistička procenjivanja. Da bismo bili zaista pravedni prema postmoderni neophodno je da raspolažemo bar elementarnim znanjima o njoj. Pošto to, danas, na našoj kulturnoj sceni, nije uvek slučaj, ovde ćemo pokušati da na što jednostavniji način izložimo neka osnovna obeležja postmoderne koja nisu uvek baš jednostavna.

Najpre termin. Pošto je, posle boravka u Americi, tačnije u Kvebeku, Žan-Fransoa Liotar objavio 1979. godine malu knjižicu s naslovom *La condition postmoderne* (koju je, kod nas, u ediciji *Svetovi* objavio Jovan Zivlak), termin *postmoderna* je doživeo široku promociju. U svetu, ne i kod nas. Pokazalo se da je taj termin dosta zgodan zato što uspeva da okupi neke slične pojave koje su bile uočene u različitim registrima, od filozofije, nauke, tehnologije,

književne kritike, književnosti, arhitekture, umetnosti itd. Sama reč (*postmoderna*) imala je, već u tom trenutku, (ne samo) u Americi, bogatu prethodnu istoriju, praksu najrazličitijih upotreba, često i kontradiktornih. Ono što je tom terminu dalo prednost na SVETSKOJ pozornici, to je, u stvari, bila činjenica da se njegovom pojavom u kontekstu Liotareve, to jest francuske filozofije dogodio susret dve civilizacije ili kulture. Stari kontinent ili staru damu predstavljala je Francuska, a novi, agilni, pragmatični kontinent – Amerika. Postmodernizam je, ubuduće, postao drugo ime za poststrukturalizam, tipično francuski izum. Kao i za neke druge post-izme. Taj naziv je, ubrzo, bio svuda prihvaćen, a to onda, naravno, znači i osporavan. Ipak, termin je imao i svojih slabih strana. On je na prividno progresistički način imenovao jednu strategiju koja dovršava sa progresizmom.

Uspeh termina *postmoderna* nije dolazio otuda što je njegovo značenje potpuno prozirno i samorazumljivo. Upravo obrnuto! Taj nedovoljno prozirni termin ukazivao je na veoma heterogene pojave. Pri tom, on nije mogao da teži njihovoj homogenizaciji. Postmoderna, naime, ne želi da uniformiše sve te pojave koje su po svojoj prirodi heterogene, različite, diferencijalne, pluralističke, raspršene... Ona to ne želi, ali i *ne može*! Naime, sam termin (koji vrši funkciju imenovanja) *postmoderna* ne može bilo šta da uniformiše, već i zato što on sam nije sklon tvrdom semantičkom identitetu, odnosno jednoznačnosti.

Klasično i moderno doba težili su da formiraju jednu kao belutak zaokruženu sliku sveta. Svet ima nužno svoj *identitet*, ako ne sada i ovde, onda u nekoj bliskoj ili dalekoj, utopijskoj budućnosti. Šta je bilo prirodnije nego verovati u nužan identitet epohe, vremena, sveta u kome se živi?! Postmodernisti, međutim, više nisu skloni da veruju u tu priču. Svet je radikalno *pluralističan*, sazdan od igre razlika, pa onda, ako hoćete, i od heterogenih pojava koje nikada ne definišu celinu, već imaju samo fragmantarni smisao. Otuda: kraj velikih priča i nužna fragmentarnost, nedovršenost, nedorečenost „suštinskog". Konačno, i sam termin *postmoderna* ne označava neko novo doba čija nam „suština" postaje sve prisutnija. Ta reč, jednostavno, nema nameru da homogenizuje ili supstancijalizuje

neka, navodno važna obeležja našeg *danas*. Svako ko je upotrebljava morao bi da bude načisto s tim da ona ne reprezentuje nikakav *opšti pojam*, već da je, pre, mesto okupljanja nečega što ima tendenciju da se rasprši, razilazi, razlaže, razlikuje i razmešta. Zato bi mnogi koje zbunjuje ta „neodređenost" pojma *postmoderna* morali da znaju da su, u stvari, oni sami žrtve starih metafizičkih navika – da svet i pojave u njemu posmatraju kao potpuno sređene i homogene stvari. Postmoderna je simptom „razaranja" takve slike sveta.

Naš jezik ili, još bolje, naši jezici imaju u sebi ugrađene mnoge metafizičke predrasude. *Postmodernizam* je reč koja bi, po nekim starim navikama, zahvaljujući sufiksu *izam*, morala da se iščitava kao neka totalizujuća strategija ili kao velika priča… Naravno, o tome nema ni govora. Problemi dolaze od jezika. Nažalost, mi nemamo neki drugi jezik već samo onaj koji smo nasledili, a on je prožet mnogim tragovima koje bismo, danas, rado izbrisali. Zato vidimo kako nam reč *postmodernizam* ne samo sa svojim prefiksom (post) nego i sa sufiksom (izam) stvara izvesne dodatne probleme (dodatne u odnosu na reč *postmoderno*) koji se, onda, samo gomilaju. Stvari se komplikuju kada znamo da ni reč *moderno* nije sasvim amnestirana od problema.

Zbog ovih teškoća s jezikom neki ljudi, kao recimo Žak Derida, nisu spremni da sebe nazovu *postmodernistima* mada to drugi, u njihovo ime, čine. Istina, Derida će reći, na primer, da i reč *dekonstrukcija*, koju je on „izmislio", nije baš sasvim dobra. Svako imenovanje supstantivizuje i skoro supstancijalizuje pojavu koju imenuje. Zato je *postmodernizam* samo jedna reč koja je „dobra" sve dok se ne nađe bolja ili, naprosto, odustane od imenovanja. Moguće je, dakle, da iz nekih razloga reč *postmoderna* postane dosadna, suviše monotona ili staromodna. Time heterogeni *sadržaji* koje ona *pokriva* neće iščeznuti. Naprotiv.

Postmoderna nema privilegovano središte. Ona svakako nije usidrena u nekom skupu filozofskih ideja koje prosvetljuju, ozračuju na sve strane, svojom mudrošću, neke druge, „manje inteligentne" kulturne pojave. Ako je postmoderna neki događaj, onda bismo mogli reći da se on dogodio istovremeno u filozofiji i umetnosti. U umetnosti taj događaj, svakako, na prvom mestu

označava kraj prisilnog *progresizma*. Nema više avangarde i njene isključivosti, njenih poništavajućih procena. Mada se neki aspekti globalizma danas nameću kao nova avangarda. Ipak, postmoderna je na ireverzibilan način objavila kraj ekskluzivističkih pravaca i izama. A to znači da ni sami postmodernisti ne mogu biti nikakva avangardna grupacija. Još manje je tu reč o konzervativcima ili tradicionalistima koji osporavaju „progres" u umetnosti. Za postmodernu su svi svetovi istovremeni. Otuda mogućnost „citata" i „kalemljenja". Ali to *ponavljanje* (Derida bi rekao *iterabilnost*) nije više potvrđivanje bilo kakvog neprikosnovenog identiteta, već, pre, činjenica da se u svakom identitetu krije i nešto *drugo*. Kultura nema čvrstog, fiksnog identiteta; nema gotovih, sudbinski predodređenih načela; ona je igra razlika. Pa i igra sa razlikama čak i u filozofskim načelima!

Nema sumnje, postmoderna je nešto što je (bilo) u modi i kod nas (kod znatiželjnih) i u svetu. Samo, moda je par excellence modernistički fenomen. Setimo se Bodlerove pohvale modi. To ipak ne smeta… Bio je potreban jedan period širenja postmoderne, njene „mode" i njene intervencije („refleksije"), bilo u umetnosti ili filozofiji... To je bilo neophodno sve dok se sama *postmoderna uslovnost* nije rasteretila svojih istorijskih, ideoloških ili logocentričkih velova. Ta faza razjašnjavanja će proći. Ni umetniku, ni filozofu nije neophodno da se bavi postmodernom aksiomatikom. Moda, kao i svaka moda, ima svoj kraj. Ali *postmoderna uslovnost* – da još jednom upotrebim izraz Žan-Fransoa Liotara – *ostaje*. Ona ostaje prva, ne u smislu u kome su metafizička načela prva, već upravo u jednom post-metafizičkom smislu. Mada jezik kojim se služimo ne može da ne bude metafizički.

Svejedno. Svet u kojem smo oduvek živeli i u kojem živimo nema (metafizičkih) *temelja* (mada su ljudi vekovima živeli *kao da* ih svet ima); nema ni racionalnih ni iracionalnih načela ili sila koje bi u nama ili izvan nas predstavljale naš temelj i našu sudbinu. Svet nema garantovanu umnost, vrednost, dobrotu. Postmoderna uslovnost govori nam samo da je naš „temelj" u stvari – *bez-*

dan: bezdan drugog i različitog u nama i van nas. Ukratko, temelj je drugost. A to znači da je čovekov identitet uvek bio i da će uvek biti – apokrifan. Zasluga modernosti je što mi to *posle* nje i njenih *neuspeha*, konačno – doznajemo. Ono prvo, posle svih iluzija, dolazi na kraju, kao bezdan i kraj prvog. Ipak, mi nemamo drugi govor sem govora načela kojim bismo mogli da opišemo kraj modernog progresizma. Već priča o kraju je, s naličja, priča o novom počinjanju, početku, počelu, načelu i dakle o prvom-pravom. Zato Derida insistira na jednom apokaliptičkom diskursu koji bi, samo, bio *lišen apokalipse*.

Postmodernizam ne uvodi novi *red*, već pre omogućuje novu *nepreglednost*. Postojeću ekonomiju razlika ne treba podvrći nekom starom ili novom programu objedinjavanja. Istovremenost svih svetova nam govori da su sve kombinacije moguće. Jedina stvar koja više nije moguća, to je isključivost, ekskluzivizam. To je kraj identitarne rigidnosti. Ne znači li to da ćemo, možda, ponovo gledati *modernu umetnost*, lišenu avagardnog naboja, ovog puta obnovljenu, re-inkarniranu *posle* postmoderne? Hoće li to, sada, biti samo moderna-nošena-razlikom? Modernost bez strasne isključivosti? Bez protivurečja. I zapravo: imitacija bez originala? Možda jedna drugačija-nova „izvornost"? Jedno je sigurno. Nova nepreglednost nije nikakav normativni postav koji, onda, zabranjuje ovo ili ono. Ko god želi da ponovo praktikuje ekspresionizam, minimalnu umetnost ili nekakav neo-nadrealizam, on to, naravno, može slobodno da pokuša. Ono što je u tom gestu ubuduće isključeno, to je vera u misiju, u suvereni progresistički hod, u program i veliku priču. Ako postmoderna kao intervencija ima još bilo kavu *misiju*, onda je to, samo, misija ukidanja svih misija! Njen cilj nije da zavodi novi red, već samo da aktuelnu nepreglednost učini tolerantnijom. Mnogi antagonizmi koji su razjedali našu modernost bili su, u stvari, samo razlike. Vreme nepreglednosti je vreme u kome se naše isključivosti rastvaraju u igru razlika. Pa ipak, umesto igre razlika danas smo, nekim čudnim, kontrasvrhovitim kretanjem, dobili svet u kome su i same razlike postale jednolično monotone i, takoreći, beskrvne!

O etici dekonstrukcije

Dekonstrkucija je na *provom* mestu – etika. Retko ko će to razumeti i prihvatiti. Postoje pokušaji kritike dekonstrukcije s različitih, kako klasičnih tako i modernih, stanovišta. Naravno, *kritika sa stanovišta* (za razliku *implicitne kritike*) je moguća i česta pojava u filozofiji. Ipak, njoj ne može da ne prethodi imanentna analiza-razumevanje onoga što će kasnije biti kritikovano. To je nešto što je filozofija oduvek praktikovala, prihvatala i cenila. Ujedno, ona je pod imanentnom analizom-razumevanjem neke pojave uvek na prvom mestu pod-razumevala njenu – identifikaciju. Naravno, to je važilo i za identifikaciju stvari kao što su *filozofska stanovišta*, *problemi* i *pojmovi*. Regularno se pretpostavljalo da neko stanovište poseduje unutrašnji ili spoljašnji (spoljašnji ako se ono vezuje uz nešto spoljašnje) identitet. A ako već ne poseduje, to onda dolazi otuda što je to stanovište ili konfuzno ili u sebi protivurečno, što je u oba slučaja veoma loše.

Ali, nalog po kome je ne samo poželjno nego i obavezujuće da svako stanovište ima vlastiti identitet danas je, jednostavno – uzdrman! Naime, sa dekonstrukcijom (i postmodernom) pojavila se mogućnost stanovišta koje, zapravo, *nema* (ili: *ne poseduje*) nikakav *identitet*, a opet, to mu ništa ne smeta. Pa ako je tako nešto moguće, onda se postavlja pitanje: kako uopšte pristupiti (imanentnom analizom-razumevanjem) jednom stavu koji, naprosto, nema, ne poseduje ili ne sadrži u sebi bilo kakav pojmovni, semantički, sadržinski identitet? Niti pak njemu teži, kao nekakvom normativnom idealu, konceptualnom *nalogu* koji tek kasnije treba dostići... Dakle: šta se uopšte i može identifikovati u tom stanovištu ako ono nema nikakav identitet? Svakako, to je problem svih *tradicionalističkih* ili, ako hoćete, *logocentričkih* kritika dekonstrukcije. One bi htele, najpre, da dekonstrukciju (po pravilu: olako ili provizorno) *re-konstruišu* (= ustanove-učvrste u njenoj navodnoj istovetnosti sa sobom), odnosno da od nje naprave nešto što ona nipošto nije, dakle, *uverljivu konstrukciju*, da bi je, zatim, s prezirom kritički uništile... U stvari, već sam pokušaj da se dekonstrukcija razume na tradicionalan način je pogrešan. Ona može da se razume samo kroz njeno vlastito praktikovanje!

Zato je prihvatljiva tvrdnja da je dekonstrukcija nešto što nema čvrstu, preciznu, postojanu, konstantnu definiciju i, naravno, suštinu. Pošto je sklona razgradnji svakog semantičkog identiteta, ona time, zapravo, ni ne dopušta proceduru definisanja koja bi pretpostavljala ili polazila od nekog fiksnog identiteta. Dekonstrukcija, dakle, *po definiciji* ne može imati jednu, čvrstu definiciju. To je paradoks koji je moguć zato što dekonstruktivni gest ne podrazumeva samo stalno izmicanje samome sebi ili pomak u drugo, odgođeno, nadolazeće – a već to njegove kritičare dovodi do belog usijanja – nego i zato što on u sebi nosi izvesnu *produktivnost* r*A*zlike. Zato se dekonstrukcija, u stvari, „definiše" kao misao produktivne (afirmativne) drugosti ili *rAzlike* (différance) u odnosu na tekstualne identitete koje zatiče i pokušava da raščini, razgradi i rasprši. Ona isključuje bilo kakav definišući ili definitivni meta-diskurs i nema pretenziju da ga u vlastitom (kon)tekstu prokrijumčari. Zato najzad dekonstruktivni gest zahteva uvek novo definisanje, ne uvažavajući, čak, ni samu formu definicije kao nešto što bi bilo sudbinski odlučeno u nekom „naučnom" ili metafizičkom tekstu.

Ako nam je ovde dopušten slikovit način govora, onda bismo mogli reći da dekonstrukcija istorijski date filozofske diskurse posmatra kao svojevrsnu modu u, recimo, oblačenju, svojevrsnu reviju metafizičkih modela... Ona, zatim, pokušava da te modele, ta konceptualna odela nekako preokrene, da ih raspara, raščini po njihovim vlastitim šavovima, kako bi se videlo od čega su iznutra sazdani, kako su skrojeni, šta je to što spaja sve te elemente itd. U nekim svojim tekstovima, Derida koketira sa srodnošću, u francuskom jeziku, između reči *šav* (*surjet*) i *subjekt* (*sujet*), tako da, onda, unutar sintagme *povratak šavu* (*retour au jurjet*), sugeriše ideju da je povratak subjektu ekvivalentan ovom prvom povratku i da, prema tome, u odsustvu logocentričkih modnih iluzija, subjekt, u stvari, i nije ništa drugo do „krojač" vlastite aksiološke sudbine...

Ali, ako je dekonstrukcija u stvari misao drugog ili misaono otkrivanje, pronalaženje drugog u istom, u raspoloživim semantičkim identitetima, onda iz toga sledi da bi bilo krajnje neobično ukoliko bi se tvrdilo da dekonstrukcija ima svoj identitet. Ne, ona,

naprosto, nema nikakav identitet, sem ako nećemo da u samom tom *odsustvu* otkrijemo nekakav „identitet". Njen identitet ili, ako hoćete, njeno metafizičko ustrojstvo ne postoji, ali, ipak, jezik je sav sazdan od metafizike i njene žudnje za semantičkim identitetima, tako da je jedino putem jezika, koji je, eto, metafizički, moguće eksplicirati i samu poziciju dekonstrukcije. Dakle, odgovoriti na pitanje *šta je dekonstrukcija* ili, što se svodi na isto, eksplicirati samu poziciju dekonstrukcije – ako se to već hoće – nije moguće a da taj odgovor-eksplikacija ne istrpi na sebi izvesne metafizičke učinke i tragove.

Moguće je i ovakvo rešenje: traba raditi na dekonstrukciji bez prethodne konceptualne eksplikacije (cilja, sredstava, smisla itd.). Takva odluka je moguća, ne i nužna. U izvesnom smislu, Derida može da kaže sledeće: (a on to često i govori) u istoriji zapadne metafizike dekonstrukcija je spontano bila prisutna u tekstovima mnogih filozofa koji su se kritički obračunavali sa svojim prethodnicima. Ta razgradnja, raščinjavanje raznih pozicija bilo je kritička faza koja omogućuje ustanovljenje neke druge pozicije. Ali, u istoriji metafizike uvek je postojala težnja da se posle faze raščinjavanja metafizičkih postava uspostavi jedan novi rad i poredak konstruktivnog, odnosno da se metafizika ponovo uspostavi kao garant čvrste hijerarhije vrednosti i kao misao dokazanog ili bezuslovnog identiteta. Naravno, to je, onda, samo značilo da rad spontane dekonstrukcije nije izveden do kraja. Ali on ni nema *kraja*, kao što, uostalom, nema ni *početka*. Nema ga u nekom apsolutnom, unapred odlučenom, garantovanom smislu.

Dekonstruisati različite konstrukte moguće je zato što oni u sebi već simptomalno nagrizaju vlastiti konstrukt (vlastito stanovište) ukoliko je taj konstrukt profilisan kao težnja ka (konstativnom ili performativnom) identitetu. Sama ta težnja je pokušaj da se kroz ponavljanje kojim komanduje identitet ujedno i dostigne sam taj identitet. Ipak, filozofski tekst se, u svakom novom čitanju, nužno suočava s kontraciljnim efektima svoje identitarne strategije. U stvari, te kontraindikacije pojavljuju se kao krajnji učinak *iterabilnosti* koja zakonito obeležava svaku pojavu, a time i pojavnu (čulnu, označiteljsku) stranu svakog ljudskog konstrukta.

Reč *iterabilnost* u Deridinim tekstovima ima izuzetno značajnu ulogu. On se ne može prevesti kao ponovljivost ili ponavljanje, jer u francuskom jeziku, pored *itération*, postoji i *répétition*, reč koju Derida takođe koristi. U svakom slučaju, problemom ponavljanja su se bavili, nekako u isto vreme, a možda i pre Deride, Lakan i Delez. Delez je (1968) objavio jednu po obimu veliku i izuzetno značajnu knjigu koju je nazvao *Razlika i ponavljanje*. Mnoge poststrukturalističke teme su već tu načete i razvijene. Problem ponavljanja Deridu zanima u specifično dekonstruktivnoj perspektivi gde se samo ponavljanje tretira kao ponavljanje kroz razlike ili ponavljanje kojim komanduje razlika, a ne identično. Za njegovu je ideju to – ključno. Dakle, iterabilnost je *ponavljanje kojim komanduje razlika*. Derida štaviše govori o logičkoj sili tog *iter* (u *iterabilnosti*) koje uvek nekako „vezuje ponavljanje uz alteritet"...

Međutim, tamo gde se u ponavljanju vidi samo težnja ka istom, odnosno sužena ili proširena re-produkcija istog i, zatim, kopiranje počev od originala itd., ukratko tamo gde se ponavljanje shvata kao ponavljanje onog istovetnog sa sobom, tu se, očigledno, nameće jedan metafizički model ili paradigma. Sam problem ponavljanja je na odlučujući način profilisao tradiciju metafizike. I on se rešavao tako što su, u datoj slici sveta, postojale neke dobro raspoređene suštine koje su imale svoj apsolutni identitet i svoje precizno mesto u vrednosnoj hijerarhiji. Ta slika suština je pretendovala da bude deskripcija sveta ili, u modernijim varijantama, deskripcija obećanog sveta, odnosno samih suština koje tek treba da se realizuju. Setimo se, recimo, Marksove ideje o identitetu suštine i postojanja, koji se u nekoj dalekoj perspektivi ostvaruje kao komunizam. Dakle, komunizam je dovršeni identitet. U modernosti imamo ili ontološke ili eshatološke predstave o Identitetu-Istom koji se postiže kroz ponavljanje, bilo na licu mesta, bilo u nekoj dalekoj perspektivi. Sve to pada u vodu s pojavom ove re-definicije ponavljanja kao nečega što je sudbinski vezano uz drugost, alteritet. Reč je, ubuduće, o ponovljivosti sveta s razlikom, ponovljivosti kojom ne komanduje identično nego – razlika.

Sintagma *ponavljanje kojim komanduje razlika* je, naravno, Deridina i ona na neki način obeležava, ako tako može da se kaže,

„suštinu" njegove pozicije. Zato je moguće i za Deridin etički korpus reći da je tu u pitanju skup fenomena koji se profilišu na fonu iterabilnosti, odnosno ponavljanja kojim ne komanduje identično nego upravo razlika. Deridinu etiku, pa i njegovo shvatanje *angažmana* (uključujući tu i onaj – *izjavni*) možemo razumeti samo ako ga iščitavamo u registru afirmativne drugosti.

Negde 1987. godine Derida je objavio intervju pod nazivom *Uistinu nije moguća kritika onoga što činim* u kome je tvrdio da je dekonstrukcija „afirmativno mišljenje jedne moguće etike, angažmana s one strane tehnike proračunljivog" (v. tematski broj časopisa *Dijalog* koji je posvećen Žaku Deridi, Sarajevo, 1987, br. 5–6). Kasnije je, u tom razgovoru, dodao još nekoliko značajnih rečenica u kojima se govori o odgovornosti dekonstrukcije koja je, u sudnjoj instanci, odgovornost pred nemogućim. To je tada delovalo prilično iznenađujuće, zato što u tom trenutku on još nije u nekom obimnijem smislu realizovao svoj etički korpus, odnosno knjige koje se bave onim što se tradicionalno zvalo *praktičnom filozofijom*.

Drugim rečima, tada još nije bilo Deridinih tekstovi koji se bave problemima prava, pravednosti, politike, morala, (ne)prijateljstva, gostoprimstva itd. Pa ipak, iza iznenađujućeg obrta, nazirao se jedan dosta jasan motiv, a to je pokušaj da se učvrsti izvesna distinkcija, koja je začeta zahvaljujući nekim istraživanjima Hajdegerove misli, između *dekonstrukcije* i *destrukcije*. Derida je, naime, uvek bio sklon da tvrdi kako dekonstrukcija zapravo nije destrukcija. To nije destruktivna misao koja, dakle, uništava, nihilizuje vlastiti predmet. Ona nije skup svetlosti koji kroz lupu gleda svoj objekt, razlaže ga, analizira i, u isti mah, smešta u žižu, rastače i uništava. Dakle, dekonstrukcija ne sadrži u sebi destruktivne, radikalno kritičke ili tradicionalne nihilističke pretenzije, jer ona, u stvari, poseduje u sebi i taj *afirmativni* i *re-konstruktivni* aspekt: ono što se razgrađuje, na kraju se, ipak, sklapa i ostavlja da tako postoji, jer tu ne postoji nekakva radikalno kritička pretenzija ili ne daj bože misija. Dekonstruktivna intervencija samu Stvar prepušta nizini njene stvarnosti... Upravo zato što nema u sebi radikalne (=destruktivne) kritičke ambicije mišljenje razlike-drugog se,

u svom gestu razgrađivanja, javlja kao potvrda, kao plus, a ne negacija razlika i kao minus. Protivurečnosti se *afirmišu* tek i upravo kao razlike. Zato je Derida svoju brigu za afirmaciju ili re-konstrukciju etičkog aspekta vlastite pozicije, koji je aspekt *odgovornosti* same dekonstrukcije, zasnovao u vlastitoj teorijskoj strategiji, kao brigu za ponavljanje kojim komanduje razlika, brigu koja se, ako nikako drugačije, onda kontraindikativnim gestom probija kroz nasilje identitarnih, metafizičkih strategija. Dekonstrukcija je, prema tome, etička intervencija na fonu iterabilnosti koja prožima i nosi svaki praktički, performativni čin.

Neko bi sada mogao da primeti da se insistiranjem na afirmativnom, re-konstruktivnom momentu dekonstrukcije, u stvari, ponovo upada u metafizički krug. Zaista, da li se time nužno vraćamo metafizičkom jeziku i odgovarajućim oblicima artikulacije? Nije li to još jedan način da se, iznova, insistira na poziciji Apsoluta. Derida je, čini mi se, potpuno svestan te opasnosti. Naime, u nekim drugim, ranijim tekstovima, on je tvrdio da nije moguće boriti se protiv metafizike, a da se, pri tom, ona sama ne upotrebljava, ne instrumentalizuje kao sredstvo upereno protiv sebe kao cilja! To je, u stvari, sam problem jezika. Jer, mi nemamo drugi jezik (sem *metafizičkog*) kojim bismo mogli, u jednom apsolutnom smislu, da uzdrmamo metafizičke kategorije. Pri tom moramo da imamo jasan i potpuni uvid u (anti) metafizički aranžman u koji se upuštamo.

Kada Derida kaže da je dekonstrukcija pozicija *apsolutne drugosti* – a on na više mesta upotrebljava tu sintagmu – onda se, u stvari, pomoću jednog metafizičkog termina pokušava da razgradi sam metafizički diskurs. Naravno, pri tom, ova sintagma ne uspostavlja neku drugu metafizičku poziciju, već služi kao instrument uperen *protiv* metafizike... Termin *drugost* nas, ipak, na neki način udaljava od termina *aposlutno*, od *Apsoluta*. Da li je ta koalicija – koju imamo u slučaju sintagme *apsolutna drugost* – uopšte moguća? Mislim da je to ključno mesto, ključni problem u Deridinoj teorijskoj strategiji i, na neki način, bolna tačka. Mnogi teoretičari su zapazili to neuralgično mesto. Derida je kritikovan s raznih stanovišta, a mnoge od tih kritika su upravo vrtele oko tog neuralgičnog

čvora između dekonstrukcije i metafizičkog diskursa. Njega su na sličan način kritikovali, Levinas, Rorti i mnogi drugi. Moram da priznam da sam i ja, pre više godina, upirao prst u tu neuralgičnu tačku Deridine pozicije i da, sada, imam znatno više osetljivosti za njene unutrašnje napetosti, pa, ako hoćete, i antinomije. Nekako, mislim da ta pozicija, zbog ove metafizičke uslovnosti jezika, ni ne može drugačije da se temetizuje ili razvije. Zato je, ipak, moguće govoriti o *etičkom* aspektu dekonstrukcije, samo, naravno, pod uslovom da se, tu, etika ne misli u tradicionalnom smislu, u kojem se ona vezuje uz izvesne onto-teološke konstrukte ili, u najboljem slučaju, uz izvesno transcendentalno označeno. Ako je uopšte moguća, etika je moguća u jednom post konstruktivističkom i post fenomenološkom smislu.

ŠTA S INTELEKTOM?

Uloga intelektualca – Duh univerziteta – Stručnjak za univerzalno? – De-generisani intelekt – O tegobnoj odgovornosti – Intelektualnost nije funkcija

Uloga intelektualca

Reč *uloga* ima u srpskom jeziku nekoliko važnih značenja. Za koje od tih značenja možemo reći da operiše u sintagmi *uloga intelektualca danas*?

Najpre, uloga je – tvrdi Rečnik – **1. a.** *lice*, *ličnost koju igra glumac u nekom scenskom delu* (*pozorišnom*, *filmskom*, *operskom*, *baletskom*).

Ima li ovo značenje bilo kakvu funkciju u izrazu: *uloga intelektualca danas*? Da li reč *uloga* (ili: *rola*) u tom kontekstu cilja na ličnost koju intelektualac igra-glumi u nekom scenskom delu?

Kada, recimo, tema jednog intelektualno profilisanog skupa glasi *Uloga intelektualca danas* onda se u tom kontekstu neke stvari nužno podrazumevaju. Podrazumeva se, najpre, da je tu reč o ulozi (intelektualca) u stvarnom, javnom životu, a ne u krevetu (privatnosti) ili na sceni... Ipak, nije li javni život svojevrsna (javna) scena?!

Ne može se poreći to da mi danas živimo u svetu svudprisutnih simulacija i simulakruma, tako da nam *stvarni* život počinje da liči na scensko delo koje, jedanput, možemo nazvati *tragedijom*, a drugi put *farsom* ili *lakrdijom*... Zato se u tim okolnostima uloga i ulog (zalog, zalaganje, angažman) intelektualca, svakako, mora

shvatiti kao stvar izvesne – igre ili glume. Ako bismo zaista hteli da budemo intelektualci mi bismo tu *ulogu* morali da nekako (dobro ili loše) – odigramo-odglumimo! Iz čega sledi da biti intelektualac najpre znači – biti igrač-glumac. To bi, onda, bio *genus proximum* same definicije intelektualca. Naravno, još uvek bi nedostajala *differentia specifica*: odgovor na ipak znatno teže pitanje, koje glasi: *koju* ulogu glumi ili treba da glumi intelektualac danas?

U Rečniku se daje i primer za navedeno značenje reči *uloga*: „Nije se mogao naći glumac koji bi glumio naslovnu ulogu." U životu, bez sumnje, naslovnu ulogu – ako takve ima – mnogi intelektualci bi rado sami sebi pripisali. Ali, to samopripisivanje naslovne uloge je, svakako, stvar koja ostaje bez šire podrške. U današnjim društvima naslovne uloge (naravno, kada je reč o novinskim, medijskim naslovima) su uvek, po pravilu, rezervisane za *političare*.

Što se intelektualaca tiče, oni, svakako, imaju izvesne probleme s ulogom koju voljno ili nevoljno glume. Pri tom, to nisu problemi same glume nego, pre – scenarija! Jer, scenario po pravilu piše neko drugi – nazovimo ga *scenaristom* – a ne sam glumac.

Kada je reč o stvarnim događanjima, izuzetno su retke situacije u kojima intelektualac učestvuje u pisanju sopstvenog scenarija, i pogotovu ne tako da bi, zatim, sebi mogao da dodeli naslovnu ulogu. Doduše, nešto slično je pokušao Platon, kada je, u svojoj *Državi*, ključnu ulogu dodelio filozofima, da bi zatim otišao u Sirakuzu da svoj scenario i ostvari. Ali znamo kako je tamo prošao...

Kao dopunu prvom značenju, u Rečniku (pod **1. b.)** čitamo da je *uloga = reči*, *tekst i uopšte sve ono što se odnosi na tu ličnost u scenskom izvođenju*; *interpretacija*, *izvođenje toga*. Uloga je, dakle, isto što i tekst ili deo teksta i, zapravo, ona je deo datog i, još bolje, zadatog scenarija. Znači, pravo pitanje glasi: koji ili čiji tekst-scenario glumi (ili treba da glumi) intelektualac, danas? Može li on sam da ga napiše?

Ovo poslednje pitanje cilja na strategiju *radikalnog* prosvetiteljstva, koja je htela da da potvrdan odgovor na to pitanje. Ona je, najpre, iskušana u nemačkom filozofskom idealizmu, od Kanta do Hegela, gde imamo visoko uzdignutu, naslovnu ulogu suverenog,

samosvesnog, savršeno intelektualnog i inteligentnog subjekta: sveopšteg podaritelja smisla. Naravno, pokazalo se da intelektualac, naprosto, ne piše, ili bar ne u celosti, svoj scenario. Njegova uloga-uloge u mnogome zavise od ne-intelektualnih činilaca... Takozvani humanistički intelektualac je, samo, naslednik ovog suvereno-idealističkog intelektualca. Ujedno, on je naslednik (njegovih) radikalno-prosvetiteljskih zabluda i neuspeha... A te zablude i ti neuspesi su nam otkrili da intelektualcu i intelektu scenario pišu, takođe, *ideologija* (Marks), *genealogija* (Niče), *nesvesno* (Frojd) i *razlika* (post-strukturalisti)...

Ali, vratimo se još jednom Rečniku. U njemu se pod **b.** navedeno značenje reči *uloga* ilustruje zanimljivim navodom iz Andrića: „Neka te svi jakobinski đavoli iz pakla blagoslove, odgovarao je Rota, mirno, kao da govori naučenu ulogu." Očigledno, intelektualac, ukoliko je rutiner, može svoju ulogu da *govori naučenu*. Ali, takođe, on može i da je *kreativno interpretira*... Najzad – a to je, sada, najvažnije – intelektualac je u stanju da svoju ulogu interpretira na tako borben način da, onda, i jakobinski đavoli iz pakla komotno mogu da ga blagoslove... To je, recimo, slučaj s onim što Zoran Đinđić, u knjizi *Subjektivnost i nasilje*, naziva *totalitarnim prosvetiteljstvom*...

Dakle, zaista, zašto ne bi i sama iskušenja jakobinskog blagoslova bila deo teksta – scenarija koji se nudi intelektualcima, a u čijem pisanju, neki put, i oni sami učestvuju? Ta mogućnost – da intelektualac bude radikalno, odnosno revolucionarno angažovan – u modernosti se, svakako, već dovoljno iskušala. Nije li, ipak, intelektualcu, u nekim kriznim trenucima, takoreći, sudbinski namenjena uloga velikog prevratnika, odnosno suverenog subjekta koji *zna* šta radi i koji se *zalaže* za prevrednovanje svih vrednosti, bilo da se to čini evolutivnim ili revolucionarnim putem?

To pitanje nas ponovo vraća Rečniku. Naime, reč *uloga* u svom drugom, ovog puta figurativnom značenju podrazumeva nešto takvo kao: *zadatak*, *dužnost*, *funkciju*. Pretpostavljam da je Bora Ćosić koristi to značenje kada jednom svom romanu daje naziv: *Uloga moje porodice u svetskoj revoluciji*. Kontest je tu, očigledno – ironičan, što, naravno, nije obavezujuće.

Ukoliko bi se reklo „Zadatak intelektualca danas", to bi, svakakao, imalo previše didaktičko i pomalo neprijatno značenje. Uostalom, znamo vrlo dobro da je didaktičkih upotreba intelektualaca u modernoj povesti bilo na pretek i da se one, po pravilu, nisu završavale dobro po same intelektualce, a takođe, ni po ciljeve u koje su oni bili upregnuti! Izraz „Dužnost intelektualca danas" patio bi, međutim, od izvesnog moralizma ili moralnog rigorizma i, prema tome, od krutosti koja može da ima samo dogmatsko opravdanje... Najzad, reći: „Funkcija intelektualca danas", deluje suviše reduktivno. Tu se intelektualac svodi na funkciju nekog X, tako da se, time, isključuje kao (relativno samostalni) subjekt koji bira (epistemičke opcije), odlučuje, rizikuje...

Ipak, govor o *ulozi* intelektualca danas ne isključuje i (mogući) govor o njegovom *zadatku*, *dužnosti* ili *funkciji*. Postoje razne uloge intelektualaca, i mnoge među njima su pogrešne! Zato je umesno praviti razliku između onoga što jeste i onoga što treba da bude uloga intelektualca danas.

Duh univerziteta

Tu se, sada, suočavamo s problemom: hoće li *normativno* ispitivanje uloge intelektualca danas da se izvrgne u još jedan didaktički, moralni ili funkcionalni rigorizam kojim se na jakobinski način pripisuju intelektualcu obaveze koje njega prevazilaze?! Drugim rečima, uvek će postojati obaveze koje su intelektualcima primerene i one koje to nisu.

Naravno, postoje i druge opasnosti. Recimo, nameće se pitanje: ko smo mi (ili: ko nas je *ovlastio*?) da, uopšte, postavljamo pitanje o ulozi intelektualca danas? Naravno, nije teško pogoditi: mi smo intelektualci. Samo, nije li to onda svojevrsni narcizam? Zašto ne bi drugi govorili o našoj ulozi? Recimo: političari? Ali, već na samu takvu pomisao mi se zgražavamo! S tim što pitanja ostaju: zašto? Zašto intelekt (od lat. *intellectus* – um, razum, moć razumevanja, shvatanja, poimanja) *ovlašćuje* samo sebe samoga za odgovor na pitanje o vlastitoj ulozi?

Intelektualac je uhvaćen u mrežu izvesnih odnosa. Glumeći *svoju* ulogu, on se, već time, odnosi prema sebi kao prema intelektualcu. Drugim rečima, on sebe, kroz taj odnos prema sebi, proizvodi kao intelektualca. On je, reklo bi se, sopstveni proizvodni princip. Bez sumnje, to deluje zavodljivo.

Na modernoj istorijskoj sceni, intelektualac se javlja kao pripadnik jednog posebnog društvenog sloja koji ima moć da se reprodukuje. Institucionalni sklop ili aparat za reprodukciju intelektualaca zove se *mala* ili *velika škola*, odnosno *univerzitet*. Tamo gde nema univerziteta tu još nema (u društvenom, sociološkom smislu) intelektualaca, već samo, u najboljem slučaju, sofista, filozofa, retora, pesnika ili vajara. Zato za intelektualce nije dovoljno precizno reći da su to ljudi koji se bave intelektualnim poslovima (kakvi god da su oni). Ne, intelektualci su proizvod koji stvaraju obrazovne institucije. U retkim slučajevima, oni mogu i da se *samostalno* formiraju, ali, naravno, uvek *u duhu* tih institucija.

Nije li, prema tome, *duh* (ili: *sablast*?) univerziteta, kao i njegovi zahtevi, a pre svega zahtev za univerzalnošću, u stvari, taj navodni tekst ili deo (svakako najvažniji) teksta koji inteletualci, onda, *glume* (ukoliko uopšte hoće da igraju sopstvenu ulogu)? U svakom slučaju, duh univerziteta je nešto što normativno nadgleda svaki konkretni tekst – scenario ili, što se svodi na isto, ulogu intelektualca (danas).

Zato, ako se intelektualac suviše udalji od duha univerziteta – univerzalnosti, on svakako prestaje da bude intelektualac i postaje nešto drugo. Ali, Stvar sa univerzitetom – univerzalnošću – nije tako jednostavna kao što bi moglo da se pomisli. Naime, i sam konkretni univerzitet može da se, u nekoj manje srećnoj fazi svoje povesti, udalji ili otuđi od svog duha! A to se redovno dešava u društvima u kojima su vrednosti i vrednosne sfere poremećene, uzdrmane ili u krizi.

Dakle, kada je duh univerziteta – univerzalnosti – u stanju nazadovanja, u tom slučaju intelektualac može da se i suprotstavi samoj konkretnoj instituciji, datom univerzitetu, upravo u ime njegovog (izgubljenog) duha! Ovaj poslednji momenat je posebno važan, zato što on, u principu, legitimiše deobu između, s jedne strane, postojeće (ili: funkcionalne) i, s druge strane, normativne

uloge intelektualca. Međutim, važnost tog momenta sastoji se i u tome što on ukazuje na činjenicu da intelektualac, ipak, može sam sebi da ispisuje tekst-scenario, ako to već *objektivni* (institucionalizovani) duh nije u stanju.

Kada su jednom formirani, intelektualci mogu da nastave da rade unutar obrazovnog sistema, a još češće oni ga napuštaju da bi prešli u druge institucije u društvu... Zato je njihovo polje rada – čitav vrednosni sklop datog društva. Svuda gde se stvaraju neke (materijalne ili duhovne) vrednosti uloga i ulog intelektualca su, naprosto – nezaobilazni. Tako je bar danas.

Zato intelektualac ima *status* intelektualca onda kada se, u datom vrednosnom polju, bavi svojim, dakle, intelektualnim poslom. Naravno, on to mora da radi u skladu sa korpusom znanja koja je stekao (ili mogao da stekne) na univerzitetu. Pri tom, on je u poziciji da demonstrira i izvesnu veštinu, sposobnost ili inicijativu u primeni stečenih znanja, kao, najzad, i veštinu sticanja novih znanja. Ukoliko hoće da iskorači iz okvira *preuzetog* znanja, on – da bi ostao intektulac – mora da to čini u *duhu* samog znanja... Ako ostaje na univerzitetu, intelektualac postaje naučni radnik čiji zadatak je, s jedne strane, da uči druge, a, s druge, da pokuša da unapredi svoje znanje i nauku kojom se bavi. Ako to ne radi, on ili nije intelektualac ili je loš intelektualac.

U svakom slučaju: intelektualac je odgovoran pred svojim (intelektualnim) *statusom* i on, naprosto, sve dok je aktivan u svojoj struci, ne može da izbegne tu vrstu odgovornosti. To je odgovornost na javnoj sceni. Šta to znači? Najpre to da intelektualac nije samo specijalista u nekom poslu nego da je i specijalista za javnu refleksiju i samorefleksiju. To, takođe, znači da je on univerzalni korisnik intelekta. Njegova uloga je da pokaže *kako* i *kad*, u različitim vrednosnim domenima, korišćenje intelekta donosi prednost.

Ukratko, intelektualac je stručnjak koji glumi univerzalnu upotrebljivost intelekta. Naravno, ostaje pitanje: da li je intelekt zaista univarzalno upotrebljiv? Jer, ima područija u kojima on ne pomaže mnogo, a u stanju je, možda, čak, i da odmogne! Nije li, onda, upotrebljivost intelekta – ograničena? Kao što je ograničena i uloga intelektualca?

Stručnjak za univerzalno?

Sartr je u pravu kada, u *Pledoajeu za intelektualce*, tvrdi da je intelektualac, u stvari, stručnjak za univerzalno. Ostali – počev od političara – za njega su, u najboljem slučaju, amateri ili diletanti. Samo, pri tom, problem je u tome što ta univerzalnost, bilo u kom domenu da se javlja, ne postoji kao definitivno ostvarena; nju uvek treba tek ostvarivati i zatim iznova ostvarivati.

Dakle, uloga koju glumi intelektualac dvostruko je ograničena. Najpre, ona je ograničena samom suženom upotrebljivošću intelekta. Naprosto: postoje područija – počev od ljubavnih jada pa do tržišne ekonomije – do kojih intelekt ne dopire, koja ne može da iscrpi i u kojima, najzad, manje-više, nema šta da traži. Zatim, njegova uloga je ograničena i samim uvek-odgođenim karakterom duhovne ili intelektualne univerzalnosti. Jer, naprosto, ne postoji konačno utvrđena, jednom za svagda fiksirana valjanost-za-sve. Postoji, samo, prazno mesto univerzalnog koje nastanjuju promenljivi sadržaji!

Scena na kojoj intelektualci glume svoju ulogu ima, dakle, izvesnu granicu, kako spolja, na drugoj (ne-intelektualnoj) sceni, tako i iznutra, na sceni (još uvek intelektualne) drugosti. Očigledno, situacija u kojoj se intelektualac danas nalazi veoma je složena. Složeno je i pitanje o njegovim kompetencijama. Kao i problem prekoračenja tih kompetencija.

Moguće su situacije u kojima se um meša u poslove koji ga se nimalo ne tiču! Pri tom, *inkriminacija* zbog takvog prekoračenja kompetencija može i da se (ideološki, politički) zloupotrebi! Na to, svakako, cilja ironija jedne od Sartrovih definicija intelektualca, po kojoj je on „neko ko se meša u ono što ga se ne tiče." U skladu s tom definicijom se, onda, intelektualcu ponegde oduzima pravo da se meša čak i u sopstveni posao! Taj slučaj naznačuje još jedan problem: generalno uzev, intelektualci nisu uvek ti koji odlučuju o vlastitim kompetencijama. A opet, po tom pitanju – pitanju odlučivanja – njih nije moguće zaobići. Mada se često zaobilaze.

Postoje intelektualne vrednosti koje se iscrpljuju u sebi samima. Zatim, postoje vrednosti u kojima intelektualne vrednosti imaju izvestan udeo, ali se, tim udelom, ove prve (vrednosti) ne iscrpljuju. U prvom slučaju, može se reći da su intelektualne vrednosti, u stvari, vrednosti po sebi, dok su u drugom slučaju one vrednosti za nešto drugo, za neke druge vednosti – ciljeve. Ta deoba ili razlika između vrednosti po sebi i vrednosti za drugo ne karakteriše samo korpus intelektualnih nego i mnogih drugih vrednosti i vrednosnih sklopova.

Aristotel je verovao da je vrednost ili cilj kome težimo zbog njega samog savršeniji od „onog koji postavljamo sebi zbog nekog drugog cilja" (*Nikomahova etika*, 1097a). A budući da je politička zajednica samodovoljna ona je u isti mah najviši cilj i najviše dobro. Njoj svako drugo dobro ne sme da protivureči i, štaviše, ako je potrebno, pred njenim razlogom mora da se – žrtvuje.

Danas živimo u razdoblju vrednosne (aksiološke) kompleksnosti društva. Svaka sfera – ekonomija, moral, kultura, intelekt itd. – nameće svoja merila i definiše svoje, samosvojno shvatanje kako vrednosti po sebi tako i vrednosti za drugo. Zato su, najzad, i same intelektualne vrednosti obeležene vlastitom strategijom nastupa koja ima izvesnu samo-zakonitost u globalnom aksiološkom registru...

Iako intelekt može da se instrumentalizuje (da radi poslove za druge vrednosne sfere), on time, ipak, ne gubi svoju aksiološku samozakonitost (autonomiju). Ali, u čemu se ogleda samozakonitost intelekta? Jedno je sigurno. Ona se ne ogleda u tome što bi intelekt, navodno, posedovao jedan neprikosnoveni identitet koji, samo, treba dostići. U stvari, identitet je (logička) konstrukcija koju um koristi kao sredstvo, ali ne (bar ne nužno) kao cilj. Naime, bitno svojstvo intelekta – uma – sastoji se u stalnom odgađanju vlastitog cilja ili vlastitog zadovoljenja.

Formula o intelektu kao odgođenom, drugom i uvek-budućem dobar je znak da se on, u svom kontekstu, uspostavlja kao *neka vrsta* vrednosti po sebi ili, što se svodi na isto, da ne može da se trajno instrumetalizuje u pravcu apologije nekog (uključujući tu i *svog*) posebnog stanja ili posebnog sadržaja.

Intelekt, dakle, ne može biti sredstvo za bezrezervno jačanje jednog spoljašnjeg vrednosnog postava, usredištenog u nekom središtu ili u nekoj kategoriji tipa: *radnička klasa*, *kapital*, *nacionalizam*, *neoliberalna globalizacija* itd. Ako se, u praktičnoj sferi, postavlja kao instrument nečega, intelekt time ne prestaje da, ujedno, bude instrument jačanja sopstvene perspektive i sopstvenog odgađanja! Dakle, on je uvek *i* sredstvo sopstvene samozakonitosti onda kada je upleten u bilo koji otuđeni, drugozakoniti ili drugo-rodni (hetero-geni) vrednosni postav.

Naravno, sve to važi pod (idealnom) pretpostavkom da važi i tautologija: intelekt je intelekt. On ne može, ne sme i ne treba da se srozava na nešto heterogeno (drugovrsno). On mora da se drži u blizini svog identiteta (statusa), čak i onda kada je jasno da je taj identitet uvek već uhvaćen u mreže razlika, i da je odgođen u *svom* drugom...

U *meri* u kojoj je upotreba intelekta usredištena u vlastitoj, samosvrhovitoj ili, ako hoćete, intrinsičnoj perspektivi, njegova svrha se utvrđuje kao *zadatak* oblikovanja *optimalno* (što ne znači i maksimalno, jer tako nešto ne postoji) racionalne slike sveta. Unutar takve slike sveta, profiliše se, zatim, i uloga intelektualca danas kao, ipak, *naslovna* uloga. Uloga osvedočenog stručnjaka za univerzalno. Ali to je naslovna uloga u jednom svetu bez naslova i bez središta, u svetu decentriranih vrednosti i vrednosnih sfera. I najzad, svetu koji svoje intelektualce vodi... ko zna kud!

De-generisani intelekt

Kad se intelektualac pojavio? Bez sumnje, neobično bi bilo reći za Heraklita i Arhimeda da su bili intelektualci. Odnosno za Pjera de la Frančeska i Tomu Akvinskog. Pa onda, recimo, Homera. Čini se da je intelektualac naprosto *moderna* pojava.

Da bismo nekog nazvali intelektualcem, očigledno, nije dovoljno njegovo intelektualno držanje (koje bi nam, možda, omogućilo da kažemo: eto matematičara, slikara, filozofa...) nego je, takođe, potrebno da on pripada jednom posebnom *društvenom sloju*! Ovaj

sociološki momenat je uslov *sine qua non* postojanja, u modernom smislu, ljudi koji pomoću intelekta obavljaju izvesne poslove u društvu i po tome se, zatim, mogu nazvati – *intelektualcima*. U vremenima u kojima takvih slojeva nije bilo, naprosto, nije ni moglo da se govoriti o *intelektualcima* nego tek, eventualno, o geometrima, sofistima, vajarima...

Ne ulazeći dublje u pitanje zašto su se, u tom pogledu, vremena promenila, reći ćemo, samo, da je u modernosti sloj intelektualaca nastao zahvaljujući pojavi obrazovnih institucija ili, bolje, obrazovnih sistema, počev od škola, Akademija, Univerziteta, naučnih instituta...

Kada jednom bivaju *formirani*, intelektualci, rekli smo, ili ostaju da rade unutar obrazovnog sistema ili ga napuštaju i prelaze u druge društvene institucije i sisteme... Oni uvek *dele sudbinu* izvesnih institucija-sistema koji postoje u modernim društvima (bilo da su ona autoritarna ili liberalna). Naravno, intelektualac može i da ostane bez posla; ali *on* ne može da raskine veze sa svojim formativnim sistemom jer, tada, prestaje da bude intelektualac. Drugim rečima, i kada radi i kad ne radi intelektualac ima *status* intelektualca.

U kom smislu se može govoriti o *odgovornosti* intelektualaca? Nije li već sama njihova gore-opisana neodvojivost od statusa *stvar* izvesne *odgovornosti*? Tako da je inteletualac, zapravo, odgovoran (isključivo?) svom *statusu*? Pa se odgovornost – budući da njegov status ima nužno nad-individualnu konotaciju – uvek svodi na neku *Stvar* pred kojom su svi članovi društva odgovorni? Na ova pitanja odgovor nije jednostavan.

Ukoliko je intelektualac uvek (dakle, i kada je tuđom ili svojom voljom *izolovan*) deo nekih sistema (ili podsistema), a na taj način i deo izvesnog društvenog sloja, onda se pitanje o njegovoj *odgovornosti* ne može postavljati apstraktno, kao da je reč o umnom pojedincu istrgnutom iz svakog konteksta... Pravo govoreći, nema odgovornih, umnih pojedinaca koji bi bili istrgnuti iz konteksta! Jer, pitanje o odgovornosti ne može ni da se postavi izvan svih mogućih konteksta. Ili: izvan istorije. Ono, drugim rečima, uvek zahteva ili traži *neki* kontekst...

Ipak, onog trenutka kada se pitanje o odgovornosti postavi unutar bilo kog *datog* konteksta, tada ono nužno povlači za sobom i pitanje o kontekstu svih konteksta! – dakle, pitanje o *društvenom* kontekstu. I to je, čini se, u redu. Samo što, pri tom, moramo imati u vidu činjenicu da je reč *društveno* mnogoznačna i opasna. Ako apstrahujemo od društvenog aspekta odgovornosti to bi bilo veoma loše po samu analizu, ali ako uvažimo polisemični pojam *društvenog* to nas, takođe, ne bi lišilo problema i teškoća!

Naime, društveni kontekst *bilo kog* (konkretnog) pitanja-o-odgovornosti nikada nije potpuno homogen, neprotivurečan, koherentan. Analizom je lako moguće pokazati kako se, na tom tlu, u stvari, sudaraju ne samo različite *vrednosti* (odnosno vrednosne sfere: ekonomija, politika, pravo, nauka... u svojim taktičkim i strateškim nastupi) nego i različiti koncepti *odgovornosti*, koji su u tim vrednostima otelovljeni...

Intelektualne vrednosti su, bez sumnje, obeležene vlastotim strategijom nastupa koja ima izvesnu samosvojnost u ukupnom aksiološkom registru. U *meri* u kojoj su te vrednosti usredištene (centrirane) u izvesnom naučno-obrazovnom sistemu, njihov zadatak se najčešće utvrđuje kao zadatak oblikovanja *optimalno* racionalne slike sveta. Unutar takve slike sveta, bilo da je ona (samo) idealna ili (i) stvarno-delujuća konstrukcija, profiliše se društveni sloj koji nazivamo – *inteligencijom*.

To je sloj preko čijeg intelektualnog delovanja i znanja (a ne, recimo, šamanskih, mitskih, religijskih ili zdravo-razumskih predstava i predrasuda) društvo stvara izvesnu priču o samome sebi... Ta priča, naravno, ne mora da bude istinita. U stvarnosti modernih društava, bilo da su ona autoritarna ili liberalna, ljudi (a s njima i intelektualci) po pravilu imaju iskrivljenu, lažnu, iluzornu sliku o vlastitom stanju. Kako je to moguće?

Najpre: naučno-obrazovni sistem je samo deo ili podsistem globalnog društvenog sistema; a najuticajniji *podsitemi* (dakle: ekonomski i politički) po pravilu (iz razloga u koje ovde ne možemo da ulazimo) ne teže ni racionalnoj ni istinitoj slici o *vlastitom* stanju. Zato oni, nudeći drugačija merila, često stupaju u konflikt sa naučno-obrazovnim podsistemom, ukoliko on teži nepristrasnoj

globalnoj slici uloge koju ti važni i često *odlučujući* podsistemi imaju u društvu. Globalni sistem je, na fonu odlučujućeg uticaja tih podsistema, spreman da inteligenciju funkcionalno upregne u izgradnju i potvrdu izvesne ideološke, dakle, zainteresovane, pristrasne slike sveta. Naravno, time onda i sama odgovornost inteligencije poprima izvitopereno značenje, biva podvedena pod neke njoj spoljašnje, tuđe koncepte *odgovornosti*.

Bez sumnje, može se reći da nema tog društva u kome bi obrazovno-intelektualni podsistem (u koji su pored znanja, nauke, filozofije, uključeni i književnost i umetnost, odnosno kultura) imao *trajno odlučujuću* ulogu. Drugim rečima: nema tog društva koje bi trajno težilo *optimalnoj racionalnosti*. Zato, intelekt (ili racionalnost) u modernim društvima ima u najboljem slučaju *konsultativnu* ulogu. I, naravno, mnogo češće kada je reč o sredstvima nego kad je reč o ciljevima.

Naprotiv, u najgorem slučaju, intelekt-racionalnost ili ima ideologizovanu ulogu ili nema nikakvu! Društvo koje u dužem periodu gaji ogromne iluzije o samome sebi (a, bez sumnje, to je kod nas bio slučaj!) nužno dovodi status intelektualaca do jedne potpuno kompromitujuće i beznadne pozicije. Propadanjem svih vrednosti, neminovno propada i vrednost *biti intelektualac*! Pri tom, treba imati u vidu da kad neki glup čovek postane zao to i nije toliko strašno kao kad to postane inteligentan...

Svakako, najgori oblik propadanja *vrednosti intelektualca* ogleda se u činjenici gubitka njegove odgovornosti, odnosno svođenja te odgovornosti na nešto što je intelektualnom duhu potpuno tuđe. *De-generisanje* institucionalnog statusa intelektualca prestaje da bude sitna ili krupna greška koja se, ipak, da ispraviti i postaje *fundamentalno odrođavanja* i *propadanje*, onda kada inteligencija izgubi svoje osećanje odgovornosti. Sam taj gubitak ne podrazumeva kraj odgovornosti nego, pre, ustanovljenje njenog svedenog, izvitoperenog, nakaradnog oblika, dakle, patvorine koja, u datom društvu, postaje vladajući oblik ili norma. Dobar primer za to je *aklamativni* oblik odgovornosti. U njemu se odgovornost i zahteva i nudi, traži i ispunjava putem – horskog, unisonog, jednoumnog ili jednodušnog kliktanja.

Evo primera: posle teških socijano-političkih poraza, u narodu ili delovima naroda javlja se potreba za unisonim, uzvikujućim traženjem nečije – *krivice*. Takvim aklamacijama po pravilu prethode, u razdoblju krize, neki drugi, populistički, nacionalistički itd., oblici aklamativnog političkog odlučivanja i takođe traženja krivice. Ovome su, opet, u raznim kolektivističkim razdobljima, prethodile neki drugi modeli aklamacija... I tako redom, reklo bi se, *ad infinitum*.

Populističke aklamacije (recimo, kod nas u tzv. *događanjima naroda*) pokazuju se, po pravilu, kao ključni činilac legitimacije datog autoritarnog režima i njegove (anticivilizacijske) politike-poraza, te, prema tome, i kao jedno od najvažnijih oruđa produbljivanja krize. Time se, samo, *jedan* aklamativni model političkog odlučivanja zamenjuje *drugim*... Zato, konačno, i aklamativni oblik traženja krivice ne obećava perspektivu primerenu intelektu ili optimalnoj racionalnosti.

Odlučivanje *per acclamantionem* moglo je sebi da umisli da je, u stvari, odgovorna reakcija na već-ustanovljenu krizu (recimo: krizu same zemlje, odnosno SFRJ-a kao socijalno-političkog projekta) ili da je ideološka pobuna protiv navodno negativnih efekata te krize... Ipak, populistička pobuna protiv krize nije mogla samu krizu da zaustavi nego je nju pre produbila, uvećala i dovela do još gorih poraza. Jednodušno uzvikivanje *za* ili *protiv* nečega naprosto *nikada* ne rezultira *odgovornim* odnosom prema datoj situaciji ili datoj krizi. Takva unisonost koja je možda najgori oblik jednoumlja nešto je sasvim drugo od odgovornosti. Zato ni samo pitanje o ogovornosti i krivici ne može nikada (sem prividno ili simulativno) da se razreši jednodušnom ili jednoumnom odlukom. Ali, danas je aklamativnost kod nas samo decentrirana, ne i uništena!

Najzad, kao što postoji aklamativni način pozivanja na odgovornost, tako postoji i aklamativni način odbijanja svake odgovornosti. Kako kod onih koji optužuju tako i kod onih koji odbijaju svaku optužbu, nužno se javlja potreba da se pitanje o odgovornosti svede ili pojednostavi: bilo do *iščezavanja* ili do ustanovljenja jednostavne i samorazumljive *krivice*, ukorenjene u nedodirljivoj transcendenciji. I u jednom i u drugom slučaju problem odgovornosti se svodi na puku reč koja se *par acclamation*: ili potvrđuje ili poriče.

U ovom trenutku, ključni problem s kojim se suočavamo glasi: patološki oblici odgovornosti – krivice u društvu se suviše često „prevladavaju" takođe patološkim oblicima! Politika aklamacije, naravno, nije jedini oblik patološkog izjašnjavanja o odgovornosti – krivici u društvenom životu. Ima i drugih. Na pretek. Patologija se po pravilu ne da ispraviti zatvaranjem u jedan sistem identiteta ili, jednostavno, u sistem u kome se ono što jeste i ono što treba da bude, faktički ili perspektivno, *poistovećuje*.

Zato se možda najznačajnija predrasuda u shvatanju krivice ogleda u geslu koje glasi: krivi su uvek drugi, nikad *mi*! U toj zamisli, krivica je, sudbinski prisutna pred nama i oko nas (nikad u nama), u meri u kojoj smo mi sudbinski okruženi drugima. Prvo lice jednine ili množine je uvek garant *odsustva* krivice. Drugi je za postojeću krizu kriv već samim tim što je drugi, što je negacija naše istovetnosti sa sobom. Zato biti *Isti*, pripadati našem identitetu (grupi, zajedništvu, etnosu) jeste uslov *sine qua non* ispunjene odgovornosti ili zaobiđene krivice. I znak da je, konačno, *sve-u-redu*. Pa ako nešto (kod nas) ipak nije u redu, to dolazi otuda što obećani identitet još nije stigao do Kraja, do svoje punine, do željenog ispunjenja. Tu situaciju bismo mogli nazvati i logičkom aklamacijom gde je onda identitet-po-svaku-cenu poželjan, a neidentično – zlo. Uostalom, ko bi mogao imati bilo šta protiv te zdravom razumu tako primerene logike?

Zlo koje se sa stanovišta osiguranog identiteta čini Drugom nije zlo, a onaj koji to zlo učini ne može za to biti odgovoran, jer pred drugim mi, po definiciji, nismo nikada krivi (sem, naravno, u očima samog tog drugog); drugi je uvek moguća negacija našeg identiteta i zato je pred nama uvek – kriv, a mi smo mi aklamativno-jednodušni u njegovoj osudi! Njegova odgovornost je beskonačna, naša ništavna ili nepostojeća. Ako mi i jesmo drugome nešto krivi, tu krivicu niti hoćemo niti smemo da priznamo... Naša nesposobnost za krivicu ne dolazi samo ili jedino zbog našeg populizma, nacionalizma, rasizma... Ne, ona dolazi, najpre, od našeg primitivnog, neposredovanog, palanačkog logocentrizma, od naše nesposobnosti za razliku, drugo, neidentično.

O tegobnoj odgovornosti

Status intelektualca, ukoliko je logocentrički status i ukoliko teži samorazumljivoj afirmaciji vlastitog identiteta u sklopu okružujućih identiteta (sistema i podsistema), suviše lako je podložan tome što smo nazvali *logičkom aklamacijom*. Recimo: u opasnim vremenima, kada kriza i spoljašnje opasnosti prete da destruiraju naš identitet, sasvim je (primitivno-) *logično* biti, naravno, na aklamativan način: patriota ili nacionalista. Ukoliko status intelektualca, bezrezervno teži sopstvenom identitetu, odnosno svom postvarenju u sklopu globalnog sistemskog identiteta, onda on nužno završava u logocentričkoj aklamaciji koja je, naprosto, gubitak osobene odgovornosti intelektualca ili, ako hoćete, gubitak vrednosti intelektualca!

Jaspers je s pravom govorio o metafizičkoj krivici, s tim što bismo, ovde, mogli da ga dopunimo tvrdnjom po kojoj takvih krivica ipak ima više i možda, upravo, na pretek! A jedna od najgorih bi, svakako, bila ona u kojoj se gubitak intelektualne odgovornosti javlja kao rezultat jedne političke zamisli, jednog projekta poistovećenja svih statusa i sistema! U toj situaciji bi se odgovornost neposredno ili neposredovano svodila na – krivicu. Od odgovornosti do krivice ne bi postojao ni korak misli i predumišljaja.

Lako ćemo uočiti da u teškim vremenima postoji takoreći nasušna potreba da se značenje reči *odgovoran* i reči *kriv* naprosto poistoveti. I to je, onda, jedan od najrečitijih simptoma arhaičnog, predmodernog stanja društva. Odgovornost je isto što i krivica, a krivica, po pravilu, nije nikad samo pojedinačna. Takva odgovornost-krivica se sa pojedinaca lako prenosi, nekom vrstom indukcije s nepotpunim nabrajanjem ili generalizacije, na grupu koja je socijalno ili institucionalno već obeležena, fiksirana, uknjižena kao takva. Odgovornost, na taj način, postaje objektivna referenca ili, još bolje, *postvarena* kategorija, u kojoj, ubuduće, više nema ničega etičkog.

Najčešće – a to je, svakako, najopasniji ideološki mehanizam (koji zatičemo ne samo kod primitivaca nego i kod intelektualaca) – odgovornost se shvata kao *kolektivna* ili je, u protivnom, ni nema.

Tako shvaćena, odgovornost se, zatim, odnosi na (spoljašnjeg) neprijatelja koji je, po beziznimnom pravilu, za svoja nedela (i kad ih ima i kad ih nema) *kolektivno* kriv-odgovoran. Neprijatelj se (onaj *spoljašnji*, ali, pravo govoreći, i unutrašnji, pošto je on uvek vezan uz spoljašnjeg, pošto mu uvek služi) uvek *kolektivno*, što znači nediferencirano, bez-razlike, ustanovljuje-identifikuje kao – *neprijatelj*.

Ustanovljenje kolektivne pripadnosti sasvim je dovoljno za utvrđivanje odgovornosti i, naravno, za osudu nekoga kao neprijatelja. Osuđuje se identitet neprijatelja, a ne njegova pojedinačna ili lična obeležja. Pa pošto smo i mi neprijatelji našeg neprijatelja, onda uzajamno istrebljivanje ima za polaznu tačku ovu logiku personalne anonimnosti. Krivica je uvek celosna, organska, globalna... tako da, s tog stanovišta, priča o pojedinačnoj odgovornosti i krivici (i *nas* i *njih*) deluju besmisleno.

U toj ravni, insistiranje na pojedinačnoj odgovornosti (recimo, za ratne zločine) deluje, samo, kao manevar kojim se optužuje čitav kolektivitet, etnos, država itd.; a optužba, pri tom, nema nikakav pravni smisao, budući da dolazi, samo, od jednog moćnijeg koletiviteta (političke grupe)... Vrlo jednostavna stvar – da je neko uopšte u stanju da načini jedan ratni zločin – postaje naprosto nezamisliva ili bar nezamisliva onda kada je taj neko *naš*! Ipak, na drugi način, zločin je nezamisliv i onda kada ga počini *njihov* pojedinac, jer to, u našim očima, nikada nije zločin pojedinca nego čitavog kolektiva, *svih njih*!

Naravno, arhaični koncept (postvarene, objektivne, generičke) krivice uopšte ne dopire do pojmova *slobode* i *odgovornosti* koji obeležavaju modernog subjekta, odnosno njegovu poziciju u zaista liberalnom i demokratskom društvu. Arhaični oblici kulpabilizacije (ili: uterivanja krivice) nisu nikada bili puke ideološke pogreške već, pre, praktični mehanizmi koji nude značajnu (funkcionalnu) podršku različitim ciljevima (uključujući tu i ratne) *organicističkih*, *predmodernih* društava. Zato raskid s predmodernim i iskorak u moderno – što se, zacelo, može nazvati i *tranzicijom* – zahteva, ujedno, i raskid s (postvarujućom) ideologijom uterivanja kolektivnih krivica... Time se, na planu društvenog statusa ideja, inelekta, duha, iznova postavlja problem *odgovornosti* i *krivice*, ali sada u *etičkom* registru.

U ovom trenutku, moraćemo se zadržati na tezi da je *odgovornost* taj momenat koji čini da intelektualac nikada ne bude *svodiv* na (svoj) identitet-status. Drugim rečima: on ima status, ali status nema njega. Intelektualac je uvek različit od svog pozitivnog ili postvarenog statusa, te je, tako, otvoren i za drugo u samome sebi; pri tom, on nije otvoren za *potpuni* raskid sa svojim statusom. On je primoran da *brine* o smislu vlastitog statusa koji, uostalom, nikada nije samo *njegov* (u smislu pojedinačnog posedovanja). U isti mah, to je briga o racionalnosti; ne idealnoj ili maksimalnoj, koja, kao takva, u svetu drugih vrednosti nije ni moguća, nego o optimalnoj racionalnosti koja *pregovara* sa svetom, sa njegovim vrednosnim sistemima i podsistemima i traži za intelekt i racionalnost jedno neponižavajuće mesto, mesto koje bi se uvažavalo.

Intelektualac nije tek sociološka ili antropološka odrednica u kojoj se skladište, prinose, prenose i čuvaju intelektualne tvorevine: nauka, književnost, kultura. On je i mesto brige i odgovornosti za sve što se prenosi, prinosi i čuva. O kakvoj odgovornosti je reč? Kako god da pokušamo da kodifikujemo dobra pravila po kojima bi intelektualac postojao kao društveno podobna pojava, pitanje odgovornosti je nešto što nužno prekoračuje sferu instrumentalno-funkcionalnog. Briga za duh neminovno prekoračuje logiku podobnosti-za-Realno i govori nam o izvesnoj samozakonitosti duha, intelekta. Ona nam govori o bestemeljnoj (ili: u *ničemu* spoljašnjem, heterogenom utemeljenoj) priči intelektualca, odnosno o priči koja je u samoj sebi (Derida bi rekao: *mistično*) utemeljena.

Zato tu priču intelektualca ne treba shvatiti samo kao zalančani niz pojmova, kao arhiviranje, sedimentaciju knjiških znanja, odnosno kao stručno-pedagoški rad ili, pak, kao institucionalnu (oficijelnu) fabulu koja se visoko stručno i u stvari ideološki prežvakava, nego je treba, najpre, shvatiti kao izvesnu *upitnost* i *odgovornost*! Šta to znači? Najpre to da je *odgovornost* u stvari neka vrsta upitnosti, pitanje o značenju ili smislu nečega... i, zatim, *odgovor* na to pitanje; odluka i odlučnost da se na njega odgovori. Ali taj odgovor, zatim, postaje i sam, na svoj način, odgovoran, to jest podložan novim pitanj-ima i, samim tim, novoj refleksiji i samorefleksiji.

Zato što raspolaže rafiniranim oruđima refleksije, intelektualac je, svakako, odgovorniji od drugih. Bliži je mogućem mestu odgovornosti. Pitanja koja on *može* da postavi, naprosto, šire zahvataju... Bežati od njih bilo bi bez sumnje neodgovorno! Reći, pri tom, da je *theoria* vrednosno neutralna ili van svakog kontakta sa praksom, previđa činjenicu da je već samo značenje to što nam neki iskaz *hoće reći*, te da ono u sebi sadrži voljni momenat, pa se odgovor i odgovornost može shvatiti i kao nešto što je najuže vezano uz *praksu označavanja* postojećih i nepostojećih stvari, odnosno uz izvesnu slobodu (ili: označiteljsku arbitrarnost). To, u odlučujućoj instanci, znači da je odgovornost profilisana u isti mah saznajno (epistemički) i praktički (etički).

Priča intelektualaca, unutar različitih toposa društvene komunikacije, od učionica, amfiteatara i javnih medija do trga ili ulice, na poseban način je delotvorna i uticajna. Ona utiče na ljude i iskaze s kojima oni, kasnije, grade stvarnost u kojoj žive. Odgovornost intelektualca je, dakle, po sebi performativna, delujuća kategorija. Ali još uvek posredno. Jer posao odgovornosti nije da se angažuje nego da da smisao angažovanju.

Kao korisnik intelekta, inteletualac je sav prožet i nošen strukturama samorefleksije; takođe, on je upitno orijentisan prema samome sebi i svom statusu u društvu. Ukratko, on je stručnjak za upitnost! I dakle: odgovornost. Takođe, Sartr je u *Pledoajeu* s pravom tvrdio da je on stručnjak za univerzalno „koji uviđa da, u njegovom vlastitom domenu, univerzalnost ne postoji ostvarena, da je treba stalno stvarati" (v. *Izabrana dela*, knjiga 7, str. 268). Taj stručnjak pripada jednoj *posebnoj* vrednosnoj sferi (intelekta, duha, racionalnosti) koja, međutim, kada polazi od posebne upitnosti, svoje pitanje profiliše u ključu nikada definitivne, dovršene *univerzalnosti*! I baš u tom procepu, razmaku, diferencijaciji u nivou opštosti (ili posebnosti) sadržana su sva sporna pitanja života, koja traže i ne nalaze konačan odgovor.

Sam stručnjak za odgovornost preuzima na sebe posao da popuni razmak između univerzalnog i partikularnog, da promisli i artikuliše životne dileme, onako kako se one profilišu u različitim duhovnim sferama, od umetnosti i književnosti do nauke i filozofije.

Reč je o pitanjima koja nemaju čisto teorijski nego i praktični smisao, i ne samo lokalno nego i globalno značenje. Ako nije potaknut takvim pitanjima, intelektualac, naprosto, nije dostojan svog poziva. A šta bi njegov *poziv* drugo bio nego taj *zov* same odgovornosti, koji nikada neće biti unapred dat ili definisan, već će, pre, biti izvestan status-bez-statusa, dakle, poziv koji se ustanovljuje tek kroz racionalni ili smisleni odgovor.

Intelektualnost nije funkcija

Ako društvo ili svi njegovi (pod)sistemi vrednosti imaju potrebu da oblikuju izvesnu priču-o-sebi, onda je intelektualac potreban kako bi bilo moguće da neko tu priču kompetentno ispriča. Ali, kroz ovu univerzalnu priču (ukoliko je ona univerzalna; jer ona to ne mora biti!) intelektualac, ujedno, stvara i svoju priču o odgovornosti, umu, istini, vrednosti saznanja... U isti mah, on ispreda mit (idealnu konstrukciju) o sebi samome i, zatim, svedoči o različitim oblicima odstupanja, odustajanja od svoje duhovene samosvojnosti (u etičkom registru rekli bismo: svedoči o sopstvenim – *izdajstvima*).

Uvek su postojala vremena u kojima je osećanje odgovornosti bilo ekvivalentno ili osećanju (prisilne, aklamativne) dužnosti ili osećanju hrabrosti (protesta, otpora)… Svaki nagoveštaj prisvajanja odgovornosti u situaciji monopolisanog društvenog normativizma po pravilu se smatrao činom opasne uzurpacije koju valja odmah – suzbiti. Reč je o uzurpaciji prava i uloge koje ima suveren, dakle, uzurpacija onog (dominantnog) subjekta koji je, u *odlučujućoj* instanci, odgovoran za *obaveznost društvenih normi*...

S druge strane, podvođenje intelektualnih odgovornosti pod izvesno osećanje dužnosti koje je referencijalno vezano uz autoritet spoljašnje, postvarene, institucionalno-već-etablirane i kontrolisane društvene norme, nužno, pre ili kasnije, vodi okoštavanju samog intelekta. A ta okoštalost intelekta, a samim tim i okoštalost intelektualnog statusa, nužno uskraćuje mogućnost da se, na njenom fonu, odgovorno misli.

Ipak, intelektualci nikada nisu potpuno rasterećeni praktičnih *obzira*; gde onda, svakako, spadaju i postvareni kolektivni nalozi i dužnosti. Najzad, intelekt uvek ima neku glomaznu ili manje glomaznu instituciju iza sebe, koja mu sužava horizont ili ga potpuno briše. Politika, ukoliko je opsednuta trenutnim rasporedom snaga i interesa, nema potrebu da pokazuje jasnu svest o strateški važnim nedoumicama društva, tako da može da na njih i zaboravi! Intelektualac je tu da je na to – podseti. Ali, suviše često, on nije manje zaboravan od političara!

Institucije takođe mogu, primetno ili neprimetno, da skliznu u izvesnu neodgovornost onda kada nisu spremne da prate novi senzibilitet generacija i pojedinaca, da polažu svoje račune pred individuama! Tada one postaju zaštitnice izvesne uzurpirane budućnosti. Pravo intelektualaca jeste da delegitimišu tu uzurpaciju; da se *mešaju* u ono što ga se tiče ili ono što ga se po starim, konzervativnim nazorima, navodno, ne bi trebalo da tiče.

Možda Sartr u svom *Pledoajeu* najbolje objašnjava taj trenutak u kojem intelektualac, s one strane obavezujuće heteronomije, postaje monstrum vlastite odgovornosti: „Kada konstatuje partikularizam svoje ideologije i ne može da se njome zadovolji, kada spozna da je u autocenzuri pounutrio princip autoriteta, kada je, da bi odbacio svoju nelagodnost i svoje sakaćenje, prinuđen da dovede u pitanje ideologiju koja ga je formirala, kada odbije da bude potčinjeni agent hegemonije i sredstvo ciljeva koje ne poznaje ili koje ne smije osporavati, tada agent praktičnog znanja postaje monstrum, to jest intelektualac *koji se bavi onim što ga se tiče* (spolja: principima koji upravljaju njegovim životom, a iznutra: mjestom svojeg življenja u društvu), a o kome drugi govore da *se bavi onim što ga se ne tiče*" (*isto*, 263). Zacelo, *haos* bi nastao onda kada to što se intelektualaca, navodno, *ne tiče* postane čudovišno i zapravo *čudovište* koje, na kraju balade, proždire i samo to društvo i njegove intelektualce... Sartr, međutim, ne povlači jasnu razliku između te čudovišne situacije (koja je, zacelo, situacija levog ili desnog totalitarizma) i one u kojoj intelektualac ima kakve-takve ili, čak možda, *optimalne* civilizacijske uslove života... Ta razlika ipak postoji; iako ni ona nije niti može da bude apsolutna.

Civilizovano društvo, reklo bi se, za razliku od totalitarnog, nema (sistemsku) potrebu da sputava ili destruira pamet, intelekt i um, a time ni intelektualce u njihovoj kritičkoj funkciji u društvu. Ali, čak i u najboljim primerima civilizovanosti se *to*, na svoj način, događa! S kojim *razlozima*? Fuko govori o retkosti govornih mesta, govornih tema, i govornih subjekata u društvu. U kom društvu? Pisac *Arheologije znanja* nam dopušta da poverujemo da je to tako manje-više u svakom društvu. Naprosto: ne može svako, na svakom mestu i u svakom trenutku da kaže sve... Ta retkost je prirodna, a u njoj, opet, ima nečega normativno manjkavog, neprihvatljivog i nemogućeg.

Sredina kojoj je stalo do pameti, intelekta i uma učiniće sve da intelektualci dobiju prostor za dijalog, za odgovorno preispitivanje, sučeljavanje mišljenja, u medijima, na javnim tribinama, skupovima... A to sve pokazaće se, pre ili kasnije, kao nedovoljno, ako ne i malo! Zacelo, pravo je svakog intelektualca, kao i kulturnih institucija, da se na granicama svojih stručnih nadležnosti otvore za ono što ih se *ne tiče*! A ipak će uvek biti i društvenih snaga koje se tome – opiru. Kako da to objasnimo?

Evo, čini se, jedinog smislenog odgovora: postoji (iako to deluje paradoksalno) patologija normalnog društva! Jer normalnost nikada nije nečim garantovana. Ona uvek može kontraindikativno da sklizne u nešto drugo od same sebe, u neko *ne*, neku *bolest*... Naročito onda kada se smatra da jednom društvu ide u toj meri „dobro", da mu, naprosto, nisu potrebna nikakva sumnjala i kritizeri, nikakva upitnost, a samim tim ni odgovornost.

Normalno društvo, naprosto, nije društvo u kome sve jeste i mora biti u redu. U njemu nema nedodirljivih, neprikosnovenih, neupitnih garancija po kojima je svaka Stvar na svom mestu. Niti su moguća mitska, metafizička, teološka ili ideološka jemstva da je sve u najboljem, savršenom redu. Još manje je moguća neupitna, revolucionarna, adrenalinska legitimnost koja, karikaturalno, nasleđuje jakobinsku tiraniju Vrline. Ukratko, normalno društvo je ono koje je u stanju da svoju patologiju menja, ispravlja... imajući, takođe, u vidu da je deo normalnosti dat u činjenici da je i sam povratak patološkog – uvek moguć. Zato, prelaz ili tranzicija iz

autoritarnog u noramalno društvo ne može da se povodi za (represivnom) iluzijom o savršenom preokretu, o događenoj velikoj revoluciji čiji trag moramo iščitavati kao svetu knjigu; naročito kad znamo da će uvek biti privilegovanih tumača koji bi rado potrčali da nam kažu šta tu *stvarno* piše.

Konačno, sam pojam *savršenstva* (sa svojim sinonimima kao što su: *dovršeno*, *ostvareno*, *kraj*, *smrt*, pa najzad i *kraj istorije*), gde god da se pojavi, u modernom kontekstu, nikada u sebi ne nosi neporecivi dokaz – s one strane upitnosti – o svojoj nužnoj prisutnosti... Uslovnost koja glasi *sve-je-u-redu* ili *sve-će-biti-u-redu* je uslovnost koja nigde i nikada neće postojati – bezuslovno. Eto zašto ni savršenstvo nije vrednosna bezuslovnost koja bi bila u stanju da nas oslobodi svake upitnosti i odgovornosti. Još manje možemo imati poverenja u tu navodnu bezuslovnost onda kada se ona podržava restrikcijama, pritiscima ili cenzurom, koji bi, takođe, hteli da nas ubede da je *sve-u-redu* čak i onda kada, zapravo, *ništa-nije-u-redu*…

Velike javne, zvanične, političke iluzije po kojima je sve u najboljem redu, samo ako se izabrani i osigurani put dalje sledi, po pravilu, završavaju u neočekivanim kontrasvrhovitim obrtima. To pravilo važi i onda kada te iluzije postaju prisile koje uspešno kolonizuju čitav duhovni prostor. Tada se poredak događenog *happy end*-a u kome je, navodno, sve *savršeno* odjednom pretvara u nešto sasvim suprotno. Najpre, on zapada u protiv-životnu okoštalost, inerciju, gušenje... i zatim postaje haos iznenadnih kontraefekata, povratak potisnutih suprotnosti čiji učinci ruše hipostazirane moći, naloge i hijerarhije.

Totalitarni režim nam je ostavio u nasleđe krhotine postvarene odgovornosti, koje još plutaju na hridinama naših autoritarnih navika i institucija. Zato ni danas nije nemoguće da bilo koje *neuklapanje* dobije društveni otkaz koji se, samo, neće tako zvati! A opet, intelektualac mora, u ovom trenutku, biti više nego ikad nepoverljiv, ili ga neće biti! Izvestan zahtev za *neuklapanjem*, makar i sramežljivim, uvek će biti posledica samosvojno, autonomno shvaćene odgovornosti... A ta posledica, bez sumnje, nikad i nigde neće proći bez otpora.

Svako društvo nosi u sebi istoriju svoje intelektualne, duhovne odgovornosti. Što jadnije ta istorija izgleda, to je jednije i samo to društvo. Postoje kolektiviteti koji nisu u stanju da na svojim, a još manje na tuđim greškama bilo šta nauče. U svakom slučaju, istorija intelektualne odgovornosti, i svakako njenih ekstremnih slučajeva, njenog *otpadništva* predstavlja za svaku zajednicu najznačajnije istorijsko iskustvo. Takoreći, kvintesenciju svih graničnih iskustava... Naravno, nije moguć život bez izvesne normativne objektivacije, pa i inercije, dakle, bez spoljašnje, nad-individualne, običajne ili institucionalne odgovornosti. Samo, to ne može biti poslednja reč društvenog normativizma. Bar ne u civilizovanim sredinama. I sama reč *društveno* nosi u sebi ogroman potencijal obmane. Holistički shvaćena *društvena odgovornost* ima isti onaj smisao koji je u totalitarizmima imala tzv. *društvena svojina*!

U *zdravom* ili, što je isto, *umereno patološkom* društvu postoje pravila koja se moraju poštovati. To je pravilo sankcionisanja. Naime, sankconisanje neispunjene dužnosti ne može se izbeći. Ipak, mnogo važnije od tog pravila je samo osećanje unutrašnje odgovornosti, koje čini refleksivnu strukturu svakog intelekta i svakog intelektualca dostojnog tog imena. To je, naprosto, *abeceda* filozofije subjektivnosti koja je filozofija modernih, civilizacijskih institucija…

Na našem tlu, nažalost, nikada nije bilo previše razumevanja i tolerancije za one koji se *ne uklapaju*, koji nešto mudruju. Intelektualci su uvek bili najprihvatljiviji onda kada ne filozofiraju previše! Ili kada ćutke ispunjavaju svoje stručne i druge obaveze koje *društvo* pred njih postavlja. Možda je prvi zadatak sadašnje srpske tranzicije (iz palanačke zajednice u civilizovano društvo) da ustanovi vrednosnu autonomiju intelektualaca, odnosno da povrati dobar glas intelektu! A to bi trebalo da se desi na ovim prostorima na kojima je netolerancija spram svega što se *ne uklapa* uvek bila prilično vitalna i višestruka! Pri tom ne smemo da zaboravimo da se prostor slobode nigde, pa ni u sferi intelekta, ne otvara bez odvažnosti i borbe.

Intelektualac je upitno-odgovoran za ono što se u društvu, u stvari, *ne da* kodifikovati i što je, u tom smislu, upravo dis-funkcionalno, ako ne i ne-društveno ili, čak, anti-društveno. Jer tek

s pozicija dis-funkcionalnog moguća je uistinu nepristrasna i iskrena kritika funkcionalnog. Naprosto, duhovna odgovornost – ukoliko nije obična simulacija odgovornosti – nužno nadilazi postojeći funkcionalizam i instrumentalizam. Intelektualac ima pravo da ima temeljno kritičan odnos prema postojećem društvenom poretku, bio on najgori ili naj-bolji!

Takođe, on mora, povremeno, da demonstrira svoju – nemoć. Šta to znači? Čim se distancira od funkcionalnog pozitivizma i konzervativizma, čim postavi (implicitno ili eksplicitno) zahtev za preispitvanjem kulturnih blokada i inercija u društvu, intelektualac postaje – *nemoćan*. S tim što je, onda, njegova prava snaga upravo u toj nemoći! On je neko koga u isti mah „niko ne sluša" i „svi" ga slušaju i čitaju! Nije reč o tome da ovaj stručnjak za univerzalno, ako je samozakonito ili samosvojno odgovoran (kao neko ko „misli svojom glavom"), time postaje deo ukupne političke igre, odnosno instrument izvesne borbe i grupisanja u društvu. Njegova *nemoć* morala bi, upravo, da ga zaštiti od takvog razvoja događaja. Intelektualac bi, dakle, morali da budu *zaštićeni* svojom nemoći. Ali nije uvek tako. Suviše često moć misli da se nemoć meša u ono što se nje ne tiče. To misli i pred time *strahuje* naročito ona moć koja bi htela da bude Apsolutna.

POVLAČENJE POLITIČKOG

Kritika humanizma – Postmoderna opuštenost – Liberalna spontanost – Nesamerljivost razmenskih vrednosti – Neophodnost intervencije

Kritika humanizma

Kao verovatno najvažnija *orijentacija* (da li je ta reč dobra?) u savremenoj francuskoj filozofiji, poststrukturalizam je omogućen, najpre, lingvističkim otkrićima Ferdinanda de Sosira. Ipak, paralelno sa privilegovanjem označiteljske (semiotičke) ravni u diskursu, nasuprot (semantičkoj) ravni označenog (što je gest koji je uspostavio svojevrstan jezički obrt u filozofiji), u poststrukturalizmu je, od samog početka, bio prisutan i jedan politički ili, bolje, protiv-politički motiv. Reč je, naime, o *kritici humanizma*. Odnosno, o kritici filozofskih vizija Čoveka, velikog Subjekta, podaritelja svekolikog Smisla, čiji uzvišeni status je nudio najširi osnov za legitimisanje jednog broja političkih strategija. Na kraju, taj kritički motiv je rezultirao je izvesnim sužavanjem interesovanja za fenomen političkog ili, ako hoćete, *povlačenjem političkog*.

Različiti duhovni ili kulturni odgovori na pitanje *šta je čovek* uvek su bili izvestan produžetak ili ekstenzija stvarnog čoveka, ekstenzija koja se, često, odvaja od stvarnih ljudi i zatim im se vraća u obliku u isti mah proširene i sužene, restriktivne *ideologije*. Zasluge za takvu ideološku funkciju čovekove samospoznaje imaju one politike koje su, i same, sebe videle kao produžetak – ektenziju stvarnog čoveka i njegovog delovanja u društvu. Raznolike ideološke

upotrebe Čoveka (ili: humanizma) samo su primer najšire moguće (dakle, duhovne) ekstenzije, uračunate u dinamiku mogućih uspona i padova raznoraznih čovekovih produžetaka koji, sve ukupno, nemaju nameru da se zaustave...

Živopisnu deskripciju čovekovih ekstenzija nalazimo kod jednog autora koji je pre svega imao u vidu materijalne produžetke čovekovog tela i njegovih čula. „Današnji čovek", kaže taj autor, „razvio je ekstenzije za praktično sve ono što je nekad obavljao svojim telom. Razvoj oružja počinje zubima i pesnicom, a završava se atomskom bombom. Odeća i kuće su ekstenzija čovekovih bioloških mehanizama za kontrolu temperature. Nameštaj zamenjuje čučanje i sedenje na zemlji. Pogonske sprave, naočare, televizija, telefon i knjige koji nose glas i kroz vreme i kroz prostor, primeri su materijalnih ekstenzija. Novac je način proširenja i uskladištenja rada. Naše transportne mreže sada obavljaju ono što smo mi obavljali svojim nogama i leđima. U stvari, svi materijalni predmeti – čovekove tvorevine – mogu se smatrati ekstenzijama onog što je čovek nekad obavljao svojim telom ili nekim specijalizovanim delom tela" (Edward T. Hall: *The Silent Language*, citirano po M. Mekluan: *Gutenbergova galaksija*, Nolit, 1973, str. 15–16).

Ne samo instrumenti i naprave, nego i različiti mitovi, religije, ideologije, pa čak i filozofije, mogu se posmatrati kao čovekovi produžeci koji na posredan, obično *legitimišući* način obavljaju poslove o kojima ljudsko telo nije moglo ni da sanja. U drugoj polovini XX veka mnogim *preambicioznim* ekstenzijama objavljen je bliski kraj. Tako je, konačno, nastala i Liotareva priča o kraju velikih priča. Paradoks te priče bio je u tome što je, u stvari, i ona bila izvesna velika priča. Kritika humanizma dobila je posebno oštre tonove sedamdesetih godina XX veka, najpre, u delu Mišela Fukoa *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966), a njeni efekti se osećaju i danas, čak kod autora koji nemaju jasnu predstavu o genealogiji (ili istorijatu) kritičke pozicije koju zastupaju...

Fuko je uviđao da se formirala potreba za dalekosežnom promenom epistemološke paradigme u kojoj bi se, ubuduće, privilegovalo „škripavo razmatranje diskursa" i njegovih „bezimenih pravila" u odnosu na „smirenu, intimnu svest" u njemu. Dalekosežnost

te promene ogledala se u činjenici da se od nas ne traži samo izmena jedne (među mnogim) saznajne procedure nego i izmena saznajne ekstenzije kojom, u modernosti, oblikujemo predstave o nama samima. Onima koji i dalje, samozaljubljeno, hoće taj pogled, Fuko poručuje: „Diskurs nije život; njegovo vrijeme nije vaše; u njemu se nećete pomiriti sa smrću; možda ste ubili Boga težinom onoga što ste izgovorili; ali nemojte misliti da ćete svime onim što kažete stvoriti čovjeka koji će živeti duže od njega" (v. M. Fuko: „Odgovor na jedno pitanje").

Smrt fikcije zvane Čovek, naravno, nije podrazumevao doslovnu smrt pojedinaca već, samo, izvesno de-centriranje „supstancijalnih" predstava o velikoj ekstenziji zvanoj Čovek, o (olako) obećanoj humanosti. Posle kritike humanizma, više nije bila moguća nikakva holistička, kao belutak zaokrugljena i potpuno koherentna priča o čoveku- subjektu. Ta vrsta proširivanja predstave *čovek* izgubila je dah. Ali decentriranje samog *čoveka* nije značilo ni prihvatanje jedne nove, fragmentarne, atomizovane ili, ako hoćete, nekakvom bilijarskom spontanitetu prepuštene sudbine ljudskih jedinki. Zacelo, ljudi nisu bilijarske kugle, niti su predmeti među predmetima koji se samo sudaraju i razilaze... Oni nisu puka tela među telima, jer su tela koja se odnose (i trpe odnos) prema sebi i prema drugima. Svako redefinisanje čovekove ekstenzije zahteva opreznost. Taj i takav decentrirani (ili: dez-antropo-centrirani) čovek je neko ko je, u sklopu svojih aktivnih i pasivnih odnosa prema sebi, uvek i neko – drugi. Zato on nije niti može biti bilo kakvo A = A, bilo kakva narcisoidna metafizička konstrukcija. To je, čini se, tajna svih ekstenzija. Nikakav, pa ni liberalni pojedinac nije Stvar koja ima bogom danu, fatalnu, čvrstu, neumitnu istovetnost sa sobom. Ne, on je sav sazdan od razlika u sebi i sa sobom, bilo da ih „trpi" ili da ih sam „pravi". Zašto je ta činjenica politički važna?

Zato što ljudi često imaju sasvim primitivne predstave o vlastitoj ekstenziji. To su predstave o sopstvenom (skupnom ili individualnom) identitetu, a zatim i identitetu svega ostalog. Oni, ujedno, sanjaju o tome da mogu nesmetano da se šire u pravcu svog identiteta shvaćenog kao još-ne-stvarnost, odnosno kao buduća ekstenzija ili projekt. Pri tom, svaki identitet (čoveka, nacije,

klase itd.), bez obzira na svoj modalitet, traži da se konstatuje, da bude konstativno (i konstitutivno) usidren u realnom, što mu, pre ili kasnije, garantuje punu realizaciju, ispunjenje. Ipak, to je samo zabluda. Identiteti su samo performativi. Pa ako se izdaju za konstative, oni su onda opsena ili utvara konstovanog, opsena – utvara koja previđa ili zanemaruje *performativnu* dimenziju svog značenja. Kao ekstenzija identitet je nužno intervencija. A on je intervencija i kao sredstvo i kao cilj. To je uvek pokušaj da se, u praktičnoj ravni, rečima uspostavi – izgradi izvesna stvarnost. Zato identiteti nisu nikad ekstenzija bez snage i uporišta. Oni, ako su konkretni, usidreni u (diferencijalnim) praktičnim odnosima, uvek vrše vezivanje izvesne energije, jer smisao performativne intervencije i jeste u tom vezivanju energije. S druge strane, identiteti se uvek pozivaju („referišu") na nekog-nešto, jer i sama ekstenzija je nužno ekstenzija počev od nečeg-nekog. Ukratko, nema ekstenzije bez intervencije i uporišta...

Postmoderna opuštenost

Ako je diskurs o *čoveku* performativni diskurs, šta to onda znači? To, najpre, znači da su svi diskursi o ljudima i o mreži njihovih opštih, posebnih ili pojedinačnih identiteta podjednako performativni, dakle, diskursi koji rečima grade i razgrađuju vlastitu (duhovnu, ideološku, običajnu ili institucionalnu) ekstenziju. Ta ekstenzija nije stvarnost nekakvih *entiteta* (ili, ako hoćete: *stvari*) *usidrenih* u sebi samima. Već pomenuto de-centriranje čoveka moguće je samo zato što, pre toga, nije bilo moguće da se njegova *svest* na apsolutan način usidri u vlastitoj istovetnosti sa sobom, vlastitoj samoprisutnosti. Ti pokušaji su u filozofiji propali. Zato ni raspršeni segmenti ljudske pojavnosti, posle sloma modernog (svetsko-istorijskog, eshatološkog itd.) optimizma, nisu mogli da nađu (mada je pokušaja bilo) neko novo, umirujuće središte. Ako potpuna (*apsolutna*) samozakonitost (*auto-nomija*) antropo-ekstenzije nije bila moguća u najopštijim, svetsko-istorijskim razmerama, onda nije čudno što se ona smatra nemogućom i u ravni posebnih i pojedinačnih ekstenzija i identiteta. Ako je čovek neko

razastiranje u prostoru i vremenu (Derida bi rekao: *espacement* – postajanje prostora vremenom i vremena prostorom), ako je u isti mah proširivanje i sužavanje vlastitih horizonata, ako je produžetak, nastavak i zaustavljanje, ako je razmeštanje, razmak pa i odmak, ako je, dakle, izvesna ekstenzija, on je to u jednom bitisanju koje je uvek samo privremeno takvo kakvo jeste. U svakoj ekstenziji postoji najčešće neprimetna subverzija, jedno kontrasvrhovito i kontraindikativno kretanje, tiha korozija koja potiče od neistovetnog ili drugog koje prožima i nosi svakog čoveka. Ljudi nemaju nikakvu po prirodi datu individualnu ili grupnu suštinu, identitet, zato što je njihova priroda uvek samo druga priroda i u stvari kultura ili, još bolje, inercija jedne kulture, jednog (kulturnog) koda, jednog shvatanja sudbine.

Mi se danas, kao i uvek, možemo upitati: dokle će se dospeti u gradnji i razgrađivanju ekstenzije zvane *čovek*? Francuski poststrukturalizam se od samog početka, od svog prvog koraka konstituisao u jednu (pre svega filozofsku) strategiju koja ima afinitet za razlike, a ne za stare ili nove „identitete". U dubljim slojevima tog afiniteta ispoljila se jedna ili, bolje, dve podozrivosti prema fenomenu *političkog*. Ovo nimalo slučajno i, zapravo, konstitutivno podozrenje se u jednom trenutku formulisalo kao povlačenje – uzmicanje političkog (*Le retrait du politique*; v. istoimeni zbornik „Centra za filozofsko proučavanje političkog" pri Ecole Normale Supérieure, Paris, Galilé, 1983). Taj trenutak je koincidirao, svakako ne slučajno, sa nastupom ideja neoliberalne globalizacije. Pri tom, Žan Fransoa Liotar je već formulisao svoj otpor prema velikim pričama. Čuvena knjižica *Postmoderna uslovnost* (*La condition postmoderne*) pojavila se prvi put 1979. godine. Šta je afirmativno doneo sa sobom rečeni otpor i afinitet za razlike – drugo? Najpre, bez sumnje, u pitanju je bilo izvesno – olakšanje! Možda je sam Liotar to najbolje formulisao već na početku svog teksta *Odgovor na pitanje: šta je postmoderna?*, kada je ustvrdio: „Nalazimo se u fazi opuštanja, govorim o tendencijama vremena." Kao da je rastvaranje otežalih (istorijskih) protivurenosti u lepršave razlike ono što će čarobnim štapićem da rastera sve metafizičke mušice i da nas, *opuštene*, uvede u zonu obećanog filozofskog mira.

Ipak, iza postmoderne opuštenosti koja je, jedno vreme, imala lekovito, blagotvorno značenje za svetskoistorijske napetosti i fanatizme (ne i na Balkanu!), stajala je *prisila* koja je imala jasno *političko* obeležje, tako da je, onda, i samu tu opuštenost, to opuštanje definisala kao prikriveno *politički* gest. Zato je povlačenje – uzmicanje političkog – imalo i samo – politički smisao. Ipak, taj smisao se, kao takav (= politički) iskristalisao kasnije i možda u stvari tek danas!

Opuštenost se najpre javila kao odgovor na prisilu-podvođenja prirodnog ljudskog afiniteta za razlike-drugo pod nadzor starih ili novih (novih-kao-uvek) progresističkih ideja ; dakle : ideja emancipacije, univerzalizacije, totalizacije. Pre ili kasnije, to je morao biti nadzor jednog već iscrpljenog marksizma. Nazovimo ga *levim* izazovom. Drugi izazov je bio vezan uz situaciju nastalu ubrzo *posle* kritike i nagoveštenog sloma totalitarnih ideologija. To je, svakako, situacija ne-kritičke (opuštenost se upravo shvatala kao odsustvo potrebe za kritikom bilo čega) reafirmacije *konzervativnih* liberalnih vrednosti. Reč je o vrednostima koje, manje-više automatski, tj. dogmatički, sam liberalni diskurs izuzimaju od kritike i moguće dekonstrukcije. Nazovimo to *desnim* izazovom. Da li je opuštenost bila adekvatan odgovor na te izazove? Da li je povlačenje političkog bio uopšte nekakav politički odgovor?

Liberalna spontanost

U knjizi Volfanga Velša *Naša postmoderna moderna* postoji odeljak čiji naslov je „Postmoderna verzija prosvetiteljstva". Junaci tog odeljka su Liotar i reči sa poslednjih stranica njegove knjige *Le différend* (1983, koju je S. Stojanović prevela kao *Raskol*, 1991). Velšovo pitanje – da li prosvetiteljstvo nastavlja da živi u postmoderni? – bez sumnje ide za tim da bliže odredi političke implikacije postmoderne. Kad sam prvi put, početkom devedesetih godina, listao *Le différend* nisam se mnogo zanimao za političke implikacije tog štiva. Važnije su bile intelektualne, duhovne ili kulturne *koristi* (verujem da bi se Liotaru dopao termin) koje mogu da dobijem u

zamenu za novac koji sam dao da bih tu knjigu dobavio iz belog sveta... Ali, s vremenom sam počeo da shvatam gde se (gde sami sebe) politički smeštaju (ili pokušavaju da smeste) svi značajniji akteri francuske filozofije s kraja XX veka... Ta procena je sada olakšana činjenicom da je većina njih (dakle: Fuko, Levinas, Riker, Delez, Gatari, Liotar i Derida) završila svoj opus... Ipak ta fatalna činjenica nikome ne garantuje definitivan i čvrst filozofsko-politički identitet, ne samo zbog moguće kolebljivosti (recimo, Liotar je u životu promenio više stanovišta) nego i zato što re-kontekstualizacija bilo kog teksta u manjoj ili većoj meri čini da se sama njegova značenja menjaju.

Svejedno, u ovom trenutku bi se za Liotarevu postmodernu strategiju i Deridinu dekonstruktivnu moglo reći da se bitno (politički) razlikuju, da su (zbog toga) nesvodive jedna na drugu, da su podložne izvesnom raskolu ili nepomirljivoj protivurečnosti itd. Naime, po mojoj, nužno pomalo uprošćenoj i donekle nesigurnoj proceni, (pozni) Liotar je čisti liberal (zastupnik *liberal-izma*, iako on ne koristi taj termin), a Derida levi (socijalni, u najsloženijem, diferenciranom značenju te reči) demokrata, baštinik (u ravni dekonstrukcije) levičarskih tradicija. Da li mogu danas da čitam Liotara, a da ga ne tumačim u tom čisto liberalnom ključu? Nije li postmoderna, unutar poststrukturalizma, samo površni učinak jednog hegemonog kretanja koje sada može da se imenuje kao, zapravo, kretanje *neoliberalne globalizacije*? Možda je ta tvrdnja preterana. Ali u njoj, rekli bismo, „ima nečega"!

Negde na kraju *Raskola* Liotar sažeto i nedvosmisleno profiliše svoje u osnovi *neoliberalno* stanovišta, a to stanovište izgleda kao poslednja slamka spasa dobačena ideji *prosvetiteljstva*! Zahvalan sam Velšu što me je uputio na taj (253) paragraf. Najpre, Liotar kaže: „Hegemonija ekonomskog govora nad ostalim vrstama govora zaista može da odene ruho emancipatorske filozofije istorije", da bi, na kraju, upitao: „A bez te ideje, kako je univerzalna istorija čovečanstva uopšte moguća?" U sredini imamo tvrdnju da ekonomski govor kapitala potiskuje ideju parlamenta koji bi dopuštao heterogenost različitih vrsta govora. „Ako to jednog dana bude slučaj, politička institucija će biti suvišna, kao što su danas već

suvišne narodne priče i predanja.“ U 255. paragrafu, zatim, čitamo: „Kapitalizam ne pravi univerzalnu istoriju, on pokušava da napravi svetsko tržište“. Tu, dakle, imamo univerzalnu razmenu, ali bez univerzalne Istorije. Ostaje enigmatično, kako to da *praviti svetsko tržište* nije nikakav svetsko istorijski događaj? Velš je ubeđen da Liotar „svoje mišljenje pri kraju *Raskola* predstavlja kao savremenu, postmoderno modifikovanu formu prosvetiteljstva“ i da je „vodeća ideja njegove koncepcije istorije ideja *čovečnosti*“. Ja u to nisam siguran. Mislim da Liotar nije sasvim precizan u izlaganju svojih ideja, ali njegovi afiniteti (to je reč koju on definitivno *voli*) su ipak jasni.

Ideja o reformskoj intervenciji, svakako, ne pripada tim afinitetima! Naime, pisac *Raskola* navodi razloge za jedno radikalno anti-reformističko stanovište (ne znači li to nužno i anti-demokratsko? – pošto demokratija koja se svodi na puku proceduru, a ne na mogući projekt poboljšanja života, i svakako ne na projekt bilo kakve zajedničke, solidarne slobode, teško da može još da se nazove *demokratijom* ili *demokratskom intervencijom*. „Reformizam u načelu ne može nikoga da zadovolji. Međutim, kao što nada koja okružuje njegovo rađanje nije žestoka, razočaranje vezano za njegovu propast takođe nije jedno uzvišeno osećanje. Mrzovoljno se vraćamo razmeni“ (par. 258). Po toj logici: od Pariske komune do danas demokratske reforme u zapadnim društvima služile su samo da, s jedne strane, zaustave nešto još gore, projekte revolucionarne (i u osnovi Partijske, totalitarne, narodne) demokratije i, s druge strane, da se uvek, pre ili kasnije, pokaže da moramo mrzovoljno da se vratimo *razmeni*. Otuda, zaključuje Liotar, reformizam (čitaj: bilo kakav projekt racionalno vođene izmene života – sveta) *u načelu*, što znači i pre nego što su liberalna načela (koja čuvaju postav razmene ili slobodnog tržišta) bila na Zapadu učvršćena, kao i posle tog događaja, *ne nudi zadovoljenje*. Razočaranje je uvek nužno, bar isto toliko koliko je i očaranost mogućim preobražajima života neophodna da bi se dati projet uopšte i mogao smatrati ozbiljnim, tj. reformskim. Nasuprot toj kako revolucionarnoj, tako i reformskoj dijalektici očaranja i razočaranja stoji, smatra Liotar, *razmena* zagledana u samu sebe, u svoje neprikosnoveno načelo.

Ona se postavlja s one strane očaranosti i razočaranja, jer predstavlja praktičko otelovljenje slobode, one koja stoji u temelju strategije *liberal-izma*. Eto zašto čak i revolucionarna intervencija koja je mogla biti očarana nemogućim kao mogućim (Liotar navodi Kantovu tvrdnju o oduševljenju koje je izazvala Francuska revolucija) mrzovoljno završava u *razmeni*. A kada se razmena već ustanovila kao vladajući postav, onda svaki iskorak iz nje i pokušaj da se (reformski) interveniše, u bilo kom pravcu, pre ili kasnije, mrzovoljno završava u *razmeni*. Kao da je razmena čarobni štapić koji zauvek otklanja svaku mrzovolju!

To može da se shvati kao prigovor pojmu *razmene*, i čini se da Liotar naslućuje mogućnost jednog takvog prigovora. Jer, logično je pretpostaviti da ljudi i unutar same *razmene* mogu da budu nezadovoljni i mrzovoljni. Ali, u društvu slobodne razmene njima ide nabolje ne onda kada oni sami hoće da idu na bolje nego kada hoće da osujete put na gore. Liberalizam bi to formulisao: dobro je kad je manje ili najmanje loše... Liotar, štaviše, tvrdi da je dobro *samo i samo* onda kada ljudi padaju u *vatru* što je loše! „Ako postoji napredovanje čovečanstva ka boljem," sramežljivo postavlja Liotar svoju hipotezu (koja koincidira sa liberalnim optimizmom), „to nije zato što nam 'je pošlo nabolje' i što možemo da potvrdimo realitet tog boljeg putem procedura ustanovljavanja realiteta, nego zato što su ljudi postali toliko kultivisani, sposobni da tako suptilno prepoznaju ideju koja se i dalje ne može predstaviti, da osećaju napetost u prisustvu činjenica vidno neprimerenih toj ideji, tako da je već njihovo padanje u vatru dokaz napretka" (259).

Liotar, u stvari, hoće pošto poto da sačuva ideju liberalne *spontanosti*, ali, pri tom, ne primećuje nužnu autoritativnost, pa i moguću autoritarnost bilo kojih ideja na čiji nagovor ljudi padaju u vatru. Najzad, i u najliberalnijim državama ljudi padaju u vatru zbor različitih, često idiotskih ideja i to nije, bar ne *uvek*, nikakav znak, a kamoli dokaz, napretka. Problemi nastaju samo onda kada se te ideje pokazuju kao reformske, kao pokušaj korekcije ili intervencije u polju (liberalnog) spontaniteta u koji ne sme da se dirne... Nije važno što je i sama razmena morala, najpre, biti (reformska ili revolucionarna) *ideja* slobodne (liberalne) razmene. To jest *ideja* da je

tako nešto pravedno, odnosno da je *slobodna* razmena uvek, ujedno, ekvivalentna razmena. Ali, tu se, sada, postavlja pitanje: da li nam liberalizam kao *a priori* slobodne razmene nudi besprekornu zaštitu od pogrešnih ili, čak, zlih činova? Da li, recimo, u zaštitničkom okrilju (ideje, norme) *razmene*, naprosto, nema trajnog ili temeljnog nazadovanja nego samo hoda napred koji se garantuje već samim nezadovoljstvom zbog trenutnog zaustavljanja ili, čak, nazadovanja?! Služeći se tom vrstom argumentacije pisac *Postmoderne uslovnosti* postaje pre zagovornik globalizacije nego filozof...

Nesamerljivost razmenskih vrednosti

Ipak, Liotar je filozof, te je zato u stanju da postavi umesno pitanje: šta nam *garantuje* da će ljudi postati kultivisaniji nego što jesu? Jedini mogući odgovor na to pitanje glasi: ništa. Ali, Liotar tako ne misli. On veruje da postav i ideja razmene ipak može sebi da, poput barona Minhauzena, garantuje izvlačenje iz blata u koje povremeno (počev od XIX veka naovamo) zapada. Time se on svrstava u sve one mislioce, počev od Smita i njegove nevidljive ruke tržišta, koji u razmeni ukoliko je ona *slobodna* vide svojevrsnog garanta za veliki istorijski *happy end*. U stvari, autor *Raskola* i tu polazi od hipotetičke tvrdnje: „Ako kultura (duha, barem) zahteva rad, te prema tome traži vreme, a ako ekonomski govor nameće svoj cilj, dobitak na vremenu, u većini rečenih režima i vrsta govora, kultura, koja troši vreme, moraće da bude odbačena. Samim tim, ljudi više neće ni osećati tugu zbog nesamerljivosti realiteta sa idejama, jer će im ideje odnositi snagu“ (260). Samo, da li će onda bilo šta od kulture ostati?

Liotar previđa da kultura zahteva rad kao sredstvo, a ne kao cilj. Ciljevi kulture su, u meri u kojoj je ona *prava*, samosvrhoviti (ciljevi po sebi, a ne za nešto drugo, pa ni za radno vreme ili dobitak u vremenu: skraćenje ili uštedu vremena), a neki put su i svrhovitosti bez svrhe. Naprosto, hegemona ideja i postav *razmene* je Prokrustov krevetac za kulturu. Naravno, u instrumentalnom smislu rad i razmena će uvek biti potrebni kulturi, ali ni jedan artistički

rad neće moći da se svede na rad u ekonomskom značenju te reči, a da, pri tom, ne izgubi artističko značenje. Međuigra i ambivalentnost su uvek mogući... Međutim, vidimo da Liotar eshatološki sanja o pomirenju, o svetu bez tuge i, možda, o svetu bez sveta, istorije, egzistencije. O Fukujaminom potpunom zadovoljenju? To sada i nije toliko važno. Jer, ubuduće, nastavlja Liotar, ljudi će „sve više postajati stručni za strategije razmene, ali isključivo za njih. Reč *kultura* već sada znači kruženje informacija, a ne rad koji treba obaviti da bi se uspelo u predstavljanju nečega što se ne može predstaviti u događanju."

Ali zašto Liotar misli da razmena kao, naravno, ekvivalentska razmena nudi svet bez tuge? Zašto misli da je to, uvek, jedno uravnoteženje, harmonizovanje ili da je to – u krajnjoj instanci? Zašto bi bilo ekvivalentne razmene, ako već nema ekvivalentne (ili: adekvatne) predstave? Odgovor na ta pitanja glasi: u stvari, razmena *nikada* nije ekvivalentna! Nikada, sem u slučaju kada ona sa sobom nosi svoju ideološku predstavu (= ideju) o vlastitoj pravednosti – ekvivalentnosti, ideju – ideal koji, međutim, neće sprečiti pojavu razočaranja i nezadovoljstva. Već je Aristotel uvideo da bez jednakosti nema razmene, a da same jednakosti nema bez *samerljivosti*. Međutim, on je smatrao da samerljivost roba, tih tako raznorodnih stvari, jednostavno *nije moguća*. Iz toga sledi da nema ekvivalentne ili, ako hoćete, pravedne razmene. Ipak, Aristotel je uviđao da je razmena u praksi „nužno ispomaganje" da bi neke stvari bile dostupne ljudima. Naravno, rekao bi Aristotel, u *razmeni* koja je danas toliko uhvatila maha uspostavlja se prividna ekvivalentnost na osnovu koje ekonomisti prave svoje jednačine i teorijske konstrukcije, ali život je od toga uvek *različit*, jer nema te „zajedničke supstance" (izraz je Marksov) koja upire prstom u ono što je u razmeni ekvivalentno. Sam Marks kritikuje Aristotela upravo sa stanovišta *zajedničke supstance*, zato što ovaj, navodno, nije video tu zajedničku supstancu, tj. ljudski rad, budući da je poznavao samo ropski rad.

Međutim, na drugom mestu u *Kapitalu* Marks tvrdi da mogućnost te *zajedničke supstance* (koju naziva *ljudski rad*), te *supstance bez* (metafizičkog i upravo aristotelijanskog koncepta) *supstance*,

počiva na predrasudi! „Tajna izraza vrednosti, jednakosti i jednako važenje sviju radova jer su i ukoliko su ljudski rad uopšte, ta se tajna može odgonetnuti tek kad pojam jednakosti ljudi postane čvrstom narodnom predrasudom" (v. *Kapital*, I, odeljak: Ekvivalentski oblik). Ono što tu Marks naziva *čvrstom narodnom predrasudom* jeste, u stvari, pravno-politički sistem liberalizma. Tek u tom ideološkom sistemu jednakosti-u-slobodi postaje moguć ekvivalentski oblik (apstraktnog) ljudskog rada. Ili, drugim rečima, tek unutar narodne predrasude o jednakosti ljudi moguća je i predrasuda ekonomista o ekvivalentnoj razmeni! Pri tom, sam čin razmene ne znači da se dogodila bilo kakva ekvivalentnost, merena bilo kojom teorijom vrednosti, uključujući tu i radnu. To, u izvesnom smislu, priznaje i sam Marks kada tvrdi: „Jednakost različitih radova *toto coelo* [u svakom pogledu] može se sastojati samo u apstrahovanju od njihove stvarne nejednakosti, u svođenju na zajednički karakter koji imaju kao trošenje ljudske radne snage, kao ljudski rad uzet apstraktno" (v. odeljak: Fetiški karakter robe i njegova tajna)...

Ipak, autor *Kapitala* ostaje neodlučan u proceni da li je ovo *apstrahovanje* od stvarne nejednakosti predstavlja puku predrasudu (Aristotel bi to, svakako, potpisao) i izraz fetišizma ili, naprotiv, predstavlja *zajedničku* (društvenu) *supstancu*. Sve analize *Kapitala* temelje se na ovoj drugoj pretpostavci, s tim što je Marks verovao da će sistem razmenskih ekvivalencija liberalnog kapitalizma pre ili kasnije pokazati da on, jednostavno, ne može da funkcioniše kao sistem zato što zapada u unutrašnje protivurečnosti koje ga dovode do sloma... Međutim, Marks to nije dokazao zato što nije ni mogao da dokaže, jer unutar vlastitih pretpostavki (= apstrahovanje od svega *drugog*) liberalni kapitalizam deluje savršeno efikasno. Samo, da li se od *drugog*, od drugih, a to znači životnih vrednosti može baš uvek apstrahovati? Sa stanovišta života ekvivalentna razmena nije moguća. U načelu, razmena ne može da zadovolji, čak i kada se dobija više nego što se daje, a pogotovu ne onda kada se dobija manje.

Ako je umesno govoriti o nesamerljivosti predstava sa predstavljenim ili realiteta sa idejama, kako s pravom misli Liotar, zašto onda ne bi bilo umesno govoriti i o nesamerljivosti razmenskih

vrednosti jednih sa drugima? Ne samo što upotrebne vrednosti nisu svodive na razmenske (što s pravom tvrdi Aristotel) nego i razmenske nisu svodive-samerljive jedne s drugima. Događaj razmene *ne garantuje* ništa i pogotovu ne činjenicu da je to bila ekvivalentna (pravedna) razmena. Ekvivalencija je konstrukt sličan onome koji u logici predstavlja stav-načelo identiteta: A = A. U stvarnosti ništa nije potpuno istovetno sa sobom, a još manje sa drugim. Istovetnost je moguća samo ako se *apstrahuje od razlika*, što često (ali ne uvek!) ima smisla činiti. Ali, kada se u ideju *razmene* pođe od pretpostavke ekvivalentnosti (ili: pravedne razmene), onda se nužno dobija identitarni konstrukt koji pre ili kasnije postaje slep za one životne vrednosti koje podrivaju dati konstrukt i čine ga izrazom ideološke nepravde. Najzad, zato (čisto) liberalne pretpostavke razmene nisu ništa (i pogotovu ne izraz ljudske slobode) ako u sebe ne uključuju korektivne političke mehanizme. To su mehanizmi mikro i makro političke (i zapravo demokratske) intervencije.

Neophodnost intervencije

Razmenjivači dobara, počev od „kulturnih radnika", suočavaju se pre ili kasnije s činjenicom da nema ekvivalentne razmene jer razmena (tržište) ne garantuje nikakvu razmensku pravdu ili ravnotežu, harmoniju, pošto razmenski (tržišni) sistem ekvivalencija ne može da ukine u sebi sve one *razlike* koje klize ispod važećih ekvivalencija, koje se ne ubrajaju, ne podležu apstraktnoj kvantifikaciji, ali iz pozadine bitno utiču na razmenske odnose. Ideolozi razmene uvek misle da im neki ukleti Zloduh, i ponajpre (ne)vidljiva ruka Države, kvari ideološku harmoniju. Naravno, problem vidljive ili nevidljive ruke države oni mogu (ne baš) lako da reše, međutim, pravi problem stvara nevidljiva ruka onoga što se ne da kvantifikovati i podvrgnuti *happy end* raspletima ekvivalentskih zapleta. Postoji *drugo od* razmene i ekonomije koje se nikakvim sredstvima neće pacifikovati. Kultura (u užem i širem smislu) dobar je primer tog *drugog*. Svedeni na svoju razmensku

vrednost umetnici bi bili bednici koji mogu da prave robote koji će na izložbi da prosijače pare od publike (jedan takav duhoviti projekt napravio je Sašo Sedlaček na nedavnoj izložbi u beogradskoj galeriji Ozon) ili da, u najboljem slučaju, izigravaju dvorske lude koje jedno kulturno osiromašeno i svedeno društvo svojim svetlim primerom drže na „visini". Ekvivalentna razmena, najpre, sve svodi na ekvivalentnu razmenu i, zatim, pokazuje da se sve ne da svesti na ekvivalentnu razmenu. I to je u redu sve dok Stvar ne postane – nepodnošljiva!

Eto zašto danas rađe čitam Deridu nego Liotara... Deridina pozicija je obeležena odgovornošću za intervenciju, za rizik intervencije. Najzad, ona je odgovorna i za ono *ne-moguće* u polju intervencije. Ujedno, njena odgovornost je otvorenost za razlike od kojih se u svim modelima ekvivalentskih odnosa jednostavno – apstrahuje. Ako je *povlačenje političkog* rezultat tog apstrahovanja od razlika koje klize ispod sistema vladajuće ekvivalentnosti (kao vladajuće „pravednosti"), onda je to povlačenje, zapravo, potiskivanje kome će pre ili kasnije da usledi – povratak potisnutog. Takvo povlačenje političkog, kao i sama opuštenost koje danas u svetu, ipak, ima sve manje, samo je znak neuspeha i nemoći pred zadacima koji iziskuju korenitu re-definiciju čovekovih političkih ekstenzija u prostori i vremenu. Najuopštenije uzev, današnja hitnost re-definisanja „modernog" političkog zadataka je hitnost samog dekonstruktivnog pristupa kako *levom* tako i *desnom* političkom izazovu. Zašto baš dekonstruktivnog? Najpre, zato što dekonstrukcija nije *destrukcija* bilo čega! Ona nije violentno-ideološki ili radikalno-nihilistički *obračun* sa fundamentalnim političkim opozicijama. Ona ne teži da dođe na vlast. A ipak je neophodno podsetiti da je dekonstruktivni gest i izvesna *afirmativna* intervencija koja ima *politički* smisao. Reč je o afirmaciji razlika (ili: onog „suprotnog") svuda gde su one pokorene ili potisnute identitarnom logikom. Zato Deridina pozicija ima sluh za rasipanje, potrošnju i darivanje (vremena) s one strane ekvivalentne razmene, tako da ona ekvivalentnu razmenu, u stvari, svodi na fantazmu ili, ako hoćete, apstrakciju ekvivalentnosti. Ima smisla ulagati u kulturu razlika. Štaviše, neophodno je ulagati ne samo u multikulturnu razmenu uopšte

nego, pre svega, u onu „bazičnu", razmenu koja polazi od individua „iste" kulture i njima se obraća! Jer u „istoj" kulturi kulturni pluralizam (personalizam) je u najvećoj meri ugrožen. Zato razmena kulturnih razlika ima smisla samo ako nije oktroisana nekakvim ekvivalentskim modelom razmene, odnosno ako nije pod patronatom vladajuće ideologije koja vrši redukciju razlika (počev od ekonomskog, političkog ili nekog drugog opšteg ekvivalenta).

Politika koja nas čini osetljivim i tolerantnim za razlike začinje se u post-hegemonoj kulturi koja je rodno mesto nesvodivog, neekvivalentnog, drugog, i to uvek na svoj „beskoristan" način... Eto zašto post-hegemona kultura predstavlja privilegovano mesto ili prethodnicu koja će prva reći šta u nama izaziva *opravdano nezadovoljstvo*. Takva upozorenja, bar, ne bi tolerisala preterana potiskivanja i zatim eruptivne povratke potisnutog, tako da u meri u kojoj bi bila verodostojna, ta upozorenja ne bi dopuštala suvišna cimanja i lomove u zajedničkom životu ljudi. Najzad, na fonu pomenute osetljivosti bila bi, bez sumnje, moguća i jedna demokratija razlika, koja je nužno demokratija u opoziciji ili manjinska u odnosu na onu koja se postavlja hegemono u jednom polju homogenizovanih razlika. To bi, dakle, bila demokratija odozdo koju, međutim, ne bi trebalo shvatiti kao „neposrednu" (jer tako nešto ne postoji), budući da je uvek (iznova) posredovana civilnim i civilizovanim nezadovoljstvima, odnosno, starinski rečeno, nesputanim *osećanjem za nepravdu*.

DIFERENCIJALNI OBRT U FILOZOFIJI

Otkriće označiteljske prakse – Novi apsolut: struktura? – Mit mitologije – Da li je diferencijalno smrt referencijalnog – Metafizikom protiv metafizike – O mitu dominacije – Pripitomljena granica – Mesto smrti – Neoznačivost razlike

Otkriće označiteljske prakse

Ferdinand de Sosir i Klod Levi-Stros su pokazali da u znaku postoji nešto značajnije i od značenja i od označenog. A to značajnije je, u stvari, ono što se oduvek smatralo *beznačajnim*; dakle: označiteljski odnosi. Ti odnosi su nosioci i čuvari *smisla* (koji je mnogo važniji od značenja), iako oni izmiču tradicionalnoj logici identifikacije, ukoliko ona privileguje označeno i značenje. Pravi smisao svih naših jezika (univerzalnih i specijalnih, maternjih i veštačkih), i govorâ u kojima se oni upotrebljavaju, nije raskriljen nego pritisnut ili potisnut *logocentričkom* funkcijom govora, koja smisao preusmerava od označitelja ka označenom (naravno, preko funkcije značenja) i, na taj način, privileguje ono označeno u diskursu.

Sosir nam je pokazao da se pitanje o smislu znakova ne sastoji (1) *samo* i (2) *najpre* u pitanju o njihovom značenju i o onome što je *označeno* u njima. U stvari, postoji jedan problem sa *označenim* i on se sastoji u či-njenici da nas, po nekom logocentričkom usudu, *označeno* uvek izbacuje iz znaka u svet, bio on definisan kao materijalan ili kao idealan. Ipak, *smisao* znakova, svedenih na značenja (uključujući i njihov način predstavljanja – u čemu se, zapravo, *iscrpljuje* analitičko shvatanje jezičkog obrta u filozofiji;

pri tom, analitička filozofija zna jedino za semantičko-instrumentalno korišćenje znaka-reči), tim svođenjem biva nužno – *ugrožen*. Drugim rečima, smisao svođenjem na značenje *gubi smisao*, da bi ga dobio negde drugde, na nekom drugom-pogrešnom mestu. Sosirovo učenje o znacima postavlja zahtev da se smisao vrati samim znacima, odnosno njihovom označiteljskom jezgru.

To je morao biti radikalan rez! U njemu smisao više nije metafizički problem, recimo: kako da se iza (označenih) pojava otkrije skrivena suština? Niti je u nadležnosti pitanja: kako da se utvrdi-identifikuje identitet nekog entiteta? Smisao nije posredna faza utvrđivanja nekog značenja (Frege), niti je samo pomereno, iz posebnog ugla postavljeno značenje, koje treba ispraviti kako bi se doprlo do *pravog* ili *pouzdanog* referenta… U čemu se onda smisao sastoji? U čemu se sastoji Sosirov radikalni rez?

Na prvi pogled, reklo bi se da kod Sosira radikalnog reza ni nema. Jer, pisac *Kursa opšte lingvistike* govori-piše jednim prilično tradicionalnim jezikom. Recimo, on govori-piše o *prirodi* lingvističkog znaka i, pri tom, polazi od tzv. *opštih načela*! Po tome bi se reklo da semiologija još uvek robuje starinskom, metafizičkom jeziku. Međutim, iz opštih načela, počev od onog *Prvog*, saznajemo da se priroda lingvističkog znaka sastoji upravo u *raskidu s prirodom*, tj. raskidu s metafizičkim konceptom *prirode*. Reklo bi se, naprosto, da je tu diskurs načela uperen protiv tradicionalnog diskursa načelâ. Feridinad de Sosir doslovno kaže: *Prvo načelo: proizvoljnost znaka*. Dakle, proizvoljnost znaka (*l'arbitraire du signe*) je uzdignuta na rang „metafizički" *prvog*. Taj Sosirov gest je, ipak, opravdan, jer zahvaljujući uspostavljanju proizvoljnosti znaka *kao načela* moguće je tek u punom smislu razumeti ono što će se kasnije profilisati kao *jezički*, odnosno diferencijalni obrt *u filozofiji*. Ipak, u tom lancu razloga nedostaju još mnoge karike da bi se dovoljno dobro objasnila veza između proizvoljnosti znaka i jezičkog-diferencijalnog obrta u filozofiji.

Šta nam govori Sosirovo *Prvo načelo prirode* lingvističkog znaka? Ono, najpre, kaže da je veza koja u znaku postoji između označitelja i označenog *proizvoljna*. Odnosno, a to se svodi na isto, *lingvistički znak je* – kako izričito tvrdi Sosir – *proizvoljan*. Nedostaje

potpunije tumačenje smisla rečene *arbitrarnosti* (proizvoljnosti, samovoljnosti, svojevoljnosti) lingvističkog znaka. Jer, sam izraz *l'arbitraire du signe* može i da nas dovede u zabunu. Zato Sosir napominje da to *arbitraire* „ne traba da navede na misao da označitelj zavisi od slobodnog izbora govornog subjekta (videćemo da nije u moći individue da išta promeni na znaku koji je jednom već ustanovljen u lingvističkoj grupi); hoćemo da kažemo da je ona *nemotivisana*, to jest proizvoljna u odnosu na označeno, s kojim nema nikakve prirodne veze u stvarnosti." Ukratko, označitelj nije determinisan označenim.

Ali to znači da je lingvistički znak, u stvari, na dvostruki način samovoljan: najpre on je to u odnosu na motive subjekta i *njegovu* samovolju; a zatim i u odnosu na ono označeno „s kojim nema nikakve prirodne veze u stvarnosti". Ovaj drugi momenat je, u stvari, prvi. Jer, načelo proizvoljnosti lingvističkog označitelja-znaka nam na prvom mestu govori da jezik raskida sa determinizmom prirodnih veza u stvarnosti, da je on *slobodan od* bilo kakve transcendentne nužnosti. Drugo je pitanje kako jezik uspeva da sebi *prisvoji* tu bez sumnje vrhovnu instancu samosvojnosti-samozakonitosti-slobode. Tek zahvaljujući slobodi od spoljašnje prirode i njene nužnosti (Kant bi rekao: zahvaljujući slobodi od *heteronomije*) moguća je *samozakonitost* (*autonomija*) lingvističkog znaka i, najzad, samozakonitost jezika. Ali, ta samozakonitost nije moralna autonomija, nego je unutrašnja nužnost (= zakonitost) znaka „u lingvističkoj grupi" koja se obično zove *jezik*. U isti mah, ona je sloboda od moguće proizvoljnosti subjekta (samozakonitost nije samovolja) koji upotrebljava znake i koji se, u nekim filozofskim strategijama, smatra privilegovanim gospodarem njihovog smisla, značenja, jezika, diskursa, svesti, samosvesti, mudrosti i svekolike („humanističke") uslovnosti.

Dakle, samozakonitost jezika (koja u sebi nije samovolja, već zakonitost) temelji se na nemotivisanosti znaka bilo čime *označenim* i, dakle, na „hirovitoj" slobodi *vis-à-vis* (spoljašnje) zakonitosti, nužnosti ili determinizma koji dolaze od prirode (stvarnosti itd.). Spoljašnje nužnosti su oduvek htele da kolonizuju prirodu znaka, da je podvedu pod semantičke naloge, naloge poistovećenja,

a time, najzad, i pod nalog identiteta. Diferencijalni obrt u filozofiji, bez sumnje, ima nešto zajedničko sa Kantovim praktičkim obrtom. Mnogi filozofi, naročito strukturalisti, nisu uviđali tu srodnost i često su, sasvim suprotno, verovali da strukturalna (ili diferencijalna) priroda (lingvističkog) znaka nema baš nikakve veze sa motivima praktičke filozofije. Ali, ta veza postoji i, štaviše, moguće je reći da kada ta veza ne bi postojala onda život znakova u ljudskom životu naprosto ne bi imao onu *diferencijalnu produktivnost* koju on zacelo ima. Strukturalizam se zaustavio na sinhronim aspektima strukture, pa je mogao sebi da umisli mogućnost potpunog raskida sa dijahronijom i sa praktičkim (etičkim, produktivnim) motivom koji je nužno prisutan u *radu* diferencijalnog, odnosno u strukturama. Već sama proizvoljnost lingvističkog znaka nam govori da je praktički motiv prisutan i u jednoj takvoj *tvorevini* kao što je *jezik*. To je uvid do kojeg su relativno brzo došli poststrukturalisti. Tako, recimo, Julija Kristeva govori o *značenjskoj praksi* koja podrazumeva uspostavljanje, ali i prelaženje (mogući preobražaj) jednog znakovnog sistema... Za nju„značenjska praksa nije nadgradnja postavljena kao odraz datog načina proizvodnje. Ona je 'ono' čime način proizvodnje označava svoju stabilizaciju i svoju potrošnju – uslov svog obnavljanja"(v. odeljak „Značenjska praksa i način proizvodnje", u J. Kristeva: *Prelaženje znakova*, Sarajevo, 1979).

Jezik je svojim diferencijalnim radom isposredovao čitavu materijalnu stvarnost, tako da je njena *diferencijalnost* nezamisliva van koordinata značenjske prakse. Unutar opozicije priroda-kultura diferencijalni rad, naravno, u potpunosti pripada kulturi, makar to bila kultura bazične, dakle, materijalne proizvodnje. Ali, jezik je oduvek stvarao različite oblike suština i identiteta koji su se profilisali kao transcendentni i referentni entiteti (priroda je u tom pogledu nešto što postoji samo na *elementaran* način), da bi, zatim, imali značajno mesto i ulogu u civilizaciji... Taj značaj se jeziku vraćao kao zakon potčinjavanja označenom ili zakon privilegovanja označenog. U čitavoj istoriji zapadnog logocentrizma potčinjavanje označenom ili njegovo privilegovanje bilo je nalog koji se napuštao samo da bi se, podjednako bezuspešno, uvek iznova i uvek produbljeno zasnivao

na novim referencama, sadržajima i predmetnim područijima nauke i filozofije. Ipak, pokazalo se da civilizacija nosi u sebi i jedno mnogo važnije pitanje, a to je pitanje o statusu nesvesnih (= lišenih semantičke, identifikujuće funkcije svesti) i diferencijalnih (= profilisanih na pojmu *razlike*) *označiteljskih odnosa*, dakle, tih odnosa koji prethode, nose i suspenduju sve suštine i identitete u ljudskom diskursu. Označitelji i njihova mreža razlika su ono što tek čini mogućim jednu „suštinu" u njenoj istovetnosti sa sobom. Označitelj je *stariji* od označenog i njegove istovetnosti sa sobom. On se, kao potisnuta (ili: *zaboravljena*) razlika, pojavljuje, takoreći, iza leđa svakoj teoriji koja ima samo korisnički odnos prema znacima (jeziku, pisanju) i koja, na taj način, diferencijalni aspekt jezika potiskuje u drugi plan (na „drugu scenu") da bi se, zatim, bavila stvarnim problemima, problemima sveta koji je sazdan od *iskonstruisanih* entiteta-identiteta. Za otkriće te *druge*, *označiteljske scene* dugujemo zahvalnost strukturaliozmu.

Novi apsolut: struktura?

Semiološko otkriće diferencijalne dimenzije *znaka* (ili: odnosa između znakova, za razliku od njihovog odnosa prema stvarima) preusmerilo je težinu i pravac *smisla* (u rečima, govoru, diskursu) od označenog ka označitelju i od svesnog ka nesvesnom... Ubuduće, znak se javlja kao diferencijalni element sistema, igre (odnosno: strukturalističke delatnosti-prakse) i, zapravo, jedne refleksivnosti koja *refleksiju* (bar u tradicionalnom smislu: potpuno prozračne samosvesti) ne priznaje (= eliminiše). Tu se nazire *granica* strukturalističkog postupka. U njemu refleksija (sa svojim idealističkim hiperambicijama) nije dekonstruisana nego je, jednostavno, odbačena ili uništena. Namera strukturalističkog prosedea nije da s olimpijskih ili metafizičkih visina sanja o stvaranju, konstituisanju sveta, o inaugurisanju supstancijalnog poretka u bivstvovanju ili o eshatološkim proplancima koji bi nas prizivali, već da znake, s one strane slučajnog i efemernog u njima i, recimo, po Sosiru, s one strane njihove opterećenosti psihologijom

žive reči (*la parole*), odredi i učvrsti, u njihovoj neposrednosti, svedene na vlastite odnose, dakle u njihovoj strukturalnoj *čistoti.*

Taj novi početak znaka, na prvi pogled, deluje kao neuporedivo skromnijih ambicija od svake teološke, metafizičke ili logocentričke verzije zasnivanja. Ipak, on se, okolišnim putem, morao pokazati kao podjednako ambiciozan: postalo je jasno da je sa strukturalnim otkrićem znaka, svedenog na korelativ označitelj-(označeno)-označitelj, uz pretpostavku o ukidanju spoljašnje reference, *možda* objavljen jedan novi apsolut – struktura! To je bila opasna hipoteza s kojom se suočio strukturalizam upravo kao *izam* u stanju konstituisanja. Zaista, da li je pojam *strukture*, samo, nadoknada (kompenzacija ili, čak, natkompenzacija) za izgubljene pojmove: *prisutnosti*, *suštine*, *identiteta*? Utisak o mogućoj re-supstancijalizaciji sveta putem uspostavljanja čistih, nedirnutih, sinhronih struktura, pojačan je samim ustanovljenjem (ustanovom?) strukturalizama kao *izma*, dakle, kao jedne zatvorene, totalizujuće misli. U čemu je greška jednog takvog pokušaja?

Naravno, pojam *strukture* pripada *i* istoriji koja prethodi modernim semiološkim uvidima. Ali, veza između starinskog i novog (semiološkog) shvatanja strukture postoji samo ukoliko je reč o raskidu veze. Da li je taj raskid dosledno sproveden? Strukturalna analiza i uvid postaju mogući tek kada označeno, u paru označitelj-označeno, izgubi *oslonac* i *uporište* u svemu što je potpuno spoljašnje, transcendentno, u bilo kakvom *garantovanom* (od strane Logosa, Boga ili Čoveka) *smislu*. Lišeno potpuno spoljašnje reference, dvojstvo označitelj-označeno biva *usredišteno* u samome sebi, tako da se, ubuduće, svodi na diferencijalnu igru znakova.

To naizgled jednostavno objašnjenje, koje nas upućuje na Deridinu ideju usredištenja (iz *L'ecriture et la difference*, v. tekst: La structure, le signe et le jeu), u stvari krije u sebi niz problema. Pogledajmo izbliže u čemu se sastoji smisao rečenog usredištenja (ili: centričnosti). Tradicionalni, pred-strukturalni pojam strukture, koji je i danas aktuelan u nauci-filozofiji-ideologiji, vezuje se uz različite (prećutno-) *supstancijalističke* predstave, tako da je njegovo središte smešteno negde drugde, a ne u njemu samom, ne u samoj strukturalnosti strukture. Zato, tvrdi Derida, za klasično

shvatanje strukture, središte i, još bolje, *strukturalnost* strukture, koja je tu na delu, biva uvek u isti mah neutralizovana i svedena. U izvesnom paradoksalnom smislu: za klasičnu *episteme* središte je kako *u* strukturi, tako i *izvan* nje.

No, ukoliko je pojam središta uslov koherentnosti *episteme* koja pretenduje na naučnost i filozofsku strogost, onda se, takođe, pokazuje da je on skoro uvek podvrgnut nasilnoj i, zapravo, protivurečnoj koherentnosti! „Počev od toga što mi, dakle, zovemo središtem koje, pošto može da bude kako spolja tako i iznutra, bez razlike dobija nazive porekla ili svrhe, *arhea* ili *telosa*, ponavljanja, supstitucije, preobražaji i permutacije su uvek *zahvaćeni* jednom istorijom smisla – odnosno, ukratko, jednom istorijom – u kojoj se uvek može probuditi poreklo ili anticipirati svrha u formi prisustva. Zato je možda moguće reći da je svaki arheološki, kao i eshatološki pokret saučesnik tog svođenja strukturalnosti strukture i da uvek pokušava da ovu misli počev od jedne pune prisutnosti koja je van igre" (*L'ecriture et la difference*, Seuil, 1967, str. 410). Klasično shvatanje strukture u svojim raznolikim uobličenjima u stvari je zalančanost brojnih onostranih (transcendentnih) usredištenja središta, serija supstitucija od jednog do drugog središta, tako da, tvrdi Derida, istorija metafizike kao istorija Zapada nije drugo do istorija izvesnih metafora i metonomija!

Strukturalizam se, u tom sklopu, pojavljuje kao rezultat jednog epistemološkog preloma (ukidanje transcendentnog usredištenja) čime se struktura, najzad, usredištuje u sebi samoj i na taj način, zapravo – rasredištuje. Ali, sve dok *označeno* ima (epistemološki) primat nad označiteljem ili, što se svodi na isto, dok je struktura usredištena u nečemu spoljašnjem, *strukturalnost strukture* se pokazuje kao nesvesna, potisnuta, skrivena u ravni *druge scene*. Ona nam se, dakle, javlja „iza leđa".

Bez obzira na ambicije i učinke koje bi metafizičko usredištenje strukture moglo da ima, ono se pokazuje kao epistemološki čin koji nije svestan svoje pozadine, svog metaforičkog ili metonimijskog izmaka smisla. Naravno, to ljudima nije smetalo da žive i umiru unutar raspoložive centričnosti i raspoloživih struktura! Da li se kritičkom re-definicijom usredištenja mišljenje struktura pojavljuje

kao konačno teorijsko *osvešćenje* pozadine, kao definitivna, dugo očekivana izmena klasičnog (otuđenog) koncepta strukture? Odgovor na to pitanje nije nimalo jednostavan i pre bi se moglo reći da je samo pitanje kao *rođeno* da, upravo, stvara probleme! Videćemo, ubrzo, da je tu najvažnije razjasniti odnos strukturalizma i refleksije (umnosti). Naime, ukoliko oličava jezički-diferencijalni obrt u filozofiji, strukturalizam, ujedno, upućuje izazov tradicionalno shvaćenoj filozofskoj refleksiji, a time i shvatanju subjekta kao samosvesnog bića.

Starinska refleksija, koja samo *koristi* jezik i kojoj on *u suštini* smeta, mogla je sebi jedino da umišlja mogućnost čvrstog, pouzdanog, neprikosnovenog utemeljenja. Da *umišlja*, to znači da na mestu Prvog stoji neuspeh svakog utemeljenja i da je to sušti neuspeh koji postaje vidljiv jedino iz ugla viđenja samoga jezika, pošto je i refleksija, htela-ne htela, ukorenjena u jeziku. Dakle, filozofski diskurs o načelima mogao je biti samo diskurs o praznom mestu načela, odnosno o praznom mestu utemeljenja... Smisao je, zapravo, izmak smisla. Tako da on i samoj filozofskoj refleksiji uvek nužno *izmiče* i, kroz to izmicanje, onemogućuje njeno samokonstituisanje. Samo izmicanje je refleksiju pasivno pogađalo, zaticalo, kao usud koji njoj dolazi od jezika, od nemoći da izađe na *kraj* (ili početak: *arhe* ili *telos*) sa jezikom, nemogućnosti da izmak učini benignim ili da ga neutrališe. Ako bi se strukturalizam shvatio kao pokušaj osvešćivanja ove označiteljske ukorenjenosti smisla u znacima ili jeziku, onda bi on neminovno i sam poprimio lik refleksije, pa bi, sa svoje strane, bio takođe podložan kritici!

O tom *circulus vitiosus-u* biće još reči. U ovom trenutku neophodno je pomenuti da se njime dovodi u pitanje i sam tradicionalni pojam *kritike*. Može li nešto takvo kao *kritika metafizike* da bude nemetafizički ili van-metafizički *zasnovano*? Moraćemo da iz rezerve izvučemo i pitanje: mora li akt filozofskog zasnivanja, kakav god da je, baš uvek biti metafizički obojen? Zaista, da li je moguće da poziv filozofije dobije bilo kakav ne-metafizički odziv? I koje sretne okolnosti (uslovnosti) bi morale da se sklope da bi tako nešto bilo moguće?

Otkriće *semiološke* dimenzije znaka, tog prostora *iza* označenog, snažno je uzdrmalo najtradicionalnije naloge znanja, a time je

sugerisalo i mnoge veoma ozbiljne epistemološke nedoumice. Naime, odmah se profilisalo pitanje o epistemološkom statusu te nove priče (da li je to još uopšte teorija, filozofija, nauka?), priče koja u znakovima, *kojima se i sama služi* (to je poenta), privileguje nesvesne-diferencijalne odnose. Nije li tu, zapravo, reč o još jednom istančano-skučenom i, možda, mitološkom obliku u kome *teorija* u isti mah razvija i ograničava (sputava) svoje moći? Nije li to samo (još jedna) pred-filozofska destrukcija filozofije i njenog poziva?

Ono što spašava strukturalizam (a to je, bez sumnje, njegovo otkriće jezičkog-diferencijalnog obrta u filozofiji) od upada u jednu novu metafiziku, od apsolutizacije koncepta strukture, jeste de Sosirovo *prvo načelo* na kojem počiva lingvistički znak, a to je, kao što znamo, načelo *proizvoljnosti znaka*. Ono nam govori da je u prirodu znaka nužno uključen i jedan *praktički* momenat bez kojega ne samo što ne bi bili mogući preobražaji znakovne-označiteljske stvarnosti nego ne bi bili mogući ni (semiološki) pojmovi *igre* i zatim *usredištenja* te igre u postojanim i nepostojanim strukturama. Naravno, puni uvidi u taj praktički-dijahroni momenat mišljenja počev od struktura došao je tek kasnije, sa poststrukturalističkim misliocima.

Možda je mišljenje čistih struktura moralo biti prvi i neophodan korak na putu-prevladavanja metafizike i onoga što je *najtvrđe* u njoj – korisničkog koncepta znaka; ipak, ostaje upitno u kojoj meri je ta strategija, čim je ustanovljena, i sama odmah postala zarobljenik metafizike! To bi moglo da se nazove i pitanjem o nužnosti *prevladavanja* strukturalizma, upravo kao *izma*, odnosno pitanjem o nužnom pomaku dalje, ka post-strukturalizmu i dekonstrukciji... Na to pitanje pokušaćemo, ovde, da damo odgovor počev od zahteva koji traže da se semiološko-strukturalističko otkriće promisli do njegove krajnje i donekle paradoksalne uslovnosti.

Mit mitologije

Polazna tačka analize glasi: strukturalizam je hteo u isti mah da bude teorija (nauka) i mit (mitologija). A to je bilo – nemoguće. Ukoliko su strukture prisutne svuda gde su u igri složeni ili višeslojni

odnosi između znakova i ukoliko su one nesvesne, onda se mora, bar u načelu, reći da njima pripada obeležje jedne *mitske* datosti čiji je posebni oblik datost mita u „užem" smislu. Da li *mišljenje struktura* može sebe da izuzme iz te uslovnosti? Da li ono može da bude teorija u kojoj označiteljski momenti nemaju privilegovanu poziciju, koja, prema tome, nije mit-mitologija i koja je, najzad, polazna tačka jedne prozirnosti koja bez smetnji stiže do svojih sa-sobom-istovetnih objekata? Ili je, naprotiv, čitav svet i sve u njemu samo jedna velika, glomazna i globalna mitska konstrukcija?! Bez obzira šta o tome misle realisti svih filozofskih boja.

Mit bi, u tom slučaju, bio ne samo tkivo struktura, materijal od kojeg su one sazdane, nego i tkivo mišljenja koje misli strukture, dakle, i samog strukturalizma. Diferencijalni rad može da oblikuje samo mitološke konstrukte... U prilog toj tezi valja primetiti da je strukturalizam oduvek bio snažno usmeren ka istraživanju svega što se moglo nazvati *mitom*. Da li iz toga sledi da je hipoteza o svudprisutnom mitu (*doxi*?) jednostavno – obavezujuća? Iz čega bismo mogli da zaključimo da i sam strukturalizam (ili: strukturalna delatnost), baš kao i strukture koje su predmet njegovog istraživanja, nužno poseduje izvesnu mitološku strukturu koje on, po definiciji, nije svestan.

Levi-Stros u tom pogledu nije sklon previdu. U *Le Cru et le Cuit* on kaže da je i strukturalistička priča na svoj način mit: „Kako i sami mitovi počivaju na kodovima drugog reda (pošto su kodovi prvog reda oni od kojih se sastoji jezik), ova knjiga onda nudi nacrt jednog koda trećeg reda koji je namenjen uzajamnoj prevodivosti više mitova. To je razlog što ne bi bila greška da se ona shvati kao mit: na izvestan način kao mit mitologije." Pod kodom Levi-Stros podrazumeva skup nesvesnih pravila koja režiraju neku materiju. Za razliku od Altisera koji uspostavlja *instance* među kodovima, ali tako da *poslednja instanca* nadodređuje sve ostale i time isključuje svoje objašnjenje iz mitskog opticaja (nauka nema mitski kod, ona je izuzeta), Levi-Stros je znatno oprezniji i kritičniji. Samo, čak i ta hvale vredna opreznost nije lišena pukotina. Kada, na primer, u *Divljoj misli* čitamo: „Sartrova filozofija (kao i sve druge) predstavlja etnografski dokument prvog reda, čije proučavanje

je neophodno ako želimo da shvatimo mitologiju današnjeg doba", onda ostaje pomalo nejasno u čemu je tu prednost strukturalizma. Nije li *nalog za razumevanjem mitologije današnjeg doba* (koji utemeljuje poziciju strukturalizma), budući da je i sam mitski-mitološki profilisan, takođe svojevrsni etnografski dokument-materijal? Pitanje je, u stvari: čime se strukturalizam izdvaja?

Ako ni strukturalizam ne izmiče mitologijama našeg doba, ne znači li to, onda, da je njegov kritički radikalizam pomalo apsurdan: neka vrsta sektašenja unutar zajedničkog udesa, u zatvorenom krugu savremenih mitova? Levi-Strosova lucidnost se rukovodi idejom i potrebom naglašavanja otvorenosti struktura u samoj pozadini čoveka-naučnika koji želi da ih shvati. Time se još jedanput potvrđuje malenkost subjekta, teoretičara, semiologa, pred veličinom njegovog otkrića: misli o univerzalnom pogrebu svake naivne, pred-diferencijalne misli, misli o svetu br. 1. i njegovoj istovetnosti sa sobom. Možda je to mišljenje pogreba u sebi otvoreno „za ono što će doći", ali svi mi smo u njemu zatvoreni... Da li onda tu zatvorenost možemo da shvatimo kao odziv na poziv filozofije?

To što Levi-Strosovu priču o kodu trećeg reda koji bi mogao i sam da se, na izvestan način, shvati kao mit, kao mit mitologije, čini *ambivalentnom* jeste, bez sumnje, postulat o nesvesnim strukturama koje obeležavaju svaku kodifikaciju, *bilo kog reda*. Hipoteza o svudprisutnim nesvesnim strukturama, naravno, nužno isključuje tradicionalno shvatanje o refleksiji i samorefleksiji. Isključena je teza o prozračnoj teoriji, spokojno usmerenoj na vlastiti predmet koji je takođe prozračan i neproblematičan u svojoj istovetnosti sa sobom. Zato Levi-Stros govori o *kodu* namenjenom za *uzajamnu prevodivost* više mitova, a ne o metodi namenjenoj njihovom refleksivnom osvetljavanju. Čini se, dakle, da svaka *nauka* ima svoj kod, svoju nesvesnu strukturu... Ni istorijske nauke, u tom pogledu, nisu izuzetak. Mišljenje struktura, sa svojom idejom sinhronog prisustva, ne teži da poništi dijahronu, istorijsku misao, već nekom vrstom „regresivnog kretanja" pokušava da odstrani sve što mišljenje istorije duguje događaju i refleksiji. A šta je, onda, cilj te operacije, te strukturalne (i u suštini: sinhrone) regresije? „Njezin cilj je dostići,

s one strene svjesne i uvjek različite slike koju ljudi stvaraju o svojoj budućnosti, inventar nesvjesnih mogućnosti kojih nema neograničeno mnogo", ali ih, ipak, ima dovoljno da to, onda, daje „jednu logičku arhitekturu povjesnim razvojima koji mogu biti nepredvidljivi, a da nikada nisu proizvoljni. U tom smislu, slavna Marksova formula 'Ljudi prave vlastitu povjest, ali ne znaju da je oni prave' opravdava, u svojem prvom izrazu povjest, a u drugom etnologiju. Ona, istodobno, pokazuje da su oba postupka neodvojiva" (C. Lévi-Strauss: *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, str. 35).

Za tako shvaćenu strukturalnu priču, refleksija u klasičnom smislu naprosto nije podobna kao predmet istraživanja, budući da u sebi nosi momenat *svesnog* (ili: privilegovano-označenog) koje nas baca u pravcu (metafizički pretpostavljene) prisutnosti ili, još bolje, u prvcu (*doxatičkog*) privida ili simulacije punog prisustva. Time je sama refleksija (kao i njena moguća filozofska artikulacija, recimo, filozofija subjektivnosti) nužno isključena, a njeno uključivanje za sobom povlači privilegovanje simulacije-privida što, videli smo, uzvratno dovodi u pitanje i sam strukturalni postav, njegovu navodnu *prednost*, njegovu sposobnost da se postavi na jedno mesto s kojeg se stvari vide kao ne-simulirane.

Izgleda da strukturalizam ne može ili ne bi smeo, ukoliko mu je stalo do doslednosti, da se uspostavi kao stvar refleksije, kao epistemički proziran govor *o* govoru, kao meta-teorija. Pa ukoliko on, ipak, svoj poziv shvata kao *naučni*, to je onda moguće samo u nekom krajnje konvencionalnom smislu, ne i u skladu s bilo kojim tradicionalnim teorijskim konceptom *istine*, *znanja* i *nauke*. U protivnom, strukturalizam bi imao uporište u jednom ne-, van- ili pred-strukturalnom stanovištu, potčinjavao bi se dominantnoj logici označenog, to jest ne bi (više) bio ono što jeste ili, bar, ne bi bio struktural-*izam*. Pa ako se ne temelji ni na kakvom tradicionalnom shvatanju znanja (*episteme*), strukturalizam onda ima problem kako da definiše odnos prema vlastitom predmetu. Ako nije reč o *refleksiji* (u klasičnom značenju te reči), o čemu je onda reč? Levi-Stros, videli smo, upotrebljava reč *prevođenje*, Kristeva govori o *modeliranju*, Lakan insistira na *transferu*, a tekstualna praksa mnogih (post) strukturalista (manjeg domašaja)

implicitno artikuliše taj značajan odnos počev od nekontrolisane upotrebe analogija, metafora i metonimija.

Slučaj dekonstrukcije je u tom pogledu poseban. Jer, ona nema nikakvu iluziju da je moguće proizvoljno balansiranje između postulata o nesvesnim strukturama i vere u privilegovanu refleksiju (nauku, metafizički koncept istine itd.). Zato je, po Deridi, Levi-Strosov zahtev da se odnos između strukturalizma i njegovog *predmeta* (ili: raspoloživih struktura) posmatra kao mit (mito-loški ili, bolje, mito-morfni *bricolage*), odnosno kao odnos očišćen od svake refleksije (teorije, epistemologije itd.) nužno – ambivalentan. Jer, ma koliko da je taj zahtev opravdan, on je ujedno i nemoguć! „Ako se prepuštamo nužnosti Levi-Strosovog gesta", kaže Derida, „ipak ne bi trebalo ignorisati njegovu riskantnost. Ako je mito-loško mito-morfno, da li to znači da svi diskursi o mitovima podjednako vrede? Da li je potrebno napustiti svaki epistemološki zahtev koji dopušta razlikovanja među brojnim kvalitetima diskursa o mitu? Pitanje je klasično, ali neizbežno. Na njega nije moguće odgovoriti – a ja verujem da Levi-Stros i ne odgovara – sve dok se izričito ne postavi problem odnosa između filozofeme ili teoreme s jedne strane i miteme ili mitopoeme s druge. Što nije puka anegdota. Ako se ne postavi izričito taj problem, time bivamo osuđeni na preobražaj takozvanog prestupanja filozofije u neprimetnu grešku unutar samog filozofskog polja. *Trans-filozofski koncepti bi se preobražavali u filozofske naivnosti* (podvukao M. B.). Taj rizik bi mogao da se pokaže na puno primera, na konceptima znaka, istorije, istine itd. Ono što bih ja hteo da podvučem jeste samo to da prelazak s one strane filozofije ne može da se sastoji u okretanju strane (što se najčešće svodi na loše filozofiranje), već i dalje čitanje *na poseban način* filozofa" (*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, str. 421–422).

Sada se vidi zašto je Levi-Strosovo *prevođenje* u isti mah opravdano i nemoguće: ono je nemoguće ukoliko pretenduje na *čistu* mito-morfnost ili na jednostavnu, neposrednu trans-filozofičnost (koja se svodi na filozofsku naivnost). Ta mito-morfnost je, ujedno, i trans-refleksivnost i, zapravo, puna oslonjenost na čistu (dogmatičku) istovetnost sa sobom (uma) koja nam, ovog puta, otvara

ravan nesvesnih struktura (naravno: nesvesnih samo za subjekte koji su nošeni strukturama, ne i za naučnika koji njih s distance identifikuje). Ali, umesto pukog odbacivanja refleksije, Derida se zalaže za njeno drugačije čitanje i ispisivanje. Reč je o tumačenju i ispisivanju koje uvažava bitnu *tekstualnosti* sopstvene operacije. Nije reč o tome da se još jednom i opet uzalud zadovoljimo refleksivnim podvostručavanjem teksta jer bi to podvostručenje vodilo samo dupliranju greške! Nije dopustiva nijedna operacija koja navodno legitimno prekoračuje (poopštenu) ravan teksta u pravcu nekog spoljašnjeg ili unutrašnjeg, metafizičkog, istorijskog, psihobiološkog i u svakom slučaju suverenog (u svojoj istovetnosti sa sobom) referenta. Takođe, nije moguć ireverzibilni (ili: apsolutni) prestup u pravcu nekog *označenog* izvan teksta, pisma, traga i rAzlike. Ukratko, nije moguće bilo šta što bi moglo da se postavi ili pretpostavi kao datost (prisutnost, realnost) izvan diferencijalnih odnosa (s jednim izuzetkom, možda, s izuzetkom *sasvim drugog*, posebno shvaćenog kao *smrt*) Derida tu negativnu uslovnost rezimira u *De la grammatologie* čuvenom izjavom po kojoj „*Ne postoji izvan-tekstualno*" (Minuit, 1967, str. 227). Toj uslovnosti treba još samo dodati pitanje *ekstenzije*: ono što je zabranjeno na predmetnom nivou, zabranjeno je i na svakom sledećem podvostručujućem, refleksivnom stupnju; pri tom, naravno, važi i obrnuto. Dakle, nema ili bar ne bi trebalo da ima izvan-tekstualnog ni u samom strukturalističkom, pa onda ni u dekonstruktivnom tekstu!

Dakle, nije reč o tome da se „refleksivno podvostručenje teksta" naprosto odbaci, već da se svako podvostručenje re-definiše upravo kao tekstualna (ili: dekonstruktivna) operacija. Svaka teorija koja bi izravno išla na ideju odbacivanja refleksije uvek bi već zapadala u filozofsku, mito-lošku (još uvek refleksivnu) naivnost i, zapravo, u *neprimetnu grešku unutar filozofskog polja*. Zato ni Levi-Strosovo *prevođenje* ne bi smelo da *previdi* ovaj refleksivni-filozofski momenat koji je u njemu *nužno prisutan*, bez obzira da li, pri tom, dospeva do samorefleksije ili se ustanovljuje kao kvazi-refleksija, odnosno loše filozofiranje. Protiv metafizike (kao, najpre, misli o po sebi-i-sa-sobom-istovetnom-prisustvu) mi možemo da se borimo samo *metafizičkim* sredstvima i merilima. Dekonstrukcija, bar, u tom pogledu nema

iluzija. Ona nema iluzija da je moguće proći *bez* konstruktivnih iluzija shvaćenih kao sredstvo koje je upereno protiv konstruktivnih iluzija kao cilja po sebi. Izravni skok u drugo bio bi, samo, skok u *sasvim drugo* i kao takav pokazao bi se nemogućim.

Po dekonstrukciji, moć konstruisanja neke iluzije, zatim, semantički aparat na kojem ta operacija počiva i, najzad, reči za koje verujemo da nam otkrivaju ono *označeno* kakvo *jeste po sebi*, sve to predstavlja, samo, naličje nesvesnih, označiteljskih struktura. Bez svog lica, ni samo naličje, tj. struktura, pa onda ni sama strukturalnost strukture, naprosto, ne bi bili mogući. Postoji neka vrsta nužne razmene materije (ili: ekonomije) između nesvesnih struktura i konstruktivnih iluzija u njihovom navodnom identitetu. Tek samo *prisustvo* konstruktivnih iluzija omogućuje nam da strukturalnost struktura shvatimo kao mit, kao mitsko-nesvesno, pa onda i kao logocentrički-nesvesno. Pri tom, nije reč o *apsolutno* nesvesnom ili o nesvesnom kao negativnom *apsolutu.* Nije, dakle, reč o nečemu što bi ličilo na tunel u kojem su sve krave crne...

Postulat o opštoj struktuiranosti smisla ukoliko omogućuje da mišljenje struktura bude nešto takvo kao *izam* ozakonjuje prisutnost mitotvornih iluzija, kako u neposrednoj, predmetnoj ravni mišljenja, tako i na svakom potonjem refleksivnom stupnju. Sama refleksija, naravno, teži da uzdigne na viši, meta-teorijski stupanj nejneposrednije fiksacije i najneposrednija verovanja metafizike prisustva. Zato refleksija tražiti izlaz iz strukturalnosti strukture u pravcu jedne nepobitne *episteme* (recimo: nauke) i ima, nužno, značenje dopune, dodavanja (još) iluzornog na (već datu) iluziju... Podjednako iluzorno je i očekivanje da će strukture, bilo kojim činom prevođenja, modeliranja ili transfera, lagano da se privedu u luku *čiste* strukturalnosti, lišene svake iluzije i pre svega iluzije samopostavljanja u (sinhronu) prisutnost. Upravo ideja sinhrone *prisutnosti* struktura je mesto uspona, ali i pada strukturalizma.

U kritici strkturalizma moguće je reći (kao što je to učinio, recimo, Riker) da je strukturalna metoda jedna od mnogih, da ima specifičnu ulogu i polje dejstva i da se dopunjuje sa ostalim metodama. To, u izvesnom smislu, nije neistina. Ali, takvim pristupom strukturalizmu izbegava se ključni problem i umanjuje domašaj samog

strukturalizma, domašaj njegovog otkrića koje je otkriće diferencijalnog aspekta jezičkih, duhovnih i smisaonih pojava. Zato je neophodno da se diferencijalnost, na neki način, prepusti njoj samoj! A to je moguće, ako se izađe iz uskih okvira strukturalne deferencijalnosti, odnosno ako se uvaži činjenica da diferencijalnost ne poništava nego dekonstruiše sve što označiteljski rad dodiruje, počev od filozofije, refleksije, mišljenja i, najzad, svega što se pojavljuje u polju mogućih pojmovnih identifikacija i prakse označavanja.

Dekonstrukcija teži da diferencijalnost uvede u otvorenu seriju (stalnog) redefinisanja. I semantičke i semiotičke konstrukcije, iako su ophrvane metafizičkom verom u prisustvo, nošene su ipak razlikama, te, u takvom sklopu, one prizivaju osobeni prosede razuveravanja koji je u stanju da ih oslobodi od identitarne prisile. Pri tom, konstruktivne iluzije, kao i strukturalne, nije moguće uništiti a da nam se one neželjeno i nekontrolisano ne pojave iza leđa. Njih je moguće, samo, uperiti protiv njihove vlastite strategije. Dakle, moguće je, unutar dekonstruktivnog postupka, *otvoriti* ih *za drugo*, odnosno kritički usmeriti protiv velike logocentričke strategije rasejavanja *čistih* iluzija (ili: iluzija *čistog*) koje su, po pravilu, zapečaćene izvesnim nasiljem.

U protivnom, ako bismo istrajavali u strategijama čistih istovetnosti sa sobom, onda bismo, bez sumnje, uvek iznova bili suočavani s viškom patologije koji je već po sebi izvesno nasilje, a to nas, svakako, ne bi zadovoljilo, iako kod takvih *promašaja* uvek postoje i načini da oni za sebe nađu mesto u jednoj ekonomiji teorijskog ili ideološkog zadovoljenja. Hoćemo li u igri iluzija koju ne možemo izbeći morati, ubuduće, da računamo, kalkulišemo – a računa-kalkuliše uvek neko, neki subjekt koji nešto preduzima – s viškom patologije ili, što se svodi na isto, s patologijom viška?

Da li je diferencijalno smrt referencijalnog

Dekonstrukcija se, ponajpre, ustanovljuje kao razgradnja tradicionalnih diskursa koji bez upozorenja instrumentalizuju glas. Ona polazi od *spoljašnje* konfrontacije s klasičnim refleksivnim

stilovima ili, kako bi Derida rekao, s *metafizikom prisustva*, imajući u vidu svu raznolikost njenih otelovljenja tokom duge istorije zapadne filozofije. Ipak, ako se baci pogled na unutrašnju konfrontaciju dekonstrukcije sa (još uvek) logocentričkim uslovnostima *vlastitog* post-refleksivnog rada, onda je taj rad kao rad na razlici, ta misao rAzlike, morala da se definiše kao metodička sumnja koja dovodi-u-pitanje čak i samu *metodičku* sumnju i, naravno, samu refleksiju u klasičnom smislu te reči, da bi, zatim, podvrgla upitnosti sva svoja definitivna (ako takvih još uopšte ima) definisanja! Lakoverni tumači su u tom obeležju, toj obeleženosti dekonstrukcije stalnim, uvek novim dovođenjem-u-pitanje svega rado videli krunski dokaz o njenom neprihvatljivom *relativizmu* i *decizionizmu*!

Na žalost, ima dosta i tzv. *prijatelja* dekonstrukcije koji su njen postav bez dvoumljenja svodili na *spoljašnju* konfrontaciju s metafizikom prisustva, poistovećujući je, na taj način, sa semiotičkim ili strukturalnim postavom... To i danas vodi velikim nesporazumima. Sama dekonstrukcija je oduvek, pa prema tome i pre Deride, težila da dopre do najjasnijih uvida u aporije i šumove našeg života-među-znacima. Taj njen bezuslovni nagon zahtevaće od nas da se nikada ne zadovoljimo prebrzim, lakomislenim pretrčavanjem preko paradoksa. Takođe, rad na razgradnji metafizičkih postava, sustava i poluga, da bi bio dosledan, moraće uvek da bude usmeren na kritičko dešifrovanje svega što teži da podvostruči ili proširi logocentričke iluzije. U stvari, logocentričke opsene se, u radu dekonstrukcije, svode na podnošljivi minimum, odnosno na najmanju vrednost koja se javlja kao neophodno sredstvo upereno protiv opsene kao cilja.

Jedna zaista *raz-uveravajuća* misao (u pogledu opsena) potvrđuje se, kao takva, samo ako je spremna da problematizuje i samo pitanje o dopustivoj količini instrumentalne opsene. Bar u klasičnoj metafizici, manjak opsene je uvek podrazumevao višak nečega što je njoj suprotno. Da li se takav višak-suprotnog pojavljuje i ovde? I šta je suprotno od opsene? Od iluzije, obmane, privida, varke, pričina, utvare, uobrazilje, mita ili mitologije? Zaista, da li ima suprotnog od opsene u svetu poopštenog mita? I da li je to, možda,

istina? Da li je to istina koja je oduvek funkcionisala unutar metafizičkih postava, kao što je, recimo, onaj o prisutnosti po sebi stvarnog, istog i istinitog sveta?

Čak i naš omiljeni Svet br. 1 je samo – znak. Ili, što se svodi na isto, znak izbrisanog znaka. Dakle, on je znak Sveta br. l. i u isti mah Svet br. 1. *kao* znak. U stvari: on je kako znak tako i trag znaka. I ne bi bio jedno da nije i drugo. A to je moguće samo ako *reflektovanje* znaka Svet u Svetu kao znaku (i obrnuto) ima smisao diferencijalnog odnosa-izmaka smisla. „Da je označeno izvorno i suštinski (a ne samo za jedan stvoreni i konačni duh) trag, da je ono *uvek već u poziciji označitelja*, to je naizgled nevina tvrdnja u kojoj metafizika logosa, prisustva i svesti treba da misli pisanje kao svoju smrt i svoj izvor" (*De la Grammatologie*, str. 108). Dakle, *označeni* Svet br. 1 je izvorno i suštinski trag, pošto je već u poziciji *označitelja* ili, što se svodi na isto, pošto je kao takav (Svet br. 1) moguć samo ako prethodno *praktički* već pripada svetu znakova, jezika i, zapravo – rekao bi Derida – pisma, ako je *već postavljen* u poziciju pisma-traga. Iskoračiti iz opsene označenog, prema tome, nije moguće tradicionalnom filozofskom procedurom traganja za pravim utemeljenjem, pravim počelima, načelima, postulatima ili aksomima. Opsena označenog bi, time, bila samo dublje prikrivena. Zato dekonstrukcija sugeriše postupak kojim se ulazi u trag opsenama označenog-prisutva, makar bila reč i o Svetu br. 1. Ući u trag, znači profilisati jednu strategiju tumačenja (i tumačenja tumačenja) u kojoj će se uvek iznova, na nov način dešifrovati trag logocentričke iluzije, odnosno u kojoj će se biti na tragu označiteljske (diferencijalne) vrednosti svega označenog. Ono suprotno od opsene može da bude samo trag opsene. Šta god da je Svet br. 1 o sebi (oduvek) mislio da jeste, računa se, kao istina, samo trag tog mišljenja, trag njegovog brisanja...

Suprotno od opsene-označenog je ono što dekonstrukcija nudi kada preokreće logocentričku opozicionu hijerarhiju, kada kroz vlastito pisanje (pismo, tekst) nudi *ne samo smrt* koncepta istine nego i njegov izvor i (diferencijalno) poreklo. Jer, šta bi *drugo* na mestu suprotnog-od-opsene moglo da se pojavi sem tog poreklatraga? Tradicionalna alternativa je, naravno, neki već *metafizički*

(iskrsavajući u ravni označenog) pojam *samoj sebi istovetne istine*, pojam koji će, pre ili kasnije, biti podvrgnut – raz-uveravanju. Dakle, ne ostaje nam ništa drugo do jedan dekonstruisani i dekonstruktivni (ili: diferencijalni) koncept *istine*. Odnosno: ono *zaista* označeno koje nije drugo do sam označitelj, dakle, diferencijalni odnos, dakle, rad rAzlike. Tako se onda stvarnost sveta pojavljuje kao nešto uvek-odgođeno u (performativnoj) stvarnosti označiteljâ koji nam nude neku uspomenu ili neko obećanje.

Pre raz-uveravajuće intervencije, svaki konstrukt, pa i konstrukt istine, bez obzira s čime da stoji u suprotnosti (s neistinom, laži, omanom, iluzijom, opsenom itd.), svoju aksiološku uverljivost pozicionira na fonu same te suprotnosti kao metafizičke suprotnosti. Zato, tu važi pravilo: u svakom preokretanju (prevrednovanju, preobražaju) vrednosnih opozicija prelazak na drugi pol (= uspostavljanje drugog usredištenja, druge hijerarhije vrednosti) motivisan je viškom iluzija koje obeležavaju prethodno stanje; ali, ni jedno preokretanje neće nikada biti potpuno lišeno mogućnosti obmane, privida, varki, pričina, utvara, uobrazilja, umišljanja ili opsena. Pa ni usredištenja.

Preokretanje istine je procedura bez privilegovene spoljašnje reference, bez privilegovanog središta, bez privilegovanog pozivanja na ono neprikosnoveno. Pa ako su naša znanja uvek usredištena u nekoj istini, sama ta istina nije *usredištena* u Svetu br. 1, u celini po sebi (po biću) datih bivstvujućih, u nekom privilegovanom, vrhovnom bivstvujućem ili, najzad, u biću samom. Zato Derida može, na jednom skupu o strukturalizmu, da tvrdi kako je središte, u stvari, funkcija, a ne biće. Ta funkcija je stvarnost. Ipak, njena stvarnost se značajno razlikuje od uobičajenog shvatanja (predmetne, objektivne) stvarnosti. Pri tom, ta performativna, označiteljska istina-stvarnost funkcijâ apsolutno je neizbežna (v. o tome zbornik *Strukturalistička kontroverza*, Bgd., 1988, str. 315). Zato je, konačno, moguće govoriti o istini koja *funkcioniše* i koja u tom opozicionom nadmetanju okupira u načelu prazno, bez-supstancijalno mesto, mesto nikada-konačno-utvrđene (nikad po sebi date, apsolutne) istine.

Suprotnost istine i opsene nikada nije statična, unapred definisana unutar datih hijerarhija vrednosti. Upravo kao igra suprotnosti,

pomenuta igra istine i opsene nosi u sebi potencijal uvek mogućeg pada u drugo i, prema tome, iz istine u opsenu, pada koji se nikakvim fanatičnim insistiranjem na istini-van-igre neće otkloniti, već će, samo, shodno uloženom fanatizmu biti uvećan. Dakle, u pitanju je istina, pa i isto, *u igri*, u odnosima koji su diferencijalni upravo onda kada su u isti mah referencijalni. „Arhi-pisanje, kao prva mogućnost reči (*parole*), zatim 'grafije' u užem smislu, kao prirodno mesto 'uzurpacije' objavljene počev od Platona pa do Sosira, jeste taj trag koji je otvaranje prve spoljašnjosti uopšte uzev, enigmatični odnos živućeg prema svom drugom i jednog unutra ka jednom spolja: razastiranje (*espacement*)" (*De la Grammatologie*, 103). U samom razastiranju ili tom postajanju prostora vremenom i vremena prostorom, sva naša pozivanja na istinu nalaze kako svoju smrt tako i svoj izvor.

Jer, nastavlja Derida: „Ono izvan, ta 'objektivna' i 'prostorna' spoljašnjost, za koju verujemo da znamo šta je, kao najbliskija stvar na svetu, kao sama bliskost, ne pojavljuje se međutim bez *gramme*, bez rAzlike kao temporalizacije, bez ne-prisustva onog drugog, upisanog u smisao prisutnog, bez odnosa prema smrti kao konkretnoj strukturi prisutnog živućeg" (*isto*). U stvari, diferencijalni odnosi u sudnjoj instanci znače (simboličku) smrt svih suviše učvršćenih referencijalnih odnosa. Diferencijalnost ima moć da daje ili oduzima smisao, budući da je ona, u stvari, to po čemu svaki odnos jeste ili nije (biva negiran). Zato što je diferencijalnost najpre data kao nešto što može i da da i da oduzme značenja, ona se pojavljuje i kao uslov mogućnosti samog referiranja. Prvobitna referencijalna fiksacija, u stvari, ne postoji. Odnosno, ako i postoji, ona nije prvobitna! Diferencijalnost (shvaćena kao drugost i rAzlika) je uslov mogućnosti svakog identiteta ili istovetnosti sa sobom svega bivstvujućeg. Ali, ona je to i onda kada se u identitetu (istovetnosti sa sobom) *zaboravlja* taj uslov! Ona prethodi tom zaboravu. Dekonstrukcija je, samo, objava te (diferencijalne) uslovnosti. Ona nije puka objava smrti, čiste smrti bilo čega. Jer uzdrmati preterano čvrste, dogmatičke reference i fiksacije uz njih ne znači, bar ne nužno, smrt-destrukciju njihovog sadržaja. Dekonstrukcija nije pogrebni rad, nije sahrana bilo čeka, bilo

kog identiteta nego je rad na re-definisanjima, prevrednovanju, pomacima i odgađanju njegovih referencijalnih fiksacija.

Najzad, mora se reći da se dekonstrukcija učila na greškama strukturalizma. Ovaj je pretendovao da, kao nauka, bude postulatorno utemeljen (ili: metafizički osiguran) da bi, time, obezbedio status konstrukta uspostavljenog i učvršćenog izvan opozicionog *relativizma*. Ali tako je, u njemu, učvršćeno jedno pred-dekonstruktivno i, zapravo, prikriveno logocentričko shvatanje strukture i njene istine. Ukoliko je hteo da svoje otkriće diferencijalnosti, nasuprot svakoj identitarnoj logici, dosledno sprovede, strukturalizam nije mogao da mimoiđe grešku (prećutnog, nereflektovanog, netematizovanog) uvođenja jednog pojma *istine*. Pa iako se strateški distancirao od metafizike, proglašavajući je iluzornom, iako je, dakle, metafizičku istinu izbacio na vrata, strukturalizam je nju, ipak, pustio kroz prozor i na kraju je samo ponovo podlegao njenim čarima. Ta operacija je, pre ili kasnije, završila u dogmi koja glasi: moguća je samo istina o strukturama i ni o čemu drugom. Diferencijalno mišljenje ili mišljenje razlike zaista je bilo golemo otkriće. Ipak, strukturlizam je domašaj tog otkrića – ograničio. On je dopustio sebi ono što staroj metafizici nije želeo da dopusti: da bude neprikosnoveni konstrukt sa u sebi nosećom, samorazumljivom istinom. On je (ponegde) *retorički* priznavao insuficijentnost vlastite pozicije u odnosu na imaginarno X jedne pune doslednosti, ali *faktički* je delovao s idejom njene pune nadmoći!

Ta ista protivurečnost iskaziva je i počev od govora o metafizičkom usredištenju (utemeljenju) struktura. U svojoj diferencijalnosti, strukture su ono što rasredištuje diskurs načela, ali, s druge strane, strukturalizam (upravo kao *izam*) čini da one na drugi način i same bivaju metafizički usredištene. Zahtev za rasredištenjem metafizičkog usredištenja naših znakova koji normalno podrazumeva povratak diferencijalnom aspektu struktura (kao mogućoj igri bez *središta*) preokreće se u totalizujućem kretanju strukturalizma u *još uvek* metafizički zahtev za usredištenjem ili za prisutnošću strukture u njoj samoj. To je, ujedno, zahtev za istovetnošću sa sobom-sopstvom. Ali, tu leži granica i, ako hoćete, kraj strukturalizma. A zatim i početak onoga – *post*.

Metafizikom protiv metafizike

Kada jedared kročimo na skliski put suspenzije spoljašnjeg, transcendentnog usredištenja strukture, onda neminovno zapadamo u protivurečnost po kojoj je kritika *otuđenog* (Derida ne koristi taj izraz, ali on ovde sasvim dobro pristaje!) usredištenja moguća jedino ako i ona sama, pomalo, podleže toj „tuđosti". To ne pogađa samo strukturalizam već i mnoge kritičke pokušaje koji su mu prethodili.

Tako, na primer, Ničeova i Hajdegerova *destrukcija metafizike* ili Frojdova kritika *svesti* i *subjekta* predstavljaju u tom pogledu samo poluuspele i polupromašene pokušaje da se iz ovog paradoksalnog kruga nađe izlaz: „Svi ti destruktivni i njima slični diskursi uhvaćeni su u neku vrstu kruga. Taj krug je jedinstven i on opisuje oblik odnosa između povesti metafizike i destrukcije povesti metafizike: *nema nikakvog smisla* lišavati se metafizičkih koncepata da bi se uzdrmala metafizika; mi ne raspolažemo nikakvim jezikom – nikakvom sintaksom i leksikom – koji bi bio stran toj povesti" (*L'écriture et la difference*, str. 412). Nemoguća je, dakle, kritika metafizičkog usredištenja strukture, a da se, pri tom, „bar malo" ne zapadne u metafiziku, i zapravo, u ponovnu ili obnovljenu – nekritičnost. Nemoguća je kritika identitarne strategije bez njenog prethodnog identifikovanja. Nemoguće je otvaranje za drugo bez prethodnog ustanovljenja šta je isto, dakle, bez istog uobličenog u proceduru koja je uperena upravo *protiv* strategije poistovećenja.

Naravno, nužnost uspostavljanja istog kao sredstva usmerenog protiv istog kao cilja može da se shvati kao mač sa dve oštrice. Najpre, izgleda blisko izvesnoj pameti: nije moguć čisti, izravni pristup drugom. Zato je preporuka – da se u tu svrhu koristi-instrumentalizuje sam protivnik, dakle, *isto* – deluje kao neka vrsta metodičke lucidnosti. Međutim, čitava operacija bi mogla da se shvati i kao povod za ispriku ili alibi: kad potpuno (ili apsolutno) valjana kritika nije moguća, onda greške i paradoksi imaju svoje opravdanje… Šta nas sprečava da, koristeći metafiziku za rad uperen protiv nje, ne izvršimo i neku zloupotrebu? Ko će nam reći kada je metafizički jezik – a Derida, kao i Hajdeger, tvrdi da mi nemamo

drugi! – valjano sredstvo upereno protiv metafizike, a kada je zloćudni instrument upravo za širenje metafizike?! Da bi se izbegla dvosmislenost, kao i da bi se otklonili mogući prigovori dekonstrukciji, da je naprosto *proizvoljna* u svom korišćenju metafizike-protiv-metafizike, neophodno je uzdići čitav problem na načelnu ravan. To je ravan u kojoj se, najpre, postavlja pitanje: zašto iz zatvorenog kruga metafizike izlaza jednostavno – nema? Pri tom, znamo da je i u samo pitanje *zašto* upisana izvesna metafizički samorazumljiva i, prema tome, neupitna *razložnost* (ili: *logičnost*) pitanja o razlogu. Ta razložnost sledi logiku koja nam govori da smo mi uvek već na tragu kruženja u zatvorenom krugu metafizike... Pa ako iz tog kruga nije moguće uteći, to ništa manje ne čini problematičnim sam ulazak i ostanak u njemu. Gde treba tražiti ključnu uporišnu tačku ove manjkavosti ili, bolje, istrajne težnje da se metafizičko, kao korisno sredstvo, ipak održi?

Dekonstrukcija tu uporišnu tačku nalazi – i to nije slučajno – u samom pojmu *znaka*. Tek pomoću znakova u kojima su upisani tragovi drugog i tragovi brisanja drugog, mi uspevamo da uzdrmamo metafiziku prisutnosti (i u krajnjoj liniji: samoreferentne označenosti). Logocentrički projekt je uzalud težio da ustanovi igru *značenja* i *referiranja* unutar koje bi bio odbačen – što, naprosto, nije bilo moguće – i sam pojam *znaka*. Znak se, naime, oduvek sastojao u napetoj ravnoteži između označitelja i označenog, pa ako bi radikalna razlika ta dva momenta bila izbrisana, onda bi, tvrdi Derida, ujedno trebalo odbaciti i samog označitelja kao puki korelat u jednom bitno *metafizičkom* odnosu.

Jer, – a to su sada ključni (*protiv-*) *razlozi*, odnosno dekonstruktivni razlozi upereni protiv logocentričkih razloga – „mi ne možemo da odbacimo koncept znaka, ne možemo da se odreknemo tog metafizičkog suglasja, a da se u isti mah ne odreknemo kritičkog rada koji smo usmerili protiv njega, da ne rizikujemo mogućnost brisanja razlike u samoidentitetu jedne označenosti koja svog označitelja svodi na sebe ili, što je isto, naprosto ga progoni izvan sebe. Jer, postoje dva nejednaka načina da se izbriše razlika između označitelja i označenog: jedan, klasičan, sastoji se u svođenju ili izvođenju označitelja, odnosno u krajnjoj liniji u *podređivanju*

znaka mišljenju; drugi, koji mi ovde usmeravamo protiv prethodnog, sastoji se u dovođenju u pitanje sistema u kome prethodno svođenje funkcioniše: i ponajpre opozicije čulnog i inteligibilnog. Jer *paradoks* je u tome što metafizička redukcija znaka ima potrebu za opozicijom koju redukuje. Opozicija čini sistem sa redukcijom" (*isto*, str. 413).

Čisto semiološki koncept izlaska iz uvek protivurečne koherentnosti koja prati svako metafizičko usredištenje strukture nije dovoljan, jer i sam, samo na drugi način, zapada u protivurečnu koherentnost. Ali, zašto dolazi do tog obrta? Bez sumnje, zato što se semiološki postav uspostavlja kroz puku spoljašnju konfrontaciju s klasičnim modelima usredištenja, umesto da se uspostavlja kroz strategiju razastiranja (*espacement*) rAzlike koja obeležava samu ekonomiju znaka. Semiologija kao „nauka" o znaku polazi, dakle, od *pojmovne* razlike između čulne i intelegibilne strane znaka, odnosno od razlike između *prisutnog* označitelja i *iluzornog* označenog. Ali ta razlika je održiva samo *a priori*, odnosno onda kada se polazi od *pretpostavke* da, pre svakog odnosa označitelj-označeno, već postoji jedna čista intelegibilnost kojoj je ta opozicija prozirna. „Semiološka 'nauka' ili, nešto uže, lingvistika ne može da zadrži razliku između označitelja i označenog – samu ideju znaka – bez razlike između čulnog i intelegibilnog, ali, u isti mah i u jednom dubljem i implicitnijem smislu, ona nju ne može da zadrži ni bez pozivanja-referiranja na jedno označeno koje bi, u svojoj intelegibilnosti, moglo 'postojati' i pre svog 'pada', pre svog izgona u spoljašnjost profane čulnosti. To označeno, kao momenat čiste inteligibilnosti, upućuje na apsolutni logos s kojim je ono neposredno sjedinjeno" (*De la grammatologie*, str. 25).

Temeljnim brisanjem metafizike, kakvo nudi čista strukturalnost, dobija se, najpre, prostor za pozitivno, u empirijskim-označiteljskim odnosima usredišteno određenje znaka. Ipak, u tom prostoru je primat empirijskog označitelja (u odnosu na intelegibilnost označenog) samo prividan. Zašto je on prividan? Zato što označitelj kao ono prvo, počelo, načelo, i zatim, kao uslov mogućnosti samog *brisanja* metafizike nije moguć bez pretpostavljene intelegibilnosti jednog označenog koje mu dodeljuje rečeno mesto *prvog*.

Drugim rečima, on nije moguć bez istih tih metafizičkih (logocentričkih) pretpostavki koje je spreman da drugde – negira. Mogli bismo čak reći da je svaka negacija metafizike nužno i sama metafizička. Što onda nije, bar ne nužno, nedoslednost, nego je sam uslov postojanja raspoloživih negacija i kritika. Problemi nastaju tek onda kada neka negacija metafizike *ne zna* za svoju suženo-metafizičku, ali ipak *metafizičku* uslovnost! Jer, ta uslovnost svedoči o paradoksalnoj koherentnosti, o metafizičkoj anti-metafizičnosti mnogih filozofskih tvorevina, uključujući tu i strukturalizam. Zato je legitimno pitanje: da li je iz tog kruga, u kojem je svaka negacije metafizike ipak i sama metafizička, uopšte moguće izaći?

Počev od vere da je uništenje metafizike moguće, javlja se hipoteza po kojoj ova protivurečnost (anti-metafizičke metafizičnosti) nastaje samo onda kada je posao na uništenju metafizike, u stvari, loše obavljen. To je slučaj kad se negacijom metafizike negira i nešto što s metafizikom naprosto nema nikakve veze. Mnoge filozofeme bi upravo takvu zamerku uputile strukturalizmu. Jer on negira jedno važno, neotklonjivo obeležje znaka: njegovu funkciju označavanja, odnosno darivanja označenosti stvarima koje se, ukoliko su sa sobom istovetni entiteti, i same nude mogućem označavanju ili imenovanju. Takva kritika strukturalizma bi na posredan način branila ideju da je moguća čista ne-metafizička kritika metafizike, a strukturalizam bi, svojom destrukcijom semantičke ravni ili onog označenog, samo ugrozio prostor racionalnosti koji se otvara tom ne-metafizičkom kritikom metafizike. Ipak, takva kritika metafizike promašuje, jer i ona sama se osvedočuje kao metafizička. Moglo bi se, možda, reči da je to mala ili minimalna metafizička priča, ali bila mala ili velika, ona je ipak, na prvom mestu – metafizička. I donekle naivna, jer ne želi da zna za tu svoju uslovnost. Problem je u tome što i sam strukturalizam traži uporište u jednoj takvoj čistoj, van-metafizičkoj poziciji.

Ukoliko bi se pokazalo da je moguć (privilegovani) horizont označenog (čiste inteligibilnosti) koje bi imao epistemički legitiman i, u isti mah, van-metafizički, recimo, *naučni* smisao, onda bi, svakako, otpala teza o nužnoj metafizičnosti svake negacije-kritike metafizike, ukoliko bismo, naravno, mogli da tu negaciju-kritiku

zasnujemo na bezbedno-naučnom horizontu označenog. Ali, tako nešto u filozofiji nije nađeno već je uvek samo nasilno – postulirano. Ukratko, nema *naučne* filozofije, iako ima filozofa koji su verovali u njenu naučnost (a tu naravno spadaju i strukturalisti); nema *naučne filozofije* kao što nema ni u filozofskom smislu (a to znači: u smislu radikalnog utemeljenja, pune dokazanosti, strogosti) *naučne nauke*, budući da je nauka uvek i samo u aktuelno-konvencionalnom smislu nauka! Pa ako nema racionalno osigurane van-metafizičke pozicije, onda je paradoks dekonstrukcije naprosto nužan: neophodno je kritičko korišćenje metafizike, ukoliko uopšte hoćemo da se borimo protiv nje same, odnosno protiv njene strategije.

Taj paradoksalni nalog bi, strogo uzev, mogao da se izbegne samo kada bi se pokazalo ili dokazalo da pojmovi *isto, prisutno*, *označeno* i *metafizičko*, naprosto, nisu (ni u prvoj ni u poslednjoj instanci) ekvivalentni, da nisu nošeni zajedničkom sudbinom i da *metafizičkim*, prema tome, možemo nazvati jedino onaj govor o istom, prisutnom i označenom u kome se ti momenti upređu u izvenu onto-teo-teleološku strategiju... Po toj pretpostavci, ne-metafizičkim bi se ipak mogao nazvati govor o prisutnom-istom-označenom ukoliko nema nikakav viši, strateški, meta-diskurzivni cilj. Samo, u tom slučaju se pojavljuju problemi: kako da ustanovimo kada postoji, a kad ne postoji – viši cilj? Problem se komplikuje ako znamo da se *meta-fizičko* odnosi i na onu naivnu referencijalnu veru koja *prisustvo* postavlja u apsolutnu spoljašnjost (s one strane samog domašaja znakovnosti-smisla), tako da ova „naivnost" (ukoliko je zaista naivnost) biva sačuvana svuda gde spoljašnjost ima transcendentno uporište.

U svakom slučaju, nedostaje odgovor na pitanje: koje je to *privilegovano* ili *utemeljujuće* (samo, nisu li već te reči sumnjive?) *označeno* za koje ne bismo mogli reći da je viši cilj, *telos* ili *eshaton*, i na kojem je, onda, moguće spokojno zasnovati kritiku metafizike i njenog služenja? Sam strukturalizam, kao i filozofija logičke analize (metafizičkog) jezika takvu čistu instancu (označenog-značenja) nije uspela da otkrije-identifikuje, sem kao utvaru legitimnog pre svake procedure legitimisanja. Zato se, konačno, nametnulo pitanje: nije li svako označeno već, na ovaj ili onaj način, postavljeno

kao viši cilj? A to nas, opet, vraća dekonstruktivnoj tezi o ciljnoj nužnosti korišćenja metafizike protiv metafizike.

Dekonstrukcija teži da do krajnjih konsekvenci dogura ideju diferencijalnog obrta u filozofiji ili, što se svodi na isto, strukturalističkog otkrića *razlike* između označitelja i označenog. Arbitrarno i diferencijalno su dva korelativna kvaliteta, kaže Sosir. Derida prihvata to shvatanje, s tim što, u *De la grammatologie* i drugde, daje prednost diferencijalnoj analizi. „Ubuduće, mi se nećemo direktno pozivati na tezu o proizvoljnosti znaka (*l'arbitraire du signe*), već na onu koja je kod Sosira s njom združena kao neizbežni korelat i koja, čini nam se, nju *utemeljuje*: tezu o *razlici* kao izvoru lingvističke vrednosti" (*De la grammatologie*, str. 77). Reč *utemeljuje* sam ja podvukao, jer ona (kako ćemo videti nešto kasnije) ne pripada u potpunosti dekonstrukciji. Teza o razlici je, ujedno, teza o odsustvu punine, pune prisutnosti, budući da razlika nikada nije data kao (u sebi) potpuno istovetna sa sobom (inače ne bi bila razlika). Kad bi takva punina-istovetnost bila moguća, onda bismo imali jedan osigurani, bezbedni, isečak označenog, počev od koga bi, zatim, bila moguća metafizička rekonstrukcija čitavog Sveta! Naime, kad bi bilo koji isečak označenog mogao da se usidri u *autentičnoj* prisutnosti (apsolutnoj onostranosti, objektnosti) ili samoprisutnosti (transcendentalnosti, subjektivnosti) onda bi to, zaista, bila granica ili mesto gde prestaje diferencijalni-jezički obrt i ovaj, tada, više ne bi mogao da ima radikalni smisao. Time bi se, najzad, postavilo pitanje: da li je to još uopšte nekakav obrt?! A za ideju o proizvoljnosti znaka, koja je u Deridinom diskursu pomalo protisnuta (kao što je, do pozne, *etičke* faze u njegovom opusu, i sam praktički, produktivni i intervenišući aspekt dekonstrukcije bio *potisnut* – ukoliko to nije prejaka reč), dakle, za tu ideju, ukoliko je ona garant praktičkog (voljnog) karaktera diferencijalnosti, jednostavno, *više ne bi bilo prostora*.

Mnogi filozofi koji su skloni strukturalizmu i postrukturalizmu, uključujući tu i one koji samo koketiraju s *diferencijalnim obrtom*, spremni su na kompromisna rešenja, na implicitno ili eksplicitno odstupanje od radikalne pozicije i priznavanje da je moguće *autentično-označeno* (označeno *van* igre), i naročito ako je predmet

tog označenog upravo sama struktura! Ali, time se problem usredištenja strukture ne shvata ozbiljno, a posledice su još jednom paradoksalne: pokazuje se da i jedan semiolog-strukturalista može da osvane kao svojevrsni onto-teolog znaka. Što nije nikakva anegdota, jer, ako je verovati Deridi: „Znak i božansko imaju isto mesto i isto vreme nastanka. Epoha znaka je suštinski teološka. Ona neće *svršiti* možda nikad. Njena istorijska zatvorenost je ipak zacrtana" (*De la grammatologie*, str. 25). Zato nije čudno što i onto-teolog, još uvek, može da se zavodnički igra s elementima i aspektima diferencijalnog-jezičkog obrta u filozofiji. A to, svakako, moramo nazvati *nedoslednošću*, ako ne i čistom *konfuzijom*! Jedini lek za tu nedoslednost jeste, ipak, zauzimanje najizoštrenije pozicije koju nam nudi raz-uveravajuća misao, misao rAzlike.

O mitu dominacije

Deridina kritika Lakanovog „transcendentalnog označitelja" (koji, navodno, učvršćuje „simbolički poredak") opravdana je ne zato šte je u toj sintagmi problematičan označitelj nego, pre, njegov transcendentalni status. Reč *transcendentalno* u sintagmi *transcendentalno označeno* ima funkciju da potvrdi neposredovano, samoprisutno obeležje označenog; u sintagmi *transcendentalni označitelj* ona ima istu tu funkciju: da osvedoči neposredovano, samoprisutno obeležje, ali ovog puta *označitelja*. Ipak, dekonstrukcija od takve operacije nužno – zazire. Jer, uvek ostaje nejasno: pod kojim uslovima je metafizički rečnik pogodan za upotrebu koja je *uperena protiv metafizike generalno uzev*? Koja su merila legitimnosti (ispravnosti, opravdanosti, pravednosti) podobna za ocenu jednog gesta u kojem se metafizika (pošto drugog sem metafizičkog jezika ni nema) koristi protiv nje same? Dekonstrukcija na to pitanje daje sledeći odgovor: takvo korišćenje metafizike kakvo god da je ne može da ima za cilj potvrdu bilo kakve samoprisutnosti ili jednom za svagda utanačenog usredištenja. Korišćenje postupka identifikacije ne može da teži zatvaranju u horizont Istog nego, upravo, otvaranju ka drugom i u sudnjoj instanci ka – rAzličitom.

Ipak, da li i u izrazu *transendentalni označitelj* reč *transcendentalno* ima ne samo metafizički nego i kritički smisao, uperen protiv metafizike *en général*? Šta god da kažemo – da ili ne – ostaje nerešen i, zacelo, neugodan problem: kada je metafizika kritičko sredstvo, a kada – iluzorni („utemeljujući") nalog? Ona, svakako, *nije* sredstvo ili je daleko *više* od sredstva kada nudi samorazumljivu ili blanko legitimaciju, tipa: *transcendentalni označitelj* i slično. Ako je, naime, transcendentalnost (samo, iz koje pozicije bi se o njoj govorilo? – da li je to pozicija naivnosti koja prihvata osvedočene *filozofske* reči?) nužno mesto dočeka za kako arbitrarni tako i diferencijalni status označitalja, onda ostaje nejasno u čemu je prednost ili prvenstvo tog statusa, recimo, u odnosu na takođe arbitrarni i diferencijalni status (transcendentalnih) ideja uma. Čak i onih koje *ne ulaze* u Kantovu sistematiku?!

Sličan problem imamo sa odnosom između teze o proizvoljnosti znaka (o njegovom praktičkom karakteru) i teze o njegovoj diferencijalnosti. Ako bi se prihvatio jedan od ta dva momenta kao *utemeljujući* za onaj drugi, time bi se, svakako, uvela jedna metafizička instanca s koje bi se, zatim, arbitriralo unutar *neizbežnih korelata*, budući da nema diferencijalnog bez arbitrarnog, kao i obrnuto. Odnosno: nema dekonstruktivne uslovnosti bez dekonstruktivne intervencije, bilo da je ona neželjeno-spontana, nastala kao pasivni efekat kontraindikativnog događaja, bilo da je aktivna, pretičuća, upitno-odgovorna, anticipirajuća, pa, ako hoćete, i politički i etički promišljena. Ukratko, nema onog utemeljujućeg, tj. počela, načela u kojem bi na privilegovan način bila usidrena ili ukorenjena dekonstrukcija. Pa ako u dekonstruktivnom diskursu ipak *funkcioniše* izvestan diskurs načela (ili: diskurs utemeljenja), tu je onda pre reč o načelima *bez* načela, a ne o hegemonoj punini prisutnog. U stvari, u dekonstruktivnom diskursu načela, utemeljenja, usredištenja uvek trijumfuje ono *bez*, praznina, odgoda i nedostatak, ukratko, prazno mesto koje prethodi svakom ispunjenju.

Možda bi, danas, o *strukturalizmu* moglo da se govori kao o poslednjem velikom usredištenju struktura sveta, u kome se dovršava sam mit usredištenja i protivno osnovnoj intenciji ili, tačnije, iza njenih leđa – razobličuje taj mit! U tom slučaju, strukturalizam

bi, takođe, bio poslednja bajka, ep o dominirajućim strukturama (ljudskog) sveta, ne zato što mitova, ubuduće, ne bi bilo, već zato što je u njemu teorijski iscrpljena sama supstanca mita dominacije i utemeljenja-usredištenja – prvenstva, prioriteta, lestvica, piramida, hijerarhija, biroa, fetiša, dogmi, ceremonija, rituala, nužnosti i sudbine, odnosno svega što je „jače od nas" – tako da sada, kao i u svakoj budućoj perspektivi, taj mit može biti prepušten još samo svom skeletnom formalizmu, shematizmu i besadržajnosti...

Pripitomljena granica

Mi znamo da jezik nikada neće biti potpuno lišen mitskih i refleksivnih funkcija. On dakle nikada neće biti potpuno fiksiran uz bilo šta označeno, podvrgnut njegovim nalozima (determinizmu itd.), kao što nikada neće biti ni čista forma ili čista prozračnost, tj. ono *bez* ostatka. Zato, najzad, jezik nikada neće biti ni nastanjen čistom arbitrarnošću ili čistom diferencijalnošću. Jer će se i arbitrarnost i diferencijalnost u njemu uvek suočavati s granicom. A sve ostalo će morati da se shvati kao pitanje – mere!

Pol Riker, s izvesnim pravom, insistira na načelu po kome jasna svest o valjanosti jedne metode nužno uključuje i svest o njenim granicama. Ipak on granicu-razliku između strukturalizma i hermeneutike povlači tako što *prvu* prepušta nauci, a drugu filozofiji, odnosno što nju, zapravo, čini sinkretički-disciplinarnom, dok je, u stvari, reč o jednom mnogo dubljem načelu na čijem fonu se profiliše ne samo ta razlika, nego i moguće isključivanje „nepodobnih" refleksivnih stilova. Granica jedne metode je, ponajpre, njena granica upravo *kao* metode, kao nečega *mogućeg* na osnovu raspoloživih opštih pravila. Pa ako je uopšte moguća, jedna metoda je moguća samo zato što je, prethodno, „viđena" kao *nemoguća*, dakle, na osnovu svoje *granice*. A to nam, onda, objašnjava i zašto dekonstrukcija *nije* metoda! I zašto ona ne sme u sebi i za sebe da nađe uporište koje bi je *ograničavalo*.

Žerar Ženet u tekstu *Strukturalizam i književna kritika* tvrdi da prava podela između te dve „metode" (pri tom, misli na strukturalizam i hermeneutiku) nije u predmetu već u kritičkoj poziciji.

Po tom shvatanju, o strukturalizmu je moguće razmišljati kao o metodi koja ima osobenu kritičnost, onu koja se razlikuje od hermeneutičkog postupka. Pa onda možda i od dekonstruktivnog? I strukturalna deskripcija diferencijalnih odnosa i hermeneutička re-konstrukcija smisla pojavljuju se kao različiti stilovi tumačenja koji padaju u jedinstveno kritičko polje u kojem Ženet ipak ne previđa datost značajnih razlika. Da li je ta procena umesna? Ako bi imali obelažja kritičkih strategija, onda bi kako strukturalizam tako i (Rikerova) hermeneutika zaista mogli da izađu na kraj s mitom čvrstog, fiksnog usredištenja, mogli bi da prevladaju vlastitu unutrašnju *mitopoetiku* ili *doxopoetiku*. Ipak, svaka kritička strategija je *u igri* samo na osnovu izvesnog u osnovi neizvesnog koncepta *igre* u kome se, tek, omogućuje pitanje o različitim predmetima i pozicijama, o različitim istorijskim sklopovima označiteljske produkcije, koji (sklopovi) zahtevaju (i ograničavaju unutar pravila-igre) različite stilove tumačenja uspona i pada znaka. Dodeljivati kritičku *sudbinu* bilo kome-čemu *unapred* znači opredeliti se za poziciju s one strane kritike i krize, s one strane neizvesnosti i odluke, počev od upravo neodlučivog i nemogućeg.

Dakle, tek u rasprskavajućem referencijalnom polju igre postaju mogući i rAzličiti predmetno-metodički zahtevi hermeneutike, strukturalizma, fenomenologije itd. Tek u takvom jednom polju Riker bi mogao da stekne izvesno duhovno *pravo* da se *ne zaustavi* na semiološkom „opisu" i „objašnjenju" koje u datom kontekstu, jednostavno, ne doipire do ravni tumačenja, do hermeneutičke rekonstrukcije (re-deskripcije) smisla. Ali, i strukturalistička deskripcija i hermeneutička redeskripcija imaju nerazrešen problem s *izmakom smisla u polju igre* koji je privilegovano obeležen izmakom označitelja. Problem je u tome što je učitavanje *izmaka* moguće u čitavoj zapadnoj filozofiji, u, kako bi Derida rekao, toj *beloj mitologiji*. Nije reč o tome da se označeno samo povuče ili da sklizne ispod (svog) označitelja; reč je i o tome da se u njemu, i naročito u onom označenom koje je sebe u svojoj istovetnosti sa sobom uvek smatralo „realnim" i „objektivnim", otkrije, detektuje, dešifruje rad (logocentrički) iščezlog, izbrisanog označitelja, izbrisane razlike, rad koji su mnoge generacije pre nas akumulirale i sedimentirale upravo u tom označenom koje se, onda, naziva *filozofijom*.

Svaka metodički vođena-osigurana misao, pa i njeno deskriptivno registrovanje *izmaka*, nužno zapada u protivurečnost onog trenutka kada sebi hoće da rasvetli-osugura vlastiti refleksivni status. Jer reflesija, sa svojim nalogom za koherentnošću, spontano teži da obuhvati ili pripitomi *izmak smisla*. Upravo zahvaljujući uzaludnosti koja obeležava svaki takav pokušaj, Izmak (sada sa velikim I) se javlja u liku neukrotivog, neobuzdanog, ukratko, apsolutnog i pri tom, još, neizrecivog izmicanja tla pod nogama svakom samo-uspostavljanju i samo-registrovanju.

Eto zašto semiološka i hermeneutička sinteza (taj spoj deskripcije i re-deskripcije smisla), jednostavno, nije moguća: ona je, naime, nemoguća zato što je paradoksalna, budući da unapred stoji na poziciji apstraktno razdvojenih ravni: označiteljskog izmaka i označujućeg registrovanja. Taj paradoks svedoči o nerazrešenoj *prisutnosti* strukturalizma i hermeneutike u polju igre-izmaka smisla. Mišljenje struktura može, sebi, da umisli da je njegov pravi status, u stvari, status opisa i objašnjenja, ali stvar, pri tom, ne može da prođe bez aporija... Pošto je *reč* o nečemu što se, u odlučujućoj instanci – koja je instanca do apsurdnih posledica doguranih nalogâ nekog *izma* – ne da ni opisati ni objasniti.

Biti svestan vlastite granice moguće je, dakle, tek sa stanovišta igre koja je igra raspoloživih diferencijalnih i referencijalnih momenata, a ne sa stanovišta, u krajnjoj liniji, proizvoljnih disciplinarnih deoba, uz, razume se, nekritičan odnos prema performativnom, ustanovljujućem ustrojstvu znanja, nauke, filozofije, epistemologije... Pitanje granice tako, još jednom, ovog puta na odlučujući način, uvodi u igru pojam *razlike*. Ma koliko da insistira na fenomenu razlike, mišljenje *struktura* (kao i svako metodički vođeno mišljenje) ovu, ipak, zatvara (i to nije slučajno) u jedan statičan (sinhroni) sklop koji je, navodno, pogodan za odgovorajuće opise i objašnjenja, pristupačan za „naučnu obradu", ali tako da se, time, prećutno povlašćuje njegovo *prisustvo* kao prisustvo jedne privilegovane istovetnosti-sa-sobom. Time se strukturalističko otkriće razlike samo ublažuje, pripitomljuje i čini benignim. Korensko (rizomsko) obeležje razlika dolazi do punog izraza tek unutar napetosti i, još više, igre (igra je, ovde, *događanje* kojim komanduje

rAzlika) između diferencijalne i referencijalne funkcije u označiteljskom radu. Bez pretenzije da u referencijalnom nađemo neprikosnoveno uporište. Ali i bez pretenzije da diferencijalnom pripišemo nekakvu hegemonu istovetnost sa sobom.

Mesto smrti

Dekonstrukciji bi se, na prvi pogled, moglo zameriti da ona, u stvari, *razliku* između diferencijalnih odnosa i referencijalnih konstrukta, koju inače smatra ključnom (ili: uslovom svih ostalih razlika), samo omekšava ili razvodnjava time što referencijalnu funkciju naših znakova obeležava kao metafizički iluzornu, da bi se, zatim, s njom lako obračunala, svodeći je na puki *trag*, odnosno nudeći joj *isključivo* diferencijalni smisao. Takva primedba dekonstrukciji je neopravdana, ali nju, ipak, nije lako razmrsiti! Reč je o zabludi koja povlači za sobom verovanje da je dekonstrukciji svojstvena samo jedna mekša, nešto tolerantnija ili manje rigidna strukturalistička *isključivost*. U stvari, dekonstrukcija se suviše često kod onih koji nisu u stanju da je shvate, dakle, kod površnih ili dogmatičkih kritičara, shvata kao bilo meka bilo tvrda *isključivost*, kao misao koja odbacije sve što je u istoriji zapadne filozofije bilo sveto i samorazumljivo. Polupametnjakovići bez talenta mogu u njoj, pride, da vide i nešto nalik na užas ili pošast na delu u Filozofiji!

Međutim, dekonstrukcija je sve drugo samo ne isključiva, užasavajuća i destruktivna! Ona je sve *drugo* i, zapravo, uvek *drugo*, a kao takva ona ipak ništa ne isključuje nego bi se pre reklo – uključuje. Na prvom mestu ona uključuje *isto* koje je, kao takvo, identifikovano i označeno, dakle, uspostavljeno kao raspoloživi entitet-identitet koji uvek nosi-krije, u sebi samom, kao pohranjeno, nataloženo ili sedimentirano, ono – drugo. Drugo u sebi od sebe. Svi naši pojmovi su takvi: oni su, u svojoj istovetnosti sa sobom, u isti mah *i* ono izbrisano, skriveno, poništeno ili poniženo *i* u samim tim nižim-donjim slojevima pohranjeno i sačuvano – *drugo*. Dakle, dekonstrukcija nema potrebu da isključi ili destruira označeno, odnosno intelegibilnu stranu znaka, kako bi onda potvrdila

samo diferencijalne odnose ustanovljene na fonu empirijskih označitelja. Za nju je, videli smo, označeno „izvorno" i „suštinski" *trag*, a to znači *uvek već u poziciji označitelja*, gde, onda, pisanje ne inauguriše samo moguću destrukciju metafizike nego i njeno rađanja, rađanje razlike u njoj.

Kao čuvar istovetnosti sa sobom, označeno je uvek već u poziciji označitelja koji čuva razliku. Odnosno: isto je u poziciji drugog koje nije tek empirijski-drugo. To drugo se upisuje kroz posredovanja... Ono je, takođe, sedimentirano u tragovima i prenosi se samim moćima identifikacije koje su, ujedno, moći upisivanja na mestu drugog. Pri tom, mišljenje rAzlike ne teži da, na klasičan način, još jednom privede drugo iz njegove drugosti, a kroz (hegelijansko) drugobivstvo istog, do gospodareće strategije Identiteta. Drugo je zaista drugo samo kada je neuhvatljivo drugo! Dekonstrukcija, rAzlika ili pisanje su to što jesu tek kada su u poziciji neuhvatljivo drugog. To znači da njih nije moguće identifikovati, sem ako *identifikovati* ne znači: prepustiti se u načelu nedovršenoj i nedovršivoj proceduri postavljanja-u-poziciju-neuhvatljivo-drugog. Ne znači li to, strogo uzev, da dekonstrukciju nije moguće identifikovati ne samo kao takvu nego i kao poziciju koju neko *zastupa* ili *ima*?! Dekonstrukcija nema svojtu, kao što nema ni porodičnu genealogiju. Ona je, upravo, razdelotvorenje svake svojte-genealogije. To nas upućuje na pitanje: da li je onda uopšte i moguća „Deridina" dekonstrukcija? Pa ako takvo pitanje ima smisla, onda, bez sumnje, ima smisla upitati i: da li je moguća dekonstrukcija („Deridine") dekonstrukcije? Da li je dekonstrukcija dekonstrukcije moguća kao što je moguća dekonstrukcija *strukturalne* diferencijalnosti-arbitrarnosti? Ili bismo, pre, morali da prihvatimo tvrdnju da je dekonstrukciju moguće, samo, proširivati, ne i nadmašiti ili profilisati u jednom sasvim drugom razumevanju *drugog*?

Ono što svakako mora da se izbegne, jeste to da se dekonstrukcija odredi unutar već unapred definisanog koda pripadnosti nekom fiksnom i suverenom *subjektu*. Ili, što se svodi na isto, njegovom imenu i prezimenu. Jer to bi bilo nedopustivo centriranje koje, kao takvo, ne bi bilo ni nalik na dekonstruktivni postupak. Nema privilegovanog subjekta ili postupka dekonstrukcije, jer ona,

naprosto, ne toleriše takve privilegije. Nikakva subjektivnost ne može da zaustavi mišljenje razlike. Jer to mišljenje sebe, kao i polje u kojem se javlja, uvodi u izvesno, nikada zaključeno, diferencijalno kretanje… Dekonstrukcija, dakle, ne može da izuzme sebe samu kao nekakavo privilegovano usredištenje, deskripciju ili refleksiju. U igri stalnog re-definisanja nema hegemonog stanja i statusa. Eto zašto sam dekonstruktivni gest nije moguće dekonstruisati: on ne nudi nikakav konstruktivni postav ili konstrukciju, počev od koje bi, onda, moglo da se diferencira ono što je već-diferencirano. Ali, kako je moguće naći *meru optimalne diferencijalnosti*?

Čini se da mišljenje razlike dolazi do optimalnog izraza onda kada prihvata činjenicu da svaka referencijalna iluzija *može* da predstavlja i *vrednost* i, štaviše, vrednost koja značajno prekoračuje funkciju opsene. U živoj istoriji moguće je da čari i tajnu rAzlike ponese i nešto što nema izravno obeležje rAzlike, što pre liči na tvrdi identitet. Eto zašto rAzlika ne može da se svede na strukturu ili sistem, mada i struktura i sistem mogu, za trenutak, da preuzmu njenu funkciju, kao što, uostalom, i različiti elementi i identiteti mogu da budu njene individuacije i otelovljenja! Strukturalizam, bez sumnje, nije imao sluha za napetu uzajamnost subjekta i njegovih struktura. Zato je on drugo ime za privremenu oseku egzistencije u nastupajućem uzdizanju sistema, koje nam je donela pozna modernost. Ipak, sam strukturalni postupak je moguć (kao refleksivni stil i metoda) ako se shvati u svom ograničenom domašaju *i* kao prvo upućivanje na *krizu* i *kritiku* metafizičkog usredištenja struktura sveta, unutar kojeg (usredištenja) u mnogome i danas živimo. Različiti likovi usredištenja, kao uostalom i utemeljenja, mogu da se postave kao regulativno načelo egzistencije, ali ne i kao njena konstitutivna narav. Zato je strukturalni nalog, kada se nameće kao neprikosnovena norma ili zakon, u stvari, samo neopravdana fikcija, iako ljudi mogu da u njegovom *središtu* žive i umiru, kao što to mogu i unutar metafizičkih zakona. Kritička šansa diferencijalnih prosedea ocrtava se tek unutar suspenzije zakonodavnog postupka, što onda vodi ukazivanju na to da je svaka strukturalnost strukture, bar u krajnjoj instanci, usredištena samo u svojoj skeletnoj konstrukciji. Zato se strukturalizam suviše

često zalaže *za* skelet, umesto da u sopstvenoj anatomiji otkriva de-generičku sakatost i sablasnost čovekovog bivstvovanja.

Uzeti za polaznu tačku konstitucionalnu krhkost, lomljivost ljudskog subjekta, ipak, ne znači svesti ga na tužnog viteza koji igra šah sa Smrću... Krhkost je samo polazna tačka čiji je cilj da metodičkoj sumnji, nasuprot komotnim hipostazama duhovne kvazi-očiglednosti, ponudi jedini opipljivo-neopipljivi oslonac. Jer, ono što čovek jeste, što *može biti*, to se da naslutiti samo u praznini njegovog konačnog bitisanja. Da se nazreti samo unutar složene ekonomije-igre konačne-subjektivnosti i struktura, u koju smo, hteli to ili ne, svi upleteni... Posle semiološke kritike Čoveka i humanizma, mi o tim sustavima više nećemo moći da razmišljamo na način na koji smo to činili ranije. Ali, ispod semiološke *metafore* smrti (*mesta smrti* na kojem se evakuišu nepoželjni sadržaji) ne možemo da ne otkrijemo stvarnu smrt koja je, kao nešto ne-stvarno i protiv-stvarno, upravo, u označiteljskom bitisanju subjekta ona jedina, neumitna *stvarnost*.

Sama *smrt* (ili: *sasvim drugo*) svojevrsna je kritika koju vrši *zbilja*, stvarna kritika svake supstancijalističke vizije subjekta i sveta. Sa smrću se ruši čitav svet, neponovljiv u svojoj vrsti. S njom umire *sve*. I u nešto suprotno tome neće nas nikada dovoljno uverljivo uveriti nikakvo još-živuće ukoliko zastupa staru utešnu tezu: da i u smrti ipak nešto *ostaje*. Jer ne ostaje ništa živo-živuće, ostaju samo tragovi, a oni nisu ništa supstancijalno. Pa ako imamo jednog živog-živućeg subjekta koji tvrdi da nešto supstancijalno ipak ostaje, i da smo *mi* njegovi srećni naslednici, onda njega treba podesetiti da se i sam, još-ne-mrtav-mrtva, lagano primiče apsolutnom sunovratu... Smrt ne pogađa tek moguću eshatologiju Čoveka, već i sam presto Subjekta, supstancijalnog subjekta, supstance pretvorene u subjekt, pa onda i sve one prestolonasledničke pretenzije, među kojima se semiološka hipostaza strukture ili označitelja kao subjekta (za drugog označitelja) na poseban način ističe. Svaka metaforička, prenosna, prenesena i poopštena smrt, kao komanda nad ljudskim životom, moguća je tek zato što predstavlja „skraćeno poređenje" sa stvarnom smrću označiteljski upisanog, umreženog i po tome, jedino, stvarnog čoveka.

Neoznačivost razlike

Videli smo kako Derida govori o dve nejednake mogućnosti da se *izbriše razlika* između označitelja i označenog. Prva je klasična i u njoj se označitelj potčinjava označenom koje ima transcendentnu ili transcendentalnu privilegiju da bude *van igre*; druga je uperena protiv prve i javlja se bilo u obliku kritike-destrukcije metafizika ili u obliku strukturalnog izmaka smisla (u označiteljsku pozadinu). Ali, postoji i treći način *brisanja* te razlike koji je, videćemo odmah, važan za razumevanje dekonstruktivne pozicije. To je brisanje označenog u kome se ono prepoznaje kao *trag*, dakle, kao nešto što je uvek već u poziciji označitelja. To nije apsolutizacija označiteljske instance (kao, recimo, transcendentalne), jer ni samo brisanje *označenog* nije apsolutno. Jer, označeno ne iščezava potpuno, ono klizi ispod označitelja-traga. Bez te mogućnosti da označeno *klizi* ispod označiteljâ-tragova ne bi, jednostavno, bilo ničega : ni prisustva, ni stvarnosti, ni prizora… Zato je (označena) stvarnost koja nas okružuje zapravo *znak*. I tek kao znak ona ima nekakav smisao i na prvom mestu smisao stvarnosti, sa sobom istovetnost entiteta koji je tu pred nama, čak i kada spavamo, a naročito onda kada se probudimo… No, ako je stvarnost znak, taj znak je, kao i svaki drugi, dat u isti mah kao praktička-arbitrarna (u odnosu na metafizički pojam prirode, determinizma) i diferencijalna pojava. Puka kritika-destrukcija metafizike nije dovoljna i pre pre bi se moglo reći da je pogrešna nego tačna, ukoliko zastupa dijagnozu apsolutnog brisanja razlike između označitelja i označenog. To važi za svaku kritiku-destrukciju metafizike, pa i strukturalističku. Ako brisanjem razlike između označitelja i označenog ili svođenjem jednog na drugo za uzvrat dobijamo nekakav *sistem* (bilo da je to sistem semioloških razlika ili metafizičkih istovetnosti sa sobom), onda je to nužno jedna *greška* u *igri*.

Ključna stvar je u tome da se *održi* napeta ravnoteža između označitelja i označenog, da se ne dopusti prebrzo svođenje, da se podvuče (relativna) različitost i (relativna) istost, odnosno bitno analoška (isto-u-različitom) priroda znakovne zalančanosti u praktičnom polju, da se ni jedan momenat istog ili različitog, označenog

ili označitelja ne apsolutizuje u savršenom brisanju *drugog*, budući da za to u *prirodi* znaka nema *osnove*. Pri tom, ovde nije reč ni o pukom kompromisu u kome bi *razlika* između označenog-identiteta i označitelja-razlike bila neutralizovana po principu: sad malo jednog, sad malo drugog... Ili: dodati anti-metafizici malo metafizike, sve s ciljem kako bi Stvar bolje funkcionisala, da bismo, zatim, imali mir u kući... Nažalost, to bi bio samo još jedan oblik *nerazumevanja* dekonstruktivne namere.

Namera dekonstrukcije je korenita, a to znači da se vezuje uz ono *rizomsko* (da pozajmimo, ovde, jedan Delezov termin), što najdalje pušta svoj koren, a to je ona izbrisana (i uvek-odgođena) razlika, koja se ne može označiti-identifikovati kao nešto što *jeste*, pošto je *prekrižena*, pošto je rAzlika. Ali to je rAzlika zahvaljujući kojoj su mogući i korisnički odnosi prema znaku-jeziku, odnosno korišćenje jezičko-onto-teoloških kapaciteta-iluzije, pa je, u tim uslovnima, onda moguć i sam zaborav rAzlike! Takođe, ta odgođena razlika ili razlika-u-stalnoj-odgodi nosi u sebi trag izvesne neodlučivosti i nemogućnosti da sebe ustanovi kao ustanovu s jednim za svagda utvrđenim statusom i statutom, s dobro poređanim načelima i zapovedno propisanim identitetom. Isto tako, razlika u odgodi ne može da se svede na puko gomilanje, proliferaciju razlika u bilo kojoj predmetnoj ravni, bilo kom pravcu mišljenja...

Takva usmerenost (mogućeg) mišljenja razlike koja bi se držala naloga – tragati iza svakog *pojma* (= logičke konstrukcije sematičkog identiteta) za drugim i razlikom – u principu nije pogrešna, ali nije ni obavezujuća. A neki put je i opterećujuća. Zato ona može da stvori pogrešnu sliku o dekonstrukciji. Može da stvori sliku po kojoj je u dekonstrukciji reč o prinudnom i, takoreći, prisilno ponavljajućem, kompulzivnom umnožavanju razlika, gde bi se, onda, cenio samo nalog bekstva svih pojmova u svoje drugo i razliku. Tu je potrebno još jednom reći: mišljenje razlike ne podrazumeva eliminaciju pojmova i identiteta, već otkrivanje njihove diferencijalne vrednosti i uslovnosti. Prava moć razlike se ne ogleda u destrukciji (načela) identiteta (ili: istovetnosti sa sobom) nego u njegovom diferencijalnom tumačenju. Zato mišljenje rAzlike dolazi do punog izražaja tek onda kada se u njemu u isti mah profiliše i razlika

između identiteta i razlika, kada to mišljenje uspeva da učini raspoloživom čak i razliku između različitih identiteta, kada ono prihvata i činjenicu da mi, naprosto, živimo i umiremo unutar izvesnih identiteta, da identitetâ uvek *ima* (na pretek), ali da ih nema u nekom apsolutnom smislu već samo ako su regulativno uspostavljeni i, zapravo, uhvaćeni u mreže razlika, podložni razuveravanju.

Ne samo rAzlika, ukoliko bi se shvatila kao nešto apsolutno, kao Sasvim Drugo, nego i moguća igra rAzlike između razlike i identiteta je ono što naš jezik osposobljuje za pripisivanje istog, za stvaranje simulakruma istovetnosti, kao svojevrsne opsene stvarnog sveta, sveta nastanjenog entitetima koji, navodno, imaju svoj neprikosnoveni identitet. To može da deluje kao nedoslednost: jeziku se pripisuje ono što svetu ne može da se pripiše – sposobnost raspolaganja identitetom (makar to bio identitet *bez* egzistencije, bez apsolutnosti ili bez identiteta). I kako je onda ta nedoslednost moguća? Ona je moguća samo ako podrazumeva instrumentalno povlačenje (ili: križanje) znaka, odnosno jezika, i to onda kada on govori o *rAzličitom*, odnosno o *razlici* koja se uspostavlja u tom (povratnom) *sa* svake istovetnosti-*sa*-sobom. Cilj govora o rAzličitom nije da nad-determiniše neko označeno nekom drugom, višom označenošću. Sa gubitkom ili povlačenjem označitelja koje se zakonito događa u logocentričkoj ideologiji čisto-označenog, ideologiji koju rAzlika dešifruje, nužno moramo da mislimo i brisanje samog označenog ili *pojma* rAzlike – jer rAzlika nije pojam, nije pojam koji bi bio u stanju da *utemelji* na tradicionalan način neki drugi pojam!

Iz brisanja onoga što bi bilo *označeno* u „označenoj" rAzlici, sledi da rAzlike, jednostavno – *nema*! Da je ona izbrisana. I ona to može da bude zato što je brisanje samo! Cilj operacije je taj da se omogući čitanje toga što je prvo napisano, a zatim prekriženo (izbrisano). Drugost nikada nećemo moći da mislimo u kategorijama prisutnosti, ali kategorije prisutnosti (čak i u obliku prisutne-odsutnosti) su upravo jedine koje imamo kao kategorije... Zato je i neophodan taj paradoksalni (ili, ako hoćete, lucidno-pogrešni) postupak u kome se prisutnost u isti mah koristi i briše, kruži *kao takva*. Označitelj je moguć samo pod uslovom da je i označeno

moguće. Dekonstrukcija je moguća pod uslovom da je metafizika moguća, samo ne sama po sebi nego, najpre, kao predmet dekonstrukcije, a zatim i kao stredstvo (koje koristi dekonstrukcija) upereno *protiv* same metafizike (kao predmeta-cilja), odnosno protiv svake logocentričke strategije. Mi ne možemo da se oslobodimo metafizike bez pomoći-intervencije same metafizike u polju znaka, jezika, pisma.

To nas vraća na temu semiološke redukcije i ispravnog shvatanja referencijalne funkcije. Ukratko: semiološkom redukcijom se suspenduje svaka potpuno ili apsolutno spoljašnja referenca, ali ne i dvosmislena, spoljašnje-unutrašnja referencijalna moć označenog, dakle, ne i njegova sposobnost transcendiranja-u-imanenciji znakovnog polja. To transcendiranje rađa opsenu-prisutnosti na tlu bivstvovanja, opsenu pred kojom i za koju su oni koji poseduju jezik trajno – odgovorni. Stav koji tvrdi da je sve jezik ili da je posredovano jezikom tvrdi da je potpuno spoljašnji referent našeg govora-teksta postao, zapravo, trag! Na taj način spoljašnje je postalo potpuno unutrašnje i, u stvari, simulacija spoljašnjeg, stvarnog. Stvari koje su navodno istovetne sa sobom (entiteti u svom identitetu), te nas kao takve okružuju, i same su znaci, posredovani u svom jedinstvu rAzlikom, te, prema tome, znaci koji ispred sebe nemaju nikakvu potpuno spoljašnju realnost na koju bi se pozivali. Realnost je sva u znacima ili je ni nema!

Svet je uhvaćen („globalizovan“) u mreže jezika, pisma, traga. Opozicija spoljašnjeg i unutrašnjeg javlja se, ubuduće, kao stvar *igre*. Nesumjiva zasluga dekonstrukcije je u tome što ona *raspon* rAzlike, koji seže do same pozicije apsolutno *istog* (kao metafizičke pozicije koja ne može da se destruira, ali koju, kao spontanu ili tematizovanu produkciju pojmova, rAzlika može, u vlastitom diskursu, da koristi, analizira, kritikuje, rastvara, preoblikuje ili re-definiše), ne zatvara nego, upravo, drži u optimalnoj otvorenosti, što dekonstrukciju onda ne sprečava da i dalje podržava zahtev za (prekriženim) prvenstvom razlike, svuda, pa i unutar filozofskog diskursa.

BEZDAN PRESIMBOLIČKOG

O ubistvu smrti – Misliti agoniju – Avet identičnog – Spaljeni mostovi – Zlokobna zakrivljenost istorije – Realno je bezdan presimboličkog – Ipak Happy end?

O ubistvu smrti

Ako je išta *realno*, onda je to, svakako, smrt. Štaviše, ona je nepovratno i nepopravljivo realna. Pa ipak, i ona može da se izgubi, recimo, u svetu informacija. Da li je smrt Žana Bodrijara samo jedna *informacija* koja postaje deo medijske hiperrealnosti i tako se postavlja iznad i nasuprot *stvarne* smrti? Ako takve uopšte ima! To pitanje je zamka koju nam je sam Bodrijar, u svojim knjigama, postavio. On je nju postavio i pred moguće (ili nemoguće, *posthumno*) pitanje o *vlastitoj smrti*. I zaista, sada ne možemo da se ne upitamo: koliko je Bodrijareva smrt realna, ako se i sama („izvorna") realnost, u misli tog autora, smatra manje-više – *usmrćenom*? Čini se da bi bilo dosledno reći: smrt *realnog* podrazumeva ujedno i smrt same smrti, realne smrti. A to bi se onda moglo objasniti na sledeći način: medijska slika sveta je postala stvarniji svet od samog sveta. I to ide do razmera u kojima *referenca* zvana *svet* postaje – izlišna. Nema više sveta bez (medijske) slike sveta. Svet je postao ekran: aktuelni sklop informacija koje su veća stvarnost od stvarnosti na koju se navodno pozivaju. Da li činjenica nečije smrti uopšte i može da zaustavi ili uzdrma ovu savršenu smrt realnog? Bodrijar svoj *Savršeni zločin* započinje tvrdnjom: „Ovo je priča o zločinu – o ubistvu realnosti." Pa ako stvar stoji tako, nije li, onda, i sama stvarnost Bodrijareve smrti predodređena da bude *prežaljena* u rečenom ubistvu realnog? Desilo se, bože moj! Sutra će neko drugi da piše o simulacijama i simulakrumima. O fatalnim strategijama realnog.

Crne rubrike će i dalje da opsedaju medije... Drugost smrti će biti nadoknađena i, čak, natkompenzovana hirurgijom drugosti. Možda će neki umetnik da napravi virtuelno-realni spektakl u kojem Bodrijar podučava medijske fariseje o virtuelnoj realnosti? U svakom slučaju, to će biti Bodrijar posle Bodrijara. A ipak, zločin koji se sastoji u *ubistvu realnog* i dalje će biti – zločin.

Srećom, i sam Bodrijar je, u više navrata, napominjao da zločin nikada nije savršen. Dakle, ni medijska (virtuelna) hiperrealnost (realnija od same realnosti) nije *savršeno* ubistvo realnog. Hoće li ikad biti savršenog ubistva realnog? Hoće li Bodrijar, makar i mrtav, da nadživi vlastitu smrt u medijima svedenim na poruku? Bodrijar je često navodio slavno Mekluanovo geslo: „Medij je poruka" Realnost je ono što ostaje, što nadživljava u mediju kao poruci. A medij je, bez sumnje, poruka br. 1, i sve što u njemu kao prvorazrednoj objavi realnosti ostaje, ujedno je sve ono što ostajejeste u realnosti. Sve – bez ostatka. Van poruke medija, makar to bio i posmrtni govor, nema nikakve druge funkcionalno relevantne poruke. Posle smrti stvarnog bespredmetno je govoriti o smrti bilo čega-koga drugog. Moguće je govoriti samo o njegovom nadživljavanju! Zato je, ubuduće, svaki govor o realnom svojevrsna pogrebna beseda. „Stvarno neće imati nikad više priliku da se proizvede – to je virtuelna funkcija modela u jednom sistemu smrti, ili, bolje rečeno, anticipiranog uskrsnuća koje više ne ostavlja nikakvu šansu samom događanju smrti" (v. Ž. Bodrijar: *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad, ed. Svetovi, 1991, str. 6). Ubistvo svake reference (izraz je Bodrijarev) ujedno je i *pokušaj* ubistva same smrti. Da li taj pokušaj uspeva? I dokle?

Može li se reći da virtuelna realnost kao ono hiperrealno stoji nasuprot i iznad smrti, da je ona, u stvari, oblik-pokušaj ustanovljenja jedne konačno trijumfalne besmrtnosti ili, što se svodi na isto, potpune *neutralizacije smrti*? Ali, neutralizacija u starim mito-poetikama, religijama, filozofijama i ideologijama nadživljavanja nikada nije uspevala na iole zadovoljavajući način... Nije li pravedno da otac filozofskog (ili, možda, ideološkog?) legitimisanja virtuelne realnosti bar isto onako nadživi vlastitu smrt kao što je „mudrac" u hegelovskoj filozofiji identiteta nadživeo svog tvorca, Hegela?!

Nema sumnje da su ova pitanja *dušu dala* da izazovu nesporazume. Pri tom, *dati dušu* je ovde zgodan sklop reči za upad u temu smrti (koja je upravo kao *tema* sumnjiva). U jednom aspektu svog značenja, *dati dušu* može (kao i izraz *ispustiti dušu*) bez teškoća da označi situaciju *umiranja*. To bi onda, u ovom kontekstu, značilo da nešto-neko mora da umre da bi iskrsli – nesporazumi! Bez sumnje, već sama po sebi smrt je jedan veliki nesporazum. Ona je apsolutni iskorak iz simboličkog poretka koji se, samim tim, ne da nikako objasniti, budući da nas svako objašnjenje, po definiciji, baca nazad, u simbolički poredak. Zato se sa smrću nećemo nikada dovoljno dobro sporazumeti. Savršena smrt ne postoji, kao što ne postoji ni savršeni zločin. Ne znači li to da ni smrt smrti (unutar bilo koje paradigme nadživljavanja) nije trajno, konačno rešenja problema ili, bolje, misterije smrti?! Ako nešto opseda hiperrealnost, ne dajući joj da završi u onom spokojstvu u kojem je završio Hegelov apsolut, onda je to svakako – smrt. Dakle, realno.

Bodrijar je to znao, već u *Simboličkoj razmeni i smrti*, u kojoj su anticipirane skoro sve teme koje su u razvijenijem obliku opstale ili, još bolje, nadživele u potonjim spisima. Najzad, tema nadživljavanja je jedna od najvažnijih u toj knjizi. Čini se da priču o smrti nije moguće misliti drugačije nego iz pozicije (ili: posredstvom) *nadživljavanja*. Ali Bodrijareva smrt je ovde, rekli bismo, *dušu dala* za jednu vrlo posebu meditaciju o nadživljavanju. Možda zbog tog (implicitnog) zakona, te nužnosti da se smrt misli u paru sa nadživljavanjem, imamo i to da izraz *dati dušu* ima ne samo destruktivno-tanatološko nego i konstruktivno-nadživljavajuće značenje. Da bi nešto umrlo, mora odmah nešto da se rodi. Umiremo radi života, tako da je *svrha* smrti (ako je uopte ima), u stvari, u isti mah *smrt smrti* ili, što se svodi na isto, afirmacija nadživljavanja. Samo, da li to znači da smrti, zapravo, ni nema? Da je važno samo nadživljavanje? Da je ono realnije od „realnog"? Odnosno: da je *hiperrealno* ili da ga, u protivnom, ni nema. Međutim, s one strane svih ideologija oduvek je od svega „stvarnog" najstvarnija i zapravo ireverzibilno-stvarna bila – smrt. Smrt je majka nepovratnosti, diskontinuiteta, radikalnog odsustva. Ona je ono po čemu se mi (subjekti) uopšte i definišemo kao ovakav ili onakav nedostatak,

praznina, izmak i nekoincidencija sa sobom (sa svojom „suštinom", „identitetom"). Dakle, razlika između smrti i nadživljavanja u stvari i nije razlika nego protivurečnost. Ta protivurečnost se ne da nikakvim dijalektičkim ili postdijaletičnim hokus-pokusom pomiriti. Još manje je moguće jedan od ta dva člana opozicije – ukinuti. *Nesporazum* između smrti i nadživljavanja (hiperrealnog) ostaje trajan. Smrt je uslov mogućnosti nadživljavanja kao savršenog zločina, kao zločina ukidanja realnog u hiperrealnosti; ali, svaršenog zločina nema, pa je ona (smrt) uvek mogući povratak realnog (realne smrti), čime se kvari idila hiperrealnog i, možda, otvara breša za njegovu katastrofu.

Danas načelo stvarnosti, smatra Bodrijar u *Simboličkoj razmeni*, koincidira s trijumfalnim, *potpuno* (*savršeno*) samodovoljnim zakonom vrednosti. No, tako profilisano načelo stvarnosti samo je *simulacija-simulakrum* neprikosnovenog načela. Zakon je zakonodavan, a to znači da nije onto-teološka nego da je deontološka datost. Deontološka datost načela stvarnosti kao, upravo, zakona vrednosti kaže nam da ono što *jeste* (kao suverena, sveta, neprikosnovena proizvodnja vrednosti) i *treba da bude*. Mi živimo unutar trijumfalnog kapitalizma i – tako treba da bude! Šta košta da košta. Ako je *deontološka datost nekog načela* našla neposredno uporište, ukorenjenost i opravdanost u realnosti koja, opet, nalazi uporište, ukorenjenost i opravdanost u deontološkoj neprikosnovenosti svog načela, onda čitav taj postav uzajamne legitimacije onoga što jeste onim što treba da bude i onoga što treba da bude onim što jeste moguć je ili zamisliv samo na drugom stupnju, odnosno ukoliko se referenca na realno *kao takvo* (kao nešto ontološko) prethodno – ukine. Naravno, za klasičnu metafiziku svako ukidanje pozivanja-na-realno značilo je upad u *doxu*, pričin, privid ili, što se svodi na isto, promašaj suštine. Moderno načelo realnosti, ukoliko koincidira sa zakonom vrednosti, nije nikakva stvar privida-pričina nego je, najpre, izvestan preplet konstativnog i performativnog, preplet unutar kojeg se suspenduje realno ili, što se svodi na isto, daje prednost, primat performativnom nad konstativnim. Krajnja konsekvenca te operacije je ustanovljenje realnosti (s one strane realnog) kao simulacije i simulakruma. Medijsko-digitalni oblik

je, u tom kontekstu, samo, danas aktuelni i dovršeni izraz stvarnosti-uobličene-u-simulaciju. Bodrijar taj dovršeni izraz naziva hiperrealnošću.

Simboličkim preplitanjem (prošivnim bodom) onoga što jeste s onim što treba da bude (i obrnuto), a sve to u rečenoj *hiperrealnosti*, dobija se jedna „savršena" organizacija simulirane stvarnosti unutar koje, ubuduće, ljudi žive i umiru... Ipak, tu relanost ili hiperrealnost nagriza odnos prema *realnom* koje je isključeno. Bodrijar (donekle) prihvata Lakanovo razlikovanje između realnog kao presimboličkog i realnosti koja je nužno simbolički strukturirana (v. u *Simboličkoj razmeni* odeljak čiji naziv je „Simboličko – Stvarno – Imaginarno"). Simboličko se shvata kao društveni odnos unutra kojeg imamo, najpre, raskid sa stvarnim (realnim), a time i raskid sa opozicijom stvarnog i imaginarnog. Time se ukida marksistička interpretacija istorije koja polazi od razlikovanja između (realne) baze i (imaginarne, ideološke) nadgradnje. Ubuduće, *baza* mogu da budu fantazmatski sklopovi i strukture unutar kojih ljudi žive i umiru... U tom kontekstu, onda, može da se i o simulaciji-simulakrumu govori kao o *bazi nad bazama*, odnosno kao o *hiperealnom*. Ali, pri tom je jasno da tako konstituisana (hiper) realnost gubi značenje utemeljujućeg načela u tradicionalnom, onto-teološkom smislu.

Virtuelna realnost je temelj-baza *bez* temelja-baze. Ona je načelo realnosti *bez* načela realnosti. Kako je to moguće? Šta u tom sklopu biva s diskursom načela? Šta nam ideja o hiperrealnom donosi značenjski novo u poređenju s tradicionalnim diskursom načela-temelja koji je uvek govorio o nekom realnom početku, primatu, prvenstvu? Naravno, u tradiciji zapadne metafizike-filozofije pokazivalo se da diskurs načela-temelja uvek nekako promašuje svoj cilj, da realno uvek ostaje izvan, da naši simbolički aparati (pojmovi, kategorije itd.) nikada nisu dovoljno dobro sklopljeni da bi obuhvatili i iscrpeli ono *realno* koje je, zapravo, *presimboličko*. Pa ako je tako, onda *realno* ni ne treba tražiti! U tom gestu (odbijanja) ima nečeg oslobađajućeg. Ubuduće, za simboličko prošivanje bivstvovanja i trebanja kojim se konstituiše realnost, važna je samo mera u kojoj se uspešno sabiraju, vezuju ili usredištuju naše energije.

Hiperrealno je sadašnje načelo realnosti, danas privilegovani diskurs-načela koji potiskuje sve druge diskurse (i pre svega diskurs baze i nadgradnje) zato što optimalno vezuje naše energije i, pri tom, takoreći, ne dopušta nikakvo odstupanje. Izgleda kao da je hiperrealno lišeno bilo kakve *realne* alternative. Ono objavljuje kraj (apokalipsu) ne samo svakog tradicionalnog diskursa načela nego i kraj *svakog* takvog diskursa. Jedino još prihvatljivo načelo glasi: ono što jeste u mediju-poruci, to i treba da bude. Svaka drugost je, pri tom, isključena ili dobro integrisana. Svaki upad presimboličkog (nekontrolisanog) je unapred uračunat.

Misliti agoniju

Svuda gde (tradicionalna) realnost teži da identifikuje realno ona se zatvara u jednu identitarnu strukturu koja potpada pod ironiju *nedostajuće realnog*. Pa budući da je realno *uvek* nedostatak, onda ono u realnosti može da bude samo kompenzovano idejom savršene simuilacije ili hiperrealnosti. Protiv toga, smatra Bodrijar, ništa ne možemo sem da čitavu priču poguramo do paroksizma. Jer u sudnjoj instanci svaka identičnost, a time i istovetnost sa sobom hiperrealnosti, posvedočuje se pre ili kasnije kao neodrživa. „Svaki sistem koji se bliži savršenoj operacionalnosti blizu je sopstvenoj smrti. Kada sistem tvrdi 'A je A' ili 'dva plus dva su četiri', on se istovremeno bliži apsolutnoj moći i krajnje smešnom, to jest, trenutnom i verovatnom uništenju – dovoljan je dodir prsta da bi ga srušio" (*Simbolička razmena i smrt*, str. 12). U svakom slučaju, savršena, čista istovetnost sa sobom, nužno apstrahuje od razlika koje ubuduće mogu samo da se pripišu realnom. Zato identitarna strategija čak i kada *hiperuspešno* apstrahuje od haosa realnog, jednostavno – nije moguća. Realno je to što se posle svihsvake simbolizacije i identifikacije uvek iznova uspostavlja kao ono što *izmiče*, što *ostaje nesimbolizovano* ili *presimboličko*.

Lakan bi rekao da je realno, u stvari, trauma. I najčešće bi bio u pravu! Trauma je presimbolički fon na kojem se profiliše i zakrivljena realnost hiperrealnog! Naprosto, svaka simbolizacija realnog

(dakle: simbolički prošivena realnost) podlošna je protivsvrhovitosti i neuspehu. Katastrofa je bliska sudbina sistema koji se, kako bi rekao Bodrijar, svojom logikom zavetovao na savršenstvo. To što se opire simbolizaciji u isti mah je traumatični rez u savakoj vrsti simbolizacije, te ova s tim rezom i s prouzrokovanim jazom ne može da izađe *na kraj* i pogotovu ne tako što će ga prekriti ili zatrpiti nekim postavom u sebi sa sobom istovetne stvarnosti. Istovetnost „i jeste smrt, zato što odbija da potpiše vlastitu smrt" (*isto*). Za simbolizaciju realno nije – ništa. Ali ne bilo kakvo *ništa*! Ono je ništa koje, po pravilu, nju ništi, poništava, koje destruira „našu realnost". Realno zadaje udarac. Ono je ono presimboličko koje unosi haos, smrt ili traumu u svaku simbilizovanu realnost. Dakle, realno nije ništa drugo do kontraindikacija ili smrt za (performativno) ustanovljenu realnost koja, naravno, teži da bude istovetna sa sobom i dovršena u sebi ili savršena. Toj uslovnosti ne može da izmakne ni sama (digitalno-medijska) hiperrealnost iako ona, kao uostalom i svaka druga realnost, unapred, u svoj postav, profilaktički uračunava i upad realnog-presimboličkog.

Bodrijar dakle ne misli da je hiperrealno nekakva *realizovana* utopija, da je konačno nađeni mir-identitet u sebi sa sobom... Međutim, on takođe nije spreman da kritikuje taj hiper-diskurs putem pozivanja na neko načelo koje bi bilo smešteno negde drugde. On odbija bilo kakvu pozitivno ili negativno dijalektičku intervenciju koja bi diskurs načela dovodila u ravan još-ne-bića, koja bi trebanje još jednom izmakla bivstvovanju itd. Nije na filozofu da svoje nezadovoljstvo realnošću projektuje u neko izdvojeno i suvereno *treba da*. U tom pogledu, Bodrijar je blizak pre Hegelu nego Adornu. Međutim, za razliku od Hegela, on ne veruje u apsolutni identitet, odnosno u apsolut. Hiperrealno nije apsolut, i zato nije ni apsolutni, savršeni zločin. Zato je ono podložno radu negativnog, mada je, u isti mah, naoružano različitim metodama odbijanja, hirurškog uklanjanja ili preoblikovanja i, jednom rečju, neutralizacije kritike. Dakle, hiperrealno nije apsolut budući da su u njemu kontraindikacije, kontrasvrhovitosti ili kontracelishodnosti uvek – moguće. Štaviše, mogućnost kontraindikacija je sve veća i to u istoj srazmeri u kojoj se hiperrealno približava (navodnom) savršenstvu. Kontraindikacija je, zapravo, upad drugog, haosa, smrti ili, ako hoćete, realnog u datu

konfiguraciju savršene ili srećne realnosti. Da li ona omogućuje jedan drugačiji koncept kritike, drugi u odnosu na dijalektičku intervenciju koja nudi ili pozitivan (sintetišući, hegelijanski) ili negativan (negativno dijalektički, adornovski) projekt? Ako je takva kritika moguća, to bi, onda, morala da bude kritika *bez dijalektičke intervencije*. Da li to znači bez svake-bilo kakve intervencije? Odnosno: da li je izvan *dijaktičke* intervencije moguća i neka druga intervencija (kritike)? Recimo: dekonstruktivna?

Jedno je sigurno, detektovanje kontraindikativnog kretanja u vladajućem (ili: *mainstream*) oblicima-uobličenjima realnosti (od slobodnog svetskog tržišta do virtuelne realnosti, od globalnog do hiperrealnog) bez sumnje je Bodrijareva *specijalnost*. To je ono najzanimljivije kod njega. Ono po čemu je njegova misao *privlačna*. Pa ako bi se rečeno detektovanje (kontraindikacija) u inače fatalnom odvijanju realnosti moglo, kojim slučajem, nazvati kritikom, u tom slučaju bi za Bodrijara, zacelo, moralo da se kaže da je jedan od najopasnijih kritičara savremene civilizacije! Ipak, svi znamo da je on, naprosto, odbijao „kritiku". Zato deluje sasvim normalno tvrdnja po kojoj to što radi Bodrijar, jednostavno – *nije kritika*. Bilo kako bilo, sigurno je to da Bodrijar nije kritičar u tradicionalnom-modernom smislu. Od Kantovih velikih kritika, pa do Marksove kritike političke ekonomije i, dalje, do kritičke teorije društva, pojam *kritike* se profilisao na fonu izvesne dijalektičke umnosti i, u isti mah, krivudavog svetsko-istorijskog kretanja emancipacije. Bodrijar je pun podozrenja prema takvom shvatanju kritike. Samo, u tom kontekstu se neće izbeći pitanje: nije li, ipak, moguće i neko drugo shvatanje kritike? Recimo: shvatanje kritike počev od (dekonstruktivnog) stanovišta *drugosti*? Ili Bodrijarevo podozrenje ipak označava (apokaliptički) trenutak *kraja svake kritike*?

Bodrijarevo stanovište je bez sumnje dekonstruktivno, a dekonstrukcija ne isključuje kritiku ili kritičku intervenciju. Međutim, problem je u tome što Bodrijar na osobeni način prihvata dekonstruktivno stanovište. Naime, on intervenciju drugog-drugosti shvata kao upravo kontraindikativni efekat u realnosti. Zato realnost treba (konformistički) dogurati do njenog kraja, do dovršenosti njenog načela, do savršenosti njenog zločina (= do ukidanja realnog i, dakle, ukidanja svake traume, haosa, smrti), da bi tek onda u njoj iznenada iskrsli,

provalili kontrasvrhoviti efekti drugosti, da bi se dogodio nasilni povratak realnog. Derida međutim govori o *inveciji* drugog (v. *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987). U tom ključu dekonstrukcija (kritički) *interveniše* u pravcu *preticanja* kontraindikativnog (= spontanog i nužno nasilnog) *izbijanja*, *provale* drugosti. U Bodrijarevoj misli, reklo bi se, nije na delu ama baš nikakva intervencija. Zato bi se, na prvi (= površni) pogled, reklo da on nije nikakav kritičar. Eto zašto se mnogima čini da Bodrijar zastupa isti onaj „srećni pozitivizam" kojeg je, u razdoblju *Arheologije znanja*, zagovarao Fuko. Pa ipak, to nije tako! Bodrijareva misao je kritička jer ona, mada na poseban način, ipak *interveniše* u svom predmetu! Pisac *Simboličke razmene i smrti* ne vrši samo srećno-pozitivističku deskripciju svog predmeta, već ovoga posmatra (grč. *theoria*) u elementu njegove *krize*.

O kakvoj *krizi* je reč? Najpre valja, još jednom, reći da nije u pitanju kriza koja zahteva bilo kakvu dijalektičku operaciju, jer to je „samo" kriza proizvedena kontraindikativnim, kontrasvrhovitim, kontraciljnim delovanjem. U predmetu kojim se Bodrijar bavi – a reč je, u krajnjoj instanci, o našoj civilizaciji – ima nečeg što nužno skreće s njegove *mainstream* putanje, što datu, privilegovanu hijerarhiju vrednosti preokreće, tako da se ispod dobra pomalja zlo i zločin, ispod sreće – nesreća. Kretanje sistema radi protiv samoga sebe. Civilizacija, u čemu god da usredišti svoje vrednosne hijerarhije i top liste, nužno sa sobom nosi i opoziciju dobro-zlo, a time i nemogućnost da se potpuno oslobodi zla, da ga u nekom savršenom poretku savršeno neutrališe. Otuda ideja da savršeni zločin nije moguć. A to znači da nije moguća ni smrt realnog, smrt realne smrti. Realno je ništa koje nije moguće ukinuti. Preteći haos razlika i drugosti, usidren u realnom-ništa kao *presimboličkom*, uvek će biti ispred „nas", kao antecedentna uslovnost, a zatim i kao konsekutivna praznina i nedostak u „nama"...

Avet identičnog

S tačke gledišta biologije, genetike ili kibernetike mi smo mutanti, tvrdi Bodrijar. I možda je, zaista, u pravu! Ono što u toj izjavi

ipak zbunjuje, ne potiče od reči *mutanti*, već pre od te sasvim obične, naizgled samo *retoričke* zamenice *mi*. Zaista, koga ona, u kontekstu te rečenice, zamenjuje? Koje (prvo) lice množine? Da li su u pitanju baš *svi* (mi)? I koji *mi*? Koje lice, lik, subjekt? Šta bi uopšte značilo to *mi* unutar jedne strategije *iščezavanja subjekta*? Unutar danas predominantne (globalizacijske) strategije koju Bodrijar, s izvesnim pravom, naziva *fatalnom strategijom objekta*?

Bez sumnje, govoriti u ime svih može samo Bog ili političar. Bodrijar, naravno, nije ni jedno ni drugo. Ima dakle neko *mi* koje neminovno izmiče i samom Bodrijaru. *Mi* kao nedostatak. Da li postoji formula koja bi mogla da ispravi-ispuni ovaj nedostatak? Recimo: *svi mi* koji govorimo *mi* – bez obzira šta tim govorom ideološki, politički itd., *hoćemo reći* – nismo drugo do „subjekti"-sužnji fraktalnog stadijuma realnog, a to, između ostalog, znači – mutanti! Čini se, ipak, da ova formula još uvek ne bi dala zadovoljavajući odgovor na pitanje o (realnom, u Lakanovskom smislu) statusu tog *mi* ili, što se svodi na isto, na pitanje o statusu *subjekta-nedostatka* unutar Bodrijarovog diskursa.

Postoji jedno po svoj prilici *sablasno mi*, koje nepovratno izmiče i, zapravo, prethodi – kao antecedentni nalog – samoj fatalnoj strategiji objekta. Umesto tog *svi mi smo mutanti* ono nam kaže: *svi mi smo praistorijske živuljke*: *dinosaurusi* ili *mamuti*! Životinje koje još uvek izumiru i koje, po svoj prilici neće moći da izumru! Izumiruće i, u isti mah, besmrtno *mi*. Fatalna strategija izumiranja Subjektivnosti kojoj se, izgleda, *ne vidi* kraj. Da li je to samo još jedna od tih neobičnih strategija koje su zaglibljene u „lošu beskonačnost", ovog puta samo lišenu *alternativne* „dobre beskonačnosti"? Nisu li subjekt i subjektivnost nešto što je od početka ophrvano paradoksima, nešto u isti mah nestvarno i neminovno? Zaista, hoće li dinosaurusi ikada izumreti?

Postoji jedna pred-istorija konstituisanja subjektivnosti koja će, čini se, zauvek ostati lišena komplementarne Istorije, eshatološkog zadovoljenja, Kraja. Postoji jedno u isti mah fatalno i sablasno *mi* smešteno u samom komšiluku (time već nešto manje fatalne!) strategije objekta. Ono kao Bauk kruži carstvom objekata, njegovim ivicama i ponorima, opsedajući ga. U svakom slučaju,

Bodrijaru ne smeta ova sablasna egzistencija zamenice *mi* u njegovom vlastitom diskursu. Ali, isto tako, čini se da je ona, u tom kontekstu, suviše lako stilistički i gramatički apsorbovana. Kako izaći na kraj, ukoliko je to uopšte i celishodno, s ovim izmičućim, nepokornim, ekscesnim *mi*, koje se opire, koje ne podleže, bar nikada do kraja, zavodljivoj melodiji i čarima objekta? U kojoj *meri* i sam Bodrijar računa s jednim takvim *mi*?

Agonija realnog ujedno je, i na prvom mestu, agonija subjekta. Ona se, između ostalog, sastoji u tome da ovaj *mora*, ali *ne može* umreti. Subjekt umire onda kada se potpuno izgubi u jednoj hiperrealnoj strategiji subjektivnosti, a to je upravo nemoguće. Pitanje je da li Bodrijar ili, ako hoćete, postmoderni stadijum fraktalne disperzije *računa* s uvek odgođenom smrću dinosaurusa. To je tužna priča o neumitnom, ali i nikada konačno dogođenom kraju Subjekta, velikog suverena i podaritelja Smisla koji je stalno vraća. O nužnom, ali i nemogućem sunovratu snevane, narcističke samosvojnosti: autonomne, suverene subjektivnosti. Utoliko je, onda, zanimljivije videti šta se, danas, zaista događa s tim *ja-mi* koje se, bez sumnje, suočava sa efektima – Bodrijar ih je sjajno opisao – fraktalne disperzije.

Današnji čovek ima dobre razloge da definitivno oplakuje svoj neuspeh, svoju uzaludnu nadu da će biti nađene konstitutivne garancije za njegov preobražaj od supstance ka Subjektu. Ali, sadašnje *mi*, takođe, trpi efekat dvostrukog kretanja. S jedne strane, reč je o fragmentirajućem, fraktalnom, hologramskom učinku raspada, raščinjavanja, cepanja ili razbijanja vlastite subjektivnosti, a, s druge strane, o neobičnom ponavljanju starinske („holističke“) težnje da se (subjektivnost) projektuje u svet-totalitet, samo, ovog puta, uz instrumentalno posredovanje koje mamutskog, klasičnomodernog Subjekta (velikih priča) svodi na protezu, napravu, medijski produžetak! „Ako se“, kaže Bodrijar, „sve mehaničke i energetske proteze shvate kao izraslina tela, samo telo postaje veštačka izraslina čoveka, a čovek veštačka izraslina sopstvene proteze“ (*Svet videa i fraktalni subjekt*). Današnje ja-mi, na taj način, postaje ex-orbitalno i ex-centrično, a zatim, u isti mah fraktalno, hologramski razmrvljeno i rasuto. Ubuduće, ono više nigde neće biti *kod*

kuće, jer je istrgnuto iz sopstvenog bića-tela iz sopstvenih funkcija. Taj čovek bez kuće, bez zavičaja nije više tuđinac, nije „otuđen". Gubitak sopstvenog, vlastitog prestaje da bude efekat jedne antropološke Odiseje, traganja za zavičajem. „Mi više nismo u drami alijenacije, mi smo u ekstazi komunikacije" (*L'autre par lui-même*). Ali, koji *mi*? Da li je to *mi* definitivno pročišćeno, lišeno zaostalih senki, opsena, utvara ili sablasti? U čije ime Bodrijar *ne* govori? Ili, s naličja: u čije ime, u ime koje kolektivne subjektivnosti, kog sveta, koje civilizacije on govori? Da li govori i u ime onih koji su na Balkanu ekstazu komunikacije praktikovali preko puščanih cevi? Da li u ime jednog *mi* nastanjenog na Tibetu, u Somaliji, Iraku ili Čečeniji? Ili možda, pre, na Jelisejskim poljima i Menhetnu?

Jedno je sigurno: biti u ekstazi komunikacije to, za Bodrijara, ne znači obnovu stare ideje o ekstatičnoj egzistenciji ili o jednom starom-novom egzistencijalizmu. Prostor komunikacije (ili: svet kao „globalno selo") koji se pred nama otvara, prvenstveno je mesto na kome sami objekti između sebe komuniciraju. Globalno ili *naše* (malo) selo je veliki i, zapravo, najveći medij komunikacije. A mekluanovski rečeno, naravno: medij je poruka. Svi koji su nastanjeni u globalnom selu neka su poruka, samo, pri tom, nisu svi zahvaćeni *ekstazom* komunikacije. Hoće li uvek postojati jedno tvrdo, dogmatično, nesalomljivo, ego-centričko ili etno-centričko *ja* koje *ne komunicira*? Hoće li, u globalnom selu, uvek biti, ne samo dovoljnog nego i nužnog prostora za jedno *mi* koje se, počev od simulakruma neke stare ili nove, logo-antropo-etno „supstance" preobražava u beskompromisnu, dogmatičku suverenost koja ne komunicira, koja samo propisuje i diktira?

Razbijanjem objekta u bezbroj parčadi ogledala događa se to da je u svakom (hologramskom) fragmentu sadržan čitav univerzum u malom: činjenica *ponavljanja*. Kloniranja. Ista sudbina pogađa i fraktalni subjekt koji se „raspada u mnoštvo sićušnih istovetnih ega". U stvari, to je igra rasprskavanja-ponavljanja u kojoj i sam tradicionalni koncept subjekta i objekta, transcendencije i imanencije *iščezava*. U igri fraktalnog subjekta i fraktalnog objekta igra ili ono fraktalno je Prvo. Bodrijar s izvesnim pravom hoće da nas uveri u to da je, danas, sama ta igra ono najobjektivnije:

hiperobjektivno ili hiperrealno. To ponavljanje-u-superlativu ne bi više smelo da se shvati kao ideološka zamisao ili fantazam *idealne* (= paranoične) predstave, projekcije, slike, već, pre, kao formula beskonačne genetske reprodukcije. Tim ponavljanjem ubuduće ne gospodari više (semiotička) razlika, nego, pre, rascepkanost i avet identičnog: „... kontakt kojim se isto neposredno priključuje na isto...“ Ekstaza istovetnog, hiperidentičnog.

U ovoj neobičnoj „teleologiji“ (eshatologiji?) *rasprskavanja* ima nečeg očajničkog, kontraciljnog: apsolutnog iščezavanja, entropije objekta, definitivne smrti. To su granična, fatalna pitanja Bodrijarove strategije i, možda, strategije samog postmodernog sveta. Već u uvodu u *Simboličku razmenu i smrt* jasno je naznačen aksiom po kome je identičnost neodrživa ne zato što teži da opstane nego zato što odbija da potpiše vlastitu smrt: „Takav je slučaj sa zatvorenim ili metastabilizovanim, funkcionalnim ili kibernetskim sistemima, koje vreba podsmeh, uništenje u jednom trenu (a ne nakon dugog dijalektičkog napora) upravo zato što čitava inercija sistema radi protiv njega samog. Ambivalencija vreba najdovršenije sisteme...“ Kraj *sovjetskog* sistema nalazi, u ovim rečima, svoju preciznu metodičku anticipaciju. Svi *mi*, svako *mi* je upleteno u sudbinu identičnog. Zar se ne može na isti mačin reći: subjektivnost je neodrživa: ona i jeste smrt, zato što odbija da potpiše vlastitu smrt?! Zato što odbija da prihvati ono realno-ništa u sebi, koje nju „čuva“ kao uvek moguću dopunu i, u isti mah, nedovoljnost.

Raspadom svakog sistema gospodari *avet* identičnog. Načela koja su izgubila sadržaj, koja su, štaviše, postala potpuno indiferentna prema svom sadržaju. Serija razlomljenih, ali identičnih likova jednog istog *mi*, pomnoženog sa samim sobom, postaje njegova hologramska replika koja pre ili kasnije iščezava... Jugoslavija se raspala da bi svaki njen delić sačuvao u sebi avet identičnog, Jugoslaviju u malom. Svi *mi*, u tom kontekstu, bili su puki *replikanti*. A to je, naravno, replika lišena *izvornog* identiteta, lišena autentičnog *originala*. Nije važno što su zbog „izvornih“ ili „ortodoksnih“ načela socijalizma odletele tolike glave: taj poredak, kao i svaki drugi, oduvek je bio samo replika bez antecedentne izvornosti... Ima neke više pravde ili, ako hoćete, više ironije u tom ludilu. Samo,

nije li danas i *hologram* postao ono „izvorno", ta u isti mah virtuelna i fraktalna *realnost*. Bodrijar i čitava postmoderna nas uveravaju u to da se moramo naučiti da živimo u odsustvu izvornog: počela, načela. Pri tome ostaje otvoreno pitanje: hoće li to odsustvo ikada biti definitivno? Zaista, hologram ili ekranska civilizacija isključuje svaku metafiziku izvornog. Ali pri tom je neophodno imati u vidu sledeći paradoks. Ako postmodernistička replika isključuje ono izvorno, ona ipak time ne isključuje repliku (ili simulaciju, simulakrum) „izvornog", ekstazu identičnog...

Ubuduće veliko, nad-individualno, autentično *mi* biva (*skoro*) zaboravljeno, da bi se na njegovom mestu profilisao efekat suvišeidentičnog ili, što se svodi na isto, efekat smrti koja iznutra vreba raspršenu, razmrvljenu subjektivnost. Mesto subjekta je, ujedno, mesto smrti-iščezavanja, ali sada u samom tom konkretnom subjektu, prikačenom na vlastitu hologramsku fantazmu, rasutom unutar klonirajućih objektivacija i uvek virtuelnog ponavljanja. Prema tome, važi i obrnuto: mesto smrti-iščezavanja je „utemeljujuća" uslovnost subjekta koja je, konačno, postala identična s njim samim. Fraktalnost je ono što ovu „utemeljujuću" uslovnost čini konkretnom, neposredno prisutnom u „našem" (znaci navoda ukazuje na to da smo ovu reč preuzeli od Bodrijara) svakodnevnom događanju. Izgleda da su smrt i iščezavanje postali mogući tek unutar virtuelne, ekranske realnosti. Izvorna, tvrda, metafizička realnost živela je unutar osiguranog *zaborava smrti*. Zato je smrt oduvek bila u isti mah neočekivana, tragična i tako laka, jeftina.

Spaljeni mostovi

U međuvremenu, po Bodrijaru, i sam diskurs sistema, kao jedne od važnijih nad-individualnih formacija, biva napušten. („Više nema sistema objekata", *L'autre*...). Po svoj prilici to je najznačajniji učinak fraktalne disperzije. Kraj velikih sistema današnjice. Aksiom na smrt bolesne identičnosti ostaje neizmenjen. Smrt se tu ne javlja kao metafora ukinutog subjekt-objekta, kao pomak, prenos, transport jedne poništene doslovnosti-Realnog, već pre kao poslednja

konsekvenca njegove *metastaze*. Subjekt-objekt interakcija postaje vesela kancerozna proliferacija hiperobjektnosti. Ono što Bodrijar u uvodu u *Simboličku razmenu* opisuje kao „svrhovitost smrti imanentna sistemu" ubuduće postaje fatalno, asistemsko ili trans-sistemsko stanje. S te tačke gledišta svet je u permenentnoj agoniji.

Prazno mesto sistema sada nastanjuju izvesne strategije, u krajnjoj, profilaktičkoj instanci: fatalne strategije objekta. Pa ipak, u njima je svrhovitost smrti i dalje prisutna i to kao „izraz bliskosti ostvarenog savršenstva i trenutnog raspada". U isti mah realnost agonije i agonija realnog. Isti pojam *smrti* javlja se, s jedne strane, kao imanentno obeležje neke fatalne strategije, odnosno obeležje njene operativne logike i, s druge strane, kao radikalna anti-svrhovitost: ono spoljašnje koje sa svih strana opseda imanenciju. „Naše tako lepe strategije istorije, znanja, moći, nestaju same od sebe. Ne toliko zato što su bile neuspešne (možda su i suviše dobro uspele), nego zato što su u svom napredovanju dostigle jednu *dead point* na kojoj se njihova energija okreće u suprotnom pravcu i gde one jedna drugu proždiru, ostavljajući mesta jednom čistom i praznom obliku, ili obliku ludom i ekstatičnom" (*L'autre*...). Ukoliko su poslednja logika nad-individualnog i, zapravo, njegovo dovršavanje, ove „tako lepe" strategije konačno stvaraju uslove kobne po njih same. Utopija biva ostvarena, da bi odmah ustupila mesto praznini, mestu kog nema, odnosno radikalnoj, *nihilističkoj* (Bodrijar rado upotrebljava tu reč) bezzavičajnosti.

Sada se postavlja pitanje: šta se, u međuvremenu, dogodilo s onim (večito) anahronim *mi*, s onim formacijama subjektivnosti koje još uvek, na nekim žarišnim tačkama naše planete, uporno izmiču najnovijem stadijumu koji obeležava aktuelnu civilizaciju? Možda najkraći put do konačne identifikacije tog sablasnog *mi* koje naprosto *izmiče* fatalnoj strategiji objekta ide preko rizomskog koncepta *svojine*. Zaista, *svojina* u svom neproblematičnom značenju – ako takvog uopšte ima – podrazumeva najpre posedovanje nečega, „izvesnih" stvari. Zatim se pomoću ili preko tih stvari (dobara, novca, kapitala, simboličkih vrednosti) osigurava već znatno manje neproblematična moć, vlast, svojina nad ljudima. Imati *svojinu* označava i posedovanje svojih, svojte ili svojadi, rodbine, ali i

„braće", „drugova" i, uopšte, „naših ljudi" (kadrova, nomenklature itd.). U tom modelu svojina nad ljudima je ono preko čega se konstituišu *izvedeni* oblici svojine nad stvarima. Subjekt koji se zove klasa, partija, država poseduje „svoje" ljude i preko njih stvari. Ova dva oblika *svojine* – nad ljudima i nad stvarima – mogu da nam izgledaju kao isti oblik, samo jednom dat s lica, a drugi put s naličja. Međutim, njih čini se, ipak deli čitav ambis, ambis modernog i predmodernog.

Ako je verovati rečniku, reč *svojina* može da znači i *svojstvo, osobinu ili ono što pripada objektu*. U tom kontekstu jezik vrši izvesnu anticipaciju *postmoderne* uslovnosti, one kojom se isključuje privilegovana posednička pozicija subjekta. Ubuduće, svojinu, na odlučujući način, imaju samo objekti. Prema tome, nije više reč o tome da subjekti imaju objekte, već, pre, o tome da objekti imaju subjekte. Postmoderna, virtuelna realnost formira *novog* (fraktalnog) *čoveka* mnogo uspešnije nego što je to polazilo za rukom bilo kojoj totalitarnoj ideologiji. Iščezavanje privilegovanog posedničkog subjekta obeležava trenutak njegovog postanka svojstvom, svojinom, osobinom (simboličkog, ekranski profilisanog itd.) objekta. Nemamo više *mi* objekte *naše* svojine, već *nas* ima *svojina* objekata. Na tome je, u stvari, pao realni socijalizam, jer nije mogao da prati dinamiku ovog u suštini instrumentalnog, tehnološkog preobražaja *svojinskih odnosa*. Fatalna strategija objekta sugeriše nam ideju da danas postoji samo svojina-svojstvo objekta i da tu činjenicu treba shvatiti kao nedvosmisleni raskid s tradicionalnim predmodernim ili modernim konceptom *svojine*.

U stvari, stari koncept posedovanja-svojine pripada metafizici subjektivnosti, jer posedovati stvari (uključujući i simboličke objekte) i preko njih ljude (tržišni model) ili ljude i preko njih stvari (model nomenklature) nužno je podrazumevao postojanje izvesnog subjekta ili suverena posedovanja i zatim hipostaziranje same funkcije posedovanja. Postmoderna najava *kraja* Subjekta nagoveštava i kraj *njegove* svojine. U tom smislu i Bodrijar govori o tome da je kapital danas poprimio *raspršeni* oblik. Koncept *svojine* obeležen metafizikom subjektivnosti pada u predmoderno i moderno doba kome je fatalna strategija objekta najavila bliski kraj.

Svojstvo-svojina objekata biva ogoljena, prepuštena objektima samim, čistoj objektnosti lišenoj velikih priča o dominaciji, eksploatatciji, emancipaciji... *Obeležje* objekta sastoji se, ubuduće, u tome da on sam ima, poseduje, proziva *subjekta*, da ga determiniše kao vlastiti kancerozni, metastazirajući, fraktalni, hologramski produžetak. Svojina prestaje da bude supstanca i enigma jedne ekskluzivističke subjektivnosti: moći, suverenosti, gospodarenja... Ona postaje površina, „površinski ponor" objekta. Igra objekta kao igra zavođenja. Umesto proizvodne snage sada imamo „snagu" zavođenja. Umesto svojinskih odnosa imamo odnose svojstava, interakciju fraktalnih površina, refleksiju slomljenih ogledala. Takozvani *svojinski odnosi* nisu više uže oko vrata navodnom produkcionom progresizmu, dežurni krivac za osujećeni razvoj instrumentalnog uma. To je tako ne zato što svojine-svojstava više nema ili što je svojina poopštena, socijalizovana, već zato što *razvoja* instrumentalnog uma – ako ga je do sada i bilo – sada više *nema*. Taj razvoj, progres preobrazio se u metastazu koja je, možda, još samo *progresizam u prazno*. Prazna istorija.

Zaista, *mi* ili *određena* subjektivnost pozajmljuje ili, bolje, vraća istoriji oblik svojine, pravo na svojinu. Ali, onog trenutka kada to *mi* biva ispražnjeno supstancijalnim, garantovanim smislom, onda i njegova prisvojna zamenica gubi funkciju usredištenja svih povesnih vrednosti u nekoj metafizičkoj hijerarhiji. Decentriranje, disperzija istorije isključuje, ubuduće, svojinu nad njom, s izuzetkom, možda, one kojoj je ona sama *svoja*! Nema više svojine (moći usredištenja, silovite hijerarhije) koju *imamo* nad Istorijom, kojom mi nju *prozivamo*, jer ona sada, u stvari, ima-proziva nas. Istorija je, u isti mah, prazno mesto i subjekta i objekta. Igra praznih, čistih oblika i raspršenja. Tačka iščezavanja. Ništa u kome je, takoreći, moguće sve. Planetarno *sve* ili *ništa* ili, što se svodi na isto, privilegovano mesto odgovornosti za nove, raspršene oblike subjektivnosti, odnosno tog prisvojnog, našeg *mi*. Ubuduće, ova odgovornost za „mi"-„naše" postaje prazan oblik fatalnosti, ponavljanja: odgovornost za svoje-svojinu i njeno hologramsko iščezavanje.

Ubuduće *svako mi* postaje, unutar nesputane, lude-ekstatične igre objekata, čist, prazan oblik ponavljanja. Naravno, ovde smo još uvek u ravni deskripcije bodrijarovske pozicije, jer bi, u protivnom,

odmah morali da se upitamo za epistemički domašaj te univezalizujuće sintagme koja glasi: *svako mi*... Gde smo tu *mi*? Nije li, danas, u globalnom selu, odnosno na Zemlji još uvek previše tih *mi*, često nepomirljivo konfrontiranih, potpuno isključivih, antagonističkih, da bi svi oni zajedno mogli da stanu u sintagmu *svako mi*?! Bodrijar s izvesnim pravom govori o *čarobnom lukavstvu naše istorije*. A najveće lukavstvo je upisano upravo u tu prisvojnu zamenicu *naš*, (*-a*, *-e*,) koja je nezaobilazni instrument, operator ne samo konstitucije (jedne) istorije, nego i vlastitog (*istorijskog*) iščezavanja. To *mi* ili neko *mi* uvek istoriji pozajmljuje *svoj* oblik, oblik *svojine*, prava na svojinu. Jer ni jedan lik subjektivnosti nije, u istoriji, uspeo da *sopstvu* i *samozakonitosti* (ili: *autonomiji*), s one strane realnog-ništa, odnosno s one strane praznine i nedovoljnosti (koja ga konstitucionalno opseda), osigura zavičajnu ili obećavajuću puninu. Pa ipak, bez tog-nekog *mi* koje stoji u pozadini bilo koje istorijske operacije i njenog „čarobnog lukavstva" ne samo što ne bi bilo moguće *nikakvo* lukavstvo, nego ne bi bila moguća ni sama istorija. Uostalo, lukavstvo istorije i nije drugo do nadopuna i nadoknada za nelagodu koju subjektivnost oseća u najintimnijem sopstvu kada u njemu zjapi preveliki nedostatak.

Da li je, onda, priča o *kraju naše istorije* uopšte moguća? Pa ako i jeste moguća (recimo, negde drugde), ako je njeno „naravoučenije" na jednom veoma značajnom delu planete već ostavilo svoj ne samo simptomalni nego i efektivni trag, da li to, onda, znači da je ova priča realno obavezujuća i za ostatak sveta? Za sve nas, svakog od nas, za svako prvo lice množine? Iz nelagodne pozicije, na kraju XX veka, na Balkanu, u kojoj pišem ovaj tekst, čitajući pritom Bodrijara, teško da bih mogao da sebi dopustim iluziju o *efektivnom* kraju *naše* teške, supstancijalne i, u svakom slučaju, krvave istorije. Danas, bar na ovom tlu, više je nego očigledan metež uzajamno konkurentskih rekonstrukcija Istorije, počev od nekoliko savršeno isključivih, kontradiktornih *mi*. Da li je Istorija, s velikim I, ikada bila aktuelnija?

U jednom intervjuu (*Globe hebdo*, 17. II 1993) Bodrijar tvrdi da je vrlo smešna stvar i, zapravo, „ironija kraja", to što je komunizam propao tačno onako kako je to Marks proricao kapitalizmu. Moderna tehnološka racionalnost, informatička civilizacija nije mogla da se nesmetano razvija unutar koncepta („društvene") *svojine*

koji je, u svim svojim varijantama, podrazumevao najpre posedovanje ljudi (nomenklature itd.) i onda preko njih – stvari. Logika instrumentalnosti bila je na taj način podređena logici moći-posedovanja (ljudi) i samim tim – sputana. Otuda slom komunizma. Bodrijar tvrdi da je Marks bio pristrasan, lišen ironije, ali da njegova „analiza važi i dalje što se tiče oblika, ali ne i sadržaja". Prema tome, samo je *naizgled* paradoksalno to što logika sloma nije delovala na kapital, već upravo na sâm komunizam. Što se kapitala tiče, on „nije mrtav, ali se rastočio na sve strane i više nema one njegove slike kakvu je Marks opisao. Kapitalizam je dobio neuhvatljiv i raspršen oblik". U stvari, pokazalo se da je *iskorak* iz tradicionalnog, metafizikom subjektivnosti obojenog koncepta svojine u pravcu fraktalne igre objekata bio moguć samo unutar modernog tržišnog modela u kome se svojina određuje kao svojina nad „objektima", „stvarima", „robama", „vrednosnim papirima" itd., a ne nad ljudima. Potrebno je, takoreći, izvesno veselo *prepuštanje* robnom fetišizmu da bi se stavila tačka na tradicionalni koncept svojine koji je obeležen *metafizikom subjektivnosti*.

Ali, upravo slom komunizma, na prostorima na kojima se dogodio, pružio je povod za oživljavanje *modernog* koncepta *svojine*. Ironija kraja ima, ovde, jedno paroksizirajuće finale. Umesto fatalne strategije-igre objekata dobili smo *obnavljanje* oblika *kapital*, kroz mehaničku težnju za ponovnim usredištenjem i totalizacijom. Dobili smo prvobitnu akumulaciju, prljavi kapitalizam. Sve iznova. I što je još najgore: sve to s premalo uspeha. Ako je kapitalizam u istočnim predelima Evrope dobio „neuhvatljiv i raspršeni oblik", to se dogodilo zato što on, sada, predstavlja *telos*, *cilj* kome se teži, ali koji se, pritom, *ne dostiže*, koji *nam* stalno izmiče: igra koja se stalno kvari. Socijalizam je za sobom ostavio spaljene mostove. Povratak na drugu obalu nije više mogao biti ni lak ni lako dostižan.

Zlokobna zakrivljenost istorije

Budući da svaka nova, inventivna modernost teži da razreši i pacifikuje konflikte prethodnog razdoblja, njoj se nameće model istorije bez događaja, bez sukoba, bez antagonizama. A ponovno

pojavljivanje ili iznenadno iskrsavanje događaja nema više značenje slučajnosti koja se rađa unutar jednog haotičnog koncepta istorije. Događaj je sada jedna kontrasvrhovita pojava i, čak, rekao bi Bodrijar, jedna *kontraofanziva* koja u svakom sistemu koji je na vrhuncu, koji je dostigao tačku savršenstva, čini da događaj ponovo uvodi svoju naizgled prirodnu (jer reč je o jednoj *drugoj* prirodi) *negativnost* ili *smrt*. „To je oblik okretanja moći protiv sebe same, kao da, uz sve činioce moći, svaki sistem potajno hrani i nekog zlog duha koji bi osigurao promenu sistema. U tom smislu, za razliku od incidenta, takvi događaji se ne mogu predvideti i oni nisu deo nijednog skupa verovatnoće" (v. Bodrijarev tekst *Virtuelnost i događaji: pakao moći*). Pa ipak, taj nepredvidljivi čin je sasvim *regularno* prisutan. Kao (dekartovski?) Zloduh. Pravilnost (zakonitost, hetero-nomnost) njegovog prisutva svedoči nam o tome da nepredvidljivost nije puka posledica indeterminizma nego, pre, performativnog karaktera događaja. U performativnoj stvarnosti uvek postoji višak stvarnosti koji je nestvaran. Sam zli duh o kojem priča Bodrijar pojavljuje se unutar sistema (a ne izvan); on je unutrašnja heteronomija sistema; njega iz potaje hrani sam sistem koji time sebi osigurava mogućnost promene u bezizlaznim situacijama. A bezizlazne situacije su upravo one u kojima poredak takoreći – savršenstvo.

U empirijskoj ravni, događaj izgleda kao prirodna negativnost i smrt, ali on je proizveden kao takav ukoliko je negacija druge prirode i druge smrti. Druge prirode-smrti: računajući da je prva priroda-smrt neutralizovana i pacifikovana unutar sistema koji je dostigao svoje savršenstvo, koji je postigao savršeni mir ili savršeno osigurani opstanak zahvaljujući vlastitoj negaciji svih onih negacija koje u njegovom životu imaju značenje smrti. Događaj liči na osvetu prirode, na povratak rezobručene i de-neutralizovane, hirovite, haotične prirode. U stvari, tu je na delu priroda koja već doživela preobražaj. Dakle, to je već ne-priroda ili de-naturalizovana priroda, ukratko: jedna druga priroda, druga i od navike i od majke prirode. Događaji se smenjuju i ponavljaju, ali oni se, ujedno, suočavaju sa poljem neutralnosti koje, rekao bi Bodrijar, liči na ekran, ekran koji to događanje apsorbije.

U tom (ekranskom) polju neutralnost događaji se rasplinjuju, bivaju podvrgnuti dodanom radu neutralizacije i indiferencije, ostajući, ipak, u njemu ono nedefinisano, neukrotivo, nepredvidljivo, podložno svakojakom iznenađenju.

Pisac *Iluzije kraja* uviđa da su najviše vrednosti i načela modernosti na svom vrhuncu podložni slomu. „Sve te lepe stvari, razvivši se u doba modernisti, proizvele su misteriozni suprotni efekat, čije nepriznavanje danas remeti sve političke i socijalne strategije" (v. Bodrjar: *Iluzija kraja*, Rad, Beograd, 1995, str. 11). Događaj je događaj, odnosno on ima smisla kao događaj samo ako se dogodi kao ono što remeti sve strategije dominantnog ili hegemonog poretka. Zato Bodrijar govori o zlokobnim zakrivljenostima istorije i laganim katastrofama koje leže u osnovi i nasuprot svih simulacija linearnog progresa. Povratnost istorije ili događanja je povratnost zlokobnog i nerešenog. A možda i nerešivog i nemogućeg, jer šta god da se vraća, ono se nikada ne vraća kao *isto*. Baš kao u filozofiji: uvek iznova iskrsavaju isti problemi koji, pravo govoreći, nikad nisu isti, nisu sasvim isti, pošto sasvim-istog – nema. Ono je smrt. Reverzibilnost je povratak na stare probleme, ali, pri tom, ne i stara rešenja. Reverzivilnost ne može da nas vrati, bar ne na jedan legitiman način, tradicionalnom diskursu načela. A to znači da ona nije linearna, da nije lagani povratak na stare događaje i stare pokretače, baš kao što ni istorijsko događanje ne može biti linearno, kao što ne može biti ni smak događaja: kraj istorije.

Kontraindikativno događanje istorije (ili: kontraindikativna istorija događanja) je pretnja koja je uvek moguća, koja nema opšti pojam, opšte nečelo ili čvrstu definiciju, jer se pojavljuje u uvek drugom, nepredvidljivom obliku (ili: izobličenosti). Reverzibilnost je posledica kontra-procesa koji nemaju *svoju* svrhu, budući da imaju samo kontra-svrhu i kontra-svrhovitost. Kontrasvrhovitost je kao usud ugrađena u moderno događanje, u sve modele simulacije linearne istorije. „Sve se odvaja zavojito, u vidu tropa, u vidu inverzije smisla, sem u numeričkim i veštakim jezicima, koji baš zato, to nisu. Sve se odvija u vidu efekata koji kratko spajaju uzroke (metaletične), u vidu događajnog *Witza*,

u vidu perverznih događaja, u vidu ironičnih obrta, sem u jednoj ispravljenoj istoriji koja, zapravo, to nije" (*isto*, 115). Ta za samu istoriju konstitutivna zakrivljenost podjednako pogađa sve epohe, pa je u njenoj ne-linearnoj, uvek-drugoj, heterogenoj poopštenosti moguće učitati fatalnu kontracelishodnost svakog načelnog postava. Ako je postavljenost u načelo ili načela, i zbrinutost u njemu-njima, ono što je oduvek bilo uslov mogućnosti same čovekove prisutnosti na tlu bivstvovanja, onda se zakrivljenost svakog postava-načela, svake metafizike i, zapravo, (prve) filozofije javlja, s jedne strane, kao suspenzija te mogućnosti i, s druge, kao otvaranje perspektive u kojoj postaje moguća njena re-definicija, odnosno u kojoj se simulacija-simulakrum načela uvek iznova postavlja kao uslov *sine qua non* samog prisustva. Vladavina načela, čak i kada je reč o načelu proizvoljnosti (ili: razobručenog voluntarizma), predstavlja nužni momenat metafizike prisutva.

Modernost protivureči protivurečnostima antecedentnog, pred-modernog razdblja, računajući da će ta dvostruka negacija dovesti do razrešenja i olakšanja situacije. Tako se modernost stavlja u opoziciju spram zatečenih opozicija. Ako je potrebno, ona će delovati nasilno prema nasilju *ancien régimea*. Ali, negacija nasilja putem nasilja kao negacije vodi nužno višku nasilja. Taj višak je, po pravilu, dvosmislen ili ambivalentan. On s jedne strane može da se shvati kao višak vrednosti, kao profit u proširenoj re-produkciji, kontroli i monopolizaciji nasilja; s druge strane višak nasilja može da se razume i kao manjak kontrole, kao umnožavanje antinomija i opozicija, a ne njihovo ukidanje ili prevladavanje. Nasilje protiv nasilja pre ili kasnije izmiče kontroli, prestaje da bude (recimo: politički, pravno itd.) *kontrolisano* nasilje, da bi postalo kontraciljni, kontraindikativni efekat svoje osnovne namere. A ta namera je uvek namera da se suzbije, zaustavi, savlada ili potisne nasilje. Zato zakrivljenost u metafizici prisustva može, često, da proizvede višak nasilja koji se nikada neće izlečiti dijalektičkom negacijom nego, samo, spontanom istorijsko-dekonstruktivnom intervencijom. Ukoliko, naravno, ona razdelotvoruje samo događanje metafizike ili vladajući postav načela.

Realno kao bezdan presimboličkog

Izvesan fantazam svojine koji je konstitutivan za metafiziku subjektivnosti još uvek opstaje i, zacelo, prkosi *fatalnosti* fatalne strategije objekta, a onda i njenom prodoru u *naše* prostore. Kako to da objasnimo? Da li je i ovaj *prkos* sastavni deo igre? I koje igre? Da li je igra čistih objekata, danas, u svetskim razmerama najmoćnije, najvažnije svojstvo-svojina sveta, tako da luksuz svakog prkosa i zaostajanja, zamorna ironija posrtanja i cupkanja samo čini da ni slika globalnog sela ne bude preterano idilična? Da li ovaj zaplet može da se reši tako što bi se reklo da je Bodrijarevo *mi*, odnosno fraktalni subjekt, nešto što važi za *našu* (čiju?) postindustrijsku, informatičku, ekransku, hologramsku civilizaciju *svuda gde nje ima*!? A vrlo dobro znamo da je nema svuda! Da li, u stvari, to postmoderno mi-naše može da se *sociološki* i *geografski* lokalizuje i partikularizuje, bez obzira na sam značaj lokacije, bez obzira na njenu, možda, središnju poziciju na mapi savremenog sveta? Da li ta sociološka posebnost koja pretenduje na univerzalnost, ipak, podrazumeva izvesno *odsustvo* univerzalnosti? I šta je s onim drugim ili, bolje, prvim *mi*, s predmodernim i modernim konceptom svojine koji, bar na našim prostorima, svakako, još nije mrtav pošto mnogi *mi* još uvek žive i *umiru* uhvaćeni u regulativni sklop njegove sablasne egzistencije?

Jedno je sigurno: izvestan fantazam homogene realnosti i tvrdog subjekta je neophodan da bi proces rasprskavanja, fragmentacije i fraktalizacije mogao da ima svoju polaznu tačku, objekt svog *ne*. Zato će taj fantazam još dugo, kao senka, da prati naš život. Zato, konačno, pre nego o kraju i smrti, treba govoriti o *agoniji* realnog, o bolesti na smrt, od koje se, ipak, kako je s pravom govorio Kjerkegor, ne može umreti. *Mi* smo zahvaćeni virusom objektnosti, sidom ili kancerom koji razjeda fantazam Realnog i Subjekta ne uspevajući da ga konačno dokrajči; upravo zato što je reč o *fantazmu* koji kao senka prati svetlost, kao zloduh istinu, nastanjujući se u središtu simulacije. U čitavoj istoriji Realno je vršilo dve ključne funkcije: ono je proganjalo i bilo je proganjano. Fantazam *realnosti* je paranoičan.

Nasuprot starinske, po pravilu nasilne dijalektike *proganjanja* realnog realnim, jedne totalizacije drugom, jednog *mi* drugim *mi*, jedne suverenosti drugom suverenošću, danas imamo iskorak iz dijalektike koji se događa unutar agonije realnog. Uvek kada je realnost bila proganjana realnošću događala se multiplikacija fantazme: tegobna, često i tragična dijalektika *nas* i naših *neprijatelja*, igra crnog i belog, dobrog i zlog. Ustanovljenje, utemeljenje ili, što se svodi na isto, performativna institucionalizacija *realnog* nikada nije pitala za svoju cenu. Ona je uvek bila fatalnija i smrtonosnija od aktuelne igre pojavljivanja i iščezavanja u vrtlogu i beskonačnoj dubini (i površnosti) ekranske civilizacije. Subjektivnost koja je, danas, još uvek opsednuta fantazmom realnog, može da ideološki funkcionalizuje ili čak razbije ekran, kao što može i da iznova izmišlja i progoni neprijatelja; ona može da dozove i nove, nove-kao-uvek likove istine, velike istine neodvojive od svog zloduha... Ali ta priča ostaje definitivno ispričana. Konvencije scene su prošlost, kaže Bodrijar. Ubuduće svi *mi*, čak i kada smo protagonisti i žrtve predmoderne ili moderne ideologije *realnog*, podjednako bivamo zahvaćeni onom vrstom „imaginarne ekranske kome" čiju prazninu ćemo uvek iznova morati da ispunjavamo.

Uvlačenje (pred) modernog *mi* u konfiguraciju postmoderne igre objekata ne znači samo kontaminaciju ove potonje i očuvanje pritajenog, skrivenog, latentnog otklona, već pre svega povratak jednoj inicijalnoj situaciji koja je uvek iznova data kao polazna pretpostavka *fraktalnog stadijuma vrednosti*! U stvari, realno je, s jedne strane, najtvrđi, najrigidniji simulakrum u istoriji ljudskog duha, a, s druge strane, ono je uvek bilo, na vlastitom istorijskom pepelu, re-konstituisano kao polazna tačka novog proganjanja i budućeg iščezavanja. Nasuprot tradicionalne po pravilu nasilne dijalektike proganjanja *realnog realnijim*, danas imamo trans-dijalektičku agoniju tog nasilja i, zatim, orgiju sumulakruma. Da li nešto menja na stvari činjenica da *ta* orgija jednostavno nije vidljiva, recimo, iz ove „naše", balkanske perspektive, u kojoj je aktuelno izvesno orgijanje, ali *druge* vrste?

Ironija fatalnog iščezavanja realnosti počiva na jednom *ne* koje u isti mah priziva i poriče antecedenciju apsolutnog objekta (nalog prirode, supstance, realnog). Dodatna ironija sastoji se i u tome što

se apsolutni objekt nadomešta fantazmom-simulakrumom hiperrealnog, simboličkim objektom. Hiperrealno ne bi smelo da ima iluziju o svom simboličkom i hologramskom statusu. Otuda uvećana tolerancija ili odsustvo paranoičnog proganjanja jedne realnosti drugom. Postmoderna civilizacija je igra, a ne sukob razlika. To zatim podrazumeva i kraj svojinskih antagonizama. U tom ključu, podjednako postaju besmislene i svojina nad ljudima i svojina nad stvarima. To označava kraj dilema koje nam je u XIX i XX veku nametala metafizika subjektivnosti. „Sama naša privatna sfera nije više scena na kojoj se odigrava dramaturgija subjekta koji se uhvatio u koštac sa svojim objektima kao svojom slikom, mi tu više ne postojimo kao dramaturg ili kao glumac, akter, nego kao terminal mnogih mreža" (*L'autre...*).

Kidanje mreže je, u ovoj konstelaciji, još uvek moguće. Moguć je povratak na staro, u zagrljaj neke rigidne fantazme realnog. To je moguće ne samo na Balkanu nego i u Parizu ili Njujorku. Moguće je, pri tom, i *žrtvovanje* modernih vrednosti, energija i života, moguća je puka manijakalna destrukcija, pustošenje iz inata, iz vere u nadmoć, misiju, veličinu. Ali, to više nikada neće biti *moć*, već samo *simulakrum* totalizacije u svetu koji se već raspao, koji više nema središta. Obnova jedne suverene posedničke subjektivnosti i, samim tim, manihejske dijalektike „našeg" i „njihovog" sveta ubuduće nije moguća; *sem* kao hologramska slika na jednom terminalu prikopčanom na raspoložive mreže u *globalnom selu*.

Fatalnost strategije objekta nešto je drugo od stare ideje o *nužnom progresu*. Ta strategija nije poslednji stadijum *progresizma*. Agonija i smrt realnog nisu dovršavanje jednog zvezdanog neba, makar to nebo i bilo nebo savršene simulacije. Protiv takvog progresizma Bodrijar nas naoružava izvesnim konceptom *povratnosti*. Kraj progresizma implicira da je povratnost, reverzibilnost još uvek moguća. Predmoderno prati kao senka postmoderno. Ali boriti se protiv ove povratnosti, protiv kontraindikativnog pada u antecedenciju realnog moguće je, smatra Bodrijar, jedino vlastitom ironijom: preterivanjem u povratnosti. To preterivanje ne treba shvatiti kao ponovno otkrivanje i proizvođenje jedne superiorne, samoutemeljene, narcisoidne stvarnosti (koja, naravno, uvek u sebe

integriše izvesno *mi*, svojevrsnu kadrovsku listu), već pre kao izvesnu *igru zavođenja*. U stvari, „zavođenje je moguće kao vrtoglavica povratnosti koja poništava svaku dubinu, svako delovanje smisla u dubinu – površna vrtoglavica, površan ambis" (*L'autre...*). Reč je o povratnosti koja poništava *dubinu* realnog. To je „temeljna" nemogućnost pada u ambis jednog starog ili novog (novog-kao-uvek) utemeljenja. Realno je bez-dan presimboličkog. Ono svedoči o nemogućnosti mističnog utemeljenja, o uzaludnosti zasnivanja, o površnosti i zakrivljenosti identiteta bilo kog *mi*.

Možda svet u kom živimo još nije dovoljno zahvaćen fatalnom strategijom objekta, ali on je savršeno zahvaćen njenom ironijom. Naše sadašnje prejake dileme uskoro će biti – komične. Istorija s onima koji su opsednuti tradicionalnim paradigmama realnog već poodavno zbija šalu. Uostalom, ako i postoji veliki istorijski smisao, onda je to samo još smisao za *šalu*, za veliku šalu istorije. Zar ono što se živelo na ovim prostorima, posebno od 1945. godine do danas, nije bilo samo svojevrsna, neki put groteskna, neki put apsurdna *šala*?! Igra zavođenja, ironije i smeha je površni ambis unutar koga se, kao u nekakav kontejner bez dna, smešta to što od *realnog* preostaje kada mu se oduzme dubina. Najviša odgovornost koju nam nalaže zavođenje ili ironija objekata jeste potpuna neodgovornost prema (dubinskim) nagovorima metafizike i patologije subjektivnosti. Da bismo iskoračili u fraktalni stadijum realnog moramo, prethodno, raskinuti, ne toliko s logikom ili ironijom ovog ili onog *mi*, već s patetikom jednog narcisoidnog, samoogledajućeg i, po pravilu, paranoičnog *mi*. Ali, pri tom, ne smemo da zaboravimo da smrt *realnog* unutar bilo kog koncepta redefinisanja, makar to onda vodilo *hiperrealnom*, nikada neće da *nas* definitivno osigura od mogućih kontraindikacija, od upada onoga što je presimboličko, nama nepoznato i užasavajuće, i zapravo od mogućeg haosa i smrti.

Ipak Happy end?

Ako smo, danas, stigli *na kraj* modernog puta, dakle, do tog *kraja* koji nam pokazuje da nikakvog kraja nema, da je identitet prazan i, u stvari, neistovetan sa sobom, da je negde odlutao, da se

zagubio, to onda znači da nam, još uvek, preostaje mogućnost reverzibilnog upada u već *dogođeno*, u recikliranu bilost?. Možda je slom doskorašnjih zastrašujućih identiteta zapravo, samo, slom jedne vrste imenovanja ili „slom" bez sloma jedne običajnosti, rekao bi Levi-Stros, koja nesmetano nastavlja svoj život sa novom retorikom, novim simbolima i heraldikom, iza kojih stoje stara, bedno izmenjena istovetnost?

Bodrijar veruje da je povratak na staro, ta reverzibilnost fatalno prisutna. Čak i ako bi se velike objave, nekakvim zahvatom fragmentacije, rasparčavanja i fraktalnog raspršenja, učinile malim, to im, još uvek, ne bi oduzelo ništa od njihovog apokaliptičkog patosa. Čini se da ni ono što Bodrijar zove *fraktalnim stadijumom realnog* ili *fatalnom strategijom objekta* ne izmiče tom patosu (bez obzira što je on sam tvrdio da termin *fatalno* nema ničeg fatalističkog, niti apokaliptičkog).

Prvorazredno otkrivenje XX veka je otkrivenje oslobađanja (klasa, nacija, seksa, nesvesnog, umetnosti, individua, jezika, označitelja, pisma). Krajnji efekat tog oslobađanja bio je, s pravom tvrdi Bodrijar, izvesna *orgija* našeg doba, orgija koja je sva „u znaku apokaliptičkog predosećanja da se sve to bliži kraju" (*Iluzija kraja*). Naravno, tu imamo još jedan kraj *bez kraja*. A ono što nam na „kraju" ostaje jeste retro-apokalipsa: stalna re-vizija svega *što jeste* i svojevrsna *reciklaža* čitave istorije. „Mi nećemo umaći najgorem, to jest Istorija se neće završiti, pošto se ostaci, svi ostaci – Crkva, komunizam, demokratija, etnosi, konflikti, ideologije – mogu beskonačno reciklirati" (v. pog. Štrajk događaja). Kriza identiteta je kriza ponavljanja. I krize događaja.

Naša apokalipsa nije više stvar *mesijanske nade* u bilo šta što će „doći". Današnja Apokalipsa (ovo veliko A je Bodrijarevo) je *virtuelna* (= previd-simulacija), što znači da se ona događa „ovde i sada". To *što jeste* i to što *nije* (ono *dijaboličko*) jeste, sada i ovde, izmešano jedno s drugim, reciklirano u jednom sunovratnom kovitlacu reverzibilnog kretanja, tako da nam ne preostaje drugo nego da, zajedno sa Bodrijarem, damo prvenstvo „tim zlokobnim zakrivljenostima, tim laganim katastrofama koje jedno carstvo podrivaju mnogo uspešnije nego velike pometnje" (v. pog. Histereza milenijuma).

U svojim ključnim strateškim usmerenjima ovi retro-totalizujući i klonirajući *procesi* se uspostavljaju kao *subjektum*, dakle, podmet ili podmetak koji se podmešta, podmeće, podvodi pod veliku, odavno već ustanovljenu, strategiju evropske apokalipse: gubitka i ponovnog nalaženja umirujućeg identiteta, onoga *što jeste onakvo kakvo jeste*. Ali, samo to *podmetanje* ujedno je i smeštanje na *privilegovano* simboličko mesto simulakruma, mesto subjekta-suverena samoogledajuće, narcističke slike o sebi kao, recimo, „novoj Evropi", „svetskom komunizmu", „novom svetskom poretku" itd.

U ovom narcizmu uvek je bilo i nekog zavođenja, podvođenja i podmetanja u cilju što boljeg učvršćivanja iluzije o konačno osiguranoj, garantovanoj apokalipsi, „konačnom rešenju" za Apokalipsu. Sve vezane energije streme sopstvenoj smrti, kaže Bodrijar, tako da je „jedina moguća strategija katastrofična, a nikako dijalektička. Stvari treba gurnuti do ivice, gde će se, prirodno, prevrnuti i srušiti" (*Simbolička razmena i smrt*, Uvod). A među svim Stvarima na prvom mestu ili na mestu Prvog je, naravno, Stvar istovetnosti sa sobom ili Identiteta.

Bodrijar gaji nevericu *vis-à-vis* mogućnosti da energije stupe u nevezane, razobručene odnose. Apokaliptičko vezivanje mora da završi apokaliptičkim sunovratom. Kraj je uvek bolan. A kraj priče o kraju nije moguć. Da li je, ipak, moguće de-montiranje strategije istine-istog koje, međutim, ne bi ništa guralo do ivice, prevrtalo i rušilo, koje ne bi pojelo poslenjeg kanibala, ne bi podleglo previdu, jer svoje nedoslednosti ne bi ugrađivalo u jedan koncept koji bi bio univerzalan bez ostatka. Preskačući neophodne etape, mogli bismo, u ovom trenutku, da postavimo i pitanje: da li je danas moguća i nama (ali kojim *nama*?) potrebna jedna etika neistovetnog-drugog? Pre nego reciklaža starih, navodno „zaboravljenih" istina-istog i njihovog stalnog sunovrata u bezdan sasvim-drugog.

Nemogućnost da se neistovetno (u sebi sa sobom-sopstvom) potisne ili eliminiše, u jednom apsolutnom smislu, samo je dopunska potvrda teze po kojoj heterogenost sveta, njegova radikalna mnoštvenost, pluralizam, predstavlja uslov-mogućnosti svakog

(iako po definiciji nemogućeg) pokušaja – homogenizacije. Homogenizacija je negacija drugog kao neprijatelja i kao takva, ona je uvek utopijska. Neprijatelj jeste drugi i drugi može biti neprijatelj, ali on nije *nužno* neprijatelj. Postoji neistovetnost koja je pod pritiskom ili potisnuta, tako da se ona oslobađa ili vraća kao kontraindikativni učinak neuspelog pokušaja homogenizacije... Pri tom, valja reći da postoji i otvorena, nesputana, nerepresivna drugost, dakle, neistovetnost koju ne sputava nikakav pred-moderni ili moderni pogon ujednačavanja, poistovećenja, totalizovanja, jednoumlja, koherentnosti itd. Ta neistovetnost je zaista neistovetnost otvorenog sveta. Samo, ovde se neće izbeć pitanje: nije li i takav svet samo jedna idealna, apokaliptička konstrukcija?

Zašto ne bismo smeli da se nadamo iščezavanju apokaliptičkog, tog otkrivajućeg-objavljujućeg tona u našim diskursima? Zašto ne bi bio moguć jedan veseli (eshatološki) *happy end* svih apokaliptičkih priča? Začet u nekakvim jednostavnim, skromnim, osiguranim izvesnostima, o tome „što jeste" i „što će doći". Zbog čega, naprosto, nije moguć *iskorak* iz apokaliptički intoniranih tonova čak i onog diskursa koji bi hteo da se kritički odnosi prema, recimo, ne-svetu palanke? Čak i onda kada je taj diskurs potpuno atonalan, recimo, kada je sazdan od pisanog traga!

Čini se da konačni iskorak iz jezika *otkrivenja* Istine-Istog nije moguć, ne zato što se takvi pokušaji (iskoraka: koji previđa svoju apokaliptičnost) nisu dogodili u objekt ravni, već zato što njih nije bilo moguće valjano (onto-teološki ili transcendentalno-kritički) zasnovati. Ako bi raz-uveravajuća misao mogla da „zasnuje" ili „utemelji" nekakav diskurs lišen apokaliptičke rđave savesti, onda bi se, time, otvorila breša kroz koju bi mogli, možda, da se *provuku* i najrazličitiji tipovi otkrivenja, objava, najava, proricanja i vidovnjaštva, koji opsedaju – na manje više prikriven način – čak i naš najegzaktniji, analitički i scijentistički jezik.

Sve velike objave su velike upravo zato što su objave krajnjeg (*eshatos*), odnosno krajnjih (*eshatoloških*) istina među kojima objava Istine zauzima privilegovanu poziciju. Pri tom, objave se, danas, u raspoloživim jezicima (od naučnih do ideoloških) na društvenoj sceni, manje-više *cenzurišu*, odnosno smatraju *nedopustivim*. Ipak,

na rubovima gospodarećih jezičkih sklopova pokazuje se da su te „nedopustivosti" i njihove metonimije i same svojevrsna velika apokaliptička priča! Iako ta priča nije više moguća, nje ima svuda. Nedopustivo se vraća, otpušta i dopušta u prikrivenom obliku. Jer ima nečeg trajno apokaliptičkog u različitim tipovima (uključujući tu i one prosvećene) našeg odbijanja Jovanove Apokalipse. Uostalom, istina voli da se skriva, zar ne?! Rizik ostaje. Njega nećemo izbeći ni onda kada, kao Bodrijar, počnemo da pričamo priču o jednoj retro apokalipsi.

TUMAČENJE I SASVIM DRUGO

Škola sumnje i škola vere – Enigmatično x koje izmiče – Sasvim drugo kao smrt – Razlika bića i bivstvujućeg – Pokoriti sasvim drugo? – Da li drugost prethodi sasvim drugom – Tumačenje tumačenja kao rAzlika – Spekulacija bez granica

Nemoguće je razumeti znakove koji nas okružuju, prožimaju i nose *bez* razumevanja skupa pravila, pa i načela, na kojima oni počivaju. Svaki poredak je kodifikovan ili, što se svodi na isto, to je poredak znakova. Različite strategije tumačenja-razumevanja događaja u društvenom životu počivaju na nekoj kodifikaciji ili, čak, nekom implicitnom ili eksplicitnom diskursu načela, dakle, filozofiji. Čak i kada je reč o prećutnoj metafizici koja se uvukla u sve pore znakovnog života i koja putem *umišljenih* načela utiče na život znakova, mora se reći da i sama ta umišljenost nužno prethodi svakom tumačenju i uokviruje ga... Ona je ono Prvo u životu znakova, a znaci su raspoloživi tek unutar već ustanovljenog poretka (ili metafizičke hijerarhije) znakova. Tako stvar stoji bar u logocentrički profilisanoj civilizaciji.

Početi tumačenje ne od (radikalnog) Početka (počela, načela) nego od sredine, od već datog teksta i konteksta, samo je okolišan način da se postupi tradicionalno, s (manjom ili većom) upotrebom filozofske refleksije u toj operaciji. Kao što tradicionalna pravila-načela prethode izvođenjima koja su moguća tek počev od njih, kao što esencija prethodi egzistenciji, kao što filozofija prethodi svom predmetu i konstituiše ga, tako i moderne strategije tumačenja unapred konceptualno determinišu svoje predmetno polje. Prethođenje je operacija koja operiše ili na suncu ili u senci. Ipak, u postojećim strategijama tumačenja uvek postoji nekakav višak pretpostavljenog. Naime, mi pravila, pa čak i načela, možemo da praktikujemo a da ne

znamo u čemu se ona, zapravo, sastoje. To je otkriće moderne filozofije. Tradicionalna filozofija je bila rigoroznija. U njoj bi takvo nešto bilo ne toliko nemoguće koliko nedopustivo. Ali filozofija se danas ne zadovoljava time da ustanovi jednu eksplicitnu strategiju znakovnog tumačenja, na kojoj bi znakovi i značenja bili dobro utemeljeni. Ne, više nije problem da se *učvrsti* ili *osigura* bilo koja strategija tumačenja, onako kako su to činili, recimo, Marks (kritika ideologije), Niče (genealogija) ili Frojd (psihoanaliza). Sada je problem da se pre svake strateški odlučene interpretacije znaka ponudi interpretacija same interpretacije. Dakle, nije sporno to da interpretacija prethodi znaku nego je sporno pitanje: o kakvom prethođenju je reč? Danas ima više važnih interpretacija interpretacije i znaka, među kojima izdvajamo dve: poznu *hermeneutiku* i *dekonstrukciju.*

Bavićemo se, ovde, tim filozofskim stilovima u njihovom reprezentativnom obliku, kakav se, bez sumnje, može naći kod Pola Rikera i Žaka Deride. Na samom početku, moramo reći da *i* dekonstrukciju *i* hermeneutiku u njihovom pristupu problemu znaka-i-tumačenja obeležava izvesna deoba i napetost. Pogledajmo, najpre, kako tu deobu vidi *dekonstrukcija*: „Postoje", kaže Derida, „dve interpretacije interpratacije, strukture, znaka i igre. Jedna teži, sanja da dešifruje istinu ili iskon koji beži od igre i poretka znaka, a samu nužnost interpretacije živi kao progonstvo. Druga, koja više nije okrenuta izvorištu, afirmiše igru i pokušava da prevaziđe čoveka i humanizam, ukoliko je ime čoveka ime tog bivstvujućeg koje je, kroz istoriju metafizike ili onto-teologije, odnosno kroz celinu vlastite istorije, snevao o punoj prisutnosti, o umirujućoj utemeljenosti, o poreklu i svrsi igre" (v. Jacques Derrida: *L'ecriture et la difference*, Seuil, 1957, str. 427). Ovoj deobi Riker suprotstavlja jednu drugu koja nije ništa manje zanimljiva, ali i upitna, u meri u kojoj se otrže čak i samom Rikerovom problemu. O čemu je reč?

Škola sumnje i škola vere

Pošto je, prethodno, utvrdio moguće predmetno polje interpretacije (ili tumačenja), odnosno moguću razastiranje simbola i simbolike, Riker odmah konstatuje da je to polje u samome sebi

izlomljeno, što zatim stvara teškoću da se govori o hermeneutici uopšte ili o „univerzalnom kanonu za egzegezu" (v. Paul Ricoeur: *De l'interpretation*, Seuil, str. 427). Ta teškoća se u krajnjoj liniji tiče i samog čina tumačenja: mogući su razni oblici tumačenja, mogući su, naravno, i sukobi tumačenja, najzad, mogući su zasebni, izdvojeni i često nepomirljivi hermeneutički modeli...

Sporovi oko tumačenja mogu, dakle, da poprime veoma različite oblike, ali Riker smatra da se svi oni u krajnjoj liniji svode na jedan ključni: spor između hermeneutike vere i hermeneutike sumnje. Te dve hermeneutičke mogućnosti obeležavaju, tvrdi Riker, našu epohu, jer predstavljaju najdublji izraz naše „modernosti", pa onda, možda, i izraz njene temeljne krize! Ipak, tome bismo mogli dodati da je opozicija *vere* (ne samo religijske ili mitske nego i svakodnevne, dakle, u obliku običnih verovanja, pa i mnenja) i, s druge strane, sumnje bila oduvek, dakle, i u klasičnom razdoblju, izuzetno važna za filozofiju i da je, štaviše, bila konstitutivna za prvobitnu filozofsku deobu između *doxe* i *episteme*.

Ipak, Riker gleda unapred, pa u modernom obliku sumnje vidi čin demistifikacije, svođenja iluzija, rušenja idola, pročišćenja diskursa, ukratko, jedan negativan hermeneutički projekt. Nasuprot njemu, moderni oblik vere podrazumeva obnavljanje ili restauraciju smisla, razjašnjenje poruke, „kerigme", volju da se „sluša" i „čuje", ukratko, pozitivan hermeneutički projekt. Po tom shvatnju, bar u modernosti, filozofija ne bi imala mnogo smisla van hermeneutičkih koordinata vere i sumnje. Ali, tome bi se moglo dodati da filozofija, zapravo, *nikada* nije svoje koordinate uspostavljala izvan (ili savim izvan) koordinata vere i sumnje (*doxe* i *episteme*). Pa ipak, Rikerova zamisao je osobena. Ne odbacujući zasluge hermeneutike sumnje, on daje značajnu prednost hermeneutici *vere*. Da li to znači da se *doxa* ne odbacuje?

Tri najvažnija predstavnika „škole sumnje" su, smatra Riker, Marks, Niče i Frojd. Nema nikakve sumnje da bi, u tu istu „školu", po njemu, mogli da se upiše i savremeni poststrukturalizam, uključujući tu i dekonstrukciju. No, kad je reč o klasicima, o Marksu, Ničeu i Frojdu, svako od njih je na osoben način negovao hermeneutiku sumnje, odnosno zastupao i razvijao specifičan projekt *demistifikacije*

lažne svesti. Oni su, birajući različite puteve, lukavstvu nesvesnog „šifrovanja" – čiji je inicijator društveni *praxis*, *volja za moć* ili *želja* – suprotstavljali dvostruko lukavstvo svesnog dešifrovanja...

Ipak, ti kritički projekti su ostali bitno dvosmisleni. Oni su mogli da se shvate bilo kao zahtev za radikalnom negacijom, za potpunom destrukcijom smisla (logosa, racionaliteta, vere), bilo kao kao pokušaj novog (post-kritičkog) utemeljenja, obnavljanja smisla putem (kritičkog, dešifrujućeg) tumačenja i razumevanja njegove skrivene egzistencije, njegove potencije (*telos*, *eshaton*) u opredmećenim izrazima ljudskog bivstvovanja. Ova prva mogućnost – mogućnost radikalne negacije, ukoliko je, razume se, reč o negaciji klasične, logocentričke i onto-teološke koncepcije smisla i vere – bila bi, po Rikeru, pogrešan put u hermeneutici. Geslo koje glasi: *ne verujem da bih razumeo* ili *razumem da ne bih verovao*, ukoliko se uzme kao poslednji, radikalni cilj tumačenja, neminovno vodi u jedan poopšteni hermeneutički skepticizam i redukcionizam. I to, bez sumnje, nije sporno.

Ali skepsa nema apsolutnu, već samo relativnu vrednost. Rukovoditi se njom moguće je samo u jednoj uvek prethodnoj, nikada zaključnoj etapi tumačenja. A u krajnjoj hermeneutičkoj instanci, koja je, rekao bi Riker, instanca vere, a ne sumnje, važiće geslo: *verujem da bih razumeo i razumem da bih verovao*, koje obeležava sam „hermeneutički krug" verovanja i razumevanja (v. *De l'interpretation*, 37 i *La symbolique du mal*, Aubier montaigne, 1960, str. 326–327). Treba takođe imati u vidu da Riker tom spoju ili „kalemljenju" hermeneutike sumnje i hermeneutike vere, gde ova poslednja ima nesumnjiv primat, želi da pripiše jedno ne-eklektičko ili, tačnije, *dijalektičko* značenje. Po njemu je dijalektika arheološkog i teleološkog momenta u radu tumačenja zapravo sâm ključ *rešenja* hermeneutičkog sukoba (v. *D*, 476). To je u isti mah rešenje i za filozofiju i za njenu problematizaciju odnosa između *doxe* i *episteme*. Ukoliko dijalektika, u makoliko ograničenim okvirima, legitimiše proceduru sumnje (kao instrumentalno dobro), onda i sama sumnja, u svojim predmetnim relacijama, u svom radnom polju, predstavlja nezamenljivu vrednost, nezaobilaznu etapu destrukcije iluzije, iluzorne svesti, pa i iluzorne samosvesti…

U odnosu na klasični metafizički manir konstruisanja znanja, negativni hermeneutički projekti se s pravom javljaju kao neka vrsta korenite kritike. Takođe, oni se javljaju kao protest protiv slobodno-lebdeće apstraktnosti i tobožnje čistote idealističke *episteme*. Zato, sasvim dosledno, kritikom spoznajne samosvojnosti tzv. *idealizma*, ti negativni projekti su zahtevali temeljnu izmenu same *epsiteme*, njeno utemeljenje u nečemu drugom: u egzistenciji kao želji, kao volji za moć ili kao istorijsko-klasnoj borbi. Ipak, rečeno ukorenjivanje spoznaje u drugom (van-spoznajnom) uvek je moguće, ali ono ne bi smelo, smatra Riker, da se shvati kao puko svođenje, puka demistifikacija saznajnih *mitologija*.

Svođenje na „život" ima svoj istinski hermeneutički smisao samo ukoliko dopušta mogućnost i, štaviše, daje prednost mogućnosti da život u svojoj unutrašnjoj logici, *logosu*, uvek nekako progovara, na skriveni, naslućujući način, kroz spoznaje i mitove koje objavljuje. Smisao progovara kroz znakove i simbole koji ga nagoveštavaju. U tom smislu, hermeneutika vere je nužna dopuna hermeneutike sumnje. Ali ona je, ujedno, postkritička, jer teži da hermeneutiku sumnje prisvoji i prevlada u pravcu jedne posle-kritičke vere, jedne „naivnosti" drugog, višeg stupnja.

Sve to je moguće samo zato što, po Rikerovom uverenju, različite hermeneutike sumnje i arheološki koncepti tumačenja već sadrže u sebi implicitnu i najčešće netematizovanu hermeneutiku vere, odnosno jedan teleološki (ili, čak, eshatološki) vođeni mehanizam tumačenja. Život bez velikog, objedinjujućeg cilja verovanja – bez strategije verovanja? – ipak ne bi imao *smisla*. Ukratko, u datom sukobu tumačenja, Riker je svoju hermeneutičku poziciju tako zamislio da ona uvek u isti mah usvaja i kritikuje, totalizuje kroz detotalizacije druga stanovišta… i tako za sebe uspeva da rezerviše pravo na jednu privilegovanu poziciju vere. U jednoj možda žarišnoj tački svoga istraživanja, Riker se otrže od suviše pojednostavljujućeg sinkretizma (= spoja nespojivih tvrdnji ili stanovišta) i uspeva da održi napetu ravnotežu između radikalne i totalizujuće upitnosti. U tom smislu on nudi izvestan model za snalaženje u datom polju hermeneutičkih sukoba. Ali, videli smo da to ima i svoju cenu, a u tu cenu ulazi, bez sumnje, na prvom

mestu *hipostaziranje instance vere*, vere-verovanja pre i posle procedure opravdavanja, a možda i pre i posle istine.

Rikerov model hermeneutike je, bez sumnje, *moderan* i to ne samo zbog svoje formalne strane – zato što je spoj radikalne i totalizujuće procedure – već i zato što se u svom bitnom (sadržinskom) aspektu artikuliše kao izvesna dijalektika *arhea* i *telosa*: „Ima *arhe* samo onaj subjekt koji ima *telos*", s izvesnim pravom tvrdi Riker (*D*, 444). Naravno, ta ista dijalektika je iskaziva i unutar drugih kategorijalnih preseka, zavisno od datih topičkih i dinamičkih parametara. Tako, na jednom još uvek opštem nivou razmatranja, moguće je, smatra Riker, govoriti o dijalektici subjekta i njegovih struktura, svesnog i nesvesnog poretka u egzistenciji, intencionalnog i kodovnog sleda u delovanju ljudi itd.

Ipak, onog trenutka kada se pojavljuju konkretnija određivanja te dijalektike, pokazuje se, odmah, da Rikerov model nije lišen smetnji i teškoća. U stvari, i sam Riker je naglašavao *ograničeni* karakter dijalektike *arhea* i *telosa* ukoliko se njom inaugurira jedan refleksivno-interpretativni stil, koji bi regresivno-progresivnim, silazno-uzlaznim kretanjem, težio samo produbljenom (saznajnom) osvešćenju ili, čak, jednom novom apsolutnom znanju. Pokazuje se da do onoga do čega je Rikeru najviše stalo u njegovom konceptu tumačenja, dakle, do utemeljenja hermeneutike vere, zapravo i nije moguće dospeti unutar bilo kakvog *koncepta*, jer sama vera nepovratno prekoračuje horizont koncepta kao takvog. Ako koncept nosi u sebi bilo kakav potencijal znanja i ako se to znanje definiše (na klasičan način) kao istinito opravdano verovanje, onda vera o kojoj govori Riker možda u sebi još uvek nosi i odnos prema istini, ali u isti mah ona isključuje svaku shemu opravdanja. Ona bitno prekoračuje plan dijalektike arhea i telosa (subjekta i struktura, svesnog i nesvesnog, intencije i koda), ona jednostavno nije-na-svom-mestu unutar refleksivno-spoznajnih izraza te dijalektike. Ali, dijalektika na svoj način utemeljuje prekoračenje koje za sebe zahteva hermeneutika vere: jer tek na njenim strmim rubovima, tek kada je *prošlo* iscrpljujuću arheološko-teleološku, refleksivnu i dijalektičku proceduru, *načelo* vere (koje kao takvo, kao načelo, izmiče samome sebi) može da dopre do nečega kao što je „učena" naivnost, naivnost drugog stupnja...

Enigmatično x koje izmiče

Riker u izvesnom smislu „bezrezervno" pristaje na refleksiju; on na nju pristaje „do kraja". Samo to „do kraja" je, u stvari, malo skraćeno! *Do kraja*, u tom kontekstu znači da refleksivna, teleološko-arheološka procedura mora da se respektuje do poslednjih konsekvenci njenih vlastitih izvedbi; pri tom, odmah postaje očigledno da je takav *kraj* obeležen refleksivnom puninom i iscrpljenošću koja svedoči o sopstvenoj ograničenosti. Kraj o kome je reč ujedno je kraj te punine i, prema tome, početak nečega što može da se „identifikuje" još jedino kao *sasvim drugo* svakog refleksivnog prosedea! Riker bi hteo da nas uveri da je danas, u ovoj našoj XX-vekovnoj modernosti, neposredan, brzi, klasično-naivan pristup *sasvim drugom* naprosto deplasiran, jer bi on na taj način išao ispod nivoa dijalektike i refleksije, a ne *iznad* i *preko*... U stvari, taj veliki filozof bi hteo da nas uveri da, zahvaljujući hermeneutici, vera može da postane privilegovana referenca i temelj filozofije, a da, pri tom, filozofija ne mora da sklizne u tradicionalnu metafiziku ili teologiju.

Načelo vere, ukoliko je temeljno usidreno u Sasvim Drugom (Transcendenciji, Bogu), te prema tome u sasvim drugom od svakog arheološkog i teleološkog pokreta, ne može da već nekako ne aficira ili, ako hoćete, inficira konkretne sadržaje svih dijalektičko-refleksivnih kretnji. Zato, čini nam se, za utvrđivanje bitne kritičnosti i prihvatljivosti Rikerovog hermeneutičkog modela, odlučujuću važnost ima valjana procena pomenute nad-determinišuće važnosti Sasvim Drugog, njegove važnosti za imanentnu igru dijalektičkih određenja.

Taj problem se u različitim oblicima i individuacijama postavlja Rikeru duž čitavog njegovog dela. Reč je uvek, u krajnjoj liniji, o odnosu refleksije (dijalektike, spekulacije) i simbola. Simbol je poprište na kome se odvijaju sukobi tumačenja. No, on je u isti mah ona „*konkreta* 'mešavina'" (*D*, 476) ili „*konkretni* momenat" dijalektike arhea i telosa, koja u svom *apstraktnom*, tj. refleksivnom izdanju (izrazu) drži te momente u antitetičkoj napetosti, dok su oni u ravni simbola dati u sintezi, spojeni u jedno. Simbol je samo

s jedne strane konkretizacija, prizemljenje refleksije; s druge strane on je stalno izmicanje, u stalnoj je napetosti i sukobu sa refleksijom. On je izazov za tumečenje-refleksiju. Kako da to shvatimo? U simbolu, naime, postoji jedan momenat, jedna ravan koja temeljno izmiče njegovom dijalektičkom ustrojstvu: a to je simbolizam Svetog. Ta ravan obeležava granicu mogućeg refleksivnog prosedea. Simbol se u samome sebi otvara prema nečemu što nepovratno prekoračuje domašaj bilo kakvih refleksivnih meditacija i totalizacija. Tu nailazimo na nešto temeljno nepojmljivo. I upravo u toj tački se stvara odlučujuća, nadodređujuća napetost u čitavoj strategiji Rikerovog shvatanja hermeneutičkog sukoba i njegovog mogućeg razrešenja.

Sada stižemo pred odlučujuća, granična pitanja hermeneutike. Postoji, naime, jedno enigmatično *x* koje izmiče svakom tumačenju i svakoj hermeneutici! To opšte i svudprisutno *x* postoji baš kao što postoji i ono posebno *x* koje prekoračuje arheološko-teleološki, tj. mogući dijalektički profilisani horizont ljudskog smisla pa, prema tome, i svaki metafizički, semiološki, spontano hermeneutički ili tradicionalni interpretativni model. Da li Rikerova hermeneutika *vere* ipak nekako izlazi na kraj s tim enigmatičnim *x*? I da li je spasonosni način da se s tim *x* izađe na kraj, u stvari, pozivanje na pojmove *Svetog* i *Sasvim drugog*? I da li je to onda i rešenje za samu filozofiju: pošto ona osvedočeno ne uspeva da izađe na *kraj* (osiguravajući sistem, apsolut ili nešto slično) sa svojim nedovoljnim epistemičkim moćima, nisu li onda pojmovi *Sveto* i *Sasvim Drugog* apsolutno dobrodošli, budući da omogućuju da se kako-tako zakrpi epistemička rupu ili premosti eksplanatorni jaz?!

Umesto brzog odgovora na ta pitanja, postavimo rađe još nekoliko, dodatnih. Nije li fenomen Svetog (ako je to fenomen) nešto što obeležava isključivo religijsku (i možda ideološku) simboliku? Ili je on, takođe, pripadan simbolu uopšte, simbolu kao takvom? Ovo pitanje, mada može da izgleda pomalo spoljašnje i „disciplinarno", u sebi, zapravo, nosi jasne problemske implikacije: da li je *načelo* vere (u Sveto) unutrašnja granica (granični slučaj) *svakog* simboličkog izraza (a to znači naprosto *svakog* izraza), ili se ono javlja unutar nekakve simboličke hijerarhije, na višim (vrednosnim) stupnjevima gde

arheološko-teleološka procedura nalazi svoju *granicu*? Drugim rečima: da li je Sveto svuda prisutno ili je prisutno samo na visokim, privilegovanim mestima?

Riker ne daje jasan odgovor na ta pitanja. Nema sumnje da bi, za jedno doslednije i, ako hoćete, filozofski koherentnije shvatanje, važila hipoteza: svaki simbol je ujedno i simbol Svetog. U prilog tome idu, recimo, tvrdnje kao što je ova: „Svaki simbol je doista jedna hijerofanija, manifestacija čovekove vezanosti za sveto" (*S*, 331). Ali, na nivou semiološke (to po Rikeru znači *naučne*) pojmljivosti znaka, simbola, nemamo u igri nikakvu „hijerofaniju" i, najzad, sama dijalektička (arheološko-teleološka) pojmljivost simbola ima svoju (= refleksivnu) samosvojnost *vis-à-vis* religijskog simbolizma: nikakvim proširenjem, izvođenjem ili ekstrapolacijom refleksivnih učinaka nije moguće „dokazati postojanje jedne autentične problematike vere" (*D*, 504). Zato Riker može da govori o „hijerarhijskom poretku simbola", o „nivoima kreativnosti simbola" i o „sferama osećajnosti" (videti: *D*, 486. i dalje). Iz svega toga može, bez sumnje, lako da se izvuče zaključak da nije *svaki* simbol manifestacija čovekove vezanosti uz Sveto.

Iskustvo Sasvim Drugog, u svom najobuhvatnijem opsegu, javlja se kao hermeneutička dispozicija simbola, dakle, *u* znacima koji smisao Sasvim Drugog – *obećavaju*. Van toga, Sasvim Drugo bi bilo diskurzivna konstrukcija lišena pokrića. Obećavajuće iskustvo Svetog je nešto što na diskretan način utemeljuje filozofsku refleksiju. Toliko traženi temelj, istina, nije nađen, ali nađena je zamena koja proceduru utemeljenja čini mogućom-obećanom! Obećavajuće iskustvo je mešavina vere i razumevanja – uostalom kao i svako iskustvo – tako da ono ne može da se aktualizuje van mogućih *disproporcija* u tom odnosu (vere i razumevanja), disproporcija koje se profilišu na fonu konkretnih simboličkih situacija. Ideja čistog, potpuno simetričnog hermeneutičkog kruga ipak je samo jedna nečista ideja, pa ukoliko bi se ona idealizovala, odmah bi, razume se, postala nedovoljna. Upravo zato što predstavlja nesigurnu mešavinu vere i razumevanja, hermeneutičko iskustvo nosi u sebi izvesnu dvosmislenost: ono mora da bude *sveobuhvatno*, tj. iscrpna, potpuna dispozicija simbola kao takvih i, u isti mah, mora da

bude dispozicija one *privilegovane* (religiozne) simbolike u kojoj je odziv na (transcendentalni) poziv Sasvim Drugog iskustveno očevidan. Ta dvosmislenost, svakako, nije slučajna ili periferna pojava, nije dokaz nečije nedoslednosti, logičke greške ili nekoherentnosti. Ona ima *suštinski* smisao, a to znači da proizlazi upravo iz Rikerovog shvatanja Sasvim Drugog kao legitimacijske osnove hermeneutike vere. Sasvim Drugo je, kao takvo, moguće samo zahvaljujući mojoj veri; ali i moja vera je moguća tek zato što joj, kao izmičući horizont, prethodi to Sasvim Drugo.

Reklo bi se da tu iskrsava još jedan, novi hermeneutički krug. Samo, ako malo bolje pogledamo videćemo da je to isti onaj krug vere i razumevanja o kome govori Riker. Sasvim Drugo nam nije dato kao apsolutna stvarnost – jer to bi bila naivnost prvog stupnja – već kao izmičući horizont *u* našem polju razumevanja koje, naravno, ima transcendentalno obeležje. No, ukoliko bi htelo da bude nešto više od puke transcendentalne ideje, od šuplje filozofske spekulacije, ukoliko bi težilo hermeneutičkoj konkretnosti, Sasvim Drugo ne bi moglo da ne bude (pored izmičućeg horizonta) i nešto što se „obraća meni", što je „objekt" ili, bolje, nerazlučivi subjekt-objekt *moje vere*.

Ova hermeneutička napetost između intimizujuće vere i distancirajućeg razumevanja upućuje nas na neke starinske, neprevladane aporije religijske i teološke svesti. Taj *tradicionalizam* nije ovde neočekivan, jer je sastavni deo Rikerovog projekta. Mada je hermeneutika tekovina modernosti, ona je, u isti mah, i „jedan od načina kojima se ta 'modernost' nadvladava, ukoliko je zaborav Svetog" (*Le conflit des interpretations*, Seuil, str. 294). Izgleda da je još-modernije od onoga što je *sada moderno* vratiti se tradiciji i, dakle, onom najstarijem! A najstarije je, bez sumnje, verovanje u simbole Svetog. Samo, da li je *zaista* taj povratak tradiciji Svetog rešena enigma modernosti? Problem sa simbolima Svetog je – to već suviše dobro znamo – u tome što oni lako mogu da se zloupotrebe i da, čak, intenziviraju antagonizme u datom poretku sveta. Moguće je *sveto* Zlo! Moguć je rat Svetinja.

Nije preterano reći da moguće protivurečnosti regularno nastaju u ravni prastarog sukoba želje i stvarnosti. Hermeneutika

vere intenzivno hoće-želi ono što joj, bar ekstenzivno, nije dopušteno, što joj osujećuje neka *druga* hermeneutika vere. Kada ne teži unuverzalizaciji i totalizaciji, ona (više) nije u svom elementu, a kada je u svom elementu ona ne može da ne teži univerzalizacijitotalizaciji... To je njena unutrašnja granica. Pa pošto totalizacija ne može da bude skrojena od materijala čiste refleksije, pošto je u filozofiji čisto-refleksivna totalizacija danas odlučila da *štrajkuje*, i pošto dogmatički totalitet, sazdan od čistih učinaka vere, takođe nije moguć, onda, po Rikeru, preostaje još samo izvestan „mešoviti" (simboličko-pojmovni) model za koji je dosta teško reći šta predstavlja, ako uopšte nešto predstavlja! Polazne protivrečnosti se time ne razrešavaju već, pre, umnožavaju.

Sada se suočavamo s pitanjem: šta je to što ireverzibilno izmiče univerzalizatoriskim i totalizatorskim moćima hermeneutike vere? Kakava je to *drugost* koja neumorno izmiče svakoj pa i centripetalnoj privlačnosti Sasvim Drugog? Ukoliko je prebrzo supstancijalizovano i, zatim, stešnjeno unutar dihotomije profano-sveto, Rikerovo Sasvim Drugo se takođe, sa svoje strane, otvara prema jednom sasvim drugom od sebe sama (a ta situacija je nagoveštena već u Ničeovoj izreci: „Bog je mrtav!"), koje bar ovde ukazuje na to da *drugost* ne dopušta tako lako kriva apsorbovanja i promašene identifikacije.

Pa ipak Rikerovo shvatanje nam je dragoceno jer je ono stvorilo sve preduslove za vlastito prevladavanje! Sasvim Drugo ne može da bude univerzalna, totalizujuća instanca koja se, s jedne strane, postavlja potpuno spolja, izvan ili s one strane bića i bivstvujućeg, a, s druge strane, kao ono što na odlučujući način utiče na sve što jeste, odnosno kao činilac potpune integracije i stabilizovanja postojeće hijerarhije vrednosti. Ipak, Riker nalazi rešenje kojim ta nemoguća uloga Sasvim Drugog postaje moguća. To rešenje, po njemu, nudi pojam *horizonta* koji se definiše kao *izmicanje* („Horizont je metafora onoga što se primiče, a da nikada ne postaje posedovani objekt" *D*, 505). Svakako, u pitanju je nešto što je znatno složenije od ionako složene predstave koju nam nudi slika plovidbe okeanom i tome slično. U stvari, to određenje horizonta cilja na suštinsko obeležje naše svesti, na njenu

moć trascendencije-u-imanenciji. Sasvim Drugo je tačka pred kojom moć transcendencije postaje nemoćna. Ali, ta nemoć je objektivna, supstantivizovana datost koja ipak omogućuje vrednosnu integraciju, omogućuje *jednu* hermeneutiku vere!

Horizont nas ne rasprskava prema razlikama i drugostima čija pojmljivost se graniči s *nepojamnim* sasvim drugim. Ne, Riker koristi tu metaforu (horizonta) na drugačiji način. Najpre, on nju shvata kao ono što obeležava dvosmislenošću samu suštinsku pokretljivost svesti. Svako prekoračenje je u isti mah ostajanje unutar (granica intencionalne svesti). Riker je, u tom pogledu, na Huserlu vaspitavani fenomenolog. Ali, tako shvaćena funkcija horizonta poprima izgled (fenomenološke) *idealnosti* u kojoj se ono što jeste (na horizontu) može beskonačno da ponavlja, u istovetnosti svoje prisutnosti, te tako može i da ustanovi (supstancijalizuje ili supstantivizuje) nešto drugo (ili: svako drugo) kao *isto*. Time se, na kraju, i Sasvim Drugo identitarno – pripitomljuje. Ono, ubuduće, biva protumačeno u skladu sa zahtevima filozofije identiteta u kojoj se hipostazira element imanencije (= Istog) tako da se u izmicanju horizonta vidi samo pomeranje razlike: blagi izazov za nadmoćni refleksivni rad, za uzdizanje samoprozračne umnosti.

Riker je bio donekle svestan te *opasnosti*. Konsekventno sprovedeno shvatanje o punoj prisutnosti u *imanenciji* smisla isključuje ideju *sasvim drugog*, odnosno beskonačno izmičućeg horizonta, kao u najboljem slučaju ideju o nekakvoj *lošoj beskonačnosti*! Autor *Sukoba tumačenja* je hteo tu teškoću da prevaziđe, ali nije uspeo. Jer, onog trenutka kada se sasvim drugo preobrazi u (ipak onto-teološki profilisano) Sasvim Drugo, odnosno kada se drugost podastre hermeneutici vere, ona onda biva pripitomljena, podvrgnuta suštinskoj logocentričkoj iluziji ljudske svesti. Unutar te iluzije, svest postaje, počev od svoje gipke moći spoljašnje-unutrašnjeg referiranja, uvek raspoloživa za moguću samo-refleksiju, moguće samo-osvedočenje, samo-legitimisanje kao imanencije ili subjektivnosti, pa najzad i za svaku otuda izvedenu, filozofiju, psihologiju ili ideologiju pune prisutnosti.

Taj logocentrizam je, naravno, podložan kritici ili, još bolje, dekonstrukciji. Ipak, kritika ne bi smela da hipostazira tezu po kojoj

postoji takoreći tajni dosluh između logike Istog i čovekovih refleksivnih moći. Subjektova moć referiranja, bilo kog da je nivoa, predmetnog ili meta, ne može biti nošena takvom strategijom tumačenja koja bi samoj sebi bila istovetna, dovoljna i prozračna. Ne, moć ne pripada logocentričkoj prozračnosti nego, pre, složenoj, izdiferenciranoj ili gipkoj ekonomiji referiranja koja, zaista, obeležava kako ljudsku svest, tako i ono nesvesno. Takođe, kritika logocentrizma ne bi smela (što je ponegde slučaj) da poništi svaku refleksivnost (kao, navodno, jedini izvor hipostazirane subjektivnosti) i učini beznačajnom ili obesmisli samu ekonomiju referiranja. Potrebno je više puta naglasiti: dekonstrukcija nije čin milosrdnog ubistva bilo čega, pa ni refleksije.

Ima *nečega* što na bitan način osujećuje potpuno poništenje logocentrizma, njegovu destrukciju. Pri tom, to *nešto* ne nudi ni punu reafirmaciju logocentrizma, tako da ne legitimiše, i pogotovu ne *blanko*, neku „novu" (filozofsku) totalizaciju, sazdanju od refleksivnih i referencijalnih funkcija... Ali šta bi onda bilo to *nešto*? To bi bilo druga strana medalje i, zapravo, odlučujuća ambigvitetnost subjektove intencionalne „svesti", njene transcendencije-u-imanenciji koja se, najpre, očituje *u uzajamnosti*, u nepopravljivo-uzajamnoj uslovljenosti tih momenata (imanencije i transcendencije), *u nemogućnosti* da se preko ili iznad tog gipkog, neuhvatljivog *u* (transcendencije-*u*-imanenciji) iznađe nekakva umirujuća i puna samoprisutnost, jedno apsolutno „u", jedna apsolutna, arhimedovska tačka zagledana u samu sebe... Takva tačka nije moguća makar mi nju shvatali kao privilegovanu tačku Vere, kao Sveto ili kao Sasvim Drugo.

Zato, pravilo koje glasi – svako prekoračenje ili rasprskavanje-prema je ostajanje unutar – može da se protumači, ne samo kao zahtev za osvedočenjem apsolutne imanencije (nužnog idealizma) nego i kao dokaz ograničenosti ljudskog smisla, dokaz da se svako osvajanje, svaka totalizacija, svaki odnos na istorijskom tlu, hteo on to ili ne, suočava sa svojom granicom, sa svojom izvornom konačnošću, pa prema tome i s onim onostranim, s ne-odnosom, bez-smislom, s ne-mogućim, ukratko sa sasvim drugim i, na tom (bezdanom) fonu, s drugošću ili razlikom.

Razume se, i ovde, logika Istog, naročito u liku klasične metafizike, takođe može da protestuje protiv loše beskonačnosti: ta zar to ne bi bila najgora, sizifovsko-tantalovska osuda našeg smisla kada bismo dopustili da njemu, u svim tim mukotrpnim osvajanjima i pobedama, uvek „nešto", nešto neuhvatljivo i neshvatljivo, nepovratno izmiče?! S druge strane, sasvim jednostavna, suviše jednostavna, neopoziva, i nepodnošljiva očiglednost uvek nas iznova uverava da postoje i *uzaludna* oplakivanja! Uzaludno je, naime, definitivno osujetiti uzaludnost! Osujetiti onu uzaludnost koja nastaje u svim našim pokušajima da se logocentrički zagospodari sasvim drugim.

Kada je reč o Rikeru i njegovoj hermeneutici, onda je potrebno reći da tzv. *hermeneutički krug* (verovanja i razumevanja) nosi u sebi i pri tom *ne razrešava* antinomije horizonta shvaćenog kao transcendencija-u-imanenciji. Pa ako taj krug omogućuje pristup Sasvim Drugom (kao nečemu Svetom i u sudnjoj instanci: Bogu) onda on još uvek to Sasvim Drugo može konsekventno da tumači kao ideal punog prisutva koji isključuje i samu pomisao na *zaista* drugo, na *sasvim drugo*. Nema tog (sasvim) drugog koje izmiče hermeneutici vere. Time se, naravno, ostaje u koordinatama Istog i, zapravo, u bezbednim okvirima zapadnog logo-centrizma! Priča o Sasvim Drugom se potvrđuje kao način da se pripitomi drugost! Riker, kao baštinik teološke tradicije, savršeno je dobro znao da nikakav izravan pristup, nikakvo postavljenje na *stanovište* Sasvim Drugog (tj. Boga) nije moguće ukoliko se, naravno, ne žele paradoksi i iluzije. Takođe, on je smatrao da je pristup Sasvim Drugom kao *horizontu* moguć tek preko do krajnosti mogućeg dogurane dijalektike arheološkog i teleološkog. A na granici dijalektičke racionalnosti se profiliše ono *nemoguće* (nemoguće za samu dijalektičku racionalnost), ono što je za tu racionalnost krajnje-nedostupno, ono čemu je pristup osiguran jedino posredstvom vere čija epistemološka moć se ne dovodi u pitanje, budući da je ili neprikosnovena ili je ni nema.

Paradoksalnost Rikerovog projekta sastoji se u tome što se, u njemu, u stvari ne insistira na iskoraku iz dijalektičke racionalnosti, bez obzira što se ova paroksizirajuća sinteza arheološkog-i-teleološkog negde ipak otvara za (istina, religijski profilisano i

pripitomljeno) *sasvim drugo*. Dijalektika je data tu s apriornom namerom da odmah zatvori to otvaranje, a pojmovi *hermeneutike vere*, *Svetog* i *Sasvim Drugog* su podrška tom *zatvaranju*. Kako god obrnemo, na kraju uvek imamo jedan identitarni sklop-sistem. Ipak, u Rikerovom projektu postoji izvesna osetljivost i nagoveštaj iskoraka. Taj nagoveštaj nema onu snagu otvaranja prema drugom-drugosti koja obeležava dekonstruktivno stanovište, nagovešteno Deridinim citatom na početku ovog odeljka.

Sasvim drugo kao smrt

Dekonstrukcija je iskorak ili, bar, pokušaj iskoraka iz logocentričke zatvorenosti. Ali kakav iskorak? Radi predostrožnosti: u ovom trenutku bi trebalo kritički osvetliti neke pred-radnje (ako tako može da se kaže) za upad u ravan dekonstrukcije... I dalje je reč o logocentrizmu. Samo, više nije u pitanju puko isključivanje *sasvim drugog* iz transcendentalnog opticaja (destrukcija horizonta), već, pre, pokušaj njegovog apsorbovanja i razvodnjavanja, recimo, unutar tradicionalnog pitanja o *biću* ili, još radikalnije, unutar strukturalistički shvaćenog (ili skraćenog) pitanja o *igri*.

Sam Derida je spreman da prihvati Hajdegerovu (ontološku) strategiju razlike kao jedno od značajnih *uvođenja* u razvijeniji, kompleksniji model (ili: igru) (mišljenja) razlike, kakav je, razume se, njegov : „Prisutno prisutnosti i prisutnost prisutnog pretpostavljaju horizont, predrazumevajuću anticipaciju bića kao vremena. Ako je smisao bića oduvek bio određivan u filozofiji kao prisustvo, onda *pitanje o biću*, postavljeno počev od transcendentalnog *horizonta* (podvukao M. B.) vremena (prva etapa, u *Sein und Zeitu*), predstavlja prvi udarac filozofskoj bezbednosti kao osiguranom prisustvu" (*L'ecriture et la difference*, str. 196). Dakle, i kod Hajdegera, još pre Rikerovog pokušaja, imamo priču o transcendentalnom horizontu kao, ovog puta, horizontu vremena. To, svakako, nije slučajno.

Ta nužnost se, implicitno, profiliše i u strukturalizmu! Naime, ako razmišljamo u kategorijama *prisustva* na način koji strukturalisti *odbijaju*, dakle, kao neku vrstu *raspoloživog-za-označavanje* ili

kao mogućnost *čistog-označenog*, onda vidimo da se i tu podrazumeva izvesna *transcendentalna* ravan darivanja smisla ili, što se svodi na isto, izvestan (izvoran, autentični?) *horizont* smisla (odnosno: pitanja o smislu bića). *Horizont* je dakle nezaobilazna pretpostavka semantičke funkcije znaka. Strukturalisti tu funkciju shvataju kao iluzornu i, zapravo, izvedenu iz primarne semiotičke ili diferencijalne funkcije znaka.

Ako prisutnost posmatramo isključivo u njenoj funkciji artikulacije vremena, dakle, kao ireverzibilnu upućenost jedne sadašnjosti na svoje prekoračenje (ka budućnosti) bez nade da će se ta budućnost ikada dostići (ili posedovati) dobićemo, tada, ma koliko važan, ipak jedan bitno sužen koncept *horizonta*. Prema tome, ili je prisutnost nesvodiva na modus vremenovanja, odnosno na sadašnjost (v. J. Derrida: *Marges de la philosophie*, tekst posvećene Hajdegeru: Ousia et gramme) ili ona, u protivnom, ne pokriva sve ono što bi se moglo nazvati *metafizičkim* pojavama i bubicama! (To pravilo moramo uzeti kao predostrožnost pri upotrebi sintagme *metafizika prisustva*.)

No, upravo ono što se, na taj način, ispušta iz vida često postaje značajnije i od onog najznačajnijeg! U skladu s tom malom mudrošću valja reći da se prisutnost, na ništa manje značajan način, pored vremenovanja, u nizu drugih ravni vlastite artikulacije, tj. u svim aspektima vlastitog širenja, suočava sa mogućim granicama, sa *horizontima*. Možda bi, čak, moglo da se kaže kako smo sa svih strana opkoljeni horizontima! Što znači da, hteli-ne hteli, živimo u prisustvu i protiv prisustva. Tako se, u punini raspoloživog-smisla-i-građe, duha-i-tela, ukratko, u svim dimenzijama duhovnog i materijalnog delovanja, sledeći artikulaciju do krajnosti njegovog mogućeg, uvek već nekako suočavamo sa *sasvim drugim*, s *nemogućim*, s drugozakonitim (hetero-nomnim ili hetero-genim). Naši horizonti nas, dakle, isporučuju sasvim drugom... A ono nam se, najpre, nudi kao varka, kao opsena prisutnosti i samoprisutnosti. Problem te opsene, videli smo, ne može da se reši pozivanjem na Sveto ili Boga, pa onda ni pozivanjem na Sasvim Drugo, jer to su, samo, izvesne supstantivizacije i supstancijalizacije *sasvim drugog* koje još uvek svedoče o prisutnosti metafizike prisustva!

Različiti putevi u pravcu sasvim drugog – a reklo bi se da ih ima bezbroj, a ne samo put transcendentalne vremenske ekstaze – upućuju nas na jedinstveni cilj *bez cilja*, cilj koji je jedinstven po tome što je pre odsustvo svakog cilja pa i puta (!) nego što je bilo *šta*, čak i u *graničnom smislu – određeno*. Svaka ljudska individua, svaka egzistencija ima svoj put, ima svoj preplet sa putevima drugih individua i svoju neizbežnu upućenost na sasvim drugo, ako nikako drugačije onda, bar, kao vlastitu – smrt. Sasvim drugo nije nužno smrt, ali smrt je nužno sasvim drugo!

Ako vremenovanje, u smislu transcendentalnog horizonta, može da se prihvati kao *polazna tačka* jedne radikalne, do krajnjih konsekvenci dovedene analitike bića-za-smrt, ono, ipak, ne može da se shvati kao osnova za jednu (u isti mah jedinstvenu-i-mnoštvenu) strategiju tumačenja-razumevanja svih puteva koji se graniče sa sasvim drugim. Iako ireverzibilnost vremena svedoči o (odsutnom) prisustvu *nemogućeg* (= sasvim drugog) u svakom trenu vremena, ipak ni ona ne iscrpljuje mnogoznačnost sasvim drugog. Tek *smrt* kao mogućnost nemogućeg daje ireverzibilnosti vremena njeno dramatično značenje; ali ni ona ne iscrpljuje bezobalnu ekstenziju sasvim drugog. Interes filozofije i, zapravo, dekonstrukcije je u tome da ustanovi jednu *interpretaciju interpratacije* koja više ne bi u prisustvu bila okrenuta bilo kojim njegovim ekstazama nego bi, kroz te ekstaze i horizonte, htela da sebi otvori *prostor* za punu artikulaciju odnosâ kojima se stiže *na granicu* samog *odnosa* i, zapravo, na ivicu *bez-odnosa* ili *nemogućeg*; što opet, neki put, može da znači i na granicu – *užasa*.

Derida na više mesta dekonstrukciju definiše kao *aporetičko iskustvo nemogućeg* (v., recimo, *Apories*, Galilée, 1996, str. 36), tako da se ono afirmativno u dekonstrukciji, ukoliko govori o izvesnim uslovima mogućnosti (bilo čega), odmah graniči i sa *uslovima nemogućnosti* čija raznorodnost ili raznovrsnost ovde ne može da se iscrpi. Ali, upravo je problem ta raznorodnost, ta heterogenost uslova-nemogućeg. Pitanje je: može li nemoguće da se pripitomi? Da se preobrazi u naizgled-nemoguće i, zatim, u ipak moguće? Ako je tako nešto moguće – a Deridin tekst nam o tome na mnogim mestima svedoči – onda ostaje činjenica da

postoji i jedno nemoguće koje je savršeno ili apsolutno nemoguće, pa ga moramo jasno razlikovati od ovog prvog.

Tek na fonu te distinkcije moguća je artikulacija onoga što je moguće, što je stvarno moguće, odnosno što se označiteljski artikuliše kao stvarno-moguće. Nije reč o odnosima kao takvim, o zbiru, sumi odnosa, o bezličnoj apstrakciji odnosa, već o svemu što je u njima nesvodivo osobeno, usidreno u označiteljskoj konkretnosti, što je ono što bismo, naizgled paradoksalno, mogli da nazovemo *osobenom suštinom*. Zato nam, uostalom, čitava filozofska priča može da deluje kao čudna smena različitih, suviše ličnih, iako neki put potpuno bezličnih, projekata *obračuna* sa – sasvim drugim. Logocentrizam je opšta strategija mogućih pojedinačnih strategija zaborava i potiskivanja sasvim drugog! Barata se sa suštinama, i pri tom se čuva označiteljska osobenost. Kao da filozofske apstrakcije žive konkretnim životom samo preko vlastite označiteljske konkretnosti.

Ali, u svom optimalnom (ne i maksimalnom, jer takvog nema) opsegu sasvim drugo se graniči s onim što se može nazvati *raspoloživom prisutnošću*. Ona je druga strana realnog, i to ona druga, ona apsolutno-druga koja je, u stvari, prva ili u sudnjoj instanci – odlučujuća! Načelo, Ono (Id), stvar po sebi, ne-odnos, smrt, neizrecivo, neidentično, ne-moguće, bez-smisao (itd.), samo su neki, manje ili više problematični, izrazi za intuiciju *sasvim drugog* koja se ne može izraziti (odrediti, precizirati) bez zapadanja u aporije. Nije li i dekonstruktivna rAzlika samo još jedna reč čiji je posao, pored ostalog, da s one strane (semantički) raspoložive prisutnosti nekako *označi* (neoznačivo) polje sasvim drugog? To pitanje je važno. Ono je važno za samu dekonstrukciju. Jer, postoji i druga mogućnost, po kojoj je sasvim drugo u stvari čisti referent, ono izvantekstualno, ono što se postavlja izvan traga ili arhi-traga (*l'archi-trace*) i što, po pravilu, nosi na sebi umirujući (iako podložan aporijama) metafizički premaz… Po Deridi, reklo bi se, izvantekstualnog u stvari *nema* ("*Il n'y a pas de hors-texte*", *De la grammatologie*, Minuit, 1967, str. 227) i to ne mora da nas zbuni, jer sasvim drugo je ono što *se nikad nema*, dakle, što ni mi ni bilo koji subjekt nikad *ne poseduje*, *nema*, pa se, otuda, za „njega" ni ne može

reći da ga *ima*. No, ako sasvim drugo niko *nema*, to je tako zato što ni sam trag (pisanje ili tekst) nema ono što se, zapravo, po definiciji – nema. U najboljem slučaju: sasvim drugog *ima* (u nekom tekstu) na jedan implicitno ili eksplicitno prekriženi način, u jednom izbrisanom značenju, tako da ga ima tako što ga, u stvari, nema... Ipak, izvan-tekstualnog *nema* i zato što metafizička posesivnost nije legitimna, zato što metafizička izvan-tekstualnost naprosto ne može da prisvoji, pokori ili uzurpira *sasvim drugo*. Sasvim drugo je „najljući" neprijatelj svake metafizike.

Sama tvrdnja po kojoj *nema izvan-tekstualnog* znači, takođe, da nema izvan-tekstualnog *referenta*. Ono *realno* je uvek već *u tekstu* (v. *isto*, 228), posredovano tragom ili, što se svodi na isto, dato u jednom lancu diferencijalnih *uputa-odgoda* (*renvois*). Ipak, tu ostaju nedoumice. Ako sasvim drug*o* predstavlja samo još jednu od karika datog lanca deferencijalnih uputa-odgoda, ta karika se onda nužno razlikuje od svih *drugih* karika, jer kada se ne bi razlikovala ona ne bi bila *sasvim drugo*. Po tome bi se reklo da je sasvim drugo – shvaćeno ponajpre kao *smrt* – ona jedina *realnost* koja je jednom (označiteljskom) nogom u tekstu (poretku tragova), a drugom, po svoj prilici važnijom – izvan njega.

Nema sumnje: sasvim drugo nije nikakav rod, nikakav koncept (u jakom smislu te reči), nikakva kategorija. Zato, u trenutku kad mu je upućena naša intuicija, ono postaje ne-mesto jednog nepovratnog rasprskavanja smisla... Sasvim drugo i samu filozofsku upitnost, kao i najvišu upornost naših misli uvek ostavlja beznadežno bez odgovora, praznih ruku. Ono svaku simboličku razmenu lišava viška vrednosti, ostavlja bez konačnog dobitka, a svaku vrednost bez garancija, bez definitivnog i umirujućeg *temelja*... Bez hermeneutike vere. Ako je rad diferencijalnog (ili: rAzlike) u izvesnom smislu produktivan, budući da stvara tu *realnost* za koju metafizika misli da je neposredno data, on ipak svuda u njoj nailazi na radikalnu granicu koja je ono izvan-tekstualno koje briše tekstualne tragove i suočava realitet života i njegovih vrednosti sa sasvim drugim i smrću.

Ali, ne samo što nam sasvim drugo ne pruža osnovu (jer i jeste bez-osnova sama) za bilo šta i naročito ne osnovu za generičko jedinstvo prisutnosti, već ono, štaviše, pred nas postavlja tu svoju

bez–osnovu, to *bez* svoje osnove koja, onda, svako jedinstvo čini naprosto – *nemogućim*! Sve generičke razlike, kao i generički pluralizam bivstvujućeg, imaju osnovu (svoju datost koja je bez-dan) upravo u sasvim drugom kao u bez-osnovanom generičkom jedinstvu, u bez-osnovanosti ili nemogućnosti potpuno Istog. Sasvim drugo je nulta tačka razlike, tvrdo jezgro *nemogućeg*, dakle, smrti koja izmiče ne samo svakom referencijalnom nego i diferencijalnom poretku! A opet, to *nemoguće* je i naš temelj, ispod-ležeći temelj (nemamo ovde bolju reč) svih naših temelja (počela, načela, aksioma i pretpostavki).

Razlika bića i bivstvujućeg

Kod Deride se mogu naći tragovi kritike Hajdegerovog shvatanja *horizonta* iz etape *Sein und Zeita*. Otac dekonstrukcije najpre tvrdi da Hajdeger, počev od transcendentalnog horizonta vremena, zadaje ozbiljan udarac svakoj filozofiji *osiguranog prisustva*, sve do „vulgarnog koncepta vremena". Naravno, to još nije dovoljno da se iz zatvorenog kruga metafizike izađe. A nije dovoljno zato što svaki koncept vremena, a ne samo „vulgarni", implicira izvesnu *dominaciju prisutnosti*, tako da u pomenutom kontekstu, ipak, „izvanredni potres kome je podvrgnuta klasična ontologija ostaje shvaćen unutar metafizičke gramatike i leksike" (*Marges*, str. 73). Zato, Hajdegerova kritika metafizike ostaje, smatra Derida, zarobljenik njegovih još uvek metafizičkih polazišta. Ipak, pozni Hajdeger je, navodno, promenio *horizont*, tako da za njega ubuduće izvorna temporalnost, zajedno sa svojim izvedbama (analitika *Daseina*, konačnosti, povesnosti itd.) više nije ono što bitno konstituiše transcendentalni horizont pitanja o smislu bića, već pripada temi epohalnosti bića (*isto*, 74).

Time se dovodi u pitanje i neophodnost samog čina zasnivanja transcendentalnog horizonta s kojeg bi se, zatim, kretalo u avanturu upitnosti o smislu bića, odnosno o ontološkoj razlici. „Razlika bića i bivstvujućeg ipak može, kao nešto zaboravljeno, naknadno da dospe do iskustva jedino ako se već otkrila preko prisutnosti prisutnog i

ako se na taj način potvrdila u jednom tragu koji se čuva u jeziku kome nadolazi biće" (*Marges*, 77). Umesto transcendentalne konstitucije imamo, dakle, *iskustvo* čitanja metafizičkog teksta, iskustvo koje nas bitno otvara za mišljenje razlike (shvaćene kao nadolazak bića). Ali, hermeneutički *horizont* čitave te priče, tog čitanja-iskušavanja nešto je što, ovde, prolazi sasvim neupitno.

Ono što, ipak, ostaje upitno jeste status same razlike (između bića i bivstvujućeg) kao *traga*. U pitanju je *predmet* (hermeneutičkog) čitanja metafizike i njenih u-svetovljenih simptoma, njenih gubitaka i povrataka. Nevolja je, odmah vidimo, u tome što o tragu ne može da se govori kao o nekakavom naspramnom *predmetu*, naravno, u smislu raspoložive prisutnosti (označenosti). O tome zaista ne može biti govora, i Derida tu teškoću uviđa i s njom se poigrava promišljajući je do njenih krajnjih konsekvenci! Trag koji za sobom ostavlja razlika i naročito gubitak razlike, one koja je u metafizičkom tekstu ostala praznih ruku, do te mere je nemisliv da bi se pre moglo reći da je tu u pitanju brisanje samog traga, nego on sam, kao takav, trag u svojoj prisutnosti: „Trag se tu produkuje kao svoje vlastito brisanje. I tragu je svojstveno to brisanje samoga sebe, izmicanje onoga što bi moglo da ga održi u prisutnosti" (*M*, 76).

Zato svako određenje ili imenovanje traga još uvek nastaje *u nastavku* metafizičkog teksta koji zaklanja trag, a ne kao ono što (suvereno) pripada samom tragu. Ali, strogo uzev – i to je ovde poenta – *samog* traga, traga *kao takvog* zapravo ni nema! Kao što nema ni tog *kao takvog* ukoliko se ono tradicionalno shvata kao jedna podrazumevajuća, implicitna oznaka metafizike prisustva. Nema ga, dakle, u tom smislu što je njegov identitet nešto što nam uvek izmiče: trag je sam horizont, horizont horizonta, horizont sopostvenog izmicanja. (I u tom smislu veoma podseća na sasvim drugo!) Zato iznad ili iza razlike bića i bivstvujućeg, gde se ova još uvek nekako određuje i imenuje, moguće je, po Deridi, misliti o jednoj još manje mislivoj razlici koju, sada, više nije moguće, kao takvu, ni imenovati! „S one strane bića i bivstvujućeg, ta razlika razlikujući (se) bez prestanka, trasirala bi (samu sebe), ta *rAzlika* (*differance*) bila bi prvi ili poslednji trag, ako je još uvek dopustivo govoriti ovde o poreklu i kraju. Takva razlika već bi nas uputila da,

ponovo, mislimo jedno pismo bez prisustva i bez odsustva, bez povesti, bez uzroka, bez *arhea*, bez *telosa*, remeteći potpuno svaku dijalektiku, svaku teologiju, svaku ontologiju" (*M*, 78).

Kako da protumačimo ovaj obrt, ukoliko je to obrt? Derida se drži starog hermeneutičkog načela, da autora treba iščitavati i tumačiti bolje nego što on to sam sa svojim tekstom čini. Razume se, nad tim *bolje* uvek će lebdeti nevidljivi trag neupitane upitnosti: zaista, zašto bi uopšte nešto bilo bolje od nečega drugog? Zašto bi ovo ili ono bilo bolje od subjektivno dobrog i možda za nekoga baš najboljeg? U svakom slučaju, sledeći tu interpretativnu, uvek pomalo neupitanu logiku *boljeg*, Derida takoreći preko Hajdegerove grbače, preko ontološke razlike bića i bivstvujućeg stiže do onog *najboljeg*, do vlastitog shvatanja razlike nad razlikama, predstavljene (samo ne u smislu: pred-*stavljene*, već: u *predstavu* stavljene, takoreći ekshibicionirane) ovog puta kao – *rAzlika* (*differance*).

Nije li to samo još jedna *interpretacija interpretacije* koja sebe ne priznaje kao subjetivno profilisanu misao, kao refleksiju? Još jedna filozofija koja to ne želi da bude? Reč *refleksija* nije pala slučajno. Usudili bismo se reći da čitava dekonstruktivna strategija razgradnje zapadne metafizike – ukoliko se na odlučujući način sabire i drži u sudbini ove čudne figure s kojom nije nimalo lako izaći na kraj, dakle, *rAzlike* – pred-stavlja (ili: pred-sebe-stavlja), pa onda i ogoljuje i raspršuje jednu refleksiju koja sebe nikako ne bi htela *kao takvu* (= tradicionalnu) i, zapravo, kao nikakvu, jer *samo*, *to*, *takvo*, *kao takvo* obeležava uvek jednu – prisutnost. Refleksija (u tradicionalno-modernom smislu) je misaono osvedočenje prisustva i to je, svakako, njen ključni problem. Dugo je, naime, u istoriji logocentrizma takvo osvedočenje bilo ne toliko problem koliko snevano rešenje, a danas je to, samo, prosnevani san iza koga su ostali jedino – problemi!

Ali, ni mišljenje rAzlike ne prolazi bez teškoća. Ipak, te teškoće proizlaze iz dekonstruktivnog razumevanja teškoća koje pogađaju diskurs o rAzlici. Naime, sve što bi ubuduće htelo da se kaže o rAzlici moralo bi da se iskaže pod znacima navoda. Kao da se to u isti mah moralo-i-nije-moglo-reći. Kao da to i jeste i nije misao-o-rAzlici. Kao da rAzlika i ima i nema nema identitet koji je čini da jeste to što jeste. Kao da ona, naprosto, nije istovetna sa sobom. Kao da se u sebi

diferencira, razlučuje, pred-sebe-stavlja kroz govor *o* sebi koji o njoj, zapravo, ništa ne govori i koji i nije govor *o* njoj! Zaista Deridina se *différance* (rAzlika) izgovara isto kao i (normalno) *différence* (razlika), ali se drugačije (ili: „pogrešno") *piše*. A to zapravo *pokazuje* da je rAzlika samo stvar pisanja, traga, da ona nije čak ni izgovorljiva. Da nije žrtvovanje glasa, budući da u njoj glasa ni nema. I taj podložni aporijama mogući-nemogući govor o rAzlici, govor bez glasa (koji iščezava da bi *sama stvar* iskrsla pred subjektom „saznanja"), bez sumnje je ono najzanimljivije u čitavoj ovoj priči. Priči koju svakako treba ispitati. U ovom trenutku – dopuštamo sebi pomalo pogibeljnu anticipaciju – reklo bi se da aporetičnost rAzlike dolazi od njenog dodira sa sasvim drugim! I odmah se treba oprezno, kritički upitati: da li je mišljenju rAzlike do tog dodira i do aporija koje proizlaze iz rečenog dodira (sa sasvim drugim) uopšte i stalo?

Idući tragom Hajdegerovog tumačenja razlike između bića i bivstvujućeg i Deridinog tumačenja tog tumačenja, kao *mogućeg uvoda u dekonstrukcuju*, stižemo, na kraju, do ključnog, do iskoraka u poziciju (ili: anti-poziciju?) rAzlike. Pri tom smo se suočili s dve opasne tačke: tačkom refleksije i tačkom dodira sa sasvim drugim. To su, čini se, mesta na kojima se dekonstrukcija drži ili pada. Problem refleksije se naizgled lakše rešava. Bez sumnje, rAzliku nije moguće kritikovati s bilo koje tradicionalne-logocentričke pozicije, makar to onda bila i pozicija metafizike subjektivnosti (ili refleksije)... Da li je to razlog da se refleksija jednostavno protera iz dekonstrukcije? Problem je složeniji nego što bi se to na prvi pogled reklo. Sam pojam *sasvim drugog* (ako je to uopšte pojam, ako nije *minsko polje* svakog mogućeg poimanja) takođe je podložan odbacivanju. Sasvim drugo je fikcija – rekli bi mnogi. I tu bi bio kraj priče. Samo, da li je fikcionalnost dovoljan razlog da bilo koju priču odbacimo? Sasvim drugo ne samo što ne nudi bilo kakvo logocentričko uporište, već pre nudi, reklo bi se, njegovu suštu suprotnost. Taj moćni pojam koji je, takoreći, protiv-pojam, prava nemogućnost ili crna rupa pojma, bez sumnje je za tradicionalan način mišljenja oduvek bio nešto nepojmljivo, čak besmisleno... jer, eto, fikcionalno! Suviše često fikcija je bila alibi ne samo za odbacivanje fikcija nego i za zaborav sasvim drugog ili, ako hoćete, za

zaborav smrti! Dekonstrukcija, ipak, ne može i ne želi da ono fikcionalno jednostavno – odbaci. Pri tom, fikcionalnost, kao i uvek, stvara izvesne teškoće, kao što to čini i koncept *refleksije*. Samo, te teškoće se pojavljuju na *uvek drugi* način.

Pođimo od pitanja: da li je pojam *refleksije* (koja je nešto što je ugrađeno već u sam pojam *pojma*) neminovno ophrvan logocentričkim bagažom? Odnosno: da li je moguće dokonstruktivno redefinisanje refleksije? Nije li taj stari pojam do te mere ophrvan logocentričkom tradicijom i teškoćama da nikakav dekonstruktivni rad i (raspršujući) učinak neće biti u stanju da ga od te (metafizičke) uslovnosti oslobodi? Ako je tako, onda bismo morali reći da rAzlika (ta naslednica Hajdegerove razlike bića i bivstvujućeg), ako ne kao pasivna datost (uslovnost), onda, bar, kao aktivna intervencija, dakle, kao refleksivni nastup (ili: pristup pojmovima) nužno trpi recidive logocentričke metafizike. Pa ako je to tačno – a nije, ili bar nije nužno! – onda moramo reći i da je *mišljenje* (*refleksija*) rAzlike naprosto podložno kritici. I to bi, razume se, bila kritika sa stanovišta unutrašnjeg protivurečja koje pogađa dekonstrukciju ukoliko ona teži iskoraku iz (logocentričke) uslovnosti čiji zarobljenik, ipak, na kraju ostaje! To jeste teškoća, ali je teškoća koja, verijumo, može da se reši, pa će ostatak ovog teksta, između ostalog, i na tom rešenju poraditi.

Samo pitanje refleksije se ne pokreće zato da bi se stvari nepotrebno komplikovale. Ako je dokonstrukcija, zaista, *destrukcija* refleksije – neki post-filozofi bi to rado prihvatili – onda ona, u stvari, prihvata vlastito mišljenje kao jedno *sasvim drugo* (= *smrt*) refleksije... Posle Boga i Čoveka, na redu je, naravno, i smrt Refleksije. A to nas, pre ili kasnije, suočava s pitanjem formulisanim u naslovu sledećeg odeljka.

Pokoriti sasvim drugo?

Šta ako su Derida, a s njime i dekonstrukcija, osuđeni da (1) u svom shvatanju rAzlike budu upućeni na sasvim drugo upravo zato što ne želi refleksiju i (2) šta ako je njegovo shvatanje diferencijalnog polja (u sudnjoj instanci: rAzlike) samo jedna mršava,

ispoštena, istanjena refleksivna totalizacija, zato što to shvatanje ne shvata granicu *kao takvu*, pa prema tome ni vlastitu, spram *sasvim drugog*, zato što ono hoće (posle tolikih metafizičkih pokušaja) da još jednom, poslednji ili prvi put, zagospodari sasvim drugim? Nešto jednostavnije rečeno: da li rAzlika (dekonstrukcija) zloupotrebljava (na tradicionalan način) refleksiju da bi *pokorila* sasvim drugo? Budići da je sasvim drugo ono opasno ili najopasnije ne-mesto na kojem se, pre ili kasnije, slama svaka umišljena metafizička građevina... Iz toga bi sledilo da nije prisutnost jedina Stvar koja je obeležena voljom za moć. Nije li, zaista, mišljenje rAzlike samo još jedna prikrivena hermeneutika vere? Nije li dekonstrukcija, zapravo, samo još jedan izraz apsolutne volje za gospodaranjem? Pa ako je takvo pitanje umesno, koga ono onda pogađa? Možda je to zamerka samo *Deridinoj*, ne i svakoj mogućoj dekonstrukciji, dekonstrukciji kao takvoj? Čitava afera nam govori o aporematskoj prirodi manje-više svake strategije filozofskog diskursa. Ovde ćemo, ipak, morati da ispitamo slučaj dekonstrukcije.

Pođimo od tvrdnje da dekonstrukcija, kao i čitava prethodna metafizika, *ne želi savim-drugo.* U ovom kontekstu jedno *želi* ili *ne želi* ima pomalo nečitko značenje. U kojoj meri čovek može da ne želi ono čega u stvari ne može da se oslobodi? Dekonstruktivna strategija bi morala da kroz svoja fina posredovanja izmakne ogoljenosti ovog pitanja. Derida sasvim pouzdano zna da se sasvim drugog nije moguće otresti. Mi nemamo „njega", a opet, „ono" ima nas! Samo, šta ako je Deridina dekonstrukcija tako profilisana da nekako hoće (želi?) da se sasvim drugog oslobodi, da se oslobodi njegovog neugodnog, razornog, paradoksološkog odsutnog prisustva? I njegove destrukcije. Jer, znamo, kod Deride se dekonstrukcija – s pravom – profiliše kao afirmativna misao. Samo, da li je moguće obračunati se sa sasvim drugim tako što bi se ono pokorilo, apsorbovalo ili razvodnilo, recimo, unutar strateškog nastupa razlike, te diferencijalnosti bez konca i kraja? Zaista, da li mogu da se sasvim drugo i rAzlika *pomire* (u jednom, takoreći, hegelijanskom maniru) ? Da li je moguće to pomirenje tako što bi, recimo, sasvim drugo potpalo pod patronat rAzlike? Problem je u tome što je diferencijalnost rAzlike uvek aktivna (prodiktivna), što je, u isti mah, upućujuća i

odgađajuća, što je sama *ekonomija* upućivanja-odgađanja, dok su, s druge strane, sasvim drugo i smrt prava ne- ili anti-ekonomija, dakle, čista odsutnost, neuporedivost, nesamerljivost.

Kritikujući Levinasovo shvatanje *beskonačno drugog* (v. u *L'ecriture et la difference* poglavlje Violence et metaphysique koje je u celosti posvećeno Levinasovoj misli) kao isključivo pozitivne (nenegativne) transcendencije, Derida primećuje: „Drugi može biti ono što jeste, beskonačno drugi, jedino u konačnosti i smrtnosti (mojoj *i* svojoj)" (169). Zaista, Levinas svaki oblik negativne ili neodređene transcendencije otpisuje kao *lošu beskonačnost* (mada, pri tom, ne upotrebljava ovaj suviše hegelovski termin). To je beskonačnost koja nas ne otvara prema istinskoj drugosti (Drugom), već pre zatvara u horizont Istog. Samo, ako neko i želi da izađe iz Hegelove senke, on sebi mora da prizna kakvu takvu potrebu za *lošom* (negativnom, neodređenom) *beskonačnošću*. Derida odmah dodaje da je teško zamislivo kako bi se moglo govoriti o *lošoj* beskonačnosti, a da se ne pretpostavi i zapravo nad-postavi jedna superiorna *dobra* ili *istinska* beskonačnost.

Trebalo bi dakle moći misliti ono što je u filozofskom mišljenju takoreći nemislivo, nezamislivo: nesvodivo *zajednički* horizont Smrti i Drugog: „Beskonačna drugost kao smrt ne može da se pomiri s beskonačnom drugošću kao pozitivitetom i prisutnošću (Bog). Metafizička transcendencija ne može biti u isti mah prekoračenje prema Drugom kao Smrt i prema Drugom kao Bog. Sem ako Bog ne znači Smrt, što je, najzad, oduvek bilo *isključeno* celinom klasične filozofije unutar koje mi Boga shvatamo kao Život i Istinu Beskonačnog, pozitivne Prisutnosti. Ali šta znači to *isključivanje* ako ne isključivanje svakog posebnog *određivanja*? I to da Bog nije *ništa* (određeno), da nije nikakav život, jer je on *sve*? Pa, dakle, da jeste u isti mah Sve i Ništa, Život i Smrt?! Što zatim znači da Bog jeste ili se pojavljuje, *biva imenovan* kroz razliku između Svega i Ničega, Života i Smrti itd. Kroz razliku i u osnovi kao Razlika (*Différence*) sama. Ta razlika je ono što zovemo Istorijom. Bog je tu *upisan*" (*E*, 170).

Na drugom mestu Derida u nešto sažetijoj formi iskazuje to istu misao: „igra sveta prethodi Bogu" (158). Ali, upravo smo videli da ne prethodi samo Bogu nego i smrti ili sasvim drugom *ovog*

puta shvaćenim kao smrt. Zaista, da li rAzlika drži u svojim diferencijalnim mrežama ne samo Boga nego i smrt? Ne samo (teološki profilisano) *Sasvim Drugo* (nije Riker jedini koji koristi tu vrstu pisanja) nego i (profano) *sasvim drugo*? Da li se time još jednom potvrđuje ono što je i Delez hteo, pri definisanju strukturalizma: da pomoću (metafore) „mesta smrti" ukroti sasvim drugo (kao smrt), da ga potčini nadmoćnom pokretu (strukturalnog, semiotičkog) diferenciranja? Najzad, može li se reći da tu funkciju sada obavlja – rAzlika? U Delezovom slučaju nam je izgledalo da se subordinacijom smrti (sasvim drugog) u zatvorenom krugu *strukture-razlike* vrši uzdizanje, hipostaza strukture na presto neprikosnovenog Subjekta. I ne semo to! Time biva učvršćena i slatka iluzija o potpunoj zbrinutosti, osiguranosti strukturalnog postava pred navalom radikalne dijahronije koja je smrt (uništenje) kao sasvim drugo svakog, ma koliko hipostaziranog, subjekta... Samo, da li diferencijalnost strukture, igre i rAzlike može da „iskontroliše" razornu drugost smrti? Nije li diferencijalnost sasvim drugog ipak sasvim (ako ne i apsolutno) druga diferencijalnost?! Potpuno različita od svake afirmativne, produktivne, životne diferencijalnosti?

Bezobalno razastiranje razlike nije po sebi ni loša ni dobra stvar. Ali, ukoliko takav (ipak) totalizujući hod ne zna svoju (dekonstruktivnu) *granicu*, *meru*, pa i *nameru-namenu*, onda on nužno postaje umišljen i po tome blizak klasično-metafizičkom totalizujućem hodu. Bog je bio svemoćan zato što *jedini* ničim nije bio ograničen i, na prvom mestu, nije bio ograničen mogućom smrću. Sve dok, naravno, Niče nije objavio njegovu smrt! Ubuduće on je ograničen razlikom između Života i Smrti. On više nije gospodar te razlike. Božiji gospodar sada je – „razlika sama". Ona je poput sudbine. Razlika je moćnija od Zevsa! I ne samo od Zevsa, već i od *bića* (imeničkog oblika od glagola *biti*), razume se, kao razlika bića i bivstvujućeg i, zatim, kao *trag* te razlike. Najzad, kao razlika nad razlikama, ona bi morala da može nekako da bude moćnija i od same sebe! Takav zaplet je, čini se, u igri kada je reč o rAzlici. Ipak, problem je u tome što je razliku između života i smrti moguće povući samo sa stanovišta života, odnosno sa staništa jednog *afirmativnog* koncepta rAzlike. Možda je rAzlika jedina u stanju da uspostavi

kakav-takav odnos prema smrti i sasvim drugom, možda ona jedino može da sasvim drugo uvede u igru. Samo, da li to znači da heteronomija sasvim drugog može da se u celosti prevlada? Da li igru rAzlike smemo da shvatimo kao totalizujući hod koji bi bio u stanju da, takoreći, pregazi smrt? Na jedan mekan, nedogmatičan ili otvoren način? Da li je rAzlika dovoljno *opremljena* (ili: dovoljno lišena opreme) za tako nešto? Da li ona može da *poveruje* u takvu svoju misiju? I da li je sve to zajedno uopšte i potrebno dekonstrukciji? Da li ona može da izdrži žeđ za apsolutnim, pošto svaki totalizujući hod, makar išao linijom razlika, pre ili kasnije u sebi otkriva samu tu žeđ za apsolutnim, kako u ekstenzivnom tako i u intenzivnom smislu.

U svojom diferencijalnom razastiranju (ili ekspanziji?), dekonstrukcija, preuzimajući od strukturalizma nalog *sistema* i *igre*, sebi u stvari obezbeđuje polje mogućih razlika kao polje *bez granica*, *bez obala*, jer *sve* (a to znači sve i ništa, život i smrt) što bi se uopšte pojavilo (imenovalo) u tom polju, i zapravo u bilo kom polju, odmah bi bilo zahvaćeno *totalizujućim* radom razlike nad razlikama, dakle: rAzlikom. Toj raz-obručenoj obuhvatnosti (koju ne moramo nazvati *totalizacijom*, ali koja to, ipak, po mnogo čemu jeste) ne izmiče bilo koja igra refleksivnih pomaka, koja bi, bar za tradicionalni filozofski stav, bila prepuna mogućih zamki i smicalica. Sve je uvek *tu*, na okupu, unapred obuhvaćeno profilaktičkim predviđanjem – izmaka. Mišljenjem rAzlike dekonstrukcija se, bar naizgled, potpuno obezbeđuje od nepoželjnih iznenađenja iz pozadine, s druge (i svake druge) scene (vlastitog i tuđeg) mišljenja. Svaki prekobrojni smisao (svaki *credo*) je već unapred ubrojan u materijal dekonstrukcije. Njena totalizacija je na taj način, reklo bi se, savršena – i možda čak suviše dobra da bi joj se poverovalo na reči! Jer time, čini se, kao da je stari metafizički san o potpunoj obuhvaćenosti, o velikoj neprikosnovenoj sintezi, sada samo okolišnim, naizgled hetero-logičkim stazama, konačno ostvaren. Ali, to je ono što dekonstrukcija sebi ne sme da dozvoli! Ona, zato, mora trajno da bude na oprezu, odnosno da se uvek *još* ograđuje od skrivenih težnji za apsolutnim... Upravo zato što je u igri drugog i drugosti ujedno dato i sasvim drugo, zato tu uvek imamo granicu, imamo

nešto što nam pokazuje gde prestaje igra, što pokazuje da to više nije igra ili da nije do kraja igra. Ono krajnje, dakle, aposlutno-drugo ili sasvim drugo, shvaćeno pre svega kao ireverzibilno vreme i smrt, nužno ostaje u vlastitoj-krajnjoj instanci – van igre, ostaje zapravo jedinstvena, nedodirljiva, negativna realnost van igre.

Filozofija je, bez sumnje, oduvek posedovala tu neutoljivu žeđ za Apsolutom. Za načelom koje bi bilo narcisoidno zagledano u sebe samog. Zato je apsolutno shvatano kao obećana (samo) prisutnost (najčešće u večnosti) koja neutrališe ili potiskuje onu drugu, negativnu, đavolsku apsolutnost (ili : apsolutnost zveri iz bezdana). Međutim, povest zapadne metafizike, kao i različitih mitologija, religija i ideologija koje su se uz nju vezivale trpela je, uvek iznova, neuspeh. Suočavala se s uvek novim i nepredvidljivim kontraindikativnim efektima vlastitih projekata. Time se pokazivalo da aposlutno nije zakon datosti nego performativni projekt, dakle, pokušaj da se rečima izgradi jedna (apsolutna) stvarnost koja, međutim, pre ili kasnije, doživljava poraz i to, upravo, pred negativnim realitetom *sasvim drugog*! Realna je samo smrt. Svaka operacija koja bi htela da ustanovi apsolutno kao nešto što *imamo* pokazala se bezuspešnom, jer je apsolut, u stvari, ono što savršeno *nemamo*, što ima nas kao *sasvim drugo* od svega što želimo i imamo.

Da li diferencijalna misao konačno nudi jedinu proceduru kojom bi filozof, *koliko-toliko*, mogao da *utoli* tu žeđ za apsolutnim? Koja je ujedno žeđ za potpunom, osiguranom samoprisutnošću, ali u zlokobnoj sa-prisutnosti sasvim drugog? Tako nešto je, zaista, teško zamislivo. Pa ako bi se, ipak, prepustila nekoj apsolutnoj referenci, nekoj pouzdanoj ili zauzdanoj hermeneutici vere, dekonstrukcija to, svakako, ne bi sebi smela da prizna! Tu bi, naime, bila reč o totalizaciji koja ne sme da se, u vlastitim očima, prepozna kao takva i, zapravo, kao nikakva. Time bi priča o dekonstrukciji dobila mali kriminalistički obrt: u jednom posebnom i, svakako, sebi-ne-razjašnjenom vidu *rAzlika* bi nas takoreći nesvesno primicala, dovodila u opasnu blizinu *sasvim drugog*, u dodir sa njegovim neželjenim, korozivnim ili čak destruktivnim dejstvom. Jer, naime, apsolutno nije samo način da se temeljno zaboravi sa-

svim drugo nego i put koji mora da se prođe kako bismo se opasno primakli njegovom povratku, povratku njegovog bez-smisla i zapravo *ludila*!

Budući da rAzlici ne odgovaraju upućivanja koja bi je brzim hodom smestila na tle jedne daleke ili bliske prisutnosti, pošto njoj ne odgovara čak ni samo imenovanje, jer ono je tek još jedan metafizički postupak (v. *M*, 28 i 77), onda iz toga proizlazi da je rAzlika naprosto *neizreciva*, da je uvek-izmičuća-drugost, da je sasvim drugo svake moguće govorne artikulacije (određivanja, imenovanja, opisivanja itd.) vlastitog statusa. Ali, šta to znači ? Da rAzlika na neki način koincidira sa sasvim drugim? Ili, možda, sa Sasvim Drugim? Da je ona Bog ili smrt? Ili možda, samo, svojevrsni *odnos prema horizontu*? Zaista, nije li dekonstrukcija kao pozicija uvek-izmičuće-drugosti u stvari, interpretacija interpretacije-kao-horizonta? Te prema tome: još jedna, među mnogim, reinterpretacija ideje *horizonta*? Ostaje otvoreno pitanje koliko bi to za dekonstrukciju bilo prihvatljivo. Jer, čini se da je Derida, sa kritikom Hajdegerovog shvatanja horizonta, tj. podrazumevajuće anticipacije bića kao vremena, pa zatim i s kritikom Hajdegerove pozne promene horizonta, tj. mišljenja razlike bića i bivstvujućeg, u izvesnom smislu zadao poslednji udarac i samom pojmu *horizonta*. Naime, Derida bi hteo čistu, od svakog *određenja* očišćenu rAzliku, hteo bi rAzliku koja dodiruje sve prisutno, svako bivstvujuće, ali ne kao njihov horizont!

Jer, rAzlika je nešto što se smešta s one strane kako prisutnosti, tako i odsutnosti shvaćene kao još-ne ili više-ne-prisutnost. „Ono što nam daje da mislimo s one strane zatvorenosti ne može da bude naprosto odsutno. Odsutno nam ili ne bi dalo ništa da mislimo ili bi još uvek bilo jedan negativan način prisustva“ (*M*, 76). Prema tome, rAzlika nije usidrena naprosto u jednoj odsutnosti i pogotovu ne aposlutnoj odsutnosti kakva ne može da ne bude sasvim drugo kao smrt. Diferencijalni rad rAzlike je upućujući-odgađajući; takođe, on je određujući sada i ovde, ali u isti mah i obećavajući. Počev od tih obeležja on se ustanovljuje i kao produktivan, a to je tu, zacelo, naj-važnije. Pa zato što je takav, rad rAzlike, iako se razastire (*espacement*) kroz prostor i vreme, iako je odgođen u

još-ne-prisustvu, i u sada-odsutnom, ne ostaje zarobljenik sasvim drugog ili apsolutnog odsustva, već se postavlja kao ono po čemu tek jesu i prisustvo i odsustvo.

U misli koja zna samo da misli unutar prisustva ili odsustva, rAzlika je naprosto zaboravljena. Šta bi to ni... ni... (ni-odsutno ni-prisutno) nudilo našem mišljenju ukoliko samo mišljenje u njemu ne bi moglo da nađe nikakvo čvrsto modalno-konstitutivno, ontološko ili teološko uporište? Ne bi li, time, mišljenje rAzlike sebe osudilo na maglovite intuicije koje su spremne da svakog trenutka, sasvim pro-iz-voljno, menjaju svoje konture? Deridi moramo dati za pravo ukoliko insistira na tome da se prisutnost odredi počev od njenih kameleonskih preobražaja, od njene moguće raspoloživosti koja je takoreći alhemijski spoj prisutnog i odsutnog, stvarnog i mogućeg. Time bi se izbegla lukavstva one prisutnosti koja voli da se igra skrivanja, okolišenja i odlaganja. U ovom trenutku, valja reći, samo, da bi prisutnost mogla da se definiše kao *raspoloživa naspramnost*, makar tu naspramnost shvatili kao naspramnost označitelja i označenog. Prisutnost je uvek prisutnost-za, a to znači da je naspramnost, uzajamnost jedne prisutnosti naspram druge. U stvari, ona je *odnos*. I odmah treba dodati da to određenje prisutnosti, ma koliko da je nezaobilazno, ipak još uvek nije dovoljno. I sama *raspoloživost* o kojoj je ovde reč, pa i sama granica te raspoloživosti, nije ni blizu nečega sasvim neproblematičnog i umirujućeg.

Derida s pravom podvlači i jedan *zaboravljeni* momenat koji, međutim, nije ništa manje konstitutivan za ustanovljenje (za ustanovu?) prisutnosti. (Ideja *naspramnosti* je preuska da bi mogla da pokrije taj momenat.) U čemu se sastoji taj zaboravljeni momenat? U tome da pravi smisao svake prisutnosti, a to znači svake kontemplativne i refleksivne naspramnosti, čuči, krije se negde s one strane ne toliko raspoložive prisutnosti koliko same raspoloživosti kao takve, dakle, u onome što je negde *izmaknuto*. Kako da to shvatimo? Nikakvom naspramnošću, makar ona sama obavljala funkciju izmicanja (recimo, kroz rad refleksije), nije moguće *bez ostatka* totalizovati temeljni izmak smisla, izmak koji nam sugeriše rAzlika. Sa čistom naspramnošću nije moguće izaći iz zatvorenog kruga Istog (iz totaliteta prisutnosti). Izmak (sa velikim I) čini da „prisutno

postaje znak znaka, trag traga. Ono više nije ono na šta u krajnjoj liniji upućuje svaka uputa. Ono postaje funkcija u jednoj strukturi poopštenog upućivanja" (*M*, 25).

Ukoliko je u stanju da instrumentalizuje znakovnost znaka, i da tako u njoj izbriše sam označiteljski odnos, prisutnost odmah, vidimo, postiže kontra efekat: ona sama postaje *znak* tog izbrisanog, potisnutog, izmaknutog znaka. Ubuduće prisutnost je u onom najstvarnijem u sebi, zapravo, znak brisanja znaka. Njeno upućivanje na *samu stvar* postaje zanemarljiva osobenost, jedna posebnost u odnosu na *poopšteno* upućivanje na izmaknutost znaka. „Realno" je u isti mah obrisani (kao tzv. *relano*) i samoj stvari izmaknuti znak. Prisutnost, prema tome, nije „kao što se to obično veruje *ono što* označava znak, ono na šta upućuje jedan trag, prisutnost je trag traga, trag brisanja traga" (*M*, 76-7). Stvari „realno" postoje, odnosno postoje kao *konstrukcija* realnog, samo zato što je u njima izbrisana znakovnost znaka do poslednjeg traga. Prisutnost je ono što označava znak, ali upravo kao trag brisanja traga, odnosno kao trag zločina izvršenog nad tragom, kao mesto (zločina) na kojem se neki semantički identitet posmatra kao očišćen od mreža razlika-tragova koje su ga, u stvari, učinile mogućim.

Tek ovde se nazire cena koju dekonstrukcija mora da plati da bi dogurala svoje stanovište do poslednjih konsekvenci: ona mora da vrednosno devalvira (ne i destruira) svaku naspramnost. Naspramnost nema budućnost sem jedne: da se vis-à-vis dominirajućeg izmaka-rAzlike protumači kao izvesna fiksacija, kao prvobitna fiksacija ili potpuno spoljašnje referiranje, transcendencija bez imanencije. Zato je jedino mišljenje izmaka-rAzlike u stanju da naspramnost probudi iz njenog dogmatskog dremeža, da je preko *tragova brisanja traga* privede svom *poreklu*. Faza genealogije je nužan momenat dekonstruktivnog postupka. Tu fazu možemo da nazovemo i fazom kritičkog razumevanja i dešifrovanja ukorenjenosti svake konstrukcije stvarnog (prisutnog, neposrednog itd.) u tragovima brisanja tragova.

Filozofski je, nema sumnje, moguća, ali i duboko pogrešna, zamisao dijalektičkog odnosa *naspramnosti* i *izmaka* smisla, zamisao jasno definisane igre njihovog uzajamnog prevladavanja ili

beskonačnih nadomeštanja obuhvatnosti i obuhvaćenosti u složenim istorijskim prepletima refleksije (svesnog) i razlike (nesvesnog). Takva dijalektika bi, svakako, koincidirala s Rikerovom dijalektikom *arhea* i *telosa*, odnosno sumnje i vere kao hermeneutičkih projekata. Dekonstrukciji, ipak, ona nije potrebna! Jer, dekonstrukcija nije vernik dijalektike već, pre, njen nevernik: misao njenog raz-uveravanja.

Ako je u dekonstrukciji (u instrumentalnom smislu) ipak na delu izvesna totalizacija (= eminentno dijalektička kumulacija smisla), ona u tom slučaju ide linijom diferencijalnih izmaka, uz stalno isključivanje svih upućivanja (i referenci) koje na različitim instancama totalizujućeg rada usredištuju smisao u nečemu spoljašnjem, u prisutnosti samoj. U stvari, diferencijalni rad čini da ta totalizacija postane pre izvesno raspršenje totalizacije, raspršenje sveobuhvatne-otvorenosti-za-razlike nego bilo kakva žeđ za punim prisutvom i samoprisutvom. Pa ako u dekonstrukciji još može da se nađe neka idolatrija prisustva, onda je to, reklo bi se, samo izvesno nasleđe diferencijalne misli koja je u svemu videla statične, sinhrono profilisane strukture. Kada strukturalisti *odbacuju*, *destruiraju* dijalektiku izmaka i naspramnosti (ili: spoljašnjeg i unutrašnjeg) strukturalni nalog nužno zapada u pozitivizam koji je drugo ime za nereflektovanu naspramnost! Ta dogmatska naspramnost pogađa i onaj pozitivizam koji se, u jednom trenutku, odredio kao *spoljašnjost bez komplementarne unutrašnjosti* (Fuko), ali i onaj koji naprosto *poriče kritičku refleksiju*. Da li i mišljenje rAzlike, samo na osoben način, poriče kritičku refleksiju i na možda još osobeniji način hoće sebe kao spoljašnjost bez komplementarne unutrašnjosti?

Derida već u svojim ranim (sistemskim) tekstovima, iz *L'ecriture et la difference* i *Marges de la philosophie*, daje jasno do znanja da je u *igri* spoljašnjeg i unutrašnjeg igra *prva*, te da već sama formula o spoljašnjem bez unutrašnjeg ne bi bila uverljiva, kao što to nije ni ona suprotna. Jer igra, u stvari, nije ni spoljašnja ni unutrašnja... Kod Fukoa (iz njegove rane faze) ne nalazimo tu vrstu skrupula; on prihvata svoje konsekvence bez otpora i čak bi hteo da, pri tom, sebe vidi usrećenog: *ja sam srećni pozitivista*! Dekonstrukcija,

naprotiv, želi da tu stvar izgura do njenih krajnjih konsekvenci. A da bi se dotle stiglo (napomenimo, u ovom trenutku, da su pitanje pravde i demokratije neke od tih krajnjih konsekvenci) potrebno je proći kroz fazu kritičkog dešifrovanja svakog pokušaja da se igra zaustavi u nekoj navodno privilegovanoj metafizici prisustva. Dekonstrukcija mora da pazi da joj se metafizika ne provuče kroz prste. Zato su krajnje konsekvence dekonstrukcije takve da mi nikada ne možemo biti sigurni ili osigurani od ponovnog pada u metafiziku. U tom smislu, onda, može da se govori o autoimunosti dekonstrukcije. Nema savršene, konačno dobre ili garantovane dekonstrukcije. Zato njena vrednost nije zajamčena ni samim Deridinim likom i delom! Svaka dekonstruktivna intervencija podložna je uvek kontrasvrhovitom kretanju, pa i kontraindikativnim učincima. Pa ako nema garantovano-maksimalnog, onda bar ima onog optimalnog koje, međutim, takođe nije ničim garantovano. Tu mogućnost je pokušao i sam Derida da upiše u strukturu ključnih reči koje upotrebljava u svom tekstu i, pre svega, reči *rAzlika* (*différance*).

Sledeći trag tih konsekvenci, konačno, stižemo do značajne alternative: (1) ili je rAzlika neoznačiva, pa je, ujedno, nešto *sasvim drugo* od svake moguće artikulacije, nešto *par excellence* ne- ili van-semiološko-semantičko (bez obzira što je na paradoksalan i nedosledan način ipak – *izgovaramo* sa muklim-velikim A) ili je (2) rAzlika još uvek izvesna označenost i intervencija u označenom, dakle, nešto što je sazdano od značenjskog tkiva i što je, dakle, još uvek deo igre označiteljâ i označenih, ali tako da se sam njen označitelj (pisana reč *rAzlika*), pa i sam kon-tekst, tj. označiteljski lanac u kome se on javlja, može smatrati *semiotički zanemarljivim*, s tim što to zanemarivanje (reči, označitelja *rAzlika*) ipak mora da se razlikuje od logocentričkog postupka u kome imamo iščezavanje glasa da bi se pojavila *sama* (označena) *stvar*. U svakom slučaju, ostaje zagonetka da li se (pisanom) upotrebom reči *rAzlika* uopšte može dobiti jedno označeno koje to ipak nije u tradicionalnom logocentričkom smislu. Sam Derida nam sugeriše dvostruku, teško pomirljivu ideju-strategiju, po kojoj rAzlika, s jedne strane, prekoračuje semiološko-semantički horizont ili horizont znaka (koji je još uvek jedna metafizička „realnost"), ali, s druge strane, tako da ona i dalje interveniše u svakoj metafizici, pa i me-

tafizici znaka i označenog. Problem je u tome što bi se radikalnim iskorakom iz metafizike znaka u sasvim drugo *možda* (to je, pre, pitanje!) stvorila situacija u kojoj povratka nema, nema nikakve interakcije s antecedentnim znakovnim horizontom, jer, ubuduće, nema više znaka, čak i ako bi to bio znak *rAzlike*... Nismo li onda u situaciji: ili rAzlika mora da pokori sasvim drugo (baš kao što je to činila i celokupna logocentričko-metafizička tradicija) ili sasvim drugo, u sudnjoj instanci, uvek pokorava i samu rAzliku, njenu intervenciju, njen diferencijalni rad? I najzad, nije li to pitanje o biti-ili-ne-biti same dekonstrukcije?!

Da li drugost prethodi sasvim drugom

Nema sumnje, pitanje o odnosu rAzlike i sasvim drugog je najvažnije pitanje dekonstrukcije. Nameće se načelni problem: da li je rAzlika uopšte *uporediva* sa *sasvim drugim* kao sasvim drugim od svake artikulacije, kao *neizrecivim*? Da li je ona uporediva, recimo, sa smrću? Jer smrt ima *a-semiološko* značenje, budući da je potpuno *ne- ili bez-smislena*. Čista objektivnost bez objekta. Da li je nemost rAzlike podložna poređenju s nemošću smrti? Nije li izvesnost smrti – možda jedina izvesnost koju imamo i koja nije samo naša, jer je, kako s pravom kaže jedan filozof, „upisana u strukturu života, u krhku sudbinu planete, kao i svih bića" – ono što obeležava (kao izvršenje ili kao pretnja) i samu rAzliku, samu njenu produktivnu, tvoračku dimenziju? Ako je smrt sastavni deo rAzlike, kao u sudnjoj instanci *njena* smrt, onda se nameće pitanje: kako nečemu što ima ne-semiološki smisao pripisivati semiološko značenje (jer *rAzlika* je još uvek označitelj, kakav god bila)? Naravno, i sam izraz *sasvim drugo* implicira u sebi paradoks: on takođe izriče neizrecivo. A čim se izriče, neizrecivo više nije *sasvim* neizrecivo, nije *sasvim* drugo. Nisu li, onda, naše jezičke moći, naprosto – pretenciozne? Pošto sebi stalno prisvajaju pravo da govore o onome o čemu ne mogu ništa da kažu... Da li je dovoljno, samo, reći da govor rAzlike u stvari i nije govor, da tu nema šta da se kaže, da to (veliko) A u govoru i ne može da se iskaže, te da je rAzlika samo događaj u pismu ili tragu?

Jedno je sigurno, rAzlika bilo da radi u pismu-tragu ili u jeziku (u semiotičko-semantičkom sklopu jezika), ona ni u jednom od tih slučajeva ne može da *raskine* s diferencijalnošću ili s diferencijalnim odnosima. Dakle, rAzlika je diferencijalnost ili nije ništa. Ili je – *nemoćna*! U vezi s tim valja reći da *sasvim drugo*, shvaćeno kao *smrt*, nije ni produžetak, ni radikalizacija, ni paroksizam diferencijalnih odnosa. Ono je raskid s diferencijalnošću zato što je prejaka, nepovratna ili, ako hoćete, apsolutna razlika. Zato, najzad, *sasvim drugo* nije jedna visoka, viša ili najviša razlika; nije ni razlika *nad* razlikama, *meta* razlika; ne, ono je više od toga, više od tog srazmernog *iznad*, *nad* ili *meta*; ona je *nešto* (ili, pre, *ništa*?) – *apsolutno*, jedini apsolutni Događaj koji može da nam se dogodi. Dakle – smrt. Eto zašto je sasvim drugo ono po čemu svaka razlika (uključujući tu i rAzliku) i istost ili istovetnost (pa i sličnost) upravo *nije* to što jeste! Sasvim drugo je kraj, smrt, destrukcija svakog diferencijalnog rada. Što onda znači da je diferencijalni rad moguć samo u koordinatama života...

Sada se postavlja teško pitanje: mora li se reći da je *sasvim drugo* nešto što ostaje potpuno izvan diferencijalnog rada? Ne znam kako bi na to pitanje odgovorio Derida. Stvar je pipava. Ako je *sasvim drugo nešto apsolutno izvan* diferencijalnog rada, onda bi se i za rAzliku moralo reći da ona ostaje izvan njega, kao što i sasvim drugo ostaje izvan nje. I zaista, rAzlika ne gospodari sasvim drugim, jer to je nemoguće. Ali u životu se dešava da sasvim drugo ipak iskrsava kroz autoimune procese i kontraindikacije, a na neki način i kroz Isto koje postaje nasilje, destrukcija i smrt. Zato može da izgleda da *sasvim drugo* gospodari istorijom tako što pretiče spontani rad i intervenciju rAzlike.

Ako bi u sebe uključivala i nešto kao *sasvim drugo*, u tom slučaju bi rAzlika u isti mah bila *i* sam rad diferenciranja *i* sasvim drugo od samog rada diferenciranja, od onoga što ona *jeste* (makar i u jednom prekriženom smislu). Drugim rečima, ona bi u tom slučaju bila ne samo *život* i *smrt* nečega-svega bivstvujućeg-prisutnog nego i život i smrt sebe same! Pa bi onda rAzliku mogli da zamišljamo kao nekakav *život* koji je i sam pre ili kasnije osuđen na *smrt*! Zaista, da li je rAzlika podložna umiranju? Nije li i ona osuđena na

stropoštavanje u crnu rupu bez-smisla? Odnosno: nije li makar i daleka, eshatološka smrt ipak moćnija od rAzlike?

Može li rAzlika da u svoju odredbu uključi i onu radikalnu (smrtonosnu) drugost koja protivureči samoj toj odredbi? Dakle: svoju smrt?! Izraz *sasvim drugo* obeležava, u svim mogućim i nemogućim ekstenzijama i ekstazama, tu najoštriju granicu, radikalnu neistovetnost u odnosu na sve *standardne* razlike i drugosti koje mogu da se pojave u praktično-smisaono-bivstvenom čovekovom polju. Nije li to, ipak, prevelik zalogaj čak i za jednu takvu moć kao što je rAzlika? Nije li preambiciozno pripisivati rAzlici sposobnost da uključi u sebe, inkorporira ili, ako hoćete, *pokori* sasvim drugo? U svakom slučaju, sasvim drugo (bar kao smrt) izmiče *tvoračkoj* (to je Deridin termin iz *Positions*, Minuit, 1972., v. razgovor sa Julijom Kristevom) rAzlici.

Po toj hipotezi sasvim drugo bi ipak bilo *iznad* rAzlike. Ono bi bilo krajnja (poslednja) diferencijalnost i možda čak temelj rAzlike, samo više ne diferencijalni temelj, temelj u semiološkom značenju, više ne odgođeni smisao, čak ni kao bilo koji momenat u ravni jedne razvijene ili, ako hoćete, najrazvijenije dijalektičke igre naspramnosti i izmaka, refleksije i razlike, već kao nesvodiva *granica* i (ukoliko bismo hteli da joj se primaknemo) *nemogući horizont* svake moguće artikulacije istog-i-različitog. Ukratko, smrt bi u tom slučaju bila *iznad* i bila bi sama destrukcija rAzlike, a možda i uslov-mogućnosti *svakog* diferencijalnog rada. To bi, onda, podrazumevalo: zato što je smrt moguća, moguće je i da naša (diferencijalna) upućivanja (*renvois*) budu, uvek, u isti mah – odgoda. Ali, teškoća takvog shvatanja je u tome što je sasvim drugo samo na prividan i efemeran način uključeno u postav rAzlike, jer na kraju ono ili destruira ili preti da destruira rAzliku.

Alternativa shvatanju o uključenosti sasvim drugog u postav rAzlike je naravno sledeća: sasvim drugo ipak ostaje (apsolutno) izvan rAzlike. Ostaje izvan, tako da rAzlika može (u najboljem slučaju) samo relativno i regulativno da ga „prisvoji". Ipak, sasvim drugo (s njegovim apsolutnim jezgrom) nije moguće inkorporirati u bilo koje semantičko i diferencijalno polje. To nije mogao da učini, i pored najbolje volje, ni jedan tradicionalni ili moderni, logocentrički

diskurs načela. Eto zašto nijedno utemeljenje nema apsolutni smisao. Oni koji grme i sevaju protiv *relativizma* morali bi, konačno, da obelodane tu apsolutnu-arhimedovsku uporišnu tačku do koje im je tako stalo. Ali ništa isto ili različito nema (sem kao iluziju) niti može predugo da zadrži (kao regulativni sklop) vlastito određenje kao (ono) Apsolutno. Zato, dakle, ni rAzlika nije obdarena volšebnim moćima Apsoluta. A razlog tome treba tražiti u činjenici da privilegiju apsolutnog za sebe rezerviše samo *sasvim drugo*! Apsolutni su predmeti (ili: protiv-predmeti) kao što su smrt, bez-smisao, ireverzibilnost vremena i slično. Zato nije moguć Aposlut ni kao isto (kao semantički ili logički konstrukt) kao što nije moguć ni kao drugo, razlika (u krajnjoj liniji: kao diferencijalni rad rAzlike) pošto je jedino moguć kao *sasvim drugo*.

Šta u tom slučaju preostaje rAzlici? U tom slučaju, naime, morali bismo reći da diferencijalni rad rAzlike, ako iskoračuje iz semiotičke i semantičke datosti (iz znaka kao još uvek metafizičke realnosti), ipak on ne zakoračuje (bar ne u nekom apsolutnom smislu) u sferu sasvim drugog. Dakle, rad rAzlike ili, ako hoćete, dekonstrukcija, uvažavajući činjenicu da brisanje traga može da bude apsolutno, ipak, svoje učinke – i pre svega: brisanja i ponovna upisivanja – vidi na strani života i nadživljavanja, dakle, kao nešto afirmativno, a ne destruktivno. U stvari, *u sudnjoj instanci*, rAzlika se postavlja nasuprot ili naspram sasvim drugog. Ona optira za život, za (uvek) drugi život, za drugost života.

Ali, sada se postavlja pitanje: u kojoj meri rAzlika i posle svog dekonstruktivnog rada ostaje unutar logocentričke uslovnosti. Ako dekonstruktivni rad ne vodi destrukciji svakog smisla (kako mnogi neupućeni veruju), ako on ne vodi sasvim drugom, ako dekonstrukcija nije na strani apsolutnog-smrti nego relativnog-života, onda ni rAzlika nije sasvim drugo od *bića* bivstvujućeg, od *razlike* bića i bivstvujućeg. Brisanje te razlike – na koje je upozorio već Hajdeger – prividno vodi u trijumf logocentričke metafizike. Ali, poenta brisanja je u tomo što ono nikad nije apsolutno, što nema značenje smrti te ili bilo koje razlike. Razliku bića i bivstvujućeg nije moguće uništiti-izbrisati, jer njen povratak je uvek moguć. Dakle, brisanje je pre potiskivanje nego destrukcija. Zato i iskorak

dekonstrukcije iz (metafizike) znaka kao brisanje označitelja *rAzlika* može se smatrati samo privremenim, a ne apsolutnim. Jer, *rAzlika* (sa velikim *A*) nema, u odnosu na uobičajenu *razliku*, značenje apsolutno izbrisane (= sasvim druge) označenosti, označenosti koja to u stvari nije. U *razlici*, naime, ono označeno samo klizi ispod pisma (ili: pisane reči rAzlika, upisanih tragova rAzlike), a ne žive reči. Eto zašto rAzlika u sebi samoj nije kraj, smrt ili destrukcija znaka, već samo njegova dekonstrukcija, što ujedno znači afirmacija onoga što je u opoziciji označitelj-označeno živo, što je trag koji *nadživljava*.

Polazna tačka mišljenja rAzlike je kritika instrumentalnog koncepta znaka u kome se označitelj koristi i uklanja, briše da bi ono označeno dobilo *sva prava*; sada se, međutim, pokazuje da i samo do-kazivanje rAzlike mora sebi (s manje ili više rđave savesti) da dopusti to što drugde kritikuje – instrumentalni koncept *vlastitog* znaka koji, naravno, biva izbrisan, iščezava pred navalom „čiste" označenosti (rAzlike kao označene *rAzlike*). Mi o takvoj rAzlici, tako shvaćenoj rAzlici ne bi, u stvari, mogli apsolutno ništa da kažemo ili da mislimo, jer sve što bismo o njoj rekli-mislili u našem činu govora-mišljenja protivurečilo bi njoj, rAzlici shvaćenoj u svom čistom, a to znači neizrecivom, nemislivom i, zapravo. *samo-pokazanom* značenju. Tako profilisana rAzlika bila bi, zapravo, smrt ili sasvim drugo svakog značenja, pa se smisaono, strogo dosledno uzev, ne bi ni mogla formulisati. Čak i označitelj rAzlika bi tu bio nesvrsishodan, odnosno samo po-kazivanje rAzlike bi bilo nesvrsishodno, budući da je tu svrha odsustvo svake svrhe. A to bi, onda, značilo da je rAzlika, u sudnjoj instanci, isto što i sasvim drugo ili da je pre smrt nego život, da je igra života i smrti u kojoj život uvek gubi igru i, najzad, da je pre rušilačka nego tvoračka. Ali to bi se onda kosilo s prvom pretpostavkom dekonstrukcije: da je to jedna afirmativna, tvoračka, oživljavajuća i, možda, nadživljavajuća (nadživljava se, naravno, smrt) interpretacija interpretacije.

Sve to još jednom potvrđuje tezu da je neophodno razlikovati, s jedne strane, *rAzliku*, taj opasni denkonstruktivni instrument i, s druge strane, *sasvim drugo*, tu preopasnu stvarnost apsolutnog odsustva. Pa ipak, sumnje ostaju. Mada je svaki logocentrizam koji

je pokušao da se oslobodi sasvim drugog, da ga se otrese, da ga uništе ili pokori, videli smo, doživeo neuspeh. Zato verujem da dekonstrukcija ne teži tome da nasilno dominira nad sasvim drugim. U njoj, čini se, nema unapred odlučenog odgovora na pitanje: gde treba smestiti sasvim drugo, unutar ili izvan rAzlike? Jednim neutralno bačenim pogledom mogli bismo reći da te dve teorijske mogućnosti suštinski obeležavaju dekonstruktivnu poziciju, njenu ključnu dilemu. To su, čini se, dve osnovne mogućnosti: is-kazivanja i do-kazivanja stanovišta rAzlike (pošto je dekonstrukcija ipak, pre svega, stanovište rAzlike). Ali dekonstruktivno stanovište se profiliše i kao pitanje konteksta interpretacije i interpretacije interpretacije.

Problem je sledeći: da li je sasvim drugo (spoljašnji) kontekst (ili : anti-kontekst, takoreći minsko polje svakog kon-teksta i svakog značenja) dekonstruktivne interpretacije ili je rAzlika taj kontekst, taj tekst unutar kojega se tek pojavljuje nešto takvo kao sasvim drugo? Verujem da to pitanje mora da se reše upravo sa stanovišta dekonstrukcije, ali ne nasilnom intervencijom. Možda je intervencija rAzlike (kao tvoračke) moguća samo zato što nije nasilna, što stranu nasilja prepušta sasvim drugom, odnosno smrti i njenim metonimijama. U ovom trenutku važna je tematizacija razlike između sasvim drugog i razlike: može li da se govori o *potpunoj* nesvodljivosti prvog na drugo, kao i obrnuto? Možda, u tom pogledu, može da nam bude instruktivan odnos između rAzlike i (Rikerovog) Sasvim Drugog?

Već sa semiološke tačke gledišta, Rikerova hermeneutika vere nije drugo do još jedna sanjarija o iskonu (ili: poreklu) i svrsi igre, još jedan pokušaj usredištenja struktura u nečemu drugom od njih samih. Njegovo shvatanje Sasvim Drugog ima, rekli bismo, funkciju da modernizuje starinski, religijsko-metafizički dosluh sa iskonom, da ga, takoreći, strmoglavi s visine ove naše sofisticirane modernosti u bezdan, nedohvat, nikada dovoljno utemeljenog utemeljenja, nikada dovoljno iskonskog iskona. U stvari, Sasvim Drugo je unutar hermeneutike vere, zapravo, rešena enigma sasvim drugog! Jer ono prekoračuje horizont sasvim drugog, a ipak je raspoloživo za veru u poretku bivstvujućeg, budući da je

vera uvek vera u nešto, neko bivstvujuće, vera u njegovu prisutnost. *Sasvim Drugo* je ime bivstvujućeg koje se razlikuje od drugih bivstvujućih po tome što je sasvim drugo! Kako je tako nešto uopšte moguće, a na to pitanje – da li je moguće – Riker ne nudi nikakav odgovor... Ako isključimo emocionalni (doživljajni) element i posmatramo veru kao čistu intencionalnost, videćemo da se njena osobenost sastoji u, rekli bismo, primitivnom svođenju referencijalne gipkosti ljudske svesti u teskobne okvire prvobitne (referencijalne) fiksacije. Vera je pokret svesti koji teži da svaku složeniju referencijalnu funkciju, ako treba i na silu, uprosti, homogenizuje, izravna i, ukratko, svede na jednu-jedinu neposredno-predmetnu dimenziju. Njen krajnji i svudprisutni cilj je ono nemoguće-nužno: da koincidira sa vlastitim objektom, da se u njemu *izgubi* kao bilo kakva nezavisna, suverena polazna tačka. Samo, kako da se izgubimo u sasvim drugom? I zatim, da se vratimo sebi, ispunjeniji nego što smo bili?

Znamo da vera, kako religijska, tako i ideološka, predstavlja pokret svesti koji, bar u modernosti, ne može da ne bude okružen sumnjama, njihovim mehanizmima i učincima ili, bar, složenom referencijalnom nestabilnošću i neodređenošću koja ne proizlazi toliko iz nedostatka nedirnute i nedodirljive fiksacije, već iz same činjenice da su sve, istorijske ili ne, stavrnosti, kao i svaki referencijalni sklop (i njegova fiksacija), stvarni u meri u kojoj se graniče sa sasvim drugim. Ili, ako hoćete, jedina (istorijska ili ne) stvarnost je stvarnost smrti. Parafrazirajući jednog autora, mogli bismo reći da je samo smrt u stanju da realnost načini sudbinom! Zato je Realno, u stvari, govor smrti. Ili, što se svodi na isto, ono je govor sudbine koja ne zna da iza nje stoji sasvim drugo. A taj govor, upravo zbog svoje rastrzane ili decentrirane prirode, jer je po pravilu mešavina ukrštenih referencijalnih determinacija, pa onda i ukrštenih diskurzivnih strategija, čini da *vera* u jedno privilegovano-bivstvujuće može još samo da teži pukoj veri, ničim osiguranoj koincidenciji s vlastitim predmetom, bez nade da će ga ikad dostići...

Možda zbog tog pomalo sociologizirajućeg razloga, možda zbog nekih drugih, Rikerovo insistiranje na Sasvim Drugom, bar jednim delom, zaista dolazi pod udar semiloške kritike. Ali zasluga,

ako tako može da se kaže, njegovog shvatanja jeste u tome da ono istrajava na ideji Sasvim Drugog kao *horizonta*. Pri tom, Riker horizont shvata kao transcendentalno-simbolnu ravan u kojoj se *sasvim drugo* pomalo olako supstancijalizuje-supstantivizuje, doduše, ne kao predmet, objekt, stvar, nego kao ime, kao nepojmljivo *nešto* ili *neko* ko nam se *obraća*, kao veliko bog-zna-šta koje nam iz svoje nigdine stalno nešto priča i poručuje... I koje, dakle, oko nas plete svoju simboličku, mito-poetičku mrežu.

Ako je stanovište Sasvim Drugog ujedno i stanovište sasvim drugog (ako je Bog, zapravo – smrt), onda moramo reći da je velika iluzija da je uopšte moguće stati na *stanovište* Sasvim Drugog. Ako je klasična metafizika htela da ukroti sasvim drugo tako što ga je svodila na raspoloživu prisutnost, onda se u vezi sa svakom potonjom interpretacijom interpretacije, iz predostrožnosti, postavlja pitanje o tome kako ta operacija izlazi na kraj sa sasvim drugim. Nije li *pacijent* naprosto – umro? Ni sama dekonstrukcija neće moći da zaobiđe taj problem. Ili, pre, tu – zamku. Zamku, po kojoj bi se u rAzlici videlo (i ono) sasvim drugo, a da se, pri tom, ona (rAzlika) u svojoj osobenosti, u svom načinu mišljenja, svom postavljanju u stanovište, ipak, uspostavlja kao gospodar sasvim drugog, što, razume se, jednostavno nije moguće.

Nema sumnje, *igra*, *trag* i *rAzlika* su veliko, specifično dekonstruktivno otkriće (koje baštini semiološke tekovine). Pri tom, ključno je sledeće: *rAzlika* jeste (i to *jeste* bi trebalo, naravno, prekrižiti) *sasvim drugo* ukoliko se ono odnosi na bivstvujuće. Ali, ako je sasvim drugo od bivstvujućeg to ne znači i da je sasvim drugo od bića, da je ne-biće, da je ništa. Zato se sasvim drugo ne da u celosti *svesti* na *rAzliku*, bar ne tamo gde ona interveniše. Jer, strogo uzev, sasvim drugo je drugo kako od bivstvujućeg tako i od bića. Zato se ono ne može pokoriti ili apsorbovati rAzlikom, kao što se nije moglo pokoriti ni razno-raznim onto-teološkim entitetima. Eto zašto savim-drugo ne može da se svede na ponavljanje kojim komanduje razlika. Ono je nešto mnogo korenitije, rizomsko, *par exellence*, i kao takvo ostaje izvan rAzlike izvan njene igre. Sasvim drugo je jedina „stvar" koja ostaje izvan igre i čini se da je to uslov *sine qua non* igre, uslov njene realnosti. Sve u svemu, dekonstruktivni

pristup u odnosu istog i različitog, teleološkog i arheološkog, ne bi smeo da bude opterećen metafizičkom voljom za gospodarenjem nad sasvim drugim. Moguće je igrati se sa smislom, ali ne i sa sasvim drugim, naročito ne onda kada ono ima značenje ili, bolje, kontraznačenje *smrti*. Poslednju osnovu (i, zapravo, *bezdan*) znaka i tumačenja, odnosno semiologije i hermeneutike, treba tražiti u svemu ne-osnovanom, bez-danom i sasvim drugom, shvaćenom ovog puta kao horizont-granica, kao *ono* (heterogeno, nemoguće) po čemu i znak i tumačenje i čitav ljudski smisao *nije* to što jeste.

Tumačenje tumačenja kao rAzlika

Paradoks koji izaziva priča o rAzlici ogleda se u tome što je ona, u isti mah *odlučujuća*, ne samo za poziciju dekonstrukcije nego i za čitavo post-strukturalističko (i post-modernističko) kretanje i *neodlučiva*, jer uvodi momenat izvesne *neodlučivosti* u polje svog operisanja. Drugim rečima, rAzlika je, pored afirmativne intervencije, ujedno i – a to se pre ili kasnije pokazuje – neodlučiva i neodlučena igra. Mi, svakako, možemo da, u vezi s „temom" rAzlike, donesemo neku odluku, da je profilišemo kao odlučenu ili odlučnu strategiju (recimo, kao *etiku dekonstrukcije*), ali time, svakako, ne bismo sasvim ili do kraja apsorbovali rAzliku kao takvu. Čini se da je, za bolje razumevanje tog problema potrebno uvesti razliku između aktivnog i pasivnog, što Derida negde i čini. „*Grama* kao rAzlika je struktura i pokret koji se više ne može misliti počev od opozicije prisutnost-odsutnost. Sama rAzlika nije drugo do sistematska igra razlikâ, tragova razlika, *razastiranje* (*espacement*) preko kojeg se elementi odnose jedni prema drugima. To razastiranje je, u isti mah aktivna i pasivna (to A u rAzlici obeležava neodlučnost u pogledu aktivnosti i pasivnosti, što se, još uvek, ne može voditi i raspoređivati počev od te opozicije) produkcija razmaka bez kojih 'puni' članovi ne bi ništa značili, ne bi funkcionisali" (v. *Positions*, Minuit, 1972., str. 38-39).

Valjanim shvatanjem rAzlike trebalo bi da je moguć iskorak iz skučenosti i ograničenja koje je sa sobom doneo strukturalizam.

Na mestu iz *Positions* koje je upravo navedeno date su, čini se, sve potrebne pretpostavke za pristup problemu rAzlike kao, bez sumnje, ključnom problemu dekonstrukcije. Taj problem se ponajbolje rezimira pitanjem: u kom smislu je rAzlika produktivna? U kom smislu ona preuzima na sebe ili nosi u sebi moć produkcije (u isti mah: proizvođenja i produciranja!) razlikâ? Pitanje je važno zato što nasuprot ideje aktivizma i produkcije stoji ideja inercije, (sudbinskog) trpljanja i (fatalng) uništenja. Tu opoziciju ne možemo ničim izbrisati. Ali, ona nije sasvim jasna. Jedino je jasno da inercija, trpljenje i uništenje imaju izvesnog *afiniteta* za *sasvim drugo*.

Pogledajmo još jednom Deridinu tvrdnju. Prva rečenica tvrdi nešto što je, reklo bi se, nesporno: rAzlika se ne može misliti počev od opozicije prisutnost-odsutnost. Pa ipak, dekonstrukcija kao mišljenje s pozicije rAzlike ima za polaznu tačku ispitivanje različitih metafizičkih opozicija koje su najbolje predstavljene ili pred-nastavljene opozicijom između prisutnosti i odsutnosti. Do moguće suspenzije metafizičkog usredištenja tih opozicija, odnosno do njihovog *usredištenja* u rAzlici, stiže se preokretanjem važeće, silovite hijerarhije vrednosti (istine, dobra itd.) koja profiliše datu opoziciju. Prema tome, rAzlika se *raskriljuje* onda kada *opipljiva* opozicija prisutnost-odsutnost biva preokrenuta... Sasvim drugo je, međutim, odsutnost koja nas ništi.

Derida zazire od metafizičkih opozicija, jer smatra da one „pre ili kasnije teže da potčine pokret rAzlike prisustvu jedne vrednosti ili jednog *smisla* koji bi rAzlici prethodio, koji bi bio izvorniji od nje, premašujući je i u krajnjoj instanci komandujući joj" (*P*, 41). Da li je taj zazor opravdan? Jer, dekonstruktivna intervencija pokazuje da je moguće i neki put neophodno korišćenje metafizičkih opozicija da bi se, upravo, otkrilo ono što je efekat rAzlike u njima... Poenta je u tome da rAzlika uvek-već-jeste na delu (jeste delatna, produktivna, tvoračka) *čak i u* metafizičkim opozicijama, bez obzira što su one profilisane kao metafizičke, što su *zatvorene*, *usredištene* u spoljašnjoj simulaciji jednog čistog, samoprisutnog Smisla. Zato bi bilo pogrešno ako bi se aspekt *posredovanja* (razlike, traga) otrgao od svega što je njime posredovano, da bi se, ubuduće, uspostavio kao čisto posredovanje – čista rAzlika – i tako

uzdigao na stupanj nad-determinišućeg, određujućeg-odlučujućeg načela (a ne neodlučivog smisla).

No, pošto je rekao da rAzlika ne može da se misli počev od opozicije prisutnost-odsutnost, Derida, zatim, odmah dodaje: rAzlika je *sistematska* igra razlikâ... Ovo deskriptivno određenje ima svoju metafizičku cenu koje je Derida, verujemo, samo donekle svestan. Naime, pitanje je da li reč *sistematsko* (*systématique*) predstavlja nešto što sa sobom, ipak, donosi jedan višak metafizičkog značenja. Nije li dovoljno reći: igra razlika?! Jer, zašto bi se *igra* sistematskog i nesistematskog isključivala? I nije li to svođenje, to insitiranje na važnosti jedino sistematskog, u stvari, izvestan ustupak strukturalizmu, njegovom statičkom, sinhronijskom, taksinomijskom, anti-istorijskom motivu strukture?

Videli smo kako, na mestu koje analiziramo, Derida tvrdi da „proizvođenje razlika, rAzlike, nije nestrukturalno", ali strukturalno obeležje proizvođenja-razlika dato je, kao takvo, samo do izvesne tačke (da li se time podrazumeva da nije *sistematski* dato?), jer „rAzlika proizvodi sistematske i uređene preobražaje koji, do izvesne tačke, mogu dati povoda za jednu strukturalnu nauku" (*P*, str. 38–39). Ipak, ostaje enigmatično: do *koje* tačke? Zaista, do koje tačke strukturalnost strukture može da okupira mesto rAzlike? Ne bi li ispravnije (i pomalo tautološki) bilo reći: svuda gde ona (rAzlika) proizvodi sistematske i uređene preobražaje? Samo, pri tom, ne treba smetnuti s uma da rAzlika „proizvodi" (ako je to *proivođenje*) i nesistematske i anti-sistematske, odnosno neuređene preobražaje. Postoje razlike, pa i serije razlika koje nisu uključene u nikakav sistem (sem ako značenje reči sistem proširimo tako da ono, ubuduće, pokriva *svaku* pojavu razlike – što, ipak, nije mnogo opravdano).

Ako uklonimo problem *sistematskog*, tada ostaje tvrdnja da je rAzlika „igra (...) razastiranja (*espacement*)" (preko koga se momenti u prostoru-vremenu odnose jedni prema drugima). Samo razastiranje je u isti mah i „aktivna i pasiva produkcija" (razmaka bez kojih *puni* članovi ne bi ništa značili, ne bi funkcionisali). Na istom mestu, Derida tvrdi da A u rAzlici „obeležava neodlučnost u pogledu aktivnosti i pasivnosti". Kako su ovi stavovi spojivi? Zaista, kako jedna u isti mah aktivna i pasivna produkcija može da

bude obeležena neodlučnošću u pogledu aktivnosti i pasivnosti? Jedno je sigurno. Derida se, s one strane statičkog i sinhronijskog strukturalizma, opredeljuje za aktivnu, delotvornu poziciju kojom bi bila rešena osnovna slabost (klasičnog) strukturalizma, ukoliko se ona ogleda u pasivno-inertnom obeležju strukturalnog razastiranja. Zato, uostalom, Derida insistira na pojmu *produkcije* i zato je spreman da govori čak i o *pasivnoj produkciji*. Strukturalnost strukture koju podrazumeva rAzlika obeležena je dijahronim i dinamičnim svojstvima ili svojstvima koja imaju izvesnu proizvodnu moć. Ta moć nije samo moć uklanjanja nepoželjnih sadržaja, koji su se u klasičnom strukturalizmu uklanjali preko *mesta smrti*, jer bi, sada, ona morala da može da se shvati kao moć podsticanja i proizvodnje razlika. Ovi preobražaji, produkcija i rasejavanje razlika nisu unapred određeni ni kao *aktivna* ni kao *pasivna* stvar. Time se ponajbolje razjašnjava Deridina tvrdnja po kojoj: „Delovanje i proizvodnost koji su konotirani (velikim) A rAzlike upućuju na tvoračko kretanje u igri razlika. Jer razlike nisu pale s neba i nisu jednom za svagda upisane u neki zatvoreni sistem, neku statičnu strukturu koju bi jedna sinhronijska i taksinomična operacija mogla da iscrpi" (*P*, 39).

Bilo da je pojava razlika *aktivna* ili *pasivna*, ona je, sa stanovišta igre, nužno izvesno *tvoračko kretanje*. Ona je aktivna! Da li je opravdana ovakva upotreba reči *tvoračko*, *delotvorno*, *proizvodno*, *aktivno*? Da li je moguće govoriti o delotvornosti svake igre, čak i kada je, recimo, reč o *igri smrti*? Jer, zacelo, postoji i jedna (i ne samo jedna) igra smrti. Mada se smrt nikad ne igra... Ali, postoji *smrt* koja je deo izvesne neželjene igre... Šta bi u smrti bilo tvoračko? Jedini mogući odgovor je: nije smrt tvoračka nego sama igra. Tvoračka je produkcija razlika, makar ona, u isti mah, bila produkcija sasvim drugog shvaćenog kao smrt. Ipak, preostaju neke sumnje. Da li reći za *igru smrti* da je *tvoračka* ili *delotvorna* predstavlja zloupotrebu izvesnih odredbi koje se, zapravo, javljaju u prostoru metafizičkih opozicija aktivnog i pasivnog? Da li je umesno metaforički istrgnuti *tvoračko*, *delatno*, *aktivno* iz (opozicione, metafizičke) doslovnosti u kojoj ti termini obično operišu i zatim ih pripisati nečemu takvom kao rAzlika?

Naravno, postoji opravdanje takvog gesta koje glasi: pošto nemamo drugi jezik sem metafizičkog, mi se tog metafizičkog suglasja ne možemo odreći, a da se u isti mah ne odreknemo kritičkog rada koji smo uperili protiv njega. I to je to. To je u redu. Ali ostaje otvoreno pitanje: da li je *sada* to slučaj? Da li je korišćenje reči *tvoračko*, *delatno*, *aktivno*, *proivodno* zaista upereno protiv logocentričke metafizike (iz čijeg konteksta su one preuzete) ili je to samo još jedna metafizička pozajmica bez efektivnih dekonstruktivnih posledica?! Da li reći za rAzliku da je *tvoračka* ima, u izvesnom smislu, značenje skraćivanja njenog domašaja?

Derida, videli smo, izričito kaže da to A u rAzlici (A koje se kao veliko A ne izgovara i koje od rAzlike čini pisanu „stvar") obeležava neodlučnost u pogledu aktivnosti i pasivnosti. No, u isti mah, on tvrdi da delovanje i proizvodnost koji su konotirani (velikim) A rAzlike upućuju na tvoračko kretanje u igri razlika. Iz toga sledi po svoj prilici protivurečna tvrdnja (da li je to nešto strašno?), da A u rAzlici u isti mah podrazumeva neodlučnost u pogledu aktivnosti i pasivnosti *i*, takođe, da ono (to A koje se ne čuje) konotira delovanje, proizvodnost ili tvoraštvo (u igri razlika). Kako je tako nešto moguće? Jedino na sledeći način. Tvrdnja da rAzlika ili, što je isto, A u rAzlici konotira izvesno tvoraštvo mogla bi da ima smisla samo ukoliko bi se njom ciljalo na izvesnu dekonstrukciju statičnosti i inertnosti strukturalističkog shvatanja strukture. To bi, dakle, podrazumevalo moguće preokretanje povlašćene metafizičke opozicije na kojoj insistira strukturalizam. Reč je, naravno, o opoziciji između statičkog i dinamičkog, pasivnog i aktivnog, trpljenja i delovanja.

Prema tome, mišljenje rAzlike ne konotira tvoraštvo kao nekakvo supstancijalno obeležje. Tvrdnja da rAzlika konotira tvoraštvo (a time i delotvornost, produktivnost, dinamičnost, aktivnost itd.) ima smisla samo ako se pod time podrazumeva prisutnost rAzlike u njoj samoj ili njena samoprisutnost! Ali, mi znamo da to A u rAzlici nije samoprisurno, niti je istovetno sa sobom. Nego, upravo obrnuto, ono svedoči o tome da iza svakog A = A (formalizovanog i idealizovanog sistema) stoji neko privilegovano i komandujuće A ≠ A. Iza označenog A kao idealnog konstrukta stoji stvarna

označiteljska neistovetnost tog A sa samim sobom! Formula za identitet koja glasi istovetnost-sa-sobom u isti mah krije i otkriva činjenicu da je u identitetu uvek već prisutan rad razlike, čak i kada se hoće njegovo potpunu potiskivanje. Povratak potisnutog je, takođe, uvek moguć.

Zato, naprosto, u označiteljskoj ravni A nije nikada samo A, odnosno nije nikada *svodivo* (*bez ostatka*) na *idealnu* konstrukciju koja glasi: A = A. Ili, što je isto: označiteljska razlika nije svodiva na označenu istovetnost. Eto zašto *logika* ne nudi definitivne odgovore na životna pitanja. Ne samo što logička ispravnost još ne daje valjan odgovor na pitanje o istini nego, štaviše, neispravno mišljenje, mišljenje koje ne poštuje načelo identiteta i druga logička načela može da se pokaže kao bliže istini od onoga koje se rigidno drži logičko-analitičkog postupka. U stvari, logičko-analitički postupak se bavi idealnim konstrukcijama identitetâ koje u stvarnosti nigde ne postoje, tako da i samo načelo identiteta (A = A) nužno previđa (i zapravo apstrahuje) od činjenice da je nesvodivo obeležje prvog A da je ono *prvo*, da je i *označitelj*, a ne samo označeno, te da, kao takvo, nikada neće biti identično *drugom* A. To znači da ni jedna stvar neće nikada biti to što jeste, a da se pri tom ne apstrahuje – ma koliko to bilo malo i zanemarljivo – od onoga što je u njoj drugo ili rAzličito. To može da se iskaže i ovako: nikada označitelj neće moći da se svede na označeno (kao ni obrnuto) i ta razlika (između označitelja i označenog) je, upravo, ključni efekat same rAzlike, njene sposobnosti da upućuje na tvoračko kretanje u igri razlika.

Prema tome, mišljenje rAzlike ne baštini, u sebi, hegelovsku (Riker bi rekao *teleološki* profilisanu) dijalektiku *prevladavanja*, tj. kretanja od supstance ka subjektu, ili još bolje, kretanja od protivurečnosti i razdrtosti ka sve većoj harmoniji, sve složenijoj, punijoj i na kraju aposlutnoj istovetnosti sa sobom. Takođe, to mišljenje (rAzlike) je odgovor na opasnosti koje za sobom povlači hipostaza sinhronijske, taksinomijske i aistorijske strukture. Pisani trag rAzlike ili to njeno (veliko) A (koje, u čitanju, ne može da se izgovori kao *veliko*) ne počiva ni na kakvoj samoprisutnosti ili istovetnosti sa sobom (A = A). Neizgovorljivo A je označitelj bez označenog.

Zato to A ne počiva na nekom formalizovanom-idealizovanom sistemu posredovanja (tragova) koji bi imali odlučeni-osigirani identitet. Tvoračko ili delotvorno obeležje pomenutog A ogleda se, dakle, u njegovoj neistovetnosti sa sobom, u inherentnom kršenju formalno logičkog načela identiteta i protivurečja, a ne u njihovoj *tvoračkoj* primeni ili ostvarenju. Razlike kao tragovi i posredovanja nisu samo (strukturalni) uzroci preobražaja nego su i njihove (strukturalne, a ne ontičke) posledice. Zato preobražaji nisu nešto što nam pada s neba...

Spekulacija bez granica

Povodom (višeznačne) Frojdove metapsihološke *spekulacije* Derida tvrdi: „Ne postoji *Weg* (put) bez *Umweg-a* (zaobilaska): zaobilazak se ne događa putu, a on ga stvara, on ga čak krči." Zaobilazak (kao spekulativno okolišenje) je neophodan, jer se u njemu potvrđuje aksiom po kome dopreti do neposrednosti nije moguće bez posredovanja. U psihoanalitičkom registru takva nemoguća neposrednost bi bila, recimo, ona *čistog uživanja* ili *čiste realnosti*, za koje bi se, kako s pravom tvrdi Derida, moglo reći da su samo čiste *fikcije* – „razorne i smrtonosne, jedna koliko i druga".

Međutim, te fikcije (simulacije, utvare, sablasti) ipak i same učestvuju u označiteljskoj stvarnosti psihičkog procesa kao svojevrsna zaobilaženja i okolišenja oko razorne neposrednosti. Ova sekundarna (označiteljska) stvarnost nije nikada prisutna ili data kao čisti referent, kao samodovoljna referencijalna neposrednost. „Ne može se, dakle, čak ni govoriti o efektivnosti, o *Wirklichkeit*, ako ona nije, u nekoj meri, prilagođena vrednosti prisustva. Zaobilazak bi dakle 'bio' zajednički koren, takoreći koren rAzlike između dva principa, koren sam iz sebe iščupan, neizbežno nečist i strukturalno osuđen na kompromis, na spekulativnu transakciju. Tri termina – dva načela sa ili bez rAzlike – čine samo jedan isti, podeljen, budući da su ono drugo (načelo stvarnosti) i rAzlika samo 'posledica' promenljivog načela uživanja. Ali ma s kog *kraja* uzeli tu strukturu s jedan-dva-tri termina, to je smrt. Na kraju, toj

smrti nema protivljenja. Ona nije drugačija, u smislu suprotnosti, od dva načela i njihove rAzlike. Ona je zapisana, iako nije zapisiva, u procesu te strukture" (v. J. Derrida: *La carte postale*, odeljak: *Un, deux, trois – la spéculation sans terme*), u procesu u kome ova tri momenta – načelo užitka, načelo stvarnosti i sama rAzlika – idu svaki do „svog *kraja*, dakle do svog drugog, držeći se svoje krajnje i čiste autarhije, ne cenkajući se, ne spekulišući sa posredništvom trećeg, jer smrt, smrtni udar okončava lukavstvo računa" (*isto*).

Ipak, šta znači to *ići do svog kraja*? Ko (ili šta) tu ide do svog kraja? I gde je tu kraj? Ima li ga, ikada i igde za sopstvo? Pa ako svako od ovih načela ili „načela" neizbežno ima intencionalnu ili, što se svodi na isto, značenjsku strukturu, ako su, dakle, *želja-užitak*, *stvarnost* (kao prisutnost prvog referencijalnog stupnja) i *rAzlika* (kao beskonačna odgoda) uvek dati i zahvaljujući nekoj *označenosti*, onda bi iz toga morao da sledi bar elementaran uvid u činjenicu da rečena načela (ili: „načela") nemaju *svoj* kraj, odnosno da je njihova načelnost značajno okrnjena, već pre *udara smrti*, o kojem govori Derida. Nije li tu, možda, reč o suverenima bez krune, kojima doslovna ili metaforička smrt (odnosno: sasvim drugo) ne oduzima bog-zna-šta, jer oni ni nemaju to ne-znam-šta kao svoj posed, svoju punu prisutnost ili, što je isto, punu samoprisutnost.

Znači, ako imamo nešto dato najpre kao *fikciju*, onda smrt te fikcije i nije bog-zna-šta! I u svakom slučaju, nije ni tragična ni dramatična. Pa ako imamo fikciju koja već u sebi nosi svoje ništa, a potvrđuje se kao takva tek kad stižemo do kraja, do samog *ne-znam-šta*, onda to još uopšte ne legitimiše uvođenje institucije smrti ni u doslovnom (nultom) niti u prenosnom smislu u rečenu „strukturu". „Smrt je", kaže Derida, „zapisana, iako nije zapisiva, 'u' rAzlici, kao i u načelu realnosti koje je njeno drugo ime, ime jednog drugog 'momenta'..." Naravno, tu imamo paradoks. Da li je on dopustiv? Jer postoje dopustivi i nedopustivi paradoksi. Šta znači: *zapisana*, *iako nije zapisiva*. Reč je o smrti. Kako je smrt zapisana, a nije zapisiva? Može li o njoj uopšte bilo *šta* da se kaže, da se ispriča?

Da li je moguće upisivanje bez ruke, tela, bez označitelja, upisivanje *nezapisivog*? Označitelj tu ne bi mogao biti čak ni prekrižen,

jer smrt naprosto nema označitelja. Ona je sasvim drugo označitelja. Da li to znači da se ona upisuje *u* rAzliku kao značenje-označeno bez označitelja? Ali – kaže Derida čitajući Frojda – načelo realnosti je drugo ime za smrt. Reč *smrt* je prvo ime za smrt (po sebi) koja nema imena-označitelja, a time ni značenja, sem ako to nije pomenuto *drugo ima* koje je ime *načela realnosti*. Smrt je, zapravo, jedina realnost, jedino načelo realnosti... Ali, to nam još ništa ne kaže o njenom mestu *u* ili *unutar* rAzlike, i da li ga uopšte ima. Smrt je nepopravljiva, nepovratna, sudbinski *realna* zato što je apsolutno-odsustvo ili, a to se svodi na isto, zato što je *sasvim drugo*. Derida nas, s pravom, u više navrata uverava da je pozicija rAzlike pozicija s one strane prisutnog i odsutnog. Ali, *gde* je to *s one strane*? Kako to *s one strane* uopšte i uspeva da zapiše *nezapisivu* smrt u svoj tekst?

Možda bi se moralo reći da je *prisutnost* (kakva god da je) apsolutnog odsustva ili smrti u tekstu (ili: *u* rAzlici) ipak prekrižena, na isti onaj način na koji se i za rAzliku kaže da *jeste* u jednom prekriženom (ili: *ne* onto-teološkom) smislu. Ako je smrt ono jedino „realno" kao prisutnost *apsolutnog* odsustva ili kao mogućnost nemogućeg, kako ona, u tom slučaju, može da se postavi s one strane prisustva i odsustva? Još jednom nameće se pitanje: *Gde* je to *s one strane*? Koja je to strana? I čega? Jedno je sigurno: *s one strane* je pozicija dekonstrukcije ili rAzlike. Ali, o kojoj-kakvoj je *poziciji* reč? Da li je ta pozicija neka *teza*? Derida će na to pitanje bez dvoumljenja reći: „Ne postoji teza o rAzlici. Teza bi bila smrtna osuda rAzlike." Da li je, onda, uopšte moguće *prevođenje* bilo kakve metafizike smrti ili sasvim drugog (jer mi sve vreme koristimo logocentrički jezik da bismo iskazali neizrecivo ili zapisali nezapisivo) na meternji jezik rAzlike? Jezik kojega, u stvari, nema. Jezik nulte reference. Da li je moguće (posredujuće) zavođenje spekulacije o smrti ili sasvim drugom na prekriženi trag rAzlike? Izmeštanje na ne-mesto drugog i drugosti? Kako bi, onda, bilo uopšte moguće to Ništa (ništa kako prisutva tako i odsustva) u središtu prekriženog jestanja (bivstvujućeg) rAzlike?

Odnos pokornosti i nadmoći, prisustva i odsustva, nečeg i ničeg, istog i različitog, pruža nam najrazličitije *povode* za spekulaciju

koja uvodi maternji jezik rAzlike tamo gde je taj odnos načet ili već otpisan u svom *izvornom*, dakle, supstancijalnom, materijalističkom, onto-teološkom značenju. Tu vidimo, sada, i moguću intervenciju maternjeg jezika rAzlike na tekstu „realnog"-smrti. Ali, dekonstruktivna intervencija je moguća i delotvorna tek na fonu dekonstruktivne uslovnosti. Pa kada je reč o „realnom"-smrti, o stvarnoj smrti, o mogućnosti *nemogućeg*, onda je dekonstruktivna intervencija prekratka da obuhvati, da potpuno apsorbuje i iscrpi sasvim drugo. Sasvim drugo ostaje za njom, jer ono afirmativno u diferencijalnom radu nije negacija sasvim drugog nego njegovo prekoračenje, savladavanje, u meri u kojoj je to uopšte moguće. Zato se produktivnost rAzlike odnosi prema sasvim drugom kao nadživljavanje prema smrti. A dekosntrukcija je pre afirmativna – jer afirmiše život i nadživljavanje – nego negativna misao.

Međutim, i sasvim drugo je deo dekonstruktivne uslovnosti, deo korozivnog, diferencijalnog rada koji radi ispod sedimentiranih logocentričkih fiksacija, ali samo zato što svojim drugim i, svakako, najvažnijim delom ostaje izvan, apsolutno izvan afirmativnog rada rAzlike. Sasvim drugo je na strani pasivnog, a ne aktivnog. I njegova drugozakonitost (heteronomija) je, naprosto, apsolutna. Smrt je jedini apsolut u našim životima. Zato su svi pokušaji borbe protiv smrti pozivanjem na nekog Apsoluta – propadali. Smrt ne može *do kraja* da se *uračuna* u ekonomiju (afirmativnog) nadživljavanja koja ide protiv nje (mada ne u onom smislu u kojem je to činila tradicionalna onto-teologija sa svojom idejom *besmrtnosti* duše itd.). Eto zašto rAzlika nije bivstvovanje za smrt nego protiv smrti! Naime, to A *u* rAzlici – videli smo – implicira izvesnu aktivnost i produktivnost, što opet upućuje na opšte kretanje u igri rAzlika. Ali, zašto bi A rAzlike to činilo? Zato što je to A *pisano*, a ne čitano ili izgovoreno. Ono je pismo ili trag koji omogućuje nadživljavanje (duha, sablasti, opsena, tradicija, običajnosti, ponavljanja itd.) kroz diferencijalne učinke i kroz diferencijalni rad, proz rad uvek-drugog. Govor (*logos*) nema sluha za A rAzlike zato što se A ne izgovara kao A, kao pismo i trag, kao interpunkcija bića. Kao ono Besmrtno. Jer govor (logos) biće vidi kao *čisto*, kao *čisto bivstvujuće*, kao ono što *jeste* i to upisano u večnost, jer

tek tako – upisano u večnosti, u nekoj supstancijalnoj, onto-teološkoj datosti – logocentrički shvaćeno (i svedeno) biće može da preživi, nadživi. Ali takvo preživljavanje i nadživljavanje je iluzorno, jer iza njegove „realnosti" stoji smrt, budući da se nadživljavanje temelji na bez-danu *sasvim drugog*.

Sada se postavlja pitanje: kako produktivna, tvoračka, intervenišuća rAzlika uopšte i može da izađe na kraj s razornošću sasvim drugog, s njegovim apsolutnim *izvan*? Da li je moguće da sasvim drugo kao jedini apsolut i kao garant pasivnosti i heteronomije, ipak ostane svojim najvažnijim delom *izvan* rAzlike, a da to ne bude privremeno, da ne bude neka pred-dekonstruktivna i zapravo metafizička – opsena? Ta pitanja nas vraćaju na već pomenuto Deridino shvatanje izvan-tekstualnog. Evo kako to mesto iz *De la grammatologie* u celini glasi: „Ako čitanje ne sme da se zadovolji refleksivnim podvostručenjem teksta, ono ne može ni da legitimno prestupi-prekorači tekst u pravcu neke druge stvari od njega samog, u pravcu referenta (metafizičke, istorijske, psiho-biološke stvarnosti itd.) ili u pravcu nekog *označenog* izvan teksta, čiji sadržaj može biti dat ili je mogao biti dat izvan jezika, odnosno – u smislu koji mi ovde pridajemo toj reči – izvan pisanja-pisma uopšte uzev. (...) *Nema izvan-tekstualnog*" (str. 227).

Ako nas jezik, govor, pa i pisanje u uobičajenom smislu stalno uveravaju da izvan-tekstualnog ima, to ne može da ima drugi smisao, bar ne u najvišoj, dakle, onto-teološkoj instanci, do smisao *pripitomljavanja* sasvim drugog. Sasvim drugo je ono što metafizika oduvek uzalud želi da pripitomi, a to znači da u samom metafizičkom tekstu već funkcioniše nereflektovani odnos prema *sasvim drugom* čiji starus-bez-statusa je nepripitomljiva, nesavladiva izvan-tekstualnost! Navodni „entiteti" na koje mi referiramo su sasvim drugo ne samo od naših logocentričkih referencijalnih iluzija nego i od diferencijalne prakse u koju je utkana naša moć ili, bolje, nemoć referiranja. Zato dekonstrukcija nije negacija (ili destrukcija) metafizike, kakve već sasvim dovoljno imamo u različitim orijantacijama savremene filozofije, nego je, najpre, (1) pokušaj da se izvan-tekstualno shvaćeno kao metafizički tekst kritički dešifruje počev od shvatanja rAzlike i, zatim, (2) pokušaj da se

rAzlika razastre i tamo gde ona ne dopire ili jedva dopire, dakle, na područije izvan-tekstualnog ili *sasvim drugog*.

Da Derida ima u vidu ova dva momenta i implicitnu razliku koja u njima postoji to nam se potvrđuje već u *Marges de la philosophie* gde, u kontekstu ispitivanja nekih Frojdovih shvatanja, imamo veoma lucidnu meditaciju o sasvim drugom: „Kako misliti *u isti mah* rAzliku kao ekonomsko okolišenje koje, u elementu istog, smera uvek da ponovo nađe zadovoljstvo ili prisustvo odgođeno putem (svesne ili nesvesne) računice i, s druge strane, rAzliku kao odnos prema nemogućoj prisutnosti, kao bezrezervno trošenje, kao nepopravljivi gubitak prisutnosti, nepovratno trošenje energije, odnosno kao nagon smrti i kao odnos prema sasvim drugom, koji naizgled prekida svaku ekonomiju? Očevidno je – to i jeste sama očevidnost – da nije moguće misliti *zajedno* ekonomsko i neekonomsko, isto i sasvim drugo itd" (*Marges*, str. 20). Ipak Derida odmah nagoveštava i činjenicu da je i sama rAzlika ono što nije moguće misliti. Nju u izvesnom smislu nije moguće misliti u njenoj istovetnosti sa sabom. Da li to nemislivo (*impensable*) koje se nekako misli na svoj način ipak omogućuje da isto i sasvim drugo, ekonomsko i ne-ekonomsko budu mišljeni zajedno, u saodnosu. Pri tom, Derida upozorava da je bolja izvesna uzdržanost, odnosno da ne treba previše žuriti da se rAzlika dovede do očevidnosti, do one očevidnosti (*l'évidence*) koju su koristili filozofi, jer bi time ona ubrzo izgubila to što je upravo a-logičko u njoj, pa bi se, pre ili kasnije, podvrgla onom identitarnom, njegovoj logici ili sistemu.

U dekonstruktivnoj strategiji, koja je obeležena intervencijom (a-logičke) rAzlike, prema tome, ništa nije definitivno odlučeno. Neodlučenost i neodlučivost je, čini se, jedino umesno određenje razdoblja u kojem se (danas) prostiremo i razastiremo, u kojem ostajemo raspeti između neodlučene igre odsustva i prisustva, života i smrti, ekonomskog i ne-ekonomskog, istog i sasvim drugog. Mi smo u toj igri lišeni nade da bismo od same igre mogli da načinimo jedno čvrsto, konačno ustanovljeno, vladajuće načelo, počelo ili ono Prvo, pa čak i jednu prekriženu prisutnost, jedno *neizrecivo jeste*. Moguća je igra s načelima, ali ne i igra iz načela, iz principa. Nećemo dodirnuti dno rAzlike. Raspršenost nije odlučujuća... jer

definitivno odlučenog i odlučivog nema. Ako ni zbog čega, onda zato što nam se iza rAzlike, izvan-iza njene intervencije smeši neukrotivo, nepripitomljivo *sasvim drugo*.

* * *

Ipak, možemo reći da je i tu nešto moguće, a možda i neophodno. Naime, moguće je tumačenje tumačenja, znaka i igre s one strane sna o punoj prisutnosti u Prvom i samoprisutnosti u Poslednjem. Dakle, moguća je otvorenost koja nadilazi svetsko-istorijski *happy end* i koja će, zapravo, pokušati da izbegne ono najgore: najrazornije učinke sasvim drugog. Toj strategiji potrebno je *opravdano* verovanje u njenu – istinitost. Mi ne znamo kuda svet ide, ali znamo kuda ne bi smeo da ide. Zato je moguće i opravdano kritičko angažovanje u pravcu uklanjanja iz sveta viška nepoželjnog. Destruktivnim funkcijama sasvim drugog potrebno je kon-frontirati jednu *neisključivu* strategiju kritičkog tumačenja koju možemo nazvati i *dekonstruktivnom intervencijom*. Reč je o strategiji aktivne, produktivne, intervenišuće rAzlike koja uspeva da zaustavi neproduktivne i destruktivne učinke sasvim drugog. Zato rAzlika ne može da ima bilo šta protiv *hermeneutike vere* ukoliko ova služi osujećenju *viška* destrukcije i zaustavljanju *agresije* sasvim drugog. Derida bi rekao da ni apsorbovanje i pripitomljavanje sasvim drugog unutar priče o Svetom ili Sasvim Drugom ne ide nužno protiv rAzlike, da i to u načelu može da bude deo igre. Pri tom, jasno je da rAzlika ne zavisi od Sasvim Drugog, ali i da njime ne *gospodari*.

Najzad, strategija rAzlikovanja, diferencijacije, otvorenosti za drugo, za dekonstrukciju, pravdu i demokratiju, ne može da se, bar ne do kraja, naučno kodifikuje, odnosno pretvori u zakon ili doktrinu, učenje. To dolazi otuda što pozitivne nauke mogu samo da opisuju „*delo* i *činjenicu* rAzlike, određene razlike i određene prisutnosti kojima one nude mesto. Međutim, ne može biti nauke o rAzlici samoj u njenoj operaciji, kao što ne može biti nauke o poreklu same prisutnosti, odnosno o izvesnom ne-poreklu“

(*De la grammatologie*, 92). Pa ako su, dakle, operacije ili intervencije dekonstrukcije nesvodive na nauku, onda valjan epistemički izraz za taj aktivizam može biti dat još jedino u konceptu kritike ili kritičkog tumačenja, dešifrovanja znakova života i smrti, ekonomije i ne-ekonomije, istog i sasvim drugog, tih znakova koji nas okružuju i nose. Tvorački aspekt rAzlike je ono što legitimiše i, rekli bismo, reafirmiše kritičku ulogu dekonstrukcije u savremenoj filozofiji i savremenom svetu. Pa ako je dekonstrukcija u bitnom smislu kritika, ako je ona procedura korenite sumnje, ako je raskid sa svakim *dogmatizmom* tradicionalne (klasične ili moderne) filozofije, onda to znači da je ona izvestan poziv na budnost čije oruđe može da bude samo – filozofija.

ČITATI KNJIGU SVETA

Instrumenalno shvatanje čitanja – Čitanje kao obestvarivanje – Svet bez senke – Nečitljivost sveta

Instrumenalno shvatanje čitanja

Čitava zapadna kultura, počev od klasičnih pa do modernih razdoblja, obeležena je jednim privilegovanim oblikom čitanja koji je bio do te mere samorazumljiv i neupitan da je pre ličio na učinak same prirode (ili: na samu *Prirodu*) nego na izum kulture. Reč je o *instrumentalnom* konceptu čitanja. Samorazumljivost instrumentalnog bila je deo obuhvatnije strategije u kojoj je *čitanje* samo jedan od fenomena koji će, ubuduće, biti pažljivo instrumentalizovani. Tu su još: pisanje, tekst, govor, slušanje, knjiga, znak i tome slično. Instrumentalnost ovih „stvari" bila je oduvek prećutno – očigledna. U istoj onoj (sumnjivoj) meri u kojoj su bila očigledna i *prva načela* i možda upravo zato da bi mogla da budu očigledna prva načela! Čitanje je senka koja se uklanja kao senka onda kada postaje očigledna prisutnost i punina svelosti, podne Smisla. Prećutni i izričiti cilj instrumentalizacije je oduvek sadržan u semantičkom upućivanju na smisao položen u stvarnosti i garantovan tom stvarnošću, njenim metafizičkim ustrojstvom.

Čitanje, pisanje i govor su diskretne, jedva vidljive senke, tragovi koji se javljaju kao posledica svetlosti, sjaja ili bar odsjaja bivstvovanja. Zato nije čudno što je u čitavoj istoriji zapadne filozofije, od Heraklita i Platona do Hajdegera i Deride, metaforika svetlosti i senke, sjaja i tame, noći i dana „po sebi" i „za sebe" imala

privilegovano mesto u konstituciji onto-teološke bajke o svetu koji je ispred nas i kome mi nepogrešivo pripadamo, pripadamo čak i onda kada mislimo da on pripada nama. Ali taj tako jednostavni gest kao što je *čitanje* duguje svoju jednostavnost upravo vlastitoj smrti, krhkosti, efemernoj prisutnosti na tlu bivstvovanja. Senka se gubi, izmiče, nestaje u samom trenu u kome se pojavljuje (iščitani) smisao, svet (teksta) koji je tu, ispred nas kao svet *bez senke*. Ubuduće mi se pozivamo na taj prozračni, prvi svet, na Svet br. 1, kao da je naš privilegovani referent. Bez ove neupitne stvarnosti ne bi bila moguća *pozivanja-na* bilo koje vrste, ne bi bila moguća čitava ta referencijalna ekonomija u kojoj se naši svetovi razmenjuju, poistovećuju i diferenciraju.

Potrebno je da jedan Svet br. 1. prekorači samu zatvorenost teksta, da izmakne radu simboličkog (čitanja, pisanja, govora) da bi uopšte i bio pred nama u svetu, da bi bio struktura dočeka za „naš" svet i, što je mnogo manje vidljiva, ali ne zato i manje značajna posledica, da bi sudelovao u jednoj svetskoj ekonomiji pounutrenja i ospoljenja, ekonomiji referiranja od koje je infrastrukturno (ako tako može da se kaže) sazdan sam svet! Ujedno, ta ekonomija je ekonomija u kojoj je Svet br. 1 uvek samo simulacija i simulakrum sveta! To svedoči o relativnosti i pogrešivosti svih naših uvida u Svet, o manjkavosti svih metafizičkih modela konstruisanja Sveta br. 1, 2 i 3.

U antici i srednjem veku ljudi su znali da čitaju samo naglas. Iz toga, međutim, ne proizlazi da je čitanje shvatano kao instrument govora, već to da su i čitanje i govor, pa i sam tekst bili instrument onoga što se time, navodno, *htelo-reći*. Logocentrički profilisana „volja za izricanjem", odnosno to *hteti-reći* (= značenje) samo je bilo najbolji način da se, s minimumom utroška energije i maksimumom uverljivosti, dogodi *brisanje senke* ili *pad u zagrljaj sveta*. Ono što (instrumentalizovani) gest čitanja *hoće reći* onda kada se bezazleno ili naivno predaje svetu-iščitanog ili iščitanom-svetu, pokazuje se, u sudnjoj instanci, kao semantički voluntarizam koji se uvek iznova rasprskava prema svetu, baca među „same stvari". Galilejevsko iščitavanje prirode kao otvorene knjige ili još drevnije iščitavanje velike objave koja za telo ima svetu knjigu: Bibliju, svedoči nam

koliko o prastaroj toliko o postojanoj žudnji za intimnim poistovećenjem knjige koja se drži u ruci sa „Velikom Knjigom Sveta".

Čitanje, gest naivne vere, moglo je da liči na *prirodu*, na nešto *od prirode*, na *prirodnu* konsekvencu izvesnih moći uma, ali samo po cenu zaborava svoje „prave" ili svoje „prve" prirode. Ta prava-prva priroda uvek će biti samo *druga* priroda i zapravo *drugo od prirode* i *drugost* prirode: kultura. Za razliku od prirode, kultura je nešto što nema identitet ili, ako hoćete, nešto čiji „identitet" je sazdan od drugosti, od različitosti u sebi i sa sobom. Ono prvo u kulturi je njena drugost, njena otvorenost za drugo, težnja ka nikada-dovoljno-dosegnutoj univerzalnosti. Zato, dakle, to *prvo* u kulturi nije ono *metafizički* Prvo, nekakva Supstanca, obavezujuća *očiglednost* nekog Načela na koje bi onda, posredno ili neposredno i u svakom slučaju prisilno, obavezivalo svaki čovekov gest: čitanja, slušanja, pisanja...

U kulturnom pogonu zapadne civilizacije čitanje, zapravo, nikada nije bilo naivno i nevino. Moglo bi se, čak, reći da su postojale dve paralelne istorije čitanja koje su se uzajamno isključivale i u toj isključivosti skoro dopunjavale. Prva je, naime, iščitavala ono *drugo* kao Isto. Oni koji ne dremaju nego čitaju ili, kako bi to Heraklit rekao, „*budni* imaju *jedan jedini* i opšti svet", bez obzira što se svako „okreće svom *posebnom*". Razlike i posebnosti su moguće jedino na fonu Istog. Samo zato što postoji isti Svet pred nama i kada smo budni i kada spavamo, moguća je i razlika između čitanja i sna. „Ako ste počuli ne mene", kaže Heraklit, „već glas Logosa, mudro je složiti se da je *sve – jedno*".

Taj ključni logocentrički obrazac ne bi izgubio ništa od svog smisla da je bio formulisan i na sledeći način: ako ste *pročitali* slovo Logosa, Knjigu Sveta, mudro je složiti se da je *sve – jedno*. Heraklit je samo prvi jasno formulisao ono što je bila nemišljena, nereflektovana strateška odluka zapadne civilizacije i da je svet, zapravo, knjiga. Pa ipak, uporedo sa zvaničnom istorijom, profilisanom na fonu instrumentalnog koncepta čitanje-govora-pisanja, postojala je i jedna druga, takoreći patološka, prikrivena, simptomalno-druga istorija u kojoj je čitanje, oduvek, iščitavalo Isto kao *drugo*. Zato su, konačno, bez obzira na samu dominaciju logocentrizma uvek

bila moguća *druga* čitanja Istog, sveta ili knjige sveta. Ta bolesna senka je uvek već nekako izranjala iz nikada dovoljno zatamnjene tmine, da bi, takoreći, pomračivala sjaj Podneva, sjaj Sunca koje bi htelo da bude jednako za sve.

Ovaj paralelizam i dvosmisao u istoriji čitanja nije mogao da se ne reflektuje u samom vladajućem, instrumentalnom konceptu, kao smetnja i problem koji mora da se diskurzivno razreši. Logocentrizam se branio idejom odgođene neposrednosti. Naivnost prvog čitanja koje bi, u stvari, htelo da izravno, kao otvorenu knjigu, iščitava ono metafizički Prvo, sada biva odgođena kao lepa, ali pusta želja i možda još samo legitimni gest prvih ljubitelja mudrosti, gest koji je ubrzo bio raspršen... Ubuduće, svakim svojim logocentričkim korakom filozofija kao da se samo još više udaljavala od „središta", „temelja", čvrstog „tla" na kome bi, navodno, mogla da osigura izvesnost svog predmeta, svog Sveta. Obećana zemlja nije nađena.

Naivno, neposredno iščitavanje garantovanog Smisla, ta lektira iz „prve ruke", počev od potpuno prozirnih načela, više nije bila moguća. Ali, na šta bi još ono metafizički Prvo ličilo, ako bi bilo iščitavano tek iz druge ili treće ruke?! Razna disciplinarna posredovanja koja su, ubuduće, na koordinatama prostora i vremena odgađala susret *logosa-reči* sa *logosom-bivstvovanjem* i koja su, zapravo, odgađala samu tu neposrednost u kojoj se puninom Reči iskazuje-ispisuje-isčitava punina Bivstvovanja, svedočila su samo o užasnoj „složenosti" onoga što bi trebalo da bude „najjednostavnije" i možda baš o rđavoj savesti jednog čitanja koje, ubuduće, svoje simptomalne omaške, svoja grešna iščitavanja Istog kao *drugog* ipak nekako ugrađuje u jednu konstrukciju koja je odmah već sklona padu...

Bez sumnje, po tom principu bi mogla da se „napravi" jedna *korektivna* istorija logocentričkog čitanja, dakle, istorija koja se ne bi bavila toliko uvek-novim pokušajima nesmetanog iščitavanja Velike Knjige ili Slike Sveta, već onim što je u tim pokušajima bilo uzaludno, što je stvaralo potrebu za korekcijom, za dešifrovanjem smetnje, za uključivanjem hermeneutičkog prosedea u metodološki postav filozofije. Da li se onda rešenje može naći u ključu izvesne teorije kritičkog tumačenja-dešifrovanja čitanja, dakle, u jednoj hermeneutici koja bi pomogla logocentrizmu da izađe na Kraj

(ili na Početak?) sa vlastitim smetnjama u iščitavanju velike Knjige Sveta? Ne, takva hermeneutika ne bi pomogla! Ali, možda da je moguća jedna hermeneutika koja bi imala osetljivost za *drugo*, pa onda i za drugo-drugačije čitanje?

Čitanje kao obestvarivanje

Iako je filozofija prvobitno bila potpuno opsednuta izravnim iščitavanjem (smisla) Sveta, ipak, hermeneutika sumnje se, od početka, pojavljivala kao sekundarno, pomoćno sredstvo koje se koristilo u kritičnim trenucima – pre svega kao tumačenje *počev od* nekog „uglednog" mita ili mitske figure – kada je čitanje nailazilo na otpore i nabore. Tako je deoba između *doxe* i *episteme*, iako je funkcionisala kao neka vrsta privilegovane metafizičke opozicije, bila uvek nekako nedosledna, nedovoljna i nezadovoljna. Ona nije pružala zadovoljenje, jer se u odlučujućim trenucima pokazivalo da nesmetani opstanak datog poretka *episteme* zavisi upravo od hermeneutičke „slepe mrlje", od te simptomalno-nesvesne drugosti koja je svoje duboke korene puštala upravo u najznačajnijim tačkama distorzije smisla, u sferi *doxe*! Time se, onda, pre ili kasnije pokazivalo da čitav postav *episteme* biva iznutra nagrižen doksološkom ili, bolje, dokso-grafskom (simptomalnom) formacijom koja ubuduće ima dvosturku funkciju: i bolesti (patologije smisla) i leka (hermeneutičke terapije). Pokazuje se da u uvek-novim logocentričkim postavima spasonosnu ulogu ima to dešifrovanje zagonetke, tajne, po pravilu aporematske, paradoksalnosti misterije oličene u nekom mitu-doxi.

No, hermeneutika je mogla da postane privilegovani logocentrički prosede tek onda kada su klasični postupci stalnih korekcija, odnosno spontanih, privremenih razgradnji, dekonstrukcija i rekonstrukcija (metafizičke) *episteme* definitivno bili iscrpljeni, kada više nikakva odgađajuća i obećavajuća posredovanja nisu mogla biti dovoljno uverljiva da bi garantovala tu (posredovanu) neposrednost: Knjigu-Sliku Sveta. Hermeneutika (ili: čitanje kao tumačenje, dešifrovanje smisla) kako je, recimo, tematizuje Pol Riker

danas je, možda, najviši izraz ili poslednja reč zapadnog Logocentrizma! I možda poslednja strategija odbrane. Ili *obmane*? Pogledajmo, u svakom slučaju, izbliže taj projekt.

Prvobitni hermeneutički koncept iščitavanja smisla bivstvovanja imao je neposredno egzistencijalno-ontološko obeležje, pa zato i nije bio sasvim dobro opremljen za (najnoviju) stratešku odbranu logocentrizma, prouzrokovanu konačnim slomom prosvetiteljskih i racionalističkih projekata. Zato Riker nasuprot ovom *kraćem* putu u hermeneutici koji je put *ontologije razumevanja* predlaže jedan *duži* put koji je put posredovanja tog još uvek naivnog, suviše neposrednog iščitavanja smisla bivstvovanja („Knjige Sveta") izvesnom *epistemologijom tumačenja*. Ta epistemologija tumačenja u sebi sadrži i značajne *kritičke* momente koji suspenduju naivnost „prvog stupnja", ali samo zato da bi se na nekom višem stupnju, pošto kritička faza prođe, ustanovila nova, „autentična" naivnost. U stvari naivna utonulost u *svet* se u krajnjoj hermeneutičkoj instanci javlja kao ono po čemu je kritički ili skeptički doprinos različitih strategija tumačenja profilisan na fonu – kako misli Riker – privilegovane *hermeneutike vere*. Bez te naivne pripadnosti ili vere u Svet, makar se ona pojavljivala tek na drugom stupnju (kritičkog) posredovanja, hermeneutika bi izgubila svoju logocentričku supstancu.

Pogledajmo sada ključne *razloge* koje Riker navodi u cilju potvrde tog neophodnog prisustva kritike u jednom razvijenom konceptu hermeneutike vere (pripadnosti Tradiciji-Svetu). Bez sumnje, *epistemologija tumačenja* podrazumeva izvesno posredujuće, ali ne nužno i otuđujuće *distanciranja*. To distanciranje nije upisano u samu strukturu tumačenja, u njegovu prirodu, običajnost, navike ili ustanovljeni stil, jer ono, u stvari, proizlazi iz same predmetne ravni tumačenja. Naime, distanciranje je, smatra Riker, upisano već u samom *tekstu*, u njegovoj prirodi koja je obeležena izvesnom *samozakonitošću* (*autonomijom*). U pitanju je višestruka samozakonitost. Najpre, reč je o samozakonitosti u odnosu na *intenciju autora*. Verbalno značenje teksta ne koindicira s mentalnim značenjem, s onim što je autor *hteo reći*: „već taj prvi modalitet samozakonitosti dopušta mogućnost da 'sadržaj teksta' izmakne ograničenom intencionalnom horizontu njegovog autora i da svet teksta

proizvede rasprskavanje sveta njegovog autora" (Videti: *Hermeneutique et critique des ideologies*, Archivio di filosofia, 1973).

Drugi momenat samozakonitosti teksta cilja na njegovu samosvojnost vis-à-vis kulturne i društvenu situaciju u kojoj nastaje. Ta samosvojnost se ogleda u činjenici da tekst poseduje sposobnost transcendiranja neposrednjih uslova i okolnosti nastanka, dakle, sposobnost otvaranja za bezbroj drugačijih čitanja u drugačijim društveno-kulturnim uslovima. „Ukratko, delu pripada sposobnost da se *dekontekstualizuje*, kako sa sociološke, tako i sa psihološke tačke gledišta, i moć da se drugačije *rekontekstualizuje*" (*isto*). Iz toga, zatim, sledi da je moguće govoriti o autonomiji teksta u odnosu na prvobitnog primaoca. Ovako shvaćena, u svoj svojoj složenosti, autonomija *teksta* je, smatra Riker, najznačajniji uslov za afirmaciju jedne „kritičke instance" u samom središtvu tumačenja. U njoj „distanciranje pripada samom posredovanju".

Još jedan važan razlog za jačanje kritičkog aspekta hermeneutike proizlazi, po Rikeru, iz neprihvatljivosti one, još od Diltaja nasleđene, preoštre deobe između *objašnjenja* i *razumevanja*, koja ide linijom razdvajanja prirodnih i duhovnih nauka. Semiologija je, naime, pokazala da je moguće objašnjenje koje nema naturalističko ili kauzalističko obeležje. Pošto je tekst nužno strukturisan, njegovo razumevanje je moguće jedino posredstvom semioloških objašnjenja i opisa. Ali za razliku od strukturalizma koji se, ipak, ograničava na objašnjenje, hermeneutika to shvata samo kao nužnu etapu na putu ka punom *razumevanju* teksta. „*Sadržaj* teksta nije ono što otkriva naivno čitanje, već pre ono što posreduje formalna povezanost teksta. No ako je to doista tako, onda istina i metoda ne konstituišu alternativu, već jedan dijalektički proces" (*isto*).

Hermeneutika je oduvek težila da prekorači (organizacionu) zatvorenost teksta, u pravcu onog sveta koji taj tekst otvara ispred sebe, na koji se poziva. Ali, po Rikeru, to je, ujedno, mogućnost otvaranja jedne nove dimenzije stvarnosti, sveta, koja, bar u načelu, dopušta i mogućnost *kritike* starih dimenzija, dakle, kritike stvarnosti prvog referencijalnog stupnja. U tom smislu, „način bivstvovanja sveta koji se otvara tekstom je način mogućnosti ili,

bolje, moći-bivstvovanja; tu onda počinje subverzivna moć imaginarnog". A ta subverzivna moć je najživlja u poetskom diskursu u kome se vrši suspenzija svega na što se poziva običan govor i tako aktuelizuju reference drugog (ili: *n*-tog) stupnja. Otuda, zatim, proizlazi da je dužnost „jedne hermeneutike moći-bivstvovanja da se osvrne ka kritici ideologije, čiju temeljniju mogućnost konstituiše. Distanciranje se, u isti mah, upisuje u samo središte reference: to je svakodnevna stvarnost od koje se poetski diskurs distancira, ciljajući na bivstvovanje kao moć-bivstvovanja".

Konačno, smatra Riker, hermeneutika može da preuzme na sebe i zadatak izvesne *kritike iluzije subjekta*. Ukoliko, naime, ona ne želi – bar ne na prvom mestu – da otkriva skrivenu intenciju *iza teksta*, već da razvija jedan svet *ispred* njega, onda, u stvari, tek iskustvo tog sveta omogućuje i nešto tako kao autentično *samorazumevanje*. Pitanje subjektivnosti, kako autora tako i čitaoca, biva, na taj način, značajno *pomereno*. Ubuduće sam svet-teksta nudi čitaocu dimenziju subjektivnosti, jer razumevanje nije više ključ kojim raspolaže subjekt, njegova projekcija *u* tekst, već je upravo njegova predaja, prepuštanje podučavanju same *stvari teksta*. Subjektivnost se oblikuje i uvećava kroz prisvajanje tih određenja sveta-teksta kojeg tumačenje razvija.

No, u meri u kojoj je *fikcija* ključno obeležje tekstualnih referenci, ona je, podjednako, obeležje i subjektivnosti čitaoca čiji prethodni likovi bivaju suspendovani. Čitajući, kaže Riker, ja se obestvarujem. „Distanciranje od samog sebe zahteva da prisvajanje propozicija sveta koji nudi tekst prođe kroz razvlašćivanje sopstva. Kritika *lažne svesti* može isto tako postati integralni deo hermeneutike i ponuditi kritici ideologije meta-hermeneutičku dimenziju koju Habermas njoj pripisuje." Vidimo, dakle, da je Riker potpuno otvoren za sugestije koje dolaze iz različitih epistemoloških strategija i, naročito, onih koje proceduralno favorizuju sumnju u odnosu na veru. Zato, za razliku od spontanog, neposrednog iščitavanja nekog teksta-smisla hermeneutičko distanciranje nužno uključuje u sebe i izvestan kritički momenat koji, međutim, ne poriče (obnovljeni) smisao, već ga samo čini autentičnijim.

Svet bez senke

U *La symbolique du mal* (1960. god.) čitamo: „Mi koji smo u svakom slučaju deca kritike, mi pokušavamo da prevaziđemo kritiku pomoću kritike, pomoću jedne kritike koja više ne bi bila redukujuća, već restaurirajuća" (st. 326). Ove reči možda najbolje obeležavaju Rikerov projekt. Hermeneutika zaista vrši izvesnu demitologizaciju mita, onoga što je mitsko (ideološko itd.) u tekstu i što u tom smislu potpada pod mnenje, *doxu*. Ali taj gest demitologizacije ne rezultira nužno nečim takvim kao *demitizacija,* potpunim poništenjem mita, jer bi u tom slučaju *simbol*, taj prvi element teksta, Knjige Sveta, bio lišen svoje „supstance". Simbol-tekst-knjiga je neka vrsta privilegovanog pokazatelja naše situacije na tlu bivstvovanja. On nam svedoči da je naša refleksija, naš *Cogito* ukorenjen u bivstvovanju a ne obrnuto, da hermeneutika od isprazne racionalističke refleksije zahteva jedan novi kopernikanski obrt: „Bivstvovanje koje se uspostavlja u Cogitu mora tek da otkrije da sam čin kojim se on otrže od totaliteta ne prestaje da učestvuje u bivstvovanju koje mu se obraća u svakom simbolu" (S, 331).

Hermeneutika dakle zahteva od refleksije povratak izvornoj poziciji samog čovekovog bivstvovanja. Ona refleksiju suočava s odgovornošću za egzistenciju i bivstvovanje. Ali da bi to bilo moguće refleksija-Cogito mora da napusti svoj „čisti" oblik i da ponovo otkrije svoju ukorenjenost u simboličkom sledu egzistencije. Drugim rečima, refleksija treba da postane tumačenje, egzegeza, dešifrovanje smisla, „jer ja ne mogu da shvatim čin egzistencije drugde do u znakovima raspršenim u svetu" (*Le conflit des interpretations*, 1969, str. 325). Simbol nema samo izražajnu, semantičku vrednost, vrednost jednog „hteti reći", to jest značenja koje nam nudi ontičku dimenziju sveta, već mnogo više od toga: on ima heurističku vrednost, jer nam otkriva jednu potpuno novu dimenziju Sveta, pošto njime naše samorazumevanje doseže do najobuhvatnije ontološke ravni, otkriva jedan univerzalniji Svet. Namera simbola se ne sastoji samo u „oslobađanju druge intencije koja je, u isti mah, data i maskirana u doslovnom značenju; ona bi htela i da tematizuje univerzalnost, temporalnost, to ontološko ispitivanje koje je

implicitno prisutno u mitu; tako je, onda, sam simbol taj koji, u mitskoj formi, upućuje na spekulativni izraz; sam simbol je zora refleksije" (*De l'interpretation*, 1965, str. 47).

Da bi se bavili banalnim čitanjem izravno datog smisla u znakovima koji nas svakodnevno okružuju, za to, razume se, nije potrebna nikakva hermeneutika. Ali, čim imamo izvestan pomak, distancu u odnosu na naivno iščitavanje proze sveta, time se odmah smeštamo u ravan odgovornosti za svet koji simbol-tekst otvara ispred sebe i koji se ne može svesti na *doxu* ili na semantičku doslovnost, profanost. To *nešto*, taj krajnji (*eschatos*) predmet, ta suština samog Sveta na koji cilja simbol-tekst Riker naziva *SVETIM*. I to je u redu. Samo, ostaje problem: kako razlučiti *sveto* od *mitološkog*?

Osnovno oruđe kojim se vrši demitologiziracija (koja, međutim, videli smo, nije i demitizacija) nekog simbola-teksta jeste, najpre, fenomenološki postupak u kome imamo neutralno opisivanje intencija prisutnih u nekom simboličkom sklopu. S jedne strane, taj postupak niti potvrđuje niti poriče spoljašnje, potpuno transcendentno postojanje (intendiranog) predmeta, to jest *sveta* (to pitanje je stavljeno u zagrade), dok, s druge strane, on ne vrši *svođenje* intencije na nešto drugo, njoj spoljašnje, putem funkcionalnog, kauzalnog ili generičkog *objašnjenja*. Naravno, kasnije se tu priključuju i druge procedure sumnje, svaka po meri svoje vlastite kritičnosti, sve do trenutka kada fenomenologija i te druge procedure ne obave svoj rad na otklanjanju pred-kritičke naivnosti i moguće distorzije smisla, što tek, onda, otvara istinski horizont mogućeg razumevanja i moguće vere. U stvari tek na tom stupnju postaje legitimna ključna maksima *hermeneutike vere*, koju Riker često navodi i koja glasi: *treba razumeti da bi se verovalo, ali i verovati da bi se razumelo*. To *nešto*, *svet* teksta, simbola, knjige obraća se *meni*. Ali to nije *nešto* što je nošeno govorom ljudi, već je pre nešto što sam govor *nosi* i što ga *upućuje* ljudima. To je *vezani* govor*, logos* koji nosi i prikriva smisao čitavog ljudskog bivstvovanja. Simbol je dvostruko vezan: *za* i *sa*... „S jedne strane, sveto je vezano za svoja prvobitna, doslovna, osetilna značenja: to je ono što čini njegovu neprozirnost; s druge strane, doslovno značenje je vezano s tim simboličkim

smislom koji prebiva u njemu; to je ono što sam ja nazvao otkrivajuća moć simbola, koja se nameće uprkos neprozirnosti...“ (D, 39). Da li je, zaista, ta „otkrivajuća moć simbola“ poslednja šansa za nekakav spas logocentrizma?

U srednjem veku se govorilo o *interpretatio naturae*, odnosno o *knjizi prirode* koja se nudi tumačenju. Naravno, taj diskurs bio je moguć samo zahvaljujući metaforičko-analoškom pomaku koji je implicitno na delu u njemu samom. Rikerova hermeneutika nasleđuje taj diskurs, ali tako što odmah prekida s njegovim implicitnim i naivnim pretpostavkama, insistirajući na njihovoj tematizaciji. Ta *priroda* koju nam tumačenje nudi, taj Univerzum, Svet ispred teksta moguć je samo na fonu *analoške* povezanosti doslovnog i prenosnog, semantičkog i simboličkog, ontičkog i ontološkog. Hermeneutika vere re-afirmiše primat *objekta* u našoj predstavi *svetog* i „ispunjenje“ te ciljane *svetosti* (= Knjige Sveta) pomoću izvesnih analogija. Tako onda, ova naivno pretpostavljena (simbolička) analogija prerasta u neku vrstu obnovljene, iznova tematizovane „*analogia-e entis* koja nas spaja s bivstvovanjem zahvaljujući jednoj asimilatorskoj intenciji“ (D, 41). Analogija ovde samo heuristički proširuje horizont bivstvovanja, čini da moja egzistencija i moje bivstvovanje, učešćem u Smislu-Logosu koji mi se obraća kroz simbol-tekst (a na fonu te *analogia-e entis*), bivaju vezani uz bivstvovanje kao takvo. Ubuduće, svaki simbol-tekst-Knjiga Sveta ukoliko se nudi tumačenju, u krajnjoj (hermeneutičkoj) instanci, najudaljenijoj od *profanog*, javlja se kao jedna najava ili objava *čovekove vezanosti uz Sveto*; a ta vezanost koincidira sa vezanošću uz *Svet-Bivstvovanje*, ali, naravno, i *Boga*.

Kako da shvatimo ovaj Rikerov pozni hermeneutički koncept čitanja Knjige Sveta? Danas je logocentrizam u svojim različitim likovima koji spontano dolaze do izražaja još uvek dominantan obrazac iščitavanja semantički prozirne Knjige Sveta. Međutim, za taj logocentrizam je uvek bilo važno pitanje o *samoutemeljenju*. Naravno, utemeljujuća formula nije morala da bude nekakav sintetički obrazac i pogotovu ne *apsolutan*, kakav, recimo, imamo kod Hegela. U pitanju je dakle formula koja ne okuplja nužno i ne artikuliše na jedinstven način rasute, spontane likove logocentričkog čitanja. Takvu ambiciju nećemo naći ni u Rikerovoj hermeneutici

vere. Ali, tu se, zato, mogu uočiti dve ključne stvari. Logocentričko utemeljenje se, po Rikeru, obezbeđuje *u sudnjoj instanci* koja je instanca hermeneutike Svetog, sveta usredištenog u svetosti, Sveta Knjige Sveta itd. Sve to što se, onda, sabire u Jedno, jedinstveni svet u kome dominira ono Prvo, ispisuje se nužno velikim slovima – ne samo radi boljeg raspoznavanja, već i radi izvesnog supstantivizma i, svakako, supstancijalizma koji svemu-jednom, tj. Logosu podaruje, ako ne ime i prezime, onda bar prvo slovo. Druga stvar: ono *odgođeno* – na Kraju, u krajnjoj instanci – *suočavanje* s Prvim otvara prostor za moguća kritička posredovanja koja to što nas zavodi u krivom pravcu, navode na pravi put...

Riker je želeo da optimalno uvaži prigovore koje logocentrizmu upućuju strategije tumačenja koje se drže maksime: *ne verujem da bih razumeo i razumem da ne bih verovao*. No, bez obzira na sve kritičke pouke koje preuzima od različitih, danas aktuelnih strategija sumnje, u cilju da maksimalno ojača i profilaktički osigura svoj koncept hermeneutike vere, ipak, u krajnjoj liniji, Rikerov projekt ostaje unutar tradicionalnih koordinata zapadnog logocentrizma! A to, onda, znači da se u njemu i dalje favorizuje instrumentalni koncept čitanja Knjige Sveta. Očiglednost instrumentalnog statusa *logosa-reči*, tog bljeska koji se uklanja kao senka da bi pred nama osvanula zora jednog *logosa-bivstvovanja*, smisaone punine, pune prisutnosti na tlu bivstvovanja, ta „očiglednost" se sada uspostavlja samo naknadno, na drugom ili *n*-tom stupnju dovršenih posredovanja. Odgođena smrt čitanja ne poništava zakon njegove, ipak, *nužne smrti*. Svet ostaje, bar u toj krajnjoj hermeneutičkoj instanci, *bez senke*, heliocentrički usredišten u nadmoćnoj svetlosti, sjaju, Suncu lišenom komplementarne tame-noći-senke: u Svetosti samog (smislenog) bivstvovanja lišenog prevelikih iskušenja, a to znači lišenog orgijastičkog *izmaka* smisla i dijaboličke *suspenzije* samoprisutnosti.

Bivstvovanje kao privilegovani Referent, kao (najviša) Svetost i Stvarnost, kao „očiglednost" onog Prvog predstavlja, ujedno, osnovu za uspostavljanje novih crno-belih aksioloških deoba, za nove hijerarhije i lestvice vrednosti, nove eshatologije i teodiceje. Time, svakako, tiranija logocentrizma nije okončana.

Nečitljivost Sveta

Možda je Rikerova hermeneutika, zaista, optimalno uspešno – što ne mora da znači i dovoljno uspešno – integrisala u vlastitu ravan i pogled na ono što se u medicini zove *status praesens*: sadašnje stanje bolesti (Sveta)?! Nije li ona prosvećeno-eklektiči, skoro postmodernistički, tematizovala tu *patologiju* Knjige Sveta (teksta-simbola kao, recimo, *povratka potisnutog*) koja od nas traži *drugačije* čitanje i ako ne baš iščitavanje počev od drugog-drugosti, onda bar čitanje uz respekt *simptomalnih pretnji*, tih znakova koji legitimišu strategiju sumnje? Pri tom, naravno, ove hermeneutičke *digresije* u pravcu postmodernizma (digresije u odnosu na ono što je u logocentrizmu oduvek bilo Prvo) ne uspevaju da uzdrmaju imanentnu veru na kojoj počiva Rikerov Svet, potpuno okrenut svetosti i namenjen afirmaciji bivstvovanja u poretku najvišeg Bića. Prema tome, one, jednostavno, nisu dovoljne. Može da zvuči paradoksalno, ali Rikeru, filozofu obuzetom idejom čovekovog samorazumevanja kroz pojave i znakove koji ga, u isti mah, upućuju na samorazumnevanje i (incidentno, akcidentalno?) odvraćaju od njega, pomenute *digresije* se profiliše na fonu *uskraćenog samorazumevanja*! Ali, odsustvo samorazumevanja se, u sklopu hermeneutike vere, javlja kao višak nerazumevanja, kao *anti-hermeneutika*, ali ne zato što bi se Rikeru moglo prebaciti da je u svom iščitavanju Knjige Sveta propustio da okrene neku važnu stranicu, da pročita „ključno" poglavlje, niti, pak, zato što bi mu se zamerilo da nije dovoljno dobro isprogramirao metodu koja bi mu osigurala „totalnu" lektiru, neokrnjeni smisao iščitanog itd.; ono što tu njemu može da se zameri, to je odsustvo uvida u *nečitljivost* i *nerazumljivost* teksta-knjige sveta, uvida u granicu razumljivog, u nemoć i naličje upitnosti. Razumeti nerazumljivo, iščitati nečit-ljivo, to bi upravo značilo uključiti na jedan bitan način u tu metodu (razumevanja-čitanja) izvesnu predstavu o vlastitom domašaju, granici i, možda, o nihilističkom (= prevrednujućem) podrivanju njenih logocentričkih predrasuda. No, to je ono što Riker, upravo sa stanovišta dovršavanja vlastitog logocentričkog projekta, već konstitucionalno nije sebi mogao da obezbedi.

Ontološko ispitivanje o kome govori Riker i koje je, navodno, implicitno prisutno u *mitu*, odnosno koje je netematizovano dato, ali i *zadato* (kao „zora refleksije"), već u samom simboličkom postavu ljudske egzistencije, ophrvane svetom dužnošću da cilja na (izvesno) bivstvovanje, dakle, ta konstitutivna ontološka upitanost *temeljno* je, u stvari, *bestemeljna* i, prema tome – rekli bismo – tamo gde se uopšte javlja i u meri u kojoj se javlja, ona je „utemeljena" na okružujućem bezdanu *neupitanog, nerazumljivog* i *nečit-ljivog*. Riker to previđa. On jednostavno, po starom logocentričkom maniru *produkcije* onoga što se zove *petitio principii*, projektuje *u* jedno totalno (i totalizujuće) *iskustvo znakova* koji nas okružuju ono što, zatim, na nekom „višem nivou" epistemološkog distanciranja i posredovanja očekuje da nam ti isti znakovi *kažu*.

Ali, naivna neposrednost simboličkog gesta je, pre, naša „konstitutivna", „ontološka" *neupitanost, ne-pitanje* – kako bi rekao Derida – pre nego jedna sumnjivo pretpostavljena, filozofskim činom u isti mah odgođena i garantovana *eshatologija*. Ako je verovati Deridi: „Ne-pitanje o kome je tu reč jeste nekorišćena izvesnost da je bivstvovanje Gramatika; i da je svet od početka do kraja jedan kriptogram koji se konstituiše ili rekonstituiše putem pesničkog upisivanja ili odgonetanja; da je knjiga izvorna, da su sve stvari *u knjizi* pre nego što će da budu ili da doću *na svet*, da se mogu rađati samo *stupajući* u knjigu, da mogu umreti samo propadajući *u pogledu* knjige i da je ravnodušna obala knjige uvek već *prva*". U sintagmi Knjiga Sveta knjiga (odnosno ta „senka") je ono *prvo*; a to upravo znači da regulativni, kodovni sled u egzistenciji uvek nekako prethodi ciljanom, intencionalnom bivstvovanju i svakoj transcendentnoj, onostranoj *svetosti*.

U tekstu *Edmond Žobes i pitanje knjige*, odakle potiče prethodni navod, Derida postavlja seriju pitanja koja imaju za cilj upravo da uzdrmaju umirujuću, anestezijsku logiku Knjige kao „*epohe* bivstvovanja" (une *epoque* de l'être). Kao i svaka epoha, tako i ova bi morala da ima svoj kraj, iščezavanje u sjaju vlastite agonije, u kome bi, konačno, oslabio prejaki stisak bivstvovanja, otvarajući, ubuduće, jedno komemorativno razdbolje: razdoblje ispisivanja knjiga posvećenih još samo umrloj Knjizi (Sveta). U stvari Derida postavlja

skoro paradoksalno pitanje: šta ako je bivstvovanje (u toj epohi) bilo radikalno izvan knjige, izvan svog slova? Paradoksalnost tog pitanja je očigledna ako znamo da se s kraja na kraj logocentričke povesti nije ni tražilo ništa drugo do to bezbedno sidrište u bivstvovanju smeštenom izvan, ispred knjige ili, pak, u knjizi smeštenoj izvan sebe, u samom bivstvovanju. Upravo onda kada smo svim mogućim logocentričkim oruđima – govora, čitanja, pisanja, slušanja – hteli da tu ontološku „izvesnost" smestimo u apsolutnu, umirujuću spoljašnjost, upravo tada nam se bivstvovanje vraćalo, rasipalo, raspršivalo i, zapravo, gubilo na stranicama naših uverenih, svetih, nedodirljivih Knjiga! Tako se, onda, kao po komandi jedne *prisile ponavljanja*, uvek iznova pokazivalo da bivstvovanje, bez obzira što je sazdano od referencijalnih izmaka (= praznih mesta Referenta) koji se više ne mogu zaustaviti nikakvim upisivanjem, označavanjem ili popunjavanjem smisla, ipak ne može da prespava na stranicama neke knjige i da je ono uvek već budno pre svakog čitanja.

Gubitak *Sveta* u sintagmi *Knjiga Sveta* označava, u isti mah, gubitak same *Knjige*. „Šta ako bi se", pita Derida, „bivstvovanje-svet, njegova prisutnost, njegov smisao bivstvovanja otkrivao samo u nečitljivosti, radikalnoj nečitljivosti koja ne bi bila saučesnik jedne izgubljene ili tražene čitljivosti, jedne još nezavršene stranice u nekoj božanskoj enciklopediji? Šta ako svet čak nije, prema Jaspersovom izrazu, 'manuskript nekog drugog', već ponajpre drugo svakog mogućeg manuskripta?" Referencijalni *izmak, prazno mesto* bivstvovanja prethodi svakom upisivanju, uknjiženju, tekstualizaciji i rekontekstualizaciji. Baš kao što i *smrt* izmiče svakom zapisu...

Nije li onda knjiga – pita se Derida – najsigurnije sredstvo zaborava smrti? Zaista, da li naše čitanje, ophrvano simulakrumom Sveta-ispred-teksta, svedoči samo o urednom zaboravu onog izvan-rednog, sasvim-drugog: kako izmaknutog, nečitljivog *bivstvovanja*, tako i same *smrti*, smrti u svim licima jednine i množine? Tu *fundamentalnu* nečitljivost bivstvovanja, oivičenog smrću, ne treba shvatiti kao povod za predaju iracionalnom i besmislu – pošto ova negativna određenja još uvek pripadaju poziciji uma ili logosa kao njihovo (dijalektičko) naličje. Nju treba shvatiti kao *stav*

naivne neposrednosti (= nečitljivog, neizrecivog, nerazumljivog, neshvatljivog) *bivstvovanja*, stav koji se profiliše s one strane kako „racionalizma" tako i „iracionalizma".

Možemo li, dakle, zaključiti? – Rikerovo čitanje Knjige Sveta se nudi kao *poslednja* vera u Prvo, ono Prvo koje je uvek smešteno na pogrešno mesto: *izvan* Knjige, u ravni *nečit-ljivog* bivstvovanja, tamo gde nikakvog Prvog u čvrstom ili fiksnom smislu – nema. Ta tvrdnja nas suočava s jednom dvosmislenošću reči *poslednje* koju moramo da promislimo. Bez sumnje, ono što je u Rikerovoj *par excellence* metafizičkoj veri (u Prvo) zaista poslednje, i ono što bi, u tom kontekstu, reč *poslednje* mogla ili trebala da znači, to više *ne može* da se iščitava u ključu bilo kakvog *progresizma*. Tu ne samo što više nije u pitanju konačna potvrda jednog konačno nađenog *rešenja* za dugo traženu zagonetku *logocentrizma*, već, takođe, ne može biti govora ni o *kraju* svih nastojanja koja su, navodno, iscrpla raspoloživu količinu istorijskog strpljenja, dakle, o kraju logocentrizma. *Poslednje* bi ovde, dosledno-dekonstruktivno, trebalo shvatiti kao iskorak iz linearne hronologije, a ne kao još jedan, bilo negativan, bilo afirmativan korak u njoj. To bi, zatim, značilo da vera u Prvo ili Sveto nema više *konstitutivno uporište* u bilo kakvoj Knjizi Sveta, u disciplini (= ontologiji) Bivstvovanja ili nečemu sličnom, već da pripada regulativnom (konvencionalnom, kodovnom) poretku smisla.

Moguće je da svet uopšte ne bi mogao da opstane, u svojoj suženoj ili proširenoj ekonomiji, bez te regulativne Svetosti, bez aksiološkog *usredištenja* i *središta*. Bez ciljnosti po sebi i za sebe. Ali ovaj regulativni postav (logocentrizma) afirmiše samo *igru* prvog i drugog, istog i drugosti, tako da ono Prvo, sada, gubi svoja supstancijalna obeležja. Načela gube supstancu. Ali to ne znači da propadaju! Ubuduće, Prvo može biti smešteno, ali ne i usidreno, na *praznom mestu prvog*. Metafizičko iščitavanje Knjige Sveta je, na taj način, definitivno lišeno konstitutivnih *garancija* u jednoj igri u kojoj se senka ne povlači, u kojoj uporno iščitavanje Istog kao *drugog* pripada, u stvari, nadmoćnoj ironiji senke!

LUTANJE MISLI

Antecedentna nigdina – Ironija dlake – Hologram smisla – Užitak u zlu – Istorija kao krpež – Sakralna ledina – Intervencija noge

...lutanje... na rubu... Bez uspešnog načela izvedbe. S one strane usidrenosti u metodički bezbednom postupku. Ili: bez osiguranog Početka i Kraja. Ime za večitu odgođenost i nedostatak. Gde nedostaje aristokratizam uzvišenog, aristotelizam neprikosnovenog ili, naprosto, *izam* bilo čega. Lagodnost potpune ležernosti, naviknute na uspeh bez naprezanja, ako sve okolnosti idu na ruku... Pa ako *ne*, onda: slepa upornost koja nipodaštava uslove, fanatična ubeđenost, pozvanost i predaja *misiji* u kojoj se ruši sve pred sobom...

Osećam sopstveno duhovno-telesno *ja* kao pitanje bez odgovora, okruženo mnoštvom odgovora lišenih pitanja. ...uvek iznova... u jednom dobu koje se igra Istine i pepela. Na izmaku filozofskih iluzija. A od tog *izmaka* ne bih smeo da tražim preveliku količinu smisla. Dekonstruktivna, kao i bilo koja druga, simptomatologija nema obevezujući zadatak... Nije ni žrtva ni dželat novog zapovedanja. Ili započinjanja. Veseli grafit koji glasi: „Godo je na WC-u". Jer, niko više nikog neće čekati. Ostavljeni smo *bez*. Budući da nema hitne, nezaobilazne, neodgodive produkcije smisla. Inhibitornog Super ega. To je uvećana osetljivost za *drugo*: na izmaku. *Zev* u kome se rađaju nespokojstvo i strepnja... Osuđeni na izvedbu bez usmerene celishodnosti i prikrivenih, pritvornih zavođenja. Patologija uokvirena *zrelim* (ko bojagi) institucijama. Kao da je svemu

Kraj. A nije. Pa nam ostaje, samo, poigravanje s dogođenim i dovršenim bezverjem, s praznim mestima ničega-svega. Čemu kao po nekom usudu prethodi rez. Skandalon jezikoslovnog svetogrđa. Kršenje drevnih zakona. Koje niko nije ispisao na praznim tabicama. Hodočašće po nečastivom bespuću. U pažljivo ciljanoj nesvrhovitosti...

Uočimo mesto na kome se čitava operacija odvija: Balkan. Balkan danju i noću. Rodno mesto filozofije. Postojbina onih koji više ne liče na sebe. *Sultifera navis*. Brod ludaka. Možda. Ima nas svakojakih. Ipak, mesto koje je pogodno za lutanje. Izgnanstvo iz civilizovanih vrednosti? Po nekima: mesto predodređeno za *specijalno* ludilo. Krčma ili zavod? Šta bi precizno značilo *hodoćašće* u trenutku kada jedna barka tone? Zar i *brod ludaka* ne simboliše mogućnost povratka? Nove luke spasa? Ludost novog započinjanja. Novog *arhea*? Smisao koji završava kao *lutanje na svetom* (na *svetlom*?) *tlu*: dobro ograđenom i izolovanom. Zapravo *azilu* na kojem ludost očekuje izbavljenje?! Nije li brod počeo da tone već pri samom porinuću, s prvim plačem, već samim rođenjem „kao takvim" ili, možda, u samom trenu kada *ugledah* svoju, od svoje krvi, sebi samome *obećanu*, jedinu zemlju. Vodu ili vazduh, svejedno. Simbol počela: u isti mah filozofije i protiv-filozofije? Ni geografski, ni istorijski pojam. Ni pojam. Već: protiv pojam. Tvrdi znak? Stereotip? Semantički had. Lutanje po minskim poljima. Na kojim dečije ručice i nožice lete kao leptirovi. Eto zašto je neophodno uspešno načelo izvedbe... da se zaboravi ; da se najviše načelo, Bog – prevede žedan preko vode. Neminovnost pažljive hetero-logičnosti. Potrebno je da se pazi na korak i na trag. To nije samo igra, već i kvari-igra. Obećano stradanje. Jer protiv-Bog nije na periferiji. On je u samom središtu. On je u *nama*, gde god da smo rođeni i gde god da živimo. Nećemo pobeći ako se udaljimo…

Antecedentna nigdina

Nekada su načela bila obavezujuća. Ona su zapovedala. Zato je stara grčka filozofija bila „filozofija *suštih državnika*. A koliko

bede vidimo u našim državnicima", kaže Niče (v. *Knjiga o f.*). I koliko mizerije u našim (kvazi) državotvornim perima! Etno-speleolozima i kartografima jedne državnosti koja ne nalazi samu sebe, svoj mistični temelj. Svoja prva-prava načela. Srž te političke kulture mogla bi se nazvati *farsom*. Možda: *sotijom-idiotijom*. Pod uslovom da ne važi strogo pravilo ponavljanja istorije: jedanput kao drame, drugi put kao farse. Tu gde se ludorija odvija stoti put kao farsa i sto i prvi put kao drama. Tragikomedija iterabilnosti. Brdoviti Balkan je to, *bre*. Mesto za fatalno naravoučenije, zar ne?! Na kojem protivurečnosti nema ako nisu smaknuća. Ali danas noć je svudprisutna. Kao sveta i sveopšta zadrtost. Mi-filozofski-državnici smo trostruki državljani: jedanput moderne, drugi put postmoderne i treći put predmoderne. Nije li to *treći put*, u stvari, naš usud, naše *prvi put*? Povratnost kao fatalna strategija. Povratak temeljima koji nam se obrušavaju na glavu?

Rođenjem, jedno bivstvujuće izranja iz antecedentne nigdine, da bi odmah ponovilo ili obnovilo svoje prezime, svoj rod, svoje ja, svoje objektivacije, svoj zavičaj... To ponavljanje je lišeno onog *suštog*: prinude na vlastiti *identitet*. Jer, biti se može samo pod uslovom da ono prvo u samom bivstvovanju bude *bez*... Bez istovetnosti sa sobom… I to *bez* je svojevrsni instinkt kojim komanduje *rAzlika*. Imajući u vidu pitanje Alfonsa de Valensa: „Da li distributer suština radi i nedeljom?" – može se, komotno, reći da ponavljanje sotije radi i nedeljom. Distributer skoro-ničega koje uvek preostaje od onog *suštog*, radi i petkom. Pri tom, neumorno ponavljanje-razlika povremeno, ironijski, dopušta simulaciju antecedentnog identiteta, starog dobrog esencijalizma. Takoreći: fatalnu strategiju Istog. Proširenu reprodukciju bezobzirnih tautologija. I možda, dveipohiljadugodišnju vladavinu aristotelizma, tog najmarkantnijeg logocentrizma.

Danas, ne bez obzira, nego upravo s obzirom na bezdan ponavljanja (i ironiju suština-identiteta), Evropejac nema drugog, pogotovu ne nekakvog metafizičkog, supstancijalnog utemeljenja, osim antecedentne nigdine. Ili, ako hoćete: nihilizma. Te đavolje bezzavičajnosti ponavljanja. Akt rođenja stešnjen je između dva *ništa*, onog pre rođenja i onog posle smrti, antecedentnog i konsekutivnog...

I to, ujedno, predstavlja naš jedini *temelj*. Bezdan. Evropska odgovornost je odgovornost za događanje između dva odsustva: za rođenje, život i smrt generacija. I u međuvremenu: za smer i pravac plovidbe. To je ukidanje potpuno spoljašnjih, transcendentnih navigacionih referenci koje bi pojedinca vezivale uz nekakvu konstitutivnu ili supstancijalnu mapu bivstvovanja. Što ipak nije raskidanje sa obavezama. Lutanje pijane barke? – Treba iznova promišljati staru maksimu *in vino veritas*...

Ironija dlake

Suviše često smo svedoci činjenice da mnoge značajne i lepe zamisli, norme ili programi propadaju zato što im je nedostajala neka savršeno beznačajna sitnica. Ophrvani jednim sudbinskim: „za dlaku". Ta fatalnost nam govori da ono zanemarljivo, naj-manje važno, skoro nebitno postaje po pravilu najvažnije i, zapravo, jedino važno... Distribuciju suština regularno opsedaju nepredvidljive, iznenađujuće kontraindikacije. Zato je potpuna, hiperrealna simulacija neophodna koliko je i nemoguća. „... jer ako ne simulirate proglase vas asocijalnim, neprilagođenim ili poremećenim. Mogao bih otići čak i dalje i reći vam da je sve ovo simulirani život u svetu koji je savršeno pseudo, ali to bi se s moje strane shvatilo kao nedostatak zrelosti" (Emil Ajar: *Pseudo*). Zašto bi simulacija morala da bude melanholična?! Pijana barka ili *sultifera navis*? Zašto ne: vesela postmodernistička nomadologija? Opuštenost, kako bi rekao Liotar. S jednom nogom u zavičaju. Antecedentnoj nigdini. Ne manje nego drugde.

Koga još zanima čovekov položaj u svemiru? I zašto uopšte čovekov, a ne mrava ili konja? Najzad, zašto ne položaj u *sasvim drugom*? Grobu? Položaj jedne ili, bolje, *druge* noge? Zašto uopšte zašto, a ne zato? Nije li upitnost ono što dubi beskonačnu odgođenost u nama? Nije li želja za odgovorom *par excellence* – želja želje? Nasuprot patološkoj žudnji: živeti s odgovorima bez pitanja, živeti *konkretno*. Nije li to oluja, orgija dana? Svet je skup osiguranih, unapred datih odgovora; koji se krše, lome, valjaju i preturaju. A opet,

smisao se definiše upitnošću. To je odgovornost pred sumnjivim nagovorima unapred date, proširene reprodukcije odgovornosti. Otuda lutanje. Na rubu filozofije. Na mestu nemogućih načela ili nemogućeg kao načela. Kao besciljno, bezrazložno lutanje misli, lutanje tela, energije, gesta. Eto zašto ne može lutanje da se zatvori ili internira u samoobmanjujuću odgovornost. Najzad, (uvek nesigurno) osećanje da *ima smisla* proizlazi iz dodira s drugozakonitim, heterogenim.

Izmak, razmak, pomak, prenos, transfer, simptom, *paranoidna* projekcija: sve što izmiče svetlim namerama. Distorzija smisla se uvrće i odvrće i u samom činu pomerene, nikad definitivno zadovoljene odgovornosti. Okružujući svet, univerzum, kule i gradovi, prošla i buduća groblja, nebeski narodi i tamna, rupičasta sazvežđa samo su događeni i odgođeni odgovori, testo mogućeg smisla. Svakom pitanju svet se nudi kao antecedentna simulacija, zadovoljenje, i izvesna suverena odgovornost, pravo i moć da presudi, da sebe učini sopstvenom sirovinom. To je funkcionalno podvođenje. Tehno-logička proteza: biti samo jednom nogom tu gde jesi…

Fraktalni subjekt? Fraktalna filozofija? Transcendencija je, kaže Bodrijar, razbijena u hiljade fragmenata koji su, ubuduće, nalik na parčad ogledala. U njima možemo, još uvek, na brzinu da uhvatitimo sopstveni lik pre nego što potpuno iščezne (*Svet videa i fraktalni subjekt*). Bez želje za osporavnjem: možda. Svoju poznu razbijenost osećam drugačije. Ipak, Bodrijar zaslužuje jedno više nego odlučno *možda*: tamo gde se krećemo u hologramskom, fraktalnom svetu videa, spota, trenutne simulacije, magije-opsene: u isti mah zasićenih i raspršenih simulakruma... ipak ostaje to što se ne da zaboraviti: *ud*. Načelo uda. Arhetip hologramske realnosti. Rascep među nogama, procep, pregrada, prečaga ili ud, što sve zajedno deli-konstituiše sistem-polova. Organi rađanja i organi umiranja. Entropija pomešana sa spermom. U pitanju je ključni princip deobe između jedne i druge noge. Jedne koja je *tu* – bititu, na tlu, u svetu makar i fragmentarne, fraktalne, hologramske transcendencije – i druge koja je u ... (diskrecija nalaže retkost pominjanja). Ipak, postoji mala smrt. Kao nad-determinišući procep među nogama... Nevolja sa genitalijama. Uvek dva uda. Isti i

drugi. Sioranova formula: „Život je, kao i san, smeša čari i užasa, kojima se prepuštamo kao naparfimisanoj propasti".

Hologram smisla

Lutanje, s jednom nogom, skakutanje i cupkanje, govor raskomadanog tela, pomerenih udova, nogu na temenu ili ispod pazuha, s više ruku, proteza, medijskih produžetaka, oči-pipci-udovi, plus tehno-logička rasredištenost, razmrvljenost, raspršenost: sve to uverljivo poništava ideju racionalno samoogledajućeg („refleksivnog") subjekta. Po Bodrijaru, fraktalni subjekt je samo „svojevrsni Narcis: on više ne žudi za svojom savršenom, idealnom slikom, već za formulom beskonačne genetske reprodukcije". Generator sopstvenog genetskog-generičkog *generatio aequivoca*...

Umesto totalizujuće produkcije imamo fragmentirajuću, hologramsku re-produkciju. Imamo filozofiju u dobu reprodukcije. Jedna se noga, ipak, odnosi prema drugoj; iako razbijena, usitnjena, rasparčana, zakržljala, rahitična, ta subjektivnost je energija. I izvesno samo-ogledanje. Parčad ogledala u kojima, još uvek, na brzinu možemo uhvatiti sopstveni lik ili, bolje, lik sopstvenog uda, pre nego što potpuno iščezne. Ali, kog uda? Onog s kojim smo *tu*? Ili onog s kojim smo već zagazili u *sasvim drugo*? Možda je reč o jednom te istom udu, o dva Janusova lika jedne te iste Janusove noge?

Logika lutanja je samo naličje stare, sad već obolele ideje savršenog utemeljenja. Tu nas čeka: razgraničenje. Hteli to ili ne. Antecedentno premeravanje – geo-metrija i geo-logika predmetnog polja tumačenja. Lutanje kao drugozakonita logika, ako je tako nešto još uopšte moguće. Hetrerologika kao anticipacija suština koje to više nisu... Operacija koja je oduvek pobuđivala *izmak* smisla u drugost nagona, nesvesnog, struktura, i tako ga dovodila do tačke u kojoj se otkriva paradoksalna nemoć tumačenja. U toj nemoći (apsolutni) izmak smisla, na ovaj ili onaj način, samom tumačenju nepovratno izmiče smisao. Nema savršene geo-poetike, etno-centričke ili evropocentričke mito-poetike, nema savršenog

tla, temelja, početka, počela, kao što nema ni savršenih građevina, hramova i piramida. Nema apsoluta, dakle, caruje post-metafizički seksizam. Post-spekulativni rad nadignuća (*Aufhebunga*). A sve što se, pri tom, rađa (na „bazi" seksa) i razvija, to i – mre. Pa ako mre, ono ima, ujedno, i tu čudnu privilegiju da, prethodno, bude rođeno, prirođeno i izrođeno. Zato, ma koliko da je to bolno, diskontinuitet, prelom, prekid, fractus, fraktura, slamanje – što sve zajedno može, u jednom trenutku, da razbije *ogledalo*, i glavu, da raskomada telo isproduciranog produkta, da raspršи ekstremitete, da oblikuje telo bez organa – služi u ljudskom bitisanju uvek samo kao povod za nastavljanje, ponavljanje, ponovno rađanje, za buduću plodnost.

Užitak u zlu

Plodni smo. S jednim udom u nepovratu. U obećanoj smrti. Ako preživimo. Bez majčinog mleka. Usred kaljuge i očaja. A po nedovoljno utešnim rečima jednog aforističara: „Mržnja kakvu istorija ne pamti na ovim prostorima traje od pamtiveka". Na etnocentričkim poligonima. S fraktalnim samovoljama. Gde uspeva jedino tuđe – stradanje. Samo da komšiji crkne krava. Objekt veliko *bre*. Pobeda i krah neumitnih semantičkih veličina. Mitopoetički nacizam. Pardon, narcizam: *mi pa mi*. Pre holistička nego hologramska varijanta večnog i neuništivog *ja pa ja*: ego narcizma. Imati svoje razrovareno tle, livadu s minama? i ruralnim pogledom na svet. Biti gazda u svojoj srušenoj kućici. Šta mari. Satisfakcija je u nimalo hologramskom poništavanju drugog. Kao *neprijatelja.* Neprijatelja kao drugog i dragog, dragocenog. Volja da se *s njima* jednom za svagda svrši. Eto kako drugi postaje večan. Pa ako ga nema, onda ga treba izmisliti. Kao i istinu: ono najneposrednije, bespogovorno *isto*. Iz očiglednosti vlastitog identiteta proizlazi istorija kao velika pobeda i konačna pravda... a zatim, mada ne i na poslednjem mestu, kao *zavera*. A sve to, upakovano u svojevrsnu palanačku zadrtost, samo je (pozna, beznadežno okasnela) *prvobitna akumulacija ideološko-političkog kapitala.* I zapravo: juvenilna

senilnost ili staračka infantilnost. Odsustvo žara i zanosa, s manama prezrelog doba, zasićenog fatalnim iskušenjima... Suviše velika poraženost, prejako mito-poetičko likovanje na rubu propadanja, bez ideološke pomade i parfema.

Fraktalno načelo na brdovitom Balkanu? To bi morao biti decentrirani „kadija": voluntaristička savest, haotični nad-ja, ideal raz-ega: suvereni subjekt koji te svuda, na svakom mestu, u svakoj poziciji, *tuži* i koji ti u isti mah *sudi*. Uvek drugi, a isti. Pluralizam Istog. Dobro podešeni mehanizam kulpabilizacije što rađa trajnu krivicu pred svakom Moći. Pripadamo nasilju koje u sebi nosi i razdire čak i vlastito biće... Čovek učešća, ljubitelj divnog užasa nikada neće moći dovoljno dobro da utemelji preuzetu *strategiju*. Uvek je, kaže Bataj u *Erotizmu*, prisutna i druga strana... Nema ničeg što definitivno kroti *slepu* silu, što je privodi garantovanom Smislu. Sila, taj duh iz boce, beskonačno, dijabolički, orgijastički, izmiče smislu. Ne samo kao sasvim drugo, nego i kao isto, isti užas (uzajamnog poništavanja) čiji je oblik samo pojedinačan, poseban, još-ne-opšti. Tako da još ne zadire u onu hologramsku strukturu koju, obično, zovemo *svetskom istorijom*.

Logos-logika te strukture, njen *viljni*, *teleološki credo* priznaje samo rat koji je opšti, koji je stvar opšteg ili opšta stvar, čineći, na taj način, nedopustivim, neumnim, nelogičnim, logistički neumesnim svaki *posebni* rat. Protiv ovog logosa čovek nasilja se bori svim sredstvima, do konačne, trijumfalne „pobede" koja je, na kraju, uvek, izvor suštog zla. Zato, moramo izmisliti neko načelo nalik na Gandija. U nastavcima. Pošto pobede uvek nekako izneveravaju svaki mir u koji su se klele. One vode miru u kome mira nema! Da li je u pitanju deoba između dobitničkog i gubitničkog rata, unutar jednog te istog *polemosa-logosa*? Svaki logos hoće pobedu. Težnja za pobedom, u krajnjoj, eshatološko-istorijskoj instanci, označava želju za definitivnim pomirenjem svih protivurečnosti u jednom trijumfalnom poretku smisla (što je, zapravo, jedan od mogućih projekata *nagona smrti*) sve do trenutka dok se povesno profilisanom logocentrizmu ne dogodi hologramsko iščezavanje vlastite svrhe i smisla (što nema nikakve veze s *nagonom* smrti).

Čudna, asimetrična koincidencija logosa i polemosa. Načela i nasilja. Prvobitno Heraklitov izum. Ima nekog užitka u njemu. Ipak, to je samo osobeni model pripitomljavanja *sasvim drugog*. Bolji od onih koji se, u tom pogledu, mogu naći kod potonjih dijalektičara. Otuda: svedočenje o neuspehu zapadne metafizike u njenom nastojanju da *pripitomi* sasvim drugo, neuspehu imanentnom samoj logocentričkoj konstituciji. U klasičnim kao i u modernim *strategijama pomirenja* (već sam jezik otkriva *cenu* koju cilj, za svoje ostvarenje, mora da plati sredstvima) oduvek je promicana izvesna rđava belicistička savest: staro dobro zlo. Nikada dovoljno dobro utažena žeđ za pobedom, neka ideo-logika borbe sa „neprijateljem"-sasvim drugim. Već u početnim fazama ustoličenja ovog ili onog *a priorija pobede*, iscepkani, fragmentirani, svakodnevni život suviše često biva okružen strahom i trepetom, tiranijom „opšte volje", u kojoj svako može da strada. Jedina („zvanična"-paranoidna) projekcija-produkcija realnog, jedina boja, zvuk, ton, fon i fond lišen razlika na dnu samih razlika, ostaje u svim situacijama ono nedodirljivo, obeleženo strategijom nepogrešivosti. Ujedom za cipelu.

Istorija kao krpež

„... uvek kada objasnite ili definišete nešto vi, samoj toj stvari, nadomeštate objašnjenje, definiciju. Umesto da se stvari čine jasnijim, trebalo bi ih učiniti još mračnijim. Treba svagda uvećavati zabunu." To tvrdi jedan slikar (Žorž Brak). Nije li najveća zabuna *odmetništvo* u koje stupa *original*. Definitivni gubitak „izvorne", „same" stvari?! Dakle: počela. Kraj *zabune*, tj. utopije istine-istog. Iščezavanje hologramske strukture. Kraj totalizujućeg, pa i totalitarnog fantazma koji, kako nam iskustvo višestruko potvrđuje, može i te kako da zaboli. Baš kao i svako dodirivanje krajnjeg.

U imanenciji dodirivanja mogući su razno-razni „progresizmi", a spolja, s one strane gledano, kraj je uvek već tu. „... sve je dosegnuto", kaže Bodrijar, „nebo utopije, i ono što se nekada označavalo kao blistava perspektiva, sada se u tempu vremenske lupe

ispostavilo kao katastrofa". Prelaz iz imanencije („progresizma") u transendenciju indiferentne spoljašnjosti je lom, prelom, fraktura, cepanje... U izvesnom smislu dovršavanje fraktalne strategije. I povratatak subjektu-šavu. Istorija nalik prošivku. U dijagnozi postistorije to *post* ne označava nikakav linearni sled ušivaka, nikakav progresistički štep, već pre svođenje progresizma na strukturu šava, na označiteljskog subjekta. Zatim sledi faza re-konstrukcije, vratiti igračku na njeno mesto: iživljavanje, simulacija hronologije, progresizma. Jedna stvar se mora proći, stvar utopije-modernog, profilisane u znaku hologramske „katastrofe", da bismo se bez iluzija suočili s izvornom uslovnošću, s onim krajnjim-prvim istorije.

Bilo koje onto-teološko, apokaliptičko, eshatološko ili utopijsko značenje krajnjeg-prvog nema suvereni smisao konačne priče, samoogledajućeg kraja, već pre izvesne strukture-kroja. Krojiti i prekrajati. „Samodeskripciju Evrope, kao i našu vlastitu, shvatamo kao obličja u tkanju koja će se tkati i pošto nestanemo i mi i Evropa" (Rorti). Ali, neće se izbeći i nužnost paranja, rastvaranja, razvrgavanja unutrašnjih metafizičkih opozicija. Rasparati, raspariti i rasporiti velikog subjekta (utopije). Po njegovim šavovima, granicama, razmeđama... Ustanoviti ne samo drugu istoriju nego i drugo od istorije. Krojiti istorijske zakrpe, zakrpe same istorije kao *zakrpe*, možda baš po istom tom šavu, izlomljenosti, iskidanosti, fragmentiranosti, krpeža, po kome se istorija i konstituiše kao šizofreni holističko-fraktalni subjekt: jedno ne-znam-šta i skoro-ništa. Poništena i, zatim, kao simulakrum, simbolički-imaginarno realizovana utopija, eshatologija-apokalipsa.

Istorija, dakle, Evropa i njena poderotina. Crna rupa. Balkan. Shvaćeni kao tkanje, rasparivanje, krpljenje i šiće... Derida sugeriše mogućnost paranja Hegelovog sistema po meri samog njegovog šića (a to bi, onda, bio povratak *subjektu-šavu*) i uspostavljanje jednog drugačijeg, rAzličitog sistema. Dekonstrukcija bi, zatim, obavila i posao prikopčavanja-krpljenja tog istog šava, samo ovog puta ne spekulativnim radom, krojem *Aufhebunga*, prevladavanja-nadizanja, već poopštenom ekonomijom razlika, jednim dekonstrukcijskim, razlučujućim štepom *Aufhebunga*! Da li je taj dekonstruktivni gest moguć, ne samo ovde neo i svugde ? Da li je moguća

afirmacija rAzlika i tamo gde je hegelovstvo već bilo prekrojeno i prikopčano uz leva skretanja i leva tumačenja?

Dekonstruktivna intervencija deli sudbinu smisla koji biva upisan, koji iza sebe nužno ostavlja trag, a neki put i porušene mostove. Ona deli sudbinu i ide protiv sudbine. Protiv fatalne nesposobnosti *smisla* da izađe na kraj sa silom, makar to bila i sila inercije, s ireverzibilnošću traga. Delimo sudbinu nemogućeg. Pripadamo nemogućem, i pred njim smo odgovorni. Jedino pred njime. Sasvim drugo, ne samo kao smrt, epicentar je svih naših potresa i naših fatalnih strategija. Ma koliko da ga dijalektički, humanistički, polemocentrički apsorbujemo, potčinjavamo, savladavamo, savim drugo nam neumitno izmiče, bilo u naspramnom, u predmetno neuhvatljivom (ne-odnosu: *po sebi* prirodne smrti, nasilja, entropije, nagona) ili u ravni semiotičke patologije izmaknutog smisla, „iza leđa", večite (paranoične) „zavere" koja osujećuje „moju" samoprisutnost, moje (narcističko) samoogledanje... Pri tom, valja znati da neki put i paranoici imaju neprijatelja!

Sakralna ledina

Nespojivost krvi i istine. Izmicanje istine pred krvoliptanjem. Plus ideološka zloupotreba užasa. Ničeanska tvrdnja da je *krv najgori svedok istine* možda na najkonsekventniji način dovodi u pitanje samu granicu volje za istinom. Nemogućnost bilo kakve ontoteo-diceje pred i najmanj-om kapi krvi ide, razume se, direktno na štetu istine, iako ova suviše često uzima upravo krv za svog najboljeg svedoka. Postoje strasti koje jedinku nagone da misli i da bivstvuje u prisustvu ili, ako hoćete, u protiv-prisustvu nemislivog i nemogućeg. Jedan Sadov junak je tvrdio: „Moje strasti usredsređene u jednu tačku, podsećaju na zrake sunca sakupljene pomoću sočiva: one sagorevaju predmet koji se nađe u žiži".

Strast i sunce koje sija samo s ove strane brda... tera nas da razmišljemo o tamnoj strani evropskog heliocentrizma. O njegovim prosvetljujućim energetikama i sunčanim metaforikama. S obavezno dopunjujućim senkama i tminama. Zatim su tu

problemi centrirani oko decentrirajućeg energetskog kolapsa. Šta kad premine i poslednja dželatova žrtva? Blagosiljajmo, zato, egzistenciju uzaludnih strasti: mogućnost nemogućeg *u* jeziku. Reč krv nije krvava. Uzaludna strast i, možda, veličina našeg govora ogleda se u njegovoj sposobnosti da isprodukuje ili, bolje, isproducira simulaciju nemogućeg. Simulakrum dodirivanja nemogućeg u stanju je da krv učini prisutnom u govoru, da ono neizrecivo tragičnog učini izrecivim.

To što duh zla nije samo naš, jer dodiruje i tamnu stranu evropskih krajnosti ne donosi nam nikakvu utehu. Zla utopija hoće da bude ono što nije. Otuda: čudo preživljavanja u potocima krvi. Otuda, najzad, i jedno *drugo* lutanje: nomadologika s jednom nogom na nebesima, a s drugom u krčmi... Tle na kome je od vajkada rastao samo Jedan i Isti cvet. Na kome *karta* rađa *teritoriju* i uvek drugu krvavu bajku. Ne zato da bi bio moguć uvid u raspad, rasprskavanje privilegovanih referenci: samog bića, supstance, logosa... Ovde nemamo simulaciju, nemamo onu simulaciju za koju Bodrijar kaže da je generiranje putem modela izvesnog realiteta bez porekla i realnosti: hiperrealnog.

Na palanačkom tlu kraj privilegovih referenci, kraj supstancijano-realnog moguć je samo sred – ruševina. Ne simboličkih već stvarnih. Hiperrealno u najboljem slučaju životinjari od danas do sutra, kao kartografska poema, kao ustrojstvo aktuelnih mitova, fantazmi, simulakruma, pričina, prikaza koje nevešto oponašaju obećanu *stvarnost*.Karte se svakodnevno menjaju, kroje, prekrajaju. Ipak, njihova postojana funkcija samo na zaobilazan način, uvek iznova promoviše tvrdu realnost teritorije. Ili: ono što je od nje još ostalo, dakle: ruševinu i pustoš… Razorenu svetu zemlje. Krv i agoniju tla. Hoće li isto biti i sa Imperijom? Ako karta prethodi teritoriji, to je tako samo zato što teritorija (njeno prazno mesto) uvek, zahvaljujući vekovnim, nesalomljivim *uobraženjima*, prethodi karti i tek naknadno, taktički omogućuje astrološko-kartografsku kombinatoriku kao takvu. Raskorak između, s jedne strane, *svete*, *duhovne* i, s druge strane, *profane*, *svetovne* mape ne bi smeo da nas zavara. Sveta je teritorija, tle, razorena ledina... Koja ledina? Ona na kojoj čvrsto stojimo je sveta zato što je naša, a naša je zato

što je sveta. I to je onda „samo" tautologija svetog-našeg... I tačka. Budući da tako stoji Stvar tu gde su svi, bez obzira na diskretni šarm razlika, žrtve velikog stereotipa.

Drugde može da važi načelo po kome je hiperrealno, u stvari, nestabilno, nesigurno, lomljivo, fraktalno. Krhko. Lelujanje trščice koja kao da misli: a samo simulira mišljenje. Ako je, najzad, uopšte reč o trščici. Vrludanje tamo-amo, levo-desno i, naročito, s one strane. Zasićenje iluzije do rasprskavanja. Do hologramskog iščezavanja. Modernost u-živi-van-živi. Uzaludnost samoobmane: modernost koja je samo raskorak koji se beskonačno odgađa, koji, uvek iznova, traži od nas da uhvatimo korak... Modernost koja neće izbeći efekte hologramske iluzije i poništenja, nalik je leptiru kome će pre ili kasnije sagoreti krila. Koji se rađa iz svog pepela. Ipak, ta modernost nam je omogućila da mislimo (konstruišemo, simuliramo) počev od jasnog uvida (= uvećanja zabune!) u neminovnost *raskoraka*. Čovek se definiše stanjem raskoraka: apokrif bez originala.

Izvorno: papirus, belina bez pisma, prazno mesto traga-pisma, ukratko, *subjekt*. Trščica? S tom analogijom, ipak, treba biti oprezan. Jer trščica znači i biti – loman. Ali i biti – biljka; imati – koren. Ako i jeste jednom nogom *tu*, ukorenjen u tubivstvovanju, na čvrstoj teritoriji-tlu, čovek je ipak, u suštini, zajedno sa svojim *odsustvom* suštine, biljka u saksiji. Iskorenjen iz „pravog" tla. Zato iz *mislim* koje, ako je verovati Lakanu izriče uvek *drugi*, a ne *isti* (ego), dakle, iz te *iluzije prisustva istog* ne sledi afirmacija glagola *biti* i pogotovu ne u njegovom prvom licu jednine prezenta. Iz ontološki ukorenjenog *jesam*, kao odnosa prema sebi koji se temelji na razluci i bezdanu *drugog*, na iterabilnosti koja nam hologramski izmiče „naš" identitet, razume se, ne sledi afirmacija glagola *misliti* i naročito ne u njegovom prvom licu jednine prezenta. Suverenost tog *mislim*, *jesam*, kako pre tako i posle ontološke ukorenjenosti, naprosto je – sumnjiva. Onog trenutka kada smo jednom nogom zakoračili u *sasvim drugo*, što je, čini se, prva konsekvenca (da se moramo pre ili kasnije vratiti u ništa) samog našeg rođenja, time odmah iskoračujemo iz sfere jednog-te-istog i njegove istine, da bismo, takođe odmah, zakoračili u sferu *misterije* ili uvećanja

zabune! Suočeni s neki put arogantnom, neki put komičnom odgovornošću trščice koja se, pre, fraktalno slama nego što istrajava u pozi kao-da jednog *cogita*, jedne *misli koju mislim*.

Intervencija noge

Biti ne samo filozof nego i avanturista. Konkvistador. Lutalica. Velika noga. I očajnik, neki put. Biti za krmom ili na pramcu. S navigacionom strategijom ili bez nje. S kontra-strategijom. Zatočenik avanture koja se u sebi, pred sobom rasprskava u ludilo, u smeh... Ako ima ikakvog kraja, onda je to kraj epohe doktrinarnog, spekulativnog, analitičkog, scijentističkog modernizma. Ubuduće: naučavati nenaučljivo. Otvoriti se prema mnogolikom, pluralističkom, polisemičkom, poligamnom konceptu *smisla*. Misliti dijagonalno i sa strane, s naličja efektivnih dimenzija i optika, strategija i taktika. Neophodno je, takođe, ustanoviti razliku između ljubavi za duševnim mirom koji *zna* za svoj unutrašnji nemir, za svoju intimnu pripadnost energijama strasti, želje, nagona, ludila i one (ljubavi) koja to još ne zna. Nećemo lako izbeći ni ono što je granično u situaciji očajanja.

Diskurs *očajanja* (dakle: filozofije?) nosi u sebi granicu (= drugost, govor drugog, izmicanje), a to, zapravo, znači nemogućnost da se konstituiše kao bespogovoran, izričito „autentičan", pošto je i sâm ophrvan neizrecivim, neizrecivošću nesličnog, nemogućnošću zahvatanja u ono neposredno. Srećom, reč *očajanje* ne očajava. I ne poravnava moguće nabore i pukotine smisla. Za Kjerkegora očajanje je bolest na smrt. Kakva Bolest! „Muka očajanja je upravo u tome što se od njega ne može umreti... biti-*na*-smrt bolestan jeste ne-moći-umreti..." Uzalud ćemo oplakivati smrt filozofije. Njena bolest na smrt upravo je sadržana u tom: ne-moći-umreti. Ne postoji smrt boga, čoveka, mudraca, postoji samo bolest na smrt boga, čoveka, mudraca. Postoji neravna površina smisla, označiteljska hrapavost koja draži i samu sluzokožu filozofije. „Znam da ništa ne znam" je taj najsuvereniji od svih izmaka i pogleda odozgo… Čak i on teško da, sam po sebi, znači išta više od patološkog usuda

te neutažive želje-ljubavi prama znanju-mudrosti. Onog trenutka kada se hoće nešto više, ta želja postaje prazna refleksivna ili spekulativna žvaka. I zapravo, pad u vodu, plićak. Pri tom, naravno, uvek ostaje misao-noga koja luta, dvonožna misao, nomadska avantura iskušavanja bolesti na smrt. Ne moći umreti, s jednom nogom *tu* i s drugom u drugosti ili, čak, u sasvim drugom.

(Šta bi post-filozofija mogla još da bude sem:) *Intervencija noge*. Poput one koju, vajkajući se, preporučuje Anri Mišo: „Umaraju me moje neprestane intervencije. Rekao sam već kako se na ulici tučem sa celim svetom; nekog šamaram, hvatam žene za grudi, a služeći se svojom nogom kao pipkom, stvaram paniku u vagonima podzemne železnice" (*Moji posedi*). (Spontani) dekonstruktivni zahvat. Intervencija. Nogom kao pipkom. Putem simboličkih nogu, fantazmatskih proteza, medijskih produžetaka, telekinetičkih ekstremiteta, eks-centričnih, eks-orbitalnih udova. Uključujući, naravno, i falus: vrhovni pipak. Načelo energije. Najvažniji su, ipak, produžeci centralnog nervnog uda: mozga. Elektronika, informatika, kibernetika. I filozofija. Dekonstruktivna intervencija zadire u samu stvar, u sam mozak stvari. Pipkom koji stvara paniku u vagonu podzemne železnice. I zapravo, u svim našim vagonima i vaginama... Svako proširenje noge ili mozga, svejedno, svaki medij, pipak, proteza, čak i onaj potpuno nošen i prožet *duhovnim mirom*, *spokojstvom*, pripada nekoj (polemocentričkoj) strategiji, stvara paniku, ukratko, *interveniše*. Intervencija dvonožne misli koja je, u izvesnom smislu, anti-zahvat, anti-intervencija. Koja ide protiv svakog, pa i vlastitog intervencionizma. Na izmaku jednog doba bolesnog na smrt. Bez alternative. Sem da, možda, svi veselo odletimo u nebo. Kao nebeska Evropa. *Sultifera navis* postistorije. Ili, bolje: poopšteni stereotip zvani *Balkan* (da bog sačuva). Imamo li još vremena za univerzalno nevreme? U vremenu kad je pesnik mogao da peva:

> *i ničeg više nema- u tom anesteziranom svetu s lavljom glavom gubavca- osutom pilovinom pojmova,- zavejanom opiljcima stvari,- pršićem njihovih nemoćnih slika- iščupanih iz dubokih ležišta sveta koji ne postoji više* (O. Davičo)

Ali, ne, nećemo sad o tome. Hoćemo nešto veselije. Nešto opuštenije. Kao što bi opušteno moralo biti i samo lutanje misli… A oni zgrčeni i ukočeni nek, pri tom, *zaćute* ili *zaškripe*, sa svojom piljevinom pojmova… pošto se to, bez sumnje, svodi na isto.

M. 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, 1994.

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.

Milorad Belančić RASREDIŠTENI LOGOS | Izdavač Javno preduzeće *Službeni glasnik* | Za izdavača Slobodan Gavrilović, direktor | Dizajn Miloš Majstorović | Izvršni urednik Zorica Vidović-Paskaš | Lektor Labud Dragić | Tehničko uređenje Jelena Panić | Beograd, 2010 | www.slglasnik.com

CIP