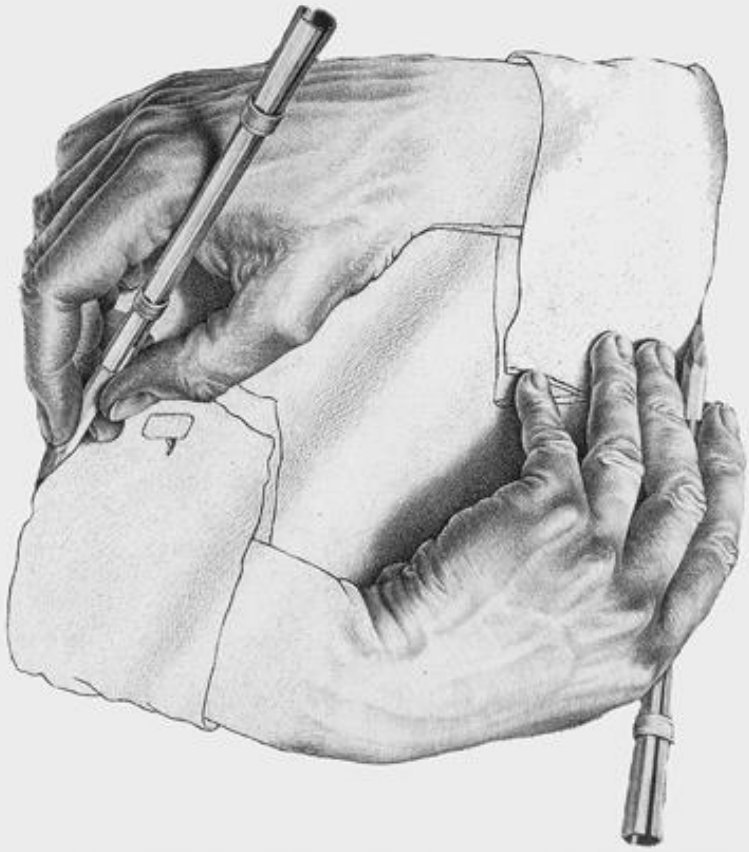
Milorad Belančić

ISTOVETNO SA SOBOM



Milorad Belančić

Istovetno sa sobom

Grafička oprema: Dina Belančić

Beograd, 2015.

Sadržaj

Predgovor

Ne-mesto iskaza
Zakon istine/istog
Pripisati isto

Naivnost i podudarnost
Dvosmislena istina
Umirati bez identiteta
Iskaz i događaj

Sapripadnost mišljenja i bića
O istinitom predstavljanju
Bezuslovna potreba

Predgovor

U filozofiji važe neka pravila kojih se ljubitelji mudrosti nikad ne drže do kraja, bezrezervno. Jedno takvo pravilo glasi: filozofsko mišljenje mora uvek da položi računa o svojim pretpostavkama. Umesto reči *pretpostavka* moguće je upotrebiti neke druge reči, recimo: *verovanje*, *stav*, *načelo*, *postulat*, *aksiom* itd. Svako uvođenje ovakvih pretpostavki zahteva, bar u filozofiji, prethodno ispitivanje i opravdanje. U njoj, naprosto, ništa nije samorazumljivo. Filozofija ne samo što ne trpi zabranu upitnosti, već i nalaže obavezu pažljivog ispitivanja ako ne svih, onda bar važnijih pretpostavki. Ipak, svaka pretpostavka koja se uvodi „u igru“ na svoj način je važna i zato ona mora da se preispita... A opet, filozofi se tog pravila nikad ne drže do kraja, bezuslovno, bezrezervno.

Otkud ova nedoslednost? Možda otuda što već i sama upitnost u filozofije nije nešto što je potpuno lišeno pretpostavki? Ili zato što – a to se verovatno svodi na isto – upitnost u filozofiji, jednostavno, nema kraja? Nikakvo opravdanje nije dovoljno opravdano (ili: razložno, smisleno, racionalno) da bi moglo da zauvek zaustavi upitnost. Samo, to onda vodi u beskonačnu upitnu regresiju. Naravno, ljubitelji mudrosti su oduvek, i s pravom, hteli da izbegnu takvu regresiju. Zato je njihova upitnost, da ne bi zapala u beskonačnu regresiju traganja za početkom ili za krajem, bila prinuđena da od nečeg neupitnog krene ili da se na nečem neupitnom zaustavi... To bi onda moglo da se nazove radikalnim početkom ili radikalnim završetkom. Ipak, problem je u tome što su se i filozofije radikalnog početka i filozofije radikalnog završetka pokazale bezuspešnim. Pokušaji zaustavljanja beskonačne regresije, bez obzira sa li je ona usmerena unapred ili unazad, pokazali su se bezuspešni.

Kako, onda, da se objasni – ako uopšte i može da se objasni – ova neobična situacija u filozofiji? Jedno je sigurno: danas su više nego vidljivi tragovi zamora od uzaludnog traganja za pouzdanom ili zauzdanom upitnošću u filozofiji. Sada su, čini se, postali privlačni slučajni, proizvoljni, mahinalni izbori početka, nastavka i kraja... Filozofska misao postala je procedura mahinalnih rekontekstualizacija. To nije nikakva sloboda, to je asocijativno započinjanja ili završavanja, procedura u kojoj se bez naročitih

razloga različita uverenja povezuju, kombinuju, kolažiraju i nadomeštaju, tako da takvom filozofskom istraživanju i takvoj tekstualnoj praksi, generalno uzav, nedostaje pitanje: zašto uopšte to, a ne nešto drugo?

Doskora je u filozofiji bila aktuelna izvesna averzija prema metafizici koja je shvatana kao skladište ili, bolje reći, kao đubrište neupitnih, dogmatičkih pretpostavki. Pa ipak, pokazalo se da ova odbojnost nije u stanju da kaže svoju poslednju reč, tj. da zasnuje filozofski tekst koji bi bio potpuno lišen metafizičkih pretpostavki. Da li je to bila nesposobnost karakteristična za savremene slaboumne filozofe? Ne, nije o tome reč. Reč je o tome da odbojnost prema metafizici ni u jednoj varijanti nije mogla biti dovoljna da bi se ova definitivno prognala iz filozofije. Dakle, ta odbojnost nije mogla da osujeti mogućnost da tvrdokorne, metafizičke pretpostavke i dalje, kao pravi dinosaurusi, borave na filozofskim prostorima. Najzad, neki delovi savremene filozofije počeli su sve više da uviđaju da je odnos prema metafizičkim stavovima nužno paradoksalan: oni niti mogu da se blanko prihvate niti da se potpuno, radikalno odbace. Drugim rečima, oni su u isti mah nemogući i nužni. Šta je uzrok te neobične paradoksalnosti?

Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje je sledeći. U filozofiji su oduvek postojali takvi metafizički stavovi koji bi se mogli nazvati *privilegovanim* po tome što su (1) skoro neprimetno prožimali i stari i novi filozofski diskurs/tekst, da bi, na taj način, (2) osujećivali mogućnost da se kritika metafizike s njima na primeren način obračuna. Ova knjiga pokušava da sa dekonstruktivnog stanovišta ispita ove neupitne i skoro neprimetne metafizičke pretpostavke. Reč je, pre svega, o pretpostavkama koje povlači za sobom logički stav, zakon ili načelo identiteta. U stvari, reč je o logocentričkom verovanju u istovetnost sa sobom stvari, događaja, mišljenja i iskaza. Formula ovog verovanja glasi: sve je istovetno sa sobom. Ili: sve je ono što jeste. Identitet ili istovetnost sa sobom je „poslednja“ metafizička pretpostavka savremene filozofije! Pretpostavka kojoj filozofi niti mogu da veruje na reči niti mogu da je definitivno otpišu. Videćemo, u samoj knjizi, zašto je to tako.

U ovom trenutku valja napomenuti da se mreža odnosa unutar kojih se, ovde, razmatra problem *istovetnosti sa sobom*, odnosno *istog*, odnosno *identiteta*, vezuje pre svega uz pojmove *istine*, *iskaza*, *znanja*, *korespondencije*, *sapripadnosti*, *bezuslovnosti*, *predstavljanja* i još nekih drugih, možda manje važnih. U svakom slučaju, ti pojmovi nisu slučajno

odabrani. Tekst koji sledi pokazaće, nadamo se, zašto oni nude neophodan kontekst za razumevanje privilegovano-metafizičke pozicije načela identiteta u savremenoj filozofiji, a onda i neophodnost dekonstruktivnog razuveravanja te pozicije koja je – a to je jedino izvesno – opsednuta paradoksima.

Ne-mesto iskaza

U filozofiji postoje problemi koji ne mogu da se reše, ali ni da se odbace. Takvi problemi se, obično, zovu – *večnim*. Iako su se filozofi često vraćali na ovakve probleme i nisu mogli da nađu za njih zadovoljavajuće rešenje, ipak oni nisu bili besmisleni. Jedan od mogućih razloga za tu tvrdnju je činjenica da se pomenuti problemi filozofima često vraćaju čak i onda kada oni pomišljaju da su s njima definitivno „raskrstili". Jedan od takvih problema glasi: kako je moguće govoriti o starima kakve one jesu pre i izvan samog govora o njima? To uzaludno pitanje ipak nije besmisleno, jer šta god da jedan filozof konstatuje, on u isti mah veruje da to što kaže jeste onakvo kakvo jeste pre nego što je bilo šta o njemu rekao. Naime, ako neko iskaže konstataciju koja glasi *kiša pada* ili $E = mc^2$, to onda podrazumeva da ono konstatovano postoji kao takvo i pre nego što se o njemu bilo šta reklo. Nije moguće da $E = mc^2$ postoji kao takvo samo u tranutku dok se to izvovara ili samo u datoj (izgovorenoj ili napisanoj) formuli. Drugim rečima, onaj koji nešto konstatuje veruje da su te stvari onakvo kakve on tvrdi da jesu *i to pre nego što je njih konstatovao.* Konačno, niko ne može smisleno da govori a da to nije dato u implicitnom ili eksplicitnom registru glagola *biti*. Samo, status tog *biti* je uvek izvesna zagonetna. Eto zašto se filozofima oduvek nametalo pitanje da li ono o čemu se govori postoji pre i nezavisno od jezika, govora, iskaza. Odnosno: da li ima stvari koje postije izvan svakog odnosa prema onima koji o njima govore? Ovaj tekst nema pretenziju da da konačno rešenje tih pitanja. Njegova namera je, samo, da izvrši dekonstrukciju samih pitanja, odnosno da ispita: zašto nam se ona stalno vraćaju, i po pravilu uvek u nekom drugom obliku?

*

Pođimo od početka. Kako je moguće da ono ikazano iskaza *Kiša pada* postoji pre iskaza? Da bi *nešto* bilo iskazano kao postojeće mora, prethodno, da postoji iskaz (skup reči) koji omogućuje da to *nešto* bude iskazano. Ali, ako je *iskazano* nešto što postoji pre iskaza, onda iz toga sledi da tu još nemamo nikakav iskaz, da je moguće iskazano bez iskaza, odnosno da u toj

situaciji – koja je situacija *pre iskaza* – taj iskaz (još) ne postoji. Iz ovoga najzad sledi: da bi kiša padala pre i nezavisno od iskaza *Kiša pada* potrebno je da taj iskaz u isti mah i postoji i ne postoji.

To može da se obezbedi jedino instrumentalnim shvatanjem iskaza: iskaz je sredstvo koje se, čim obavi svoj posao, povlači da bi na njegovo mesto stupilo ono iskazano. Potrebno je, naime, da označiteljska ravan iskaza ili sam iskaz zauzme mesto ne-mesta, da bi mogao da u isti mah bude i ne bude! Samo, nije li to protivurečnost koja, bar u filozofiji, teško može da se opravda? I koja, prema tome: *bode oči*.

Bilo kako bilo, protiv ove navodne protivurečnosti moguća je sledeća intervencija. Postoji svet nezavistan od naših iskaza, ali svet čija su stanja, međutim, *iskaziva*. Stanje nečega takvog kao *kiša pada* iskazivo je kao „*Kiša pada*“. Nije *neophodno* da se označiteljski iskaz *Kiša pada* pojavi da bi ono što se njime iskazuje postojalo i pre same pojave tog iskaza. Dakle, stanje koje je iskazivo kao *kiša pada* može da postoji i pre samog iskaza *Kiša pada*. Time se, bar na prvi pogled, rešava gornja teškoća. Promenjen je *modus* iskazivanja. Čini se da ono nešto iskazivo, što može da se logički identifikuje kao *kiša pada*, ne pretpostavlja prethodno postojanje (označiteljski profilisanog) iskaza. Da li ovaj argument zaista otklanja teškoću?

Bilo kako bilo, jedna stvar, ipak, ostaje nejasna. Ako je nešto iskazivo, ono je uvek iskazivo na određen, a ne proizvoljan način. Recimo, stanje *kiša pada* je iskazivo kao *Kiša pada*, a ne kao *Sunce sija*. Iskazivošću nekog stanja se identifikuje to stanje i ta identifikacija ne može da bude proizvoljna. Ali, logično je da ono što se identifikuje postoji pre same identifikacije. Prema tome, nešto što je iskazivo kao *kiša pada* trebalo bi da postoji pre iskaza *Kiša pada*. To je moguće, ako pod „postoji pre iskaza *Kiša pada*“ podrazumevamo: pre konkretne označiteljske pojave tog iskaza.

Da li to znači, konačno, da nešto što je iskazano kao *Kiša pada* – ako nije proizvoljno iskazano – postoji *kao takvo* i pre onoga što taj iskaz (*Kiša pada*) označava, odnosno pre onoga što je njime *iskazano*? Ovo poslednje bi značilo da je moguće sledeće: da kiša pada pre nego što *kiša pada*. Ili, pak: da ono *iskazano* kao *kiša pada* postoji, kao takvo, pre iskazanog (označenog) iskazom *Kiša pada*?

I ovakav način razmišljanja bi, još uvek, mogao da se kritikuje, moglo bi, naime, da se kaže sledeće: potrebno je razlikovati unutrašnju i spoljašnju

referencu iskaza. Prva cilja na pojam, druga na samu stvar (ili događaj). Ono iskazano iskaza *Kiša pada* je u tom smislu ambivalentno, jer može da uputi kako na pojam (predstavu, ideju), tako i na samu stvar. Iz toga bi sledilo da svaki iskaz ima dvostruku, spoljašnju i unutrašnju referencu, naravno, pod uslovom da ima bilo kakvu. Ili, još preciznije, svaki iskaz koji ima spoljašnju referencu ima i unutrašnju. Obrnuto već nije obavezno slučaj. Zato je sledeće sigurno: spoljašnja referenca na neki način prethodi unutrašnjoj. Upravo zato što, najpre, postoji nešto *iskazivo* kao *kiša pada* mi, zatim, i možemo da pojmimo to *kao takvo*, naravno, zahvaljujući iskazu *Kiša pada*. Prema tome, činjenica da kiša pada nužno prethodi iskazu *Kiša pada* i onome što je s tim iskazom iskazano kao njegova unutrašnja (pojmovna) referenca. Šta bi moglo biti *logičnije* od toga?

Pa ipak, tvrdnja – da postoji nešto tako kao kiša pada koje prethodi iskazu *Kiša pada* – samo je još jedan iskaz. Taj iskaz vrši funkciju pretpostavljanja (nečega izvan samog iskazivanja). On *pretpostavlja* da postoji jedno (činjeničko itd) stanje, stanje da kiša pada, koje prethodi iskazu br. 1., po kome *Kiša pada*. Pri tom, ova obuhvatna tvrdnja/iskaz, između ostalog, iskazuje tu pretpostavku, odnosno to stanje da kiša pada (i to bi onda bio iskaz br. 2), kao nešto što postoji pre i nezavisno kako od iskaza br. 1., tako i od samog iskaza br. 2. Drugim rečima, ovaj iskaz (br. 2) tvrdi da postoji jedno stanje pre svakog iskaza (uključujući i onog kojim se to stanje pretpostavlja), donosno pre (a) njegove konkretne (iskazne) označiteljske ravni i (b) pre onog iskazanog kao unutrašnje reference iskaza. Ako bacimo još jedan pogled na to shvatanje, videćemo da se u njemu s jedne strane insistira na primatu spoljašnje reference u odnosu na unutrašnju (a to je bez sumnje primat same stavari u odnosu na njen pojam) i da se s druge strane u onom delu iskaza u kojem je reč o (pretpostavljenom) stanju stvari (to jest spoljašnjoj referenci) na instrumentalan način koristi jezik, tako da se tu iskaz (*Kiša pada*) i njegova untrašnja referenca (pojam) pojavljuju i u isti mah iščezavaju, brišu: tek onda imamo potpuno spoljašnju referenci ili samu stvar. Dakle, činjenica da kiša pada je moguća kao takva (to jest kao činjenica) samo po cenu da naš iskaz-o-tome zauzme mesto ne-mesta. Jer ako je iskaz (da *kiša pada*) još uvek prisutan ili dat, onda ta činjenica po kojoj *kiša pada* zapravo i ne bi bila sama činjenica, već, pre, naša navodna predstava (re-prezentacija) koja u sebi ima ugrađeno pod-razumevanje da nešto takvo već postoji.

Filozofi su odavno uvideli (zahvaljujući nizu neuspelih pokušaja) da je antecedentno postojanje spoljašnje reference nedokazivo. Naravno, ono što je nedokazivo još uvek može da se *pretpostavi*, tj. postavi bez dokaza, s tim da ta pretpostavka može, zatim, eventualno, da se opravda nekim drugim razlozima koji, doduše, ne bi bili čvrsti dokazi, ali bi mogli imati izvesnu epistemološku umesnost. Ovaj postupak ipak ima svoju cenu. Naime, da bi on bio moguć potrebno je, prethodno, već usvojiti instrumentalno shvatanje jezika ili iskaza. Jer *pretpostavljanje* je takođe iskazni gest koji kao takav (iskazni) mora da iščezne da bi ono što je njim pretpostavljeno bilo dato kao antecedentna neposrednost. Pri tom, naravno, ako se pretpostavi da, recimo, *kiša pada* i da je to nešto što kao takvo postoji pre naše spoznaje ili tvrdnje da *Kiša pada*, odnosno da postoji jedan antecedentni poredak stvari (činjenica, događaja itd.) koji se (u načelu) može iskazati, onda to pretpostavljanje nužno mora da apstrahuje od svog (unutrašnjeg) referencijalnog gesta, da bi spoljašnja referenca postala čista neposrednost.

Ali, mi tu neposrednost (*samu stvar*, *stvar po sebi*, *činjenicu* itd.) razložno, diskurzivno iskazujemo (pojmimo, saznajemo, pretpostavljamo itd.) *kao takvu* tek posredstvom *apstrahovanja* od unutrašnjeg referiranja i, zapravo, od svakog diskurzivnog posredovanja. Sama po sebi, u svom čisto obliku, neposrednost je naprosto neizreciva. Čim bi se izrekla, to više ne bi bila neposrednost. Ima nečeg neizrecivog i to je, u stvari, neposrednost (sama stvar, stvar po sebi itd.). Ali ako je neposrednost neizreciva onda se u njena različita stanja (ako nečeg takvog uopšte ima), bez sumnje, takođe neizreciva. Možda postoji jedno stanje koje obično označavamo sa *kiša pada*, ali to stanje, shvaćeno kao neposrednost, jeste neiskazivo, tako da, u stvari, i nije stanje *kiša pada* i, zapravo, nije čak ni bilo kakvo *stanje*, jer onog trenutka kad mi „nega“ iskažemo kao bilo kakvo posebno stanje ili stanje uopšte, to više nije to (stanje), odnosno nije neposrednost. Nemoguć je prizor bez posmatrača. To jest, ako je moguć, onda nije prizor.

Naravno, i ovom načinu razmišljanja mogu da se stave izvesne (kontra) primedbe. Činjenica da kiša pada (označimo je sa *x*) bez sumnje je jedno, a konstatacija *Kiša pada* (označimo je sa „*x*“) sasvim drugo. Da li je moguća tvrdnja da su te dve stvari su u izvesnom smislu *iste*. Ili: (*x* = „*x*“). Naravno, ova istost tog *x* i „*x*“ morala bi na specifičan način da se protumači. Naime, to ne bi bila ona istost koju imamo onda kada, recimo, kažemo: „To su dve iste knjige.“ Istovetnost (ili: jednakost) *x*-*a* i „*x*“-*a* bila

bi istovetnost po sadržaju, ne i po formi. U tom slučaju, za samu jednakost je forma očgledno zanemarljiva (ili to ne bi bila jednakost). Od nje može da se apstrahuje. Znaci navoda su u jednačini (x = „x“) imaju, dakle, samo formalnu, zanemarljivu ili nultu vrednost, vrednost: +0.

Ali, ako mi jednu neposrednost ili to x – iskažemo, time iskazivanjem samo x gubi svoju neposrednost i onda „to više nije to“. Međutim, ovaj gubitak nije suštinski (supstancijalan). Pretpostavljanjem jedne antecedentne stvarnosti koja je iskaziva i u načelu i konkretno, mi naprosto poništavamo njenu antecedentnost, ali bez obzira da li je antecedentna ili konsekutivna (u odnosu na gest pretpostavljanja) ta stvarnost ostaje jedna te ista, tako da iako *to više nije to* to ipak i dalje jeste *to*, odnosno mi tu neposrednost možemo i dalje da uzimamo kao da je zaista neposrednost. U stvari, mi neke druge ni nemamo, imamo samo to *kao da* neposrednosti.

Prema tome, pretpostvljena (antecedentna) datost sveta ili činjenica po kojoj stvari i događaji jesu onakvi kakvi jesu pre i nezavsno od naših uvida, uključujući tu i sam čin pretpostavljanja, moguća je zahvaljujući tome što te stvari i ti događaji ostaju isti i posle naših uvida (odnosno posle pretpostavljanja), naravno pod uslovom da su ovi *uvidi* tačni. Ako je tačna ili istinita tvrdnja *Kiša pada*, onda je činjeničko stanje da *kiša pada* takođe istinito, to jest ono je istina po sebi ili neposredno. Drugim rečima, činjenica da kiša pada nije nešto drugo od onog što iskaz *Kiša pada* hoće da kaže (ili: označi); recimo, to nije stanje tipa pada sneg ili sunce sija.

Da li je ovo shvatanje prihvatljivo? Da li su činjenice (ili stvarnost) saznatljive (= iskazive) kao takve, dakle, onakve kakve su neposredno, po sebi date? Ovo *kao takve* podrazumeva: iste ili, što je isto, bez neke značajnije izmene, odnosno bez oštećenja pri prelasku od antecedentnog (stvarnosti koja je prethodno data) ka konsekutivnom (stvarnosti na koju referira iskaz i koju, dakle, „imamo“ posle iskaza). Ukratko: da li je stvarnost (ili istina) *pre* i *posle* iskaza ista? Već smo rekli da ta jednakost može biti samo jednakost po sadržaju, ne i po formi. Ali, u čemu se sastoji jednakost tih sadržaja? Šta je ono jednako u toj (sadržinskoj) jednakosti iskaza i same stvari?

Platon je mislio da ono što stvarno jeste, s one strane čulnog i materijsnog privida, jeste – *ideja*. Prema tome, „x“ = „x“ je moguće i, zapravo, nužno zato što je stvarnost (ili ono „što je uistinu pojmljivo i što stvarno jeste /ideja/“; videti: *7 pismo*) pre i posle iskaza jedna te ista, tj.

idealna. Dakle, ideja u iskazu i ideja u stvarnosti jeste to što jeste, dakle, *ideja*. Odnosno: ideja = ideja. Pri tom, Platon je sasvim dosledno odbacio empirijsku i materijalnu stranu, kako onoga što „doista jeste“, tako i iskaza o njemu. U ovom drugom slučaju, slučaju iskaza, zadržana je samo funkcija unutrašnjeg referiranja koja se, sada, ne pojavljuje u jeziku (iskazima), već u ljudskim dušama: „sposobnost shvatanja i istinito mišljenje ne nalazi se u elementu jezika... nego u ljudskim dušama“ (*isto*).

Ovaj Platonov, kao i svaki sličan pokušaj, da se uspostavi jedno *načelo* na kome bi se utemeljilo jedinstvo i jednakost između stvarnosti pre i posle iskaza, mora se nužno nazvati nedovoljnom. Naime, takvo utemeljenje spoljašnje i unutrašnje reference iskaza, odnosno bivstvovanja (ili onoga što „stvarno jeste“) i pojma, u jednom jedinstvenom načelu *ne vrši* apstrahovanje od razlika (u formi) koje se javljaju u („x“ = x), već ovu (razliku) čini prividnom i, u stvari, nepostojećom, nultom vrednošću. Otuda, zatim, postaje moguće da iskazne pretpostavke funkcionišu kao dogme, tj. kao direktni uvidi u *samu stvar*. U Platonivom slučaju – ideju.

Da li je epistemološki dogmatizam poslednja konsekvenca teze o, kako bi Kant rekao, *konstitutivnoj* jednakosti sadržanoj u tom („x“ = x)? Ili je ta jednakost, ipak, moguća mimo ovakvih nasilnih, metafizičkih redukcija? Da li možemo, pri njenom određivanju, da izbegnemo metafizičke konsekvence u pojmu *stvarnog*? Ako je to moguće, onda još uvek ostaje otvoreno pitanje: u čemu bi se sastojala ta (sadržinska) jednakost između istine *pre* i *posle* iskaza?

U ovom trenutku moramo ukazati na jedan mogući nesporazum. Danas u epistemologiji generalno uzev postoji opravdana težnja da se izbegnu preterane metafizičke i dogmatiče obaveze. U tom smislu postoji i volja da se izmiri jedno oprezno, odnosno minimalno realističko stanovište s još opreznijim ili minimalnim procenama o našim stavarnim izgledima za spoznaju stvarnosti. Iz toga bi se mogao izvući zaključak da je stanovište savremenog realiste nespojivo sa klasičnim metafizičkim dogmatizmom. Međutim, ta stvar nije sasvim jasna i jednostavna.

Posle značajnih istraživanja u savremnoj epistemologiji, koja moramo da zahvalimo onome što se obično zove *analitička filozofija*, danas, zacelo, ima puno razloga koji idu u prilog verovanju da bezuslovna, apsolutna izvesnost *nije* moguća. Mi nikad nećemo nepogrešivo znati da li je neki iskaz konsekutivno istovetan sa antecedentnim činjenicama. Da li takvu

sumnju ili uzdržanost može da prihvati neko ko sebe, u epistemološkom smislu, shvata kao *realistu*, odnosno zastupnika teze o antecedentnoj stvarnosti koja se, u načelu, može spoznazi/iskazati (mada ne i dokazati)? Sama stvar i ono što mi tvrdimo o njoj mogu, po tom shvatanju, biti *podudarni*, ali potpuna izvesnost o istovetnosti koja je nešto više od podudarnosti, odnosno apsolutna izvesnost koja bi garantovala taj identitet, jednostavno, nije moguća. Ne postoji apodiktička jednakost između x i "x", odnosno ne postoji: (x = "x"). Činjenice mogu biti na odgovarajući, adekvatni ili korespondentni način iskazive, ali one, ipak, nikada neće biti nepogrešivo iskazane, i dakle, nisu podložne nepogrešivosti. Nema *nužnosti* u bilo kom odnosu korespondencije. Nema potpuno pouzdanih kriterijuma koji imanentnu veru naših iskaza bez ostatka potvrđuju kao apsolutno opravdanu i istinitu u samoj stvarnosti, i prema tome, kao pouzdano znanje ili savršenu izvesnost.

U ovako diferenciranom prostoru kreće se i pozicija minimalnog realista. To je elastična pozicija koja je, bez sumnje, prihvatljivija od tvrdog stava tradicionalnog metafizičara. Pa ipak, ona ne odgovara u potpunosti na moguće prigovore razložne skepse. Jer, skeptik može da kaže sledeće:

– Mene ne zanima nepouzdanost naših iskaza, odnosno to zašto i u kojoj meri su naši iskazi nepouzdani. Ne zanima me ni to da li je, kod nekih, recimo, „elemenatrnih“, „atomskih“ iskaza ili iskaza prirodnih nauka ta pouzdanost mnogo veća nego kod ostalih. Zanima me da li jeste i ako jeste, onda na osnovu čega jeste stvarnost pre iskaza istovetna stvarnosti koja se iskazom iskazuje. Da li je u načelu i pod određenim povoljnim okolnostima moguće („*x*“ = *x*). A pošto tu „*x*“ nije problematično, ostaje da se vidi da li je *x* (koje bi bilo sadržinski ekvivalentno „*x*“-u) uopšte moguće. Ili, još preciznije: na osnovu čega možemo da tvrdiomo da takvo nešto kao x uopšte postoji, naravno pre i nezavsno od „*x*“? Naravno, time se još jednom vraćamo starom epistemološkom problemu o antecedentnom, spoljašnjem, realnom postojanju stvari i događaja pre saznanja, mišljenja ili iskaza o njihovoj prisutnosti. Očigledno je da prethodnom analizom ovo pitanje ostaje nerešeno. Budući da je skeptik i dalje sklon sumnji, za njega nije dovoljan argument to što mnogi ljudi, uključujući tu i naučnike, pa čak i filozofe, veruju u postojanje *x*-a, tj. spoljašnje stvarnosti. On se ovim verovanjima još ne bi osećao primoran da i sam poveruje u neko takvo *x*.

Naravno, realista je u sasvim drugačijoj situaciji. Ukoliko bi hteo da bude dosledan, on bi morao da pođe od toga da je *x*, a samim tim i (*x* = „*x*“), moguće i, zatim, da prihvati nešto što, videćemo odmah, ima značenje apsolutne istine. Mi možemo da budemo skeptični u vezi s tim da li je u nekom konkretnom slučaju (ili u svim takvim slučajevima) naš iskaz objektivno istinit, ali u retkim slučajevima u kojima on to jeste – bez obzira da li mi to pouzdano znamo ili ne – on to jeste *apsolutno*. Odnosno, ako jeste, onda nije moguće da nije. Ili: ne može da bude tako da on to i jeste i nije.

Iskaz *Kiša pada* može da bude istinit ili lažan, ali ako on govori istinu o datom stanju stvari, onda iz toga sledi da je apsolutno izvesno da kiša pada. Ili: ako x postoji, onda □ (x = "x"). Pošto mi, međutim, nikada nismo potpuno sigurni u istinitost naših iskaza, iz toga bi sledilo da ova apsolutna izvesnost njihove istinitosti prethodi svakom gestu evidencije. Ako kiša pada iskaz *Kiša pada* je objektivno ili, bolje reći, dogmatički istinit, bez obzira na našu nesposobnost da s punom izvesnošću to ustanovimo. Postoji, dakle, jedna dogmatička izvesnost pre sveke konkretne (subjektivne) izvesnosti. Prema njoj skeptik i dalje, i svakako s pravom, ima sumnjičav odnos. Realista, naravno, može da bude suzdržan u pogledu izgleda na istinu kojeg (izgleda) neki konkretni iskazi o stvarnosti imaju, ali, pritom, on može – i verovatno bi trebalo reći *mora* – da bude dogmatik u pogledu izvesnosti koju pretpostavlja. Svest o stvarnom, činjeničkom objektu, događaju itd., uvek je na prvom mestu – dogmatička.

Ali, pogledajmo čitavu stvar još jednom. Mi nikada ne znamo da li je jedan iskaz („x“) istinit ili, što se svodi na isto, ne znamo sasvim pouzdano da li znamo, a ako, kojim slučajem, znamo (da je „*x*“ istinito), onda ne moramo nužno i znati da znamo. Međutim, ukoliko je zaista moguće faktičko znanje, odnosno istina tipa („*x*“ = *x*) – za razliku od istine tipa („*x*“ = ne-*x*) koja je istina da nešto nije istina – time hipotetički karakter iskaza „*x*“ i, na taj način, sama jednačina („*x*“ = *x*) ispada iz kondicionala (da upotrebim jedan Kripkeov izraz). U tom slučaju više ne važi: *ako* je („*x*“ = *x*), onda je ono to nužno, već važi jednostavno □ („*x*“ = *x*). Istina je nužno to što jeste ili nije istina. Ako je nešto istina, ono je to nužno ili, što se svodi na isto, ono je istina bez „ako“! Eto verovanja koje je duž čitave zapadne filozofije, s predumišljajem ili bez njega, obeležavalo na jedan skoro rigidan

način ono što bismo mogli da nazovemo *apodiktičkim shvatanjem istine* ili *dogmom o objektivnoj istini*.

Kada neko danas sebe naziva (u episemološkom smislu) realistom, on više neće da insistira na metafizičkim pričama o tome kako izgleda ono što stvarno jeste pre iskaza, odnosno u čemu se sastoji jednakost („*x*“ = *x*) i njen sadržaj, već će se zadovoljiti (nedokazivim) verovanjem da nešto takvo (kakvo god da jeste) nužno postoji. To nije sadržano samo u tvrdnji da postoji izvesna stvarnost (istina) pre i nezavisno od naših iskaza o njoj, već i u pretpostavci da mi, i pored svih teškoća i prepreka, ipak bar u načelu možemo da saznamo istinu o toj stvarnosti (i zapravo: istinu o objektivnoj istini), S druge strane, („*x*“ = *x*) funkcioniše kao netematizovana ili samorazumljiva (da li i zdravorazumska?) pretpostavka o diskursu mnogih logocentrički orijentisanih filozofa. Pri tom, nije neophodno da neko bude deklarisani realista da bi u svom diskursu praktikovao načelo: („*x*“ = *x*). Moguće je biti i prećutni realista, onaj koji ne primećuje to svoje opredeljenje. U stvari, formula („*x*“ = *x*) ima tu značajnu ulogu da nas amnestira od nezgodnih teškoća koje proizlaze iz nezgodnih činjenica da nedostaje odgovor na pitanje u čemu se ogleda (sadržinska) jednakost (i formalna nejednakost) između „*x*“ i *x*.

Pa ipak, ova jednakost (kao i nejednakost) mora da postoji, ako nikako drugačije onda na jedan fantomski način, da bi postojalo i nešto takvo kao istina i izgledi na istinu. Ta jednakost je, u stvari, odlučena instrumentalnim konceptom iskaza prisutnim u njegovoj realnoj (referencijalnoj) upotrebi. Naime, u meri u kojoj iskaz nužno iščezava istog trenutka kada se pojavi da bi svoje mesto prepustio *samoj stvari* ili *stvarnosti*, u toj meri on obavlja funkciju učvršćivanja jednakosti između stvarnosti/istine pre i posle iskaza. Ambivalentnost unutrašnjeg-i-spoljašnjeg referiranja omogućuje, upravo, da svako pre (ono: *pre iskaza*) lako i brzo postane *posle* i obrnuto. Iskazi imaju sposobnost da sami sebe premeštaju s mesta na mesto samo zato što raspolažu temeljnom sposobnošću da nas ubede u to da je njihovo mesto, u stvari, mesto ne-mesta. Ova simulacija sopstvenog odsustva moguća je samo zahvaljujući tome što se zasniva na jednoj još važnijoj simulaciji koja je simulacija metafizičkog prisusva, odnosno same stvarnosti.

Sada vidimo da pitanje o stvarnosti ili istini pre i posle iskaza može da se shvati na bar dva pogrešna, ali u osnovi dosta slična načina. Jedanput kao

pitanje o supstancijalnoj jednakosti/jedinstvu tog pre i posle, što je naravno tradicionalan metafizički način i drugo put, kao pitanje izvesne nužnosti: jednakost pre i posle je za realistu nužna mogućnost, ali pitanje u čemu se ona sastoji je nezgodno, pa je bolje da se ono i ne postavlja. Ovi uvidi nas vraćaju na prvobitno pitanje: da li je stvarnost/istina pre i posle iskaza jedna te ista? Ostaje još jedna mogućnost – da je samo to pitanje pogrešno postavljeno. Međutim, ova mogućnost je isključena pod sasvim preciznim uslovima. Ako nam je još uvek stalo do pojma objektivne istine, onda jedno takvo pitanje moramo da postavimo, ali na njega je, još uvek, moguće odgovoriti i sa – ne.

Ako postoji radikalna razlika ili neidentičnost između stvarnosti/istine pre i posle iskaza, onda se, time, ono pre (iskaza) potiskuje u sferu neizrecivog: ne da se iskazati *kao takvo*. Prva posledica koja otuda proizlazi jeste sledeća: izgledi da naša (subjektivna, iskazna) istina bude ujedno objektivna, odnosno da bude istina-po-sebi postaju – nulti. Nema ili mi ne posedujemo istinu po sebi, odnosno stvarnost po sebi. Ako postoji nekakva istina i kriterijumi za njenu realizaciju, ona je moguća samo unutar jezika ili samih iskaza.

Tradicionalno shvaćena stvarnost/istina je simulakrum koji se proizvodi i potvrđuje instrumentalnom upotrebom iskaza. Ali, to znači da je stvarnost proizvod našeg jezika. Ključni efekat te logocentričke strategije (logo-centričke ovde znači da govor, zahvaljujući svojim označiteljskim, materijalnim, empirijskim, fonološkim obeležjima, ima privilegovanu sposobnost iščezavanja u instrumentalnoj upotrebi da bi na njegovo mesto stupila sama stvar/stvarnost) jeste izvesno povlačenje ili potiskivanje označitelja. Pozicija s koje mi stičemo uvid u logocentričku simulaciju povlači za sobom neophodnost povratka na stanovište označitelja (iskaza, jezika). Ako je pojam istine uopšte moguć, on je moguć samo unutar jezika/iskaza, odnosno unutar formule („’*x*’ = *x*“). Naravno, ako bi s te formule skinuli znake navoda (za čitavu jednakost), ona bi onda bila istovetna onoj za koju smo smatrali da reprezentuje tradicionalni koncept istine: (’*x*’ = *x*). I u jednom i u drugom slučaju imamo sadržinsku jednakost između iskaza „*x*“ i poretka stvari *x*. Međutim, stav („’*x*’ = *x*“) za razliku od jednostavnog („*x*“ = *x*) sugeriše činjenicu da se ta jednakost, odnosno istina može uspostaviti samo u ravni jezika. Ona je događaj unutar *jezika* u kojem se uspostavlja razlika u referencijalnim stupnjevima kao razlika spoljašnjeg i

unutrašnjeg referiranja, a ne kao odnos jezika (ili iskaza) prema nekoj apsolutnoj spoljašnjosti/transcendenciji. Stavljanje pod znake navoda te jednakosti sadržane u („*x*“ = *x*) ima za cilj da označi jezički obrt u epistemologiji. Reč je o obrtu koji ima za pretpostavku *povratak označitelja*, o kojem smo upravo govorili. Ovome je, konačno, moguće dodati i sledeću opasku: Dejvidskonove T-rečenice su odgovarajući obrazac za testiranje tog („*x*“ = *x*) kao istine unutar jezika. Pri tom, Dejvidsonova pretpostavka „da ćemo otkrivanjem najopštijih obeležja jezika otkriti i najopštija obeležja stvarnosti“ naprosto je pogrešna, suvišna i staromodna.

Ipak, tu postoji još jedan problem koji mora da se reši. Do sada smo o stvarnosti govorili kao o onom što prethodi iskazu o njoj. Međutim, i sami iskazi su deo stvarnosti, u tom smislu da i oni sami mogu da prethode iskazu o njima. Iskazi su označitljska (empirijska i materijalna) stvarnost i kao takvi mogu da prethode nekim drugim iskazima koji govore o njima. U čemu se razlikuju iskazi o *stvarnosti iskaza* i iskazi o *stvarnosti pre iskaza*? Najpre, stvarnost pre iskaza, po definiciji, nema nikakvo značenje, ona je nepredstavljiva, neoznačiva. Za stvarnost iskaza se, međutim, to ne može reći. Čak i kada označiteljska (empirijska i materijalna) strana iskaza iščezava, recimo pri govoru, da bi u pravi plan stupilo ono označeno (ili: značenje iskaza, pojmovi, ideje itd.), ipak se mora reći da je ona u stvarnosti postojala, tj. da je imala svoj stvarnosni trenutak. Moguća je, dakle, stvarnost iskaza. To je stvarnost koja ima neko značenje, za razliku od stvarnosti pre iskaza koja, rekli smo, nema nikakvo značenje.

Sad se postavlja važno pitanje: da li pored iskazne postoji i neka druga stvarnost koja u sebi sadrži značenje? Može li se reći da i stvari koje nas ukružuju imaju izvesna značenja? Recimo, javna ili čak privatna? Ako bismo rekli *da*, to bi značilo da je naša životna stvarnost skup označitelja umreženih u kompleksne sisteme značenja koji postoje pre i posle svakog iskaza o njima. To bi takođe značilo da je moguće govoriti, kao što je to činio Sosir, o životu znakova u društvenom životu. Reč je o stvarnom životu znakova. A to onda znači da je sve, uključujući i stvarnost koja nam je dostupna, u jeziku ili posredovano jezikom. Nema nikakve izvan-jezičke ili izvan-tekstualne stvarnosti. Znakovi univerzalnog i specijalnih jezika su na stvarima već ostavili svoj trag. Sada možemo da se vratimo Dejvidsonovoj tvrdnji „da ćemo otkrivanjem najopštijih obeležja jezika otkriti i najopštija obeležja stvarnosti“. Ta tvrdnja možda i ne bi bila potpuno pogrešna kad bi

se pod jezikom podrazumevali i efekti njegovog označiteljskog upisivanja u stvarnom životu i pre svega na stvarima. Naravno, u tom slučaju, ni sama stvarnost ne bi mogla da se shvati kao nešto što prethodi znaku, iskazu ili jeziku. Drugim rečima, realno obležje ovih stvari-kao-označitelja ne bi bilo u pravom, metafizičkom smislu realno, već bi bilo samo označiteljska simulacija/simulakrum realnog.

Zakon istine/istog

Ključna namera ovog teksta je pokušaj izvesne *dekonstrukcije* klasičnog logocentričkog shvatanja (odnosa) istine i istog. Polazna tačka ispitivanja je (ne) kontroverzni stav po kome neko izriče istinit iskaz onda kada su stvari onakve kakve u tom tvrđenju ta osoba tvrdi da one jesu. Nekontroverznost ili, što se svodi na isto, apodiktičnost klasično shvaćene istine *ili* polazi-od *ili* stiže-do *pretpostavke* po kojoj je, u istinitim iskazima, reč o stvarima ili objektima koji su svakako nužno identični samima sebi. Prema tome, □(*x* = *x*) je nezaobilazan uslov za □"*x*" = *x*, odnosno za nužnu istinitost nekog iskaza ("*x*") o nekoj stvari (*x*). U tekstu se zastupa teza da takvi nužni objekti ne postoje. Reč je o radikalnom *odsustvu* (nužnog) *referenta*. Nema nužne referencijalne veze. Stav □(*x* = *x*) je moguć ne zato što je u njemu reč o ontološkoj ili realnoj, već samo o *logičkoj* nužnosti, odnosno o *tautologiji* kao nužnom uslovu za funkcionisanje *istine* u iskaznoj ravni.

Jezički obrt

Ono što bismo danas mogli, s izvesnom rezervom – u čiji smisao ovde ne možemo da ulazimo – nazvati *dekonstrukcijom* rezultat je, između ostalog, izvesnog "jezičkog obrta" u filozofiji. U čemu se sastoji taj obrt? Za klasičnu, pa u mnogome i modernu kulturu ili duhovnost karakterističan je *instrumentalni* odnos prema jeziku gde se ovaj, onda, koristi za označavanje nečeg što je potpuno izvan njega, dakle, za označavanje fizičke, metafizičke, istorijske, psihološke ili biološke *realnosti*. Pomenuti *obrt* ukida ovaj instrumentalni odnos (filozofije itd.) prema jeziku. Ubuduće: sve je u jeziku (ili posredovano jezikom). To zatim znači da nema ničeg izvan-jezičkog ili izvan-tekstualnog. Ničeg *sem* nepostojećih "objekata" naših saznajnih

iluzija. To, zatim, otvara i mogućnost takvih filozofskih strategija koje, ubuduće, misle počev od "odsustva referenta" (Derida), bilo da se ovaj (referent) shvata kao transcendentalno označeno ili kao realno označeno. Prestajući da jezik shvata kao puki semantički instrument, ova strategija otkriva u njemu izvesnu semiotičku dimenziju, fon ili pozadinu koja u filozofiji stvara takoreći nove kontinente. U svakom slučaju, zahvaljujući *jezičkom obrtu* dekonstruktivna pozicija se konstituiše kao nešto sasvim drugo, kao pozicija drugosti, u odnosu na celokupnu logocentričku kulturnu i duhovnu tradiciju.

Međutim, posle dveipohiljadugodišnje vladavine logocentričkih navika u filozofiji, ovaj *obrt* neće biti "oberučke" prihvaćen! Otpori sežu do samog elementarnog razumevanja onoga o čemu je tu zapravo reč. Mora se priznati i to da se zagovornici ovog *obrta* danas ne trude previše da olakšaju širu recepciju vlastitih otkrića. Zato je moguće da, sada, kod mnogih filozofa starog kova, ovaj *jezički obrt* samo budi jedno neprijatno osećanje *gubitka*, gubitka nečega što je za filozofiju oduvek bilo njen najintimniji predmet želje! Reč je o *istini* i *istom*.

Oduvek je, naime, izvesan ontološki (realni) ili semantički (transcendentalni) *identitet* označenog bio nužna pretpostavka za mogućnost same istine o njemu ili, pak, obrnuto: istina o nekom (označenom) *x* bila je nužan uslov da to *x* bude ono što jeste, to jest nešto jednako samom sebi. Van ove saglasnosti *istine* i *istog* nužno bismo zapali u proizvoljnost koja je, možda, dopustiva u poeziji, ali ne i u jednoj filozofiji koja drži do svoje strogosti. To se, naime, vekovima verovalo sve dok izvesno uznapredovalo, počev od rečenog *obrta*, mišljenje *drugog/razlike* nije unelo u filozofiju pravu žanrovsku pometnju. Zakon *istine/istog* skoro da biva ukinut. Šta se, s time, dobilo, a šta izgubilo?

U ovom tekstu pokušaćemo da objasnimo zašto ovaj prastari logocentrički zakon *istine/istog*, kada se podvrgne dekonstrukciji, gubi taj patos strogosti (nužnosti, apodiktičnosti), da bi samo još jednom potvrdio neophodnost *jezičkog obrta* u filozofiji.

Odsustvo referenta

Pođimo od onoga što je nesporno u tradicionalnom shvatanju istine. U tekstu *Značenje i istina* (l974) P. F. Strosn tvrdi da je *nekontroverzan* stav da

neko izriče istinit iskaz ili tvrđenje onda kada su stvari onakve kakve u tom tvrđenju ta osoba tvrdi da jesu. Zašto bi taj stav bio nekontroverzan? Da li je on faktički ili logički nekontroverzan? Da li je nekontroverzan zato što ga niko nikad nije osporavao ili zato što to, u stvari, *u načelu* nije moguće. Uzmimo da je ovo drugo u pitanju. U tom slučaju nekontroverznost Strosnovog stava bi se sastojala u njegovoj *apodiktičnosti*. Neko *nužno* izriče istinit iskaz onda kada... itd. Naravno, faktički uvek će moći da se nađe osoba koja bi taj stav osporavala. Ali, *ako* je on apodiktičan, nužan, onda se u tom preciznom smislu može reći i da je nesporan. Ovo *ako* nam, međutim, sugeriše, bar u kontekstu ovog razmatranja, da je apodiktičnost Strosnovog stava manje ili više *hipotetična*. Time se, u stvari, profiliše jedna instanca diskursa u kojoj se ovaj stav nužno pojavljuje kao kontroverzan. Reč je o instanci upitnosti. Čim se upitamo da li je nešto sporno ili ne, time već ne možemo da izbegnemo da čitava stvar, na meta nivou, na nivou te upitnosti, postane sporna. Ali, pretpostavimo da je ovaj način razmišljanja pogrešan, da je taj meta nivo moguće zanemariti ili zaboraviti i da to, onda, ne bi, na predmet nivou, izazvalo nikakve "loše" posledice (iluziju o mogućnosti nečega što u stvari nije moguće).

U tom slučaju važiće još uvek sledeće pravilo: kada se za nešto kaže da je nužno, ono onda mora da bude bezuslovno (bez *ako*, bez *hipotetičnosti*) nužno da bi bilo *nekontroverzno* nužno. Strosnov stav, međutim, sam po sebi *nije* apodiktičan, odnosno on to nije bezuslovno. Čak i kada bi, posle svih pitanja, dilema i kontroverzi, rezignirano "priznali" da je taj stav jedina moguća ili sušta istina o istini, on to ipak ne bi bio *bezuslovno*. Sledeća preformulacija Strosnovog stava pokazaće zašto je to tako. Ako su (ili: kada su) stvari onakve kakve, u svom tvrđenju, neka osoba tvrdi da jesu, onda se stav da ta osoba izriče istinit iskaz ili tvrdnju može smatrati nekontroverznim. U ovoj formulaciji nije ništa bitno izmenjeno, već je samo naglašena implikativna forma iskaza. Prema tome, ukoliko tu sada ima neke nužnosti, to svakako nije apodiktička, bezuslovna nužnost, već samo uslovna, izvedena, ako-onda, implikativna nužnost.

Dekonstruktivista, svakako, ne bi imao razloga da porekne ovu implikativnu nužnost. Naprotiv, po njemu ona zaista važi, ali samo zato što pred istinu postavlja nemoguće zahteve/uslove. U stvari, mišljenje razlike polazi od (hipo-) teze da *stvari nikada nisu* onakve kakve, u svom tvrđenju, neka osoba tvrdi da jesu! Zato, konačno, (apsolutna, apodiktična) *istina*

jednostavno – ne postoji. A to da bi ona postojala i čak bila apsolutna – u slučaju kada bi stvari bile onakve kakve, u svom tvrđenju, neka osoba tvrdi da jesu – to se zaista može smatrati nekontroverznom, mada u isti mah i *jalovom* "istinom" o istini.

Zašto bi se morala prihvatiti tvrdnja da *stvari nikada nisu* onakve kakve, u svom tvrđenju, neka osoba tvrdi da jesu? Zašto bi se morala prihvatiti pre *ta* tvrdnja nego ona Strosnova koja sasvim dobro rezimira klasičan logocentrički koncept *istine*? S tačke gledišta "odsustva referenta" *same stvari* kao metafizički entiteti dati u čistoj transcendenciji – ne postoje. Svaki govor o njima (kao nečemu po sebi datom) je u najboljem slučaju predrasuda, dakle, nekakav pred-sud ili sud (iskaz) koji za sebe kao takvog ne zna ili neće da zna. Predrasuda o *samim stvarima* s kojima se, onda, podudara nečiji iskaz je, u stvari, neosnovana pretpostavka o mogućnosti pred-jezičke, pred-iskazne, pred-rasudne izvesnosti. To je, onda, takođe pretpostavka o *prisustvu* referenta, odnosno o prisustvu potpuno spoljašnje, vanjezičke (vantekstualne) reference, odnosno referenta koji ima svoj nužni identitet ($x = x$) i svoju potencijalnu artikulaciju (mogućnost spoznaje, izvesnosti, prisutnosti u iskazima). Pošto su, s tačke gledišta *odsustva referenta*, predrasude o samim stvarima u stvari prikriveni iskazi (jezička imanencija "projektovana" u transcendenciju), iz toga onda sledi da Strosnov stav o "nekontroverznom" određenju *istine* podleže izvesnim korekcijama. On bi sada morao da glasi: nekontroverzan je stav da neko izriče istinit iskaz ili tvrđenje onda kada neko drugi svojim iskazom ili tvrdjenjem potvrđuje da su stvari onakve kakve, u svojoj tvrdnji, ta osoba tvrdi da jesu.

Naravno, odmah biva jasno da ovakav stav ne bi mogao da se nazove *nekontroverznim*; ne zbog spoljašnjih razloga, zato što bi ga neko osporavao itd, već zbog mnogo važnijih, unutrašnjih razloga: saglasnost dva iskaza nije nikakva sigurna garancija da je to što oni tvrde – istina. Ako je pak moguće da iz saglasnosti dva ili više iskaza proizađe nešto tako kao *istina*, onda je nesumnjivo da ta istina ne bi bila "tvrda", apodiktična, već, naprotiv, "meka" i uvek pomalo problematična.

Istina ili *Isto* (identitet), tj. *iste "stvari"* koje se pojavljuju u različitim iskazima bile bi rezultat izvesnog (jezičkog) ponavljanja i ponovljivosti (iterabilnosti), a ne nekakve spolja garantovane, čvrste potvrde/referenta, odnosno nekakve metafizičke, supstancijalne itd., antecedencije. To je, naime, ključna posledica koja proizlazi iz tačke gledišta *odsustva* (potpuno

spoljašnjeg) *referenta*: načelo jezičke ponovljivosti – ako je to načelo (možda bi pre trebalo reći *kontra-načelo*) – komanduje zakonom (a to onda svakako više ne bi bio *zakon* u pravom smislu te reči) *istine/istog*. U ovom kontekstu, odnosno u kontekstu jezika/teksta *isto* više nikada neće biti apsolutno isto. To zatim znači da unutar *ponavljanja*, zakonom istine/istog gospodari *razlika*.

Ovo su samo najsažetije i, za ovu priliku, nužno nerazvijene naznake o *dekonstruktivnom* shvatanju istine/istog kako se ono profiliše počev od referencijalne redukcije, to jest *odsustva referenta*. U nastavku ovog teksta poći ćemo, međutim, drugim putem. Naime, pokušaćemo da, implicitnom analizom i kritikom klasičnog određenja *istine* (kako ga Strosn formuliše) ukažemo na izvesne teškoće čije rešavanje upravo sugeriše nužnost jezičkog obrta u filozofiji ili, što se svodi na isto, nužnost prihvatanja strategije *odsustva referenta*.

Nema nužnosti u jednom x = x

Klasično shvatanje istine *podrazumeva*, u stvari, da postoji *sadržinska* jednakost između vremena koje je lepo i iskaza "Vreme je lepo". Ta jednakost (koja se tiče samo sadržaja) može da se izrazi formulom: x = "x". Razlika u formi naravno postoji, ali ona se tu može smatrati nebitnom. Pri tom, x bi bila sama stvar, a "x" iskaz o njoj. Po nekim starim navikama reklo bi se: iako je iskaz "Vreme je lepo" asertoričan, on je ipak nekontroverzno/apodiktički istovetan sa delom svog spoljašnjeg konteksta na koga se poziva, dakle, sa referentom ili vremenom koje je zaista lepo. Isto ili istina se, zahvaljujući toj pretpostavljenoj nekontroverznosti ili apodiktičnosti (klasičnog, Strosnovog) određenja istine sasvim lako transformiše iz stava x = "x" u stav $\Box(x = x)$ ili, što se svodi na isto, u sebi uvek već nekako *pretpostavlja* rečenu nužnost. Da li je dopustiv i na osnovu čega je dopustiv ovaj preobražaj ili ova pretpostavka?

Jedno je sigurno. Jednakost koja se javlja u x = "x" je uslovna. Naime, x sa ili bez znaka navoda je, rekli smo, po sadržaju isto x, ali ne i po formi. Drugim rečima, jednakost se tu pomalo *restriktivno* tiče samo sadržaja, ne i forme od čije vrednosti se apstrahuje. Znaci navoda se, dakle, moraju shvatiti kao dodatak bez vrednosti: + o. Pa ipak oni su u isti mah mala i vrlo velika *smetnja* da se bez problema stigne do $x = x$, to jest da se *epistemološki*

problem definitivno reši jednačinama. Jer, ako bismo sudili po formi, onda bi, bez sumnje, pre važilo da *x* □ "*x*". Očigledno postoji velika razlika između sadržaja koji je sadržan u *"samim stvarima"* i onog koji nastanjuje *reči*. Žerar Žene (Gerard Genette) započinje svoje *Mimologiques* tvrdnjom: "Reč *pas* ne ujeda". Reći: "Imam dinar u ruci", zaista nije isto što i imati dinar u ruci.

U stvari, uobičajena referencijalna deoba između stvarnog i iskazanog samo je najgrublja deoba koja, onda, brutalno ukazuje na referencijalni problem kao problem (nejednake) forme u kojoj se pojavljuju (semantički) sadržaji. Iz refleksivne moći jezika proizlaze i drugačije referencijalne "igre" i "ekonomisanje". Moguće je, naime, i nešto tako kao: "*x*" = "'*x*'" , odnosno "*x*" □ "'*x*'". Jednakost bi se tu, opet, odnosila na sadržaj, a nejednakost na referencijalni stupanj ili formu. Po sebi je razumljivo da refleksivna moć jezika ove deobe između unutrašnjeg i spoljašnjeg referiranja može da produži u nedogled (a to se u složenijim tipovima diskursa upravo i događa). Sa stanovišta "odsustva referenta" ova ekonomija unutrašnjeg i spoljašnjeg referiranja se odvija u imanenciji jezika ili u kontekstu (= tekstu) njegovog posredovanja.

Postavimo sada sledeće pitanje. Ako stav *x* = "*x*" može da bude i istinit i lažan, zavisno od toga da li se tiče sadržaja ili forme, kako onda *iz njega* proizlazi stav □ (*x* = *x*)? Pretpostavimo da je moguće nešto tako kao □ (*x* = *x*). Nužnost te jednakosti/istovetnosti ne proizlazi, niti može da se izvede iz stava *x* = "*x*". Zašto je to tako? Zato što iz same činjenice ili, ako hoćete, iz *slučaja* da je jedan iskaz istinit ne proizlazi da je on to nužno. Baš kao što iz bilo kog istinitog asertoričkog iskaza ne proizlazi da je on (prikriveni) apodiktički iskaz.

Da li je moguća ovakva tvrdnja: mada □(*x* = *x*) ne proizlazi iz *x* = "*x*", ipak nužnost da neko *x* bude jednako *x*-u, to jest samom sebi, pretpostavlja kao nedovoljan ali nužan uslov da, prethodno, iskaz "*x*" bude istinit, tj. da bude "*x*" = *x*? Očigledno, alternativa ovom stavu bila bi tvrdnja da je □(*x* = *x*) nešto što je dato *bezuslovno*: svaka stvar je (po sebi) nužno identična samoj sebi i to bi bilo sve! Prvi stav, bez sumnje, obeležava onaj stil u zapadnoj metafizici koji kritiku i ispitivanje istinosne vrednosti ipak pretpostavlja dogmatičkoj supoziciji nužnih objekata. Drugi, obrnuto, "dogmatizam" pretpostavlja "kriticizmu"... U čitavom zapadnom logocentrizmu ova dva stila lome koplja, ne samo unutar različitih

filozofskih orijentacija, nego, često, i unutar jedne te iste filozofije. Međutim, i u jednom i u drugom slučaju reč je, u krajnjoj instanci, o zahtevu za *saglasnožću* (*podudarnošću, korespondenciji*) *istine i istog*. Taj zahtev se onda samo različitim procedurama ostvaruje. Rigidni dogmatizam je, naravno, u tom pogledu najbrži, ali i najpodložniji osudi. Kritička okolišenja su sporija, ali i manje naivna. U svakom slučaju, reč je bila o bržem ili sporijem zahvatu u referencijalni objekt (referenta). Ovaj je, onda, da bi uopšte mogao da bude uhvaćen u metafizičku pojmovnu mrežicu, morao da poseduje postojani lik, da bude identičan samom sebi ili, što se svodi na isto, da ne bude nešto drugo od sebe samog. (Dijalektička tradicija u logocentrizmu nas je navikla i na suptilne varijacije po kojima je, onda, moguće da neki identitet bude i nešto drugo, ali samo u smislu drugobivstva istog.)

Starinski dogmatički stav je "branio" zakon *istine/istog* na modalno najrigidniji način: postoji nešto što postoji nužno, što je takođe nužno identično samom sebi i što je po sebi nužno istinito. Danas zakon *istine/istog*, bez sumnje, ne može više da se brani *bezuslovnom nužnošću*: za svako *x* nužno je da (1) *ako x* postoji ili (2) *ako* je istina da *x* postoji , onda *x* jeste identično samom sebi. Dakle, može se reći da je □(*x* = *x*), *ako x* postoji ili ako je "*x*" istinito. Naravno, lako je uočiti da ovo *ako x postoji* podrazumeva dilemu koja može da se razreši i dogmatičkom supozicijom: *x* postoji zato što postoji i tačka. Ova dilema, međutim, u postdogmatičkoj filozofiji povlači za sobom problem epistemičkog opravdanja, to jest izvesnog utvrđivanja istine. Znači, uslov br. (1) – *ako x postoji*, svodi se, u stvari, na uslov br. (2) – *ako je "x" istinito*. Zato, ako je još uopšte moguća odbrana velikog logocentričkog zakona *istine/istog*, ona je moguća počev od sledeće formule: za svako *x* nužno je da, ako je istinito da *x* postoji, onda *x* jeste identično samom sebi.

Time smo se vratili na problem: kako □(*x* = *x*) proizlazi iz *x* = "*x*" i da li se, možda, samo delimično oslanja na njega (kao na nužan, ali ne i dovoljan uslov)? Ako je ovo drugo slučaj, odnosno ako je *x* = "*x*" nužan ali ne i dovoljan uslov za □(*x* = *x*), to onda znači da u krajnjoj, sudnjoj instanci □(*x* = *x*) može da se zasnuje samo *dogmatički*. Sve istinosne procedure, ma koliko bile rafinirane, neće moći da dokažu jedno □(*x* = *x*) koje, na taj način, definitivno biva prepušteno postulatornoj metafizičkoj *samovolji*.

Da li je moguće zamisliti uslove pod kojima bi x = "x", to jest jedan istinit iskaz o nekoj stvari bio ne samo *nužan*, nego i *dovoljan* uslov da se sama ta stvar shvati kao nužno identična samoj sebi: □($x = x$)? Taj bi uslov, po svoj prilici, bio dat samo u slučaju da raspolažemo nečim takvim kao □("x" = x), tj. apodiktičkom izvesnošću/istinitošću nekog iskaza o nekoj stvari. Da li je moguće □("x" = x)? Verovatno bi moglo da se pokaže kako se to pitanje ne razulikuje baš previše od pitanja: da li je moguć Hegelov Pojam ili Apsolutno Znanje? Ipak, ovde nećemo slediti taj put.

Nedokazanost postojanja

U tekstu *Identitet i nužnost* (l97l god.) Sol Kripke (Saul Kripke) smatra da je moguća formula koja nudi jedan koncept *nužnosti* – koji bi se ticao iskaza identiteta – u "slabom smislu": "Iskaze možemo smatrati nužnim ukoliko bi bili istiniti kad god objekti koji se u njima pominju postoje". Kripkeov iskaz može da se formuliše i ovako: ako (ili: "kad god") x postoji, onda je iskaz (identiteta) "x", ukoliko je istinit, ujedno i nužan: □x. Vidimo dakle da je iskaz "x" (ukoliko je iskaz identiteta, odnosno ako je neko $a = b$, kojim se bavi Kripke) *nužan* pod sasvim preciznim uslovima koji privlače našu pažnju. U pitanju su dva uslova: (1) postojanje x-a i (2) istinitost "x"-a.

Ostavimo u ovom trenutku po strani pitanje da li iskaz "Šerlok je Holms" može da bude istinit bez obzira što objekt zvani Šerlok Holms u realnom svetu nije poznat. Za nas je važno to da Kripke izvodi nužnost "x"-a (između ostalog) na osnovu postojanja x-a. Ne znači li to, onda, da je "x" istinito ne samo zato što se može reći da je zaista $a = b$ ili, što se svodi na isto, da je taj iskaz identiteta u sebi istinit, već i zato što je zaista ($a = b$) = x, to jest "x" = x, odnosno zato što je taj iskaz identiteta i stvaran, tj. *istinit* s obzirom na spoljašnju referencu (odnosno sâmo x). Iz toga, zatim, sledi uvid da je "x" *nužno* pod uslovom da je istinito na dva dosta različita načina koji se ovde "skladno" dopunjuju. Smisao tog dopunjavanja iskazuje formula ($a = b$) = x ili "x" = x. Ali ako □"x" u obliku svog nužnog uslova pretpostavlja to "x" = x, onda iz toga sledi da je i "x" = x u nekom smislu nužno: □("x" = x). Nije li ovo shvatanje nužnosti "x" i (implicitno) ("x" = x), bez obzira na svoj "slabi smisao", ipak – ako je s našom interpretacijom sve u redu – još uvek dosta "tvrdo", tako da se, po svoj prilici, teško može opravdati?

Jedna od logičkih konsekvenci Kripkeovog stava je sledeća. Ako *x ne postoji*, onda iskaz "*x*", čak i ako je, još uvek, istinit, *nije nužan*. Da bismo uklonili nepotrebne nesporazume, napomenimo odmah da reč "istinit" ovde može da se shvati na dva različita načina. Jedan je onaj po kome bi se reklo da je iskaz "Šerlok je Holms" istinit bez obzira što dotični gospodin u takozvanoj stvarnosti ne postoji. Nama je, međutim, zanimljiviji drugi način. Da li je, naime, moguće reći sledeće: ako *x sada* ne postoji, onda iskaz "*x*" nije nužan *čak i ako je istinit u nekom drugom trenutku*? To bi, bez sumnje, bio problem vezan uz istorijske ličnosti, kao što je recimo Ciceron, koje sada više *ne postoje*. Ako, uprkos Kripkeu, ili možda s njegovim (prećutnim, implicitnim) "blagoslovom", proširimo ovu dilemu i na neke druge važne iskaze, pored iskaza identiteta, onda bismo videli da ima dosta istorijskih i prognostičkih iskaza koji, po gornjem kriterijumu, ne bi bili nužni, jer objekt o kome oni govore (*sada*, *tu*) ne postoji. Prošla ili buduća istinitost iskaza bi, onda, bila *nužna* samo u prisustvu vlastitih objekata. Da li to znači da Kripkeovo (ali ne samo njegovo, već i mnogih drugih metafizičara koji, za razliku od Kripkea, taj problem ni ne uočavaju, a kamoli tematizuju) shvatanje □"*x*" počiva na jednom □ *sada postojećem x* ili, jednostavno, □*x*, tako da onda važi □"*x*" = □*x* ili, što se svodi na isto, □("*x*" = *x*)?!

Ostavimo za trenutak po strani Kripkeovo shvatanje, da bismo formulisali jednu tezu koja ovaj modalni problem rešava drugačije. Reč je o označiteljskoj *kontingentnosti* najpre same iskazne pojave, a zatim i njene istinitosti (bilo da je ova aktuelna ili odgođena). Iskazi se, naravno, uvek otnačiteljski pojavljuju u nekom *kontekstu*. Obično se smatra da ono što oni tvrde ili "postoji" ili "ne postoji" u samom tom kontekstu i, zatim, da je to postojanje ili nepostojanje ključni uslov da se za njih kaže da su istiniti ili neistiniti. Nema razloga da se kontekst u kome se pojavljuje neki iskaz ne shvati "elastično", dakle, kao (eventualno) *uži* ili *širi*. Uži kontekst bi podrazumevao samo aktuelni (sadašnji) trenutak u kome se pojavljuje ili u kome postoji neki iskaz, a širi bi podrazumevao, ujedno, prošlo i buduće vreme koje se određuje *kao takvo* počev od aktuelnog trenutka. Sve ovo do sada smatraćemo nespornim. Nas, međutim, ovde zanima modalni problem. Da li je moguća *nužna* (istinosna) veza između jednog iskaza i njegovog konteksta? Ili bi se, možda, za tu vezu uvek pre moglo i moralo reći da je *slučajna*?

U potrazi za rešenjem ovih pitanja moramo poći od samih iskaza. Šta jedan ili više iskaza mogu da nam kažu o svom kontekstu? U kojoj nam meri *pouzdanu* infirmaciju o vlastitom kontekstu nude iskazi? I da li je neki iskaz sam po sebi u stanju da nam garantuje tu povezanost?

Jedno je sigurno. Ni jedan iskaz sam po sebi ne daje pouzdanu informaciju o svom kontekstu. *Iz* empirijski datog iskaza (br. 1) "Vreme je lepo" nećemo doznati kad, gde, ko, u kojim okolnostima, s kojom namerom je taj iskaz izrekao/napisao (ili programirao; recimo, u slučaju da se on pojavljuje na ekranu nekog računara). Isto važi i za bilo koji drugi iskaz. Iz iskaza (br. 2) "Petar je rekao da je vreme lepo", sada, doduše, raspolažemo informacijom o tome ko je rekao da je vreme lepo, ali i dalje ne znamo pouzdano ko je izrekao *taj* (br. 2) iskaz. Tu ne pomaže ni sledeća modifikacija (br. 3): "Ja, Petar, sam reako da je vreme lepo". Autoreferenca iskaznog subjekta je moguća i česta stvar. Ali, iz iskaza br. 3. nije moguće znati da li je ona i *aktuelna*. Jer, uvek postoji mogućnost da je iskaz "Ja, Petar, sam rekao da je vreme lepo" izrekao/napisao neko ko se ne zove Petar.

Tvrdnja da je *standardna* upotreba – ako tako nešto postoji – reči "ja" u iskazima *autoreferencijalna* (kad neko kaže "ja" on time obično misli na sebe) teško da bi, ovde, nekako mogla da nam pomogne. Jer u samom iskazu br. 3. funkcioniše izvesna (unutrašnja) autoreferenca – "ja, Petar" – koja iskazu daje puni smisao, ali pri tom ne nudi nikakvu informaciju o tome da li je ta unutrašnja referenca ujedno i *spoljašnja*, da li ona cilja i na kontekst, odnosno na iskaznog subjekta (čije određenje pada u kontekst). Prema tome, kao što iz samog iskaza nikad nećemo pouzdano znati ko ga je izrekao, isto tako nećemo znati ni kad, gde, u kojim okolnostima, s kojom namerom itd., je on izrečen/napisan. Razmišljajući počev od nekog, bilo kog iskaza "*x*", sve što možemo da zaključimo jeste to da ga je, zacelo, neko neodređen, u nekom neogređenim okolnostima, s nekom neodređenom namerom itd., izrekao. Jedino što je tu nužno jeste da iskaz ima (neki) kontekst. Iz samog semantičkog sadržaja iskaza ne možemo izvući nikakvu pouzdanu informaciju o konkretnom sadržaju tog konteksta. Drugim rečima, iskaz ništa "ne zna" o svom vaniskaznom kontekstu! To onda, naravno, znači da on ne može "znati" ni da li stvar koju pominje *postoji* ili *ne* u tom kontekstu. Istinitim možemo nazvati odnos podudarnosti između jednog iskaza i njegovog konteksta koji je takođe iskazni, odnosno iskazno/označiteljski

posredovan ili je, ukoliko pretenduje da bude čisto "realan", "neposredan", samo *predrasuda*: opet jedan iskaz. Ali sam iskaz ne može da nam pruži pouzdanu informaciju (ili: "znak", "mig") o tome da li je on zapravo istinit ili ne. Odnosno da li njegov referent postoji ili ne. Kripke je pošao od hipoteze: ako (ili: "kad god") *x* postoji... Ali, problem je u tomo što postojanje bilo kog potpuno spoljašnjeg, kontekstualno datog referenta nije dostupno znanju.

Tautologija kao uslov istine

Još je Vitgenštajn tvrdio da iskaz "ne može nikako izreći sam o sebi da je istinit" (*Tractatus*, 4. 461). Iz toga sledi da ne postoji samoprisutnost ili samorefleksija istine, to jest apsolutno znanje (intuicija itd.) o sebi kao istini, koje, onda, pre ili kasnije dolazi do izražaja u bilo kom istinitom iskazu, ćineći ga apodiktičkim (neposrednim, samoočiglednim, samoevidentnim itd.). I sam Vitgenštajn tvrdi, u *Tractatusu*, da je iskaz istinit "kada je nešto tako kako to njime kažemo" (4. O62). Ipak, ta tvrdnja za njega nije nekontroverzna. Jer, kao i svi ostali stavovi *Tractatusa*, tako se i ovaj, na poslednjim stranicama ovog spisa, proglašava *besmislenim*: on govori o nečemu o čemu, u stvari, ne može da govori. Istine (elementarnih stavova) se mogu izricati (samim izricanjem tih elementarnih stavova), odnosno pokazati; ali, one se ne mogu iskazati, odnosno *o* njima se ne može govoriti (pogotovu ne u samim tim stavovima).

Zato stavove *Tractatusa*, koji ipak govore *o* istini, njenim razlozima, uslovima, funkcijama i operacijama, kada ih razumemo, moramo odbaciti kao nekakve lestvice iskorišćene da bi se na jedan (post-kritički) način stiglo do elementarnih, bazičnih istina. Vitgenštajn nije uvideo ili nije hteo da uvidi da procedurom *utemeljenja* – ma koliko da je ona kritička – predrasude, tj. iluzije o neposrednoj, intuitivnoj izvesnosti, ne gube karakter predrasuda, već ga samo potvrđuju. Pa ipak, iako je podlegao iluziji neposredne bazične izvesnosti, Vitgenštajn nije bio sklon da veruje kako se na taj način ustanovljuje izvesna nužnost istine kao realcije između dva događaja, jednog koji se događa u ravni konteksta i drugog koji je događaj samog iskaza. Po njemu, naime, "prisila, po kojoj bi se nešto moralo dogoditi zato što se dogodilo nešto drugo, nema. Postoji samo *logička* nužnost" (6. 37).

U slučaju kada je stanje *x* nekog konteksta podudarno sa iskazom "*x*" onda je, kako za samo to stanje tako i za iskaz, ta podudarnost *slučajna*, a ne nužna. Drugim rečima, u načelu nije moguće □("*x*" = *x*). Taj ili bilo koji iskaz se ne pojavljuje nužno u tom ili bilo kom kontekstu. Nijedan iskaz nije vezan "pupčanom vrpcom" za bilo koji kontekst. Drugim rečima, on je slobodan jer može da se pojavi u bilo kom kontekstu u kome, onda, te podudarnosti koja je uslov njegove istinitosti jednostavno – nema. Reč je o označiteljskoj kontingentnosti iskazne pojave. Podudarnost dva događaja koja konstituišu istinu ili, što se svodi na isto, događaj jednog *x* = "*x*" nikada nije nužan; on je samo (mogući) slučaj, to jest slučajnost.

Imajući, dakle, u vidu označiteljsku kontingentnost iskazne pojave mora se reći da je svaka istina, to jest svaka podudarnost nekog iskaza i njegovog konteksta – slučajna. Kao što je kontingentna pojava nekog iskaza, tako je kontingentna i pojava neke istine. *U tom smislu* se, tekođe, može reći da nije *nužno* istinit neki iskaz ili tvrđenje onda kada su stvari onakve kakve u tom tvrđenju ta osoba tvrdi da jesu.

Naravno, tu ostaje otvoreno pitanje da li o *nužnosti istine* može da se govori u nekom drugom smislu. Razmotrimo ovu mogućnost. Možda je, zaista, *pojava* neke istine kontingentna, ali *u suštini* ili *u načelu* istina je apodiktična. Ovakva distinkcija (pojava – suština) je, bez sumnje, dalekosežna, jer ona značenju reči *istina* pripisuje izvesna starinska metafizička svojstva. Da li su ta svojstva održiva? Da li je legitimna stara razlika između *ordo nascendi* i *ordo essendi* kada je reč o istini? Da li je moguća situacija u kojoj bi odnos između ova dva *događaja/pojave* (*x* = "*x*") mogao da se posmatra kao (u *suštini*?) *logički odnos* i, na taj način, eventualno kao logički *nužan* odnos?

Kao *pojave*, iskaz i njegov kontekstualni ekvivalent su pojave nekih "sadraja", "predmeta" ili "stvari". Ovde možemo, za trenutak, da zanemarimo pitanje o epistemološkom statusu tih stvari, odnosno o njihovom mogućem mestu unutar ekonomije referiranja. Važno je da su tu u pitanju dva različita *stanja stvari*, a, ako je verovati Vitgenštajnu, "stanja stvari su međusobno nezavisna" (2. O6l); "od postojanja ili nepostojanja nekog stanja stvari ne može se zaključiti na postojanje ili nepostojanje nekog drugog stanja stvari" (2. O62).

Međutim, kada odnos između iskaza i njegovog kontekstualnog ekvivalenta formulišemo kao *x* = "*x*" mi ga time, u stvari, simbolizujemo,

tako da to više nije odnos između samih stanja stvari (bez obzira što je on kao takav bio umišljen, što je bio predrasuda, bar u elementu *pojavljivanja konteksta*), već je odnos između označiteljski *re-prezentovanih* "stanja stvari" koje se, sada, pojavljuju kao ono *označeno* (kao referenca u iskaznoj imanenciji). Prema tome, formula *x* = "*x*" ima jasno *logičko* obeležje. Ona je celim svojim opsegom formula, (složeni) sud, iskaz koji ne prekoračuje svoju simboličku granicu. Ne znači li to da u njoj, onda, bar u načelu ili potencijalno prebiva izvesna *logika nužnosti*? Da li, zaista, možemo govoriti o logičkoj nužnosti da *x* bude jednako "*x*"-u? Šta bi uopšte bila logička nužnost?

Za sve istinosne mogućnosti elementarnih stavova važi da su njihovi istinosni uslovi *tautološki* (videti 4. 46). Ako bi se ukinula ova pretpostavljena tautologičnost istinosnih uslova, onda bi i svaki drugi kriterij istinitosti izgubio smisao ili konzistentnost. Samim iskazima bi bio narušavan njihov semantički identitet.

Petar je nužno *Petar*, ukoliko uopšte tim imenom hoćemo da formulišemo neki iskaz koji pretenduje da bude istinit. Ali, ta nužnost da Petar bude Petar, svuda, u svim mogućim (iskaznim) svetovima, jeste nužnost same tautologičnosti. Reč je dakle o jezičkoj ili logičkoj nužnosti. Vitgenštajn, uostalom, s pravom tvrdi da tautologija nije slika stvarnosti, jer "ona ne stoji ni u kakvom prikazujućem odnosu prema stvarnosti" (4. 463). Istina tautologije je sama po sebi izvesna. "Tautologija nema nikakvih istinosnih uslova, jer je bezuslovno istinita" (4. 461). Tome bismo mogli da dodamo i sledeće. U stvari, tautologija je jedina intuitivna/neposredna izvesnost. Sve ostalo je predrasuda i, u najboljem slučaju, simulacija tautologije.

Kritikujući Hegelovo shvatanje o istini kao celini, odnosno o nužnoj (sistemskoj) povezanosti svih stvari, Rasl je zastupao sledeće uverenje: "činjenica da neka stvar ima neke odnose ne pokazuje da su njeni odnosi logički nužni. To će reći da iz same činjenice da je to stvar koja jeste ne možemo dedukovati da ona mora imati sve one odnose koje, u stvari, ima. To samo *izgleda* da sledi, zato što to već znamo" (*Problemi filozofije*, Nolit, st. l45). Rasl u stvari hoće da kaže da nije moguće izjednačiti logičku nužnost sa događajnom prisutnošću.

Mnoge stvari, kada se već dogode, izgledaju nam nužne ili strogo determinisane. Ali, zato, pre događaja, njihova budućnost nije ničim

garantovana, niti je, naravno, predvidljiva. Upravo tako stoji stvar i sa istinitošću nekog iskaza. Antecedentna kontingentnost događaja istine (kao susreta jednog iskaza i njegovog konteksta) se "kompenzuje" konsekutivnim (polu) prividom nužnosti. Kažemo *polu* prividom zato što izvesna logička (= tautološka) nužnost postoji, ali ona nudi samo privid *događajne* nužnosti. Drugim rečima, ona nije utemeljena ili proizvedena samim događanjem. Deterministički koncept događanja (uključujući tu i nužnost same prisutnosti nečega što jeste), a zatim i istine kao relacije koja se *pojavljuje* unutar tog događanja (relacije između događaja-iskaza i događaja-same-stvari) predstavlja vrlo istrajnu i, rekli bismo, "poslednju" *metafizičku fantazmu* u zapadnoj filozofiji.

Pa ipak, veoma je teško osloboditi se prastarog metafizičkog iskušenja da se logička, odnosno tautološka nužnost projektuje u "stvarnost". Možda ni sam Vitgenštajn nije shvatio svu dubinu i značaj vlastite tvrdnje da tautologija nije slika stvarnosti. Mnogi teoretičari kao, recimo, Sol Kripke, još uvek misle da stav □(*x* = *x*) znači na *prvom* (= metafizičkom, ontološkom) mestu da je *svaki objekt svakako nužno identičan samom sebi*. Ali sama ideja o nužnom ontološkom identitetu je naprosto – predrasuda. Stav □(*x* = *x*) je ispravan ne zato što je u njemu reč o ontološkoj, već samo o *logičkoj* nužnosti, odnosno o *tautologiji* kao nužnom uslovu za funkcionisanje istine u imanenciji iskazne ravni. Ta razlika je, zacelo, presudna za jednu teoriju iskaza koja bi htela da se oslobodi vlastitog instrumentalnog robovanja nekoj utemeljujućoj transcendenciji.

Anatomija nužnosti

Ovde smo sada, u stvari, stigli do jednog raskršća. Ako bi se prihvatilo da □(*x* = *x*) ima fundamentalno ontološko značenje, onda bi to isključivalo osnovnu pretpostavku *jezičkog obrta* u filozofiji i na njemu zasnovane (dekonstruktivne) teorije iskaza koja, grubo rečeno, glasi da je zapravo sve u jeziku (ili da je njime posredovano). Ukoliko bi, međutim, □(*x* = *x*) shvatili kao *logičku nužnost*, onda bi teorija iskaza morala pažljivo da ispita snagu i domašaj te (logičke) prisile, naravno, u samom jeziku kojim ljudi govore ili koji tekstualizuju.

Za razliku od kontingentnih iskaza identiteta postoje, smatra S. Kripke, nužni iskazi identiteta koji se javljaju u slučaju ličnih imena i

teorijskih identifikacija. Ti iskazi su, međutim, nužni samo ukoliko su *istiniti*. Svoje shvatanje razlike između *nužnog* i *kontingentnog* Kripke temelji na odlučujućoj distinkciji između *rigidnih* i *nerigidnih oztnačitelja*. *Rigidnim označiteljem* se naziva onaj termin koji "designira isti objekt u svim mogućim svetovima" (v. tekst *Identitet i nužnost*). S druge strane, *nerigidnim označiteljem* može se nazvati termin koji bi u nekim drugim svetovima označavao neki drugi objekt. Recimo, trideset sedmi predsednik SAD je mogao da bude neko drugi a ne Ričard Nikson, ali, smatra Kripke, *ne možemo* reći: "Nikson je mogao da bude neki drugi čovek, različit od onoga koji je stvarno bio". Zato je, zaključuje Kripke, "izraz 'trideset sedmi predsednik' nerigidan, dok je, kako izgleda, izraz 'Nikson' rigidan".

Kripkeova argumentacija po svoj prilici nije previše uverljiva. Neki slučajni sticaj okolnosti je, zaista, lako mogao da osujeti Niksonov izbor za predsednika SAD. Međutim, još banalniji sticaj okolnosi je mogao da osujeti i samo rođenje R. Niksona. Štaviše, ironija slučaja je lako mogla da "namesti" situaciju u kojoj bi se rodio neko ko bi se još uvek zvao Ričard Nikson, ali bi u sebi nosio sasvim drugačije genetsko nasleđe. "Ričard Nikson", taj navodno *rigidni označitelj* je, zacelo, mogao da označi neki sasvim drugi objekt da je Niksonov tata sa Niksonovom mamom u datom trenutku malo požurio ili zakasnio... "Osećam da sam mogao da uopšte i ne budem", kaže Paskal. "Znači, ja koji mislim ne bih bio da je moja majka slučajno ubijena pre nego što sam rođen; dakle ja nisam nikakvo nužno biće". Po čemu bi onda Nikson bio bolji?! Zašto bi on bio neminovnija pojava od Paskala? I zašto bi, konačno, reč *Nikson* bila rigidni označitelj? Zaista, ako je već i samo njegovo postojanje savršeno kontingentna pojava, po čemu bi, onda, Niksonov identitet bio rigidno nužan? Kripke je, bez sumnje, mogao da ima u vidu ove primedbe. Međutim, to za njege nije bio razlog da od ove ideje *nužnosti* odustane. Štaviše on njoj pripisuje izvesan *ontološki* karakter.

Bez sumnje, jedna od možda najnepoželjnijih, ali vrlo nametljivih očiglednosti našeg života jeste ta da je čovek bivstvujuće čije bivstvovanje od početka (rođenja) do kraja (smrti) stalno prati mogućnost iskoraka iz bivstvovanja u ništa, u sasvim drugo. Čovek se rađa s jednom nogom u grobu! Nije li nam, upravo zato, Seneka preporučivao da svaki trenutak našeg života živimo kao da je poslednji, *quasi ultima*?! Smrt je stalna pretnja, a život, samim tim, ni jednog trenutka nije ničim garantovan, nije

nikakva nužnost. U kom slučaju bi, onda, i ta užasno kontingentna pojava zvana Ričard Nikson bila rigidni označitelj i dobar primer za jedno *ontološki nužno* $x = x$?

Kripke, bez sumne, na jedan reprezentativan (analitički) način pripada staroj metafizičkoj, tačnije aristotelijanskoj (a možda čak i platonističkoj) tradiciji. Za njega identitet ima fundamentalno ontološko značenje. I tačka. Na tom temelju se, onda, konsekventno uzdiže sva logička ili iskazna *nadgradnja*. To podjednako važi i za *modalna* obeležja ovog (a i svakog mogućeg) metafizičkog zdanja. Naime, *nužno* i *slučajno* su, za svakog "rigidnog" metafizičara, takođe ontološki utemeljeni/ukorenjeni. "Šta podrazumevamo", pita Kripke, "kada neki iskaz nazivamo *nužnim*? Podrazumevamo prosto to da je, prvo, taj izkaz istinit, i drugo, da ono što se u njemu tvrdi nije moglo biti drugačije. Kada za nešto kažemo da je *kontingentno* istinito, podrazumevamo da su stvari, mada su takve kakve su, mogle da budu drugačije" (isto).

Znači, nužan (ali ne i dovoljan) uslov da iskaz $x = x$ možemo nazvati *nužnim* jeste to da je on istinit. Drugim rečima, $\Box(x = x)$ važi samo ukoliko važi i "x" = x! Međutim, videli smo da je osnovni istinosni uslov bilo kog iskaza njegova *tautologičnost*. Preme tome, $\Box(x = x)$ ne važi samo zato što važi "x" = x, već i zato što važi i "x" = "x". Ali, u tom slučaju se zaista nameće pitanje: nije li tu reč samo o jednoj *projekciji* logičke (tautološke) nužnosti na, navodno, "same stvari"?

Kripke, međutim, napominje da nužnost iskaza potiče i otuda što "ono što se u njima tvrdi nije moglo biti drugačije". Znači, $\Box(x = x)$ važi kao takvo ne samo zato što je "x" = x, a zatim i "x" = "x", nego i zato što je samo x (kao sama stvar) nužno ($\Box x$). Prema tome, tek: ("x" = "x") ("x" = x) ($\Box x$) $\Box$ /$\Box(x = x)$/.

Kripke u svom tekstu drži u "rezervi" i jednu skraćenu formulu nužnog ontološkog identiteta. Iz nje su izbačeni iskazni/logički uslovi (tako bi to, naime, trebalo da izgleda) da bi optimalno došla do izražaja sama stvar: "za svako x nužno je da, ako x postoji, onda je x identično samom sebi". Navodeći jednog drugog autora, Kripke tu istu misao formuliše i ovako: "sve je ono što jeste a ne nešto drugo".

Izgleda da Kripke kada upotrebljava reč *nužnost* u vezi s nekom stvari nema uvek u vidu da ta reč može da se upotrebi na dva dosta različita načina. Jedan je starinski, "deterministički", i tiče se *nastanka* neke stvari:

ona, takva kakva je, u stvari, i nije mogla da bude drugačija... Sam pak *istiniti* iskaz o stvarima koje su mogle da budu i drugačije – mada su takve kakve su – bi, po Kripkeu, nužno bio *kontingentan*. Međutim, postoji još jedna mogućnost da se govori o nužnosti neke stvari. Naime, nešto što se dogodilo nužno je u tom smislu da, ako se već dogodilo, onda nije moguće da se *nije* dogodilo. To bismo mogli nazvati *nužnom ireverzibilnošću dogođenog*. Zaista, dogođeno je moglo i da se ne dogodi, ali sada, "post festum" više nije moguće reći da se nije dogodilo, niti je moguće na bilo koji način osujetiti njegovu dogođenost, *učiniti* da se ono *nije* dogodilo. Mi jednu činjenicu možemo da rasčinimo, uništimo, zaboravimo, preobrazimo, ali ne možemo učiniti da se ona uopšte nije ni dogodila.

Možda je život kontingentan, ali činjenica da je "kontingentni" život proživljen je *neporeciva*. Pa ako nikakvim hokus pokusom ne možemo da učinimo da ono što se dogodilo nije bilo dogođeno, onda, u tom slučaju, i sam Ričard Nikson je *nužno* trideset sedmi predsednik SAD. Samo, sudeći sada po toj teško porecivoj činjenici, i najveća slučajnost u našem životu bi postala *nužna*! Razlika između rigidnog i nerigidnog označitelja bila bi uzdrmana. Nos Sirana de Beržeraka u nekim drugim svetovima je mogao biti drugačiji (recim, operisan), ali upravo zato što on predstavlja neporecivi (označiteljski) događaj, dakle jedno $\Box(x = x)$, on ima tu sposobnost da "designira isti objekt u svim mogućim svetovima". Na taj način se pokazuje da je on u isti mah rigidni i nerigidni označitelj: i nešto nužno i nešto kontingentno.

Nužna ireverzibilnost dogođenog

Ostavimo, za trenutak, po strani pitanje o epistemološkom karakteru te nužnosti koju nazivamo *nužnom ireverziblnošću dogođenog*. Jedno je sigurno. Ovakvo shvatanje nužnosti koje se, praktično, tiče svih stvari, podjednako bi, s ontološke tačke gledišta, dopuštalo i deterministički i indeterministički model događanja. Možda zato, u stvari, i jedan i drugi model imaju smisla unutar metafizičke opozicije koja ih suprotstavlja i, kao takve, čini besmislenim! U svakom slučaju, savremenik Aristotela i Kripkea ne bi nipošto smeo da zapada u sledeće iskušenje: da, tamo gde ne može da dokaže nužni nastanak ili nužno postojanje (trajanje) neke stvari, taj nedostatak kompenzuje pozajmicom od ove druge vrste nužnost koju

zovemo *nužnom ireverzibilnošću događenog*. To bi bila ozbiljna modalna greška.

Ali, kada Kripke kaže da *nije moguće* reći: "Nikson je mogao da bude neki drugi čovek, različit od onog koji je stvarno bio", on, u stvari, vrši tu pozajmicu nužnosti, koja sada "kompenzuje" nedostatak determinizma. Ako bismo *Niksonu* oduzeli, kao kontingentna, sva obeležja koja je on posedovao ili, čak, koja je *mogao* da poseduje (u nekim drugim situacijama/svetovima) šta bi, onda, njemu kao rigidnom označitelju uopšte preostalo? To bi, u najboljem slučaju, bila nekakva platonska *ideja*, odnosno *suština* "Ričarda Niksona" koja bi, zapravo, bila samo prazno mesto vlastitog identiteta: tautologija. Ričard Nikson je Ričard Nikson. I to bi bilo sve.

Mnogu filozofi u prošlosti verovali su da u svojim najfinijim promišljanjima upotrebljavaju neku vrstu čistih, idealnih iskaza koje su oni zvali *idejama*, *mislima* itd. Naravno, ti filozofi su nam ostavili u nasleđe svoje *pisane* iskaze, svoj *tekst*, a ne svoje misli ili ideja. Pa ipak, to su iskazi koji veruju da u krajnjoj liniji predstavljaju ideje, odnosno da su, zahvaljujući svojoj nedvosmislenoj, jasnoj intenciji, oslobođeni empirijsko/označiteljske zavisnosti i da su *u suštini* – misli/ideja. Tako je, onda, Platon smatrao, ne samo da nije lako dopreti do onoga "što je uistinu pojmljivo i što stvarno jeste /ideja/" (*7. pismo*), već da, kad se jednom postigne (misaono) učešće u idejama ili kad se konačno pojmi to "što stvarno jeste", onda je bolje sve to zadržati u svojoj duši nego prepustiti govoru ili tekstu. Ta mogućnost je bolja zato što misli kad se pratvaraju u govor ili tekst time postaju mnogo manje savršene od čistih misli. Platon jednostavno nije verovao u *rigidne* označitelje, u njihovu dovoljnu efikasnost. "Sposobnost shvatanja i istinito mišljenje ne nalazi se u elementu jezika, niti u geometrijskim i materijalnim oblicima, nego u ljudskim dušama" (isto). Zato je, po Platonu, moguće govoriti o "nedovoljnosti jezika" zbog koje se, onda, "nijedan razuman čovek neće usuditi da svoje misli poveri takvom jednom instrumentu, naročito ne jednom tako promenljivom kao što je pisani tekst" (isto). To uverenje, naravno, nije sprečilo Platona da napiše gomilu knjiga.

Neki filozofski stilovi u XX veku su ovo potcenjivanje iskaza i precenjivanje misli/ideja pokušali da u izvesnom smislu preokrenu. Da li je taj preokret bio dovoljno radikalan? Nije li priznavanje intersubjektivne, komunikacijske važnosti iskaza – za razliku od "privatnih" misli – u većini

slučajeva imalo onaj isti (logocentrički) cilj o kome je sanjao i Platon: da se spozna to "što je uistinu pojmljivo i što stvarno jeste"? Precizno ili, ako hoćete, rigidno vezivanje reči/označitelja uz same stvari je pokušaj da se jednom za svagda odagnaju Platonove sumnje. Međutim, ovakva metafizička instrumentalizacija jezika i iskaza uvek, po pravilu, cilja na nešto potpuno spoljašnje jeziku i iskazima do čega, onda, oni ne mogu dopreti ni na koji, sem na umišljeni način. Pa ipak, tvrdokorna, rigidna logocentrička težnja da se iskazi pomoću denotativnog maksimuma (= klasična metafizika) ili minimuma (= logički atomizam itd.) funkcionalno potčine saznanju onoga izvan njih "što svarno jeste", nije samo puka zabluda filozofa. Ta težnja je, ujedno, vrlo značajno obeležje jezika koji je sklon da proizvodi iluzije.

Sol Kripke u nečemu zaista ima pravo. Jezik je pun rigidnih označitelja. Ali ta skoro "prisilno ponavljajuća" rigidnost jezičkih označitelja upravo je ono što stvara *iluziju* nužne upućenosti na referenta, na same stvari ili ono "što stvarno jeste". Nije neki označitelj rigidan zato što označava, kako to misli S. Kripke, "isti objekt u svim mogućim svetovima", već obrnuto, zato što je on rigidan, zato što se stalno ponavlja i kroz to ponavljanje u svim mogućim "svetovima"/kontekstima reafirmiše i učvršćuje svoju *tautologičnost*, *zato* taj označitelj može sebi da umisli kako on samo re-prezentuje ono "što stvarno jeste".

Isto važi i za ono što smo nazvali *nužnom ireverzibilnošću događenog*. S tom *nužnošći* ne može da se računa unutar metafizičkog ili "vulgarnog" koncepta vremena. Reći za nešto da se nedvosmisleno dogodilo moguće je samo ukoliko ono iza sebe ostavlja (označiteljski) *trag*, odnosno ako je taj događaj proizveden na tragu nekog već etabliranog traga, u skladu s načelom ponavljanja. (Razume se da to ponavljanje ima upravo *proizvodno* obeležje onda kada njime gospodari *razlika*, a ne isto.) Događanjem možemo nazvati samo ono što je posredovano uvek iznova *čitljivim* (jezičkim) *upisivanjem* ili, još jednostavnije, što *ima smisla*. Bez (antecedentnog i konsekutivnog) traga nema događaja. Ili, bar, nema *smislenog* događaja. A događaj bez smisla nije događaj. Zato, nužna ireverzibilnost događenog podrazumeva, u stvari, nužnu ireverzibilnost (označiteljskog, smisaonog) *upisivanja*. To upisivanje ili pismo (tekst, trag, "lanac diferencijalnih uputa/odgoda" /renvoi/) nužno podrazumeva, smatra Derida, "iščezavanje prirodne prisutnosti".

Pogrešno bi, međutim, bilo poverovati da sva ona obeležja supstancijalno-večnog, odnosno tih ontoloških entiteta za koje "u svim svetovima" važi □(*x* = *x*), mogu i treba, sada, da budu pripisana pojmu *traga*. To bi bilo pogrešno. Jer, ključno obeležje *traga* jeste dvostruko: da on opstaje, da se ponavlja kao isto i da iščezava, da bude izbrisan kroz produkciju razlika. Jedan označiteljski događaj ili događaj smisla često je ophrvan "prirodnom" (i takoreći "prisilnom") težnjom za ponavljanjem koje, onda, naravno, s jedne strane, proizvodi "rigidne" označitelje, a, s druge strane, profiliše samo to ponavljanje kao metafizičku ustanovu (instituciju, institucionalnu "realnost", performativni konstativ!) *istine/istog* ili, što se svodi na isto, kao vlastitu *tautologičnost*. Ovom "prirodnom" i, zapravo, naivno-rigidnom pravcu ponavljanja, odgovara, na "sublimnom", duhovnom stupnju, filozofska žudnja za osiguranom prisutnošću kao □(*x* = *x*). Možda zakon istine/istog i ne predstavlja drugo do svojevrsnu "prisilu ponavljanja", odnosno patologiju-metafiziku kojoj, danas, kontra-načelo *ponavljanja* (kojim komanduje rAzlika) nudi nespornu dijagnozu.

Pripisati isto

Reči *isto*, *istovetno*, *identično* i *jednako* se, po nekim starim navikama, često upotrebljavaju kako u običnom tako i teorijskom govoru bez prethodnog ispitivanja njihovog značenje. Obično se veruje da je značenje tih reči potpuno samorazumljivo i da nikakva dodatna objašnjenja nisu neophodna. U filozofiji se, u mnogim registrima, govori o istom/identičnom. Tako onda imamo iste/identične *ideje*, *značenja*, *iskaze*, *događaje*, *stvari*, *entitete* itd. U ovom tekstu pokušaću da, između ostalog, dam odgovor na pitanje koji je smisao upotrebe reči *isto* (*identično*) onda kada se ona ne odnosi samo na stvari i događaje nego i na značenja i iskaze.

Polazna tačka biće pretpostavka da je moguće, putem sledećih jednačina, razlikovati nekoliko ključnih ravni u kojima se postavlja problem *istog*:

(1) $x = x$

(2) "x" = x

(3) "x" = "x"

(4) 'x' = 'x'

(5) "'x'= x"

Evo, najpre, kratkog objašnjenja ovih jednačina.

(1) podrazumeva da je neka stvar jednaka samoj sebi ili – kako se u teoriji to neki put kaže – da je ona *ono što jeste, a ne nešto drugo*; to je ontološki identitet.

(2) podrazumeva da postoji sadržinska jednakost između iskaza "x" i poretka stvari x; ta jednakost je, u stvar, potvrda da je "x" *istinito* pošto postoji nešto tako kao x. Primer je iskaz “Kiša pada” je istinit jer je iztovetan stanju po kome *kiša* zaista *pada*.

(3) podrazumeva da je iskaz "x" značenjski jednak iskazu "x"; to, međutim, može da se interpretira na dva načina: taj iskaz je jednak kako samome sebi (on znači ono što znači, a ne nešto drugo), tako i nekom drugom iskazu "x", koji se javlja u nekom drugom svetu/kontekstu (odnosno

na drugom iskaznom mestu). Primer je: iskaz “To je jabuka” jednak je kako samome sebi, tako i iskazu “To je jabuka” koji kaže nekodrugi.

(4) podrazumeva da je *označiteljski* niz '*x*' jednak označiteljskom nizu '*x*'; ovo, takođe, može da se interpretira na dva načina: taj niz je jednak kako samom sebi, tako i označiteljskom nizu '*x*' koji se pojavljuje u nekom drugom svetu/kontekstu. Primer je: tri reči “To je jabuka” istovetne su sa sobom; ali one su iste ako se (homonimno) upotrebe u dva različita konteksta: recimo, kao konstatacija i kao lozinka.

(5) ako bi se s poslednje jednačine – ("'*x*' = *x*") – skinuli znaci navoda, ona bi, onda, bila jednaka onoj iz tačke (2). I u jednom i u drugom slučaju imamo sadržinsku jednakost između iskaza "*x*" i poretka stvari *x*. Međutim, stav ("'*x*' = *x*"), za razliku od jednostavnog ("*x*" = *x*), sugeriše činjenicu da se ta jednakost, odnosno istina može uspostaviti samo u ravni jezika. Ona je događaj *unutar* jezika u kome se uspostavlja razlika u referencijalnim stupnjevima kao razlika spoljašnjeg i unutrašnjeg referiranja, a ne kao odnos jezika/iskaza prema nekoj apsolutnoj spoljašnjosti/transcendenciji. Stavljanje pod znake navoda te jednakosti (koja je formula za tradicionalni koncept *istine*) ima za cilj da označi ovaj jezički obrt. Pri tom moguće je reći da su Dejvidsonove T-rečenice odgovarajući obrazac za testiranje ("*x*" = *x*), odnosno istine *unutar jezika*.

U dosadašnjim teorijskim pokušajima da se ove jednačine "srede" najčešće se polazilo od naglašene važnosti ili središnje uloge pojma *istine* kojim se potvrđivao (sadržinski) identitet iskaza i nečega njemu spoljašnjeg ("*x*" = *x*). Međutim, taj pojam je, po pravilu, podrazumevao i hipotezu da *istina* nije nešto promenljivo i trenutno, već postojano i trajno. U tom smislu bilo je neophodno da se njoj pripišu dva svojstva: (a) najpre to da iskaz koji pretenduje na istinitost ima čvrst semantički identitet ("*x*" = "*x*") i zatim (b) da se on odnosi na neku spoljašnju stvar koja, ukoliko uopšte postoji, jeste *nužno* identična samoj sebi: □(*x* = *x*). Drugim rečima, ("*x*" = "*x*") i (*x* = *x*) su se shvatale kao uslov mogućnosti za ("*x*" = *x*), odnosno za istinu koja, tu, obavlja funkciju izvesnog re-prezentovanja...

Naravno, ispitani su i drugi mogući odnosi (pretpostavke i izvedbe) između ovih jednačina. Tako se, recimo, u teoriji značenja, često smatralo da (*x* = *x*) i ("*x*" = *x*) predstavljaju nužnu pretpostavku i garanciju za ("*x*" = "*x*"). U protivnom, odnosno bez te garancije ("*x*" = "*x*") bi se svelo na semantički

praznu, *označiteljsku* tautologiju ('*x*' = '*x*') koja ne bi rešavala problem homonimije, odnosno nepostojanosti značenja.

Ipak, mogli bismo reći da je najčešći ili "najlogičniji" oblik povezivanja ovih jednačina bio sledeći. Pretpostavljena forma semantičkog identiteta (3), preko pojma istine (2), poziva se na ontološki identitet (1) i tako obezbeđuje činjenicu da dati iskaz *zaista* znači (označava, imenuje) to što znači (a ne nešto drugo). U stvari, razne, tradicionalne i novije filozofske teorije i discipline, da bi se uspešno, u skladu sa vlastitim ciljevima (među kojima *istina* – koja je istinita u svim mogućim svetovima – ima, bez sumnje, povlašćeno mesto) konstituisale i, zatim, valjano funkcionisale, bile su primorane da (delom eksplicitno, a delom prećutno) konceptualno osiguraju u vlastitom teorijskom postavu *nešto* od ovih jednačina, neku vrstu njihove povezanosti u koherentni sistem ili, bar, u neki posebni, ali, u svakom slučaju, razložni i postojani sklop. Ako svet koji postoji oko nas i u nama ima nekakav *identitet*, onda taj identitet nije jednostavna datost, već nešto što se ustanovljuje kao specifičan sklop ili kombinacija ovih jednačina. Potpunim osporavanjem ovih jednačina srušila bi se građevina *svake* teorije!

U tekstu koji sledi te opasnosti, srećom, neće biti, jer se u njemu polazi od stava da *potpuno osporavanje* ovih jednačina nije moguće baš kao što nije moguća ni njihova *potpuna afirmacija*! Ono što se mora smatrati mogućim jeste, najpre, detaljno ili, ako hoćete, mikroskopsko ispitivanje kojim bi se, zatim, ustanovilo u kojoj meri i u kom smislu te jednačine obeležavaju naše životne sadržaje, to jest okružujuće stvari, događaje, iskaze, značenja itd. Pri tom je neophodno izvršiti dekonstrukciju svega što u ovim jednačinama ima metafizičko obeležje, odnosno svega što se u njima oduvek tumačilo u metafizičkom ključu. Tek posle te dekonstrukcije biće moguća njihova ograničena *kontekstualna* reafirmaciju.

Ista stvar i isti iskazi

Prvo što, u ovom trenutku, moramo da uradimo jeste odustajanje od predrasude po kojoj ove jednačine mogu da se povežu jedino ako se, pri tom, klasični pojam *istine* i u tom duhu protumačena formula ("*x*" = *x*) smeste na centralnu ili komandnu poziciju. Zato će, u nastavku ovog teksta, odnos između (*x* = *x*), ("*x*" = "*x*") i ('*x*' = '*x*'), da se ispita uz pretpostavku da su tradicionalna tumačenja ("*x*" = *x*) do sada bacala krivo svetlo na taj odnos!

Ako dakle (provizorno) uklonimo pojam *istine*, onda ostaje da se vidi šta se u odnosu između semantičkog i ontološkog identiteta postavlja kao ključni problem čije rešavanje bi, eventualno, omogućilo jedan koherentni račun identiteta.

Pođimo od postulata o (mogućem) semantičkom identitetu. On podrazumeva dve jednačine: najpre, ("*x*" = "*x*") koja opisuje sam semantički identitet iskaza i, zatim, ('*x*' = '*x*') koja je uslov mogućnosti prethodne *u istom jeziku*. Naime, ako u tom "*x*" s leve i s desne strane jednakosti ne bi postojao *isti* označiteljski niz ('*x*'), onda ni ta jednakost (kao račun identiteta) ne bi bila moguća. Označiteljska istovetnost je nužan, ali, naravno, ne i dovoljan uslov značenjske (semantičke) istovetnosti. (Jer mogući su i homonimi!) Uporedimo sada te dve jednakosti sa trećom koja glasi: (*x* = *x*). Da li se može reći da su (c)("*x*" = "*x*") i (b)('*x*' = '*x*') samo posebni slučajevi (a)(*x* = *x*)? Ili se (c) i (b) ipak značajno razlikuju od (a)? Čak toliko da bi se pre moglo reći da (a) zavisi i da se zasniva na (b) i (c), a ne obrnuto? U čitavoj istoriji filozofije ova pitanja nikada nisu bila temeljno, do kraja razmotrena. To je utoliko pre čudno što je sam *zahtev za utemeljenjem* oduvek bio jedna od najistrajnijih dogmi filozofije.

Tvrdnja da bi (c) i (b) mogli da se značajno razlikuju od (a) počiva na sledećoj pretpostavci. Formula (*x* = *x*) se obično tumači na sledeći način: neko *x* (kao pojedinačna stvar) je jednako samom sebi. Međutim, (c) i (b), ipak, mogu da se protumače na *dva* različita načina. Moguće je, najpre, da neko "*x*" (odnosno '*x*') bude jednako samom sebi, ali je, takođe, moguće da dva "*x*", dakle, dve pojedinačne stvari, u ovom slučaju *dva iskaza*, koji se javljaju u *različitim* kontekstima budu – *isti*. Obično se smatra da su iskaz "Kiša pada" koji kaže Petar i iskaz "Kiša pada" koji kaže Jovan semantički, odnosno logički i označiteljski potpuno isti iskazi. Ova dva iskaza su, u stvari, jedan te isti iskaz. To znači da su iskazi entiteti koji se, iz nekih razloga (koje ćemo kasnije ispitati), lako mogu proglasiti identičnim. Za dve različite *stvari* (ako tu reč uzmemo u doslovnom smislu), naprotiv, neće moći tako lako i bez predumišljaja da se ustvrdi kako su one iste ili identične.

Da bi dva iskaza (ne samo njihovo značenje nego i označiteljski niz) koji su navodno isti *zaista* bili isti potrebno je da se zadovolji sledeći uslov: svaki od njih mora, ujedno, da bude jednak samom sebi. Drugim rečima, unutar ovog načina razmišljanja pravilo koje glasi (*x* = *x*) moralo bi da se

primeni na iskaz "*x*" i to bi onda bila nužna, ali ne i dovoljna, pretpostavka za ("*x*" = "*x*") ukoliko ta formula označava semantički identitet iskaza. Problem je u tome što kada "primenimo" formulu (*x* = *x*) na pojedinačnu stvar/iskaz "*x*" onda, takođe, dobijamo ("*x*" = "*x*"). Prema tome, formula za semantički identitet ("*x*" = "*x*") ili, recimo, ("*Kiša pada*" = "*Kiša pada*") moguća je pod uslovom da je dvosmislena, da u isti mah označava jednu stvar i dve stvari.

Nedovoljno strogi nominalizam

Problemi, očigledno, nastaju već kod tumačenja jednačine (*x* = *x*). Ona, naime, može da se prevede u: (*pas* = *pas*). Pri tom se, naravno, misli na nekog određenog psa. Međutim, (*pas* = *pas*) može da se shvati i u smislu (*Pluton* = *Gara*). Dva različita psa su *u suštini* isti po tome što su i jedan i drugi pas. Ovim se, bez sumnje, zakoračuje u stari problem *univerzalija* koji je od davnina zbunjivao filozofe. U svakodnevnom govoru često kažemo: "Ove dve kuće su iste" ili "Ove knjige su iste", kao što kažemo "Isti iskazi" ili "Iste reči", bez obzira što su ih izrekle različite osobe. Po čemi je jedan takav govor opravdan? Ne stoji li stvar tako da (*x* = *x*) ne znači *samo* da je jedna stvar jednaka samoj sebi, već i da *dve* stvari *mogu* (ali naravno: ne moraju) biti jednake *jedna drugoj*, da mogu biti *identične* (bez obzira na uzajamnu drugost)? Teškoća ove tvrdnje sastoji se u pitanju: kako *drugo* može da bude *isto*, a da, pri tom, ne prestane da bude *drugo*?

Mnogi filozofi, skloni nominalizmu, rešavali su taj problem poput Donalda Dejvidsona koji tvrdi da "ne postoje *dva* identična događaja", jer "nikad jedan događaj nije identičan sa *drugim*" (v. tekst *Individuacija događaja*). To je, smatra Dejvidson, bar isto tako sigurno, kao što je sigurno da na pitanje – "Kada je neki događaj identičan sa samim sobom?" – može da se da samo jedan odgovor: "uvek". Ovo takođe važi za svaki ontološki entitet, a ne samo za događaj, tako da je, u tom smislu, prihvatljiv Kvajnov diktum po kome: "Nema entiteta bez identiteta". Prihvatajući taj diktum Dejvidson ga, ipak, dopunjuje tvrdnjom da je još očiglednije reći: "Nema identiteta bez entiteta" ili u lingvističkom registru: "Bez singularnih termina nema iskaza o identitetu".

Ako bi se strogo držali Dejvidsonovog shvatanja, onda bismo morali da zaključimo sledeće. *Događaj izricanja* iskaza "*x*" nikada nije identičan s

nekim drugim događajem izricanja iskaza "*x*". "Kiša pada" koje izriče Petar i "Kiša pada" koje izriče Jovan nisu jedno te isto "Kiša pada". Događaj izricanja iskaza "*x*" može biti identičan samo samome sebi. A ono što važi za događaje-izricanja-iskaza to važi i za entitete koje nazivamo *iskazima*. Nikada jedno "*x*" (iskaz koji pretenduje da bude istinit) nije, ni semantički ni bilo kako, identično *drugom* "*x*", već samo samome sebi. Zato "*x*" u kontekstu *p* i "*x*" u kontekstu *q* mogu biti slični ("isti"), ali nikada zaista (potpuno, apsolutno) isti. Na primer, Dekartov iskaz *Cogito ergo sum* nije značenjski isti/identičan Merlo-Pontijevom *Cogito ergo sum* bez obzira što je Merlo-Ponti izričući taj iskaz mislio da je reč o istom onom iskazu koji je svojevremeno izrekao, odnosno napisao Dekart. U pitanju su, naprosto, različiti događaji.

Ako je ovo tačno, onda bi iz toga sledilo da je nešto kao semantički identitet iskaza koji ostaje invarijant u svim mogućim svetovima jednostavno nemoguće, fikcija, *flatus vocis*. Da li bi Dejvidson smatrao da su ovakve posledice njegovih verovanja poželjne? Jedno je sigurno. Te posledice ovde deluju prilično onespokojavajuće. Ipak, u tekstu koji sledi pokazaće se da tu, u stvari, nije reč o pogrešnom zaključivanju.

Dejvidsonovo stanovište bi moglo da se brani, protiv upravo iznetih, *teško prihvatljivih* konsekvenci, na dva *pogrešna* načina. Prvo, tako što bi se tvrdilo da su iskazi, zajedno sa svojim semantičkim kompetencijama, entiteti koji nemaju one ontološke obaveze koje imaju *striktno ontološki* entiteti kao što su događaji, stvari itd; ovo bi, zatim, sugerisalo (dualistički) zaključak da su iskazi, za razliku od materijalnih stvari, sasvim izuzetni entiteti koji možda čak poseduju *idealni* (semantički) identitet, tako da je njihov modus postojanja po svoj prilici transcendentalan, ako ne i platonovski. Cena ovakvog zaključka bila bi, naravno, povratak starim metafizičkim pretpostavkama.

Drugi pogrešan način odbrane Dejvidsonove pozicije i njenih nepoželjnih konsekvenci išao bi u pravcu odustajanja od nominalističkih motiva i preuzimanja složenijih realističkih obaveza. To bi, naravno, vodilo prihvatanju teze o (opštoj) prisutnosti i realnosti *semantički istih/identičnih* iskaza u različitim svetovima/kontekstima. Ne postoji samo realizam stvari u običnom smislu te reči, već i realizam onih neobičnih stvari koje zovemo *iskazima*. Ovde se nećemo baviti pobijanjem ovih pogrešnih shvatanja. Pokušaćemo samo da pokažemo kako navedene teškoće ne proizlaze iz

preteranog Dejvidsonovog nominalizma, već pre iz njegovog *nedovoljno* strogog nominalizma! Ukratko, zastupaće se stanoviše *radikalnog nominalizma*.

Jednakost sa sobom

Nedovoljna strogost koja obeležava samo jezgro tradicionalnog nominalizma ogleda se u njegovom shvatanju ontološke obaveze. Po tom shvatanju, koje je navodno restriktivno (ali ne dovoljno!), postoje samo pojedinačne stvari koje su same sebi jednake (identične). Te pojedinačne stvari mogu, zatim, da se, unutar iskaza, imenuju, denotiraju, opisuju, moguće je pozivanje (referiranje) na njih itd., ali sa opštostima (univerzalijama) to ne može da se učini, jer one (u ontološkoj ravni) *ne postoje*. Oni koji su osporavali ovo shvatanje (nominalizam) tradicionalno su, u različitim varijantama, težili da dokažu neosnovanost tvrdnje po kojoj opštosti *ne postoje*. U tu je svrhu trebalo dokazati minimalno: da *postoje* bar *dve* stvari koje su (po nečemu) *identične*, koje su *jedna te ista* stvar. U stvari, trebalo je pokazati da i univerzalije imaju isti oblik postojanja kao i njihov uzor: pojedinačne stvari. Taj put je, međutim, bio pogrešan iz jednostavnog razloga što je pretpostavka da (u ontološkoj ravni) *postoji* nešto tako kao sama-sebi-jednaka stvar nedokazana i, u stvari, nedokaziva.

Neobično u tim starim diskusijama na relaciji nominalizam – realizam bilo je to što se jednakost jedne stvari sa samom sobom činila potpuno samorazumljivom, dok se uzajamna istovetnost dve stvari morala teškom mukom dokazivati. Krivicu za ovo treba pripisati postulatornom, samorazumljivom i u stvari dogmatičkom shvatanju o apsolutnoj ontološkoj istovetnosti neke stvari sa samom sobom. Šta ako je takva jednakost/istovetnost/identitet fikcija koja u stvarnosti, naprosto, *ne postoji*? Šta ako se za nju može jedino reći da je logička konstrukcija tautološkog tipa? Šta ako svaku priču o ($x = x$) omogućuje i osigurava ("x" = "x"), a ne obrnuto? Možda, zaista, formula ($x = x$) nije ništa drugo do izvesno pripisivanje semantičkog identiteta čije je drugo ili jednostavnije ime – *tautologija*? Šta bi nam moglo zabraniti da tako mislimo? Da li za tu zabranu postoji neki valjani razlog ili, bar, takav koji ne bi mogao da se proglasi *dogmom*?

U svakom slučaju, neophodno je pitanje: da li uopšte postoje pojedinačne stvari koje su same sebi identične? Nisu li te same-sebi-identične-stvari, ophrvane istim teškoćama koje imaju i univerzalije? Nisu li one, ako ne *flatus vocis*, onda, bar, logičke konstrukcije ("biografije" nekih stvari) koje jednostavno ne postoje u ontičkoj ravni i svakako ne u formi apsolutnog identiteta?! Da li postoje samoidentične stvari za koje bi formula ($x = x$) predstavljala njihovo *ontološko načelo*? Ili bi, pre, trebalo reći da jedino nešto *drugo* ili *različito* može da bude *isto/identično*?! Time se, naravno, ne bi reklo da formula ($x = x$) nije moguća, već samo da ona mora da se drugačije protumači.

Aristotel je u *Metafizici* tvrdio: "Nemoguće je da jedna te ista stvar u jednom te istom veremenu i jeste i nije" (1062a). Logički gledano, iz nemogućnosti konjunkcije proizlazi mogućnost disjunkcije: jedna te ista stvar u jednom te istom vremenu ili jeste ili nije. Iz ovoga se vidi da to samoidentično, "komprezentno" *x*, u stvari, nije drugo do logička konstrukcija koja može da se pokaže i kao neistinita. Pri tom, ne možemo da isključimo, čak, ni mogućnost da je ona u *svim* slučajevima neistinita, odnosno da u ontološkoj ravni njen sadržaj naprosto *ne postoji*.

Ako ista stvar može, kao takva, da postoji samo u jednom te istom vremenu (a Aristotel, bar, u tom pogledu nema nikakvih iluzija), u kom, onda, vremenu može da postoji stvar koja se zove *jedno te isto vreme*? Da li je sintagma "isto vreme" svojevrsna logička konstrukcija u kojoj je vreme, takoreći, *zaustavljeno*? Da li postoji bilo šta što bi se moglo nazvati (imenovati) *jednim te istim*? Nije li tu uvek reč o konceptualnoj "biografiji" nekog entiteta koji, u ravni bivstvovanja, nikada nije potpuno (aposlutno) identičan, ni samome sebi, ni samoj toj "biografiji"? U svakoj "biografiji" se nužno nešto izostavlja, od nečega se apstrahuje. To se još više dešava kod svake "autobiografije". Nije li, onda, neophodno, prvo, prihvatiti diktum: nema entiteta bez logičke "biografije" (bez obzira što je ona manje-više fantazma o njegovom *ontološkom* ustrojstvu i prisutnosti), pa tek onda videti šta *znači* iskaz: nema entiteta bez identiteta? Da bi se navodni identitet u apsolutnom smislu uspostavio, potrebna je uvek izvesna logička operacija apstrahovanja razlika/drugosti, što onda *faktički* njega čini nepostojećim. Jer, šta bi značilo – biti identičan, ali ne sasvim?

Stvari koje postoje ne pitaju nas da li da postoje ili ne postoje. One ne traže od nas da ih nazovemo bilo kakvim imenom, pa čak ni imenom *stvari*.

Šta znači *pripisati* "stvarima" načelo identiteta ili formulu ($x = x$)? Jedno je sigurno. Tvrdnja da su neke stvari same sebi identične podrazumeva upravo njihov *odnos* (koji je taj odnos jednakosti) prema sebi. Otuda formula ($x = x$). Ali, bez obzira što je u ovom slučaju reč o samo-refleksivnoj relaciji (u sličnom smislu u kome se, recimo, kaže da je jedna klasa element same sebe), ipak ovaj odnos, kao i svaki drugi, odnos je *jednog* prema *drugom*. Zato sebi samoj jednaka stvar uključuje (logički) odnos prema sebi kao prema (numerički) drugom, dakle, jednakost između *dve* stvari.

I sam Aristotel to, na neki način, uviđa, ali pri tom ne želi da prihvati, pošto se opredeljuje za postulat o (ontološkom) identitetu po sebi ("istom po sebi"). Po njemu, naime, ono što jeste po sebi nije (reflektovana) istovetnost *sa sobom*. Jer, sama istovetnost, identitet neke stvari jeste njena jednostavna datost po sebi. U tom smislu, Aristotel zastupa čvrsto realističko stanovište da je identitet neke stvarnosti moguć bilo kao jedinstvo mnogih stvari, bilo kao jedinstvo jedne stvari s kojom se, međutim, "postupa kao sa mnogostrukom kad se kaže, na primer, da je izvesna stvar istovetna sa sobom: sa njom se tada postupa kao da ih ima dve" (*Metafizika*, 1018a). Naravno, Aristotelu ovo "postupanje" deluje u toj meri neprihvatljivo, da on ni ne smatra da stvar zaslužuje bilo kakav komentar.

Zaista, stvari po sebi nemaju tu čudnu osobinu da se odnose prema sebi. Samoodnošenje nije moguće pripisati stvarima kao *njihovu* (spoljašnju, realnu) *osobinu*, onako kako je to, recimo, učinio Hegel kada je tvrdio: "Stvar-po-sebi je suštinska egzistencija koja se *odnosi na sebe*; ona je identitet sa sobom samo utoliko ukoliko sadrži u samoj sebi negativnost refleksije" i to tako da se, onda, "*odnosi prema sebi kao prema nečemu drugom*" (v. II tom *Nauke logike*, *Učenje o suštini*, Nolit, st. 99.). Ovaj Hegelov postupak nema nikakvog (sem *spekulativnog*) opravdanja. Stvar po sebi nije nikakva suštinska egzistencija koja se odnosi na sebe... Ali, isto tako nema opravdanja ni Aristotelovo verovanje da postoji "isto po sebi", odnosno da je sam identitet nekakva ontološka, realna neposrednost stvari. Ne postoji ni ontološki (Aristotel) ni onto-logički (Hegel) identitet. Ova dva načina razmišljanja pre ili kasnije apsolutizuju identitet, a to je upravo – nedopustivo. Jer, drugost ili razlika kao nužni momenti svakog identiteta nisu nikakvo unutrašnje obeležje samih stvari po sebi ili neposrednosti, već, pre, pozicija iz koje se njima pripisuje identitet, iz koje se te stvari označavaju ili imenuju.

Neposrednost bez identiteta

Ako je svaki odnos prema sebi izvesno posredovanje (odnos prema drugom), onda je i identitet (kao specifičan odnos prema sebi: $x = x$) nešto posredovano. Iz ovoga, zatim, sledi da je neposrednost stvari po sebi nešto što *nema* identitet. Čuvena izreka: "sve je ono što jeste, a ne nešto drugo", ne govori o bivstvovanju po sebi nekog bivstvujućeg, odnosno o njegovoj neposrednosti, već samo o identitetu koji mu se pripisuje. Treba strogo razlikovati neposrednost i identitet. Reći "nema entiteta bez identiteta", kao što to čini Kvajn, čini se da suviše lakonski previđa ovu razliku.

Jezička moć – pod uslovima koje propisuje sama struktura jezika, govornih praksi, diskursa, teorija itd. – može neko bivstvovanje da *prikaže* kao identitet, da mu *pripiše*, da u njega *projektuje* identitet (istoznačnu ideju, misao, pojam), ali bivstvovanje samo, kao neposrednost, nije obeleženo identitetom (ono *nije* ideja, misao, pojam). Drugim rečima, neposrednost se, da upotrebimo Vitgenštajnove reči iz *Tractatusa*, *pokazuje*, ali ne i *prikazuje*. Ona, jednostavno, ne može da se odslika, predstavi, zastupi ili reprezentuje u jeziku. Istina, odnosno formula ("x" = x) se nikada, u svom drugom članu (x), ne odnosi na samu neposrednost. Jer, neposrednost isključuje svaki odnos prema jeziku koji, *navodno*, poseduje moć prikazivanja, zastupanja, reprezentovanja, identifikovanja itd., *istine* (što se, u ovom slučaju, simbolizuje znakom jednakosti). Neposrednost nije moguće izreći ili simbolima prikazati a da se, time već, odmah ne ukine kao *neposrednost*. Ukratko, neposrednost je – ako smemo da upotrebimo Vitgenštajnove termine – *neizreciva* i *mistična*.

Vitgenštajn, u *Tractatusu*, s pravom tvrdi da ima nečeg što se pokazuje (neke neposrednosti) i u samoj strukturi onoga što obično shvatamo kao *prikazivanje* (*re-prezentaciju*). Iskazi, čija je ključna funkcija da "prikazuju" nešto, nisu u mogućnosti da prikažu vlastitu neposrednost. *Njihova* neposrednost njima beskonačno izmiče kao neizreciva Misterija. Imamo iskaz i njegov predmet. Iskaz može da pripiše identitet samo svom predmetu, ne i samome sebi. Za ovo poslednje – ukoliko bi uopšte bilo moguće – potreban je neki drugi iskaz, to jest izvestan iskazni kontekst. Ali, pri tom nije moguće da se data iskazna struktura, kakva god da je, ustanovi kao *neposredno* identična samoj sebi, kao neposrednost. Nije moguća

samoidentifikacija identičnog, baš kao što nije moguć ni Hegelov Apsolut. To je ključni razlog zašto neki iskaz nema bogom dani semantički identitet. I zašto on "svoj" identitet može u svakom trenutku da *izgubi*.

Radikalni nominalizam

Pošto ni jedna jezička moć ne može za samu sebe da kaže da je identična sa sobom, pripisivati tu sposobnost moguće je samo drugim stvarima, a ne sebi. Sam iskaz ne može, prema sebi, da se odnosi kao prema semantičkom identitetu. On relaciju tipa ($x = x$) može jedino da projektuje na neki drugi entitet. Međutim, kada se ona pripisuje drugim stvarima, odnosno stvarima po sebi, kao *njihova* osobina to je pogrešno, jer predstavlja svojevrsan antropomorfizam. Iz ovoga bi, zatim, sledilo da je ($x = x$) moguće samo u iskaznoj/jezičkoj ravni, ravni (nominalnog) pripisivanja: ("$x = x$"). Ako x ovde stoji namesto nekog *iskaza*, odnosno nekog "x" (čiji semantički identitet se ovom jednačinom utvrđuje), onda važi pravilo dvostrukih znakova navoda: ('"x" = "x"').

Ukratko, semantički identitet nekog iskaza je, najčešće, rezultat jedne (strateške) odluke kojom neki drugi iskazi njega (identitet) pripisuju i takoreći fiksiraju u ovom prvom. Iskaz ima sposobnost pripisivanja identiteta nečemu drugom, izvan njega. To se, onda, može još nazvati činom referiranja. Referiranjem se stvara utisak da je sam identitet dat po sebi ili, bar, da je samorefleksivno ustanovljen (kao stvar koja je identična *samoj sebi*). Međutim, iskaz ne može da referira na samoga sebe. Jer, kao što ne može da kaže sam o sebi da je istinit (v. *Tractatus*, 4. 442), iskaz, isto tako, ne može da kaže ni da je samome sebi identičan. Kada on pripisuje nekoj stvari to da je ona identična samoj sebi ili, što se svodi na isto, kada on nju (pojmovno) identifikuje, onda on time samo realizuje svoju funkciju prikazivanja toga *kako* ta stvar jeste. Identifikacija nije re-prezentacija neke antecedentne stvarnosti, njenog *šta* ili *da*, već je jezička projekcija njenog *kako*. To je, verujem, još jedna značajna pouka *Tractatusa*.

Mi kažemo "*jedna te ista stvar*" i "*dve iste stvari*" i pri tom ne mislimo da smo rekli bilo šta što bi neko drugi smatrao besmislicom ili nemogućim. Isto važi i za izraz "*isti iskaz*" ili "*isto značenje*" (podrazumevajući: u bilo kom kontekstu). Smislenost tih izraza nije moguće osporiti. Pitanje je samo kako uslovi te smislenosti mogu da se interpretiraju.

Tumačenje koje smo ovde predložili insistira na tipično jezičkoj (= imenujućoj, nominalističkoj) sposobnosti pripisivanja identiteta samoj stvari o kojoj se govori (naravno, ne kao *njenog* ontičkog, realnog svojstva) makar ta "stvar" bila neki drugi iskaz. Pri tom je bilo važno pokazati da ni jedan, pa ni semantički identitet nije nešto apsolutno. Nema bezbednog, osiguranog konteksta, Sveta br. 1., koji bi garantovao identitet najpre vlastitim suštinama ili pojedinačnim entitetima, a zatim i epistemičkim i semantičkim istinama. Upravo to odsustvo garancija čini poreklo, nastanak i nesumnjivi autoritet semantičkog identiteta u ljudskim, naročito duhovnim, poslovima savršeno – *neobjašnjivim*. Nije neobjašnjivo *kako* funkcioniše semantički identitet u čovekovim poslovima, već *da* on uopšte funkcioniše. Nije neobjašnjivo *kako* postoji, već *da* postoji nešto tako kao tautologija u okružujućem svetu neodređenosti.

Neki iskaz ima *isto* značenje ako i samo ako mu je u određenom jezičkom kontekstu, s dobrim razlozima, *pripisano* isto značenje. Konstativi funkcionišu kao iskazi obeleženi semantičkim identitetom samo u (koherentnom) teorijskom korpusu koji im takav status pripisuje. A to znači da semantički identitet nije apsolutna pojava. Ne samo zato što *izvan* tog korpusa, dakle u nekom drugom kontekstu, on ne mora da postoji, već i zato što je, kako smo već rekli, identitet odnos prema sebi kao prema drugom.

Iluzija je da postoje stvari koje su *po sebi*, *supstancijalno* identične. I tu iluziju ne bismo smeli da pripisujemo ni značenjima. Jer, identitet je, pre svega, odnos prema drugom. Samo zato što je za Petrov iskaz "Kiša pada" i za Jovanov iskaz "Kiša pada" *moguće* reći da su to "isti iskazi" ili da je to "isti iskaz" – ("*x*" = "*x*") – zato je *moguća* i formula ($x = x$). Ova *mogućnost* nema u sebi ničega nužnog. Ona je stvar značajnog teorijskog izbora i važna teorijska potreba, produbljena epistemološkim razlozima. Ukratko, semantički identitet iskaza nije nešto što bi bilo moguće učiniti savršeno trajnim i bezbednim u svim mogućim svetovima. On je efekat jedne strateške odluke koju su mogle doneti samo životinje obdarene jezičkim moćima ili, što se svodi na isto, koju je, za njih, doneo *jezik*. To stanovište bismo mogli nazvati stanovištem *radikalnog nominalizma*.

Istim komanduje razlika

Identitet i njegove razlike, razlike koja ovoga okružuju i prate u polju njegovog pojavljivanja, jesu jezička (a to podrazumeva i logička) mreža koja se, najčešće, baca na svet neposrednosti ili stvari po sebi. To je, dakle, nešto što se stvarima *pripisuje* ne kao *njihovo realno* ("suštinska egzistencija") već kao *nominalno* svojstvo. Imenovanje nije re-prezentacija, već pripisivanje. Mada – recimo to još jednom – ovo pripisivanje često stvara *iluziju* re-prezentacije. Sposobnost pripisivanja (nekom entitetu) odnosa tipa ($x = x$), odnosno njegovog navodnog *odnosa jednakosti prema sebi*, ima samo jezik.

U tom smislu jezički obrt u filozofiji podrazumeva kraj pasivnog, re-prezentativnog shvatanja istine ("x" = x) u kome bi se iskazom "x" jedino ponavljalo ono što stvarno postoji: neko, navodno, samome sebi jednako x. U stvari, ("x" = x) ili *istina* ne zatiče, već propisuje/proizvodi stvari ili, ako hoćete, entitete koji su sebi samima istovetni. Ona to, naravno, čini pod gomilom istorijski utvrđenih, često rigidnih, uslova, kriterija i kodova. Svi ti procesi se uvek odvijaju u jeziku. Istina proizvodi drugo kao isto i, zatim, u želji da bude stroga, tvrda, apsolutna, ona često zaboravlja da je to isto, odnosno taj identitet samo *isto drugog*. Ona, s izvesnim (ali ne apsolutnim) pravom, poistovećuje različito, heterogeno. Onda kada istovetnost proglašava po sebi datom i kada svoju "naknadnu sliku" shvata kao re-prezentaciju, tada istina zapada u metafizičke iluzije. Mesto iz koga ona, međutim, "govori" je mesto *razlike* u odnosu na svaku metafizičku neposrednost.

Semantički, ontički i bilo koji drugi *identitet* samo je stvar izvesnog pisma/pisanja (Deridine *écriture*). On se pripisuje, upisuje, propisuje, potpisuje, natpisuje itd., tako da je samo *pismo/pisanje*, kao mesto iz koga se uspostavlja identitet, uvek već zauzeta pozicija *razlike*. Zato što "postoji" *rAzlika* (*différance*) i zato što je ona "prva", zato je i moguće pripisivanje identiteta. U tom smislu Žak Derida tvrdi: "Identitet ne može da postoji bez razlike", odnosno: "Identitet samog načela identiteta je sam po sebi uspostavljen razlikom" (v. razgovor sa J. Derridom - *Neka pitanja i odgovori*, u časopisu Tekst, br. 2b, st. 38).

Formula ("x" = x), u stvari, ukazuje na razliku između "x" i x. Ta razlika pripisuje (propisuje itd.) svemu na šta se odnosi, dakle, svakom "predmetu" ili, ako hoćete, "svetu" njegovu vlastitu *tautologičnost*. Istina je,

zapravo, tautologija! Jer, njena formula ("*x*" = *x*) proizvodi (*x* = *x*) u elementu jezika, kao tautologiju i iscrpljuje se u tom svom proizvodu. Pri tom, istina je, suviše često, bila sklona isticanju iluzije da je taj proizvod *realan*, da je reč o (stvarnom ili mogućem) *identitetu Sveta br. 1.*, njegovih entiteta, suština itd. Ipak, ostaje činjenica da je tautologija, u stvari, jedina "suština" svih skupova i sistema jednakosti, svake računice identiteta s kojom je dosadašnja praksa mogla da računa. Pri tom, ona raspolaže jednom zaista neobičnom sposobnošću. Naime, tautologija je jedina u stanju da sama, *neposredno*, proizvede svoj identitet: tautologija je tautologija. Ali, njeno postojanje, ipak, nije realno već (strogo) nominalno. U izvesnom smislu, moglo bi se reći da je tautologija nerešiva misterija onoga što je oduvek želelo da se nazove *filozofijom*.

Pri tom, tautologija je ključna mogućnost postojećih sitema ekvivalencija, njihovog funkcionisanja, ali ne i cilj ili svrha tog događanja. Ona sama nema konačni identitet, ni kao realnu datost ni kao nekakvo obećanje. Tautologija *jeste* sam identitet, jeste jedini oblik u kome se identitet pojavljuje u isti mah kada se i pripisuje. Ali, kao jezička moć koja se primenjuje na druge stvari ona je nešto što se pripisuje i ustanovljuje s mesta razlike. Sve to može da izgleda kao nešto što protivureči prastarom verovanju da se svet ponavlja i da se u tom ponavljanju samo potvrđuje činjenica da postoje entiteti koji su sami sebi jednaki.

U tom verovanju je, međutim, jedino tačno sledeće. Kakav god sklop ili sistem jednačina-identiteta da se uspostavi, uvek će, unutar njegovog funkcionisanja u jeziku, da se aktivira i izvesno *načelo ponavljanja*. O kakvom ponavljanju je reč? To svakako nije ponavljanje koje bi bilo internirano u jedan sistem ekvivalencija koji bi i sam bio zapečaćen nekakvim metafizičkim identitetom. Reč je o ponavljanju kojim gospodari prestup i razlika. Reč je, u stvari, o načelu iterabilnosti. Svet se ponavlja i nikada nije potpuno isti, niti teži (pogotovu ne eshatološki) nekakvoj konačno utvrđenoj, čvrstoj istovetnosti. Moguć je samo sklop pripisivanih ili upisivanih jednakosti, koji je lišen apsolutnih jemstava. To svakako ne bi mogao biti zatvoreni, blindirani sistema, sistem dobro raspoređenih metafizičkih identiteta. U krajnjoj (a ne u prvoj) instanci *istina* ili ("*x*" = *x*) proizvodi događaje identične samima sebi i bilo koje (*x* = *x*), bilo koja jednakost jedne stvari sa samom sobom ili dve stvari između sebe je nešto što je moguće samo unutar izvesnog (jezičkog, pri-pisujućeg) ponavljanja kojim komanduje drugo/razlika.

Naivnost i podudarnost

Poreklo korespondencije

Pogledajmo jedan Sokratov dijalog (s početka Platonovog *Kratila*).

Obraćajući se Hermogenu, Sokrat ga upita da li se u govoru može iskazati istina i laž? Hermogen odgovori: da. Prema tome, nastavi Sokrat, jedan govor bi bio istinit, a drugi lažan. – Svakako, odgovori Hermogen. Na to, Sokrat zaključi: Onaj, dakle govor koji izražava stvari kakve jesu govori istinu, a koji govori o njima kakve nisu, laž govori? Hermogen je konačno i to potvrdio sa: da. Razgovor je bio uperen protiv Protagorine teze da je *čovek mera svih stvari*. Postoje stvari koje su takve kakve jesu i tu – po Sokratu – čovek ne može ništa. Može ko god hoće da te stvari premerava kako mu je volja, one su to što jesu i takve kakve jesu.

Sokrat tu bez sumnje nudi jedno shvatanje istine, koje je Aristotel dalje razvio, i koje se kasnije nazvalo teorijom istine kao korespondencije. Ali, pored ovog shvatanja istine Platon je ponudio i važnu zamisao koja omogućuje i učvršćuje to shvatanje istine. Reč je pretpostavci da sve što jeste jeste onakvo kakvo jeste. To može da se iskaže i ovako: sve je istovetno sa sobom. Pa ako istina počiva na toj istovetnosti sa sobom stvari, sveta ili stvarnosti, onda ona počiva na načelu identitet i jedino je na njemu i moguća.

Ovo Platonovo shvatanje istine, ma šta rekli savremeni epistemolozi, nije naivno. Naivno je samo reći da je tako zasnovana teorija istine neproblematična ili, čak, samorazumljiva. Ipak, to se, danas, često govori. Svi iole značajni problemi koji se javljaju u različitim filozofskim pokušajima objašnjenja pojma *istine* uvek su se, eksplicitno ili implicitno, vraćali ovoj definiciji ili su se urušavali u njoj! Teorija korespondencije je uspostavljena kao klasični pokušaj da se ovoj definiciji ponudi jedno celovito i koherentno tumačenje. Njoj se može prigovoriti da ne nudi ni celinu ni koherentnost. A to je u mnogome tačno. Međutim, pitanje je: da li ova teorija može bar na minimalan način da se održi? Njoj su, naravno,

upućeno brojni prigovori. Ključni polazi od problema koji glasi: kako se može uopšte i dopreti do onoga što *jeste*? Naime, vremenom je u filozofiji temeljno uzdrmana ontološka ravan iskaza. Ima previše alternativnih ontoloških viđenja toga što *jeste*, tako da je taj pluralizam učinio da se više ništa ne vidi precizno, odnosno da se ničemu ne veruje na reči. Zaključak je morao biti: mi nemamo pristup tome što *jeste*, ukoliko je ono dato pre i nezavisno od iskaza i verovanja kojih se držimo... Naime, nije moguće uporediti verovanje koje tvrdi da nešto jeste sa samim tim što jeste, jer to što (navodno) jeste nama je uvek dato samo i samo unutar našeg verovanja, tako da jedino što možemo to je da uporedimo dva naša verovanja (o tome što jeste). Samo po sebi, nijedno od ta dva verovanja ne garantuje istinu i nije „istinitije" od drugog... Ma koliko da izgleda „opravdano".

Šta možemo da kažemo o ovom prigovoru Platonovom shvatanju istine, a time u osnovi i teoriji korespondencije? Jedno je sigurno. Sam taj prigovor ne obara *u potpunosti* ideju saglasnosti ili podudarnosti iskaza s njegovim predmetom. On samo obara jednu vrstu (ontološke, realističke) interpretacije te podudarnosti. Ako je predmet nekog verovanja dat izvan tog verovanja, ali ne u tzv. *stvarnosti samoj*, *realnosti* ili *svetu po sebi*, već unutar nekog drugog verovanja/iskaza, onda tu još uvek može da se govori o saglasnosti/podudarnosti između dva verovanja. Istina bi, u tom slučaju, bila svedena na tu vrstu saglasnosti. Od toga bi, zatim, mogla i da se napravi teorija koja glasi: istina je ono u čemu su ljudi saglasni. Pa recimo, ako su ljudi saglasni s tim da sunce izlazi izjutra na istoku, a zalazi uveče na zapadu, onda je to istina.

Ipak, ovo sužavanje (ili možda – proširivanje?) polja istine kao podudarnosti/saglasnosti podrazumevalo bi eliminaciju potpuno spoljašnjeg referenta, tj. referencijalnog predmeta istine ukoliko je on spoljašnji u odnosu na svako verovanje. Zato bi, po tom shvatanju, istine bilo samo onda kada smo (s dobrim razlozima) saglasni u verovanju da nešto jeste, a ne onda kada jeste nešto što jeste. Dakle, ova vrsta kritike korespondencije cilja na destrukciju njene metafizičke referencijalne usredištenosti u jednom „jeste" ili „biću" koje filozofu nikad nije dato samo po sebi, već je uvek dato unutar njegovih predstva (re-prezentacija) i verovanja. Problem je, naravno, u tome što unutar naših verovanja ili re-prezentacija mi nikada ne možemo biti sigurni *da li jeste ono što jeste ili nešto drugo*, odnosno da li je prezentno ono što se re-prezentuje. Verovanja ne dopiru do samih stvari,

tako da i pretenzija na podudarnost sa samim stvarima (događajima itd.) nikad nije sigurna. Pa ako stvar stoji tako, onda pojam istine ili moramo odbaciti ili ga potražiti na nekom drugom mestu, u nekom drugom kontekstu. Naravno, u filozofiji XX veka iskušale su se obe ove mogućnosti. A opet, zadovoljavajuće rešenje nije nađeno.

Problem istine kao saglasnosti u verovanjima suočava se s nizom mogućih prigovora. Ali, ovde ćemo da izdvojimo jedan koji je na sličan način upućen i klasičnoj teoriji korespondencije. Naime, na osnovu čega možemo znati da je jedno verovanje saglasno s drugim? Šta uopšte znače saglasna, podudarna verovanja? Koje verovanje treba da bude saglasno/podudarno s kojim verovanjem? Da li ta podudarnost mora da bude holistička ili može da bude i delimična? Da li je tautologija, u stvari, ideal saglasnosti? Nije li istina samo prazna forma saglasnosti kojoj nedostaje bezuslovno uporište, uporiste u onome što jeste, makar ono bilo i nedostupno?!

Istina je nužno saglasnost, ako ne manifestna, onda bar latentna. Recimo, ako je istina nešto u šta (još) niko ne veruje ili samo jedan veruje, u tom slučaju ona je i nešto u šta bi svako *mogao* da poveruje. Zato bi se možda moglo reći da intersubjektivna saglasnost nije neophodna istini. U retkim slučajevima, istina je moguća i bez nje. Ono što je istini potrebno to je (1) njena saglasnost sa samom sobom; a to znači da ukoliko je nešto istina to zaista i jeste istina; dakle, da bi istina zaista bila istina potrebno je da ona (bude u stanju da) u svim kontekstima („svim svetovima“) sačuva svoju istovetnost sa sobom, svoj identitet istine; zatim (2) istini je potrebna i saglasnost sa svojim predmetom; klasična teorija korespondencije nudi samo jedan model takve saglasnosti i taj model je, po pravilu, obojen metafizičkim shvatanjem samog predmeta saglasnosti, tj. stvarnosti, ali to, naravno, nije obavezujuće; ukratko: istina je neka vrsta podudarnosti/saglasnosti ili je, zapravo, ni nema. Te dve stvari su istini potrebne, ali ne i dovoljne. Jer, ostaje pitanje: da li istina u punom smislu poseduje to što je njoj potrebno, pa i dovoljno?

Primat bića

Prva teorija istine – a videćemo ubrzo i poslednja – shvaćena kao podudaranje (slaganje, saglasnost, odgovaranje itd.) mišljenja i bića (ili:

onoga što jeste) nastala je unutar pokušaja da se reše dve ključne teškoće u vezi s pojmom istine. Prva teškoća sadržana je u potrebi da se istina oslobodi od proizvoljnih priča, dakle, od *doxe*. Druga teškoća, koja proizlazi iz pokušaja da se reši prva, htela je da istinu poistoveti s onim što nije proizvoljno, dakle, s nečim što *jeste* ili, čak, sa *celinom svega što jeste*. Ovu poslednju mogućnost iskušavala je Parmenidova filozofska škola. Međutim, parmenidovskim putem došlo se do zaključaka koji, iako su bili logički dosledno izvedeni, morali su neki put da deluju potpuno apsurdno, jer su bili u neskladu sa verovanjima koja su Heleni tog vremena imali. Otuda se profilisala treća mogućnost, da se istina ne shvati ni kao proizvoljno mnenje ni kao istovetna sa celinom bića, već kao *podudarnost* između onoga što se misli (govori, oseća itd) i onoga što jeste. Naravno, na to rešenje je prvi ukazao Platon.

Podudarnost je, svakako, odnos dva momenta koji nisu isti: mišljenja i bića, govora i stanja stvari, iskaza i događaja. Šta god da jeste, ova *podudarnost* (kao istina) jedno svakako nije: nije istovetnost tih momenata koji se podudaraju. Dakle, podudarnost je, najpre, izvestan odnos neistovetnosti, odnosno to je odnos koji kako na svom subjektivnom (misao, govor, iskaz) tako i na svom objektivnom (ono što jeste: biće, objekt, događaj) kraju svedoči o *skretanju od istovetnog*. Zamišljena kokoška i stvarna kokoška nisu iste. Ipak, ovo skretanje od istovetnog u pojmu podudarnosti nije moglo da ide predaleko, do same nespojivosti mišljenja o nečemu što jeste i onoga što zaista jeste. Zato podudarnost nužno govori, s jedne strane, o razlici mišljenja i bića (nesvodivosti jednoga na drugo), a s druge, o vezanosti mišljenja uz ono što jeste, dakle, uz biće koje nudi merilo za postojanost samog mišljenja. Mišljenje zapada u mnenje zato što je promenljivo, nepostojano, odnosno zato što je uslovljeno pro-iz-voljnim, subjektivnim pričama. Ali, u botrebi za filozofijom, mišljenju je stalo do iskoraka iz *doxe*. A da bi to bilo moguće, ono mora da se veže uz nešto čvrsto, postojano, a to je pre svega – tako se bar mislilo – Svet br. 1., koji je uvek tu, pred nama. Zato je podudarnost mišljenja i bića, u stvari, vezanost mišljenja uz biće, što onda u filozofiji podrazumeva tzv. »primat bića«...

Ali, rečena vezanost može da se shvati i kao *fiksacija*. Takvu situaciju imamo u naivnoj svesti. Ova vrsta naivnosti sadrži u sebi niz zanimljivih problema u koje, ovde, ne možemo da ulazimo. Za istinu kao podudarnost važno je naglasiti da njena vezanost uz biće nije puka fiksacija, nije

bezrezervna stopljenost mišljenja sa bićem. Mišljenje koje želi da bude podudarno s bićem zna da se ono ipak razlikuje od bića, i da je od te razlike potrebno u izvesnoj meri apstrahovati da bi u mišljenju došla do izražaja što veća podudarnost s bićem. Ali takvo apstrahovanje je privremeno. Ono ne može da se svede na bezrezervnu fiksacija mišljenja uz biće. Dakle, da bi bila moguća, istina kao podudarnost mora i može (uvek privremeno) da u svom govoru *apstrahuje* od samog empirijskog govora, od njegovog označiteljskog niza i da uvaži ono označeno u njegovom (objektivnom) značenju. To je elementarna situacija u kojoj se manifestuje istina kao podudaranje.

U ovom trenutku važno je uočiti da apstrahovanje od označiteljskog niza (ili: govora, jezika) nije jedini uslov za pojavu podudarnosti, tj. istine u ljudskoj spoznaji. Postoji, naime, još jedan uslov i taj uslov takođe podrazumeva izvesno apstrahovanje. Reč je, ovog puta, o *apstrahovanju* koje se vrši u procesu identifikacije onog što jeste (da jeste). O kakvom apstrahovanju je reč? Od čega se u procesu identifikacije apstrahuje? Jednostavan odgovor bi glasio: od neistovetnosti sa sobom onog što jeste. Ono što jeste uvek je pomalo (mada je i to dovoljno!) u *haotičnom* stanju. Sama identifikacija teži da u taj haos uvede red. Pri tom ona ne može da u tom nečemu (što identifikuje) ne apstrahuje od onog drugog, neistovetnog. Identitet toga što identifikujemo kao postojeće u stvari je konstrukt koji, strogo uzev, ne postoji u stvarnosti, kojeg na stvarnost projektuje logika. Putem identifikacije identitet nekog entiteta *pripisuje se* samom tom entitetu. A to pripisivanje moguće je zato što se u rečenom identitetu apstrahuje od njegovih unutrašnjih razlika.

Iz toga sledi da ne postoji istovetnost sa sobom nečega (bilo čega) kao svojstvo *po sebi* toga što jeste (ili: datog entiteta). Identitet nije ontološko svojstvo stvari po sebi. Stvari po sebi su pre u haotičnom stanju, tj. *nisu* istovetne sa sobom, tako da ostaje pitanje da li uopšte umesno nazvati taj haos *stvarima*. Da bismo mogli da ih identifikujemo, mi moramo da apstrahujemo od subverzivnog rada razlike koji u onom identifikovanom uvek ima primat. Da li je to uopšte moguće? I po koju cenu?

Jedno je sigurno. Podudarnost nije istovetnost, nije (isto što i) A = A. Podudarnost podrazumeva samo to da se »A« (znaci navoda, naravno, sugerišu njegovu iskaznu formu) poziva (referira) na A. Unutar identiteta (A = A) ne bi trebalo da ima razlike u statusu ta dva A. Logika, reklo bi se, ne

pravi takvu razliku. Međutim, unutar istinosnog odnosa ne može se reći da je zamišljena jabuka (»A«) isto što i stvarna jabuka (A). To ne može da se kaže zato što iskaz ili zamisao (»A«) nije isto što i sama stvar (A). Dakle, da bi se za (zamišljeno) »A« i (stvarno) A moglo reći da su istovetni potrebno je, najpre, izjednačiti ih po statusu. Odnosno: ili ih oba staviti pod navodnike ili im skinuti navodnike. Podudatnost, međutim, polazi upravo od razlike u statusu i ona tu razliku ne može da ukine, a da time ne postane naivna. Jer, naprosto, posle neuspelog Parmenidovog eksperimenta, u filozofiji se, možda nevoljno, ali nužno polazi od *rezlike*: jedno je mišljenje, a drugo je biće. Ipak, podudarnost mora (privremeno) da *apstrahuje od razlike* (što ne znači da ona može i treba razliku da *poništi*) da bi tim gestom proverila sadržinsku podudarnost/istoznačnost mišljenja i bića. Ali to nas onda još jednom uvodi u izvesnu *naivnost*. Sve u svemu, mi, s jedne strane, ne možemo da predmetno mislimo, odnosno ne možemo da mislimo *o bilo čemu* bez pretenzije na teoriju korespondencije; ali, s druge strane, sa tom teorijom, kao teorijom istine, nužno pre ili kasnije zapadamo u (pred-epistemološku, pred-filozofsku) naivnost! Može li se ta paradoksalna situacija izbeći?

Neotklonjiv zakon istine

U istoriji filozofije teorija korespondencije je opravdano kritikovana, ali se, pri tom, mora reći da, posle tih kritika, ipak nije nađeno neophodnije i uverljivije rešenje za učvršćivanje zakona *istine*. Nije, naime, nađeno rešenje koje bi bilo u stanju da potpuno ukloni ili zameni ovu teoriju i njen osnovni stav, dakle, Platonovu ili Aristotelovu intuiciju po kojoj je istina *reći da jeste ono što jeste i da nije ono što nije*. Ima puno toga što je u raznim shvatanjima korespondencije neprihvatljivo, ali rečena intuicija ili definicija istine čini se, naprosto, neotklonjovom. Eto zašto je, imajući to u vidu, umesna tvrdnja da "nijedna teorija istine, koja ne uključuje u sebe pojam *korespondencije* kao jedan od svojih bitnih elemenata, nije imala i, izgleda, u principu ne može imati uspeha u nastojanju da se konstituiše kao kompletna teorija istine. Jer sve one teorije koje su istinu definisale *samo* pomoću skupa kriterijuma koje sudovi (iskazi) moraju zadovoljiti da bi bili smatrani istinitim, patile su od jednog fatalnog nedostatka: one su uvek istinu nužno subjektivizirale, relativirale, dovodeći time svoj pojam *istine* do

neotklonjive diskrepancije sa duboko ukorenjenim intuicijama vezanim za pojam *istine* u svakodnevnoj, naučnoj i filozofskoj upotrebi tog pojma." (v. Svetlana Knjazeva: *Istina kao korespondencija*, časopis Praxis, 1965., br. 2).

Možda, u ovom kontekstu, ni ne treba pominjati pojam *korespondencije*, već samo klasičnu intuiciju istine na kojoj se taj pojam zasniva. Ali, to je već implicitno učinjeno onda kada se, u gornjem citatu, govori o ukorenjenim intuicijama vezanim za pojam *istine* u njegovoj svakodnevnoj, naučnoj i filozofskoj upotrebi. Nema nikave sumnje da je tu upravo reč o Platonovom i Aristotelovom shvatanju koje je, na pomenuti način, već bilo formulisano u samom trenutku kad je nastajalo. Posle Aristotela ono je poslužilo kao osnovaq za razvijanje teorije korespondencije.

Ovde se, sada, postavlja pitanje: zašto intuicija o istini kao podudarnosti mišljenja i onoga što jeste (činjenica, bića) ne može da *ne bude* prisutna u bilo kojoj teoriji istine koja pretenduje da bude kompletna? Razlog tome, ipak, ne leži u samoj ukorenjenosti te intuicije u svakodnevnoj praksi. Da li on leži u tome što bez intuicije o podudarnosti, saglasnosti, slaganju sa "nečim" istina kao istina-o-nečemu, odnosno kao osobeni odnos prema svom "predmetu", naprosto, ne bi ni mogla da se konstituiše? Dakle, prava opasnost ne leži u mogućnosti da se istina posmatra u neskladu sa svakodnevnim navikama, makar one obeležavale i samu nauku, već u izvesnom "subjektivizmu" i "relativizmu" koji nastaju onda kada se iz shvatanja istine (bilo kog konceptualnog registra) istisne njen odnos prema "nečemu" ili, što se svodi na isto, prema svom *referentu* ili *predmetu*. Pošto istina koja ne referira ninašta, jednostvno, nije nikakav odnos i, prema tome, nije ništa. Drugim rečima: *istina je da p…* bez tog *p*, naprosto, ne bi bila ništa. Ili bi bila laž, jer laž je reći da jeste nešto što nije. Najzad, to se kosi i sa načelom identiteta čija jedna od formulacija, videli smo već, glasi: *sve je ono što jeste*.

Ako jedna šira teorija istine uvaži ovaj momenat podudarnosti, da li ona onda može da pretenduje na to da bude kompletna teorija istine? To je, sad, neko drugo pitanje. Mi danas još nemamo kompletnu teoriju istine. Svakoj nešto nedostaje ili se, bar, tako čini. Štaviše, danas se filozofi u pojam *istine* retko *udubljuju*. Reč *istina* se, uglavnom, upotrebljava *kao da* se zna šta ona znači. Danas je problem sa istinom u tome što bez nje u filozofiji ne možemo ništa da se učinimo, a sa njom još manje. To dolazi

otuda što ili nije moguće ustanoviti jednu kompletnu teoriju istine, ili što takva teorija još nije ustanovljena. Istina kao podudarnost je raspeta između jednog *sa* i jednog *bez*. Dakle, s pojmom podudarnosti, odnosno korespondencije treba, u najmanju ruku, biti veoma oprezan. Na tom fonu izgrađena teorija istine je, takoreći, minsko polje koje se, ipak, mora proći, ali ne da bi se, konačno, izašlo na neku čistinu, već da bi se zakoračilo u drugo minsko polje! Istina je sporan pojam koji nam ne nudi nikakvu čistinu, već, pre, stalan rizik, avanturu i neizvesnost. Neko bi onda moga reći da je "najpametnije" izbeći svako razmišljanje o njemu! Samo, da li se, u tom slučaju, još može biti filozof?! Za onog ko ipak prihvati rizik da bude filozof, teorija istine kao korespondencije nužno postaje ponovo aktuelna, ali samo zato što je nerešena, a možda i nerešiva, i u svakom slučaju nimalo naivna priča (kako se to upravo naivno veruje!).

S ona srene naivnosti

Posle spornog iskustva koje imamo s epistemičkim pojmom podudarnosti, neophodno je naoružati se predostrožnostima koje bi nas zaštitile od upada u dve vrste naivnosti. Prva se sastoji u verovanju da teorija istine može da se *svede* na teoriju korespondencije... pošto je, navodno, to jedina teorija po kojoj su istiniti iskazi oni koji doprinose valjanom opisu i objašnjenu stvarnog sveta... Po tom shvatanju korespondencija bi bila odnos podudarnosti ili slaganja između nekog iskaza i van-iskaznih (van-jezičkih) entiteta (stvari, događaja, sveta, stvarnosti itd.). Nije naivno samo ovo klasično shvatanje istine, već *isključivost* s kojom se ono često tvrdi ili koristi.

Druga naivnost, videli smo, sastoji se u verovanju da jedna celovita, potpuno koherentna teorija istine može da sa svog tla progna pojam podudarnosti. Takvom shvatanju se protivi teza po kojoj je istina kao podudarnost, nužno prisutna (često i na neeksplicitan ili prikriven način) u onim terorijama istine koje nju isključuju. Bez sumnje, mnoga su shvatanja uperena protiv ideje korespondencije samo zato što ona sa sobom nosi previše nagomilanih problema... Takva shvatanja najčešće odbacuju kao dogmatičnu pretpostavku da iskazi mogu na bilo koji način da stupe u odnos slaganja, podudaranja, odgovaranja ili saglasnosti s nečim spoljašnjim, van-iskaznim ili van-jezičkim. U tom smislu, obično se veruje da teorija

korespondencije nužno upućuje na metafizičku sliku sveta, odnosno da je to *izvan*, na koje se ona poziva, nužno metafizički konstrukt... Ipak, ova pretpostavka je pogrešna, jer podudarnost, slaganje, saglasnost i odgovaranje su odnosi koji se *ne pozivaju nužno* na bilo kakvu spoljašnjost, na bilo šta izvan iskazne/jezičke ravni.

Sve u svemu, dakle, teorija korespondencije je moguća pod uslovom da se oslobodi navedenih naivnosti. To ne znači da ta teorija može da se oslovodi svih tegoba i paradoksa koje su epistemolozi uočili u njoj. Ali, bolje je prihvatiti paradokse u jednoj teoriji nego je „očistiti" od njih u skladu s jednom naivnom dogmatičnošću. Pa ako je to tačno, onda iz toga sledi da jedan od ključnih paradoksa teorije korespondencije glasi: *istana je u isti mah nemoguća i nužna*. Paradoksalnost ove tvrdnje može bar delom da se opravda činjenicom da i druge teorije istine, pre ili kasnije, zapadaju u još ozbiljnije paradokse. Verijemo da bi jedna genealogija mogla da pokaže da sve ozbiljne teorije istine, koje žele da prevladaju teškoće ovog shvatanja o podudarnosti u sebi ipak *kriju* neki ostatak, reziduum teorije korespondencije. A to onda znači da se i u njima istina pojavljuje samo i samo kao nemoguća-i-nužna.

Sada se kao ključno pitanje postavlja: zašto je shvatanje o istini kao podudarnosti nemoguće, a ipak nužno? Odgovor na to pitanje je naizgled jednostavan: zato što značenja/iskazi često u van-jezičkoj sferi (svetu, događaju, stvarnosti) nemaju ono sa čime ili čemu bi bili podudarni. Da li to znači da u svetu u načelu nema takvih entiteta s kojima bi značenja (nekih iskaza) mogla da budu saglasna, da se podudare ili da im odgovaraju? To bi podrazumevalo da jezik i iskazi jednostavno nisu u stanju da prekorače (transcendiraju) svoj okvir i da izađu u „svet", jer svaki takav „izlazak" bi bio, zapravo, ostajanje u ravni jezika/iskaza. Na prvi pogled, reklo bi se da je to ključni problem, ali ipak nije! Značenje je obeležje jezika koje nam sugeriše da jezik ima tu (intencionalnu) sposobnost da izađu u *svet*, da *referira* na nešto spoljašnje. Pa u čemu je onda problem?

Problem je u sledećem: *šta* je to što (govorno, iskazno) prekoračenje imanencije iskaza/jezika *zatiče u svetu*? Šta je to *šta* na koje se značenje poziva, referira? Odgovor je jednostavan: jezik zatiče u svetu samoga sebe, tj. stvari koje imaju značenje jer su već *posredovane jezičkom praksom*. Stvari u svetu su nastanjene značenjem (počev od značenja reči stvar i stvarnost), tako da tu jezik zatiče samoga sebe. Stvarnost je, u stvari,

postvareni jezik! Reč *pas* i stvarni pas razlikuju se samo po označireljskoj strukturi i materijalnosti, donosno po formi, ne i po značenjskom sadržaju.

Podudarnost kojom komanduje razlika

Epistemolozima koji polaze od subjekt-objekt relacije onostranost jezika/iskaza uvek bila manje-više upitna. Značenje koje pretenduje na slaganje s tom onstranošću mora, najpre, nju da identifikuje. Identifikacija bilo kojih entiteta (stvari ili događaja) je mehanizam koji polazi od pretpostavke da je uopšte i moguće da se govori o nekoj vrsti podudarnosti . Ali, upravo tu počinju problemi. Identifikacija je uvek suviše *reduktivna* procedura. Identifikovati nešto moguće je samo ukoliko to nešto samo po sebi ima identitet. Ali ta stvar ne postoji. Ne postoji stvar koja po sebi ima identitet. Ako je ipak moguće reći da neki objekti imaju identitet, onda je tu reč samo o značenjskom identitetu koji se jezikom i iskazima pripisuje srvarnosti (stvarima, događajima itd.). U samoj stvarnosti ništa nema nepokolebljivi, čvrsti, nepobitni identitet. U njoj su svi identiteti uhvaćeni u mreže razlika. Zato značenje (iskaza) koje želi da dopre do nekog identiteta mora, najpre, da *apstrahuje* od tih mnogobrojnih razlika koje njega okružuju, prožimaju i nose (kroz vreme).

Eto zašto je podudarnost nekog iskaza sa stvarnošću uvek samo konstrukcija koja od nečeg važnog i možda odlučujućeg jednostavno – apstrahuje. Kao značenje (slaganja, podudaranja, odgovaranja, saglasnosti) korespondencija nema pretenziju da *poistoveti* iskazano sa stanjem stvari. Ideja o tom poistovećenju bila je bliska ranim (parmenidovski orijentisanim) filozofima ne zbog njene „naivnosti“, već zato što se taj put u teoriji istine morao ispitati. U svakom slučaju, teorija korespondencije nosi u sebi vlastiti ideal kao *veštački* konstrukt i, prema tome, kao *neuspeh*. Da li to znači da je ona, u stvari, nemoguća?

Naravno da Platonova, odnosno Aristotelova formula, po kojoj je istina reći za ono što jeste da jeste, nije problematična. Problematično je: kako da se identifikuje „ono što jeste“ *ako je za to svaki postupak identifikacije suviše kratak*?! Mi, nažalost, nemamo drugi postupak sem postupka identifikacije neidentičnog. To je ključna logocentrička ograničenost našeg diskursa. Iskaz u svom značenju *nužno* uspostavlja odnos prema spoljašnjoj, van-iskaznoj ili van-jezičkoj *stvarnosti*, mada je to

nemoguće! Pitanje je, čak, da li je termin *stvarnost* dobar. Njega upotrebljavamo samo zato što nema boljeg, budući da su svi drugi termini ili podjednako manjkavi ili još gori. Dakle, podudarnost je odnos koji, kao i sama teorija korespondencije, nikad ne zadovoljava u potpunosti.

Ali tada se postavlja pitanje: da li mi uopšte možemo da *identifikujemo* ovaj odnos (podudarnosti), a da se u njemu nešto, neka *razlika* ne izgubi? To je pitanje koje se postavlja onda kada je podudarnost definisana kao pokušaj da se pokaže istovetnost spoljašnje (predmetne) i unutrašnje (pojmovne) reference. Ta istovetnost postaje vidljiva ukoliko se apstrhuje od razlike između »A« i A.

Oni koji su teoriju korespondencije odbacivali zbog toga što ona insistira na izomorfnosti između mišljenja i bića previđali su činjenicu da se korespondencija ne uspostavlja između neposredne datosti mišljenja i bića, već samo između jezičkih formi mišljenja (govora) i bića (= imenički oblik od glagola biti). U neposrednom (= naivno shvaćenom) odnosu onoga što jeste i što se misli apstrahuje se od same jezičke forme kako mišljenja tako i bića, da bi se onda insistiralo na njihovoj sadržinskoj podudarnosti. Ta podudarnost pretenduje da bude istovetnost, pa se u njoj nužno apstrahuje od razlika koje su razlike u jezičkoj, govornoj, misaonoj, iskaznoj i logičkoj formi. Da li tako shvaćena korespondencija opravdano apstrahuje od razlika? Bez sumnje – ne. Zato je danas jedna teorija istine kao podudarnosti moguća samo pod uslovom da njom komanduje jedna dekonstruktivno shvaćena strategija razlike.

Znanje je apstrahovanje od saznanja

Svakom znanju svojstveno je to da se u njemu uvek zna *nešto*. To *nešto* ili *ono što se zna* može još da se nazove i *predmetom znanja*. Ako u jednom znanju nema predmeta znanja, onda to nije znajnje ničega. Sve u svemu, predmet je nužan, mada ne i dovoljan uslov znanja...

Saznajući subjekt zna predmet svog znanja samo ukoliko u isti mah (u samom činu saznanja) apstrahuje od sebe kao saznajnog subjekta. Ako je, međutim, slučaj takav da on, kao saznajući subjekt, postaje predmet sopstvenog saznanja, to onda postaje moguće samo ukoliko u tom činu on opet apstrahuje od sebe samoga kao saznajućeg subjekata. Ja koji saznajem i ja koje se saznaje (koji postaje predmet saznanja) nikada nisu potpuno isto

ja. Uvek postoji izvesna pregrada između ta dva *ja* i ta pregrada se zove *apstrahovanje*. Da bi znanje bilo „objektivno“, u njemu mora da se apstrahuje od „subjekta“ (sa)znanja i, naravno, od njegove subjektivnosti. Ključni i mogli bismo reći primitivni odnos između objekta i subjekta saznanja je ovo apstrahovanje koje, u stvari, „zaboravlja“ na subjekta.

To ne važi samo za pojedinačno saznajno *ja*, već i za prvo lice množine, za *mi*. Mi saznajemo u našem saznajnom odnosu prema nekim stvarima samo onda kada apstrahujemo od nas samih koji stupamo u saznajni odnos prema tim stvarima. Drugim rečima, mi nikad ne saznajemo do kraja naš saznajni odnos prema bilo čemu. Što znači da puna, apsolutna samosvest nije moguća (nije moguć Hegel), pa zato nije moguća ni apsolutna saznajna izvesnost o bilo čemu. Na svakom saznajnom nivou, saznanje vlastitog predmeta podrazumeva prethodno apstrahovanje od vlastitog saznajnog aparata. Dakle, znanje je apstrahovanje od saznajnog procesa kojeg pokreće neko lice jednine ili množine. Ukratko: saznanje je – apstrahovanje.

Bez apstrahovanja od nas samih saznanje ne bi bilo moguće. Dakle, ja ili mi smo greška od koje je neophodno „pobeći“, samo što to, na našu ili opštu žalost, nije uvek moguće. Nemoguće je apstrahovati od nas koji apstrahujemo da bi saznali... Eto zašto je „greška“ uvek prisutna u svakom saznanju. Greška, tj. saznajni subjekt se uvek neumorno upliće u saznajni proces koji bi hteo da od njega (saznajućeg subjekta) na nekom nivou apstrahuje, samo što u tome ne uspeva, jer se graška tog ja/mi uvek iznova pojavljuje saznajnom procesu iza leđa. Dakle ovo bezuspešno, a ipak nužno apstrahovanje upisano je u samu strukturu saznanja. Da bi se pozvalo na nešto spoljašnje samome sebi, znanje mora, bar za „trenutak“, da apstrahuje od sopstvenog nosiuoca i da tako zauzme takozvano stanovište objaktivnosti. Da bi se saznalo šta je svet, neophodno je biti u svetu, pa i biti sam svet, biti fiksiran uz svet, biti svet bez ostatka, tj. bez subjektivnog pogleda ili ugla viđenja. Ukratko, da bi samoga sebe video kao svet saznajni subjekt mora da apstrahuje od sebe kao saznajnog subjekta. Saznanje je proces koji mora da apstrahuje od sebe da bi nam ponudilo samu stvar, sam predmet saznanja.

Ipak, budući da saznajni subjekt poseduje refleksivnu sposobnost, tj. sposobnost refleksivnog podvostručenja saznajnog procesa, dakle, pošto on ima moć da uvek iznova sebe (re)kontekstualizuje, tj. da sebe posmatra kao

subjekta-u-svetu, iz tog, reklo bi se, sledi da on *ne mora* da do kraja apstrahuje od sebe, da uvek može da bude u sebi samoprisutan. A opet i takav zaključak nije sasvim tačan, odnosno samo je delimično tačan. Čak i kada subjekt uključuje sebe u vlastiti saznajni proces, on mora na tom drugom nivou da apstrahuje od saznajnog sopstva, od *refleksije*, da bi dobio čisti predmet znanja, tj. samo znanje kao istinito opravdano verovanje. Koliko god da se, na ovaj način, refleksivno podrvostručuje, recimo, u proceduri opravdavanja verovanja, odnosno koliko god da samoga sebe i svoje procedure saznajno rekontekstualizuje, on će biti u stanju da stvori samo privid *samoprisutnosti*. Jer njegova samoprisutnost nikad neće biti potpuna. Refleksivni subjekt uvek će iznova morati da apstrahuje od sopstva da bi bio prisutan u prisustvu. A takvo „samoprisustvo" nikad nije potpuno. Pošto subjektivnost od koje se apstrahuje svedoči o vlastitom podvostručenju: jedan deo sopstva uvek ostaje *iza leđa* onom delu koji je ugrađen u samoprisustvo. To onda ide protiv Dekartovog *Cogita*. Sada važi pravilo: *ne mislim dakle jesam*. Da bih bio moram da apstrahujem od svog mislim. Staro *mislim dakle jesam* može da bude neko znanje samo ukoliko apstrahuje od mišljenja onoga ko ga misli. Ali, kakvo je to onda znanje? Šta njemu nedostaje?

Naivno je apstrahovanje od naivnosti

Zašto znanje *nečega* mora u procesu svog nastanka da apstrahuje od samog tog procesa (saznavanja), od refleksije, misli, govora, diskursa, teksta – da bi se ono *nešto* (saznanja) prezentovalo kao takvo, tj. prisutno? Razlog tome je dosta jednostavan. Samo pozivanje-na (nešto) i da hoće ne može da *ne apstrahuje* od subjektivnog čina, od vlastitog pozivanja-na, da bi ono *nešto* što je pozvano postalo prisutno. Drugim rečima, da bi se uspešno pozvala-na nešto spoljašnje, funkcija pozivanja-na ne može da se *u isti mah* pozove na sebe, na svoju unutrašnjost, imanentnost. Naravno, taj odnos spoljašnjeg i unutrašnjeg se menja. Na meta-nivou diskursa on je sadržinski *drugačiji*. Na nivou koji refleksivno obuhvata jedan već prethodno ustanovljeni meta-nivo, sam predmetni nivo je nužno promenjen, drugačiji. To refleksivno podvostručavanje mišljenja je regresija koja može da ide u beskonačnost i zato, da bi mišljenje uopšte i bilo moguće, regresija mora negde da se zaustavi. A ovo prethodno zaustavljanje, naravno na

predmetnom nivou, moguće je jedino ako se, za trenutak, *apstrahuje* od meta-nivoa. Apstrhovanje ovde ne znači negaciju ili destrukciju meta-nivoa, odnosno samog mišljenja, da bi do izražaja došlo ono nešto o čemu se misli, dakle, mišljeno: sama stvar, misao, pojam i tome slično.

Odnos između mišljenja i mišljenog poseduje takvu strukturu da mišljenje mora ne samo da se pozove-na nego i da se prepusti mišljenom ako želi da bude objektivno saznanje nečega. U trenutku kada je saznanje usmereno (ili kad se poziva) na spoljašnjost, ono, jednostavno, ne može da bude usmereno na sebe samo, ono je unutrašnjost, imanencija te spoljašnjosti. Spoznajući bilo šta, naše saznanje samo sebi ostaje nepoznato, neprozirno. Ali, ako je za puno saznanje potrebno da ono ima uvid u odnos između predmet-nivoa i meta-nivoa, odnosno da zna za odnos između mišljenja i mišljenog ili imanencije i transcendencije, onda je to moguće samo ako ovaj odnos i sam postane sadržaj/predmet jednog „novog“ mišljenja ili „nove“ imanencije. Pomeranje mišljenja sa jednog meta-nivoa na drugi („viši“) pomak je sa jedne imanencije na drugu. Pri tom se i sama stvar apstrahovanja još jednom pomera, stupa na drugi ili *n*-ti nivo... Na drugu ravan. Mišljenje je permanentno, takoreći sizifovsko apstrahovanje od samoga sebe.

Prema tome, nesvesno nije strukturirano samo kao jezik nego i kao *saznanje*. Da bi saznanje bilo moguće, moramo upravo apstrahovati od saznanja, moramo prihvatiti strukturu saznanja kao strukturu nesvesnog. Reći da je saznanje, pa onda i znanje, strukturirano kao nesvesno isto je što i reći da je ono strukturirano. Saznanje je nesvesno, i dakle, ono je strukturirano. Saznanje je na strani označenog, ali njemu je potreban i označiteljski momenat označavanja, da bi uopšte i moglo da pristupi svom predmetu. Ali, saznanje pristupa saznatom (predmetu) samo ukoliko apstrahuje od samoga sebe, ukoliko se prepušta nesvesnom. Međutim, označiteljski nesvesno nije potpuni, apsolutni gubitak smisla, već je, pre, njegovo izmicanje na drugu scenu koju svest nikada ne može da dosegne jer ona njoj uvek izmiče i iskrsava iza leđa.

Ipak, filozofi su, kroz istoriju vlastitih neuspeha, otkrivali tu čudnu ograničenost saznanja ili znanja. Pokazalo se da puno epistemološko zadovoljenje nije moguće ni u predmet-ravni ni u meta-ravni. Dakle, u bilo kom pravcu da se saznanje kreće, pomera, izmiče, svejedno, mi uvek u isti

mah imamo kretanje, pomeranje, izmicanje i njegove strukture/nesvesnog. Prva scena je neodvojiva od druge. Isto je neodvojivo od drugog.

Ovu neobičnu uslovnost *episteme* filozofi su otkrivali korak po korak. Oni su vrlo brzo shvatili da i sama *doxa* ima iluziju da je neraskidivo povezana (fiksirana) uz vlastiti predmet i da ona tako u sebi stvara iluziju o tome kako se u njoj raskriljuje sama istina sveta. Takvo doksatričko, pred-filozofsko verovanje smatralo se, s pravom – *naivnim*. Naime, filozofi su generalno uzev smatrali da znanje mora da bude verodostojno (a ne „bilo kakvo"). Pri tom, bar u početku, oni su smatrali da verodostojnost znanja može da se osigura već na predmetnom nivou saznanja. Ipak, pokazalo se da je to naivnost drugog stupnja. Jer, čak i ako bi neko znanje bilo predmetno verodostojno ono samo po sebi još ne bi bilo dovoljno. Naime, neophodno je još znati da je ono što se zna zaista znanje, a ne neka umišljena verodostojnost. Ukratko, nije dovoljno samo znati nego i znati da se to zna.

Naravno, obična svest se zadovoljava time da nešto, bilo šta zna i ona ne želi svoje znanje da dovodi u pitanje. Filozofska svest je upitna, ona se služi metodičkom sumnjom ne samo na prvostepenom predmetnom nivou, već i na meta nivou, na nivou znanja o svom znanju. Ali, njoj je dugo trebalo da shvati da definitivno opravdanih znanja nema, da takva znanja zapadaju u neopravdani dogmatizam, u fantazam onto-teološke ili refleksivno-samosvesne utemeljenosti i da se time stvara samo prividno zatvoreni krug znanja. Filozofi su shvatili da je to put kojim se ne može daleko stići, ali trebalo je da prođe dosta vremena da bi shvatili zašto je to tako. Umesto toga, oni su se zadovoljavali redukcionističkom sumnjom i novim putevima umišljene verodostojnosti, racimo, znanja koje se oslanja na empirijsku evidenciju, naučne uvide itd.

Ipak, u drugoj polovini XX veka profilisalo se (post) filozofsko uverenje po kome je znanje strukturirano kao nesvesno. To uverenje ili, možda bolje rečeno, *razuverenje* moglo bi još da se nazove i *dekonstruktivnim*. Mnogi tradicionalno nastrojeni filozofi su dekonstruktivni obrt u filozofiji shvatili kao radikalni skepticizam, nihilizam ili, čak, pokušaj negacije/destrukcije same epistemologije. Međutim, ako je znanje, u krajnjoj instanci, strukturirano kao nesvesno, onda nas verovanje da je moguće znanje znanja zavodi u izvesnu naivnost. To je sada, bez sumnje, naivnost nekog višeg, mada nikada najvišeg stupnja. Uvek postoji prazan prostor, prazno mesto i za neki viši stupanj naivnosti. Naša znanja bez izvesne

naivnosti ne mogu da „prođu“. Zato, ako je i sama dekonstukcija, između ostalog, neka vrsta znanja, znanja o znanju (kao nesvesno strukturiranom) onda je i ona sama podložna izvesnoj naivnosti! Naivno je pretpostaviti da se čistom eliminacijom, odnosno negacijom ili čak destrukcijom saznajne naivnosti može dogurati do tačke u kojoj je legitimno reći: *sada znamo da znamo*. Zato je, umesto reći *sada znam da znam*, još uvek mnogo trezvenije reći: *znam da ništa ne znam*.

Svako znanje, bilo kog stupnja, moguće je tek pod uslovom da ono apstrahuje od svog *ne-znanja* ili svog *nesvesnog*. Od svoje naivnosti. Ali šta je uopšte naivno? Naivno je apstrahovanje od naivnosti od koje se ne može apstrahovati. Prema tome, apstrahovanje je očigledno dvosmisleno ili čak višesmisleno. Ono nam s jedne strane omogućuje znanje, ali ga s druge strane uskraćuje. Sve u svemu, apstrahovanje je ključna „kategorija“ epistemologije. Ta kategorija je *ključna* po tome što je u stanju da istovremeno otključa i zaključa problem znanja. Znanje je na svim nivoima i meta-nivoima, ravnima i meta-ravnima uvek „ovako“ ili „onako“ – naivno. Ako je neko znanje u stanju da se *kao znaje* „učvrsti“ u jednoj ravni, onda će njega naivnost da „spopadne“ na drugoj... Znanja kao znanja ima samo pod pretpostavkom da se iza njegovih leđa krije neka naivnost ili neko ne-znanje. U najboljem slučaju znanje apstrahuje od ne-znanja, smatrajući ga nebitnim. Ali, deoba između bitnog i nebitnog već je jedan metafizički čin koji je, kao takav, uvek podložan sumnji. Znanje nema moć da definitivno savlada ne-znanje, pa čak ni da njegovu ne-istinu osigura kao bezuslovnu, trajnu, neprokosnovenu, apsolutnu. Znanje može samo da simulira *bezuslovnu* istinu; ono ne može da je poseduje u čistom obliku, makar to bila istina o nekoj ne-istini. Kad bi bezuslovne istine bilo, to bi svakako bila istina koju nemamo mi, već koja ima nas. Ali, bezuslovna istina (ili: dogma), ako nje uopšte ima, ostaje uvek izvan našeg domašaja. Bezuslovna istina je, u sudnjoj instanci, naše ne-znanje, naša naivnost.

Dvosmislena istina

Istina kao predrasuda

Iskaz ne može da kaže ništa pouzdano o svom kontekstu. Kontekst je ono što njemu ostaje uvek izvan. Svaki pokušaj iskazne "interiorizacije" konteksta završava prividnim uspehom i, zapravo, neuspehom, jer bez obzira kojim značenjskim sadržajem da se iskaz ispuni, njegov kontekst će i dalje ostaje izvan. To posebno važi za interiorizaciju realnog konteksta, odnosno same stvarnosti u čijem kontekstu se pojavljuje iskaz. Iskaz ništa (ili: ništa pouzdano) ne zna o stvarnosti koja ga okružuje. Ma koliko da se on trudio da govori o svom kontekstu, kontekst, generalno uzev, ostaje nedostupan njegovoj, dakle, iskaznoj ravni. Kako da objasnimo tu neobičnu uslovnost između iskaza i njegovog konteksta?

Svako je imao priliku da bude svedok sledeće situacije. Razgovarajući sa *X*-om na mestu *m*, u trenutku *t* izvesni *Y* čuo je iskaz: "Vreme je lepo". Iz samog iskaza ne može da se zaključiti ko, kad, gde, zašto i s kojom namerom ga je izrekao. Konkurencija mogućih slučajeva je pregolema. Ali, praktično iskustvo nam sugeriše ovakve ili slične zaključke: "ja" znam da sam taj iskaz jednom čuo, razgovarajući sa *X*-om na mestu *m*, u trenutku *t*, a *X* je, pri tom, nedvosmislenim gestom ruke, dao znak da se njegov iskaz odnosi na aktuelno vremensko stanje. Teško je verovati da je praktično moguća normalana ljudska individua koja ne bi raspolagala ovom vrstom iskustva. Pa ipak, reč je o verovanju, a ne o znanju. Štaviše reč je o "elementarnim" ili "bazičnim" predrasudama koje se u običnom ljudskom iskustvu naprosto ne dovode u pitanje, a po svoj prilici nemaju ni razloga da se dovedu u pitanje. Međutim, odsustvo upitnosti je, često, tako rigurozno da ta verovanja sebi samima mogu da izgledaju kao govor *samih stvari*, kao savršeno *neposredna* izvesnost. Pa iako je pojava takvih verovanja svakidašnja, tako da bi se bez nje zaista teško moglo orijentisati u svakodnevnom životu, ipak ti doživljaji bazične, neposredne izvesnosti su samo *predrasude*. Ali, zašto je to tako?

Da bi ova poslednja tvrdnja o predsrasudama bila razumljiva potrebno je zadržati se, za trenutak, na samom značenju reči *predrasuda*. Za H. G. Gadamera *predrasuda* je nešto što uporno prati čovekovo razumevanje u

svim njegovim oblicima. "Po sebi, pred(ra)sud(a) (Vorurteil) znači sud (Urteil) koji se donosi prije konačnog ispitivanja svih momenata koji određuju stvar" (*Istina i metoda*, Logos, Sarajevo, 1978 god. st. 303). Predrasude su sudovi (odnosno: latentni iskazi) sa dogmatičkom izvesnošću koji, kao nekakvo predrazumevanje, prethode upitnim ili razložnim sudovima. Predrasude dakle nisu toliko neosnovane, u pežorativnom smislu, koliko su ne-zasnovani, odnosno upitno, metodički, racionalno "neutemeljeni" sudovi. Nasuprot prosvetiteljstvu koje je reči *predrasuda* pripisivalo isključivo negativno značenje (što, takođe, sve do danas važi), Gadamer smatra da predrasude mogu da budu i istinite i lažne! U stvari, moguće je, po njemu, i nešto tako kao "préjugés légitimes". Zato bi trebalo reći da je i prosvetiteljstvo ophrvano velikom predrasudom onda kada unapred, bez ispitivanja, predrasude shvata samo kao neosnovane ili nelegitimne sudove. Po piscu *Istine i metode*, u stvari, ne može se reči da je neka velika mana predrasuda to što su one racionalno "neutemeljeni" sudovi, jer upravo po ovom svom obeležju one se javljaju i kao prenosioci predaje, nasleđa, tradicije...

Ostavimo po strani ciljeve Gadamerove *hermeneutike tradicija* zbog kojih su te distinkcije uvedene. Same ove distinkcije su nam interesantne zato što pružaju jedno neobično određenje *predrasuda*, čije polje primene je neophodno proširiti i preciznije obeležiti. Gadamer je u svojoj knjizi na jedan sasvim sumaran, iako hermeneutički profilisan, način pretrčao problem "ontološke predrasude". A upravo tim problemom, u njegovoj epistemološkoj dimenziji, morali bismo ovde da se detaljnije pozabavimo. Da li je moguće govoriti o predrasudama, odnosno o prethodnim sudovima i tamo gde imamo sudove tipa: "Vreme je lepo", "Kiša pada", "Petar trči" i tome slično? Nije li činjenica da je vreme "zaista lepo", u stvari, samo jedna predrasuda? Nije li, možda, svaka empirijska činjenica, zapravo, jedna predrasuda?

Predrasuda je sud ili prethodno suđenje, rasuđivanje koje za sebe veruje da nije to što jeste (tj. predrasuda) zato što je govor samih stvari ili same stvarnosti. Forma *suda*, a to znači i *verovanja, iskaza*, mora da se ukloni, da iščezne, da bi sama ontološka izvesnost progovorila kao pred-sud, pred-iskazna (ili: van-iskazna) izvesnost, dakle, iz središta svoje intuitivne "neposrednosti". Pred-jezička, pred-iskazna, pred-rasudna izvesnost je, prema tome, predrasuda, ne po svom sadržaju koji može, možda, da bude i

istinit (ili: intersubjektivno proverljiv) nego po formi koja je samoobmanjujuća.

Nema pred-jezičke izvesnosti i istine *sem* u obliku iluzije, simulacije, predrasude, dakle, u obliku (pred)rasuđivanja koje sebi umišlja da je nešto drugo: potpuni uvid u kontekst, u same stvari, bliskost sa samim stvarima. Predrasude su verovanja da postoje istine pre iskaza, istine do kojih iskazi ipak nekako mogu da dopru, ali tako da na njima ne ostave nikakav trag. Međutim, istina, kao i znanje postoji samo *u* iskazima i *posle* iskaza. Uzmimo dva iskaza: "Večernjača se pojavila na nebu" i "Zornjača se pojavila na nebu". Tvrdnja da je to u stvari ista planeta, da ova dva iskaza znače isto što i: "Venera se pojavila na nebu", ne govore ni o kakvoj antecedenciji Istine koja može kontekstualno da bude prozirna ili neprozirna, s tim što je onda, u svakom slučaju, *realno* data. Takva Istina-antecedencija je naprosto predrasuda, pošto istina ne prethodi jeziku, kao što ni bilo kakva "ekstenzija" ne prethodi "značenju", već dolazi posle njega! Iz ovoga ne treba olako zaključiti da je na taj način pojam *istine* nepovratno relativizovan – pošto je reč o tome da se, upravo, iskorači iz opozicije realativnog i apsolutnog. A to je moguće samo unutar iskazne (jezičke) instance. Predrasude su samo prikriveni iskazi, potisnuta iskazna ravan. Pritom, valja još jednom napomenuti da one, predrasude, nisu u konstitutivnom nego regulativnom smislu neophodne za normalno čovekovo ponašanje. Njihova iluzija/simulacija čovekove ontološke prisutnosti među "samim stvarima" ili "bićima" je praktički nezaobilazna, što znači da unutar nje ljudi žive i umiru. To je afirmativna, životna strana predrasuda.

Svakodnevno osećanje neposredne izvesnosti koje ljudi u različitim situacijama imaju podjednako je predrasuda kao što je to i svaki metafizički iskaz o svetu br. 1, svetu *pre* iskaza. Kao sudovi koji veruju da to nisu, da su nešto drugo, onostrano u odnosu na svako suđenje, predrasude funkcionišu kao "istine" bez obzira da li jesu ili nisu istine. Štaviše one su, navodno, temeljne, nepokolebljive istine! Zato, čak i kada su istiniti, jednostavni iskazi tipa "Kiša pada", ukoliko veruju da nam otkrivaju prirodu same stvari, nužno postaju predrasude koje imaju i svoj aspekt neistine.

Neistina je, naime, da vreme može da bude lepo ili da kiša može da pada sama po sebi, pre jezika, govora, iskaza, pa i suđenja ili rasuđivanja (koje je samo epistemološki ekvivalent iskaznog čina) i, konačno, pre intersubjektivne jezičke saglasnosti o tome da je nešto istina. Bilo kakav

uvid u kontekst u kome se pojavljuju neki iskazi moguć je samo kao *unutariskazni*. Iskazi ne mogu da iskoče iz svoje kože. Zato je umesno reći još jednom: predrasude su prikriveni iskazi ili potisnuta iskazna ravan.

Međutim, ti prikriveni iskazi su izuzetno važne za naš život. Najznačajnije činjenice na koje se oslanjaju ili "temelje" naše životne izvesnosti su, čini se, neminovno – predrasude. Ali, one ne znače da je neko osećanje izvesnosti, tipa, recimo, "sećam se da je tog i tog dana, u Beogradu, bilo *lepo vreme*", *lažno*, već samo to da ono nije intuitivno i neposredno, da nije "izvorno" saznanje ili znanje. Predrasude i puka verovanja, čak i onda kada su utemeljena na čulnim, iskustvenim uvidima, ne nude nam, neposredno uzev, nikakvo znanje. Ali nećemo reći ništa novo ako kažemo da su predsrasude i puka verovanja po pravulu nužan, mada ne i dovoljan uslov za znanje. Da bi zaista bilo znanje potrebno je da dato verovanje bude posredovano ili da se pojavi u kontekstu izvesnog *opravdanja*. Uverenost po sebi, van iskaznog konteksta opravdanja je samo – predrasuda. Ako imamo utisak da je osećanje izvesnosti ili intuitivne (neposredne) prisutnosti nekog vaniskaznog konteksta nešto što nam je dato pre jezika i onog najvažnijeg u njemu: iskazne funkcije, onda moramo odmah reći da nas taj utisak užasno – vara! Ne postoji znanje o vaniskaznom kontekstu, jer ono može da se konstituiše (kao istinito opravdano verovanje) samo *u* iskaznom kontekstu. Isto važi i za pojam *istine*. Ne postoji istina o vaniskaznom kontekstu nekog iskaza, jer ona onda ne bi mogla čak ni da se formuliše u njemu, ne bi mogla ni da se iskaže: bila bi neizreciva. Iskaz "'Kiša pada' je istinito zato što *kiša pada*" je uvek samo iskaz. Kao takav, on nam nudi, pre svega, jedan semantički ograničen pojam istine. Gde prestaje semantika tu počinju predrasude. I reklo bi se: dobro je što je tako!

Stereotipna upitnost

Postoji naivna, lakoizreciva i samorazumljiva upotreba reči *istina*. U filozofiji je ona, reklo bi se, nedopustiva. A opet, svedoci smo činjenice da se i u tom kontekstu ona često javlja. I to je, svakako, problem. Možda se može reći da filozofi često ne znaju šta će s istinom, pošto ne znaju ni šta je istina, ne ova ili ona, nego istina generalno uzev. Istina je problem koji se njima stalno postavlja, ali on im i stalno izmiče. Slično kao što im izmiče kontekst svih njihovih iskaza. No, pošto niko ne zna pouzdano šta je istina,

da li je to dovoljan razlog da se zanemari i samo pitanje: *Šta je istina?* Odnosno, da li je to razlog da se to pitanje jednostavno – »zaboravi«? A time, onda, da se zaboravi i svaka teorija istine. Svakako, na taj način bi postala besmislena i sama upotreba reči *istina,* a time i bilo kakva, zdravorazumska, teorijska ili filozofska priča o istini...

Bilo kako bilo, u najrazličitijim tipovima diskursa, pitanje o istini se uporno pojavljuje, kao srž svih naših pitanja ili naše upitnosti. Naravno, nije teško uočiti da već samo pitanje – *Šta je istina?* – sadrži u sebi ili, bolje rečeno, *pretpostavlja* izvesno znanje. Najpre, (1) znanje o tome kako se postavlja pitanje, a zatim i (2) znanje činjenice da je pitanje postavljeno. Mi, koji unutar različitih jezika (znamo da) upotrebljavamo reč *mi*, znamo i kako se postavlja pitanje, a zatim znamo i da smo ga postavili. Epistemolozi danas veruju da je znanje istinito opravdano verovanje. Da li otuda sledi da mi već sa samim znanjem-postavljanja-pitanja savladali izvestan koncept *istinitog* i da, time, već implicitno imamo rešenu enigmu pitanja: *Šta je istina?* Ili da, bar, imamo opravdano očekivanje da ta enigma može da bude na zadovoljavajući način rešena?

Naravno, pitanje *šta je istina* nije sada i ovde prvi put postavljeno. Ono ima dugu istoriju. Nažalost, o toj istoriji malo toga se zna. Pa ako ne poznajemo dovoljno načine postavljanja ne samo filozofskog ili teorijskog pitanja *šta je istina*, i ako ne poznajemo dovoljno prirodu mogućih odgovora na to pitanje, svejedno, to nas ipak ne sprečava da verujemo kako, *odnekud*, znamo da postavimo to pitanje. Mi ga, po pravilu, veoma samouvereno – postavljamo. Takođe, skloni smo verovanju da se takvo pitanje na ponajbolji način postavlja onda kada se jednostavno upita: *Šta je istina?* A ljudi to, svakako, često čine.

Ipak, kao i obično, sama rutina ne rešava problem. Zato je umesno postaviti (dodatno) pitanje: šta mi, zapravo, znamo u tom našem *znanju-postavljanja-pitanja-o-istini*? Jedno je sigurno. Postavljajući pitanje o istini i znajući da smo ga postavili mi već unapred demonstriramo činjenicu da posedujemo izvesno pred-razumevanje same istine. Ali, to pred-razumevanje, međutim, lako može da nas obmane. Eto, u tome je problem. Mi postavljamo pitanje o istini, a istina je već tu, u samom pitanju, a to *tu* se »osvetljava« kroz izvesno sumnjivo pred-razumevanje. Ali sada, očigledno, nećemo izbeći pitanje: *šta je pred-razumevanje istine*? Da li je naše pred-razumevanja istine pouzdano? Šta mi uopšte i razumevamo od istine u tom

pred-razumevanju? Ukoliko počev od pred-razumevanja i znamo unapred nešto o istini, još pre nego što smo postavili pitanje *šta je istina*, da li nas to, možda, uvlači u jedan nepromišljeni ili dogmatski koncept *istine* koje će nas kasnije, naravno, opterećivati? Zaista, možda pred-razumevanje istine omogućuje da nju shvatimo samo kao prethodno datu, samorazumljivu – dogmu?!

Pretpostaviti gotovu istinu tamo gde ona tek treba da se pokaže i dokaže, to, zacelo, predstavlja neku vrstu dogmatskog pristupa, a to je izvesno ogrešenja o onu antecedentnu upitnosti koja bi istinu trebalo da učini mogućom? To je, međutim, opsnost koja obeležava svako pred-razumevanje istine. Ljudi koji govore nešto, ujedno, na razne načine koriste svoje pred-razumevanja istine... Pri tom, bez sumnje: oni mogu da pogreši. A upravo to često i čine! Najzad, ako već jednostavno postavljanje pitanja (*Šta je istina?*) *može* da nas uvuče u dogmatizam, šta tek onda da kažemo za naše svakodnevno, neupitno pred-razumevanja istine?!

Naprosto, mi smo uvek u opasnosti da podlegnemo obmani predrazumevajuće istine. Eto zašto, pored zdravog razuma i obične svesti, postoji i nešto takvo kao kritika i filozofija. Ali, problem je u tome što i sama kritika i filozofija mogu da nas iznevere. Naravno, svako zna da se prva lekcija u filozofiji sastoji u tome da se otklone samorazumljivosti zdravog razuma. Ali, ta prva lekcija, u izvesnom smislu, nikad nije dovršena. Ona nema kraja. Očajna samorazumljivost se uvek vraća. Ona je nešto što, i bez zdravog razuma, opseda filozofiju. Filozofija je, naime, u stanju da uvek iznova zapadne u samorazumljivost.

Nešto što je bilo znanje ili istinito opravdano verovanje, ubuduće se upotrebljava kao *skup pravila* (*kod*) pod kojima se bez nepotrebnih dilema koriste izvesne reči, jezički sklopovi i iskazi. I to izgleda sasvim u redu, ali u stvari – nije. Navike, čak i kada su *intelektualne*, sprečavaju nas da u našim rutinskim ili učenim pitanjima i odgovorima vidimo opasnost i problem. Zato je i sam filozofski govor često prepušten izvesnim predubeđenjima, predrazumevanjima ili samorazumljivostima. Eto zašto, onda, i filozof može da bude neprimetno ophrvan moćnim predrasudama, a sve to na još gori način od čoveka zdravog razuma.

Iz toga sledi da nas svako rutinsko, stereotipno filozofsko pitanje nužno uvlači u izvesnu opasnost, opasnost da njime olako, po inerciji prihvatimo sugestiju izvesnog pred-razumevanja, nagovora na odgovor, i

odgovora pre kritički promišljene odgovornosti, a možda i pre same upitnosti. Mi tim iskušenjima možemo da podlegnemo, a da, pritom, verujemo kako se bog zna kako kritički, upitno, izoštreno-skeptički, s metodičkom sumnjom, čak, odnosimo prema samim pitanjima, počev od pitanja o istini. Ali, naravno, to je velika iluzija kojom su čak i savremeni filozofi previše i prečesto ophrvani.

Odgovornost pred istinom

Govor je, najpre, izvesna praktična uslovnost. To znači da se on profiliše kao odnos između sredstava i ciljeva. On na nešto cilja ili nečemu služi. U isti mah on nam nešto *hoće reći*. Ljudi ne koriste govor samo zato da bi njime nešto rekli ili za komunikaciju, već i za razne druge praktične svrhe. Ali, već i samo značenje govora, tj. ono što on *hoće da nam kaže* poseduje u sebi i taj voljni, praktični momenat. Naravno, uvek ostaje pitanje: šta je to *nešto* što govor hoće i može da nam kaže? Da li to *nešto* postavlja svrhu govora izvan samog govora ili ta svrha ostaje u samom govoru? Da li je ta svrha samosvrhovita, suverena, ili ona nečemu služi? Ako je svrha data izvan, onda šta god da govor hoće reći njegovim iskazom gospodari neka vrsta heteronomije ili izmaka smisla.

Izprethodnog sledi to da ciljni, celishodni ili svrhoviti momenat u govoru može da se »otuđi« od samoga sebe, od vlastitog hteti-reći ili značenja. Prema tome, praktični smisao govora nije svodiv na nekakav samosvojni smisao, na prozirno, sebi samome dovoljno značenje. Generalno uzev, smisao govora zavisi od toga kakvi se odnosi sredstava i ciljeva u njemu uspostavljaju. Tu ništa nije unapred odlučeno. Svaki govor poseduje svoju intencionalnu ravan, ali njegov smisao ne zavisi samo i samo od intencionalnosti, od onoga što je njime rečeno/kazano. Izmak smisla uvek gospodari govorom u složenom praktičnom polju u kojem se govor pojavljuje. Naravno, mi znamo da u govoru *iskazano* može da bude svašta, a da posledice iskazanog mogu da budu – ništavne. Onda kada ljudi govore koješta ili, kako bi se to na starinski, filozofski način reklo, kada izgovaraju mnenja (*doxu*), takav govor, u svom značenju, ne poseduje suverene praktične posledice.

Ipak, među brojnim govornim mogućnostima, za teoretičare znanja izdvaja se situacija u kojoj se ono iskazano uspostavlja kao *konstatacija*.

Iskazano mnogih iskaza često se poziva na nešto što *jeste*, što je *stvarno,* da bi, zatim, tvrdilo ne samo »da« jeste, već i »kako« jeste to što jeste. Znaci navoda sugerišu da iskaz može da ima i pogrešnu viziju ne samo toga kako jeste to što jeste nego i toga da ono uopšte jeste. Drugim rečima, iskaz može da veruje da je konstatacija, a da, stvarno uzev, to nije.

Čak i kad bi se ogrešila o logiku konstatovanja, konstatacija iako bi time *praktički* izgubila značenje, ipak ne bi nužno izubila smisao. Dakle, u jezičko-praktičnoj upotrebi i sama konstatacija može da ima kako autonomni tako i heteronomni status. Drugim rečima, njoj vrednost može da propiše ili ona sama ili nešto drugo, njoj spoljašnje. Ukratko, konstatacija može da bude ili vrednost po sebi ili vrednost za drugo. Tek u tom kontekstu moguće je postaviti i pitanje o istini i odgovornosti konstatovanja.

Polazna tačka takve upitnosti je sledeća: o kakvoj god da je vrednosti reč, reč je o vrednosti koja se razastire u *jeziku*. U jeziku se (1) govore istine i (2) govori o istinama. Svaki istiniti govor ili govor o istini uhvaćen je u izvesne jezičke mreže. Pa ako prihvatimo da je istina nešto što je dato u jeziku, to je, onda, svojevrsno jemstvo da se ona ne shvata kao nekakva apsolutna, po sebi važeća, supstancijalna, spoljašnja datost.

Ako jezik ima sposobnost da se pojavljuje (kroz govor, pisanje itd.), ne znači li to da i sama istina ima tu isti sposobnost? Da li se ona pojavljuje radi sebe ili radi nečega drugog? To se ne možemo znati pre njene pojave. Takođe, uvek je, u datom jeziku/govoru, pri upotrebi istine ili reči *istina*, potreban izvestan izbor ili odluka o samom cilju te operacije. Tek ova odluka određuje karakter (upotrebljene) istine. U stvari, odluka odlučuje o tome da li je svrha ili cilj istine u njoj samoj ili izvan nje.

Neko može da kaže nešto. Samo po sebi to nešto nije ni istina ni laž. Još preciznije: *nešto* koje neko izriče ne može *bezuslovno* da bude istina ili laž. Potrebno je, za to, da se zadovolje neki uslovi. Ili (1) da taj neko (subjekt iskaza) želi da kaže istinu ili laž pa da, onda, mi ustanovimo šta je od te dve stvari on rekao ili (2) da mi u dati iskaz projektujemo nečiju nameru da kaže istinu ili laž, pa, onda, na osnovu toga da presuđujemo.

Ako se ti uslovi ne bi ispunili onda bi neko mogao da kaže nešto iz najrazličitijih razloga – ili radi šale ili kao lozinku ili zato što to lepo zvuči ili da bi se dopao drugima ili da tek nešto kaže... Lista je potpuno otvorena. Ali, ukoliko hoćemo da znamo da li je jedan iskaz istinit ili ne, mi njegove spoljašnje svrhe moramo da otklonimo i da se s ozbiljnošću upitamo: da li je

ta tvrdnja istinita ili ne? Bez te upitnosti, ili upitne odgovornosti, bez *odluke* da pitamo o istinosnoj vrednosti nekog iskaza, nema ni odgovornosti prema istini, pa onda, naravno, ni same istine. Ma koliko da je posedovanje istine malo izvesno, mi smo prema tom mogućem ili nemogućem posedovanju – odgvorni. Odgovorni smo i prema laži, ali ne prema njoj zbog nje same, već opet zbog neke istine...

Dovoljna opravdanost

Iz odluke da pitamo o istinosnoj vrednosti nekog iskaza proizlazi epistemološka norma: ako hoćemo istinu treba *zaista, uistinu* postaviti pitanje *o istini*, a ne neko drugo, pogrešno pitanje. To znači da je u našem znanju-postavljanj-pitanja-o-istini ugrađeno izvesno očekivanje: od svakog, pa i ovog znanja se, najpre, očekuje da poseduje izvestan identitet, da poseduje istovetnost sa sobom. Naime, od njega se očekuje ispunjenje vlastitog identiteta. Kad jednom zauzme poziciju znanja, to znanje, ubuduće, teži da tu poziciju održi. Ono ne može biti sad ovako, sad onako... Od znanja se očekuje da, sve dok jeste to što jeste, tj. znanje, bude istovetno sa sobom. A tu istovetnost može da mu garantuje samo istina koja je u njemu sadržana, prisutna. Ali, zašto je to tako? Zašto istina može da garantuje znanju istovetnost, a ne obrnuto? – Zato što je istina, po opštem uverenju, trajnija od znanja. To uverenje glasi: nešto može da bude istina iako niko još ne zna da je to istina, ili nešto može da bude istina iako više niko ne zna da je to bilo istina. Reklo bi se da znanje može da garantuje istinu, samo ako je istina već prethodno garantovala znanje (koje je, kao što znamo, *istinito* opravdano verovanje). Ali ni to ne prolazi bez problema, bez upitnosti.

Naravno, mi *znamo* da pitanje o istini glasi *Šta je istina?*, a ne, recimo, *Šta je kruška?*, *Šta je pravda?* ili *Šta istina nije?* U njega je već ugrađeno izvesno predrazumevanje identiteta. I upravo zato što je to predrazumevanje u stvari znanje o identitetu neke stvari ono nam se čini logički neprikosnovenim. Nekada su filozofi u toj priči rađe upotrebljavali reč suština; tako je, recimo, Hajdeger pisao *O suštini istine* (1930); danas se prednost daje reči identitet. Sam identitet nekih pojava, kao što su *pitanje*, *znanje* i *istina*, utiče na to da se te pojave kreću unutar naših očekivanja. Ali na taj način one postaju samorazumljive i, reklo bi se, skoro – dogmatične. Mora li se, onda, reći da istina ima identitet samo po cenu vlastitog

dogmatizma?!

Generalno uzev, problem sa pojavama kojima se pripisuje suština/identitet u tome je što su one onda bliske, ako ne i istovetne sa – dogmama. Takve pojave postaju apriorne konstrukcije koje u praktičnom životu mogu da obavljaju različite, i veoma značajne funkcije, a da pritom nemaju nikakav supstancijalni identitet. Drugim rečima, identitet je stvar koja praktično – ne postoji. Ni jedna stvar nije potpuno ista ni samoj sebi ni nekoj drugog stvari. A = A je konstrukcija koja postoji samo kao konstrukcija.

Naravno, mi smo navikli na takve konstrukcije i na formalnu logiku koja njih uobličuje. Zato nam izgleda samorazumljivo da će odgovor na pitanje *šta je A* nužno protivurečiti odgovoru na pitanje *šta A nije*. Ali, šta ako je *A* uvek i nešto drugo i u sebi i od sebe, dakle, i nešto različito od *A* ako je ono istovetno sa sobom. U tom slučaju moglo bi se reći da A izmiče svakoj identifikaciji i ne dopušta logičkim konstrukcijama da ga osvoje bez ostatka, da jednom za svagda kolonizuju njegov kontingentni svet i, najzad, kontingentni svet generalno uzev. Da li to važi i onda kada pod A podrazumevamo pojave kao što su znanje ili istina?

U izvesnom smislu, mogli bismo reći: istovetnosti su neka vrsta lažnog predstavljanja. U tom slučaju, naše istinito opravdano verovanje u identitet pojava kao što su *znanje* i *istina*, jednostavno, ne bi bilo *ni istinito ni opravdano*. Bilo bi samo *verovanje*. Drugim rečima, mi strogo uzev ne znamo šta su znanje i istina. Da li to znači da nas već samo pitanje-o-istini uvlači u zabludu, zbog koje će, na kraju, i odgovori biti obmanjujući? Zabluda o tome da postoji nekakav identitet ili suština pitanja-o-istini sugeriše u ljudskom govoru izvesnu samorazumljivost pitanja: *Šta je istina?* Ali, logički momenat nije jednini koji takvo pitanje uvlači u samorazumljivost.

U pitanju *šta je istina* već sama upitna rečica *šta* podrazumeva izvesne pretpostavke, izvesno u sebi sedimentirano znanje o tome na šta bi ona mogla da se odnosi (a na šta ne). Budući da smo filozofi, nama izgleda samorazumljivo da damo prednost pitanju *šta je istina* u odnosu na pitanje: *ko oličava istinu.* Mi ćemo, dakle, iz nekog razloga, dati prednost pitanju *šta* u odnosu na pitanje *ko, kad, gde, kako* i *zašto*. Ali to znači da se identitet naše upitnosti gradi i učvršćuje diferencijalnim (za-razliku-od) postupkom. Identiteti su tautologije koje bi, ipak, htele da budu znatno više od toga.

U pitanju o istrini postoje još neki momenti koji su samorazumljivi. Najpre, reč je o upotrebi glagola *biti*. Pitanje glasi: šta *je* ili *jeste* istina? Ali zašto se misli da istina bilo šta – jeste? Možda je istina nešto s one strane opozicije jeste/nije? Iskaz *Istina je da pada kiša* znači, samo, da kiša pada i, prema tome, isključuje mogućnost da istina jeste/ima neku objektivnu egzistenciju koja koincidira s tim događajem koji je, recimo, jedan jesenji pljusak. Nama je, ipak, samorazumljivo kada kažemo: *Istina je X ili Y*. Jer, mi nemamo drugi jezik nego onaj kojim ćemo reći: *Možda je istina nešto*... Itd. Ali, šta *je*, zapravo, istina i da li to njeno *biti* ima nekog smisla – to nećemo nikad znati. Nikad do kraja.

Iz toga bi mnogi *bez predumišljaja* izvukli zaključak da je bolje prepustiti se samorazumljivostima nego opterećujućoj sumnji i nedoumici. Iz ideje samorazumljivosti konačno sledi da mi nemamo potrebu da naše znanje-postavljanja-pitanja-o-istini na bilo koji način *opravdamo*. Ukoliko je samorazumljivo, ono je već time unapred opravdano. Pa ako je samorazmljivost uvek spremna da kolonizuje mnoga (pa i filozofska) znanja, onda znanja, isto tako, u svakom trenutku mogu da napuste ljušturu samorazumljivosti.

Mnoga filozofska znanja, iako su nekad, u nekim starim kontekstima bila opravdana, sada to više nisu. Otuda, bar u filozofiji, postoji trajni deficit opravdanja! Pa i istine. Naša verovanja nikada nisu dovoljno opravdana, a dovoljno opravdana nije ni istina koja, izgleda, nikada neće biti ono što *jeste* bez znaka navoda, odnosno neće *biti* istina pre ili s one strane procedure opravdanja. Da je neka istina zaista/uistinu istina i da je pitanje o istini zaista pitanje o istini, mi to ne znamo niti možemo da znamo pre procedure opravdavanja našeg verovanja u istinu. Ali, avaj! – Opravdanja nikada ne nude dovoljnu opravdanost. Ili, a to se svodi na isto, njihova dovoljna opravdanost, ma koliko nam delovala uverljivo, uvek je kratkog daha.

Istini je potreban tekst

Da bi neki iskaz bio istinit, potrebno je da njegovo unutrašnja referenca bude istovetna spoljašnjoj: *kiša pada* je istinito samo zato što (ili kad, ili ako) kiša pada. *Dva i dva su četiti* samo onda kad su ili ako su dva i dva četiri. Iskaz $E = mc^2$ je istinit zato što je zaista $E = mc^2$. Iskaz *Petar Pan zna da leti* istinit je zato što svako dete zna da Petar Pan zaista leti. Dakle,

bilo koje "S je P" je istinito ako je situacija zaista takva da S je P. Da li je, pri tom, neophodno da spoljašnja referenca bude pozivanje na neki *objekt* (idealni ili materijalni), neki *događaj*, neku *fikciju* (recimo, pozivanje na Petra Pana, Paju Patka itd) ili je neophodno da predstavlja ispunjenje izvesne ontološke obaveze, sve to je, u ovom trenutku – nevažno. Svi jezički znaci sadrže u sebi ovu dvosmislenu, u isti mah spoljašnju i unutrašnju funkciju pozivanja-na. Kad je u prvom planu spoljašnja funkcija, ona u rezervi čuva unutrašnju, a kad je u prvom planu unutrašnja, ona u rezervi čuva spoljašnju. Da bi funkcija pozivanje-na-nešto uopšte i mogla da funkcioniše, ona mora da bude dvosmislena. U običnom govori referenca je unutrašnja uvek kada se neki iskaz pominje, a spoljašnja kada se upotrebljava. Ali običan govor poseduje naivnu referencijalnu veru po kojoj je moguća spoljašnja referenca bez unutrašnje. U tom shvatanju, stanje *kiša pada* je stanje dato po sebi, to je činjenica nezavisna od bilo kakve iskazne artikulacije.

Naravno, to je shvatanje naivnog realizma i ono je pogrešno pošto zanemaruje činjenicu da je *označeno* u znaku, za razliku od označitelja (te metarijane i empirijske strane znaka) uvek – dvosmisleno. Dakle, označeno kao deo znaka, nužno postoji u znaku, ali ono ukoliko cilja na neku (duhovnu ili materijalnu) spoljašnjost, postavlja se izvan znaka, *kao da* je sama stvarnost. Funkcija značenja je, u tom smislu, uvek dvosmislena: poziva se na nešto spolja, a ipak ostaje unutar iskaza ili jezika. Obična (zdravorazumska) svest veruje da su njene spoljašnje reference, u stvari, apsolutno spoljašnje, odnosno da su one moguće bez ovog dvosmislenog, spoljašnje-unutrašnjeg pozivanja-na... Za nju *kiša pada* predstavlja po sebi datu stvarnost koja je kakva jeste bez obzira da li je označena ili ne *kao takva*. Drugim rečima, za običan govor *kiša pada* je činjenica koja nema nikakve veze sa semantikom i jezikom. Ali i mnogi teoretičari koji nekontrolisano upotrebljavaju pojam *činjenice* često su takođe žrtve ove naivnosti. Običan jezik "zaboravlja" da je stvarnost zvana *kiša pada* moguća kao takva samo pod uslovom brisanja označitelja. U osnovi, tu imamo konstitucionalni previd označitelja, tj. previd njegove vezanosti uz ono označeno. Obična svest tu vrstu neposredne prisutnosti u *stvarnom* sebi osigurava tako što apstrahuje od specifično-semantičke funkcije jezika koja, ipak, stoji u pozadini svake (naučne, teorijske, zdravorazumske) činjenice, pa onda svakako i činjenice da *kiša pada*.

Za samo značenje, međutim, nije bitna veza sa spoljašnjim svetom nego to da u govoru/jeziku ne postoji raskorak između spoljanjeg i unutašnjeg pozivanja-na. Drugim rečima, važno je samo to da *kiša pada* znači da kiša pada, a ne nešto drugo (recimo, u slučaju lozinke, nesporazuma, semantičke greške itd.). Dakle, čak i kada u jeziku koristimo izraz *kiša pada* s drugačijim značenjem od uobičajenog, ipak *kiša pada* će i dalje značiti *kiša pada*, mada, pritom, ne i da kiša *zaista* pada... Sada se postavlja pitanje: da li iskaz *kiša pada ako i samo ako kiša pada* pravi izvestan kompromis (ili: sintezu?) između bezuslovne (tautološke) istine i uslovne (uobičajene, referencijalne) istine (istine koja se poziva na stvarnost)?

Zaista, šta znači reč *ako* unutar iskaza: *kiša pada ako kiša pada*? Ta reč govori o uslovu (pogodbi) pod kojim nešto važi. Zato reč *ako*, u gornjem iskazu, može da se protumači na bar dva raličita načina. Ona može da se poziva na neku spoljašnju (uslovnu) istinu, ali i na unutrašnju (bezuslovnu) istinu iskaza. U prvom slučaju bi se tumačila u ključu spoljašnjeg pozivanja-na koje je ili naivno ili takvo da zahteva opravdanje; u drugom slučaju to *ako* (ili: *ako i samo ako*) bi se shvatalo kao nužna semantička uslovnost... Pa ako ovo dvosmisleno *ako* funkcioniše i u Dejvidsonovim T-rečenicama, ono tu onda čuva u sebi i pomenutu mogućnost tumačenja u pravcu naivne referencijalne vere koja obeležava običan govor.

U ovom trenutku moguće je reči: T-rečenice ne kažu jednostavno *ako* nego nešto složenije *ako i samo ako*; zato reći: *kiša pada ako i samo ako kiša pada*, potvrđuje *bezuslovni* karater date pogodbe ili kondicionala i tako pre učvršćuje tautologičnost semantičkog merila istinitosti nego što ga prekoračuje u pravcu kompromisa sa običnim (zdravorazumskim) shvatanjem istine. Međutim, ovaj kondicional nema smisla ako ne podrazumeva pogodbu ili podudarnost između spolašnjeg i unutrašnjeg pozivanja-na. Spoljašnje je unutrašnje (a unutrašnje spoljašnje) zato što je razlika između predmet i meta jezika ovde u stvari zanemarljiva. U "*p* ako *p*" reč je o tautologiji jer u jeziku iskaz *p* istovetan samom sebi bilo da se on pominje ili upotrebljava. Kad neko kaže *kiša pada*, on upotrebljava iskaz čija istinitost zavisi od spoljašnjeg događaja; kada mi kažemo da neko kaže *kiša pada*, istinitost njegovog iskaza i dalje zavisi od spoljašnjeg događaja. Dakle, *p* ako *p* je tautologija ukoliko s pravom može da se kaže da je

unutrašnja referenca tog *p* istovetna spoljašnjoj, a da je spoljašnja istovetna samoj sebi.

Ako u T-rečenicama i njihovim različitim mogućim formulacijama (koje se uvek svode na istu priču) pored tautologičnosti ima još nečeg, odnosno uslovnog shvatanja istine, onda toga ima samo u *prokrijumčarenom* obliku. Iskaz "S je P *ako* S je P" ne govori ništa o ničemu, nikakvom entitetu i pogotovo ne odgovara na pitanje koje se tiče *istine*: da li on jeste/postoji u nekom trenutku *t* na nekom mestu *m*?

Iskaz "kiša pada ako kiša pada" za zdravi razum je *bezuslovno* (*tautološki*) istinit bez obzira da li kiša *zaista* pada ili ne. Ali – i to je sada važno – zdravi razum u svemu tome pretpostavlja da se podrazumeva sadašnje vreme i određeno mesto (jer kiša ne pada svuda i stalno). Iz toga međutim sledi da "kiša pada" nije istinito ako je samo zadovoljen uslov da kiša pada! Potrebno je da prećutno ili izričito budu zadovoljeni *još neki* uslovi da bi za taj iskaz moglo da se kaže da je istinit. To su kontekstualni uslovi, među kojima su, bez sumnje, najvažniji oni koji govore o mestu i o vremenu u kojem, navodno, kiša pada. Nije moguće govoriti o istinitosti iskaza o stvarima koje se pojavljuju u određenom konekstu, a da se, pri tom, prećutno ili izričito ne uzme u obzir i sam taj kontekst, makar to bio i kontekst Sveta br. 1. Ali, ako je to tačno, onda iz toga sledi da iskaz "kiša pada ako kiša pada" ne govori ni o kakvim drugim istinosnim uslovima sem o tautološkim, koji u stvari samo kažu da *kiša pada* ne znači ništa drugo nego da *kiša pada*...

Ako bi jedna T-rečenica opisivala i kontekstualne uslove istinitosti nekih iskaza – recimo: iskaz *kiša pada* nekog *S* u trenutku *t* na mestu *m* istinit je ako i samo ako u renutku *t* na mestu *m* kiša pada – u tom slučaju ona bi isključivala mogućnost pripisivanja istine jednostavnim iskazima koji ne preciziraju kontekst, dakle, T-rečenicama koje ne preciziraju *S*, *t* i *m*. Pošto nije dovoljno da kiša pada, da bi iskaz "kiša pada" bio istinit – potrebno je da kiša pada na određenom mestu u određeno vreme – iz toga proizlazi da reći: "iskaz *kiša pada* je istinit ako i samo ako kiša pada" obmanjuje u pogledu istinosnih uslova iskaza "kiša pada". Ukratko, može da se desi da "kiša pada" *nije istinito* ako negde drugde kiša pada. Zato T-rečenice koje *uključuju* i određenje konteksta, s jedne strane, obesmišljavaju van-kontekstualne T-rečenice (u pogledu njihove istinosne vrednosti) i, s druge strane, pretenduju da budu rešena enigma semantičkog pojma istine.

Da li one zaista rešavaju tu enigmu? Da li je tautologija rešena enigma semantičke istine?

Ako je semantička vrednost nekog iskaza kondicionalno vezana uz njegovu istinosnu funkciju, onda, očigledno, jednostavni konstativi, lišeni konteksta, ne bi mogli da osiguraju svoju semantičku vrednost, pošto nisu u stanju da ponude čvrstu, pouzdanu formulu vlastitih istinosnih uslova. Međutim, samo ukazivanje na kontekst ne osigurava nam istinu po sebi nekog događaja. Iskaz: ako *p* u trenutku *t* na mestu *m,* onda je *p* istinito – još uvek ne govori ništa o tome da p u trenutku *t* na mestu *m*. On nam još ne pokazuje ili ne dokazuje *da p* zaista u trenutku *t* na mestu *m.* Ako bi se pokazalo ili dokazalo *da p* u trenutku *t* na mestu *m,* tek onda bi *p* zaista bilo istinito.

Međutim, *dokazivanje* ili *pokazivanje-da* kao pokazivanje/dokazivanje *neposrednosti*, naprosto, nije moguće, to jest, kako bi rekao Vitgenštajn, ono je neizrecivo i mistično. Neposrednost (ili: njeno *kako*) je moguće samo *prikazati* u nekom *kontekstu*. Istinitost jedne rečenice je moguća samo unutar drugih rečenica koje se izgovaraju ili podazumevaju. Zato je stalna re-kontekstualizacija nužnost da bi uopšte mogao da se postavi problem istine. Možda bi, čak, moglo da se kaže da je jezik, u svojoj srži, sazdan od stalnih re-kontestualizacija. U svakom slučaju, za istinu je potreban *kontekst* ili, ako hoćete, *tekst* da bi o njoj uopšte moglo da se govori. Istina je svojstvo rečenica koje je, kao takvo, moguće samo *u jeziku*.

Nema van-kontekstualnih istina

Ako se načela spoznaju sama sobom, to onda znači da su ona u isti mah i subjekt i objekt spoznaje. Da li bilo šta može da bude u isti mah subjekt i objekt spoznaje? To je u metafizičkoj tradiciji bilo moguće pod jednim uslovom: ako su to načela i ako su ta načela bezuslovne istine. Mnogi filozofi, uključujući tu i Bertranda Rasla, mislili su da i iskazi koji su izvedeni iz načela mogu biti smoočigledi kao što su to i sama načela. Ipak, za izvedene istine se ne može reći da su bezuslovne, pošto zavise od izvedbe. Zato njihova »samoočevidnost« može da ima jedino psihološki, ne i epistemološki smisao. Ali, naravno, psihološka samoočevidnost nije epistemološki strukturirana kao bezuslovnost. Reći da su izvedene istine samoočigledne zato što svoju samoočiglednost preuzimaju od načela iz kojih

su izvedene, naprosto je pogrešno. To je pogrešno najpre zato što su izvedene istine uvek efekat kontingentnih izvedbi. Da su te uzvedbe nužne, onda bi izvedene istine bile, u stvari, sastavni deo načela, tj. bile bi i same bezuslovne istine. Zato moramo reći da nema bezuslovnih-izvedenih istina. To zatim znači da nema ni samočevidnih izvedenih istina. Ukratko, nema filozofskog sistema u kojem bi sve istine bile povezane u skladnu i nužnu, odnosno potpuno koherentnu celinu.

Kad je reč o sistemima, oni su mogući samo kao formalni sistemi. U tim sistemima se ne odlučuje o istinitom sadržaju, već o doslednoj formi. Kad bi svi sadržaji koji ulaze u jedan formalni sistem bili bezuslovno istiniti, onda bi i izvedbe u tom (formalnom) sistemu bile bezuslovno istinite. Ali tada sam sistem ne bi bio formalno, već supstancilano istinit. Mi znamo da je svaki sistem *izvedbe* formalan upravo zato što *on* ne odlučuje o tome šta je ušlo u njega, da li je to istina ili nije. Formalni sistem kaže: ako je nešto istina, onda je i sve ono što iz te istine sledi takođe istina. Međutim, on nikada ne kaže da je nešto istina i pogotovu ne da je to bezuslovna, samoočigledna istina.

Negde pri kraju *logocentričkog* hoda filozofije pojavljuje se Vitgenštajn koji, u *Traktatusu*, tvrdi ono što se na različite načine već dugi niz godina tvrdilo, da je iskaz istinit onda kada je nešto tako kako to njime kažemo. Recimo: iskaz *kiša pada* je istinit kada kiša pada. To je, bez sumnje, bilo i Aristotelovo stanovište. Problem je u tome što ono može da se primeni i na sledeći slučaj: iskaz *Petar Pan zna da leti* je istinit pošto u svetu crtanog filma Petar Pan zaista zna da leti. Formalni sistemi su indiferentni u vezi sa razlikom između konteksta u kojima se pretenzija na istinu pojavljuje. Ako je nešto istinito, ono je istinito uvek u datom kontekstu. Nema van-kontekstualnih bezuslovnih istina, naprosto zato što nema istina koje se ničega ne tiču. Pozivanje na nešto moguće je samo i samo u datom ili projektovanom kontekstu. Tekst istine moguć je samo u kontekstu koji je, zapravo, takođe tekst. Tekst može da se poziva (da referira) samo na drugi tekst, i to tako da njegovo referiranje jedan kontekst transformiše u tekst.

Apstrahovanje od diferencijalnog umreženja

Iako je logika formalna, iako reprezentuje, zastupa, predstavlja praznu formu *logosa*, ona ipak ima sposobnost da *vidi* istinu i da je *razlikuje* od laži.

Kako njoj to uspeva? Razlikovanja istine i laži u logici se ne vrši samo putem načela protivurečja (koje tvrdi: *A nije ne-A*), nego i putem načela isključenja *trećeg (A je B ili ne-B, trećeg nema)*. Ali, i načelo protivurečja i načelo isključenja trećeg podjednako vrše isključenje *drugog* (ne-istog, neidentičnog). Znači, ta načela samo potvrđuju *vrhovno* (logičko i logocentričko) ustrojstvo svakog postava, koje (ustrojstvo) se temelji na postavu samog *identiteta*. Bog je Bog. Ili : ne-B je ne-B. Naime, i iskljičenje *trećeg* i isključenje *drugog* imaju funkciju da uključe ono Prvo i, naravno, da ga pri tom učvrste u njegovoj istovetnosti sa sobom. Tautologija je vrhovno metafizičko načelo. Jer logička načela, uključujući tu i načelo dovoljnog razloga, imaju za cilj uvažavanje i uvežbavanje stava koji glasi: *sve je ono što jeste*. S razlogom. A to je, u stvari, stav koji zagovara, zatvara i zabravljuje istovetnost-sa-sobom Sveta. Savremena kosmologija, fizika i mikrofizika nam, međutim, kažu da o toj istovetnosti-sa-sobom Sveta, jednostavno – nema ni govora.

A opet, logika je bezrezervno optimistična i to – *a priori*. Ona nam ne kaže koji je od dva kontradiktorna stava istinit, ali, pri tom, vidovito tvrdi da jedan obavezno – jeste. To je njena meta-metafizika, njen *a priori svih a priorija*. Sve u svemu, ona veruje u fatalnost Istine ili, još preciznije, u njenu nužnu mogućnost. Šta košta da košta… Sudeći po tome, *nešto*, neki entitet, neko *bivstvujuće* sudnja je Istina prisustva. Čak i ako mi trenutno (a možda i trajno) ne znamo da li je to – to. Iako su logička načela "formalna", ona bezrezervno veruju u "sadržinsku" datost (prisutnost) istine. Živimo bezuslovno i bezrezervno u svetu Istine. Jedino što ne znamo šta je zapravo istina ! Izgleda, ipak, da je naš svet tu *zbog* Istine, a ne zbog nekakvog haotičnog stanja… Logika ovu pretpostavljenu Istinu samo formalno re-prezentuje. Mada je vidovita u pogledu celishodnosti Istine u svetu, logika ne želi ni jednog trenutka da nju odredi. Naravno, umetnost to još manje želi. Ona još manje pretenduje na to da izravno pristupi svetu Istine. Pre bi se reklo da umetnost, bar ona *retka*, teži da Istinu – preokrene. U svetu sadržinske Istine (koju nameću logika i zdrav razum), umetnost ima u najboljem slučaju status ničeanskog nihilizma: prevrednovanja i preokretanja svih vrednosti.

U pogledu klasičnog shvatanja istine najvidovitija od svih vidovitih reči je ona koja se uklanja čim se pojavi da bi na njeno mesto došla neka neposredna datost, neka istovetnost sa sobom, ukratko, nepobitna Istina

prisustva nečega prisutnog. To da jeste ono što jeste gola je Istina. Mi ne znamo da li jeste ono što jeste, ne znamo da li to što jeste ima boju, ne znamo njegovu golu Istinu, ali zato Istina tog *biti* nije ništa manje – gola. Mora da ispod smokvinog lista nečeg ima! Sličan problem imamo i sa golim životnim iskustvom kao iskustvom neposrednog. Pa i sa naivnim pozitivizmom, zdravim razumom ili, čak, naivnim scijentizmom. Srećom, taj problem nemamo sa tvrdo opredmećenim označiteljskim sklopovima, recimo, sa umetnošću.

Umetnost nije, niti može da bude označitelj koji iščezava nudeći jedno *čisto* ili *golo* označeno. Iza umetnosti, za razliku od iskustva i razuma, *ne stoje* teško primetni mehanizmi *brisanja označitelja*. U njoj ne postoje, bar ne nužno, mehanizmi koji omogućuju da označeno potvrdi svoju *logocentričko* prvenstvo. Savremena umetnost, ako ne i sva umetnost, spontano je *a-logocentrička.* Ali, kad ne bi bilo brisanja označitelja, tada bi logika izgubila svoju vidovitost u pogledu Istine. Problem je u tome što je brisanje označitelja uvek kratkog daha. Zato logika ne rešava (do kraja) naše životne probleme. U umetnosti označitelj ne može da se izbriše i svakako ne u apsolutnom smislu. Čak i onda kada misao "odluta" negde, ona ne može potpuno da potisne označiteljsku scenu. Zato se, ne samo u artistički nego i u logički vođenom mislenju označiteljska scena uvek *vraća*, a taj povratak potisnutog svedoči da gola Istina nikad nije apsolutna.

Iz prethodnog sledi zaključak koji je aktuelan kako za logičke tako i za umetničke diskurse: istina, shvaćena u svojoj neposrednosti, zapravo je čisto pričinjavanje, previd, simulacija, simulakrum. Ali zašto je ona privid/simulacija? Zato što brisanje označitelja stvara varljiv utisak da se jedan konstrukt neposrednosti (= neposredno istinitog) izuzima iz diferencijalnog označiteljskog lanca (ili: iz govora, jezika, pisma) i nudi kao čista datost, čistina, gola Istina. S druge strane, brisanje označitelja se postiže gestom sponatanog, nesvesnog apstrahovanja koje ustoličuje logiku Istog. Svaka stvar je istovetna sa sobom već kad pomislimo na bilo šta! I za logiku i za nauku i za zdrav tazum i za religijski fundamenzalizam – sve je ono što jeste. Ovo apstrahovanje od diferencijalnog umreženja ujedno je iluzija da svaki *govor*, uključujući tu i govor umetnosti, može da otkrije bilo kakvu neposrednost ili neposrednu istinitost. Taj Sizifov posao, pored Sizifa, ne može da obavi ni sam govor Sveta, govor najviše nepostednosti koje, kao takve, strogo uzev ni – nema.

Pogrebna istina o istini

Volja za zauvek dokazanom istinom je danas iz temelja – uzdrmana. Stari temelji su razrušeni, a novi nisu nađeni. Volja za istinom ostaje nedokazana. Znamo da je istina često bila razarana, ali ne putem skepticizma ili nihilizma (tog ničeanskog prevrednovanja svih vrednosti), već putem golog nasilja. Ona je bila brutalno instrumentalizovana u cilju laži, propagande ili ideologije. Najzad, *volja za istinom*, o kojoj je govorio Niče, shvatila je da je volji za *svetom istinom* došao kraj. Jer, upravo je *sveta* istina mehanizam kojim se istina na nepogrešiv način instrumentalizovala u korist nekog brutalnog ili manje brutalnog nasilja. Naprosto, došla su vremena kad se oruđem božanske istine može samo reći da istina više nije božanska, da nema istine u božanskom nasilju. Istina je možda već zbog toga postala problematična: namera s fatalnom nedovoljnošći, nedostatkom, oskudicom u sebi. Zato je moguće reći da je u odlučujućoj instanci ekonomija istine zapravo ekonomija odgode i rAzlike.

Eto zašto Niče može, bez dvoumljenja, da tvrdi: "mi živimo samo zahvaljujući iluzijama – naša se svest češe o površinu" (*Knjiga o filozofu*, I). A to je, nema sumnje, površina iza koje nema dubine, kojoj ireverzibilno nedostaje dno, kojoj dubina fatalno izmiče, biva beskonačno odgođena. Pri tom, izvesno je da su ekonomiji života neophodne iluzije, počev od iluzije prisustva, u plićaku ili na dnu. Potrebne su joj i neistine ili ne-cele istine, i površnosti koje se drže za istine. Potrebno je "verovanje u istinu, ali se ono zadovoljava iluzijom, tj. 'istine' se posvedočuju svojim dejstvima, dokazima po snazi, ne logičkim dokazima. Istinito i delotvorno važi kao istovetno, i ovde se priklanja pred silom" (*isto*). Skoro svaka volja za istinom svoju *svetost* potvrđuje kroz borbu, isključivost ili fanatizam! I tako se od intrinsične vrednosti pretvara u instrumentalnu, čiji krajnji cilj je vladanje, gospodarenje, suverena prisila. Po pravilu (ili: zakonu, *logosu*?), mi ne znamo šta je istina, i znamo jedino to da se ona od nas – očekuje. Znamo, takođe, da se od svih koncepcija istine koje se pojavljuju na teorijskoj pijaci očekuje da budu istovetne sa sobom, a ne da sebi protivureče. Pri tom, opet, mi naprosto ne znamo zašto u civilizaciji i kulturi sa istinom tako traljavo stoji Stvar.

Odgoda je nužan i u isti mah nemogući uslov-mogućnosti istine. Upravo zato što odgođenjost nikad nije ista, zato ni istina nije ista, a morala bi to da bude. Jer, to se od nje – očekuje. Nedokazanost istine vodi poreklo od ovog neispunjenog, ali ne i poništenog nego odgođenog očekivanja. Načelo *odgode* čini da naša istina uvek bude "najboljim" svojim delom – protivna samoj sebi.

Ako Aristotel ima pravo kada kaže da je sveta dužnost dati prednost istini, onda je sveta dužnost i dati prednost istom, a ne različitom, drugom, suprotnom, protivurečnom itd. I takođe, sveta je dužnost poreći načelo *odgode*. Konzervativizam svetih dužnosti je nesumnjiv. Zato je, u borbi između svete dužnosti istine i načela odgode rezultat samo to da odgođena istina u prvi mah postaje svojevrsna *negacija* svetih dužnosti. Ipak, tu nije reč o dijalektici negativiteta. Bar ne *do kraja*.

Reč je o tome da načelo odgode u uslovima u kojima caruju svete dužnosti operiše *najpre* kao negativitet. Pre ili kasnije ono se oslobađa od te dijalektike koju prihvata *samo u instrumentalnoj ravni*, kao oruđe borbe protiv svetih dužnosti. Pri tom, *reklo bi se* da *isto* shvaćeno kao idealna (logička) konstrukcija i nije naročito opasno. Argument je: ono ne postoji u stvarnosti, već samo u (idealnoj) "stvarnosti" koju nosimo u našim glavama. Ipak, taj argumen može i da se preokrene. Upravo zato što postoji samo u našim glavama, Isto je u stanju da bude čisto nasilje! Moglo bi se čak reći: radikalno zlo. A to, naravno, podjednako važi i za Istinu. Istina je korenito zlo ako je korenita, ako je svetost ili svetinja. Pa da volja za istinom ne bi bila radikalno zlo, ona je osuđena na sličnost filozofiji, naravno, u njenom izvornom značenju: *ljubavi prema mudrosti* koja je uvek odgođena, nedokazana, nedosegnuta.

Šta iz svega toga sledi? Postoje bar dve mogućnosti. Jedna glasi: treba dati prednost (nemogućim, idealnim) konstrukcijama. Druga glasi: isto i istina pate od viška *idealnog* (= represivnog) idealizma i manjka stvarnog (životnog, telesnog, označiteljskog) materijalizma? Ali, zašto bi ta alternativa bila nužna? Zato što, kako kaže Ničе: "saznanje *izoluje*" (v. *isto*). I u meri u kojoj je bliže "apsolutnoj istini" saznanje se sve više izoluje od stvarnosti. Sve više *apstrahuje*. I na taj način ono postaje sve veće nasilje nad stvarnim životom. U tom kontekstu treba uzeti u obzir i neobično važan Ničeov iskaz : "svaki pojam nastaje poistovećenjem neistovetnog". Da li je,

na tom fonu, moguće *kritikovati* sve (zaista sve) logocentričke, na načelu identiteta utemeljene koncepcije i strategije istine?

Jedno je sigurno. U svakoj istini, kao i u svakoj istini o istini, postoji uvek neki manjak, nedovoljnost, nedostatak. Istina je, po pravilu, samo deo istine (deo same sebe!) i to deo bez komplementarne Celine. Suviše često, ona je i prostor na kojem se baškare – iluzije i simulacije. Njen nedostajući deo nije provizorno nedostajući: on je sušti nedostatak, sama *nedovoljnost.* Ukratko: u fatalnoj, kontracelishodnoj ili kontraindikativnoj instanci istinom upravlja uvek drugo. Zato je ona samo istina-radi-druge-istine i možda čak drugog-od-istine. Intrinsična istina ili istina radi istine je nužna, ali nje ipak nema, budući da je nema nikad *dovoljno*. I zato se ona, po pravilu, prepušta instrumentalizacijama koje stvaraju lažnu sliku o nadoknadi i možda čak natkompenzaciji.

Kada smo spremni da svu svoju pažnju poverimo potvrdnom, afirmativnom delu istine, odnosno istini *kao takvoj*, tada se događa da nam prava ili istinska istina biva smeštena *iza leđa*, u skliskom ili nedostajućem delu, u prostoru neistovetnog, drugog, u toj *pravednosti* koje ima samo onda kada je nema, kad je u minusu. Odgovornost za tako shvaćenu istinu je (deridijanska) odgovornost za nemoguće ili pred nemogućim. Naprosto, to je odgovornost za koju moramo imati hrabrosti. Tolstoj je u jednom razgovoru tvrdio: "Istinu o ženama sagledaću kad budem s jednom nogom u grobu; a onda ću brzo povući za njom drugu i zalupiti poklopac." Šta god da je Lav time hteo da kaže, to zacelo ne važi samo za istinu o ženama nego i za onu o muškarcima, ili o bilo čemu drugom. Pa onda, to, čini se, važi i za istinu o istini, istinu radi istine.

Umirati bez identiteta

Ironija neidentičnog

Nije moguće identifikovati neidentično, pošto ono nema identitet. Ako A ne može da bude ne-A, onda ni ne-A ne može da bude A. Tako bar stoji stvar u logici. Ali, u logici ne-A je nešto drugo od A, recimo jedno B ili C, međutim, ako se ne-A shvati kao neistovetno sa sobom (ili: neidentično), onda se one ne može identifikovati ni kao B, C itd.? Kako je, u tom slučaju, njega uopšte moguće identifikovati? Pitanje je pogrešno, jer neistovetno sa sobom nije moguće nikako identifikovati! Neidentično u „sudnjoj" instanci izmiče svakoj identifikaciji.

U Vujaklijinom Leksikonu reč *identifikovati* (od lat. *identitas* i *facere*) pre svega znači: (a) poistovetiti, (b) utvrditi istovetnost, (c) smatrati istim. Postoje izvesne razlike između tih izraza. Međutim, oni imaju jednu zajedničku odliku. Naime, utvrditi istovetnosti, smatrati istom ili poistovetiti moguće je ili jednu stvar s njom samom (utvrditi da je to ta stvar) ili dve različite stvari jednu s drugom. Može li *neidentično* da se identifikuje na bilo koji od ta dva načina?

Čini se da je toj „stvari" „suđeno" da ne bude podložna identifikaciji... Dakle, svaka identifikacija neidentičnog kao neidentičnog ne pogađa samo „to" neidentično nego tek našu predstavu (ili iluziju) o njemu. Pa ako neistovetno sa sobom izmiče svakoj identifikaciji, nije li onda to neka datost po sebi ili, kako bi rekao Kant, *stvar po sebi*? Reći za *neidentično* da je stvar po sebi deluje kao uspešan pokušaj identifikacije koji, ako se malo bolje poghleda, ipak ne može da uspe. Naime, stvar po sebi samo je *za nas* data kao *stvar* po sebi, dake, taj izraz nam govori kako je *mi* vidimo, posmatramo, predstavljamo, ukratko, kako identifikujemo nešto kao, navodno, „stvar" *po sebi*. Da li to znači da je neidentično, zapravo –

neiskazivo, nepredstavljivo, neizrecivo? I možda čak mistično? Da, dakle, mi njega kožemo da iskažemo samo po cenu teških paradoksa?

Slične probleme bismo imali i ako bismo umesto reči *stvar* (po sebi) upotrebili neku drugu reč. Ili ako bismo tvrdili za neidentično da jeste to što jeste *po sebi*. I u tom slučaju imamo nešto što je moguće izreći samo po cenu paradoksa. Jer, tvrditi da jeste nešto što jeste isto je što i pripisati mu izvestan identitet, odnosno istovetnost sa sobom. Ali neidentično „je“ upravo „ono“ neistovetno-sa-sobom. Mi možemo da ga identifikujemo samo kao nešto što se ne može identifikovati. Da li nam mišljenje, po svojoj prirodi, takvu operaciju uopšte i dopušta, i po koju cenu?

Jedno je sigurno: mi upotrebljavamo reč *neidentično*. Ipak, da li je moguće smislena upotreba te reči? Da li je moguća formula za anti-stav neidentiteta, kao što je, u logici, moguća formula za stav identiteta: *A je A*? I da li bi, onda, jedan takav anti-stav mogli da označimo sa formulom (ili: anti-formulom?) koja glasi: *A nije A*. Najzad, šta bi uopšte značilo *A nije A*? Sa stanovišta logike, nema nikakve sumnje: *A nije A* izriče nešto suprotno od *A je A*. Da li iz toga sledi da je neidentično suprotno od identičnog? Načelo protivurečja – *A nije ne-A* – reklo bi se, radikalno odbacuje smislenost formula *A nije A*. Da li je, onda, formula za neidentitet uopšte moguća? Ona, bez sumnje, nije moguća ukoliko kao i svaka formula pokušava da identifikuje stvar na koju se odnosi. Kantovski rečeno, formula za neidentično morala bi da može da izbegne identifikaciju onoga o čemu govori. Evo još jednog zapleta: da li formula za neidentično (*A nije A*) može da izbegne identifikaciju onoga o čemu govori, a da i dalje bude nekakva formula? Da bude načelo anti-načela?

Šta uopšte čini formula *A nije A*? Jedno je, reklo bi se, sigurno: ona osporava načelo identiteta. Međutim, ako *A nije A*, u tom slučaju se neizbežno postavlja pitanje: šta je onda to *A* koje nije *A*? Da li naš jezik uopšte može da izađe na kraj s takvim pitanjem? Po načelu isključenja trećeg nešto je ili A ili nije A, trećeg nema. Ovde bi, međutim, trebalo izmisliti to „nešto“ treće. Ono neidentično je ko-zna-šta treće koje se, za uobičajeno shvatanje logike, nužno svodi na suprotno/drugo ukoliko bi to, uopšte, i trebalo da ima neki smisao. Samo, da li je ko-zna-šta-treće uopšte i može da poseduje neki smisao i da li uopšte i može da se formuliše?

Ako bi se reklo *A* je nešto drugo, različito od *A*, to bi bilo isto kao kad bi se reklo: ono je, dakle, *ne-A*. Pa ako formula za neidentično glasi *A je ne-*

A, ona onda ne osporava samo načelo identiteta nego i načelo protivurečja koje glasi: *A nije ne-A*. Da li to znači da priča o neidentičnom širom otvara vrata za kontradikcije i proizvoljnosti? Sa stanovišta logike, reklo bi se da neidentično nužno implicira jedan haotični diskurs koji stalno uskače samome sebi u usta... Ali, zar nam izvesna intuicija ne govori da mi živimo u jednom haotičnom svetu, u svetu u kojem ljudi stalno protivureče jedni drugima, u kojem ima mnoštvo paradoksa i aporija? Ukratko, u svetu u kojem logika ima veoma suženu upotrebnu vrednost?

Ima logičara ili filozofa koji tvrde da postoje dobri razlozi da se načelo protivurečja nazove, u stvari, načelom neprotivurečja, jer to načelo tvrdi da protivurečje (šta god da materijalno ili duhovno simbol *A* označava: stvar, događaj, ideju, fikciju itd.) nije moguće (sem kao zabluda). Recimo: jedna fikcija nije nešto drugo nego je to što jeste, tj. ta određena fikcija. I ona je to bezuslovno. No, u tom slučaju, formula *A nije A*, ukoliko bi bila moguća i istinita, tvrdila bi nešto suprotno: da je *protivurečje* (kako u duhovnoj tako i u materijalnoj sferi) ipak – moguće. Zatim, ona bi mogla da tvrdi da je ta protivurečnost korenita (radikalna), da stoji u temelju samog (duhovnog i materijalnog) sveta. Odnosno: da obeležava (univerzalnu) uslovnost svih semantički ili misaono identifikovanih entiteta/identiteta. Što bi značilo da su sve naše identifikacije koje se vrhune u formuli *A je A* samo manje ili više zablude, odnosno da nisu zablude jedino onda kada (i ako) ima dobrih/dovoljnih razloga za *apstrahovanje* od protivurečja i ostajanje kod (ipak veštačke) formule *A je A*.

Ako je formula *A nije A* nužna za osnovni ili prvi pristup entitetima koje naše mišljenje (logika) i jezik (semantika) mogu da identifikuju, u tom slučaju ona, u stvari, osporava ne samo načelo identiteta nego i načelo (isključenja) protivurečja (ili: neprotivurečja, kako bi neki rekli). Pa ako bi ta formula imala i status anti-načela, da li bi to značilo da ona, onda, može da se nazove i *anti-načelom potvrde protivurečja*? Dakle, da li formula *A nije A* na valjan (ili: odgovarajući) način predstavlja (označava, identifikuje, definiše) *neidentitet* (šta god da ta reč znači)? Ako bi se pokazalo da rečena formula može da bude i formula za neidentitet, onda bi ona zaista zaslуživala da se nazove ne samo anti-načelom protivurečja (ne u smislu njegovog isključenja nego, naravno, uključenja, potvrde) nego i anti-načelom neidentiteta.

Ali, haos u kojem mi živimo nije, bar ne *pre svega*, haos protivurečja, nego haos razlika. To je haos u kojem *ne-A* nije negacija *A*, već ustanovljenje razlike, drugog u njemu i u njegovom kontekstu: ne biti nikad potpuno istovetno sa sobom. Ako potpuna istovetnost nije moguća, mi nemamo drugo jezičko i logičko sredstvo nego da jednim *ne* poreknemo tu mogućnost. To je smisao formule (ako je to formula) *A nije A*. Tu imamo jednu skrivenu ironiju, za koju su antički filozofi imali lucidniju sklonost nego savremeni.

To je na veoma fin način, u svojoj knjizi *Ironija*, uočio Vladimir Jankelevič:

"Predmet – na primer svojstvo ili boja – odmah podrazumeva množinu. Kao što, prema onome što je rečeno u Platonovom *Sofistu*, biće ima u sebi nešto od nebića, tako i predmet određuju svi drugi od njega drugačiji predmeti koji mu ocrtavaju obrise." (I dalje, u vezi sa Platonom:) "Koje prokletstvo je nametnulo bićima da sama sebe ograničavaju kako bi stvarno postojala? (...) Ne može se u isti mah biti sve i nešto, i to što svest mora da se opredeli između te dve nespojive stvari uzrok je istovremeno i njene veličine i njene bede."

Neimenljivo načelo

Ako je načelo ono prvo ne samo u vremenu, istoriji i uzročnosti nego i u idealnom/logičkom smislu, i najzad u hijerarhiji svih vrednosti, ako je ono, dakle, prvo u vaskolikoj uslovnosti svega bivstvujućeg ili sveg relevantnog bivstvujućeg, onda je ono prvo samo ako za to nije potreban nikakav dokaz, baš kao što, recimo, za logičko načelo identiteta nije potreban nikakav dokaz, a ono ipak važi. U protivnom, načelo ne bi bilo načelo, jer ono što njega dokazuje moralo bi biti dato pre njega, dakle, kao prvo. Dokazanost načela morala bi da prethodi njegovoj nedokazanosti.

Ipak, pozicija načela identiteta je izuzetna, po tome što je to meta-pozicija u odnosu na sva druga načela. U odnosu na načelo identiteta sva druga načela su nedokazana! Kako je to moguće? To je moguće zato što *identitet jednog načela*, nije puka retorička stvar, nego je, na meta nivou, uslov mogućnosti bilo kog *načela.* Tek pod tim uslovom načelo može da se uspostavi kao prvo (ili poslenje, što je u izvesnom smislu isto) obeležje svega bivstvujućeg. Ali, načelo identiteta kaže: *sve je ono što jeste*. Ono ne

kaže da je ono što jeste načelo, jer načelo je retka Stvar, već samo da u svemu što jeste, pa makar to bilo i neko načelo, mora da se govori na jedan jedini način: tako da taj entitet (od *entis* - koji jeste) ako jeste, onda, jeste ono što jeste. Da bi se moglo bilo šta dodatno reći o jednom entitetu (o njegovom zašto, kad, kako itd.) potrebno je najpre moći reči za njega da jeste to što jeste, na bilo koji (duhovi ili materijalni) način. Naravno, ta formulacija načela identiteta, po kojoj je svaka stvar ono što jeste, nije jedina moguća. Pored ostalog, moguća je i formulacija koja tvrdi da je svaki subjekt svoj sopstveni predikat. Da bi uopšte bio još i bilo šta drugo, taj subjekt mora, *prvo*, da bude svoj sopstveni predikat. Identitet je formalno (logičko) *načelo* svakog entiteta, pa bio taj entitet i neko drugo, sadržinsko načelo. Iz toga sledi da ono što ne prođe kroz sito i rešeto formalno-logičkog identiteta ne može, na sadržinskom nivou, da se konstituiše kao načelo. Istovetnost sa sobom je, dakle, u izvesnom smislu načelo svih načela. Ali, zašto bi načelo, koje se spoznaje samim sobom, moralo najpre da bude istovetno sa sobom, tj. ono što jeste, a ne nešto drugo?

Šta biva ako je načelo nespoznatljivo samome sebi, ako nije podložno projektovanju identiteta na vlastito postojanje, ako je neistovetno sa sobom? Da li je uopšte i moguće načelo neidentičnog? Zaista, šta ako iza ili ispod svih načela koja mogu da se logocentrički identifikuju kao istovetna sa sobom postoji i jedno nespoznatljivo, neistovetno, nepojamno pranačelo čija identifikacija nije moguća, pa se ono, onda, može identifikovati samo iz druge ruke, samo posredstvom te nesposobnosti za logocentričku, metafizičku identifikaciju? Takvo pranačelo bi, bez sumnje, bilo neimenljivo, pa je možda "bolje" da ga nismo ni pomenuli!

Aporije identifikacije

Identifikacija je nužno dvosmislen, ambivalentan proces. Ima tome više razloga. Najpre, šta god da se identifikacijom identifikuje to u isti mah ima performativni, a tek zatim konstativni samisao. Dakle, njom se konstatuje ono što ona sama izgradi, ustanovi, postavi. Mada nam identifikacija nudi – kako bi se na prvi pogled reklo – nešto već prisutno, dato, ona to ipak prvo izgrađuje kao svoj svet, a tek zatim zatiče kao nešto već izgrađeno ili već dato; mada je to, čini se, nemoguće. Tako je procedura identifikovanja profiliše kao moguća, ali na dva načina koji protivureče

jedan drugome. U izvesnom smislu, ona je i moguća i nemoguća, dakle, pardoksalna. Poseban problem je u tome što njena paradoksalnost nije kontingentna. Ona je nužno paradiksalna. Naime, sama paradoksalnost nužno prati – iako toga mi nismo „svesni“ – svaku proceduru (spoznajnog) identifikovanja. Kant je hteo da se ove dvosmislenosti oslobodi uspostavljanjem izvesnih distinkcija. Po najvažnijoj od tih distinkcija neophodno je razlikovati polje umne, metafizičke identifikacije u kome se pomenuta dvosmislenost dovodi do paroksizma (= antinomija čistog uma), ali takođe i polje polje u kojem se identifikacije ne javlja kao opterećujuće, jer je to čoveku blisko polje pouzdanih opažajnih (pojavnih, fenomenalnih) identifikacija. Filozofima posle Kanta ostalo je pitanje: da li se identifikacije putem opažaja (i razuma) bitno razlikuju od identifikacija putem uma?

Za pisca *Kritike čistog uma* ono što opažaj opaža ili što se identifikuje kroz opažaj ne može biti stvar po sebi, jer bi to bilo protivurečno: naime, ako je nešto dato za nas, onda ono ne može da bude dato po sebi. Međutim, ako ono opaženo opažaja nije stvar po sebi, kakva je ono onda *stvar*? Sama pojava je, naime, pojava stvari. Stvari nam se pojavljuju u horizontu našeg iskustva. Samo, kako je to moguće? Kant je, naravno, tvrdio da je to moguće počev od tzv. *kopernikanskog obrta*; ali Hajdeger je već tvrdio da je deoba između stvari po sebi i pojave suvišna. Naime, po Hajdegeru pojava je otkrivanje neke stvari iza koje, naprosto, nema *još nečeg*, neke *suštine* koja se, navodno, ne otkriva i ne pojavljuje. Drugim rečima, po Hajdegeru, pojava neke stvari nam tu stvar čini neskrivenom ili ogoljenom, lišenom smokvinog lista, a to znači datom u svojoj istovetnosti sa sobom. Ovo Hajdegerovo distanciranje od Kantove stvari po sebi nije povrazak na staru metafiziku, već bi se pre reklo da je tu stara metafizika interpretirana na jedan novi, fenomenološko-egzistencijalni način. U svakom slučaju, reč je o raspravi u koju ovde ne možemo da ulazimo.

Filozofski ključno, ali pritom nerešeno pitanje glasi: šta znači identifikovati nešto? Kako se neka stvar ili neki predmet identifikuje? Evo kako se na to pitanje gleda s logičko-semantičkog stanovišta: „Mi možemo da identifikujemo predmete jer se oni, kao identični, u vremenskom protoku mogu utvrditi kao, od drugih, razlikovane jedinice“. Ova tvrdnja na prvi pogled deluje sasvim jasno. Ipak, ona uključuje neke pretpostavke koje ostaju nerazjašnjene. Najpre, problem stvara izraz: „kao identični“ koji se, naravno, odnosi na „predmete“. Iskaz hoće da nas uveri da mi pod nekim

uslovima možemo da identifikujemo neke stvari kao identične. Ali, kako su one identične? Da li identične same sa sobom ili identične sa drugim/istim (iz date serije) stvarima? Ako, za trenutak, apstrahujemo od ovih uslova – nazovimo ih uslovima razlikovanja – ipak ostaje nejasno kakav status ima sam izraz *identični predmeti*? Da li takve stvari uopšte i postoje? I da li je moguće identifikovati stvari za koje se može reći da nisu identične, već, naprotiv, da su neidentične? Ovde ostavljamo u rezervi i pitanje: da li je uopšte moguće identifikovati nešto kao neidentično? I kakve bi onda bile posledice te mogućnosti?

Unutašnja negacija identiteta ili neidentitet (*A nije A*) može u potvrdnom obliku da se misli samo kroz protivurečnosti (*A je ne-A*). Rekli smo da je poricanje protivurečnosti – što je, onda, u stvari tzv. *stav* ili *načelo protivurečja* (*A nije ne-A*) – čin kojim se dobijaju dve stvari: (1) potvrda identiteta i (2) potvrda razlike (ne-A ili B se razlikuje od A). Sada ostaje da pogledamo šta nam nudi afirmacija (ili potvrda) protivurečja. Naime, ona nam pored poricanja (čistog, apsolutnog, neprikosnovenog) identiteta (neke stvari ili svih svari) nudi i poricanje ili negaciju (nepremostive, apsolutne) razlike između A i ne-A. U stvari, nepremostiva, aposlutna razlika stoji u funkciji učvršćivanja apsolutnog identiteta. Ali ako mi ništa ne možemo da u apsolutnom smislu identifikujemo, ako nije moguć identitet (*A je A*), ako, dakle, moramo da pretpostavimo da su sve stvari neidentične sa sobom, onda to znači da je svako naše *A* uvek pomalo i nešto drugo, neko *ne-A*, neko „još nešto“ (od čega se apstrahuje), a to, svakako, unosi značajnu, možda i radikalnu razliku u odnosu na polazni identitet tog *A*.

U jednom zanimljivom tekstu Derida pokušava da protumači logičke, pa i post-dijalektičke konsekvence jednog shvatanja protivurečja koje bi htelo da bude dekonstruktivno-radikalno. “Proturječje nije verbalno niti konceptualno, u spekulativnom smislu riječi. Ako je ono u pojmu, ako *je pojam*, to bi bilo u smislu u kojem je ovaj, s one strane predstave, sama učinkovitost. Hegelijanski je to stav, shvaćam to dobro, no kojeg bi trebalo izmaći iz spekulativne dijalektike, jer “proturječje” o kojem govorimo je radikalno, toliko radikalno da utemeljuje premašuje svu dijalektiku. Ono izmiče svakom dijalektičkom obzoru u samome trenutku kada se čini da ga ono pokreće ili zaustavlja. Ono što na prvi pogled doista nalikuje logičkom, semantičkom ili dijalektičkom proturječju, to je nešto više ili nešto drugo: starije ili mlađe od sve dijalektike” (Jacques Derrida: *Vjernost “više nego*

jednom"; v**.** u časopisu *Tvrđa*, br. **1-2/2011; s** francuskoga preveo: Ugo Vlaisavljević).

Ono što važi za ovu radikalnu, post-dijalektičku protivurečnost, bez sumnje važi i za stanovište neidentičnog. Dekonstrukcija njega mora izmaći proceduri identifikacije, već zato što, ako ona to ne učini, sam izmak neidentičnog će biti kontrasvrhoviti ili kontraindikativni učinak svakog pokušaja identifikacije. Po sebi uzev, neidentično je nedosežno, neizrečivao, nepojmljivo; za one koji bi hteli da ga, u svojoj logocentričkoj revnosti, zanemare, obesmisle, destruiraju, ono postaje, naprosto – opasno.

Izblamirana suština

Možda nije moguć, pa ni potreban, *jedinstven* odgovor na pitanje: da li je neka pojedinačna stvar ili neki skup stvari istovetan sa sobom? Možda je to pitanje stvar kontingencije. Možda je odgovor na to pitenje neki put afirmativan, a neki put negativan. Ko bi to *unapred* znao? Jer: ko može da *garantuje* univerzalno afirmativan ili univerzalno negativan stav? Bez sumnje, ova sumnja je opravdana u jednom haotičnom svetu u kojem teško da bilo šta može da se garantuje sa stopostotnom ubeđenošću... Najzad, možda je moguća tvrdnja da ništa nije stoprocentno, da ni sto procenta nečeg nije apsolutno stoprocentno?! Iz toga bi sledilo da nijedan entitet nije apsolutno istovetan sa sobom. Pa onda i to da on nikada nije ni apsolutno drugi od samoga sebe. Odnosno: da nema sasvim drugog. Jedno je sigurno. Ovo su teška i zapravo preteška pitanja o kojima ne možemo ništa krajnje pouzdano da znamo, jer ona nam ne nude nikakve garancije iz kojih bismo mogli da izvedemo neka pouzdana ili opravdana verovanja. Znanje bez pouzdanosti i opravdanja ipak je samo pusto nagađanje!

Ali, možda ovo neugodno pitanje o identitetu zavisi od toga na šta se sam identitet odnosi? Možda odgovor na to pitanje zavisi od onoga šta ćemo da shvatimo pod rečju *entitet* (od grč. *ens, entis* – koji jeste). O kakvim/kojim entitetima govorimo ili mislimo onda kada u njih upisujemo identitet? Naravno, mi verujemo da postoje bar dve vrste entiteta: jednih koji jesu/postoje u prostoru i vremenu, i drugih koji postoje izvan prostora i vremena. Tradicionalno rečeno, i pitanju su realni i idealni (a možda i fikcionalni) entiteti. Ako načelo identiteta važi za sve što jeste ili za svaki entitet, ono ipak ne kaže *gde* jeste sve to što jeste. U stvari, *A je A* kaže,

samo, da *A* – šta god da jeste, bilo to postojeće ili nepostojeće, realno, idealno ili, čak, fikcionalno – samo jeste to što jeste. Primer su, recimo: sunce koje sabajle izlazi, a uveče zalazi, trougao koji ima tri strane (ili ih čak, možda, ima četiti), Paja Patak ili Petar Pan itd. Dakle, identitet pokriva sve što jeste kako u ontološkoj, tako i semantičkoj, logičkoj, lingvističkoj, pa i fikcionalnoj ravni. Međutim, to je samo jedno shvatanje.

Na prvi pogled, reklo bi se: načelo identiteta je tolerantno, kao i formalna logika. Naime, ono ne pravi (unapred) razliku ili dikriminaciju između realnih (= onih koji se pojavljuju u prostoru i vremenu) i idealnih ili fiktivnih entiteta. Samo da li je to baš tako? Možda je tolerantnost ili širina načela identiteta samo prividna? Štaviše, možda je ona zapravo izmišljena, dogmatična ili čak glupa? I ne samo zato što između različitih vrsta entiteta ima ozbiljnih razlika, već i zato što bi se moglo reći da čak i u svakom pojedinačnom entitetu postoje izvesne (unutrašnje) razlike. Drugim rečima, razlika možda ne važi samo za ono što se pojavljuje u prostoru i vremenu, već i za entitete s one strane vremena i prostora, tj. za idealne ili fiktivne entitete.

Stvar se dodatno komplikuje kad počnemo da razmišljemo o razlici između identiteta i jednakosti. Tim razlikovanjem moguće je uvesti i razliku između dve formule: *A je A* i *A = A*. Bez sumnje, *A je A* može (mada ne mora!) da se protumači kao *A = A*. U tom slučaju, *A* bi značilo i neki pojedinačni entitet i svaki takav entitet, a znak = bi značio *i* identitet jednog *A* sa samim sobom *i* jednakost dva *A*. Ukratko, idealni objekti *A* su *i* identični sa sobom *i* među sobom jednaki. Drugim rečima, istovetnost sa sobom nekog idealnog objekta ne isključuje mogućnost njegove istovetnosti sa drugim objektima iz te klase. Ali kod realnih objekata takva mogućnost se isključuje. Neki drugi objekt (druga jabuka) koji je jednak prvom, nije sa njim i identičan, pošto je on drugi, a drugi je već po tome što u realnom prostoru postoji na nekom drugom mestu. Dakle, dve jabuke, ma koliko bile slične (kao »jaje jajetu«), razlikuju se po mnogo čemu, ali i po tome što se ne pojavljuju u istom kontekstu, odnosno na istom mesti. Ako nisu idealne jabuke, ako se, dakle, pojavljuju u vremeni/prostoru, one bi u tom slučaju bile identične samo ukoliko u isto vreme okupiraju isto mesto, a to može da učini samo jedna jabuka.

U stvari, mi ne znamo da li je sve to baš tako! Možda u tom načinu razmišljanja ima neke greške?! Pogledajmo čitavu stvar iznova. Kad bi

načelo identiteta bilo istovetno sa načelom jednakosti, i zatim se odnosilo na entitete koji su raspoloživi u prostoru i vremenu (a ne na idealne entitete), onda bi unutar njega misao nužno zapadala u protivurečnosti: dve jabuke bi mogle da se shvate kao jedna. Ili: čitav svet sa svojim razlikama u prostoru i vremenu shvatio bi se kao jedan, istovetan sa sobom, odnosno kao lišen prostora i vremena, pa onda i kretanja u prostoru i vremenu… Na taj način bismo dobili Parmenida.

Međutim, ako (distinktnog) prostora i vremena ipak ima, onda u njemu, na različitim mestima, postoje predmeti koji nam samo izgleduju isti/identični, mada oni to nisu jer zauzimaju različitu poziciju u prostoru, odnosno zato što su drugačije smešteni u uvek distinktnom prostoru/vremenu. Reklo bi se da sa idealnim objektima ovih teškoća nema, zato što oni, jednostavno, nisu smešteni u prostoru i vremenu. Samo, da li je to baš uvek tačno?

Možda nije moguće ili neophodno povući striktnu razliku između idealnih i realnih entiteta. Možda se, neki put, realni objekti s pravom posmatraju kao idealni, a idealni kao realni? Tako da, u tom slučaju, imamo diferenciranu upotrebu načela identiteta i načela jednakosti: čas su ta načela podudarna, čas nisu. Pri tom, bilo bi važno znati kad je u pitanju jedan slučaj a kad drugi i, što je još važnije, zašto je to tako, odnosno iz kojih razloga ili počev od kojih kriterijuma je to tako.

Ako je zaista moguće i opravdano, bar u nekim realnim situacijama, upotrebljavati kao ekvivalentno nečelo identiteta (jedne stvari) i načelo jednakosti (dve stvari), to jest tvrditi da je identitet i jedno i drugo, onda to znači da je realne objekte (u vremenu i prostoru) moguće posmatrati *kao da* su idealni. Ili, što se svodi na isto: u realnim objektima moguće je *apstrahovati* od njihove specifične, različite prostorno-vremenske pozicije, odnosno smatrati je *zanemarljivom*. Ipak, ako je apstrahovanje ili zanemarivanje iz nekih, recimo, praktičnih (epistemoloških ili van-epistemoloških razloga) *opravdano*, to ne znači da u stvarnosti dva različita entiteta, recimo dve jabuke ili sve kuće, mogu bez tog apstrahovanja biti iste, odnosno identične. Realno uzev, one nisu nikad iste. Njihova jednakost/identitet je uvek izvesna konstrukcija koju – opravdano ili ne – projektujemo na stvarnost. Ta konstrukcija uvek od nečega apstrahuje ili, što se svodi na isto, nešto zanemaruje.

Sada se postavlja pitanje: da li je i načelo identiteta, shvaćeno u striktnom smislu, kao istovetnost sa sobom nekog *A* (nekog entiteta), na svoj, osoben način, takođe izvestan konstrukt ili logička projekcija na stvari ili stvarnost? Da li i on, zapravo, uvek od nečega apstrahuje ili nešto zanemaruje? Ako bi to bio slučaj, onda u stvarnosti ne bi bilo entiteta koji bi imao svoj striktni identitet. Tako da bi važilo pravilo: nema entiteta sa apsolutnim identitetom. Ili, što je isto: mi to sebi možemo samo da umišljamo. Ipak, ostaje problem: da li bismo mi uopšte i mogli da *mislimo* ako bi prihvatili »načelo« po kojem je sve drugo od onoga što jeste? Verovatno – ne. Čini se da smo mi »fatalno« primorani da prihvatimo pravilo po kome ni jedan entitet (nešto što jeste) nikada nije ono što jeste *bez apstrahovanja* – opravdanog ili ne – od onoga što je u njemu neistovetno ili različito. Naravno, to apstrahovanje ima svoju cenu. S jedne strane, bez apstrahovanja od razlike/drugog mi ne možemo da identifikujemo dati entitet, ali sa apstrahovanjem mi identifikujemo nešto što po sebi nije identično sa sobom, a tu onda, naravno, leži i mogućnost previda. Iz toga sledi: načelo identiteta je načelo previda!

U ovom trenutku postavlja se pitanje: da li je moguće nekako opravdati stav (ili: načelo?) identiteta? Stare navike nam govore da je veoma teško odbaciti striktni identitet kad se tiče pojedinačne stvari u prostoru i vremenu. U stvari, naš jezik i mišljenje su skloni da bezrezervno identifikuju takve stvari. Njima je teško, ako ne i nemoguće, da *identifikuju* nešto što je uvek neistovetno sa sobom, što je uvek različito/drugo, makar ta drugost bila data u zanemarljivim količinama. Zaista, kako shvatiti mogućnost da nešto što jeste (neki entitet) u isti mah ne bude (ili nije) to što jeste? Nešto što je *uvek* neidentično sa sobom ne može se čak ni identifikovati kao takvo.

Tu ne pomaže argument tipa: jabuka doduše truli, ali u svakom trenutku njeno stanje je istovetno sa sobom: jer to je jabuka. Pa ukoliko se to stanje promeni, u svakom sledećem trenutku ono će biti istovetno sa sobom. Ponavljanjem se ne gubi već potvrđuje identitet. Itd. Međutim, takvo zaustavljanje pojedinih trenutaka da bi se izvršila *identifikacija istog* predstavlja, samo, apstrahovanje od vremena, od ralika u vremenu, koje (razlike) nam kažu da nijedna stvar nikad nije onakva kavom je mi, u našem jeziku i mišljenju, identifikujemo. Drugim rečima: svaka stvar je to što jeste (za nas ili našu identifikaciju nje same), ali je i nešto drugo (drugo od identifikacije, budući da ni jedna ne može da je iscrpi). Sve je, dakle, drugo

od onoga što jeste ili od istovetnosti-sa-sobom koju projektujemo na njega, dakle, sve je drugo u samom sopstvu u svojoj vremenitosti, i najazd, u identitetu (koji smo mu podarili), drugo od sebe ili od tog identiteta.

Nema iste stvari na istom mestu u istom vremenu. Strogo uzev, nema ni iste stvari, ni istog mesta, ni istog vremena. Sem u slučaju kada se – opravdano ili ne – apstrahuje od razlika. Dakle, mi uvek možemo da idealnu konstrukciju identiteta projektujemo na stvari u prostoru i vremenu, ali to nikada neće značiti da u stvarnosti takve konstrukcije postoje. Takođe, mi možemo u identitet nekog entiteta da ugradimo razlike i da, onda, kažemo: identitet se (u iskustvu realnog) *uvek* javlja u jedninstvu sa razlikom. Dakle, jedna ista (sebi istovetna) stvar ima u različitom vremenu različita obeležja, a ipak je, u *suštini* (taj dodatak je ovde apsolutno neophodan, mada mi ne znamo šta ta reč znači ukoliko joj ne pretpostavljamo neko apriorno, metafizičko značenje), ta ista stvar. Naša misaona sposobnost pripisivanja identiteta je, zapravo, sudbinski-metafizička sposobnost čovekovog mišljenja! I u isti mah: sudbinska obmana, zabluda!

Ova *post-metafizička* procena hoće da nam kaže da je mišljenje u isti mah nemoguće i nužno. Nažalost, za naivnu identitarnu svest, koja se može naći i kod mnogih savremenih filozofa (!), ralike koje se i u elementarnoj ravni postojanja nekih entiteta javljaju (neka jabuka je zelena ili trula, neki čovek je mlad ili star) naprosto nisu ono *bitno*, jer je pojmovno relevantan ili, ako hoćete, *bitan* jedino sam identitet koji se dobija onda kad se apstrahuje od razlika u vremenu i prostoru. U takvom identitetu razlike se, naprosto, podrazumevaju, ali kao ukinute. Recimo, identitet jedne jabuke u vremenu (od zelene pa do trule) podrazumeva da je tu uvek reč istoj jabuci, ali tako da sastavni deo njenog identiteta nije da u isti mah (ili zbirno) ona bude zelena i trula, nego da bude *u suštini* ta jabuka.

Danas je veoma rasprostranjena upotreba reči *identitet*, koja je, zapravo, sinonim za staru, metafizičku *suštinu*. Budući da je *suština* izblamirana kako u starijoj tako i u novijoj metafizici, onda je bolje upotrebiti naizgled neutralnu reč *identitet*... Ipak, time se ne rešava problem metafizičkih pretpostavki samog dikursa. Mi znamo: sa metafizičkim pretpostavkama stvar stoji uvek tako da kad se jedne usvajaju time se već druge isključuju, i obrnuto. U ovom slučaju reč je o dvostrukoj operaciji usvajanja i isključivanja. Naime, teza o identitetu koji u sebi uključuje i razlike (kao nebitne za sam identitet), s jedne strane tvrdi da *apsolutni*

identitet nije moguć, a, s druge strane, tvrdi i da je on ipak moguć, ali samo kad se zanemare (ili kada se podrazumevaju kao ukinute) izvesne razlike. Mi živimo i umiremo s takvim shvatanjem identiteta.

Zabluda idealnog

Načelo identiteta nam kaže: *Jabuka je jabuka*. Takva izjava može da deluje smešno; međutim, stvar je sasvim ozbiljna.

Najpre, da li je uopšte jasno šta nam rečica *je*, iz tvrdnje: *Kruška je kruška*, zapravo kaže? Na prvi pogled, odgovor je jednostavan: ona hoće da nam kaže da *jeste* nešto što *jeste*. Međutim, mogući su i neki drugi odgovori. Recimo, ovakav: ta rečica nam *kaže* da jeste nešto za što se *kaže* da jeste. I tu se sada nazire problem: da li se putem reči ili kopule *je* (u: *jabuka je jabuka*) naznačuje jedna primarno: ontološka, logička ili lingvistička pojava? Koji ćemo od ta tri momenat izabrati kao primaran ili primeran, to, čini se, zavisi od naše volje, od to šta nam ovo *je* (u sintagmi: *jabuka je jabuka*) – *hoće reći*. Odnosno: šta ono objektivno uzev?

Ontološki aspekt ove priče kaže nam: svaki entitet je ono što jeste. Bilo da je reč o jabuci, Paji Patku ili o Ajnštajnovoj teoriji relativnosti, svejedno, *to je to*, odnosno reč je o entitetima koji jesu to što jesu. Zato načelo identiteta, koje počinje sa zamenicom *A*, kaže: kad imamo entitet *A*, onda je on taj entitet *A*, a ne nešto drugo ili neki drugi entitet. U svakom slučaju: ako *A* jeste, onda to *A* nužno jeste izvestan entitet, to jest jeste ono što jeste, makar to bila i neka fikcija... Iz svega rečenog moguće je izvesti zaključak: budući da svi entiteti jesu ono što jesu, to onda znači da nema entiteta koji nije istovetan-sa-sobom.

Sve to deluje trivijalno, ali tu sada imamo problem. Ovaj ontološki aspekt priče o identitetu ne razlikuje se mnogo od logičkog i lingvističkog. Možda bi trebalo reći da postoji jedna logocentrička prisila ponavljanja koja je ista kako u ontologiji, tako i u logici ili lingvistici. Ova prisila je u izvesnom smislu zakonomerna, pošto polazi od toga da je ponavljanje oduvek bilo nešto čime komanduje Isto. To je tako, bez sumnje, trajalo vekovima, sve dok nam Delez i Derida nisu otkrili «tajnu» ponavljanja: njime, zapravo, ne komanduje Isto, već razlika (ili: rAzlika). Pri tom, razlika ne podrazumeva negaciju, destrukciju ili darvinizam istog, već, «samo», rastvaranje istog u neki oblik ponavljanja, premeštanja, rekontekstualizacije.

Drugim rečima, isto i ono što jeste (tj. entitet) uvek su dati u nekom/različitom kontekstu. Nije moguć izolovani identitet. Ali to znači da je i načelo identiteta uvek dato u datom kontekstu. Ma koliko težilo da se postavi iznad svih konteksta, da apstrahuje od njihove raznovrsnosti, načelo identiteta ne uspeva čak ni u sebi samom (u *A je A*) da izbriše činjenicu da je *A* samo kontekstualna apstrakcija i generalizacija sebe samoga, to jest opet tog *A*. I to onda podjednako važi u ontologiji, logici ili lingvistici.

Obično se smatra da je kontekst nešto što, u sudnjoj instanci, zavisi od – vremena. Ali, možda je, apstraktno posmatrano, o kontekstu moguće govoriti i u ravni sinhronije?! Ili u ravni *razastiranja* – postajanja prostora vremenom i vremena prostorom – kako bi rekao Derida?

Tradicionalno filozofsko ili, još bolje, metafizičko pitanje bi glasilo: da li su entitet i isto uvek dati u nekom kontekstu ili su mogući i van svakog konteksta, dakle, kao apsolutni entitet/identitet? Ovaj poslednji slučaj imamo, recimo, sa Parmenidovim *Jednim*, koje podrazumeva isključivanje u sebi i van sebe svakog drugog entiteta. Postoji samo Jedno. Međutim, entitet koji se javlja u nekom kontekstu dopušta pored sebe i u sebi (ako je složen) postojanje drugih entiteta. Da li on *ipak* može da bude apsolutan?

Tradicionalno je bilo moguće govoriti o čistom ili apsolutnom identitetu koji isključuje svaki razliku: (1) u sebi i izvan sebe (= Parmenid) ili (2) samo u sebi.

Filozofi su godinama pokušavali da dokažu da postoje čisti, apsolutni entitet/identitet koji u sebi (ne i van sebe) isključuju svaku razliku? Da li je, dakle, bilo moguće određenje pojma identiteta pomoću Lajbnicovog *principium identitatis indiscernibilium*? Da je to bilo moguće, identitet bi, u tom slučaju, podrazumevao isključivo relaciju nekog entiteta prema sebi, ne i realaciju jednakosti koja pretpostavlja odnos između dva entiteta. Ukratko, to bi bio monoteizam identiteta. Zato, kada kažemo da su dve jabuke jednake, onda mi *apstrahujemo* od njihove razlike i to nije monoteizam vrste *jabuka*. Kada kažemo da je jedna jabuka istovetna sa sobom, onda, reklo bi se, ne apstrahujemo ni od čega. Tako nam se bar čini. Na osnovi čega? Ključno je pitanje: da li se identitet razlikuje od jednakosti? U formulama *A je A* i *A = A* ove dve stvari (u svakoj formuli) su iste; pod uslovom da znak = u *A = A* ne podrazumeva odnos između dve stvari nego odnos jedne stvari sa samom sobom. Ali, avaj, takav odnos je moguć samo onda kada jedna stvar može da se smestiti van svakog konteksta ili, što se svodi na isto, kad

može da se zamisli kao stvar koja se ne ponavlja. Međutim, mi znamo da je to moguće samo u idealnim zamislima, tj. onda kada se apstrajuje od svake kontekstualizacije. Ali, od čega tako shvaćen »idealizam« ponajviše apstrahuje? Nema sumnje, od samo života, od živog ponavljanja, ponavljanja kojim komanduje raznovrsnost i nesvodivost života na istu ravan. Jer, najzad, idealni konstrukti su moć koja nas, pre ili kasnije, izneverava.

Razlika po sebi

Stvar po sebi se razlikuje od stvari za nas. Ono što *po sebi jeste* razlikuje se od naše pojavne identifikacije njega »kao takvog«. Dakle, stvari »kao takve« ne pripadaju iskustvu koje imamo o njima. Ako stvari po sebi imaju neki prostor i vreme, odnosno ako mi možemo na njih da projektujemo neku predstvu prostora i vremena, onda to nije moguće učiniti bez apstrahovanja od razlike koja postoji između prostora/vremena »kao takvog« i onog prostora/vremena kojeg imamo u našim predstavama. Ukratko, svaka stvar (događaj itd.) *po sebi* različita je od onoga kako ona izgleda *za nas*, tj. unutar našeg mišljenja koje se poziva na nju, koje nju identifikuje ili koje joj pripisuje izvestan identitet. Ali to je razlika koja, čak, teško može i da se iskaže, jer mi ne znamo da li je u sintagmi *stvar po sebi* uopšte opravdano upotrebiti reč *stvar*, a možda i sam izraz *po sebi*. U reči *stvar* implicitno je, naime, pretpostavljen izvestan identitet: stvar je stvar. Dakle, bila ona po sebi ili za nas, ona je ono što jeste, to jest stvar. Ali, i ovo *po sebi* je problematično, jer ono podrazumeva da je tu reč o nekom *sopstvu* ili nekom pripadanju *sebi*.

Kad u stvari po sebi imamo već upisan identitet neke stvari ili nekog sopstva, onda je i u stvari po sebi i u pojavi reč o jednoj te istoj stvari. Tako, bar, Hajdeger tumači Kanta: »Biće u 'pojavi' je isto ono biće koje je i biće po sebi« (v. M. Heidegger: *Kant i problem metafizike*, Bgd., 1979., str. 31). Ipak, taj iskaz je još uvek pomalo dvosmislen. Pošto sintagma *isto ono biće* može da se protumači na dva različita načina, što zavisi od toga kako će biti protumačene reči *pojava* i *stvar po sebi*. Pod istim bićem moguće je misliti numerički isto i kvalitativno isto.

Ako je verovati Hajdegeru, i sam Kant tvrdi da stvar po sebi nije biće različito od pojave. Štaviše, on će reći da »razlika pojma stvari po sebi i

pojma pojave nije objektivna, nego čisto subjektivna. Stvar po sebi nije neki drugi objekt, nego je jedan drugi vid (respectus) predstave istog objekta« (v. kod Hajdegera: *isto*). Stvar po sebi koja je data iza pojave nije ni na koji način pristupačna konačnom saznanju, iako je iza pojave reč o istoj stvari kao i u pojavi. Postoji *načelna* nemogućnost da biće po sebi bude prisutno u pojavi. U čemu se ta nemogućnost sastoji? Hajdeger navodi sledeći razlog: »Pošto ona, pojava, biće daje samo kao predmet, njoj je načelno nemoguće da ga pokaže kao nastajanje« (*isto*). Taj razlog može da se protumači i na sledeći način: pošto u pojavi biće uvek ima identitet, onda je u njoj načelno nemoguće da se ono (biće) pojavi kao neistovetno sa sobom. U pojavi i mišljenju koje nju prati ima smisla samo ono biće koje je istovetno sa sobom. Biće u nastajanju i nestajanju je neistovetno sa sobom i ono, zato, pripada biću po sebi kao nečemu u načelu različitom od bića za nas.

Kad Kant kaže da razlika pojma *stvari po sebi* i pojma *pojave* nije objektivna, nego čisto subjektivna, on tada tvrdi da ona negde *jeste* (ona *jeste* čisto subjektivna). Kakva god da jeste, ta razlika – postoji. Šta znači reći da je ona subjektivna? To znači da subjektivnost nudi »drugi vid (respectus) predstave istog objekta«. Ali, čiji je *prvi vid* predstave istog objekta? Da li takav vid uopšte i postoji? Da li je to vid ljudske ili božanske predstave? Sintagma *stvar po sebi* je naša predstava o tome da postoji jedna stvar koja ne ulazi ni u kakvu našu predstavu. Govoreći o stvari po sebi ili biću po sebi naša predstava prekoračuje moguće iskustvo da bi iza njega identifikovala jednu stvar/biće koje je numerički, ne i kvalitativno, istovetno onoj stvari/biću koje se pojavljuje u našem iskustvu.

Izmislivši *stvar po sebi*, Kant je uspeo da se oslobodi metafizičke teze o fatalnom ili bar mogućem identitetu mišljenja i bića, odnosno jedne ontologije (sa sobom istovetnih bića) koja bi, onda, bila usklađena sa epistemologijom (sa sobom istovetnih misli i saznanja). Ipak, njegov raskid sa ontologijom, po njegovom sopstvenom tvrđenju, nije bio potpun. Po njemu, stvar po sebi je još uvek *realna*, iako je u isti mah *kao takva* nespoznatljiva. Na osnovu čega je on mogao to da tvrdi?

Da li je tu, u stvari, reč o izvesnoj, rekli bismo, ne apsolutnoj nego relativnoj razlici u identifikaciji stvari, bilo da su date po sebi ili za nas? Da li je moguće praviti razliku između numeričkog i kvalitativnog identiteta? Da li je opravdano govoriti o numeričkom i/ili o kvalitativnom identitetu? Najzad, da li je uopšte i moguće govoriti o (bilo kakvom) identitetu?

Naravno, razlika između numeričke i kvalitativne istovetnosti je tradicionalna i nju nalazimo već kod Aristotela:

»O istom govorimo obično prema broju ili prema vrsti (…) Po broju jedne su one stvari čija je tvar jedna (…) Po vrsti isto je ono što je više, pa ipak s obzirom na vrstu razlikovano, kao npr. čovek i čovek, ili konj i konj. Kao iste prema vrsti označavaju se takve (stvari) koje potpadaju pod istu vrstu« (*Topika* 103a 8ff; *Metafizika* 1016b 32f.).

Međutim, kvalitativna istovetnost nije nužno istovetnost »prema vrsti«. Naime, za jednog, numerički istog čovek može da se kaže da je u jednom trenutku (recimo: *sada*) kvalitativno istovetan sa sobom, a u različitim trenucima (recimo: u mladosti i starosti) da je u sebi, kao numerički istom, ipak, kvalitativno različit. Ukratko: jedna stvar može u različitim vremenima da bude kvalitativno različita, a numerički ista. Vidimo da je numerički identitet moguć samo po cenu apstrahovanja razlika. Ali to znači da je i kvalitativna istovetnost »prema vrsti«, dakle, istovetnost dva čoveka, moguća samo ako se u njima apstrahuju kvalitativne razlike. Svaki čovek je isti sa drugim čovekom po tome što je čovek, bez obzira da li je mlad ili star, zdrav ili bolestan, dakle, bez obzira na kvalitativne razlike koje u sebi nosi. Ali, *po čemu* je čovek onda čovek? Šta je to (što je) isto (po vrsti) u njemu, a što ga čini čovekom? Šta god da je to, ostaje činjenica da je ta (vrsna) istovetnost moguća tek onda kada se apstrahuje od razlika. Možda bi mogli da kažemo i ovako: čovek je svako onaj koga možemo da ubrojimo u vrstu čovek. Time bi opštost čoveka takođe bila numerička. Ali, i sa samim numeričkim identitetom (jednog) čoveka postavlja se pitanje: nije li čovek *jedan* samo zato što se u njemu apstrahuje od različitih uobličenja njegove telesnosti. Aristotel, videli smo, kaže da su po broju jedne one stvari koje čija je tvar jedna. Dakle, po broju jedne su one stvari koje su »prema vrsti« istovetne po tome što im je tvar jedna (a ne dve, tri ili bezbroj). Ali, ta jedna tvar je jedna samo ako se apstrahuje od činjenice da je ona stalno postaje druga i da u toj »jednoj« tvari »jednog« čoveka, od njegove mladosti pa do smrti, ima bezbroj različitih tvari… A kad je reč o psihi, onda govoriti o čistom (bez apstrahovanja) numeričkom identitetu čoveka je sasvim bespredmetno.

U stvari, ključni problem svake vrste poistovećenja, odnosno identifikacije jeste u tome da njoj imamo jednu operaciju *za nas* koja ne doseže do različitog-po-sebi. Ta radikalna razlika (Derida bi rekao rAzlika)

ne može da se misli (tj. identifikuje) *kao takva*. Ona nema svoje *kao takvo*. Zato se i Kantova *stvar po sebi* ne može shvatiti kao deo jednog celovitog poretka stvari, kao njegovo enigmatično utemeljenje. Fenomenalni poredak stvari se pokazao kao još jedan čuvar logike identiteta, te logike čija misija u logocentričkoj istoriji filozofije nikada nije mogla biti uspešna.

Iskaz i događaj

Neprozirnost iskaza

Kao što govore o stvarima i događajima, iskazi isto tako govore i o drugim iskazima. Na prvi pogled, reklo bi se da oni u vlastitoj imanenciji prikazuju, re-prezentuju druge iskaze koji, opet, sa svoje strane, prikazuju ili druge iskaze... Ipak, ta stvar je nešto složenija. U iskazu br. 1., "Petar kaže: 'Kiša pada'", pojavljuje se i iskaz br. 2., 'Kiša pada', koji se poziva na iskaz br. 3: "Kiša pada" koga je, u jednom trenutku, na nekom mestu, navodno, izrekao Petar. Ovo pozivanje-na, govor-o, navođenje ili prikazivanje iskaza br. 3., u iskazu br. 1., u isti mah je i *pokazivanje* samog "referenta". Iskaz br. 3., "Kiša pada" pokazuje se u iskazu br. 2., 'Kiša pada' koji se javlja u kontekstu iskaza br. 1., "Petar kaže:..." U stvari, to je operacija u kojoj se, u isti mah, pokazuje i prikazuje iskaz br. 3., a to znači ono "Kiša pada" koji je Petar negde izrekao. Ovo prikazivanje koje je u isti mah pokazivanje, dakle sama (označiteljska) pojava iskaza koji se, *navodno,* navodi, odnosno re-prezentuje, trebalo bi po nekoj staroj navici da automatski izbriše svaku razliku između iskaza br. 2 i iskaza br. 3. Po toj navici, morali bismo reći da su tu naprosto u pitanju isti iskazi, bez obzira na kontekst u kome se pojavljuju.

Kada kažem: "Petar je rekao: 'Kiša pada'", onda znaci navoda postavljeni nad iskazom 'Kiša pada' pretenduje da (neposredno) *pokažu* (takoreći prstom) šta je Petar rekao. Međutim, Petar je (svoje) "Kiša pada" rekao u *svom* govornom kontekstu. Da li se, onda, u *mom,* odnosno u kontekstu ovog teksta, *pokazuje* ipak neko drugo "Kiša pada", a ne Petrovo? Ili je to, ipak, isto “Kiša pada”? Naravno, mogli bismo reći da je Petrov iskaz "Kiša pada" *spoljašnja stvar* u odnosu na bilo čiji iskaz "Petar je rekao: 'Kiša pada'". Iako i jedan i drugi pripadaju istoj, *iskaznoj* ravni osnovni iskaz i (njegov) navod se ipak značajno razlikuju. Da li ta razlika ide dotle da, onda, više ne možemo da kažemo da su to isti iskazi, odnosno

da se tu *pokazuje* isti iskaz? Nije li, možda, pre reč o izvesnoj simulaciji istog (tj. neposrednosti istovetnosti) i, u krajnjoj liniji, o simulaciji samog semantičkog identiteta?

Po čemu mi *znamo* da je tu reč o istim iskazima? Standardni odgovor bi bio sledeći. Kiša je kiša, a padanje je padanje, tako da "Kiša pada" u jednom i u drugom kontekstu ima isto, to jest tautološko značenje. Kiša pada znači samo i jedino da kiša pada. Prema tome, jedino tautologija, koja nema istinosne uslove, jer je, kako bi rekao Vitgenštajn, "bezuslovno istinita", uspeva kako tako da omogući da ovo *pokazivanje* iskaza postane u isti mah i njegovo *prikazivanje*, odnosno da, drugim rečima, nepremostivi jaz između pokazivanja i prikazivanja *iščezne*. Na taj način se učvršćuje i verovanje po kome ono što može da se pokaže – a što je, prema Vitgenštajnu, zapravo neizrecivo i mistično – može i da se prikaže. A ako reči među rečima i iskazi među iskazima mogu da se u isti mah pokažu i putem tog pokazivanja prikažu, zašto onda to ne bi mogle da učine i (druge) *stvari*?! Nije li, možda, ovaj identitet pokazanog i prikazanog koji se "događa" u iskazima, onda kad jedan iskaz govori o ili navodi drugi iskaz, u stvari paradigma po kojoj naše iskazne moći reaguju i u svim drugim situacijama i, naravno, pre svega, u situaciji pokazivanja-i-prikazivanja "realnih" stvari?

U ovom trenutku je, očigledno, neophodno zadržati se još malo na Vitgenštajnovom shvatanju razlike između *pokazivanja* i *prikazivanja*. U stavu 5.552 *Tractatusa* nailazimo na ideju da se predmet prikazivanja (*kako*) i predmet koji se pokazuje (*šta*) značajno razlikuju. Iskustvo koje je neophodno za puno razumevanje logike nije iskustvo *kako* nešto jeste, nego *da* jeste. A takvog iskustva jednostavno – nema. Jer to *da* je, zapravo, mistično! Logika prethodi svakom iskustvu i njegovom *Kako*; ali ona ne prethodi tom *Šta* (ili *da* nešto *jeste*). Zato je ona "formalna". I zato se s pravom može reći da "nije mistično *kako* je svet, nego *da* on jeste" (6.44). Mistična je svaka neposrednost, odnosno to *da* jeste to *što* jeste. Svet (onaj "spoljašnji") je samo najveća i najtvrđa neposrednost, ali ne i jedina. Njegovo *šta* ili *da* je nešto što se ne može prikazati, već samo pokazati; a ono što se može prikazati je njegovo *kako*. Ovo shvatanje Vitgenštajn dovršava jednim iskazom koji smo već nagovestili: "Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se *pokazuje*, ono je Mistično" (6. 522).

Međutim, postoje tvrdnje u *Tractatusu* koje, bar na prvi pogled, dovode u pitanje strogu razliku između pokazivanja i prikazivanja. Jedna takva tvrdnja glasi: "Stav *pokazuje* kako je nešto, *ako* je on istinit. I on *kaže* da je to tako" (4. 022). Ovde se – to moramo uočiti – ne kaže da stav pokazuje *da* (ili: *šta*) je nešto, već *kako* je ono... Dakle, stav ne pokazuje neposrednost bivstvovanja, već njegovu pojavnost ili njegovo *kako* onako kako se ono (to *kako* ili ta *pojavnost*) prikazuje u jeziku, unutar iskaza. Drugim rečima, u ovom *Kako* – pokazuje se kako spoljašnjost izgleda *prikazana iznutra*. Vitgenštajn (neopravdano) veruje da postoji simetrija ("isti broj elemenata") između iskaza ("stava") i stvarnosti ("stanja stvari") ukoliko je ovaj prvi istinit, odnosno ukoliko prikazuje dato stanje stvari (4. 04) i, naravno, ukoliko se ne računaju logičke konstante ("Moja je osnovna misao da 'logičke konstante' ne zastupaju. Da se *logika* činjenica ne da zastupati"; 4. 0311). Ako ostavimo po strani slabosti Vitgenštajnovog shvatanja prikazivanja kao re-prezentacije, odnosno potpuno pogrešno verovanje da je moguća koincidencija između toga kako-se-svet-pokazuje i toga kako-ga-mi-vidimo/prikazujemo, ipak još uvek ostaje činjenica da je ovo razlikovanje između *Šta* i *Kako* izuzetno značajno. Drugim rečima, autor *Tractatusa* još uvek veruje da istina ima oblik jednog ("*x*" = *x*), to jest da su spoljašnje stvari onakve kakve istiniti iskaz kaže da jesu. Međutim, mnogo više razloga ima da se istina shvati kao unutarjezičko svojstvo, odnosno kao nešto što se javlja samo unutar formule ("'*x*' = *x*").

Simetrija o kojoj smo govorili ima još jedan aspekt koji ne sme da se zanemari. Naime, kakvu god stvarnost da jedan iskaz prikazuje, njime se "ne može prikazati ono što on mora imati zajedničko sa stvarnošću da bi je mogao prikazivati – logičku formu" (4. 12). No, ako jezik (iskazi, stavovi) nije u stanju da prikaže sopstvenu logičku formu, on još uvek može da je pokaže (v. 4. 121). Njeno *da* ili *šta* neizrecivo je, i mistično, ono se pokazuje. Na sličan način se može govoriti i o *slici* koja predstavlja *stanje stvari u logičkom prostoru*. Slika odslikava stvarnost, ali "svoju formu odslikavanja slika ne može da odslika; ona je pokazuje" (2. 172). Pri tom, tvrdi Vitgenštajn, "ono što" – dakle *šta*, a ne *kako* – "se *može* pokazati, *ne može* se reći" (4. 1212), odnosno prikazati.

Nesumnjiva Vitgenštajnova lucidnost ogleda se u činjenici da je on neposrednost, to jest ono što se pokazuje i što nije moguće prikazati, smestio u samo središte jezika! Pojmovni par *pokazati/prikazati*, bez sumnje,

pokreće slična pitanja koja su se pojavljivala i unutar starih metafizičkih opozicija: subjekt/objekt, imanencija/transcendencija, stvar po sebi/stvar za nas itd. Međutim, on unosi i jednu značajnu promenu. To što se *pokazuje*, dakle, *neizrecivo* nije više samo striktna ili radikalna spoljašnjost sveta po sebi, spoljašnjost koja se, po starim navikama, postavlja *naspram* subjektivnih moći prikazivanja, re-prezentacije, označavanja-nečeg "za-nas" itd. Naime, to neizrecivo i mistično – u ovom slučaju logička forma – *pokazuje se* (između ostalog) i u samoj imanenciji jezika, i to upravo u renutku kada ovaj obavlja konstativnu funkciju, funkciju prikazivanja (nečeg). Ono pokazujuće se, dakle, pokazuje i u samom središtu tih "subjektivnih" moći za koje se predugo verovalo da raspolažu potpuno prozračnom, (samo)referencijalnom sposobnošću *prikazivanja svega*, uključujući tu, naravno, i vlastitu imanenciju. Ima nečeg neizrecivog, što se pokazuje, što je mistično i što nas "zatiče" i u samom središtu naših jezičkih (iskaznih) moći.

Ovim upadom pokazujućeg ili neposrednosti u "subjektivnost", pokazuje se, ujedno, da "saznajne moći" – iskustvo, mišljenje, logika, jezik, iskazi itd. – definitivno prestaju da budu, i faktički i perspektivno, samoprozirne, samoprisutne ili samoprikazujuće stvari. Ima nečeg vaniskaznog i u samom središtu iskaza! Ovime se, u stvari, konačno odbacuje, na jedan dosledan način, klasičan pojam "refleksije" i "samorefleksije" ukoliko je on, po nekim starim navikama, uvek obećavao (perspektivno) ostvarenje prastarog sna: apriorne spoznaju samoga sebe. Iskazi kada teže da sami sebe identifikuju putem samorefleksije, u tome nikada ne uspevaju do kraja, jer nije samo radikalno-vaniskazna nego i doslovno iskazna neposrednost – mistična i neizrecive. Drugim rečima, i sami iskazi, kada shvatimo *da* oni jesu to što jesu, moraju, naizgled paradoksalno, da se shvate kao deo vaniskaznog konteksta svega što se može reći ili prikazati. Isto važi i za logiku: to da ona jeste to što jeste, jeste mistično!

Ono što izmiče rečima

Pogledajmo sledeći način zaključivanja. Ako nešto tako kao *Zevs* ne postoji (nigde, uključujući tu i mit, imaginacuju, fantazmu), onda ne može da postoji ni ime za taj nepostojeći (realni ili idealni) entitet ili tu

nepostojeću suštinu. Prema tome, *Zevs* nije ime. Međutim, ako je *Zevs* ime, onda je to nečije ime, pa, prema tome, neophodno je da, u izvesnom smislu, postoji entitet, identitet ili suština – izbor reči, ovde, zavisi od metafizičke diskurzivne strategije kojoj pripada – koju samo to ime imenuje. A pošto mi intuitivno smatramo nesumnjivim da je Zevs nečije ime, otuda onda sledi da Zevs postoji. Očigledno je da ni jedan od ova dva zaključka – da Zevs nije ime i da Zevs postoji – ne mogu da nas zadovolje. Iskaz "Zevs postoji" ne može da nas zadovolji zato što je dvosmislen. Problem je u tome što se tu polazi od (prećutne) pretpostavke da ime *Zevs* mora da ima referencijalnu funkciju u nekom konstativnom iskazu da bi uopšte bila to što jeste, tj. ime. Ali, kad je iskaz konstativan? I da li takav uošte i postoji?

Pogledajmo, sada, jednu drugu mogućnost. Ako je *Zevs* jedan (tekstualno) artikulisani označitelj, onda nužno postoji i ono *označeno* na koje se taj označitelj poziva (referira). Označitelj se *poziva* (referira) na označeno koje *u isti mah* performativno ustanovljuje. Ili, što se svodi na isto, označitelj je performativ onog označenog na koje se, naizgled, *samo* poziva (referira). Iz toga dalje sledi da je svaki konstativ, u stvari, samo prikriveni performativ. Odnosno svaka reč koja konstatuje izvesno stanje stvari jeste prikriveni performativ. Kod običnog imena (Petar itd.) performativni gest *davanja imena* je *pretpostavka* koja ne može da se sakrije ili previdi. Kod ostalih reči koje mogu da obave referencijalnu funkciju ovaj previd je uobičajena pojava. Naime, moguće je da se previdi performativni aspekt u nastanku bilo kog označitelja u datom jeziku, bez obzira što se, u svakom novom izricanju tog označitelja, ta performativnost *ponavlja* ili *obnavlja*. Taj previd je moguć zato što je jezik dao imena (pa i menjao imena) stvarima mnogo pre nego što smo "mi" počeli da ta imena koristimo. Ali teorijska analiza je dužna da se na taj previd kritički osvrne.

Pa ipak, ljudi veruju u čvrste, pouzdane, fiksne konstatacije. Samo, uvek, pre ili kasnije, taj pouzdani kontekst se uspostavlja kao večito izmićući objekt logocentričke žudnje! A ponajveća količina te žudnje je i danas usmerena na konstituisanje univerzalnog, metafizičkog konteksta, Sveta br. 1. U pitanju je kontekst svih konteksta. Apsolutno zadovoljenje: Zevs koji je jači od sudbine! Naličje te žudnje ogleda se u hipotezi da su iskazi, uvek, samo privremeno, istrgnuti iz konteksta večne prisutnosti i naspramnosti Sveta br. 1., koji se, bez obzira na iskazne rekontekstualizacije, upravo zahvaljujući tim iskazima, uvek nekako saznaje/zna/označava, potvrđuje kao

samoprisustvo. Ova (uvek-privremena) istrgnutost, iako, dakle, ima značenje stalne mogućnosti premeštanja i rekontekstualizacije iskaza i njegovih jezičkih elemenata, ipak, u krajnjoj instanci, svedoči o svojoj vrlo postojanoj vezanosti za Svet br. 1. Ali, povest filozofije nas je već sasvim dovoljno uverila da je hipoteza o svetu br. 1, o metafizički prvom (ili: o prvim načelima Sveta itd.) bar u ravni jezika/iskaza nemoguća, ako ni zbog čega drugog onda zato što iskazi o (svom) kontekstu ili ostatku sveta ne mogu ništa pouzdano da kažu. Oni o tom ostatku ništa ni ne govore, jer, u protivnom, to ne bi bio *ostatak*. Reči nemaju moć da uokvire, da ponude okvir svakog konteksta. To znači da one ne mogu da ne apstrahuju od nekog konteksta koji zatim, *možda*, imenuju neke druge reči, ali bez nade da će, pritom, da uokvire *svoj* kontekst. Iskazi nemaju moć da zauvek obuhvate, totalizuju vlastiti kontekst. Filozofija nam je najbolji svedok da u tome oni nikad ne uspevaju. Nikad do kraja. Uvek "nešto" ostaje.

Zato što ne znaju ništa o onome što ostaje, iskazi nisu svodivi na bilo kakav prisilni kontekst i zato, najčešće, deluju kao *istrgnuti* iz konteksta. Na prvi pogled, izgleda da se ova teza o istrgnutosti ne slaže sasvim dobro s tvrdnjom po kojoj je svaki iskaz, pa i skup svih iskaza, uvek i nužno dat u nekom kontekstu. Međutim, da bi mogao da se pojavi u nekom kontekstu iskaz baš zato mora da bude u načelu *istrgnut* iz konteksta. Da li je ta istrgnutost drugo ime za njihov veštački, ne-prirodni karakter? Nije li ona nezaobilazni uslov samog postojanja iskaza *kao takvih* (u njihovom osobenom identitetu)? Da li se mora reći da iskaz, da bi uopšte i bio smešten u neki kontekst, da bi bio rekontekstualizovan, mora, prethodno, da bude istrgnut iz svakog konteksta? Šta znači to biti *istrgnut iz konteksta*? Ovde reč *istrgnut* očigledno ima izvesno metaforičko značenje. Biti istrgnut, to očigledno sugeriše pomisao da iskaz *x*, u tom stanju, naprosto nije više vezan uz kontekst *y*. Ali i više od toga. Biti istrgnut sugeriše i pomisao da iskaz *x* nikada nije bio niti će biti vezan uz bilo koji određeni kontekst. Pritom, moramo imati u vidu da se iskaz *x* uvek *pojavljuje u nekom* kontekstu, ali da nije nikada vezan, i pogotovu ne "pupčanom vrpcom", uz *bilo koji određeni*, *konkretni* kontekst. Ta tvrdnja bi podjednako važila ako bi se u njoj reč *kontekst* zamenila rečju *iskustvo*. Zaista, naši iskazi su uvek deo nekakvog iskaznog, jezičkog i drugog iskustva; ali oni nisu vezani "pupčanom vrpcom" za bilo koje iskustvo. I pogotovo ne neko koje bi se smatralo privilegovanim.

Mistični haos

Nije mistično kako svet jeste nego to da jeste, tvrdi Vitgenštajn. Ali, šta ako je mistično ne samo *da* svet jeste nego i *kako* jeste? Šta ako je svet na neki način mistični haos? Ili ako on, zapravo, uopšte nije mističan nego banalan! Možda je, naime, mističan samo naš mozak koji pokušava da primi taj haos, da ga sredi i, na taj način, da ga demistifikuje?! U čemu bi se sastojala ova manjkavost – ako je to manjkavost – naših moždanih vijuga? Da li je to, u stvari, manjkavost samih logičkih formi koje projektujemo na svet iliti haos? Vitgenštajn, videli smo, zastupa uverenje da stav ne može prikazati logičku formu, ali da je može pokazati, da bi zatim dodao: ono što se može pokazati ne može se reći. Tako, onda, logički i matematički stavovi ništa ne prikazuju, već samo pokazuju formalnologička svojstva jezika, pa i sveta (*Tractatus*, 6.12). Pisac *Tracratusa*, međutim, ne propušta priliku da suprotstavi predmet prikazivanja (*kako*) i predmet pokazivanja (*šta*). U toj pukotini Vitgenštajn otkriva fatalnost onoga što je mistično. Ali, kome se *pokazuje* mistično? Da li je to, možda, jedno pokazivanje bez pitanja *kome*?

Razmislimo sada o sledećoj tvrdnji: jedno je videti Petra kako trči, a drugo je reći: *Petar trči*. Bez sumnje iz samog iskaza *Petar trči* ne vidi se da Petar trči. Taj iskaz *ne gleda* Petra *kako* trči, kao što nijedan iskaz, stav, rečenica, ne gleda još ništa. Gledanja je možda bilo pre iskaza ili će ga biti posle, pa čak ga može biti i za vreme iskaza, ali nikada u samom iskazu. Nije li onda mistično to kako je uopšte i moguće reći *Petar trči* bez gledanja? Najzad, neobično je i to da je iskaz – u ovom slučaju *Petar trči* – moguć samo i samo bez gledanja! Upravo zato što je moguć (jedino) bez gledanja, taj iskaz ima „mističnu“ sposobnost da omogući gledanje, da koincidira sa gledanjem. Pri tom, što se samog gledanja tiče, ono ne bi videlo ništa kad ne bi gledalo u nemom prisustvu nekog iskaza, u ovom slučaju iskaza: *Petar trči*.

Da li iz toga sledi da je iskaz nešto što se nužno javlja s one strane iskustva? Da je on po sebi jedna apriorna konstrukcija, koja može da se na neki način veže uz prošlo, sadašnje ili moguće iskustvo, ali ne mora. Po Kantu, iskustvo nam „zaista kazuje šta jeste, ali ne i da to mora nužnim načinom biti tako i nikako drugačije“ (*Kritika čistog uma*, Beograd, 1976. god. str. 34). Dakle, iskustvo *kazuje* šta jeste. Šta ovde znači reč *kazuje*? Da

li je to metafora koja se vezuje uz iskustvo: gledanja, slušanja, pipanja... Ili iskustvo, kako ga Kant shvata, ima sposobnost da iskazuje iskaze? U tom slučaju, *kazujući* šta jeste, iskustvo bi – zapravo – nudilo *iskaze* o stvarnosti. U drugom izdanju *Kritike čistog uma* rečenica po kojoj nam iskustvo kazuje šta jeste biva uklonjena.

Sada se pojavljuju dva nova, uvodna odeljka, a prva rečenica prvog odeljka glasi:

Da sve naše saznanje počinje sa iskustvom, u to se ne može sumnjati; jer što bi inače moglo da pobudi moć saznanja na upražnjavanje svoje funkcije, ako to ne bi činili predmeti koji draže naša čula, te delimice samo sobom proizvode predstave delimice pak pokreću funkciju našeg razuma da ove predstve upoređuje, da ih spaja ili razdvaja, te da tako sirovi materijal čulnih utisaka preradi u takvo saznanje predmeta koje se zove iskustvo?

Zaista, Kant s pravom kaže da sve naše saznanje počinje iskustvom. Samo, s kakvim iskustvom? Po njemu to je iskustvo koje iniciraju predmeti koji draže naša čula. Međutim, time se dobija samo sirovi materijal čulnih utisaka i predstava koji tek treba da se preradi u takvo saznanje predmeta koje se zove iskustvo. Dakle, iskustvo je i inicijalni i finalni proizvod iskustva. Moć koja je u stanju da inicijalno iskustvo dogura do finalnog zove se *razum*. Šta o ovakvom Kantovom shvatanju iskustva možemo reći? Jedno je sigurno: takva konstrukcija iskustva nije ni potpuno tačna ni potpuno netačna.

Prva zamerka se odnosi na Kantovo suženo shvatanje iskustva. Naime, pojam iskustva je neopravdano sužen onda kada za svoju polaznu tačku uzima čula koja se draže predmetima. Problem je u tome što čula mogu da se „draže“ i nečim što strogo uzev nisu predmeti (u doslovnom smislu), već su, recimo, izgovorene ili napisane reči. Na prvi pogled, to je sekundarni i takoreći zanemarljiv oblik iskustva. Važni su predmeti/stvari sveta koji draže naša čula, dok govor, jezik i pisanje nisu toliko važni, naravno sve to za inicijalno profilisanje iskustva. Međutim, stvar stoji upravo obrnuto. Iskustvo koje se ne prenosi iz situacije u situaciju, iz konteksta u kontekst, naprosto, nije nikakvo iskustvo. Puko viđenje nekog predmeta/stvari još nije u pravom smislu iskustvo. Pitanje je da li bi takvo viđenje uopšte i znalo šta vidi kad bi bilo lišeno jezičkog iskustva. Dakle, ako sve naše saznanje zaista počinje iskustvom, kako to tvrdi Kant u prvoj rečenici *Kritike čistog uma*, onda je to tačno pod uslovom da se rečeno

iskustvo shvati kao jezički profilisano, kao izvesno ponavljanje s razlikama, rekontekstualizacijama. Dakle, iskustvo nekog predmeta imamo tek onda kada se taj predmet vidi bar dva puta i kad postoji neki prenosnik koji će nam reći da je to taj „isti“ predmet koji smo već videli. Taj prenosnik je konstitutivno jezgro samog iskustva ili, još preciznije, on je samo jezičko iskustvo. Zato je Kant u prvom izdanju *Kritike čistog uma* s pravom tvrdio da nam iskustvo *kazuje* šta jeste, ali ne i da to mora nužnim načinom biti tako i nikako drugačije. Šteta što je u drugom izdanju ta rečenica izbačena!

Kant je i sam znao da je naivno verovanje po kome predmeti iskustva pribavljaju evidenciju koja je prvo boravila „spolja“, među „samim stvarima“, da bi zatim „ušla unutra“, u imanenciju mislećeg i govornog subjekta, te tako, onda, formirala puzdanu konstataciju. Svoje protivljenje tome on je u drugom predgovoru za *Kritiku čistog uma* nazvao *kopernikanskim obrtom*. Već u prvoj rečenici (*Uvoda*), videli smo, Kant govori o tome kako razum upoređuje, spaja i razdvaja predstave dobijene od predmeta koji draže naša čula, da bi na taj način preradio sirovi materijal čulnih utisaka u saznanje koje se zove iskustvo. Razum je metafizički konstrukt koji se ovde umeće umesto jezika, da bi, najzad, garantovao saznanje predmeta koje se zove iskustvo! Nama ostaje da se upitamo: da li kantovski shvaćeni razum može da garantuje saznanje predmeta?

Pođimo od toga da očiglednosti nisu očigledne, ni onda kada im, navodno, nikakav pogled nije potreban, pa ni onda kad su „očima gledane“. Nemoguće je reći: *Patar trči jer je očigledno da Petar trči*. Takav iskaz pretenduje da govori o prediskaznoj evidenciji, a to je, jednostavno, nemoguće. Problem je u tome što sve što prethodi iskazu pada u njegov kontekst; a iz samog (usamljenog) iskaza – ma koliko on izgledao razuman – nikada ne možemo da zaključimo nešto pouzdano u vezi sa njegovim kontekstom. Otuda sledi da sve što mi u nekom iskazu kažemo o onome što je izvan njega ili o njegovom kontekstu na nužan način je nemoguće, a to znači neizrecivo i mistično. Čim neko kaže nešto o svom kontekstu, to prestaje da bude kontekst i postaje imanencija iskaza. A sam kontekst, pre iskazne interiorizacije, ostaje neizreciv i mističan! Ne znači li to da je prikazivanje, u svojoj krajnjoj, fatalnoj nemogućnosti, pre mistično nego što je to pokazivanje? Ali, prikazivanje je mistično zato što bi ono htelo da nam prikaže ono što se pokazuje i, pre svega, svet, a to je upravo nemoguće.

Sve u svemu, moguće je reći da nijedan iskaz nije nikada ništa *prikazao*, ništa sem ono što je već prikazao neki drugi iskaz, a taj drugi iskaz je prikazao nešto što je prikazao neki treći iskaz, i tako ad infinitum. Kako je to moguće? Moguće je samo unutar *jezičke igre*. Samo, tu počinje jedna druga priča. Nas u ovom trenutku zanima razlika između prikazivanja i pokazivanja. Čini se da prevelike razlike nema. Svaki iskaz govori *o nečemu*. U isti mah, on se pokazuje/pojavljuje i ništa ne prikazuje, ništa potpuno spoljašnje: nikakvo pokazivanje/pojavljivanje. Pa ako se svet ipak pokazuje ili pojavljuje isto tako kao što se i iskaz pokazuje/pojavljuje, to samo znači da nam ni jedan ni drugi ništa ne prikazuju. Zato su oni podjednako neizrecivi i mistični. Ili, a to se svodi na isto, nisu racionalno prozračni,nisu razumni. Njih je moguće samo doživeti. Naći im mesta u tom haosu. To jest, moguće je biti mesto na kojem će svet i iskaz da se prikažu/pojave, mesto gde oni mogu da budu. Ali, bez sumnje, Vitgenštajn je u pravu kad kaže da je mistično to *da*-sveta-koji-jeste. Mi bismo samo mogli da dodamo da je mistično i to *da* jeste bilo koji iskaz. Ukratko, mistično je pokazati nepokazivo, ali mistično je i prikazati neprikazivo. Naročito ako bi to htelo da se učini na jedan potpuno razuman način.

O značenju značenja

Po Kvajnu i nekim drugim teoretičarima, značenje neke rečenice može se poistovetiti s reakcijom slušaoca na nju. Zaista, na prvi pogled, takav odgovor na pitanje o značenju značenja deluje sasvim zadovoljavajuće. Ali nažalost to nije, bar ne uvek, slučaj. Jer, kad imamo jednu rečenicu izrečenu ili napisanu na kineskom jeziku, onda ta rečenica u svima koji ne znaju kineski jezik ne bi izazivala nikakvu reakciju. Da li se za nju može reći da nema značenje? Traba li reći da ona nema značenje sve dok se ne pojavi neki Kinez koji bi na nju reagovao? Da li su iskazi u staroegipatskom jeziku imali značenje i pre nego što je taj jezik dešifrovan ili imaju značenje samo onda kada ih neki znalac tumači?

Mogući odgovor na ovo pitanje glasi: sve što je izgovoreno ili napisano, nužno je učinjeno u nekom jeziku (jer kako bi bio moguć govor ili pisanje bez bilo kakvog jezika?) i zahvaljujući toj činjenici ono uvek ima *neko* značenje, bez obzira da li je slušalac koji reaguje na njega prisutan ili ne. Dakle, jezik je to što čuva i omogućuje značenje nekih rečenica i reči,

bez obzira na prisustvo ili odsustvo primaoca jezičke/govorne poruke. Ukratko značenje značenja je čuvanje značenja.

Naravno, kod nekih ljudi, uključujući tu i „teoretičare“, to može da izazove iznenađenje slično onome koje je imao gospodin Žurden kada je doznao da govori u prozi. Ali, ljudi ne samo što govore u prozi nego govore i u skladu sa gramatičkim, logičkim, semantičkim pravilima, pa i pravilimo pojedinih struka, mitova, religija, ideologija itd. Naravno, mi možemo da dopustimo mogućnost da to u većini slučaja ljudi ne znaju, pošto nisu obrazovani kao gospodin Žurden... Pa ipak, da bi se doznalo nešto o pravilima koja „komanduju“ našim govorom potrebna je izvesna refleksija (= govor o govoru). Kroz refleksiju mi doznajemo i ustanovljujemo ta pravila. Ali, za sam govor prvog stupnja ona su, naravno, „nesvesna“ (ili: „nereflektovana“). Zato gospodinu Žurdenu ne možemo da zameramo što se prekasno opredelio za ovu vrstu refleksiju, jer neki to u životu nikad i ne učine. Eto zašto, ukoliko želimo da doznamo nešto o semantičkim i semiotičkim pravilima koja funkcionišu u govoru, moramo da budemo pomalo kao gospodin Žurden i da priznamo da je proza postojala i pre nego što smo reagovali na nju. Isto važi i za značenja.

Naravno, jezik nije mogao da nastane bez proze/značenja, kao, uostalom, i proza/značenje bez jezika. Najzad, situacija govora, kao i situacija slušanja ili čitanja, trenutna je situacija i ona, da bi uopšte bila moguća, podrazumeva uvek prethodno postojanje izvesnog poznavanja jezika, tj. posedovanje jezičkog iskustva i moći, pre bilo koje upotrebe jezika. Dakle, neko ko bi hteo da ustanovi izvesnu teoriju značenja ne bi smeo da polazi od varljive situacije govora, slušanja, čitanja, odnosno od stavova, iskaza, tvrdnji i sličnog, već bi morao da pođe od samog jezika. Zato je, izgleda, ključno pitanje teorije značenja pitanje: *šta je značenje u jeziku*, pa, ako hoćete, i u *pismu*, *tragu*? Da je značenje *u jeziku*, pre nego u govoru ili iskazima, to nekim teoretičarima značenja može da izgled iznenađujuće. Samo, to da je značenje u jeziku ne znači da njega nema u govoru/iskazima, jer se jezik definiše, između ostalog, i kao mogući govor ili mogućnost govora. Međutim, sam odgovor na pitanje *šta je značenje* nužno je pogrešan ako se pođe od pojedinačnih situacija govora/iskaza.

Naravno, na pitanje – *da li je značenje moguće samo u jeziku?* – moguće je odgovoriti i sa: *da, znaci uvek postoje u nekom jeziku; samo što to ne mora da bude jezik u užem, lingvističkom smislu.* To može da bude i

nekakav specijalni ili čak „privatni“ jezik. Recimo, saobrćajni znaci imaju značenje unutar saobrćajnih pravila; gomilanje oblaka na nebu za ljudsko iskustvo ima značenje da će uskoro pasti kiša; deca se služe znacima kojima po svojoj volji („privatno“) pripisuju značenje itd. Prema tome, moguća je ne-lingvistička upotreba značenja, ali ona je uvek podložna analogiji sa lingvističkom upotrebom. Zato je moguće reći da ima značenje samo ono što, bar latentno, ima značenje u (nekom) jeziku.

Poznata je teza koja nam kaže da mnoge stvari govore, ne samo jezik u užem smislu. Ipak, one „govore“ zahvaljujući analogiji s jezikom u užem smislu koji tek čini mogućim govor. To dakle nije prigovor tezi da značenje uvek postoji u nekom jeziku, već je, pre, potvrda te teze.

Pošto značenje postoji samo u jeziku, onda je suvišno upitati: *šta je značenje u jeziku?* Ovo *u jeziku* je, naime, suvišno, pošto nam ne nudi nikakvu posebnu informaciju, budući da je *svako* značenje značenje u jeziku. Zato je pitati *šta je značenje u jeziku* isto što i pitati *šta je značenje*. Time se, sada, vraćamo na to staro pitanje. Da bi odgovor na njega bio moguć neophodno je ispitati jezičku strukturu značenja. Ipak, ispitivanje jezičke strukture značenja neće nam na zadovoljavajući način odgovoriti na pitanje šta je značenje, ali će nas primaći mogućem odgovori i teškoćama koje onemogućuju da se na pitanje *šta je značenje* da konačan odgovor.

Fikcionalnost značenja

Kada pitamo šta neka reč, recimo, reč *pas* – znači, onda, obično pitamo na koje označeno se odnosi (ili: cilja) označitelj *pas*. I zaista, na šta cilja (reč) *pas*? Za precizni odgovor na to pitanje nedeostaje kontekst. U kom kontekstu ta reč na bilo šta cilja? Da li je moguć kontekst u kojem je reč *pas* već sama po sebi dovoljno rečita. Da li je to, recimo, kontekst tzv. ostenzivne definicije u kojoj se reč pas na ulici ili u parku izgovara sa prstom uprtim u dlakavu životinju koja maše repom i koju svi oni u koji u nju upiru prst po pravilu nazivaju *pas*? Možda na taj način reč pas može dobija celishodno značenje. Ali, značenje mnogih drugih reči ne može da se dobije. Da bi se dobilo puno značenje neke reči u nekom jeziku potrebno je konsultovati neki jezički kontekst i možda ponajbolje bi bilo da taj kontekst bude neki rečnik. U stvari, svaka reč je, po pravilu, rečitija u kontekstu nekih drugih reči (ili rečenica) nego na nivou tzv. empirijske evidencije. Pas koji

šeta ulicom van jezika nema nikakvo značenje. Ako je taj pas neki znak (recimo: opasnosti itd.) on bi morao, najpre, da bude označitelj čije označeno je on sam, pas. Ali, to samoznačenje nije moguće neposredno, bez posredovanja jezika. Pas označava sebe kao psa samo zato što on za ljude oko njega ima značenje *psa*, zato što ga oni imenuju kao *psa*. Pas je, na prvom mestu, deo jezika, a ne empirijski objekt nasuprot opažajnom subjektu. Ako on pripada nekoj istini, onda je, reklo bi se, to jezička istina.

Da li je rečitost neke rečenice, jasnoća onoga što ona hoće da kaže, isto što i njeno značenje? Ili je za značenje potrebno i nešto više? Recimo: da *postoji* ono što je tim skupom znakova koji običnom zovemo *rečenicom – označeno*? Odnosno, da rečenica bude istinita? Uzmimo rečenicu: *Evo ga jedan pas*. Da li prisustvo ili odsustvo psa menja značenje te rečenice? Da li jedna rečenica i kad je istinita i kad je lažna može da ima isto značenje? Da li se može reći ovako – jedna rečenica hoće da nam kaže ono što hoće da nam kaže bez obzira da li je to laž ili istina?

Kao što za značenje jedne izgovorene rečenice nije bitno da li postoji ili ne postoji reakcija nekog slušaoca na nju, tako isto nije bitno ni to da li postoji ili ne postoji *ono nešto* što se tom rečenicom htelo (ili: hoće) reći. Značenje (kao i jezik) prethodi i nezavisno je od sopstvene istinitosti ili neistinitosti. U tom pogledu, ono je *fikcionalno*, tj. izmišljena/zamišljena stvar. Značenja su fikcije. Ono označeno u (lingvističkom) znaku omogućuje značenje tog znaka, a to je, u stvari, odnos označitelja prema označenom (označitelj cilja na označeno) koje, budući da je fikcija, ostaje još nedirnuto pitanjem o istini. Pitanje o značenju, naprosto, ne zavisi od pitanja o istini. A ako već od nečega zavisi onda ono zavisi jedino od pitanja o istini. Ipak, za značenje je irelevantno pitanje da li ono označeno (u njemu) postoji (spolja, u nekom kontekstu) ili ne postoji; a ako je nešto uopšte relevantno, onda je to ovo pitanje o postojanju označenog. U svemu tome, jedno je sigurno: u značenju označeno uvek postoji kao *označeno*. To je, naravno, skoro tautologija. Značenje ne može bez tautologije. Ali, ne može ni s njom. Da li to što je označenim označeno postoji u stvarnosti, to je za samu teoriju značenja ili potpuno beznačajno ili jedino značajno pitanje.

Postavimo, sada, još jednom pitanje: *Šta je značenje?* Odgovor je sledeći: značenje je uspostavljanje označenog. Kako se uspostavlja označeno? Tako što označitelj postaje proziran ili se briše, iščezava, kako bi se pojavilo ono označeno. Za značenje je, naravno, nebitno da li ono na šta

cilja označeno postoji ili ne. Uzmimo primer jedne table na kojoj piše: „Pas ujeda“. Za značenje te tvrdnje je potpuno nevažno da li neki pas u datom dvorištu postoji i da li on stvarno ujeda. Značenje je uvek izmišljeno, fikcionalno, a to znači da prethodi svakoj (pa i empirijskoj) verifikaciji. U stvari, tzv. empirijskom verifikacijom (eko tako nešto uopšte postoji) ne verifikuje se značenje nego samo, eventualno, ciljni sadržaj značenja.

Ali, šta znači *ciljni sadržaj značenja*? Najpre reč *ciljno* možda i nije potrebna, jer svako značenje, svako hteti-reći ima ciljni, svrhoviti, finalni smisao, tako da drugog ni nema. Zato, uostalom, to hteti-reći i pripada, kako bi rekao Derida, izvesnoj voluntarističkoj metafizici. Ovde je važno istaći taj voluntaristički momenat. O kakvom god sadržaju značenja da je reč, uvek je, najpre, reć o tom „voluntarističkom“ momentu. Sadržaj se *hoće* kao sadržaj. Recimo, u iskazu „Zemlja je okrugla“, sadržaj – to da je zemlja okrugla – se napre hoće kao takav, kao označeni/pojmovni sadržaj, a tek zatim se može postaviti pitanje: da li je stvarno zemlja okrugla? Sama teorija značenja ne može da utvrdi (epistemološka) merila po kojima će se znati koji odgovor na to pitanje je istinit, a koji ne. To, naprosto, izlazi izvan njenih kompetencija. (Naravno, ovde ostavljamo po strani pitanje: da li epistemologija može da ponudi takva merila. Možda ni ona to ne može, ali njoj pripada pravo da tako nešto pokuša.)

Najvažniji filozofski pokušaji u zasnivanju teorije značenja bili su oni koji polaze od ideje o saglasnosti značenja i istine. Ima značenja ono što ima istinu ili može da je ima... Prema tome traganje za značenjem je traganje za istinom. Međutim, sva takva traganja su trpela neuspeh. Pitanje o značenju je neophodno postaviti na sasvim drugačiju osnovu. Naime, teoriju značenja potrebno je zasnovati kao teoriju svih značenja, bez diskriminacije ili deobe na, s jedne strane, prava, istinita značenja, a, s druge strane, na lažna ili besmislena. Značenja nemaju samo istinosnu funkciju, niti je istinosna funkcija jedino potrebna za konstituisanje značenja. U stvari, pitanje u karakteru značenja koje stupa u proces utvrđivanja njegove istinitosti, dakle, o značenju pre istine, istovetno je pitanju o izvornoj (prvobitnoj) *fikcionalnosti* značenja. Značenja su najpre fikcionalna, a posle ćemo da vidimo!

Predugo se mislilo da teorija značenja može da se opravda samo počev od supstancijalne (*de re*) koncepcije istine; zatim se pošlo od shvatanja da ta teorija može biti opravdana samo u formalno-semantičkoj

(de dicto) koncepciji istine. Prigovor ovom drugom shvatanju je da formalno-semantički profilisana istina previše liči na tautologiju, tj. na puku ispraznost koja nam ne kaže ništa značajno ni o značenju ni o istini. U stvari, semantička teorija istine je, na neki način, otvorila perspektivu u isti mah holističkog i pragmatičkog shvatanja istine, kad su se u njoj i poslednji ostaci teorije korespondencije i njene supstancijalne (*de re*) strategije, naprosto, izgubili. Ono što je preostalo bila je još samo *intersubjektivnost*. Dakle, (1) holistički shvačena istina kao *ukupni zbir postojećih verovanja* i (2) pragmatički shvaćena istina kao *ono što je dobro u načinu verovanja*.

Između ta dva shvatanja postoji razlika koja je, reklo bi se, razlika između deskriptivnog i normativnog. Ipak, to nije tako „stroga" razlika kako nam na prvi pogled izgleda. Naime, ono što je *dominatno* (autoritativno, ako ne i autoritarno) u *postojećim verovanjima* često se shvata, upravo, kao ono što je *doboro u načinu verovanja*... Problem je u tome što je istina uvek imala i jednu subverzivnu crtu. Ona je *podrivala* postojeća verovanja. Bez te istorije podrivanja, ona bi nam izgledala takoreći bljutavo!

Ali, ovakvo, holističko-pragmatičko shvatanje istine, gde se ona svodi na ukupno postojeća i dobra verovanja ili, jednostavno, na *verovanja* i gde, naravno, imamo deficit napetosti između istine i verovanja, dakle, sve to zajedno ima nužno restriktivno značenje za samu teoriju značenja. Jer, reći da lingvistički znaci (reč, rečenica itd.) imaju značenje samo u kontekstu celine jezika sasvim je u redu, ali, pri tom, nije u redu svesti celinu jezika na ukupni zbir postojećih verovanja ili, čak još uže, na ono dobro u načinu verovanja. Naprosto, jezičko značenje nije isto što i iskazano verovanje. Taj pojam *verovanja* je, bez sumnje, ono što je od epistemologije preostalo posle sloma njenih metafizičkih pretenzija, uokvirenih, pre svega, teorijom istine kao korespondencije.

Onog trenutka kada značenje kao istina nije moglo da se učvrsti na fonu *onoga što jeste* ili *stvarnosti*, onda su filozofi zaključili da reč poseduje značenje samo u kontekstu rečenice (Frege). Zatim su došli oni kojima rečenica ima značenje samo u kontekstu celine jezika (Kvajn, Dejvidson). Ali taj načelno prihvatljiv stav je mogao, još uvek, da se shvati na podrešan način. A greška dolazi upravo od toga što se reč, rečenica i jezik, odnosno *celina jezika* shvata počev od holističko-pragmatičke teorije istine. Međutim, trebalo bi poći od onoga što u jeziku nije ni istina ni laž, od jedne pozicije koja se postavlja s one strane istine i laži, a to je, zapravo, pozicija fikcije i

simulacije. Značenje je na prvom mestu arbitrarna simulacija označenog, pa tek onda sve ostalo... uključujući i reakciju slušaoca.

Kiša pada

Pogledajmo iskaz: »*Kiša pada« je istinito ako kiša pada*. Tu, očigledno, imamo dva puta iskazano *kiša pada*, s tim što ovo dvaput iskazano *kiša pada* ima u jednom i u drugom slučaju sasvim različit iskazni status. Prvo (sa znacima navoda) *kiša pada* je iskaz koji se pominje; drugo kiša pada (bez navoda) je iskaz o događaju obično zvanom *kiša pada*. Ta razlika je, naravno, banalna, ali pitanje je: otkuda ta razlika? Na prvi pogled, reklo bi se da se ta dva *kiša pada* razlikuju po tome što je jedno iskaz, a drugo događaj. Ali to, ipak, nije tačno. To što nam izgleda kao razlika između iskaza i događaja je, u stvari, razlika između iskazanog iskaza i iskazanog događaja. U stvari, ako malo bolje razmislimo, doći ćemo do zaključka da sve što se u ovom ili bilo kom tekstu sadržinski pojavljuje, bilo kao iskaz bilo kao događaj, nužno može biti samo iskazano, bilo kao iskaz bilo kao događaj. To onda, naravno, važi i za »događaj« zvani *kiša pada*.

Međutim, običan jezik ima sposobnost da neposredno »da do znanja« to kada misao cilja na događaj, a kad na iskaz. Nema sumnje da i sam događaj može da se iskaže, ali iskazani događaj je iskaz, tvrdnja, a ne sam po sebi događaj. Ako on ipak može da postane događaj, on to može da bude ali samo kao događaj iskaza koji nam iskazuje nešto o nekom drugom događaju, ne o sebi samom. Ovo refleksivno podvostručavanje događaja i iskaza, bar u načelu posmatrano, može da ide u beskraj. Međutim, običan jezik to ne čini. On se ne udaljava previše od onoga što bismo mogli da nazovemo neposrednošću događaja. On veruje da je u stanju da neposredno ukaže na neki događaj.

Sad se postavlja ključno pitanje: kako običan jezik pravi razliku između događaja i iskaza? Kako on uspeva da iskaže neposrednost događaja? To njemu uspeva zahvaljujući izvesnom apstrahovanju. Naime, obična (i obično zdravorazumska) misao apstrahuje od *vlastite* misaone i jezičke ravni. Označitelj se poništava da bi se potvrdilo ono označeno kao pozivanje na nešto potpuno spoljašnje, na događaj. Zato se u iskazu *kiša pada*, koji je na uobičajen način upotrebljen, ne računa na sam iskaz ili

iskaznu ravan (ona se *briše*), već samo na ono na šta taj iskaz cilja. Ako je neko rekao da kiša pada, onda to najverovatnije znači da kiša zaista pada. U tom slučaju, to što je taj neko rekao može i da se zanemari, može da se apstrahuje od iskazne ravni koju je on svojom tvrdnjom uspostavio.

Sve to deluje sasvim jasno, mada tu ipak postoji male semantičke peripetije. Pođimo od teško porecive činjenice da postoje ne samo istinite nego i prividne ili lažne konstatacije. Po nekim starim navikama reklo bi se da *ako* je konstatacija istinita, onda njoj prethodi izvesna činjenica. Prethodi, to znači postoji pre konstatacije da postoji. To nam, zatim, sugeriše mogućnost da *ako* kiša kada, onda ona pada nezavisno od toga šta ćemo o njoj govoriti. Ili: ako kiša pada, onda je ona već pala pre nego što smo išta o njoj stigli da kažemo, uključujući i to »ako«... Iz ovoga bi sledio »normalan« zaključak da činjenica (*ako je činjenica*: videćemo ubrzo smisao tog dodatka) prethodi bilo kojoj konstataciji koju stvaramo o njoj. To je smisao neposrednosti događaja. On je neposredno dat bez obzira na bilo čiji iskazni odnos prema njemu. Čini se da je to »neoboriv« stav zdravog razuma.

Ipak, videli smo da u svemu tome značajnu ulogu igra i reč »ako«: *ako je konstatacija istinita*... To pogodbeno *ako* je jezičko-logička uslovnost: *ako* kiša pada, onda kiša pada. Ili, a to se svodi na isto, ako jedna činjenica jeste, onda ona jeste. Ostaje samo pitanje: kako jeste? Da li pre, za vreme ili posle tog *ako*? Ukoliko tvrdimo da činjenica postoji pre ovog *ako* (*postoji*), onda uslovnost tog *ako* ne pripada samoj činjenici. U činjenicu nije upisana nikakva dilema. Ona je, *reklo bi se*, bezuslovno postojeća. Ipak, i ovde se javlja problem: da li je činjenica bezuslovna po sebi ili po tome što bi se o njoj reklo da je bezuslovna? Jezik uvek nekako uslovljava svaki naš govor o bezuslovnom, o onome što je dato po sebi i, navodno, pre samog jezika. To je njegov paradoks. Jezik ima sposobnost da iskorači iz vlastite imanencije, da se pozove na nešto »izvan«, što mu prethodi, ali on to može samo po cenu paradoksa.

Da li je ovaj parados moguće rešiti tako što će se reći da su i same činjenice na neki način jezičke tvorevine, da su znaci koji se nude tumačenju, da su u stvarnosti utisnuti označitelji, da su, takoreći, postvareni jezik ili da su sve takve činjenice već praktično posredovane jezikom koji u njih utiskuje značenja? Tako bi onda jezik činjenica, događaja, stvarnosti, bio specijalni jezik koji zajteva tumačenje i koji, dakle, pripada jeziku generalno uzev. Ali to bi značilo da činjenice, strogo uzev, ne prethode

jeziku: jezik je uvek već prisutan u njima, tj. ostavio je u njima trag svog posredovanja: sedimentirana značenja i tumačenja. Eto zašto je svako saznanje i tumačenja činjenica uvek izvesna re-interpretacija, re-elaboracija. Stvari i događaji su tvrdi označitelji čije označeno je, naizgled, sadržano u njima samima. Ali to označeno u samim stvarima tek se nudi tumačenju koje diferencijalnim (= za razliku od) postupkom ustanovljuje njegov (semantički) identitet. To znači da je identitet svake činjenice uhvaćen u mreže (jezičkih) razlika. Zato se ne može reći da bilo koja činjenica prethodi jeziku generalno uzev. Da li se, onda, uopšte i može reći da neka činjenica, recimo ona koja glasi *kiša pada*, prethodi nekom iskazu o njoj? Naravno, to se može reći, ali time se još ne iskoračuje iz horizonta jezika.

Iskaz *kiša pada* može u govoru da se upotrebi, ali i pomene. I u jednom i u drugom slučaju, da bi ono označeno tom upotrebom ili pominjanjem iskaza došlo u prvi plan potrebno je da se označiteljska struktura govora-o *zanemari*, da se od nje *apstrahuje*. Prema tome, za običan govor reč *kiša* doduše nije isto što i sama kiša, odnosno sama činjenica kiše, ali i reč i činjenica su entiteti koji *ako* jesu onda *zaista* jestu. U tom smislu, iskaz *"kiša pada"je istina ako kiša pada*, predstavlja način da se objasni kako zdravi razum shvata istinu. To je ekvivalentno slučaju u kojem neko tvrdi: "kiša pada", a neko drugi kaže "tako je". Ovo "tako je" znači u isti mah dve stvari: (1) istina je to što ste rekli i (2) da, stvarno pada.

Međutim, kad je reč o formulaciji čisto semantičkih uslova istinitosti, onda ova *zdravorazumska* vera da ako kiša pada, onda ona zaista pada, mora da se suspenduje (stavi u zagrade), kako bi došlo do izražaja pitanje o *odnosu* (da li još uvek istinosnom?) između ova dva iskaza. Ali, sada se postavlja pitanje: da li stavljanjem u zagrade zdravorazumskog (naivno-referencijalnog) pojma istine jezičko-semantičkom shvatanju (shvatanju o tzv. *T-rečenicama*) ne preostaje drugo nego da zaigra na kartu tautološkog statusa semantičkog pojma istine? Bilo kako bilo, jezičko-samentičku analizu ne zanima pitanje: da li kiša *stvarno* pada? Odnosno: nju ne zanima sam kontekst u kojem se iskaz pojavljuje, a zatim ni pitanje: da li se u njemu *zaista* desio događaj zvani *kiša pada*? To je stvar veroispovesti.

Pošto iskaz *kiša pada* može da se pojavi u bilo kom kontekstu, iz toga sledi da se (eventualna) informacija ili konstatacija koju nam on nudi ne odnosi, bar ne nužno, na sam kontekst. Naime, iz nje nećemo saznati da li se *kiša pada* odnosi na kontekst u kome se taj iskaz pojavljuje ili na neku drugu

situaciju. Reći: “'Kiša pada' je istinito zato što *kiša pada*” ukazuje na epistemičku podudarnost dva iskaza (“p” = p) u kojima postoji razlika u referencijalnom stupnju (prvi, zahvaljujući znacima navoda, daje do znanja da je eksplicitni iskaz, dok drugi upotrebljava iskaz da bi iskazao ono što on hoće reći). Naime, to 'Kiša pada' u datoj rečenici bi trebalo da se shvati kao iskaz koji, doduše, cilja na samu stvar, ali pošto dodir sa samom stvari nije moguć, onda se mora prihvataiti manje ambiciozna činjenica da je “sama stvar” ili “ono našta se iskaz poziva”, u stvari, *iskazano* iskaza *kiša pada*, a to iskazano, ovog puta, nema znake navoda. Razlika između ta dva iskaza je u tome što je u prvom slučaju naglašena unutrašnja referencijalna funkcija, a u drugom spoljašnja (a to nam stvara utisak da je reč o “samoj stvari”). Međutim, ova podudarnost (“*x*” = *x*) data je unutar jednog (obuhvatnijeg) iskaza (“'Kiša pada' je istinito zato što *kiša pada*”) iz kojeg nećemo saznati ništa pouzdano o njegovom (tog iskaza) kontekstu pojavljivanja. Onda kada se nekim meta-diskursom “*y*” rešava pitanje konteksta iskaza “*x*”, tada se kontekstualna enigma premešta u okruženje iskaza “*y*”. Kada mi stižemo do bezuslovne izvesnosti o tome da kiša pada? Da li onda kada pokisnemo? Možda. Samo što to više nije teorijsko pitanje. A ako ipak jeste teorijsko i uvek pomalo uzaludno pitanje, onda moramo da se suočimo sa činjenicom da događaj koji smo čulno iskusili na svojoj kože, a koji se u srpskom jeziku naziva *pokisnuti*, nije bezuslovno dat pošto je uslovljen – ma koliko to zanemarljivo izgledalo – jezikom koji ga identifikuje s rečju *pokisnuti*.

Sapripadnost mišljenja i bića

Predrazumevanje istog

Bez sumnje, moguće su različite jezičke i simboličke formule načela identiteta. Hajdeger u tekstu *Načelo identiteta* (1957) tvrdi da "uobičajena" formula tog načela glasi: A = A. I zatim dodaje: "Načelo identiteta važi kao najviši zakon mišljenja". Međutim, ima teoretičara (među koje, videćemo ubrzo, spada i sam Hajdeger) koji misle da načelo identiteta ne važi samo kao zakon mišljenja (ili: pojmova) nego i kao zakon svih stvari, pa čak i svega bivstvujućeg. Tako onda imamo formulacije: (1) svaka stvar je jednaka (ili istovetna) sa sobom i (2) sve je ono što jeste. Naravno, bez obzira da li bi prihvatio sve te formulacije ili ne, *logičar* bi uvek insistirao na činjenici da načelo identiteta pre (ili posle) svega važi kao najviši zakon (ili bi, možda, umesto reči *zakon*, koja je suviše obavezujuća, trebalo reći formalno-logički stav ili nalog *nalog*) mišljenja. Uobičajena formulacija rečenog zakona/stava/naloga glasila bi: (3) svaki pojam je istovetan sa sobom. Ali moguća je i jezička formulacija načela identiteta: (4) svakom subjektu pripada predikat koji je istovetan s njim (Kant).

No, bez obzira da li je načelo identiteta samo najviši zakon/nalog mišljenja (i njegove jezičke artikulacije) ili je ono *i* zakon svih stvari i sveg bivstvujućeg, činjenica je da je Hajdeger u pravu kada kaže da njegova uobičajena formula glasi: A = A. Međutim, on je odmah spreman da stavlja zamerke toj formuli. U pitanju je jedan problem koji je, na izvestan način, uočio još Aristotel. Naime, u formuli A = A pojavljuju se dva "člana" (dva simbola A) koji su, navodno, među sobom jednaki. Ali da bi nešto bilo *isto* neophodno je, smatra Hajdeger, da ono bude jedno. Isto je jedno, a jedno je, ako je uopšte jedno, odmah i – isto. "Da bi nešto bilo isto, uvek je dovoljno jedno. Nisu potrebna dva, kao kod jednakosti" (v. "Načelo identiteta", u M. Hajdeger: *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Bgd., 1982., str. 41). Dakle, ovde

vidimo da Hajdeger kaže: "da bi *nešto* bilo isto…" Pritom, govoreći o *mogućnosti* nečeg istog, on nas drži u neizvesnosti, jer ne kaže šta je to *nešto*, da li je to stvar, bivstvujuće ili pojam… Ili možda sve zajedno?

U uobičajenim formulacijama načela identiteta (A = A), kada se one iskažu rečima, koristi se bilo reč *stvar* (svaka stvar je istovetna sa sobom) bilo reč *pojam* (svaki je pojam istovetan sa sobom). Reći da je *nešto* istovetno sa sobom, očigledno predstavlja neuobičajen način govora koji, verovatno, želi da izbegne prebrzo opredeljivanje: za stvari, pojmove ili nešto treće. Nešto nije još ništa, jer je, u stvari, i sve i ništa. Njime se stavlja poenta ne toliko na *šta* (da li je reč o stvari ili pojmu) nego na *kako*. Zaista, važno je kako se konstituiše jedan identitet, a ne čiji ili čega konkretnog je on identitet.

Kad u (uobičajenim) jezičkim formulacijama načela identiteta upotrebimo reč *stvar* ili *pojam* mi onda u te formulacije unosimo u isti mah i izvesno predrazumevanje istog. Takvo pred-razumevanje istovetnosti sa sobom *stvari* i *pojmova* leži pohranjena već u našem zdravorazumskom iskustvu i stvari i pojmova! Na taj način, *možda*, same formulacije stava/načela identiteta potvrđuju predrasude karakteristične za uobičajene, standardne upotrebe jezika. Da takav upad u predrasusu ne bi i njega zakačio, Hajdeger govori o *nečemu* što je isto. Da li se time uklanja problem predrazumevanja istog?

Kad govorimo o *nečemu*, mi onda u isti mah pretpostavljamo da ono na nekakav, duhovni ili materijalni, način jeste. Nešto je dakle nešto što jeste, neki entitet (od lat. *entis* – koji jeste). Sama pak reč *identitet* dolazi od latinskog *idem*, što znači *isto*. Identitet, dakle, kaže da ima (ili jeste) nešto (što je) isto. Ujedno on kaže da je to isto jedno, da nije dvostruko ili da nije u isti mah i jedno i nešto drugo. Zato njemu i nisu potrebna dva simbola, da bi se na valjan način formulisalo. Zato, kaže Hejdeger: "Formula A = A govori o jednakosti. Ona ne određuje A kao isto. Na taj način, uobičajena formula načela identiteta prikriva upravo ono što bi načelo htelo da kaže: A je A, odnosno svako A je isto" (42). Ukratko, formula A = A loša je, jer na pogrešan način prikazuje načelo identiteta. Eto zašto treba naći bolju formulu.

Na prvi pogled, Hajdeger želi da nađe takvu formulu za identitet po kojoj bi A nepostedno (tj. van svakog posredovanja) bilo to *jedno*, to što

jeste ili to *isto*. Po njemu, *jedno*, *bivstvujuće* i *isto* naprosto – koincidiraju. I on tu koincidenciju pronalazi unutar dve/tri formulacije:

(1) A je A; i

(2) svako A je isto.

Po velikom filozofu, u stvari, (1) i (2) znače istu stvar.

Međutim, njegova analiza se ni tu ne zaustavlja. Najme, pojavljuje se i treća mogućnost:

(3) svako A je isto sa samim sobom.

Ovu treću mogućnost Hajdeger je preuzeo od Platona koji za mirovanje i kretanje kaže: "Svako od njih razlikuje se od drugog, a samo je isto sebi" (Sofist, 254 d). Na osnovu toga Hajdeger zaključuje:

"Dakle, podesnija formula za načelo identiteta A je A ne znači samo: svako A je isto, već i: svako A je isto sa samim sobom" (*isto*, 42). Ali, kako ćemo ubrzo videti, iako je formula A je A *podesnija* od formule A = A, ipak ni ona nije doboljno podesna!

U ovom trenutku neophodno je upitati: zašto bi tautologija A je A bolje izražavala načelo identiteta od jednakosti A = A? Da li zato što, kako misli Hajdeger, u jednakosti imamo dva A? Ali, njih imamo i u tautologiji. Međutim ako kažemo: svako A je isto, tu onda zaista imamo samo jedno A. Ali, veliko je pitanje da li ta formula dobro izražava načelo identiteta. Naime, ona zbog nečega deluje manjkavo (videćemo kasnije zbog čega). Nasuprot tome, formula: svako A je istovetno sa samim sobom, deluje već mnogo bolje, odnosno nema tu manjkavost. Samo, tu se ponovo javlja stari ploblem sa dva A. Ne pomaže mnogo činjenica da je drugo A dato u obliku izvesne zamenice. Zamenjivanje vrši sintagma "samim sobom"; inače bi imali: A je istovetno sa A. Dakle, opet dva A.

U čemu je problem sa dva A? Setimo se šta je tvrdio Hajdeger: Da bi nešto bilo isto, uvek je dovoljno jedno. Nisu potrebna dva, kao kod jednakosti. Ali da bi se to jedno koje jeste ("nešto" što jeste) i koje je u isti mah istovetno sa sobom uopšte i moglo kao takvo iskazati potrebno je u jeziku izvesno podvostručenje, inače, u protivnom, ne bi bilo jasno šta jezik hoće da kaže. Ako kažemo: (svako) A je isto, nije jasno šta smo rekli. Ako kažemo A je A ili A = A, stvar je nešto jasnija, bar za one koji su navikli na (logičke) formule načela identiteta. Ali, ako kažemo: "Jabuka je jabuka", mi još uvek ne možemo biti sigurni da li to znači da je jedna jabuka istovetna sa

sobom ili da su dve jabuke međusobno istovetne ("jer su podjednako jabuke").

Cilj načela identiteta je da iskaže ovu istovetnost "nečega" sa sobom. Ipak, izgleda da ni jedna formula to ne iskazuje na idealan način. Ali, koji način je *idealan*? Idealan način bi bio onaj sa samo jednim A. Dakle, bez podvostručenja ili odnosa prema sebi. Ukratko, formula A = A ili A je A bila bi idealna kada bi bez podvajanja i posredovanja, dakle, neposredno izražavala jestvo, jednost i istovetnost tog A. Međutim, za to bi nam bio potreban jedan jezik koji bi mogao da govori o *po sebi* bivstvujućem, o jednom i istom A. Međutim, mi takav jezik nemamo, pa onda moramo da se zadovoljimo formulama tipa A = A ili A je A.

Ipak, u svemu tome postoji još nešto. A to nešto je mnogo važnije od naše jezičke nesposobnosti da *idealno* formulišemo načelo identitet. To *važnije* sadržano je u pitanju: da li je uopšte moguć idealan identitet? Ili: da li je moguće *idealno isto*? Šta ako tako nešto, zapravo, nigde ne postoji, niti je u registru postojanja moguće? Možda *isto* kao takvo (ili: po sebi uzev) uopšte i nije moguće pre *podvostručujućeg odnosa poistovećenja* sa sobom? Možda u prirodi datoj po sebi, u kojoj, dakle, još nemamo nikakvu operaciju poistovećenja (ili: identifikacije), u stvari, i ne postoje nikakvi identiteti?! Možda je identitet samo i samo naša (jezička) projekcija na stvari? To bi onda, u izvesnom smislu, značilo da jedno A nije nikada jedno. Ono je uvek već rezultat izvesnog podvostručenja ili posredovanja.

Ako se A osnosi prema samome sebi, onda se subjekt tog odnosa nužno razlikuje od predikata koji je, navodno, istovetan s njim. Naime, A je u tom odnosu prema sebi uvek drugo, drugo A, jer ono *pre* odnosa i *posle* njega naprosto nije isto. Ako u ovom kontekstu ima smisla govoriti o izvesnom *pre* i *posle*, onda zaista ni jedno A *pre* neće biti isto kao A *posle*. Razlika između pre i posle može tu biti "zanemarljiva", od nje se može apstrahovati, ali ona će ipak postojati. Jedino se postavlja pitanje: da li je neko A uopšte moguće kao isto *pre* odnosa sa sobom? Ili, drugim rečima: da li je moguće isto *pre* poistovećenja sa sobom? Nazovimo to isto – "istim *po sebi*". Učinimo to uz sve značenjske manjkavosti koje te dve reči – *po sebi* – imaju. Da li je, dakle, moguće isto-po-sebi?

Hajdeger ne pravi, bar ne izričito, razliku između istog sa sobom i istog po sebi. Videli smo, po njemu su formule: (1) A je A, zatim (2) svako A je isto, i najzad (3) svako A je isto sa samim sobom, naprosto –

istoznačne. Iskaz "svako A je isto" ne znači "A je isto po sebi", ukoliko *po sebi* znači: biti izvan svakog i naročito epistemološkog odnosa-za-nas. Naravno, mi znamo da je govor o nečemu-po-sebi (o stvari-po-sebi) paradoksalan, jer se njime uvlači u odnos nešto što se označava kao izostanak odnosa. Pritom, nije jasno da li nam ta paradoksalnost zabranjuje da uopšte i govorimo o bilo čemu *po sebi*. No, ako je takav govor ipak moguć, on je, po Hajdegeru, bitan za formulaciju načela identiteta. Jer identitet je u samome sebi pre svega izvestan *odnos*, a ne neko stanje/svojstvo onoga što jeste, svojstvo koje bi onda bilo dato po sebi ili izvan svakog odnosa.

Zato Hajdeger može da tvrdi: "U istosti leži odnos tog 'sa', dakle, posredovanje, veza, sinteza: ujedinjenje u jedinstvo. Zato se tokom istorije zapadnog mišljenja identitet pojavljuje kao jedinstvo. Ali ovo jedinstvo ni u kom sličaju nije bljutava praznina onog što, *po sebi* (podvukao: M. B.) lišeno odnosa, uporno ostaje pri monotoniji" (*isto*, 42). Da li nam to sugeriše zaključak: ako je isto-po-sebi moguće, ono je moguće samo kao bljutava praznina i monotonija? Reklo bi se da Hajdeger ne isključuje mogućnost postojanja identiteta koji je dat kao *nešto po sebi lišeno odnosa*, ali da takav identitet smatra bljutavom prazninom. Zato se on okreće ka onome što smatra suštinom identiteta. Reklo bi se, dakle, da suština ili identitet identiteta nije dat u bljutavoj praznini nego u tom *sa* (istovetnosti-*sa*-sobom), dakle, u posredovanju, vezi, sintezi: ujedinjenju u jedinstvo.

Ipak to nam izgleda kao preveliki skok. Reći da je suština (ili identitet) identiteta data u jedinstvu, te da je načelo identiteta, zapravo, načelo jedinstva predstavlja, čini se, preveliku obavezu. Međutim, Hajdeger smatra da je uobičajeno shvatanje identiteta suviše restriktivno. Po njemu, čak i poboljšana formula, A je A, insistira samo na apstraktnom identitetu. Apstraktno je apstraktno zato što od nečega apstrahuje. Formula A je A apstrahuje od posredovanja koje se vrši u onom *sa* istovetnosti-*sa*-sobom. A ukoliko se u identitetu apstrahuje od posredovanja, onda se time, s jedne strane, gubi perspektiva jedinstva, tj. gubi se (suštinska) mogućnost da se identitet uspostavi kao jedinstvo ili da se ujedini u jedninstvo i, s druge strane, a s druge strane, time se on nužno shvata na reduktivan način, kao monotona, bljutava praznina. Ipak, neko bi, ovde, mogao zlurado da primeti kako je bolje držati se monotone praznine tog A = A nego težiti, recimo, za jedinstvom nemačkog naroda na čelu sa Fürerom… Ta primedba, naravno,

još ništa ne dokazuje, ali ona nas poziva na predostrožnost u vezi s konceptom *jedinstva* kao moguće *suštine* načela identiteta. Jedinstvo je moguće shvatiti i totalitarno. Ali to, naravno, nije nužno.

Spekulativni identitet

Spekulativna idealistička filozofija, koju su pripremili Lajbnic i Kant, a razvili Fihte, Šeling i Hegel, postala je, s pravom smatra Hajedeger, »sklonište« za u sebi posredujuću, objedinjavajuću, sintetičku suštinu identiteta. Posle tih majstora spekulacije, mišljenje više ne može da »jedinstvo identiteta predstavi kao jednolikost i da zanemari posredovanje koje vlada u jedinstvu« (43). Naime, to jedinstvo dostiže svoju konkretnost (predmetnost, stvarnost, sadržajnost) tek kroz posredovanja spekulativnih sinteza ili, u protivnom, ono biva predstavljeno samo apstraktno, kao puka jednolikost… Hajdeger iznosi to stanovište 1957. godine. Kriza modernosti kao, pre svega, kriza velikih priča koje su izgledale kao legitimni naslednik spekulativnih sinteza, još uvek nije stupila u svoju završnu fazu. Na prvi pogled, reklo bi se da pisac *Bića i vremena* samom konceptu *jedinstva* nudi jednu preteranu, blanko legitimaciju, pokušavajući, pri tom, da *duh* ovog jedinstva prožme ključnim pojmovima sopstvene filozofije.

U svakom slučaju, u različitim oblicima jedinstva ili identiteta na delu je uvek posredovanje onog *sa* iz sintagme: *istovetnost sa sobom*, koje je, ujedno, rad razlike. Jedinstvo je dužno da tu razliku pripiromi. Pa ako načelo jedninstva/identiteta na prvom mestu, ipak, govori o biću bivstvujućeg, ono time, odmah, bar implicitno, govori i o pripitomljenoj razlici. U odnosu na apstraktni, prazni i zapravo bljutavi, jednolični tretman načela identiteta u formalnoj logici, Hajdeger to načelo shvata kao nešto što važi najpre za samo bivstvujuće, pa tek onda kao zakon mišljenja. Otuda formula: »svakom bivstvujućem kao takvom pripada identitet, jedinstvo sa samim sobom«. To je, štaviše, temeljna crta koja obeležava i samo biće bivstvujućeg. A zahtev, nalog ili zakon koji u sebi nosi i pred sve/svako bivstvujuće iznosi identitet – zahtev da ono (bivstvujuće) ima identitet/jedinstvo sa samim sobom – govori iz samog bića bivstvujućeg.

Šta o svemu tome reći?

Hajdegerovo shvatanje (načela) identiteta u stvari veoma složeno i, pravo govoreći, još uvek spekulativno. Ovaj autor najpre odbija kao

apstraktno, bljutavo i prazno shvatanje koje identitet tumači kao jednolikost i istovetnost po sebi, bez posredovanja i jedinstva (možda čak eshatološki obećanog?) kojem se teži. Zatim sledi faza afirmacije identiteta kao jedinstva nekog bivstvujućeg sa sobom. Ipak, u sledećoj fazi, Hajdeger se vraća na početak: načelo identiteta sveg bivstvujućeg govori nam iz samog bića bivstvujućeg. Samo, šta to znači? Ne znači li to, u stvari, da *bivstvujućima*, da svemu što *jeste*, identitet pripada po samom njihovom biću i, prema tome, *po sebi*. Istovetnost nečega, nekog bivstvujućeg, racimo, neke stvari ili pojma, svejedno, istovetnost je sa sobom samo zato što je, prethodno, istovetnost po sebi (u heglovskom smislu, gde to *po sebi* ima značenje mogućnosti, potencije) upisana u biće tog bivstvujućeg. Prema tome, ni jedna formulacija načela identiteta ne može bivstvujućima da podari identitet zato što oni njega, po sebi ili po svom biću, već poseduju.

Ali, pošto je Hajdeger istovetnost po sebi već proglasio bljutavom i monotonom, postavlja se pitanje: nije li bljutava i monotona onda i sama priča koja tvrdi: »Zahtev koji postavlja identitet, govori iz bića bivstvujućeg« (44). Ako zanemarimo retoriku ili lep stil izražavanja, tu se, zapravo, tvrdi da zahtev imanentan načelu identiteta (kao jedinstva, jer tako ga Hajdeger shvata) proizlazi iz istovetnosti po sebi (ili: po svom biću) svega bivstvujućeg. Istovetnost po sebi čini mogućim istovetnost sa sobom. Što, u isti mah, znači da istovetnost sa sobom proizlazi iz istovetnosti po sebi. Jedinstvo je utemeljeno u samom biću ili ga ni nema. Samo, nije li to onda stari, metafizički način mišljenja. I, u stvari, klopka za Hajdegera?

Možda. Ali pokušajmo to drugačije da posmatramo.

Iako je logika formalna, iako je i osnovno načelo logike – A je A – prazna forma, iako nam sud S je P još ništa konkretno ne kaže, ipak sve to ne bi imalo nikakvog smisla kad forma ne bi bila forma mogućeg sadržaja. O kakvom sadržaju je reč? Šta god da S je P znači, bilo to istinito ili neistinito, smisleno ili besmisleno, svejedno, ono uvek tvrdi da nešto – *jeste*. Isto to važi i za A *je* A. Time se uvek iskazuje biće nekog bivstvujućeg. Ta forma kad se upotrebi u govoru, kad se ispuni sadržajem, može da bude istinita ili ne, besmislena ili ne, ali ona uvek kroz primenjeni glagol biti (je) govori o samom biću bivstvujućeg, onoga što je/jeste (kao A, S ili P). Iz toga bi sledilo da, bez obzira što je formalna, logika uvek cilja na biće nekog bivstvujućeg.

Hajdegeru je jasno da staro, metafizičko učenje takođe tvrdi da identitet pripada biću. I on želi da se od tog učenja distancira, iako je i sam spreman da je načelo identiteta nazove – zakonom bića. Da li su iskazi »identitet pripada biću« i »identitet je zakon bića« ekvivalentni? Čini se da tu nema neke značajnije razlike. Pa ako je istovetnost po sebi ili po biću zakon, onda je to moguće samo uz izvesno suptilno preciziranje koje, na prvi pogled, može da zbuni.

Naime, istoveznost po sebi/biću svega bivstvujućeg ne znači da je svako bivstvujuće po sebi ili svom biću istovetno. Odnosno: to nije potvrda stare metafizičke teze po kojoj identitet pripada biću. Ne, to je potvrda nečeg drugog. Naime, kada se tvrdi da postoji istovetnost po sebi/biću svega bivstvujućeg time se ne misli da sve što jeste jeste neposredno po sebi ili svom biću isto. Ne, ono je uvek samo istovetno sa sobom, dato u jedinstvu sa sobom, jedinstvu koje se postiže kroz posredovanje. Hajdeger, čini se, hoće da kaže samo to da jedinstvo svih stvari pojedinačno, pa i ukupno, ima uporište u biću. Dakle, to jedinstvo ili istovetnost sa sobom je ujedno dato i u samom biću i po sebi. Znači imamo po sebi/biću datu istovetnost sa sobom svega bivstvujućeg. I u tome je poenta! Identitet je po sebi – istovetnost-sa-sobom, dakle, istovetnost koja se uspostavlja kao jedinstvo (nečega) kroz posredovanje (njega njim samim i možda još nečim drugim).

Da li je čitav taj sklop održiv? Teško!

Strogo uzev, istovetnost po sebi/biću stvar je koja ne postoji. Ali, ako bismo odbacili tu metafizičku predstavu o identitetu kao zakonu bića, onda bi svaka moguća priča o identitetu kao jedinstvu, jednostavno, izgubila *supstancijalno* uporište. Izgleda da se ta mogućnost Hajdegeru nije dopala. Po njemu, ako jedinstvo, recimo, nacije ili države, nema u sebi ničeg supstancijalnog, onda ono svoju odgovornost nalazi samo u sebi samom, u vlastitog auto-nomiji ili samo-zakonitosti, pa sebe lišava mogućeg alibija za vlastite zakonodavne gestove. Takva situacija je piscu *Bića i vremena*, očigledno, bila opterećujuća. Ako je jedinstvo uvek samo regulativni, ne i konstitutivni čin, ako je ono samo pravilo (zakon kao doneto pravilo ili nalog), ako nije zakon (logos) koji proizlazi iz samog bića ili, što se svodi na isto, ako zakon, koji postavlja identitet, nije nešto što govori iz samog bića bivstvujuećeg, onda imamo jednu veoma nesigurnu, nestabilnu situaciju sa svim mogućim jedinstvima i sintezama koje moje mogu da se utanače u istoriji, a to, očigledno, nije bilo po ukusi Martina Hajdegera. Njemu je,

ipak, bilo stalo do toga da mu biće nešto obeća. Verovatno *istinu*. A to onda nije biće nekog posebnog bivstvujućeg, već upravo svega bivstvujućeg.

Ako bi svako bivstvujuće u svom identitetu bilo prepušteno samo samome sebi, to bi značilo da ukupnošću sveg bivstvujućeg gospodari jedan sudprisutni autizam (= povučenost svakog bivstvujućeg u sebe/sopstvo). Hajdegeru se tako nešto, bez sumnje, ne bi dopalo, te, zato, on govori o sa-pripadnosti. Sa-pripadnost jeste, najpre, mogućnost sinteze, mogućnost da se neki entiteti okupe u sintezu. Ona je izvedena iz istovetnosti-sa-sobom tih entiteta, odnosno iz njihovog identiteta kao jedinstva sa sobom. Prema tome, sapropadnosti ne bi bilo da je svako bivstvujuće samo po sebi (po biću), neposredno isto, da nije, u isti mah, i isto sa sobom. Ukratko, ono mora biti istovetno po sebi i sa sobom, baš onako kako se to događa u spekulativnom idealizmu, na koji se pisac *Načelo identiteta* poziva.

Kuća gori

Kad govori o istovetnosti, jedinstvu ili sapripadnosti mišljenja i bića, Hajdeger je ipak, ponajpre, inspirisan Parmenidom. U isti mah, on smatra da je takvo shvatanje istovetnosti *starije* od istovetnosti shvaćene kao karakteristike bića. To bi u izvesnom smislu značilo da je istovetnost-sa-sobom starija od istovetnosti-po-sebi... Samo, kako je to uopšte moguće? Kako je moguće da jedan složeni identitet, makar to bio identitet mišljenja i bića, bude »stariji« od ako ne prostih onda, bar, jednostavnijih elemenata od kojih je sazdan? Da li je takav zaključak moguće izvući, a da analiza koja mu prethodi ipek bude koherentna. Ili je to moguće zahvaljujući nekom (akorobatskom?) skoku kojeg, tu, čini Hajdeger?

Zaista, on govori o *skoku*. Reč je o skoku u suštinsko poreklo identiteta. Gde treba tražiti suštinsko poreklo identiteta? U samoj istovetnosti, jedinstvu ili sapripadnosti mišljenja i bića. Mišljenje (a samim tim i čovek) i biće (ono po čemu jeste sve što jeste) pripadaju jedno drugom. Taj odnos mišljenja i bića je, naprosto, *stariji* od identiteta kao karakteristike bića (v. 45). Kad se u Hajdegerovoj retorici tvrdi da je nešto *starije* onda se, time, želi reći da je ono bliže početku, poreklu, izvoru, dakle, onom prvom ili načelu, ako već nije na samom njegovom mestu. Tom retorikom se, dakle, na osoben način, upuštamo u staru metafizičku priču o prvenstvu. Pritom, Hajdegerova reč *starije* je, čini se, obojena izvesnom patrijarhalnom

logikom osmišljavanja metafizičkog prvenstva. Naravno, u istoriji klasične i moderne metafizike bilo je različitijih načina govora o blizini ili udaljenosti početka, počela, načela. Ali ono *najstarije* se obično smatralo *prvim* načelom. Da li je identitet mišljenja i bića ne samo starije od identiteta kao karakteristike bića nego i najstarije, dakle, samo prvo načelo, prvo među svim i ispred svih ostalih? Nije li identitet mišljenja i bića, u stvari, prvo i poslednje načelo same filozofije? Hegel, svakako, ne bi imao ništa protiv te teze.

Ali, ta teza je samo hipoteza i ona ne podrazumeva nužno spekulatinu sintezu karakterističnu za hegelijansku (ili post-hegelijansku) filozofiju. Možda bi moglo da se kaže da je ona prisutna već u samoj logici koju koriste i takve ne-spekulativne teorijske tvorevine kakva je, recimo, analitička filozofija. To bi, u stvari, značilo da, kao osnovno načelo logike, načelo identiteta nosi u sebi ili pretpostavlja identitet mišljenja i bića! Bez obzira što ta logika sebi umišlja nekakav formalizam koji je, u stvari, posledica odluke da se o sadržaju ništa ne misli, pošto to samo stvara probleme!

Svejedno, u logici se ovaj identitet mišljenja i bića (ili: njegovog predmeta, sadržaja) pretpostavlja na svakom koraku. U njoj je ono misaono forma, recimo: S je P. Ali ta forma već sadrži izvesno *je* ili *biti*. A to *biti* svedoči o biću bivstvujućeg S i P (i sve to, naravno, u logici, u njenom poretku mišljenja). Međutim, to biti u isti mah svedoči o referencijalnoj funkciji suda, bez obzira da li je sadržaj tog referiranja dat kao materijano ili duhovno, imaginarno ili stvarno prisutan. Šta god da S (iz suda S je P) jeste ono mora biti to što jeste, dakle S, a ne nešto drugo, recimo, F. Ali i sam saržaj suda, sa logičke tačke gledišta, kad je dat, dat je kao istovetan sa sobom: ne može da u isti mah bude i ne bude to što jeste. Čak i protivurečna tvrdnja ne može u isti mah da bude i da ne bude protivurečna. Zato, kad je reč o sadržaju suda koji ima formu S je P, onda se mora reći da taj sadržaj mora takođe da bude istovetan sa sobom. Sad se postavlja pitanje: da li je moguće govoriti o zajedničkoj istovetnosti ova dva entiteta – mišljenja i bića, forme i sadržaja – koji su, videli smo, odvojeno istovetni sa sobom? Da li postoji odnos između mišljenja i bića koji je takav da se može reći da je u njemu mišljenje istovetno biću, a biće istovetno mišljenju ili, kraće rečeno, u kojem su mišljenje i biće *isto*?

U tu parmenidovsku priču, izgleda, hoće da nas uveri Hajdeger. Pri tom, on se ne upušta u dublju analizu takvog pojma istovetnosti, tj. identiteta

mišljenja i bića. U stvari, on rađe dopušta da taj pojam sklizne u neke druge pojmove: jedinstvo, sapripadnost i, čak, događaj. Da li je njegov postupak legitiman?

Naravno, uvek je moguće reći da je takav identitet nemoguć: jedno je misliti, drugo je biti. Ili: jedno je misliti da jesi, drugo je zaista biti. Iz toga bi trebalo da sledi da između mišljenja i bića postoji nesvodiva razlika. Samo, da li je to baš tako?! Pođimo, najpre, od mišljenja. Ako ono *jeste* to što jeste, dakle, mišljenje, onda za njega moramo reći da je bivstvujuće kao takvo. Ne može biti moguće da to bivstvujuće koje zovemo mišljenjem u isti mah i bude i ne bude to što jeste. Tu, dakle, takođe vlada načelo identiteta, a zatim, naravno, i načelo protivurečnosti (A nije ne-A). Jedno mišljenje ne može da bude ono što nije, ne-mišljenje. Ili: nemoguće je da (neko) mišljenje u isti mah jeste i nije. Međutim, ako mišljenje jeste ili, što se svodi na isto, ako ono jeste bivstvujuće, onda je ono bivstvujuće po svom biću. U tom smislu, mora se reći da je ono istovezno sa bićem. Ono učestvuje u biću kao što biće učestvuje u njemu. Ali, biće mišljenja je osobeno po tome što je biće jednog bivstvujućeg koje misli biće. Kroz mišljenje biće misli o samome sebi. Na taj način ono se odnosi prema sebi. Da li je taj odnos prema sebi bića, u stvari, odnos identiteta? Da li mišljenjem, misleći biće, uspostavlja identitet mišljenja i bića?

U tom slučaju, biće bi bilo *isto* ono što mi o njemu mislimo da jeste, naravno, ako zaista jeste to što mi mislimo da ono jeste (ova rezerva je neophodna pošto naša mišljenja nisu nepogrešiva). Ako bismo, međutim, rekli da u tome ipak ima neke razlike, odnosno da biće nikad nije ono što tvrdimo da ono (zaista) jeste, iz toga bi sledilo da u našem govoru nije moguća istina kao adekvacija ili korespondencija. Ako ono za šta se (implicitno ili eksplicitno) kaže da jeste zaista jeste, ako su ta dva ista, onda je moguća i istina.

Mi u mislima pretpostavljamo da postoji jedno *biti* koje je nezavisno od našeg mišljenja. Pri tom, mi možemo da zamislimo to *biti* kao nešto nezavisno od našeg mišljenja, recimo, kao »stvar po sebi«. Ali, da bi to biti bilo zaista nezavisno od našeg mišljenja mi ga ne bismo smeli ni pomenuti, jer iskaz o njemu je, ujedno, mišljenje o njemu, a mišljenje o njemu stavlja njega u zavisnost prema mišljenju. Jer svako misaono referiranje na nešto spoljašnje je unutrašnje referiranje na spoljašnje, pa u tome ono spoljašnje i nezavisno, hteli mi to ili ne, zavisi od unutrašnjeg. Mnogi (implicitni ili

eksplicitni metafizičari) reći će da ta teškoća nije nepremostiva, jer naše mišljenje ima sposobnost da *prekoračuje* samo sebe, da se smešta u blizini (nezavisnog) bića i da pri tom zaboravi na sebe, na činjenicu da je to nezavisno biće nama pristupačno jedino preko mišljenja, jedino zahvaljujući tome da je mišljenje raspoloživo za biće i da je biće raspoloživo za mišljenje. On će, ukratko, reći da su mišljenje i biće *sapripadni*. Ta tvrdnja je implicitno prisutna (i dobro zaštićena) u samim načelima logike, makar se ta logika smatrala i formalnom. U još većoj meri to imamo u sadržinskoj logici (ili: onto-teo-logici) kakvom se smatra, recimo, Hegelova logika.

Ali, pogledajmo šta stoji iza rečene sapripadnosti mišljenja i bića. Polazna tačka je činjenica da mišljenje ima sposobnost u isti mah unutrašnjeg i spoljašnjeg referiranja. Ono prekoračuje sebe, baca se u svet, i ostaje kod sebe, uobličujući se u skup pojmova, sudova i ideja sveta. Kada kažemo da *kuća gori*, to onda može da bude istina, ukoliko kuća zaista gori, ali uvek u isti mah jeste i ostaje izvesna tvrdnja. Da li tvrdnja *kuća gori* može u bilo kom trenutku da prestane da bude tvrdnja da bi se potvrdila kao sama činjenica da kuća zaista gori? Naše mišljenje to ne može čak ni da pretpostavi, a da tim činom pretpostavljanja (činjenice da kuća gori bez obzira šta o tome ko misli) ne stupi u izvesnu neugodnu ambivalentnost. To je ambivalentnost u kojoj je ta pretpostavka data, paradoksalno, i kao spoljašnja (nezavisna od mišljenja) i kao unutrašnja (zavisna od njega). Tvrdnja *kuća gori*, trebalo bi, na taj način, da bude u isti mah mišljenje i nešto drugo od mišljenja, činjenica na koju mišljenje cilja. No, ukoliko bi nešto bilo to što jeste i u isti mah nešto drugo, time bi ono kršilo načelo protivurečja. Misliti o nečemu kao potpuno spoljašnjem i nezavisnom od mišljenja ili misli, znači, jednostavno, stupiti u protivurečnost sa sobom. Ali zakon protivurečnosti bi, ponajpre, trebalo da važi za samo mišljenje.

Ako ne želi sebi da protivureči, mišljenje ne može da misli ništa što bi bilo potpuno nezavisno od mišljenja. Jedna kuća ne može da gori, a da niko niti može, niti je mogao, niti će moći o tome bilo šta da posvedoči. U suprotnom, to bi značilo da kuća može da gori na jedan nepojaman način, na način nedostupan ljudskom mišljenju. Samo, naravno, tada bi se postavilo pitanje: šta u tom (»nepojamnom«) kontekstu uopšte značio izraz – ako je to uopšte izraz – *kuća gori*? Kuća može po sebi da gori samo ukoliko to po sebi podrazumeva mogućnost, potencijalnost da taj »događaj« bude za nas – *kuća gori*.

Ali, tu imamo još jedno rešenje: sa dogmatizmom. Moguća je berrezervna, dogmatična (s one strane svake evidencije) tvrdnja: *kuća gori*. U čemu se sastoji takav dogmatizam? U pretpostavci bez pretpostavke da po sebi (po biću) postoji jedan entitet (neko bivstvujuće) koje kasnije može ali ne mora da postane naš uvid. Dogmatičan je sam gest kojim se biće bivstvujućeg pretpostavlja a da se o samom tom pred-postavljanju ne želi ništa da zna, da se od njega (kao čina) takoreći nesvesno apstrahuje.

Ipak, postoji i (ne-dogmatička ili filozofska) varijanta tumačenja uslova pod kojima je gornja pretpostavka o nezavisnom biću bivstvujućeg moguća. Ako bi, naime, mišljenje nekako moglo da prekorači svoje unutrašnje referiranje ka jednom spoljašnjem ili potpuno spoljašnjem referiranju, i da time ne protivureči sebi, ono bi to moglo da učini samo pod preciznim uslovom koji kaže da mišljenje i biće jesu ili, bar, da »tu i tamo« mogu biti – istovetni. Za njih bi se, takođe, može reći da su temelj i inspiracija spekulativnog idealizma. Ontologija je u tom slučaju, zapravo, onto-logika. A telogija je teo-logika. I zaista, Hajdeger ne propušta priliku da tu temu razvije, posebno u tekstu »Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike« (koji je objavljen u knjizi nazvanoj *Identitet i razlika*).

U ovom trenutku, važno je primetiti da *logičko* obeležje (ili: profilisanost počev od načela identiteta) te sapripadnosti mišljenja i bića predstavlja, praktično, karakteristiku čitave zapadne metafizike, a ne samo spekalitivnog idealizma. U pojedinim fazama metafizike ono je bilo eksplicirano, a u drugim implicitno prisutno ili podrazumevano. Hajdeger to obrazlaže na sledeći način: »Metafizika odgovara biću kao *logos*, te je, dakle, po svojim osnovnim crtama svuda logika, ali logika koja razmišlja o biću bivstvujućeg, prema tome: logika koja je određena sa stanovišta onoga što je diferentno u diferenciji; metafizika je onto-teo-logika« (v. u *Mišljenje i pevanje*, str. 79).

Metafizika kao sudbina sopstvenih načela je onto-teo-logika. Što znači da su ta načela objedinjenje (ili: sapripadnost) ontološkog, teološkog i logičkog. Ipak, tu nije reč o jednostavnom pridodavanju bića, boga i logike jedno drugome. Pridodavanje je uvek i razdvajanje, a ovde, odnosno u tezi o istovetnosti mišljenja i bića reč je o sintezi ili jedinstvu. Ostavićemo, u ovom trenutku, po strani pitanje kakvu ulogu u tom jedinstvu igra to što Hajdeger naziva diferencijom, koja, kako sam tvrdi, nije puka distinkcija. Ključno u ovoj maloj analizi trebalo bi, ipak, da bude pitanje o sa-pripadnosti mišljenja

i bića u kojem radi isto ono *sa* koje se pojavljuje i u svakoj istovetnosti-*sa*-sobom. Teza o toj/takvoj sa-pripadnosti ne može da se neposredno dokaže, što znači da ona mora da se pretpostavi, postulira. To se čini onda kada se ta sa-pripadnost shvati ne samo kao *načelna* nego i kao *najstarije* načelo, ono po kome su tek moguća druga ili drugostepena načela.

Ipak, za tu tezu moguć je i *posredan* dokaz. On bi pokazao da bez pretpostavke o identitetu mišljenja i bića samo mišljenje ne bi moglo ni da se misli, jer to je pretpostavka o sa-pripadnosti i same forme i sadržaja. Bez te sapripadnosti mišljenje kao logička forma ne bi moglo da misli ništa izvan sebe, ne bi to moglo, a da time odmah ne zapadne u protivurečnost sa sobom i u krajnjoj instanci da protivureči samom načelu identiteta. Zašto bi protivurečilo načelu identiteta? Zato što formula A je A jeste formula *sapripadnosti* izvesnog A u A ili sadržaja u formi. Dakle, već u načelu identiteta imamo datu izvesnu pretpostavku o istovetnosti mišljenja i bića. Ali, to onda znači da je ta istovetnost ili sapripadnost ili odgovaranje mišljenja i bića nešto što je uvek već upisano u samu logiku, u *njeno* načelo identiteta, na koji god način da je to učinjeno. Ako neko kaže da je ovakvo shvatanje temelja same logike ograničeno, on time kaže da je i sama logika u svim svojim izvedbama ograničena, pošto logika koja ne poštuje načelo sapripadnosti misaone forme i sadržaja, naprosto, nije ni moguća. Ako je, međutim, to shvatanje u stvari neosnovano i, zapravo, spekulativno, onda je i sama logika u onome što je utemeljujuće u njoj – spekulativna.

Da li je to smisao Hajdegerove tvrdnje da je načelo identiteta kako u mišljenju tako i u biću moguće samo zato što njemu prethodi, kao »starija«, upravo istovetnost mišljenja-i-bića? Dakle, *odnos* (koji je odnos istovetnosti, jedinstva, sapripadnosti) načela identiteta kao zakona mišljenja sa nečelom identiteta kao zakonom bića je ono »starije«, ako ne i »najstarije«. Ali to najstarije nam govori da je načelo identiteta dato kao načelo (ili: ono prvo) upravo kroz ovaj saodnos ili sapripadnost mišljenja i bića. Istovetnost, jedinstvo ili sapripadnost mišljenja i bića je ono najstarije. Ona je u dosluhu sa suštinskim poreklom identiteta, da bi zatim iz te svoje visoke (meta-fizičke?) pozicije učinla mogućim sve drugo, treći i peto.

Iz svega toga morali bismo da zaključimo da, za Hajdegera, identitet nije samo, niti na prvom mestu, karakteristika ili zakon bića nego je, pre toga, a u liku istovetnosti mišljenja-i-bića, izvestan logos za svekoliko biće. Drugim rečima, to je zakon *u biću za biće*. Budući da sapripadnost ili

istovetnosti mišljenja i bića podrazumeva izvesno postojanje ili to da sapripadnost/istovetnost postoji, da pripada biću, onda ona, koja je u isti mah suštinsko poreklo identiteta, može i mora biti zakon *u biću i za biće* (gde onda pripada i mišljenje, ukoliko uopšte *jeste*). Lako bi bilo jednostavno odbaciti, kao spekulativnu i logocentričku, Hajdegerovu tezu o sapripadnosti mišljenja i bića. Ali, ta teza govori o sudbini zapadne metafizike, kako one klasične, tako i metafizike subjektivnosti. Takođe, ona govori o istorijski i praktično veoma raširenoj upotrebi identiteta, jedinstva i sapripadnosti u svekolikim ljudskim poslovima. Zato je problem sapripadnosti mišljenja i bića mnogo složeniji nego što bi se to na prvi pogled reklo. To dakle nije problem puke destrukcije pojma *sapripadnosti*, već je problem njegovog kritičkog tumačenja počev od mišljenja koje logocentrički primat preokreće, nudeći ga pojmu razlike, dakle, počev od dekonstrukcije.

Vrata razlike

Sama logička profilisanost metafizike (ili: *onto-teologije*) dolazi od toga što, kako kaže Levinas tumačeći Hajdegera, »biće nosi u sebi mogućnost idealizma« (v. E. Lévinas: *En découvrat l'existence avec Husserl et Heidegger*, Pris, Vrin, 1967, str. 188, u odeljku koji se zove »Trag drugog«). Naravno, biće (ili: biće bivstvujućeg, jer Hajdeger kaže: »biće, uvek i svuda, znači: biće *bivstvujućeg*«) nosi u sebi i druge mogućnosti ili mogućnosti drugog (Levinas drugo piše velikim slovom), ali u zatvorenom krugu metafizike (bilo koje), ukoliko se teži koherentnosti, to jest doslednom zatvaranju tog kruga, biće zaista nosi u sebi i, štaviše, nalaže mogućnost idealizma. Poistovećenje mišljenja i bića je koherentno zamislivo samo kao jedan sveopšte idealizam, idealizam kako odjektivnog tako i subjektivnog. Mišljenje i biće mogu biti isto, samo ako je, najpre, biće bez ostatka istovezno s mišljenjem. Ili ako je biće, kao kod Aristotela, ali i Hegela na kraju sistema: mišljenje mišljenja. Najviše biće je mišljenje mišljenja i time se pokazuje njegov bitno idealistički karakter.

Naravno, svako mišljenje želi da misli nešto izvan sebe, nešto drugo od sebe. To znači da ono uvek želi nekakav predmet: dakle, predmet mišljenja. Taj predmet je *i* spoljašnji *i* unutrašnji. Mišljenje se poziva (referira) na taj predmet i, pozivajući se na njega, ono se poziva na nešto spoljašnje, drugo. U svakoj operaciji pozivanja-na (referiranja) ono drugo od

mišljenja (od tog konkretnog akta mišljenja, budući da mišljenje može da se poziva i na drugo mišljenje) već je unapred pretpostavljeno ili dato. Mišljenje je odnos prema drugom koje (drugo) se u njemu (mišljenju) *generalno uzev* manifestuje kao biće, kao Svet br. 1., kao prisutnost ili, čak, večnost pre i posle »nas«… Ali, to drugo, na šta se mišljenje od kako postoji tako uporno poziva, ipak je za njega *isto*, odnosno ono što je identifikovano kao isto, u svom identitetu. Ukratko, za mišljenje drugo je isto. I šta sad? Kada mišljenje vidi intencionalni objekt kao sebi nešto spoljašnje i nezavisno, ono ga, ipak, ne vidi kao drugo, nego kao isto onakvo kakvim ga vidi. Tako da za njega drugo nije drugo nego isto, istovetno sa sobom i tek kao takvo onda i – raspoloživo za mišljenje.

U metafizici bivstvujuće po sebi ili po svom biću jeste nešto (što je), po definiciji, istovetno sa sobom. Zato je, uostalom, i moguća formulacija identiteta koja glasu: *sve je ono što jeste*. To potvrđuje i Hajdeger kada kaže da »načelo identiteta govori o biću bivstvujućeg« ili »zahtev, koji postavlja identitet, govori iz bića bivstvujućeg«. Pri tom, on kaže i sledeće: »Kao zakon mišljenja, načelo važi samo ukoliko je ono zakon bića, koji glasi: svakom bivstvujućem kao takvom pripada identitet, jedinstvo sa samim sobom«.

Bez obzira što je u logici taj zakon formalan, kao što je, uostalom, i čitava logika formalna, on kaže da šta god da kao sadržaj uđe u logičku formu ono ne može da po sebi bude drugo od onoga što jeste. Za logiku bi bilo nezamislivo da njeni sadržaji u onto-logičkoj ravni ili ravni mišljenja bića bivstvujućeg ne poštuju načelo identiteta, odnosno da jesu nešto što nisu ili da nisu to što jesu nego da su nešto drugo itd. Ako bi Sokrat bio u isti mah čovek i bog, onda bi se teško moglo reći da je smrtan. zatim, on ne bi bio ni besmrtan sve dok se ne bi rešilo pitanje njegovog identiteta.

Ono logičko po svojoj suštini uvek *govori o* biću bivstvujućeg. Zato, tek tamo gde imamo bivstvujuće dato po svom biću, imamo i nešto što je rasploživo za mišljenje, nešto što je dostojno misaonog pozivanja (referiranja) na njega. Drugim rečima, bez entiteta (koji jeste) nema identiteta. Ali, bez (materijalnih ili duhovnih) entiteta nema ni mišljenja, jer nema sadržaja koji bi uopšte bilo raspoloživ za mišljenje. Ukratko, rekao bi Hajdeger: »Stvar mišljenja je zapadnom mišljenju predata pod imenom 'biće'« (72). Dakle, kada se bivstvujuće po sebi ili po svom biću, koje je drugo u odnosu na mišljenje, nudi mišljenju kao nešto što se da

identifikovati, kao isto, tek tada je uopšte i moguće mišljenje kao, pre svega i iznad svega, mišljenje-o-nečemu. Prema tome, mišljenje u svojoj (metafizičkoj) suštini (računamo da je njegova suština to da bude, pre svega, mišljenje o nečemu) podrazumeva zaborav drugog, nečega kao drugog. A taj zaborav je moguć samo zato što kod bića bivstvujućeg ili kod bivstvujeg bića metafizičko mišljenje uvek misli jednostavni identitet. Ono u identitetu još ne vidi posredovanje onog *sa* iz istovetnosti-*sa*-sobom. Tog *sa* koje čini da je u svakoj istovetnosti na delu izvesna *razlika*. A to je, takođe, razlika između bivstvujućeg i njegovog bića. Jer, tvrdi Hajdeger: »Jedino je jasno, da je kod bića bivstvujućeg i kod bivstvujućeg bića svaki put posredi diferencija« (72). Bez obzira što je, u metafizici, na delu zaboravljanje diferencije. Bitno je to da zaboravljanje diferencije ne znači i njenu smrt. Naime, u tom zaboravu ostaje, ipak, skriven trag drugog.

U granicama metafizike, mišljenje manje-više dosledno teži da sakrije svoju nedoslednost, činjenicu da ono sve drugo misli kao isto. Postoje dva žarišna mesta u kojima se, u mišljenju, zapliće i raspliće identitarno nasilje nad drugim. Prvo takvo mesto nalazi se u samoj logici i, još preciznije, u njenim načelima i, naravno, pre svega u načelu identiteta. Načelo identiteta, čak i tamo gde se on shvata kao istovetnost-sa-sobom, nužno prikriva drugo. Za sada ćemo toliko reći. Drugo žarišno mesto nalazi se u (metafizičkoj) zamisli o identitetu mišljenja i bića. Taj identitet takođe prikriva drugo/drugost.

Pogledajmo, najpre, kako Hajdeger gleda na te dve žarišne tačke. Metafizički profilisano načelo identiteta govori o biću bivstvujućeg i pri tom zaboravlja na diferenciju/razliku bića i bivstvujućeg. Ipak, činjenica da biće bivstvujućeg diferenciju/razliku i dalje u sebi nosi (kao trag) svaki identitet shvaćen kao istovetnost *sa* sobom (nečega) omogućuje da rečena diferencija/razlika uvek nekako opstane u različitim razdobljima geneze zapadne metafizike. Razlika obavlja svoj (skriveni) rad unutar najrazličitijih oblika metafizičke artikulacije identiteta. Ona radi i unutar *istovetnosti mišljenja i bića*, unutar spekulativnog kretanja filozofije. Tu razlika u svojim različitim oblicima donekle biva afirmisana. Ali filozofije identiteta bića i mišljenja ne bi bile to što jesu kada svoj unutrašnji rad razlika ne bi, na kraju, sabrali i finalizovali u jednom vrhovnom onto-teo-logičkoj istovetnosti sa sobom.

Levinas, kao i Hajdeger, pokušava da posmatra ono što se dešava *iza* tog metafizičkog uobličenja i finalizovanja istovetnosti mišljenja i bića. »Zapadna filozofija koincidira s otkrivanjem Drugog gde Drugo, manifestujući se kao biće, gubi svoju drugost« (v. E. Lévinas: *En découvrat l'existence avec Husserl et Heidegger*, str. 188). I sam Hajdeger iza bića, shvaćenog kao biće bivstvujućeg gde se biće, u najboljem slučaju, tumači kao znak za celinu ili suštinu bivstvujućeg, dakle, iza tako (= metafizički) profilisanog bića on vidi nešto drugo, različito, a to onda tumači kao samu diferenciju (razliku) (između) bića i bivstvujućeg. Zapadna filozofija koincidira s *igrom* (ta reč je takođe Hajdegerova) skrivanja/otkrivanja deferencije (drugosti, razlike) između bića i bivstvujućeg. Naravno, to je, u isti mah, igra koja obeležava i saodnos mišljenja i bića. Ali šta se događa u toj igri skrivanja/otkrivanja? Da li se u igri razlika koje se artikulišu, uspostavljaju, a često i rasejavaju unutar istorije metafizike ipak dešava to da one na kraju uvek budu ukinute, prevladane ili poništene? U ime neke identitarne logike? Da li njih pretpostavka o istovetnosti mišljenja uvek nekako izigrava, što bi, onda, moglo da se shvati kao cena koju razlike moraju da plate da bi bila stvaorena jedna metafizika kao dosledna onto-teo-logika? Pa ako se kroz tu istovetnost, sapripadnost, jedinstvo mišljenja i bića ipak nekako stiže do odlučujuće razlike kao eminentno razlike (između) bića i bivstvujućeg, kako je onda to moguće? Kako se kroz to (produbljeno?) mišljenje istog uopšte i može stići do drugog? Ili, u Levinasovoj varijanti, do – Drugog?

Bez sumnje, to je moguće počev od onih vrata razlike koja je odškrinuo već Hajdeger. Da li ih je on, na kraju, ipak zalupio za sobom? Naime, on je već u istovetnosti-sa-sobom učitao izvestan rad posredovanja koji je, ujedno, i rad razlike. Identitet *se* drži na okupu zahvaljujući razlici koju nosi i skriva u sebi. I on u tom pogledi deli istu sudbinu sa bićem. Biće koje je uvek biće bivstvujućeg takođe je nošeno razlikom. Zato će Hajdeger reći da »mi o biću strogo mislimo samo onda kad o njemu mislimo s obzirom na njegovu diferenciju s bivstvovanjem; s druge strane, o bivstvujućem strogo mislimo samo onda kad o njemu mislimo s obzirom na njegovu diferenciju s bićem. Na taj način diferencija posebno pada u oči« (72). Na isti način bismo mogli reći i za identitet koji je, uvek, identitet nekog bivrstvujućeg u njegovom bivstvovanju. Naime, i u njemu posebno pada u oči diferencija/razlika koja je diferencija/razlika nečega *sa* njim

samim. O identitetu nečega strogo mislimo samo onda kad o njemu mislimo s obzirom na njegovu razliku sa sobom. Ta rvrdnja podjednako važi kada su u izrazu *identitet nečega* naglasi bilo *identitet* bilo to *nešto*. Jer i *identitet* i *nešto* uvek nose u sebi izvesnu razliku sa sobom. Na taj način diferencija/razlika posebo pada u oči! Ali ona je već upisana, ona je već data, mada i zaboravljena, on je već trag i u samoj formuli identiteta kao istovetnosti-sa-sobom. Ta formula nije slučajno tu, pred nama. Ono najmanje o čemu ona svedoči jeste to da je identitet relacioni pojam.

Isto (*idem*) je isto nečega sa nečim, makar to, onda, bilo i sopstvo (*ipse*). A je A je, dakle, u najboljem slučaju istovetnost sebe sa sobom. Bez tog odnosa prema sebi, jednostavno, identitet ne bi bio moguć. Zato francuska reč *identité* koja dolazi od latinskog *identitas*, opet proizašlog iz zamenice *idem* (isto), znači u isto vreme la »mâmeté« (istost) i l' »ipséité« (sopstvenost) i na taj način »pokriva dve terminologije koje su u latinskom distinktne« (v. *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, 2004., odrednica: *Identité*. U svaki identitet je, uvek, ugrađena i ova *sopstvenost*, istovetnost *sa sobom*, što onda, možda, govori i o njegovom antropomorfnom poreklu. Jer, zaista, identitet je, uvek, izvestan projekt koji ljudi bacaju na stvari. U stvari, samim tim što oni *stvari* (ili, ako hoćete, bivstvujuća u svom bivstvovanju) posmatraju kao *stvari* oni u njima već anticipiraju prisutnost identiteta. I sama (parmenidovska) teza o istovetnosti mišljenja i bića zapravo je prvobitni (i kasnije uvek iznova poduzimani) pokušaj koherentnog obajšnjenja činjenice po kojoj naše *uobičajeno* (doksatičko?) mišljenje u stvarima (ili u biću bivstvujućeg) pretpostavlja (kao već projektovano) prisustvo izvesnog identiteta. Pritom, u isti mah, u njemu je izbrisano njegovo poreklo, odnosno ta razlika (u sebi sa sobom) po kojoj tek *jeste* svaki identitet, odnosno svako biće bivstvujućeg. Dakle, bivstvujuće po sebi ili po svom biću je moguće kao takvo, to jest istovetno sa sobom, samo zato što je prethodno u sebi pocepano, razdvojeno, podeljeno i, prema tome, uspostavljeno zahvaljujući diferenciji/razlici.

Sada se postavlja (»hajdegerovsko«) pitanje o poreklu te diferencije/razlike? Da li je njeno poreklo u (1) samom *biću*, u (2) mišljenju ili u (3) sapripadnosti (jedinstvu, identitetu) mišljenja i bića? Na prvi pogled, Hajdeger bi rekao: pomalo svuda ali, pre svega, u bići bivstvujućeg, tj. u odnosu bića i bivstvujućeg. To bi onda značilo da ovaj odnos ima izvestan primat *vis-à-vis* svih drugih odnosa. Ali nije o tome reč. Nema odnos bića i

bivstvujućeg primat *vis-à-vis* svih drugih odnosa nego diferencija/razlika ima taj »primat«. Ona ima »primat« svuda gde se pojavljuju nekakvi odnosi poistovećivanja: u mišljenju, biću ili u samom poistovećenju mišljenja i bića. To na neki način kaže i sam Hajdeger: »Može se iznenada desiti da se mišljenje suoči s pitanjem: šta znači biće, koje smo ovde tako često pominjali? Ako biće sebe pokazuje odmah kao biće nečeg, dakle: u genitivu diferencije, onda prethodno pitanje ispravnije glasi: šta vi mislite o diferenciji, ako se i biće i bivstvujuće – svako na svoj način – pojavljuje *zahvaljujući diferenciji*?" (74). Taj stav može, sada, da se univerzalizuje: zahvaljujući diferenciji/razlici moguć je tek svaki identitet, bio on identitet mišljenja, bića ili njihovog saodnosa. Rečena diferencija/razlika, štaviše, čini da se kako bivstvujuće tako i biće *razastire* (Derida bi upotrebio reč *espacement*) unutar vlastitih prostorno-vremenskih koordinata.

Raspršenost načelâ identiteta

Ukoliko formula A je A ne svedoči ni o čemu određenom sem o tom *je* između dva A, time ipak ona svedoči o nečemu bivstvujućem koje je, navodno, istovetno sa samim sobom. Ta formula zato ne može da se iščitava kao puka tautologija nego kao sintetički gest kojim se jednom bivstvujućem dodeljuje status odnosa prema sebi koji je odnos identiteta. Identifikovanje nečega kao takvog je uvek izvesna *odluka*, i dakle, preuzimanje odgovornosti ili odricanje od odgovornosti prihvatanjem inercije, strategije imenovanja u kojoj je sve već odlučeno. Sve što je podložno analizi prethodno je moralo biti učinak sinteze koja ide sve do ustanovljenja njegovog identiteta. To bi značilo da identitet nikada nije nešto neposredno isto, neko čisto isto (*idem*) lišeno odnosa prema sebi (*ipse*). On jedino može da bude simulacija te potpune (ili: apsolutne) neposrednosti. Kakve u stvarnosti, naprosto – nema.

Formula koja kaže sve je ono što jeste možda ponajbolje pokušava da iskaže tu (nemoguću) neposrednost identiteta. A je ono što jeste, dakle A, a ta činjenica ujedno biće bivstvujućeg proglašava prirodnim mestom, staništem identiteta. Iako Hajdegerova misao nije sasvim precizna u pogledu (ne) mogućnosti ove neposrednosti istog, jasno je da ona njega shvata kao *apstraktni identitet* i da prema njemu ima odbojan stav, iako nema nameru da ga negira. Ta misao, takođe, videli smo, omalovažava ideju identiteta bez

posredovanja (kao bljutavu jednolikost itd.). Ipak, u svemu tome ostaje da načelo identiteta podrazumeva bar dve mogućnosti: (1) da je identitet dat neposredno i (2) da je posredovan. Da li tu deobu treba ukinuti, recimo, tako što bi se – sam Hajdeger to čini – tragalo za *suštinom* načela identiteta? Ali, šta ako je, *u suštini*, moguće govoriti o mnoštvu načela identiteta? Zaista, ako je identitet u sebi uvek posredovan, tako da se artikuliše kao jedinstvo ili, čak, kao sapripadnost, za razliku od njegove (moguće) neposredne datosti, to pruža povod da se govori i o različitim stupnjevima posredovanja, a možda čak i o posredovanoj neposrednosti, gde bi se identitet po sebi shvatao kao simulacija ili kao rezultat jednog posredovanja koje se skriva ili briše. U svakom slučaju to bi nas upućivalo na mogući *pluralizam* načela identiteta… Ili na izvesnu disperziju, raspršenje, decentriranost, rasutost različitih upotreba načelâ identiteta?

Počev od jedne takve decentriranosti i sama reč *načelo* bi izgubila svoj semantički identitet koji je, od samih početaka zapadne filozofije, ciljao na jedan odozgo uredan koncept ili poredak prvenstva. Zaista, načelo je uvek bilo ono Prvo, ono što je na čelu date ili moguće vrednosne kolone… Ali, ako sada pođemo od toga da zaista postoji jedno rasredištenje i raspršenje načelâ, onda njihovo prvenstvo postaje svojevrsna opsena. Ono Prvo u svakom *načelu* identiteta – sama njegova istost/istovetnost sa svakim drugim načelom (prvenstvom) identiteta – uspostavlja se kao opsena koja je, u stvari, prepuštena drugo-zakonitosti (hetero-nomiji) nečeg što je toj istosti strano, tuđe, otuđeno! U tim uslovima, dakle, moglo bi se reći da načelo identiteta, a time i sam identitet, jednostavno, *nemaju strogi identitet*. Razmišljajući dalje u tom pravcu, mogli bismo reći da je istovetnost sa sobom u stvari učinak drugog, otvaranje prema drugom, stvaranje sveta različitim. Načelo identiteta se, na taj način, rastvara u jednom pluralizmu koji nije tek nekakava pripremna faza za buduća ujedinjavanja u jedinstvo nego je znak temeljne bezavičajnosti svih naših načela, temeljno odsustvo bilo kakvog unifikujućegi homogenizujućeg programa. Ili, ako hoćete: temeljno odsustvo čvrstih, pouzdanih, zauzdanih – temelja.

Ali kad kažemo: načelo identiteta nema (jedinstveni) identitet, da li to pogađa samo načelo ili sam identitet ili, pak, i jedno i drugo? Čini se da je tu samo dovedena u pitanje ova treća mogućnost. Uobičajeno shvatanje kako načela tako i identiteta podrazumeva da je načelo po svom identitetu načelo i da je identitet u načelu identitet. U tom shvatanju oni nikad nisu razdvojeni i

indiferentni jedno prema drugom. Zato se mora pretpostaviti da kada se u tom uobičajenom obliku dovode u pitanje, oni se dovode u pitanje zajedno, u meri u kojoj su *sapripadni*, rekao bi Hajdeger. No, kako sada da shvatimo tu sapripadnost načela i identiteta? Tvrdnja: načelo identiteta nema (jedinstveni) identitet, pogađa ne samo s jedne strane načelo, a s druge identitet, nego, ujedno, i njihovu sapripadnost, odnosno identitet njihovog jedinstva. Dakle: nema sapripadnosti ili jedinstva načela i identiteta. Šta to znači?

To znači, s jedne strane, da načelo po svom identitetu nije načelo ili da ono nema svoj identitet (da nema identitet načela, da je sebi samom uvek neidentično) i, s druge strane, da identitet nije u načelu identitet, odnosno da njegov identitet nije načelnog karaktera. Ukratko, nema metafizičkog suglasja (između) načela i identiteta. Ali, već smo videli da identitet u sebi nije nikada dat kao isto *po sebi* nego da je uvek posredovan sa sobom. Slično je i sa pojmom *načela*. Naime, ono nije nikada *po sebi* načelo nego je to uvek u odnosi prema sebi ili za sebe. Ono, kao i identitet, implicira, uvek, izvesno posredovanje. Zašto je posredovanje neophodno?

To se vidi već počev od etimologije grčke reči *arkhê* (načelo). Reč je o imeničkom obliku izvedenom iz glagola *arkhô* koji, počev od Homera, znači u isti mah *započeti* i *zapovedati*. Prema tome, po *Vocabulaire européen des philosophies* (v. Seuil, Paris, 2004), *arkhê*, *principium* ili *načelo* je u isti mah ono što započinje (*commence*) i zapoveda (*commande*), budući da su "ta dva značenja vezana kako u grčkom tako i u latinskom". U stvari, načelo je stvar *i* bića *i* mišljenja. Ono nam, kako po sebi tako i kroz mišljenje, nešto *hoće reći*. Da bi to bilo moguće, potrebno je uvesti jednu spekulativnu pretpostavku po kojoj su biće i mišljenje istovetni. Tek zahvaljujući toj istovetnosti koja je, takođe, rekao bi Hajdeger, sapripadnost, jedinstvo i posredovanje, moguće je da jedno načelo, bez kontradikcije, kako *započinje* tako i *zapoveda*. To onda, naravno, znači da *po sebi* ili po svom *biću* načelo može doduše da započinje nešto, ali ne može da zapoveda ili može da zapoveda, ali ne može da započinje. Prema tome, nema načela koje nije u sebi posredovano nečim što spaja njegove dve osnovne funkcije: da *započinje* i *zapoveda*.

Ukratko, načelo je uvek započinjanje koje zapoveda. Ali, od započinjanja do zapovedanja postoji razmak koji mora da se premosti, da se posreduje, da se odradi. Načelo je nešto što u isti mah jeste (započinjanje) i

što treba da bude (zapoveda). Ipak, ono uvek deluje kao jedinstveno, kao jedinstvo tog *jeste* i tog *treba da*. Recimo, načelo identiteta, bilo da se odnosi na mišljenje ili na biće naziva se, obično, *zakonom*. Zakon (*logos* ili *nomos*) je to što obavezuje i sada i ubuduće. On pemošćuje razliku između *jeste* i *treba*. Tako da reći za načelo identiteta da je *zakon* mišljenja (ili logike), pa i bića (ili ontologije) znači reći da ono, u datom kontekstu, obavlja svoju dvostruku funkciju: *započinjanja* (postavljanja temelja) i *zapovedanja* (nalaganja norme).

Ali, sve to znači da načelo identiteta nije načelo po sebi ili po svojoj neposrednoj istosti sa sobom. Ono nam ne govori samo i samo o počinjanju, prvom, izvornom, poreklu ili počelu identiteta onako kako je on po sebi dat. Ne, načelo identiteta kao zakon mišljenja/bića ne govori nam samo o nečemu što je bilo i što jeste nego i o onom što treba da bude. Ali šta nam garantuje da je mišljenje/biće uvek bilo i da će uvek biti ono što je bilo i što treba da bude? Drugim rečima: šta nam garantuje da će *započinjanje* (postavljanje temelja) i *zapovedanje* (nalaganje norme) u bilo kom načelu, pa i načelu identiteta, uvek na savršen način da koincidira? Takvih garancija nema niti su moguće. Ni jedno načelo nema čvrst identitet, ono nije nikad potpuno istovetno sa sobom. Načelo, pa i načelo identiteta, uvek je posredovano sobom, posredovano izvesnom artikulacijom započinjanja i zapovedanja. Ukratko, ono je uvek u sebi i sa sobom drugo.

Zašto sa načelima tako *klimavo* stoji stvar? Naprosto, zato što načela nisu konstituitivana obeležja stvarnosti nego su regulativna obeležja našeg mišljenja. Ona nisu zakoni nego pravila kojih se, eventualno, držimo *kao da* su zakoni i koja, *kao* zakone, pripisujemo izvesnom sadržajima (mišljenja ili bića). To isto može da se iskaže i na drugačiji način: načela su performativi, a ne konstativi. Pa je tako načelo identiteta, u stvari, performativ koji gradi/propisuje stvarnost mišljenja/bića, a nju ne zatiče, ne konstatuje i ne opisuje, kako bi se na prvi pogled reklo. Eto zašto je identitet načela identiteta, bar u filozofiji, uvek neizvestan, nesiguran, znak neistovetnosti sa sobom samog načela identiteta.

Upravo zato što nemaju supstancijalno, zakonodavno uporište u bilo čemu, načela, kao i identiteti, jedinstva, sapripadnosti itd., bitno su rasredišteni i raspršeni, tako da je i njihovo *započinjanje* i *zapovedanje* uvek kolebljivo i nesigurno. A stroga, neprikosnovana načela samo su opsene koje, obično, služe nekoj drugoj strogosti… Pa ako načelo identiteta nema

strogi identitet, to dolazi i od samog načela i od identiteta, kao i od njihove sapripadnosti što, sve zajedno, u nauci, filozofiji i drugde može biti potreba i racionalan nalog sa ograničenim važenjem, a ne dogma. U stvari, načelo identiteta u svom uobičajenom obliku u kojem simulira čvrsti, nepokolebljivi identitet uopšte je i moguće samo zahvaljujući otvorenosti kako načela tako i identiteta, otvorenosti za neistovetno, različito, drugo. Raspršenost, decentriranost i pluralizam načelâ identiteta je ono prvo, zahvaljujući čemu je onda tek moguće načelo identiteta u svom uobičajenom obliku. Samo zato što ne postoji nikakav unifikujućegi homogenizujućeg programa koji bi bezuslovno nalagao kakvi u našem životu moraju da budu identiteti, zato je uopšte i moguće, pored ostalog, i uobičajeno, metafizički svedeno ili, čak, prikriveno načelo identiteta.

Nelagodnost dekonstrukcije

Sada se postavlja pitanje: kako mi možemo da mislimo razliku koja je »starija« od svakog identiteta? Da li tako što ćemo *kao takvu* (u njenom *identitetu*?) da je identifikujemo? Ne bi li ona, unutar jednog takvog gesta, naprosto iščezla? Hajdeger, čini se s pravom, ne veruje da je diferenciji/razlici moguće pristupiti izravno. Ali to opet ne znači da nije moguće razmišljati o diferenciji (Hajdeger kaže »kao takvoj« što je, u datom kontekstu, problematičan iskaz) počev od traganja za njenim suštinskim poreklom. To traganje nas na kraju ili, još bolje, na (samom) početku dovodi do razmišljanja o biću na osnovu diferencije (v. str. 75). Ova diferencija/razlika nije nešto spoljašnje biću nego je ona, upravo, obeležje negovih unutrašnjih diferencijacija sa bivstvujućima. Sposobnost diferenciranja bića u sebi samom (ili: u svojim bivstvujućima) jeste ono što tek omogućuje njegovo *identifikovanje* kao izvesne (idealne ili logičke) istovetnosti sa sobom (ili svojim bivstvujućim), kao identiteta koji apstrahuje od razlika i koji se onda pred »nas« postavlja kao izvesno jedinstvo.

Naš uobičajeni ili, ako hoćete, logični način mišljenja teži da stvar mišljenja, ono bivstvujuće, održi kao jedinstveno stanje stvari. Međutim, samom biću to stanje nije primereno, »po svemu sudeći zato što suština bića jeste sama igra« (*isto*). Ukoliko su stalne diferencijacije ono što biće čini njim samim, onda je *suština* bića (ako tako uopšte može da se kaže) zapravo

odsustvo suštine, odnosno igra diferencijalnosti ili razlika. Da li je Hajdeger bio spreman da diferenciju bića i bivstvujućeg misli do njenih krajnjih konsekvenci, do mišljenja-igre-razlika? Gde onda nije reč samo o jednoj razlici, ma koliko ona bila značajna, nego o mnoštvu razlika koje u biću rade i pridolaze mu sa svih strana. Ili je, možda, razlika bića i bivstvujućeg ipak jedinstvena i odlučujuća? Tako da se ona kao jedinstvena nit provlači kroz sve istorijske, epohalne likove metafizičkog svođenja bića na bivstvujuće?

Hajdeger govori o tome da se biće *pokazuje*. Ali, »kako ono, biće, sebe pokazuje – to se samo po sebi određuje načinom na koji biće sebe osvetljava. Taj način je, međutim, istorijska, svagda epohalna forma koja kao takva postoji za nas jedino ako je pustimo u njenu sopstvenu prošlost« (76). Ubrzo zatim čitamo: »Isto važi i za iskustvo date forme deferncije između bića i bivstvujućeg, diferencije kojoj odgovara dato tumačenje bivstvujućeg kao takvog«. Da li iz svega toga sledi da biće, jednostavno, nije ono što stvarno (dakle, po okružujućim bivstvujućim entitetima) jeste nego ono što misli o sebi da jeste? Da se ono, u stvari, pokazujuje kroz samoosvetljavanje (i možda: prosvetljavanje?), čak i ako je način tog samo-osvetljavanja skroz-naskroz pogrešan? Iz toga bi zatim sledilo i to da biće nije ono što po sebi jeste nego da je odnos prema sebi. I to je, čini se, jedino tačno u ovoj Hajdegerovoj hipotezi. Budući da je odnos prema sebi biće je uvek različito od sebe, ono je drugo isto kao što je i ja – drugo! Ali, šta to znači? Ne postoji jedan način, oličen u istoriji zapadne metafizike, da biće samo sebe »osvetli« i na taj način »pokaže«. Svaki identitet gde god i na čemu god da se uspostavi, kroz samo to uspostaljanje uspostavlja se kao rad diferencije/razlike. Zato nema smisla da se identitarna strategija zatoči unutar istorije zapadne metafizike koja se onda, s jedne strane, posmatra kao privilegovano mesto zaborava diferencije, a s druge strane kao privilegovani povod za sećanje na nju. U stvari, time bi se od diferencije/razlike samo načinila apstraktna opozicija (apstraktna jer od previše toga – apstrahuje) metafizici, opozicija lišena mnoštvenosti ili raspršenosti vlastitih učinaka, lišena decentriranosti i prostorno/vremenske razastrtosti.

Derida je dekonstrukcijom klasičnog shvatanja vremena pokazao da već *razastiranjem* (*espacemenent*) jedne u sebi istovetne stavi, ta stvar, u stvari, kao takva i, dakle, sebi ista postaje upravo – nemoguća. Rad razlike u njoj čini je, zapravo, nemogućom kao takvom/istom. Pa ako razum ima sposobnost da nju proglasi istom, ta sposobnost dolazi otuda što razum

apstrahuje od razlika koje se pojavljuju u razastiranju. Pritom, razastiranje je kretanje diferencijalnog momenata u prostoru-vremenu. Kroz sposobnost apstragovanja od reazlike, razum se suočava sa nemogućim, sa nemogućim da nešto isto u vremenu bude i ostane isto, da se formira kao moguće i čak privilegovano, ukratko kao mogućnost Sveta br. 1., Sveta u delovima i celini istovetnog sa sobom.

Evo kako to tumači Derida: »Ne moći koegzistirati sa jednim drugim (istovetnim), sa jednim drugim sad, nije nikakav predikat za *sad*, to je njegova suština kao prisutnosti. Sad, prisutvo *in actu* prezensa, sazdano je kao nemogućnost koegzistencije sa drugim nekim sad, to jest, sa drugim-sebi-istovetnim. Sad jeste (sadašnjem glagolskom vremenu) nemogućnost koegzistencije sa sobom, to jest, sa jednim drugim sobom, drugim sad, jednim drugim istim, jednim dvojnikom« (v. tekst Ž. Deride: »Ousia i grammè«, u zborniku *Rani Hajdeger*, Beograd, 1979., str. 207). U suštini svake prisutnosti ježi njena diferencijalna uslovnost koja eliminiše mogućnost da se zalančanost sad-trenutaka ustanovi kao kontinuitet. Zato, mogućnost razastiranja ili postojanja identiteta u vremenu i kroz vreme, tek što biva (metafizički, logocentrički) ustanovljena, pokazuje se kao u sebi protivurečna. Jer, ako nešto (kontinuirano) traje u vremenu, ono bi, onda, trebalo da ima svoj trajni identitet, tj. mogućnost koegzistencije sa nekim drugim sad. Ali to bi značilo apstrahovanje od razlika ili brisanje razlika. Pa ako je takvo apstrahovanje *nemoguće*, pošto je i bivstvujuće u vremenu uvek drugo ili – a to se opet svodi na isto – pošto ponavljanjem komanduje razlika, onda se identitet drugog, čak i ako ga ustanovimo (identifikujemo) ne može svesti na *isto*. Zato prisutnost nikad nije ista, bez obzira koliko minimalna ili čak ništavna razlika postojala. Metafizika nikada nije mogla da poveruje u ovo u osnovi stanovište radikalne razlike. Za nju, prisutnost ne zna za ono radikalno različito ili čak sasvim drugo. Ali, sa stanovišta razastiranja ili dekonstrukcije, stvari su ono što jesu samo ako u svakom trenu i nisu ono što jesu... Pri tom, naravno, znamo da je ovo biti što jesi, jedna od formula saprisutnosti. Očigledno, dakle, identitet, jedinstvo i saprisutnost mogući su samo zahvaljujući stalnoj negaciji i stalnom novom pojavljivanju diferencije/razlike. To je izgleda ambivalentna sudbina svega istovetnog sa sobom u vremenu. Derida tu sudbinu naziva *simultanošću ne-simultanog* (v. 208).

Ono što premaša prisustvo, što prekoračuje zarobljenost sveg bivstvujućeg u zatvorenom krugu istovetnosti nije neko odsustvo kao čisto ništa ili negativni oblik prisustva. Potrebno je, kaže Derida, »da znak tog premašivanja bude u potpunosti suvišan s gledišta svake moguće prisutnosti-odsutnosti, svakog proizvođenja ili nestanka nekog bivstvujućeg uopšte, a da, ipak, *na nekakav* način, još uvek sebe označava: na nekakav način koji se ne da formulisati metafizikom kao takvom« (*isto*, 221). O premašivanju prisustva unutar diferencije/razlike nije moguće misliti počev od opozicije prisutno/odsutno, jer svaki iskorak iz prisutnog u odsutno može da se shvati ili kao rad negativiteta iz kojega se rađa, produkuje i uspostavlja jedna nova, bogatija prisutnost, ili kao potpuna negacija koja je, zapravo, smrt kao sasvim drugo. Premašanje koje se *događa*, koje je *događaj* u diferenciji/razlici iako nije nikakva proizvodnja prisustva, ipak nije ni nekakav pad u nihilizam i defetizam smrti. To premašanje je, dakle, produktivna pojava, ali ne kao proširena produkcija prisustva ili Istog. Takođe, ono je vrednosno afirmativno, jer nije puka destrukcija ili objava smrti bilo čega. Premašanje se, najzad, ne da formulisati jezikom onto-teo-logike koja privileguje načelo identiteta. Međutim, pošto mi nemamo drugi jezik sem metafizičkog (Hajdeger, Derida), onda se ti znakovi prevazilaženja metafizike, paradoksalno, mogu pronaći samo u samom tom metafizičkom jeziku, jedinom kojega imamo. »Da bi se metafizika premašila potrebno je da izvestan trag bude upisan u metafizički tekst… Takakv trag ne može biti mišljen *more metaphysico*« (*isto*).

Zadatak filozofa (poput Hajdegera i Deride) se, bez sumnje, sastoji u tome da trag diferencije/razlike otkriva u samim filozofskim tekstovima. Pa ipak, to nije jedino *filozofski* zadatak. Štaviše, to možda uopšte i nije više filozofski zadatak, pokotovo ako filozofija nije u stanju da izađe iz zatvorenog kruga onto-teo-logike, ukoliko u tom krugu ona može samo da se svede na neki skučeni metodički i teorijski konstrukt. Srećom, to nije neophodno, ili danas bar nije nephodno verovati da se iskorak iz sužene ili proširene reprodukcije Istog epohalno odlučuje u samoj filozofiji, kao što je to (implicitno) mislio Hajdeger. Trag razlike se pojavljuje u svim domenima ekonomije Istog. Tako da je iskorak u ekonomiju traga danas u izvesnom smislu postao životni zadatak, ali to je kritički zadatak, to je intervencija koja u razastiranju traga otkiriva, izmišlje, produkuje trag razastiranja, trag razlike/drugog.

U svakom identitarnom sklopu trag razlike je izbrisan. On je, u raznim filozofemama koje brinu o čistoti i koherentnosti vlastitih misli, dat kao najdoslednije, najupornije ili ponajbolje – izbrisan. Ali i to brisanje traga ostavlja za sobom trag. Tako da »onda prisustvo, daleko od toga da bude, kao što se obično misli, ono što znak znači, ono na šta upućuje izvestan trag, onda je prisustvo trag traga, trag izbrisanog traga« (222). Isto važi i za identitet: on je trag izbrisane ili apstrahovane razlike. Kao istovetnost sa sobom, jedinstvo ili sapripadnost, identitet je uvek pokušaj da se kroz prostor i vreme prenese kontinuitet brisanja/apstrahovanja, da se u (nekom) razmaku premosti uvek iznova produbljivani jaz ili rascep nekog istog (*idem*) sa njim samim (*ipse*) ili, ako hoćete, bivstvujućeg i njegovog bivstvovanja.

Ključni problem koji jasno uviđa Derida (tumačeći Hajdegera) jeste u što nema *samog*, *po sebi datog* traga. Trag apstrahovane razlike je uvek trag nekog metafizičkog koraka, gesta. Zato se trag razlike ne može pojaviti, identifikovati ili imenovati *kao takav*. (La trace de cette trace qu' (est) la différence ne saurait surtout apparaître ni être nommée *comme telle*, c'est-à-dir dans sa présence. – v. »Ousia et grammè« u *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, str. 77). Pa ako se trag ne može identifikovati kao takav, onda »to *kao takav*, upravo kao takvo, izmiče nam zauvek. Otuda su određenja koja imenuju razlike kao razlike prisustva i prisutnog (*Anwesen*/*Anwesend*) već i određenje razlike kao razlike bića i bivstvujućeg« (*prevod*: str. 223). Govoriti o istom (*idem*) kao takvom ili po sebi (po svom biću), u stvari je, samo, prikriveni način da se govori o istovetnom *sa sobom* (*ipse*). Jer isto nije moguće sem kao isto nečega sa nečim drugim (ako je reč o poređenju) ili, u slučaju identiteta, kao isto nečega sa samim sobom. Ta sintagma isto/istovetno sa sobom ima čudni osobinu da u isti mah prikriva i otkriva operaciju zaborava i prvenstva razlike.

Pa ako biće nije nikada, shodno zaboravu razlike, značilo drugo do bivstvujuće, ako je biće uvek bilo to što bivstvujuće *po sebi* (*svom biću*) jeste i, prema tome, ukoliko je ono uvek predstavljalo identitet bivstvujućeg kao bivstvujućeg (= bića), onda je, kaže Derida, razlika *možda* (reč je njegova) starija i od samog bića. Ili bar: razlika je uvek unutar *i* s one strane bivstvujućeg i bića. Ona je starija od svakog jedinstva, savake sapripadnosti, uključujući tu i jedinstvo/sapripadnost mišljenja i bića. Tako da je

sapripadnost mišljenja i bića moguća samo zahvaljujući apstrahovanju od onog starijeg, od razulike.

Filozofi su oduvek hteli da ono o čemu misle strogo prikuju uz »njegovu« istovetnost-sa-sobom. Ali, dekonstrukcija im je, uverljivije od bilo kog skepticizma, otkrila da je taj posao temeljno – uzaludan. Ona je naložila da se stvari posmatraju u izvesnom smislu *naopačke*, u njihovoj neistovetnosti sa sobom... Naravno, kad se prođe faza poistovećenja. Ali, ako nema potpuno bezbednog, osiguranog uporišta, ako takvo uporište ne nudi ni logika sa svojim načelima, počev od načela identiteta, to ne znači da je naša misao nužno prepuštena razornom nihilizmu i skepticizmu.

Ima i nečeg *potvrdnog* (*afirmativnog*) u dekonstrukciji, a to, naravno, i sam Derida redovno ponavlja! Možda, zaista, dekonstrukcija, među onima koji stiču prve *pojmove* o njoj, izaziva nelagodu ili, još bolje, zebnju. Ipak, njen *potvrdni* i, u sudnoj instanci, *životni* impuls je nešto što prekoračuje nelagodu i zebnju. Pritom, afirmativna strana rAzlike se, pre, *oseća* kao posledica (možda bi trebalo reći: *plodnosti*) vlastite operacije nego što bi se iz dekonstrukcije (kao nekakvog konstrukta!) mogla racionalno izvesti, utvrditi, učvrstiti. Eto još jednog, nimalo zanemarljivog, razloga zašto dekonstrukcija *nije* metoda. Ujedno, to je razlog koji nam govori da se potvrđujući rad rAzlike ne da ni identifikovati, ni racionalno kodifikovati, ni tretirati kao stvar koja ima utvrđeni i učvršćeni identitet. Identitarna logika ili, naprosto, logika (Derida bi, zajedno sa Hajdegerom, rekao i onto-teo-logika) je u tu svrhu, za taj posao, naprosto – nedovoljna, prekratka.

O istinitom predstavljanju

Skok u tamu

Pitanje o *značenju bivstvovanja bivstvujućeg* je po Hajdegeru najvažnije filozofsko pitanje. I ono je najvažnije bez obzira što to pitanje niko u filozofiji nije na ekspicitan način postavio! Zaista, tradicionalna pitanja *prve filozofije* (ili: *ontologije*) drugačije su se postavljala... Međutim, u tekstu *Šta znači mišljenje?* Hajdeger tvrdi da se pitanje o *značenju bivstvovanja bivstvujućeg* nije postavljalo zato što je bilo *suviše jednostavno*. Taj odgovor deluje pomalo retorički. Zašto bi jednostavnost bilo kog pitanja njega sprečavala da se uopšte i postavi? Međutim, to je stvar koju Hajdeger ne vidi kao upitnu. Pokazujući u svom tekstu u čemu se samo pitanje o *značenju bivstvovanja bivstvujućeg* sastoji, on, u stvari, pokazuje da to pitanje zapravo i nije tako jednostavno kao što bi se na prvi pogled reklo. Tu, naime, stoji da „bivstvovanje bivstvujućeg znači: prisustvovanje prisustvujućeg, prezentnost prezentnog.“ Da li se time nešto objašnjava? Bez sumnje, ne. Samo *objašnjenje*, ako ga uopšte ima, ostaje i dalje prilično zagonetno. Mogli bismo reći: ostaje u senci zagonetne jednostavnosti! Ono što je tu *suviše jednostavno*, u stvari je potpuno enigmatično! Sam pisac pomenutog ogleda to naslućuje, jer odmah dodaje: „Taj odgovor je skok u tamu“ (videti: *Predavanja i rasprave*, Beograd, god. 1999. str. 111).

Videćemo kasnije da Hajdeger zaista *ne preteruje* kad za iskaz – *bivstvovanje bivstvujućeg znači: prisustvovanje prisustvujućeg, prezentnost prezentnog* – kaže da je to *skok u tamu*! Ali, naš autor ne bi bio to što jeste kada ne bi, odmah, dao i nekoliko prethodnih razjašnjenja i rasvetljenja pomenute tame. Reč je o rasvetljavanju samog *mišljenja*. Mišljenje je, naime, ono što nam *dostavlja* prisutno u samoj njegovoj prisutnosti. To

dostavljanje nije ni jedanostavan ni bezazlen gest. Reč je o složenom postupku u kojem uvek imamo izvesno primanje *i* davanje. Mišljenje mora da istraje u tom odnosu primanja/davanja. Njegova suština je u samoj ravnoteži primanja i davanja. Pa ipak, u *dostavljanju* je najvažnije da ono primljeno, a to je prisustvujuće u svom prisustvu, bude (zahvaljujući mišljenju) (ponovo) uspostavljeno pred nama, tj. da isto to što je primljeno (u mišljenju i pomoću mišljenja) bude i dato. „Zato je", kaže Hajdeger, „prezentacija re-prezentacija. Reč *repraesentatio* jeste naziv za predstavljanje, koji se kasnije uobičajio" (*isto*). Iz toga se zatim zaključuje da je osnovna crta dosadašnjeg mišljenja u stvari – *predstavljanje*. A samo predstavljanje je uzajamno-primereno-primanje-davanje prisutnosti. Ili, kraće rečeno: samo predstavljanje je *re-prezentacija* (112).

Hajdeger nije zadovoljan činjenicom da filozofija ne postavlja pitanje o tome *zašto* bi uopšte mišljenje moralo da bude predstavljanje. To da se mišljenje shvata kao predstavljanje, odnosno re-prezentacija prezentnog jeste stvar koja „vuče svoje korene iz daleke prošlosti". Problem je u tome što je duž čitave istorije različitih oblika zapadanog mišljenja, počev od filozofije, *mišljenje-kao-predstavaljanje* uzimano kao nešto potpuno samorazumljivo, nešto što se *ne dovodi u pitanje*. Ali, nažalost, u istoriji mišljenja-kao-predstavljanja ni samo pitanje o značenju bivstvovanja bivstvujućeg nije se dovodilo u pitanje, nije se uspostavljalo kao upitno. Neupitnost mišljenja-kao-predstavljanja (reprezentacije) i neupitnost najvažnijeg filozofskog pitanja dve su neupitnosti koje zacelo koincidiraju, koje jedna drugu pothranjuju. Hajdeger bi hteo da raskine taj pakt! Njegova filozofija je, od samog početka, obeležena predostrožnošću pred *suviše jednostavnim*. Pred neupitnim. Pitanje je, samo, dokle ta predostrožnost doseže, da li i ona ima granicu.

Derida je preuzeo od Hajdegera shvatanje po kome je istorija mišljenja obeležena *metafizikom prisustva*, za koju se pitanje o prisustvovanju prisustvujućeg ili prezentnosti prezentnog, jednostavno – ne postavlja. Time je, naravno, preuzeto i staro, samorazumljivo shvatanje o mišljenju-kao-predstavljanju, a to onda znači da je preuzet i kritički odnos prema tom (inače: *samorazumljivom*) shvatanju. Dakle, Derida, ali u isti mah i Delez, a zatim i mnogi drugi, preuzeli su stav da je mišljenje-kao-predstavljanje, ukoliko svodi bivstvovanje bivstvujućeg na prisutnost (a ono to po pravilu čini), obeleženo izvesnim „skokom u tamu". Pitanje je, samo,

da li dekonstrukcija taj skok u tamu vidi na istovetan način kako ga vidi sam Hajdeger.

Ispravnost i izvesnost

Za Hajdegera, skok u tamu je u isti mah uskraćivanje samoj svetlosti pravo da sija. Kako mišljenju-kao-predstavljanju to uspeva? Postoji više načina. U svim tim načinima, mišljenje-kao-predstavljanje generalno uzev koincidira s izvesnom metafizikom prisustva. Ali, sama ta metafizika podrazumeva bar dve ključne varijante. Najpre je reč o klasičnoj (Niče bi rekao: *platonovskoj*) varijantu, a zatim tu je moderna varijanta koju Hajdeger naziva *metafizikom subjektivnosti*. Metafizičko predstavljanje u klasičnom razdoblju težilo je izravnom predstavljanju bivstvujućeg kao bivstvujućeg. U tom ključu, trebalo je samo osvetliti ono po čemu bivstvujuće kao takvo jeste, bilo da je to ideja, bog ili nešto treće i time bi bio u isti mah osvetljen i sam izvor one svetlosti (ili: istine) koja obasjava svekoliko bivstvujuće. Naravno, pre i s one strane metafizike kao *episteme*, moguća je *doxa*. *Doxa* je krivo, lažno, prikrivajuće predstavljanje, a *episteme* je ispravno/istinito predstavljanje.

Nasuprot ovog klasičnog rešenja, koje je ovde naznačeno u grubim crtama, Hajdeger govori o modernom rešenju koje polazi od pretpostavke po kojoj bivstvujuće postaje predmet saznanja kao istraživanja. To je pre svega naučno istraživanje i saznavanje koje „zahteva od bivstvujućeg polaganje računa o tome na koji je način i u kojoj meri je moguće da predstavljanje raspolaže njime“ (v. *Šumski putevi*, ogled: *Doba slike sveta*). Dok se u klasičnom razdoblju istina shvatala kao proziranje u samu neposrednost bivstvujućeg, te se konstituiše kao istinito predstavljanje (bivstvujućeg), u modernom razdoblju ona se shvata kao predstavljanje (ili: pred-stavljanje) s kojim čovek *računa*, dakle, kao računica, kalkulacija, racionalnost pomoću koje se subjekt tek oseća siguran u pogledu bivstvujućeg. Dok je u prvom slučaju istina shvatana kao ispravnost, u drugom se shvata kao izvesnost. Naravno, reč je o izvesnosti koju može da ima samo subjekt. Kroz ukalkulisane izvesnosti subjekti oblikuju sliku svata koja nije slika o svetu nego je svet shvaćen kao slika. „Bivstvujuće u celini sada se uzima tako da ono jeste bivstvujuće samo i jedno ukoliko ga postavlja čovek kao predstavljač i sastavljač. Gde nastaje slika sveta, donosi se suštinska odluka

o bivstvujućem u celini. Bovstvovanje bivstvujućeg traži se i nalazi u predstavljenosti bivstvujućeg“ (*isto*). Doba u kojem se istina konstituiše kroz tu subjektivnu predstavljenost bivstvujućeg Hajdeger naziva *dobom slike sveta*.

U čemu se razlikuje doba slike sveta od prethodnih vremena? Važno je u ovom trenutku napomenuti da pisac *Šumskih puteva* smatra da je moderno, post-dekartovsko shvatanje istine kao izvesnosti, u stvari, samo varijacija određenja istine kao ispravnosti. Ovaj autor, očigledno, uviđa da su postojale značajne razlike u razumevanju istine u različitim epohama, ali on je spreman da „relativizuje“ te razlike pred činjenicom različitih modusa *zaborava* istine *u njenom izvornom značenju*. Pri tom, ni jedno od navedena dva određenja istine (pre-dekartovsko i post-dekartovsko) ne može da se u apsolutnom smislu odbaci ili poništi. Njihov izvorni oblik ili suština, ukoliko ima obeležje *istinitog predstavljanja*, potpuno zavisi od trećeg shvatanja, od shvatanja istine kao *neskrivenosti bivstvujućeg* (v. 36).

Videćemo ubrzo da Hajdeger govori o *metafizičkom predstavljanju* koje svoju sposobnost za istinu može da zahvali samo svetlosti bivstvovanja. To važi i za klasičnu i za modernu metafiziku. Stara metafizika doduše ne zna da sve vredno što donosi sa sobom mora da zahvali svetlosti koja dolazi spolja, izvan nje, ali to još manje zna doba slike sveta. Kako god da se konstituiše *istinito predstavljanje*, kao slika o svetu ili kao svet shvaćen kao slika – mada ta razlika, po Hajdegeru, obeležava razliku između čitavih epoha – svejedno, to *predstavljanje* poprima obeležje istinitog samo zahvaljujući svetlosti *bivstvovanja*. I naravno, njegovoj neskrivenosti u nadolasku. Rani grčki filozofi su to bolje znali od kasnijih, kako klasičnih tako i modernih metafizičara. Svako drugo shvatanje istinitog predstavljanja bilo bi uskraćeno za svetlost, bilo bi, dakle, u mraku. Nije li ova Hajdegerova opozicija između svetlosti i mraka ipak prejaka? Suviše isključiva? Da li već i sama njena metaforika svedoči o prikrivenoj, neraskriljenoj metafizici?

Unapred data mera

Za Hajdegera svi važni problemi koji pogađaju mišljenje-kao-predstavljanje, bilo gde da se pojavljuju, proizlaze iz nimalo jednostavnog odnosa između predstavljanja i istine. To, čini se, nije sporno ni za post-

hajdegerovsku filozofiju. Svuda gde se mišljenje-kao-predstavljanje dovodilo u (metafizičku) krizu, u krizu se po pravilu dovodio i pojam *istine*. Najrazličitije orijentacije u filozofiji trpele su neke od posledica ovog produbljavanja krize mišljenja-kao-predstavljanja. Generalno uzev, filozofija posle Hajdegera verovala je da je kriza temeljno uzdrmala i same pojmove *istine* i *predstavljanja*. Sam Hajdeger je ipak bio umereni optimista. On je verovao da istina (a time i istinito mišljenje/predstavljanje bivstvujućeg u njegovom bivstvovanju) u nadolasku samoga *bivstvovanja* (= imenički oblik od glagola *biti*), može da prevlada krizu, budući da u odnosu između mišljenja-kao-predstavljanja i istine ima nečega što je u stanju da prevlada krizu kao, upravo, *metafizičku* krizu.

Pogledajmo, dakle, kako Hajdeger izlazi na kraj s odnosom predstavljanja i istine. U ogledu *O suštini istine* (v. *Putni znakovi*, Beograd, 2003) on tvrdi da se problem istine najpre (ne i jedino) pojavljuje u *predstavljačkim iskazima*. Pretpostavka je da predstavljački iskaz „kaže svoje kazano o predstavljenoj stvari onako kako ta stvar, kao predstavljena, jeste.“ Hajdeger odmah ulazi u analizu te (klasične) pretpostavke: „To ’onako-kako’ tiče se pred-stavljanja i onog što se pred-stavljanjem pred-stavlja.“ Naravno, predstavljanje lako može da predstavi „nešto“ i na krivi, pogrešan, simulativni način. Ali, Hajdeger želi da se probije do bitne mogućnosti predstavljanja: „Ako se zanemare sve ’psihološke’ predsrasude, kao i predrasude ’teorije svesti’, pred-stavljanje tu znači puštanje stvari da stoji nasuprot kao predmet“ (*Putni znakovi*, str. 167). Predstavljanju je dosuđeno, dakle, da ono predstavljeno predstavi kao naspramno postavljeni predmet. Naravno, to nije nikava nužnost, kao ni slučajnost, već, videćemo ubrzo, slobodna (što ne znači i samovoljna) odluka samog predstavljanja.

U ovom trenutku važno je napomenuti da tako shvaćeno predstavljanje raspolaže velikom širinom zahvata. Naime, po Hajdegeru, svako ponašanje, rad, posao, delanje i računanje stoje u izvesnoj otvorenosti prema bivstvujućem. Ponašanje tu otvorenost osigurava sopstvenom sposobnošću da predstavi bivstvujuće. Prema tome, i rad/delo umetnosti stoji u toj otvorenost po kojoj bivstvujuće sebe postavlja ili nudi predstavljivosti. U svim modalitetima predstavljanja bitno je to da bivstvujuće samo sebe pred-stavlja *onako kako* ono jeste. Ta zakonitost ne važi samo za ponašanje nego i za iskazivanje. Jer i „predstavljačko iskazivanje se potčinjava uputstvu da govori o bivstvujućem *onako kako* ono jeste. Sledeći takvo

uputstvo, iskazivanje se upravlja prema bivstvujućem.“ Hajdeger zatim takvo kazivenje nazova ispravnim/istinitima (v. 168).

Umetničko delo je svoju ispravnost/istinitost dobilo zahvaljujući otvorenosti vlastitog gesta. Jer, samo zahvaljujući toj otvorenosti, napominje Hajdeger, „ono-što-je-očigledno može uopšte da postane mera za predstavljačko ujednačenje. Otvoreno ponašanje mora samo dopustiti da mu se ta mera dostavi. To znači: ono mora da preuzme unapred-davanje mere za svako predstavljanje“ (*isto*). Ipak, ovde nije moguće da se ne upitamo: nije li ovo shvatanje otvorenosti još uvek previše *suženo*?! Jer, zašto bi otvorenost bila upućena samo na predstavljačko ujednačenje, a ne na predstavljačko diferenciranje? Zar diferencijalni aspekt nije bar podjednako značajan kao i ujednačavajući, homogenizujući?

Hajdegeru je, izgleda, stalo do interferencije različitih oblika predstavljanja koji, u umetnosti, vode ujednačavanji i time uspostavljanju istovetnosti sa sobom onog predstavljenog. Otvorenost je ili otvorenost za tu proceduru ujednačavanja ili nije ništa. Zato umetnost *mora* da preuzme na sebe to unapred-davanje-mere za svoje predstavljanje, a to znači da istina/istinitost izvorno ne boravi u umetnosti kao nekakvoj subjektivnoj meri, već se ona preuzima kao *unapred data* mera u istom onom trenutku kad se u delu artistički aktivira. Unapred dato, u odnosu na predstavljanje, može biti samo ono predstavljeno koje, ipak, *ne postoji pre* samog predstavljanja. Nije li to teškoća koja ne pogađa samo Hajdegerovo shvatanje umetnosti nego i, generalno uzev, poziciju svakog mišljenja-kao-predstavljanja? Ako se pretpostavi postojanje predstavljenog pre predstavljanja, onda se lako zapada u klasični dogmatizam. A ako se odbije ta mogućnost, onda se postavlja pitanje: gde je uopšte smešteno to-što-je-očigledno, gde treba potražiti njegovu *unapred datu meru*?

Otvorenost je prostor istine, svetlosti. Ali, nema svetlosti bez onoga što ona osvetljava. Zato, po Hajdegeru, u otvorenom „uvek mora da bude nešto bivstvujuće u kojem otvorenost stiče oslonac i postojanost. Zaposedajući tako ono-otvoreno, otvorenost drži otvorenim to-otvoreno i održava ga“ (*Šumski putevi*, 43). Ali, ono-otvoreno držati otvorenim ne znači držati ga u stalnoj izračunljivosti i proračunljivosti, stalnom programiranju i planiranju. Mogućnosti ljudskog predstavljanja su ogromne i u svojim istinskim i u svojim devijantnim oblicima. Ali, svaki oblik predstavljanja je uslovljen svetlošću (ili: istinom) onog predstavljenog, čak i onda kada ta

svetlost pravi samo „senke“. Hajdeger ne odustaje od svog generalnog stava: „Čovek može da predstavlja – svejedno na koji način – jedino ono što je prethodno samo po sebi zasvetlelo i pri tom mu se pokazalo u svetlosti koju je donelo sobom“ (M. Hajdeger: *Predavanja i rasprave*, Beograd, 1999. str. 136; ogled: *Stvar*). Pri tom, ipak, sama svetlost može i da se prikriva, zaboravlja i potiskuje u samom predstavljaju.

U stvari, predstavljanje koje se hoće kao (naučna, tehnološka, razumska) proračunljivost po pravilu zaboravlja na svetslost koju to, kao i svako drugo predstavljanje, nosi sa sobom. A opet, ta svetlost je uslov *sine qua non* samog predstavljanja. Posledice su zato neočekivane: svaka računica (kalkulativna racionalnost) predstavljanja zagledana u samu sebe pre ili kasnije zapada u *neproračunljivo*. Hajdeger u tom kontekstu ponovo potrže Platonovu terminologiju, to jest govori o *senkama*. Tu gde je *predstavljanje* preuzelo na sebe svu moć (izračunljivosti), čovek postaje *subjektum*, gospodar prestvljanja, ali tu gde je svet postao slika, preko svih stvari pada „nevidljiva senka“. Sve nam se čini prozirno, a u isti mah je zamračeno, nedostupno, skriveno. „Tom senkom novovekovni svet sam se smešta u prostor nedostupan predstavljanju i na taj način onom neproračunljivom daje njemu-svojstvenu određenost i istorijsku jedinstvenost“ (*Šumski putevi*, 76). Dakle, kalkulativna svemoć predstavljanja pre ili kasnije vodi nemoći, vodi kontrasvrhovitim ili, čak, kontraindikativnim učincima, a to znači otvaranju jednog prostora senki, u kojem predstavljanje ostaje bez pristupa. Predstavljanje, dakle, ne može da *pokori* otvorenost ili čistinu, a da pri tom ne zagazi u ponor neočekivanog.

Ostaviti bivstvujuće na miru

Ali, šta Hajdeger podrazumeva pod *unapred datom merom* za svako predstavljanje? Na prvi pogled stvar je jednostavna. To podrazumeva, pre svega, usmerenost svakog predstavljanja na horizont predmetnosti, na slaganje sa (vlastitim) „predmetom“ koje (slaganje) bi bilo „saobrazno ispravnosti“. Tradicionalnijim rečnikom, koji Hajdeger ne želi bez rezerve da prihvati, moglo bi, dakle, da se govori o slaganju između subjektivnog i objektivnog aspekta predstavljanja-predstavljenog. Predstavljanje je na „suštinski“, „supstancijalni“ način usmereno na to slaganje. Otkud ta usmerenost? Nju Hajdeger ne želi da posmatra kao spoljašnju uslovnost,

odnosno kao determinaciju. Subjekt-objekt sinteza predstavljanja-i-predstavljenog nije uzrokovana, determinisana ničim spoljašnjim. I tu se sada stvari komplikuju.

Iako po Hajdegeru umetnost *mora* da preuzme na sebe unapred-davanje-mere za svoje predstavljanje ipak usmerenost svakog predstavljanja na predmet je stvar slobodnog izbora u kojem umetnik nalazi tu unapred datu meru i ono očigledno. Zato je suština istinitog predstavljanja u umetnosti, kao i drugde, u stvari, *sloboda*. Ali ta sloboda, mada nije determinisana unapred datom merom, ipak je njom na neki način ograničena. „Osloboditi sebe za vezujući pravac moguće je samo kao biti-slobodan za ono-očigledno u otvorenoj oblasti“ (169). Dakle, da bi se posedovala istina, koja uvek prvo poseduje onoga koji poseduje nju, potreban je, smatra Hajdeger, slobodan delatnik. Međutim, ako je sloboda *suština* istinitog predstavljanja, to znači, onda, da je *ona temelj unutrašnje mogućnosti* (izraz je Hajdegerov) onoga što se u predstavljanju predstavlja kao samorazumljivo.

Ovo neobično shvatanje slobode neobično je ponajpre zato što podrazumeva neku vrstu brige oko toga da bivstvujuće bude ono što već jeste. Ukratko: sloboda ostavlja bivstvujuće *na miru*! Ostaviti na miru, znači ostaviti „nešto što jeste“ da bude onakvo kakvo *zapravo* jeste. Iako izgleda suvišna, ovde je ta reč *zapravo* – neophodna. Jer, *zapravo* označava temelj unutrašnje mogućnosti nekog bivstvujućeg u njegovoj istini koja prekoračuje puku površnost i privid fakticiteta, budući da bivstvujuće pred-stavlja u ključu njegove razotkrivenosti ili neskrivenosti. Jednostavnije rečeno: bivstvujuće nije samo ono stvarno nego je i ono moguće. Ono je, dakle, i to nebitno-stvarno u svom preobražaju ka mogućem koje postaje bitno-stvarno. Bivstvovanje je ono suštinsko u stvarnom/mogućem. I upravo to suštinsko mora u otvorenosti bivstvujućeg da dođe do izražaja. Ali, stupiti u ovu otvorenost za moguće i suštinsko ne znači izgubiti se u njemu, već, pre, stajati u interakciji s njegovom *merom*.

Evo još jednom Hajdegerove misli: „Imanje posla sa razotrivenošću bivstvujućeg ne gubi se u toj razotkrivenosti, nego se povlači pred bivstvujućim, da bi se bivstvujuće ispoljilo u onom što ono jeste i kako ono jeste, i da bi iz njega predstavljačko ujednačavanje uzelo svoju meru. Kao to ostavljanje-na-miru, ono se izlaže bivstvujućem kao takvom i celokupno ponašanje prenosi u otvorenu oblast“ (171). Istinito predstavljanje je, dakle,

razotkrivanje bivstvujućeg koje je, kao takvo, moguće samo pod uslovom slobode, tj. ostavljanja na miru onoga predstavljenog u njegovoj bitnoj mogućnosti... Ta misao, bez sumnje, nije laka! Šta ako je sama mogućnost, pa onda i bitna mogućnost uvek neki *nemir*? *Nemirenje* sa postojećim? Šta bi onda značilo ostaviti na miru predstavljanje u njegovoj bitnoj mogućnosti? Bez sumnje – ništa.

Ipak, sloboda nije ni ćef. Ili, ako je ćef, onda nije ništa. Ali ona nije ćef, pošto je, smatra Hajdeger, razotkrivajuće (ili: istinito) predstavljanje koje dobija meru od predstavljenog kako je ono dato u svojoj suštini ili, što se svodi na isto, svojoj bitnoj mogućnosti (svom: nemiru?). Dobijanje mere od razotkrivajućeg (istinitog) predstavljanja moguće je samo i samo ako se izbegnu dve opasnosti: (1) prva se ogleda u mogućnosti da se „razotkrije" privid, a ne suština, senka, a ne svetlost bivstvujućeg; (2) druga opasnost je opasnost samovolje, ćefa, opasnost da se predstavljeno *ne ostavi na miru*, da se u njemu proizvoljno, protiv-zakonito intervenše. Dakle, ta neobična sposobnost ostavljanja bivstvujućeg na miru, čak i ako je ono nemir, u stvari, „čoveka oslobađa od njegove 'slobode' time što mu daje najpre da bira nešto moguće (bivstvujuće) i što mu nameće nešto nužno (bivstvujuće)" (172). Zahvaljujući tom imperativu, da bivstvujuće moramo ostaviti na miru, sloboda nije svojstvo čoveka, već obrnuto, ona je, kao razotkrivalačko predstavljanje bivstvujućeg, ta koja poseduje čoveka. Kao uostalom i istina. Hajdeger naprosto optimistički misli da svako ljudsko ponašanje *mora* da se slaže s onim „prema čemu se ponaša", dakle, sa zadatom merom. Sloboda koja bivstvujuće ostavlja na miru, vezuje se uz ljudsko ponašanje tako što mu nudi izvestan „miraz unutrašnjeg upućivanja radi ujednačavanja predstavljanja s dotičnim bivstvujućim" (173). Brak između slobode i artističkog ponašanja je, takoreći, brak između slobode i nužnosti.

Dakle, da rezimiram ovu fazu izlaganja: istinito predstavljanje je sloboda koja ono predstavljeno (= bivstvujuće) ostavlja na miru. Problem je u tome što se u tom shvatanju sloboda, pre ili kasnije, transformiše u svoju suprotnost – nužnost. Jer, po Hajdegerovom mišljenju, videli smo, sloboda svoj posao dobro obavlja samo ako omogućuje da ono suštinsko (supstancijalno) u otvorenosti bivstvujućeg dođe do izražaja. Ali ova priča o nužnosti, o slobodi kao nužnosti, kao spoznatoj nužnosti itd., bez sumnje je dobro poznata i stara *metafizička*, i previše metafizička priča!

Istina koja nas ne ostavlja na miru

Od Šelinga i Hegela do Hajdegera, po pitanju slobode kao nužnosti nema prevelikih razlika. Da li je reč o Šelingovoj apsolutnoj sintezi i uzajamnom prožimanju slobode i nužnosti, o Hegelovoj slobodi kao spoznatoj nužnosti ili Hajdegerovoj slobodi koja „bira nešto moguće (bivstvujuće)“ i u isti mah „nameće nešto nužno (bivstvujuće)“ – to ovde, reklo bi se, nije previše važno! Ipak, jedno pitanje je važno: da li bi slobode uopšte i bilo onda kada *ne bi bilo i* proizvoljnosti, samovolje, ćefa i ćudi? Šta ako je za slobodu važniji odnos prema ćefu i samovolji nego prema nužnosti (autoritetu, autoritarnosti)? Možda sloboda uvek *prvo* deluje kao samovolja? Možda je moguća nekakva benigna samovolja kao uslov mogućnosti i svojevrsni test slobode? I kao indirektni dokaz o kontingentnosti sveta? To bi, onda, verovatno bila samovolja koja je to što jeste sve dok ne nalazi put do razotkrivajućeg (istinitog) predstavljanja... Ali, zašto bi sloboda uvek *morala* da nađe put do onog što se *mora* ostaviti na miru? Da bi sloboda bila to što jeste dovoljno je odsustvo determinizma, dovoljna je negativna sloboda, „sloboda od“ svake uslovljenosti, pa makar tu slobodu nazvali hir, ćef i tome slično. Ova sloboda bi, ipak, bila po meri čoveka koji možda nije privilegovano bivstvujuće, ali nije ni nešto zanemarljivo. Ta benigna samovolja koja je po meri ljudstva, a često i po meri *svetine* (da upotrebimo ovde Ničeov termin), svakako ne bi dopirala do onoga što se *mora* ostaviti na miru (ako takvog nečeg uopšte ima), ali isto tako ona ne bi težila, bar ne *nužno*, da tu svoju nemoć prikrije ili izokrene. Jer, zašto bi samovolja htela da napakosti nužnosti? Možda zato što sve aksiološke nužnosti imaju osećaj inferiornosti? Jedno je sigurno: bez ćefa, samovolje i pokvarenosti život ne bi ličio na samoga sebe!

Ipak, Hajdeger sasvim u skladu s tradicijom nemačke filozofije, slobodu ne prepustva samoj sebi, i u stvari, ne ostavlja je na miru! Jar, ako sloboda ostavlja ono *nužno* ili *supstancijalno* na miru, to ne znači da to nužno ostavlja *nju* „na miru“. Naprotiv, ono u njoj interveniše, podaruje joj meru, a ta mera nalaže ono što se *ne da izbeći*. Ipak, to što se ne da izbeći suviše se često, u svakodnevnom životu, izbegava. Ono što se mora ostaviti na miru ne ostavlja se na miru. Ono neskriveno se ipak nekako prikriva... A to onda nije sloboda. Ili ako je sloboda, takva sloboda je sporna. Privid ili samovolja koja bivstvujuće ne ostavlja na miru stiče moć, kaže Hajdeger.

Međutim, pošto je istina u suštini sloboda, onda čovek zahvaljujući njoj interveniše. On ne može, u ostavljanju bivstvujućeg na miru, da to bivstvujuće prepusti onome što jeste i kako jeste, vlastitom identitetu, jer bi se, u tom slučaju, bivstvujuće izokrenulo i dublje prikrilo. Privid bi stekao *moć*. A zahvaljujući toj moći na videlo bi izašla *nesuština istine* (videti: str. 173). Otuda je ostavljanje na miru bivstvujućeg u isti mah intervencija protiv moći koja *suštinu istine* pretvara u *nesuštinu*.

Hajdeger je svojim životom posvedočio o nedovoljnoj prozirnosti pojma *moći* ukoliko on znači *nesuštinu istine*. Samovolja na kojoj počiva ta moć, kad se upusti u sopstvenu igru, igru moći, s jedne strane, nosi u sebi „neodoljive" čari privida, ali, s druge strane, počinje da gubi svojstva samovolje, te postaje i sama nužnost koja *mora* da se ostavi „na miru". Naravno, tu se ne da izbeći problem: kako razlikovati nužnost istine od nužnosti moći? I jedna i druga nužnost nam nalažu da ih ostavimo na miru. I jedna i druga nude vlastitu meru? I čini se ostavljaju podjednako malo prostora za – samovolju, ćud, ćef. U stvari, svaka nužnosti se, pred slobodom, profiliše u ravni drugo-zakonitosti (hetero-nomije), te slobodnom ponašanju u stvari nalaže *služenje*. U čemu je onda razlika između – služiti Istini i služiti Gospodaru? Ne govori li nam već samo *služenje*, da je tu, i u jednom i u drugom slučaju, reč o dominaciji ili čak hegemoniji? Da li iz toga sledi zaključak da je Istina zapravo autoritarna? Da nju, doduše, možemo da ostavljamo na miru, ali da ona nas neće ostaviti na miru!? Otuda bi, zatim, mogao da se izvede i zaključak da samovolja, ćud i hir bolje svedoče o slobodi nego ta filozofski odnegovana sloboda koja se vezuje uz ono supstancijalno, nužno i istinito.

Naravno, ostaje još Kant. Ostaje ideja da *u* samoj slobodi, a ne izvan nje ili pred njom, postoji izvesna nužnost i da je to u stvari zakon slobodnog, autonomnog delovanja, i da ta samozakonitost ima s jedne strane *formalni*, a s druge strane *moralni* smisao. Jedino moralni-formalni-zakon je u stanju da artikuliše i naloži u punom smislu modalitet nužnosti u slobodi. Problem s tim shvatanjem je u tome što ono, očigledno, ne važi u domenu artističke (dez-)artikulacije slobode. Ipak, Kant umetničku uobrazilju ograničava razumom. U stvari, po njemu, reč je o kompromisu. Umetnost je lepa kada *izgleda kao* priroda, a ipak je samo umetnost. Ako u tom analoškom (a : b = c : d) odnosu između prirode, kojom komanduju zakoni razuma, i umetnosti kojom komanduje slobodna uobrazilja postoji neka nužnost, to je onda

nužnost izvesne *interferencije* koja se ne može dokazati ili, što se svodi na isto, koja se uvek može opovrgnuti. Otkriće *ready madea* je pokazalo da u tu igru interferencije s umetnošću može da bude uključena ne samo priroda (u užem smislu) već i najrazličitiji artefakti koje, naravno, stvaraju ljudi (ili: druga priroda).

Sve u svemu, Kantovo stanoviše je, naprosto, manje zahtevno od Hajdegerovog. Ono artističkoj uobrazilji ne nameće nikakvu spoljašnju, heteronomnu nužnost kao neprikosnoveni imperativ. U Kantovoj interferenciji između razuma i uobrazilje konstituiše se, s one strane moralnog zakona i njegove rigidnosti, polje umetnikove delatnosti-u-svetu u kojoj uvek ima prostora i za izvesnu samovolju, ćef, hir. Dakle, umetnost nije isključivi zavisnik od Istine koja nju *ne ostavlja na miru,* niti je isključivi zavisnik od *unapred date mere*. Ne, umetnički akt je uvek pomalo hirovit. On je pobuna protiv služenja. On je bezobzirni, bezočni raskid sa svakom istinom i sa svakom merom koja postaje suviše napadna ili samorazumljiva Nužnost.

Bivstvujuće u celini

Zašto je Hajdeger slobodu vezao prejakom vezom uz nužnost i istinu? Možda zato što, po njemu, predstavljanje kao razotrivanje bivstvujućeg ima smisla samo ako je u tom razotkrivanju reč o *bivstvujućem u celini*. Štaviše, reći će Hajdeger, sloboda je svako ponašanje već uskladila prema bivstvujućem u celini. Ta holistička tvrdnja ima bar dve mane. Ona, najpre, deluje preterano obavezujuće, a zatim i prilično staromodno-metafizički. Više nego očigledno je da postoje (hirovita) ponašanja koja sa slobodom nemaju nikakve veze. Ipak, to ovde nije u pitanju. U pitanju je sledeće: zašto bi neko slobodno ponašanje *moralo* da se uskladi prema bivstvujućem u celini? I zašto bi takvo ponašanje moralo da bude ek-sistentno, razotkrivalačko ostavljenje bivstvujućeg *u celini* na miru? Zašto bi sloboda svoju nužnost dobijala *iz celine*, a ne iz nekog posebnog bivstvujućeg ili, možda, iz (uslovno rečeno) „nečega“ što bi moglo da se nazove *drugo-od-bivstvujućeg*? Nije li pojam *celine, totaliteta* i *totalizacije* nešto što nepovratno pripada istoriji bilo klasične bilo moderne metafizike? Nije li on nešto što još ne dopire do *postmetafizičkog* mišljenja? I to uprkos činjenici da je Hajdegerova strategija jasno težila post-metafizičkoj opcoji?!

Zahvaljujući svojim celosnim ambicijama, ta strategija je ipak bila samo još jedna žrtva metafizičkih recidiva. Da li su ti recidivi proizlazili iz prejake obaveze prema tradicionalnom, predstavljačkom (re-prezentujućem) mišlejnju sveta? U ovom trenutku potrebno je, očigledno, upitati se: šta je za Hajdegera predstavljala, re-prezentovala celina bivstvujućeg? Zašto mu je ona bila tako dragocena?

Vi mislite da znate šta je celina bivstvujućeg, ali *ne*, Hajdeger će vam reći da je ona nešto – *skriveno*. Eto zašto se „očiglednost bivstvujućeg-u-celini ne poklapa s ukupnošću neposredo poznatog bivstvujućeg." U vidnom polju svakodnevinih računica, preokupacija i kalkulacija, to *u-celini-bivstvujućeg* pojavljuje se „kao nešto neizračunljivo i neshvatljivo". Hajdeger, naprosto, odbija mogućnost da se *celina* misli na nekakav reduktivan način. Dakle, *očiglednost* bivstvujućeg-u-celini je posebna vrsta očiglednosti, koja ne može da se svede na traljave očiglednosti svakodnevice.

Ipak, problem na koji Hajdeger ne daje odgovor glasi: šta ako celina nikad nije sasvim raspoloživa (za otkrivanje), ako nije samo skrivena nego i odgođena u nekom još-ne ili, čak, zauvek-ne? U jednoj radikalnoj drugosti? Šta ako bivstvujuće nije samo obeleženo modalitetom mogućeg nego i nemogućeg?! Šta ako je celina u sebi, zapravo, *nemoguća,* tako da je njena očiglednost, tj. ta očiglednost bivstvujućeg-u-celini takođe nemoguća? Time bi onda sagledavanje ili istinito predstavljanje te „više" očiglednosti bilo takođe nemoguće. Celina bi bila moguća samo i samo kao *nemoguća*. Onda bi nadolazak nemogućeg, recimo u nauci, filozofiji, umetnosti, bio uvek neočigledan i neproračunljiv. Sama neproračunljivost i neshvatljivost nadolaska *nemogućeg* ne bi, u tom slučaju, bile posledica kratkovide računice koja funkcioniše u svakodnevici nego činjenice da se taj nadolazak događa upravo kao nepredvidljiv, neproračunljiv, neshvatljiv *događaj*.

Čini se da je Hajdegerova (kao uostalom i mnogih drugih filozofa XX veka) upotreba reči *celina* (*totalitet*), a time i izvesna *totalizujuća* logika, podložna ozbiljnoj sumnji ili, bar, neophodnosti dekonstruktivnog pretumačenja. Pa ipak, veliki filozof je i u tom kontekstu, kao i u mnogim drugim kontekstima, bio dvosmislen, to jest osetljiv za prigovore koji stižu sa različitih strana. On kao da je „u vazduhu" osećao novonastupajuće vreme koje je sa sobom donosilo ozbiljnu kritiku tradicionalnog koncepta mišljenja-kao-predstavljanja. Zato je bio u stanju da tvrdi kako je „sloboda

sama po sebi otvoreni osnos, to jest odnos koji se ne zatvara. Na tom odnosu temelji se svako ponašanje i iz njega dobija usmerenost prema bivstvujućem i razotkrivanju bivstvujućeg.“ Međutim, ako je sloboda *zaista* otvoreni odnos, ako je taj odnos uslov mogućnosti svakog ponašanja, pa ako, zatim, on time tek dobija usmerenost prema bivstvujućem i razotkrivanju bivstvujućeg, onda je, očigledno, taj odnos nešto što *prekoračuje* horizont bivstvujućeg i razotkrivanja bivstvujućeg, a time, naravno, i celine (ili: suštine) bivstvujućeg. Taj odnos, naprosto, ne može da se *zatvori* u ravan razotkrivanja stvarnog ili mogućeg. Ti tradicionalno-ontološki modaliteti ovde ostaju preuski. Jer, ako je otvorenost, o kojoj govori Hajdeger, zaista otvorena, ona je onda otvorena ne samo prema stvarnom i mogućem nego i prema *nemogućem*. Međutim, za *nemoguće* ne može da se kaže da predstavalja modus bivstvujućeg ili, bar, ako i predstavlja modus bivstvujućeg, taj modus u isti mah „predstavlja“ i ono *ne-bivstvujuće*. Nemoguće je modalitet raskida s ontološkim mišljenje. Nemoguće nam na prvom mestu kaže da nije moguće potpuno koherentno ontološko mišljenje, da postoje ne samo razlike nego i pukotine u bivstvovanju bivstvujućeg. Prema tome, nikakav filozofski, pred-filozofski ili post-filozofski diskur neće moći da „zakrpi“ te pukotine. Zato, ono što mišljenje *može*, to je samo da računa sa svojom *nikad potpunom koherentnošću*. Ima u mišljenju-kao-predstavljanju uvek nečega nepredstavljivog ili nemogućeg. Ono može da nam bude na „vrhu jezika“, ali, svejedno, mi ga nikad nećemo moći, bar ne do kraja – izreći.

Ideja dlake nije moguća bez dlake

Otvorenost slobode cilja pre na ne-celinu i na nemoguće nego na celinu. U stvari, moglo bi se reći da celinom uvek komanduje neka ne-celina, de-totalizacija, neka otvorenost za tek-možda-moguće i za ne-moguće, za drugost i za sasvim drugo. Ne-celina nije samo deo koji obećava (ali još ne ispunjava) celinu; naprotiv, ne-cilina ili de-totalizacija je instanca raz-uveravanja, instanca s koje svaka očiglednost postaje nedovoljno očigledna! U tom registru, ne samo što se očiglednost bivstvujućeg-u-celini ne poklapa s ukupnošću neposredo poznatog bivstvujućeg, već se ona, kakva god da je, ne poklapa ni sa samom sobom! Očigledno je neočigledno. Do tog uvida najpre stiže umetnost! Reći za nešto da je istovetno sa sobom, to znači

reći da ono predstavlja *samo sebe* ili da *se* predstavlja; ali to predstavljati *se* ili *sebe* još uvek je relacioni pojam, jer u njemu imamo odnos prema sebi kao prema drugom. Identitet nije prirodno stanje, neposredno dato bivstvujuće ili entitet (= koji jeste), već je diferencijalni odnos. Istovetnost sa sobom je sinteza kojoj prethodi različitost koja želi da *se* sintetiše, da *se* uspostavi, pred-stavi, prezentuje kao isto.

U stvari, identitet je vrhovni oblik pred-stavljanja i zato on ima strukturu *a predstavlja b*. Recimo: ja se pred-stavlja kao drugi. Ali, svi društveni i individualni odnosi, šta god da su *još*, nužno su *i* odnosi predstavljanja čiji elementarni model je to *a predstavlja b*. Oni, dakle, učestvuju u građenju kolektivnih identiteta i u građenju predstava o kolektivnom identitet. Ti kolektivni identiteti su, međutim, mogući samo ukoliko se u intencijama predstavljanja koje njih „grade“ zaboravi na njihovo diferencijalno poreklo, na nemogućnost da isto izravna površinu razlika na kojoj (površini) se ono profiliše. Umetnost to ne zaboravlja. Nemogućnost identiteta je razlog zašto ni jedan diskurs ne može da bude potpuno koherentan, zašto ni jedna celine ne može potpuno da se zatvori u sebe... Ako je celina istina, ona je, ipak, nedovoljna, okrnjena, uzdrmana Istina. Ni umetnik ni filozof ne mogu da ne budu u opoziciji s tako shvaćenom Istinom. Ali, Istina je, reklo bi se, usud svake istine. Ona nije ništa ukoliko nema pretenziju da bude neprikosnovena. Ipak sama ta neprikosnovenost je upravo nemoguća, jer istina je idealni konstrukt koji ne postoji u nekom savršenom smislu.

Zato ni Hajdegerovo razotkrivanje bivstvujućeg nije nešto što se aspolutno podudara sa sobom. Svako usklađivanje predstavljanja nikada nije dovoljno dobro usklađeno. Nema sklada u predstavljanju. Postoje samo uzaludni pokušaji sklada... Istinitom predstavljanju uvek *nešto* nedostaje i, zapravo, nedostaje mu bivstvujuće, pouzdana referenca, fatalno *pozivanje na*... Taj nedostatak nije neko još-ne koje će kasnije biti nadoknađeno. Ako je istina neprikrivenost ili svetlost bivstvujućeg, onda, treba verovati Platonu, ona nije moguća bez senke, bez zatamnjenja, bez ne-svetlosti i ne-sjaja. Ili: bez *doxe*, *idola*, *ideologije*... Naravno, to nije samo usud umetnosti. Ni *ideja* dlake nije moguća bez same dlake. A Platonovom aristokratskom senzibilitetu se već to činilo krajnje neprijatnim. Šta bi mogla dlaka da traži u platonovskoj teoriji Ideja i Istine? Umetničko delo ukoliko privlači pažnju, kakav god da poredak bivstvujućeg razotkriva, predstavlja u isti mah

izvestan „skok“ (reč je Hajdegerova) u nepredvidljiv, u neproračunljiv *događaj* i zato ne može niti želi bilo čemu da *služi*, pa makar to bila i sama Istina.

Prekoračenje kao zagonetka

Bilo šta da umetnost predstavlja, ona je ujedno uperena protiv tog predstavljanja. Ona prekoračuje predstavljanje i na taj način ga „izneverava“. Istinitom predstavljenju je, generalno uzev, suđeno da bude uvek *iznevereno*. Umetnosti se istinito predstavljanje *oduvek* nametalo kao, s jedne strane, nužno posredovanje, a, s druge – metafizičko ograničenje. I sam Hajdeger, naravno, govori o ograničenosti metafizičkog predstavljanja, ukoliko ono ima u vidu *bivstvujuće kao takvo*. „Metafizičko predstavljanje ima za taj vid da zahvali svetlosti bivstvovanja“ (v. M. Hajdeger: Putni znakovi, Beograd, 2003, str. 323; reč je o tekstu: *Uvod za „Šta je metafizika?“*). U petom izdanju ovog Uvoda, umesto o *svetlosti*, Hajedeger govori *rasvetljenju/čistini*. I zatim nastavlja: „Sama svetlost, to jest ono što takvo mišljenje iskušuje kao svetlost, nije više na dohvatu tom misljenju; jer metafizika uvek predstavlja bivstvujuće samo kao bivstvujuće.“ Bez sumnje, sama umetnost spontano u sebi nosi *otpor* prema metafizičkom shvatanju istinitog predstavljanja. Ako dakle umetnost, s one strane metafizike, ipak nekako upućuje na istinu/svetlost bivstvovanja – a to je Hajdegerova ideja – ona to čini zaobilazeći istinito ili ispravno predstavljanje. Dakle: nije istinito predstavljanje uslov mogućnosti istine bivstvovanja nego je upravo obrnuto: istina bivstvovanja uslov mogućnosti istinitog/ispravnog predstavljanja kao nečega što je po svojoj (metafizičkoj) prirodi ograničeno i nedovoljno. Iz perspektive istinitog/ispravog predstavljanja umetnost dostojna tog imena se vidi, dakle, kao prekoračenje (u pravcu čistine) koje poprima obrise zagonetke. Naprosto, meta-istina umetnosti ne može da se svede na istinito predstavljanje. Ona je nešto *drugo*. Ona je otvorenost ka čistini. Prema tome, u umetnosti se istina kao predstavljanje preokreće u nešto drugo, s tim što ostaje neizvesno *šta je* zapravo to drugo, kao i da li je samo pitanje koje počinje sa „šta je“ (i koje traži neku proceduru identifikovanja) ovde uopšte umesno.

U *Pogovoru* za esej čiji naziv je *Izvor umetničkog dela* Hajdeger kaže: „Prethodna razmišljenja tiču se zagonetke umetnosti, zagonetke koju

predstavlja sama umetnost. Ona ne pretenduju da zagonetku reše. Zadatak je da se zagonetka vidi.“ Dakle, u umetnosti opstaje jedna nerešena, a po svoj prilici i nerešiva zagonetka. U Hajdegerovom tekstu ta zagonetka se tiče *izvora* umetničkog dela, onoga po čemu umetničko delo jeste to što jeste. Hajdeger odmah dodaje da je reč o enigmi koju *predstavlja* sama umetnost. Dakle, umetnost pred-stavlja (ili: pred-nas-stavlja) svoj *izvor* kao *zagonetku*. Hajdeger takođe tvrdi da njegova razmatranjima ne pretenduju da tu zagonetku reše. Ako bi izvor, poreklo, počelo umetničkog dela zaista trebalo da predstavlja *zagonetku*, onda bi to obeležje umetnosti moralo da bude postojano, a ne prolazno i rešivo u nekom rešenju koje prekoračuje okvir same zagonetnosti, koje nju relativizuje ili rasplinjava. Još preciznije: ako je umetnost izvorno zagonetka, onda to znači da ona nema konačno rešenje/razrešenje, te da bi svako takvo (konačno) rešenje značilo, zapravo, smrt umetnosti kao zagonetke. Umetnost je izvorno zagonetka, a to znači da je zagonetnost, sve dok postoji i traje, izvor same umetnosti. Kad zagonetnost presahne, onda svakako može da se kaže i da je time presahla sama umetnost. Da tu, onda, počinje nešto *drugo*.

Ali Hajdegera ne zanima kraj/smrt umetnosti. Njega, rekli smo, zanima umetnost kao *izvor*: „da li i pod kojim uslovima ona može i mora biti izvor?“ (M. Hajdeger: *Šumski putevi*, Beograd, 2000. str. 57). Svakako, pitanje o *izvoru umetničkog dela* povlači za sobom jedno još važnije, a to je pitanje o *izvoru kao takvom*. Da li umetnost učestvuje u izvornosti izvornog ili je ta izvornost negde drugde, izvan umetnosti, tako da je umetnost u najboljem slučaju samo izvesna „dopuna“ i standardna, ako ne i drugorazredna „kulturna pojava“? Hajdeger ovu poslenju mogućnost odlučno odbija. Nasuprot Platonu, on umetnosti, baš kao i filozofiji (ili: bitnom mišljenju), nudi mesto u najvećoj blizini Istine. Dakle, mesto na samom „izvoru“. I to, bez sumnje, lepo zvuči. Samo, nije li to, ipak, preterano ambiciozno u pogledu umetnosti? Zaista, čak je i za filozofiju, a kamoli za umetnost, naprosto *preterano* reći da je smeštena na samom izvoru istine. Najzad, možda umetnosti do istine uopšte i nije stalo? Ili je njoj do istine stalo, ali samo ukoliko nju *dešifruje* kao ideološku, ukoliko je *kritikuje* ili *dekonstruiše*? Zaista, šta ako umetnost, u stvari, teži ka nečemu što je *dublje* od istine, čak i onda kada ona sija na samoj površini?

Hajdegerova zamisao je *a priori* ambiciozna u vezi s Istinom. Pre nego što je napisao ogled o umetnosti, on je smatrao da pitanje o

bivstvovanju ima bitno izvorište u pitanju o *tubivstvovanju*. U pomenutom ogledu pitanje se postavlja drugačije. Ono sada glasi: da li umetnost može da se postavi na mesto tubivstvovanja gde bi se onda na „izvorni“ način tek otvorila perspektiva pitanja o smislu i istini bivstvovanja? Šta je uzrok tome što je svoju upitnost Hajdeger prekomandovao sa filozofskog terena na teren umetnosti? Da li je to pokušaj ispomaganja filozofije, koja se sa svijim pitanjima o istini bivstvovanja bivstvujućeg negde „zaglavila“? Ili je to davanje prednosti umetničkom modusu artikulacije istine u odnosu na filozofski? Nas ta pitanja u ovom tekstu, nažalost, ne mogu da zanimaju. Njih pominjemo samo kao pripremu za jedno mnogo važnije pitanje, koje glasi: da li se smeštanjem umetnosti u perspektivu pitanja o smislu bivstvovanja, zapravo gubi perspektiva prekoračenja-kao-zagonetke?

Skok u čistinu

Umetnost ima, dakle, tu neobičnu sposobnost da „pušta istinu da izvire“. Da li tako „puštena“ istina rešava samu zagonetku umetnosti? Sećamo se, Hajdeger je rekao: zadatak je da se zagonetka vidi, a ne reši. Sada, međutim, imamo novi zadatak: pustiti istinu da izvire, ali tako da ona, ipak, ne uspeva da reši zagonetku koja, naravno, postoji sve dok istine još nema. Umetnost, dakle, pušta istinu da izvire, ali time ona ne olakšava nimalo svoju zagonetku, a po svoj prilici ni zagonetku same Istine. U povesti umetničkih praksi bilo je puno iluzija o tome kako je moguće rešiti zagonetku umetnosti. Danas su više nego ikad te iluzije raspršene. Da li to podrazumeva i raspršenost onih umetničkih gestova koji puštaju istinu da izvire? Možda je tu u stvari reč o istinama, a ne Istini? Možda umetnost pušta istine-u-trećem-licu-množine da izviru? Možda je na izvoru ne samo istina nego i ograničenost istine, mesto gde ona prestaje i gde počinje privid, simulacija, laž?

Nauprot ovom *otvaranju* koje Hajdeger, verovatno, ne bi smatrao poželjnim, stoji prastaro shvatanje istine, gde istina nije ništa ako nije istina bivstvujućeg i to ne bilo kog bivstvujućeg nego bivstvujućeg u celini, bivstvujućeg koje je u dosluhu sa celinom, gde istina celinu ostavlja na miru. Pa ipak, umetnost se *uvek* razlikovala od filozofije, jer je istinu nudila na drugačiji način. Hajdeger u više navrata napominje da je umetnost u-delo-postavljanje istine. On takođe napominje da je taj iskaz dvosmislen. Istina

kao istina bivstvujućeg je tu u isti mah ona koja postavlja i koja je postavljena, aktivni i pasivni činilac. Zato je i bivstvujuće u delu ono koje postavlja i postavljeno. Umetnost stvara i čuva istinu ili nadolazak bivstvovanja. Ali, da bi se stiglo do tog stvaranja/čuvanja potreban je izvestan *skok*. „Umetnost, kao zasnivajuće čuvanje, jeste skok koji seže do istine bivstvujućeg u delu.“ Taj skok Hajdeger naziva i *praskokom* zato što je to izvorni, utemeljujući, zasnivajući skok. Ali, umetnost ima neobičnu sposobnost da bude „zasnivajuće čuvanje“ tog skoka. „Izvor umetničkog dela, to jest i stvaralaca i čuvara, što će reći istorijskog tubivstvovanja naroda, jeste umetnost. To je tako zato što je umetnost u svojoj suštini izvor i ništa drugo: izvrstan način na koji istina postaje bivstvujuća, to jest istorijska“ (56).

Ako je umetnost moguća kao stalni izvor, ako je njena izvorna istina ujedno na izvoru same Istine (ili: bivstvujućeg u celini?), onda je ta njena uloga moguća samo pod uslovom da umetnost stalno vrši neki „skok-napred“ ili taj „praskok“ koji, ipak, stalno skakuće, odnosno čuva samoga sebe u liku umetnosti. Bez sumnje, ovakve Hajdegerove tvrdnje mogu da se protumače na više načina. Mi bismo hteli da verujemo da „skok-napred“ umetnosti, o kojem govori poslednji filozof Prve filozofije (kako se ponegde naziva Hajdeger), jeste u stvari dekonstruktivni skok u događaj, u drugo ili drugost koja se otvara događajem. U tom slučaju bi bilo neophodno da se Hajedegerovi pojmovi kao što su *izvor*, *celina*, *suština*, *bivstvujuće* itd., iščitavaju u dekonstruktivnom ključu, a ne kao pojmovi koji previše toga duguju metafizičkoj tradiciji, ma koliko Hajdeger pokušavao da se distancira od te tradicije. Bez sumnje, može se reći da njegova „destrukcija metafizike“ često išla do samih granica dekonstrukcije (zato se on i može smatrati značajnim pretečom dekonstrukcije), ali da nije uspela da prekorači, bar ne uvek, te granice... Eto zašto je ta misao bila podložna različitim, pa i kontradiktornim tumačenjima.

Ipak, nesumnjivo je to da Hajdeger „skok-napred“ umetnosti shvata kao sebe-u-delo-postavljanje istine. To odelotvorenje istine ujedno je prekoračenje zatvorene datosti bivstvujućeg, to jest uspostavljanje u bivstvujućem izvesnog prostora otvorenosti u kojem je „sve drugačije nego inače“. To po čemu je *sve drugačije nego inače*, Hajdeger naziva *čistinom*. Da li je čistina nešto izvan bivstvujućeg ili je ona u njemu? Jedno je sigurno: bivstvujuće nije svodivo na našu predstavu/predstavljanje ili na naše

delo/proizvod. Ali ono je još uvek „nešto“. To „nešto“ bivstvujućeg koje prekoračuje njegovu predstavljenost jeste ono što u bivstvujućem učestvuje u njegovoj otvorenosti. U bivstvujućem postoje otvorena mesta. „Postoji čistina. Ona je, ako o njoj mislimo polazeći od bivstvujućeg, bivstvujućija od bivstvujućeg. Ta otvorena sredina nije stoga okružena bivstvujućim nego sama svetleća sredina okružuje kao Ništa, koje mi jedva poznajemo, sve bivstvujuće.“ (37).

Međutim, ta otvorena mesta su zatrpana, prekrivena, skrivena. Istina je zato stalni sukob između čistine i skrivanja. Po Hajdegeru, to je opozicija iz koje iskoraka nema. Sama istina je uvek borba za istinu, „prasukob u kojem se, uvek *na poseban način* (podvukao: M. B.), osvaja ono-otvoreno u koje ulazi i iz kojeg izlazi sve što se pokazuje i sastavlja kao bivstvujuće“ (43). To je *pra*-sukob zato je sukob čistine i skrivanja u umetnosti oduvek bio prisutan u svim vremenima kao osnova svih drugih sukoba. Naprosto, on ima temeljno značenje pošto je samo bivstvujuće dovodio do *rascepa*. Skrivenost ne želi čistinu, a čistina ne želi skrivenost. To stvara nerazrešivu napetost i rascep. Zato je istina kao neskrivenost stalno produbljivanje rascepa u kojem se skrivenost pojavljuje kao odgovorna za samozatvaranje koje „štrči“ u otvorenom. Briga za otvorenost je isto što i osetljivost za odgovornost.

Nepokornost istine

Dakle, po Hajdegeru, čistina je Ništa koje okružuje bivstvujuće, ali tu odmah ide i obrt: Ništa je u isti mah bivstvujućije od bivstvujućeg. Kako da shvatimo taj obrt? Pomenuta čistina zamisliva je kao bivstvujućija od bivstvujućeg samo ukoliko je u stanju da preuzme ulogu izvora bivstvujućeg, a to, u stvari, znači ulogu izvesnog (umetničkog ili ne) *stvaranja*. Možda izvesnog *creatio ex nihilo*? Nećemo se ogrešiti o duh Hajdegerove misli ako kažemo da je umetnost privilegovani oblik stvaranja, da je, dakle, primerenija bivstvujućijem od samog bivstvujućeg. Bivstvujuće izvire iz najčistije čistine onda kada je ta čistina na samom izvoru umetničkog delo, njegovog odelovljenja, kreacije. Ali, kad se to *događa*? Jedno je sigurno: ne uvek! Za to su potrebna dobra merila. Odakle da ih uzmemo? Zaista, kad je jedno bivstvujuće koje zovemo *umetničkim delom* na izvoru bivstvujućeg? „Bivstvujuće može biti kao bivstvujuće samo ako

ono stupa i istupa u prosvetljenosti čistine“ (*isto*). Očigledno, tu imamo jedno stupiti *u* i jedno istupiti *iz*. To su, dijahrono posmatrano, suprotstavljene radnje. Kako umetnik njih „miri“?

Umetnik bi, bez sumnje, morao prvo da stupi na čistinu, da bi, zatim, mogao da istupi iz nje. To bi moglo da se iskaže i ovako: umetnikovo delo je na izvoru bivstvujućeg, ono je delotvorno, stvaralačko, onda kada učestvuje u prosvetljenosti čistine, tj. kada stupa u čistinu i istupa iz nje. U tom slučaju prosvetljenost čistine je izvor bivstvujućeg ukoliko je ona odelotvorena u umetničkom delu. Krug se na čudan način zatvara. Da li je to samo još jedan hermeneutički krug? Prosvetljenost čistine je razumljiva onda kada je na delu u umetničkom delu (slici, poetskoj ili mislilačkoj reči itd.), a ona je *tu* na delu onda kad je razumljiva, upravo kao prosvetljujuća čistina. I tako onda ireverzibilno stupamo u jedno kružno ili spiralno kretanje...

Problem s kružnim kretanjem u tome je što ono ne vlada onim što ostaje *izvan njega*. Na prvi pogled, reklo bi se da je Hajdeger sabrao u svojoj misli sve što se da sabrati (= celinu svih celina), tj. da nije dopustio da mu bilo šta *izmakne*. Zato on govori i o *bivstvujućijem od bivstvujućeg* koje uključuje i Ništa/čistinu. Time želi da osigura izvestan mir između bivstvujućeg i ničega. Tako da to više ne bi bile (metafizičke) suprotnosti. Zato bi ovako primireno, pacifikovano Ništa moralo da bude i nešto „drugo“ ili nešto „više“ od pukog *ne-bivstvujućeg*. Po načelu protivurečja (koje glasi: *A nije ne-A* ili *ne-A nije A*) ne-bivstvujuće naprosto isključuje bivstvujuće, a time i ono što je bivstvujućije od bivstvujućeg. Zato se mora reći da, u Hajdegerovom kontekstu, naprosto ne važi načelo protivurečja. Ali, tu se onda postavlja pitanje posledica. Kakve posledice bi imala takva suspenzija načela protivurečja? Ako postoji područije bivstvujućeg u kojem ne važi to *A nije ne-A*, onda to može da bude samo područije bez-razložnosti, in-determinisanosti, uslovljenosti samim sopstvom ili, što se svodi na isto, slobode. Ima smisla reći da je Ništa bivstvujućije od bivstvujućeg samo i samo onda kada je ono izvor bivstvujućeg-kao-drugo-bivstvujućeg, odnosno, drugim rečima, onda kada ono podrazumeva skok, kada je upleteno u igru stvaranja i, naravno, stvaranja *ex nihilo*, stvaranja koje je slobodno od svake prethodne uslovljenosti.

Međutim, sada se javlja jedan rezervni problem. Naime, Ništa može da bude i izvor poništavanja koje ne nudi baš ništa produktivno, već predstavlja čistu destrukciju. Na ovom mestu morala bi da se razlikuje

čistina dekonstrukcije od čistine destrukcije. Razlika je u sledećem: čistina dekonstrukcije zna za čistinu destrukcije. Ona zna za *sasvim drugo* koje, budući da je neprevladivo, stoji u pozadini svake produktivne drugosti. Sasim drugo kao *smrt* je ono što nikada ne stupa i ne istupa u prosvetljenosti čistine. Naprosto, iz te radikalne drugosti, iz te crne rupe, ne isijava nikakva svetlost. U smrti nema istine. Sasvim drugo je protiv-istina Istine i gašenje svakog zračka Svetlosti. Ako u sasvim drugom postoji nekakva čistina, ona je onda, u isti mah, *nigdina*, dakle, radikalna ne-prisutnost, apsolutno ne-bivstvujuće. Ili, u protivnom, nije Ništa!

Umetnička sloboda, dakle, ne može ili ne sme da zapadne u razobručeni nihilizam, u destruktivni odnos prema svemu antecedentnom. Mada ipak možemo da zamislimo kako ona i suviše često upada u takva iskušenja. Svejedno, čistina u koju umetnik stupa i iz koje istupa nije ništa apsolutno. Ona je „samo" jedan diferencijalni momenat i diferencijalni podsticaj stvaranja. Čistina se javlja kroz odnose razlika, a ne kroz negaciju. Stvaranje *ex nihilo* je stvaranje *za razliku* od uslovljenog, konvencionalnog ili metafizički kodifikovanog stvaranja. Njeno *ex nihilo* važi samo u diferencijalnim (= proizvodnim) okolnostima. Eto zašto dekonstrukcija *nije* ophrvana teškoćama koje opsedaju Hajdgerovu „destrukciju metafizike". Naime, Hajdegerovim analizama nedostaje dovoljna osetljivost za diferencijalni aspekt umetničkog stvaranja. Zato njegova misao ostaje pri apstraktnim metafizičkim opozicijama koje ovaj veliki filozof gleda uvek nekako da „zabašuri".

Bez sumnje, jasno je da prosto odbacivanje Hajdegerove misli ne vodi u nikakvu luku spasa. Teškoće s kojima nas ta misao suočava neće biti rešene ako se, jednostavno, umesto reči *Ništa* i *čistina* stavi reč *drugo* i *drugost*. Time se problem mišljenja-kao-predstavljanja ne bi rešio. Možda taj problem u načelu, što znači i za samu dekonstrukciju, naprosto nije rešiv. Možda je problem metafizike nerešiv zato što dekonstrukcija kao pozicija drugosti nije samo „čistina" iz koje izvire sve ono što je u životu opušteno, rasterećeno, slobodno, produktivno, tvoračko, nego je to, ujedno, pozicija koja dodiruje i ono nemoguće, neodredvidljivo, neizračunljivo, pa, najzad, i neodlučivo. Možda je, najzad, to pozicija koja se „temelji" na *sasvim drugom*. U svakom slučaju, čini se da dekonstruktivna misao, kako u filozofiji tako i u umetnosti, nosi u sebi i momenat agonijskog i, zapravo, dionizijskog. U svakom slučaju, dekonstruktivna „čistina" nas ne dovodi u

situaciju pune razrešenosti, opuštenosti svega bivstvujućeg, već nas dovodi pred horizont izvornih zagonetki ili, što se svodi na isto, nerešivih zagonetki izvornog.

Rekli smo da je po Hajdegeru umetnost izvorno zagonetka. Verujemo da ona to zaista i jeste. Ako bi, kojim čudom, njena zagonetnost presahla, onda bi, bez sumnje, presahla i sama reč *umetnost*. Ne znači li to da umetnost kao sebe-u-delo-postavlajnje istine ne može ni na koji način da se iscrpi u nekoj ravni (ravni pune prisutnosti) u kojoj zagonetka umetnosti biva razrešena. Umetnost je nepokorna u odnosu na bilo koji pokušaj da se zatvori u neko rešenje u kojem je data poslednja reč istine. Kada Hajdeger kaže da umetnost pušta istinu da izvire, onda to znači da je u umetnosti istina uvek na početku, ne na kraju.

Mječeslav Porempski, pisac *Ikonosfere*, takođe govori o *nepokornosti* ili, čak, *bezočnosti* umetničkog dela, slike. Otkud ta nepokornost/bezočnost? Porempski smatra da to dolazi otuda što se slike uvek pojavljuju kao problem ili kao zagonetka, dakle, one, pored mogućeg privida pokornosti, ne mogu da se do kraja pokore bilo kakvoj uređenosti ikonosfere, bilo kakvom unapred datom *nomosu* koji, zbog te unapred-datosti, poprima obeležje *hetero-nomije*. Porempski misli da je legitimno govoriti o *nepokornosti* slika „zato što slike koje su na taj način prodrle u čovekov život i život čitavih civilizacija koje on stvara do dana današnjeg uspešno izmiču stalno ponavljanim pokušajima da budu normirane i sređene. Ako su jezik, onda je to jezik bez stalnog rečnika i sintakse, ako su sistem, onda je to izuzetno rasplinut sistem u kome se ništa ne ponavlja na potpuno istovetan način...“ (v. M. Porempski: *Ikonosfera*, Beograd, str. 9). Ovome bi se moglo dodati: ako umetnost zaista pušta istinu da izvire, ona je pušte u skladu s načelom nepokornosti i stalnog drugobivstva istine. Pa ako tu, onda, imamo i nešto takvo kao *nadolazak bivstvovanja*, ako imamo *rasčišćavanje čistine* ili *prosvetljenja svetlosti*, sve to nam je dato samo zato što je tu reč o strategijama koje svojom „fatalnošću“ bar umetnost, ali i filozofiju, *ne mogu* da oslobode od uvek mogućeg skoka u tamu.

Bezuslovna potreba

U tekstu *Filozofija i želja* Alen Badiu tvrdi da filozofija nije moguća ukoliko, u isti mah, nije moguća i neka *bezuslovnost*. "Da postoji bar jedna bezuslovna potreba, uslov je *sine qua non* postojanja filozofije. U odsustvu takve tačke sve što postoji je kruženje znanja, informacija, robe, novca i slika. Po mom mišljenju ovaj bezuslovni zahtev ne može biti zasnovan samo na propoziciji polivalentnosti znanja. Njemu je potrebna ili rekonstrukcija ili ponovno pojavljivanje kategorije istine". Dakle, da bi istina bila istina neophodna je, smatra Badiu, da se ona najpre profiliše kao – *bezuslovna*. Samo, šta to u stvari znači?

Skrivena bezuslovnost

U običnom govoru reč *bezuslovno* je moguće prevesti rečima: *neosporno, bez pogovora, potpuno, nepobitno* i tome slično. Bezuslovna istina onda, očigledno, ima značenje bespogovorne ili nepobitne istine. Nije sporno to da u uličnom govoru postoje tvrdnje za koje onaj koji govori i onaj koji sluša veruju da, u datom trenutku, poseduju svojstva bezuslovne istine. Takva su, recimo, tvrdnje: *trava raste*, *kruška je pala s drveta*, *dva i dva su četiri* ili *sunce izlazi izjutra, a zalazi uveče*... Te tvrdnje, u datim kontekstima, deluju samorazumljivo, a samorazumljivost se shvata kao sinonim za nepobitnu istinitost. Ako je kruška pala s drveta, onda je, naravno, nerazumno tvrditi da nije pala. U svakodnevnoj svesti postoje čvrsta, bezrezervna *verovanja* o nečemu što je, navodno, neosporna istina. U tim verovanjima, ipak, nema nikakvih garancija da je to u šta se veruju *zaista* bezuslovna istina.

U klasičnoj filozofiji, koja je pošla od sumnje u izvesnosti svakodnevnog govora (ili *doxe*), javila se potreba za pričom koja počinje od Početka. A bezbedni početak je, naravno, morao biti nešto *bezuslovno*, dakle: *počelo*, *načelo*. Pošto nije mogla biti vezana uz bilo kakvu spoljašnju, prevrtljivu i nesigurnu uslovnost (ili: *doxu*), filozofskoj istini ostalo je samo

to da bude utemeljena (zasnovana, opravdana) *u sebi samoj*. U filozofiji, počev od Anaksimandra, takve istine su se nazivale *načelima* (grč. - *archē*, lat. *principium*). Budući da nisu vezana uz spoljašnje uslove, načela nisu mogla da se spoznaju po tim uslovima (koji su po pravilu varljivi i slučajni), već se – kako je to tvrdio još Aristotel – *spoznaju sama sobom*.

Načela se, dakle, tradicionalno uspostavljaju kao (deridijanski rečeno) *osigurana samoprisutnost*. U tom smislu bezuslovno bi u filozofiji moglo da se definiše i kao mesto na kojem se zaustavlja lanac uslovljavanja. U raznim filozofijama to uzvišeno mesto se zvalo Apsolut, Bog, Supstanca itd. Danas se vrhovno načelo, koje se ideološki spoznaje samo sobom, zove *globalizacija* ili *globalna* (tržišna, medijska, simbolička itd.) *razmena*. Ako ta razmena i nije u konstitutivnom smislu Apsolut, ona je neka vrsta simuliranog Apsoluta. U privilegovanoj orbiti globalne tržišne slobode vrti se danas, bez sumnje, i to što Alen Badiu naziva kruženjem znanja, informacija, roba, novca i slika. Ovaj hiper-aktivni neoliberalni Apsolut ima sposobnost da, jednostavno, ideološki ili, još bolje, marketinški obespravi svaki drugi Apsolut, a da se, pri tom, čak i *ne bori* protiv njega. Ništa se više ne spoznaje sâmo sobom, tako da ono što bilo šta vredi, to ne vredi po sebi, već po razmeni, služenju, uslovljavanju i zamenljivosti. Marketinška obrada bezuslovnih vrednosti ukida njihovu uprotrebnu vrednost, vrednost po sebi, zadržavajući samo prometnu. Time se ulazi u zonu relativizma po kome zaista ništa i ne vredi bezuslovno, već samo u instrumentalnom ili razmenskom odnosu prema nečemu drugom. Tako se onda »stara dobra« nepobitna načela stavljaju na rasprodaju, pa kome šta dopadne šaka...

Sve u svemu, bezuslovne istine u našim vremenima liče na relativizam iza kojeg prava bezuslovnost voli da se skriva ili da se naizmenično skriva i otkriva. Apsolutizam se bezuslovno eliminiše u neželjenim likovima da bi se na *skriveni* način afirmisao u željenim. On neće više nikada biti izričit već samo pritvoran i dvoličan. Sve to znači da potrebu za bezuslovnim nije moguće jednom za svagda istisnuti: ona se uvek, kao Feniks, iznova vraća... U ljudskim poslovima ta potreba ima *dvosmislenu* ulogu, pošto niti može da se radikalno odbaci (jer sam radikalizam već prikriva u sebi poziciju alternativne bezuslovnosti), niti može da se radikalno potvrdi (pošto bi to bilo samo još jedno zidanje kule od karata, koja uskoro biva srušena).

O nezaustavljivom uslovljavanju

Mada se u filozofiji upotrebljavala reč *bezuslovno* (recimo, Kant u *Kritici čistog uma* na svoj način govori o *bezluslovnom biću* i *bezuslovnoj istini*), mnogo češće su, zahvaljujući onto-teološkoj tradiciji, bili upotrebljavani termini: *aposlutno* i *apsolut*. S njima je, naravno, u uskoj vezi i izraz: *apsolutna istina*. Ali, ti termini su u povesti filozofije imali seriju neuspešnih i, štaviše, poražavajućih metafizičkih upotreba... Zato je diskurs o bezuslovnom bar retorički opstao, a onaj o apsolutnom je, reklo bi se, propao. U načelu, reč *bezuslovno* i izraz *bezuslovna istina*, i dalje mogu da se upotrebljavaju, samo što je taj postupak prilično riskantan. Bar kad je reč o *isključivosti*, onda su reči *bezuslovno* i *apsolutno* prilično bliske, pošto u sebi podjednako nose najveću moguću silinu, najveći energetski potencijal isključivanja. Ako se potreba za bezuslovnim u ljudskim poslovima tako uporno i uvek iznova nameće, to, možda, dolazi otuda što ljudi uvek imaju i izvesnu potrebu za isključivošću, za dogmatizmom, fanatizmom ili čak fundamentalizmom. Pri tom, naravno, postoje i otpori prema isključivosti, pošto se ova uvek pokazuje kao nedolična i represivna.

Negativna nastrojenost reči *bezuslovno* kaže nam da je tu nešto dato *u odsustvu spoljašnjih uslova* (uzroka, razloga) koji mogu biti remetilački faktor. Bez tih faktora svaki pozitivitet je bezbedniji ili egzistencijalno sigurniji. S Apsolutom smo, reklo bi se, »najbezbedniji«. Jer, ono bez-uslovno je nešto što ne zavisi od bilo kakvih spoljašnjih, od drugozakonitih (heteronomnih) uslovljavanja koja uvek mogu da se promene ili suspenduju. Pokušamo li neki spoljašnji uslov/uzrok/razlog da dovedemo u vezu sa *bezuslovnim*, u tome nećemo uspeti, jer bez-uslovno po definiciji odbija takva povezivanja ili uslovljavanja.

Na kartu bezuslovnog igraju i logika dominacije i logika opstanka. Dominacija polazi od već uspostavljene hijerarhije bezuslovnog, dok je opstanak proces u kojem imamo stalnu negaciju, odbijanje, isključenje svih spoljašnjih uslova koji teže da negiraju imperativ opstanka. U svakom slučaju, za filozofe ostaje »jalovo« pitanje: da li nešto takvo kao bezuslovna Stvar uopšte i postoji ili je ona samo fikcija? Zašto je to pitanje jalovo? Zato što *bezuslovno* ukoliko se profiliše kao potreba, nema ni konstativnu, ni fikcionalnu, već praktičnu ili performativnu ulogu i stvarnost.

Da li je, posle sloma komunizma i trijumfa neoliberalnog kapitalizma, definitivno odbačena ne sama logika Dominacije nego i logika Opstanka i Emancipacije? Nije li, zahvaljujući »kraju istorije«, definitivno odbačena i logika bezuslovne borbe za opastanak i emancipaciju? Nije li, ipak, ono *bezuslovno* moguće, ali samo kao performativni nalog? Kao regulativno načelo potrošačkog ili instrumentalnog uma? Sve pouke savremenog životu, koje više nego ikad proizlaze iz cirkulacije roba, novca, znanja, informacija i slika, uveravaju nas da ni dominacija, ni opstanak, ni emancipacija nisu više fatalne »kategorije« našeg života, odnosno da su, pozitivnim kretanjem uzajamnog uslovljavanja (razmene, instrumentalizacije, kruženja itd.) svega, definitivno izgubile status Apsoluta. Čini se – da li se to samo *čini*? – da je, u svetu u kojem živimo, ipak *zacarevao* svudprisutni relativizam koji, naprosto, isključuje mogućnost da se pojavi bilo koja *druga* instanca bez-uslovnosti, nedodirljivog, nepodmitljivog ili apsolutnog.

Nezaustavljivo kruženje uslovljavanja postalo je naša »fatalna strategija«, naša »svetsko-istorijska« sudbina. Ipak, problem je u tome što se, tom tvrdnjom, ustanovljuje jedna isključivost na koju ne može spolja da se utiče. Šta bi značila tvrdnja da je relativizam – bezuslovan? Kao i svaka bezuslovnost, tako i to sveopšte uslovljavanje moralo bi da bude uslovljeno samo – samim sobom. Sada se postavlja pitanje: da li beskrajni lanac uslovljavanja može da bude na definitivan način uslovljen samim sobom? Ili je to samo nekakava simulacija iza koje se krije neka Moć, neki Apsolut? Tako da »mi« onda igrom te moći bivamo uvek izigrani?

Avetinjska interakcija

Zahvaljujući danas vladajućem, trijumfalnom vrednosnom relativizmu, nužno se uvek obnavlja i ta suprotna, konfrontirajuća potreba – za bezuslovnim. To je potreba da se sama bezuslovnost vrati iz potisnutosti u sferu aktuelnog ili da se probudi iz dogmatskog dremeža u koji je zapalo. Alen Badiu nije jedini protivnik tvrdnje da postoje samo istine koje su uslovljene promenljivim, kliznim okolnostima, bezglavim vrtenjem i klizanjem svih vrednosti, uključujući tu i vrednost istine. Pa ipak, tradicionalno shvatanja o istini koja je utemeljena u sopstvenoj metafizičkoj bezuslovnosti danas je prilično uzdrmano. Ono ne može više da nam izravno pomogne u definisanju smisla i vrednosti života. Mi nemamo više pravo da

za bilo šta kažemo – sem u marketinške, reklamne i prodajne svrhe – da je nepobitna istina ili bezuslovna vrednost. Da li je istina o bezuslovnoj istini/vrednosti temeljno i čak bezobzirno – uzdrmana?

Među *izričitim protivnicima metafizike* ima međutim i onih koji su u isti mah *protivnici radikalnog ograničenja* ili *depotencijalizacije* pojma *istine*. Takvi će svako *preterano* (ali: kad je depotencijalizacija istine preterana?) kretanje u tom pravcu lako osuditi kao mrski nihilizam i relativizam. Ili kao puku proizvoljnost. Sam Ajnštajn je kvantni relativizam proglašavao *avetinjskom interakcijom*, što je samo finiji izraz za metafizički pojam – *privida*. Sa stanovišta bezuslovne istine kao onoga što u mišljenju stoji na prvom mestu (ili: mestu Prvog), svako preterano i, zapravo, beskonačno, kružno, regresivno uslovljavanje bi, zaista, moglo da se nazove *avetinjskom interakcijom*.

Da li u toj interakciji, u stvari, imamo pitanje mere: mere uslovnog i mere bezuslovnog? Da li pored pozicije bezuslovnog i pozicije uslovljenog moramo da ustanovimo i treću, »mešovitu« poziciju: donekle bezuslovno i donekle uslovno? Ova pitanja nisu nimalo ugodna, jer ako, u skladu sa (logičkim) načelom identiteta, bezuslovnost jeste to što jeste, a ne nešto drugo, to onda ne može biti u manjoj ili većoj *meri* ili po dogovoru, nagodbi, nečijoj odluci itd., ukratko, ona ne može biti *donekle* (a to znači relativno) nego samo *potpuno* (ili: *apsolutno*) bezuslovna. Kršenje načela identiteta je za većinu filozofa uvek bilo, pa i dan-danas je *nedopustivo*, budući da je reč o jednom »svetom«, neprikosnovenom načelu! Hoćemo li to načelo *žrtvovati* da bismo ustanovili »mešovitu« poziciju uslovno-bezuslovnog? Po svom efektu, to bi bilo slično kao kada bismo, klasičnim metafizičkim rečnikom, iskazali tvrdnju: ovo je realativni Apsolut, odnosno: Apsolut koji sad jeste, a sad nije to što jeste.

Možemo li reći da je u svakoj, pa i savremenoj filozofiji, logički stav ili načelo identiteta ono što se pojavljuje kao poslednja odbrana bezuslovnog i bezuslovnih istina? Nema *igre* sa identitetom. Ili nam to bar tako izgleda. Ali šta ako iza te bezuslovne odbrane stava/načela identiteta stoji jedna avetinjska interakacija, koja se profiliše kao interakcija bezuslovnog i uslovnog, kao upravo ta »mešovita« pozicija?

Danas bi, bez sumnje, zbog *tužne* činjenice propasti metafizičkih Apsoluta retko koji filozof zapalakao. Ali, sam gubitak vere u Apsolut ne otvara šitom vrata relativizmu. Kao što ni ideološka apologija relativizma ne

otvara širom vraza povratku klasičnom Apsolutu. Za aktuelnu priču o *dikaturi relativizma* nije kriv nikakav pa ni totalitarni Apsolut. Možda bi, pre, moglo da se kaže da sam trijumf relativizma rađa novu potrebu za apsolutom? Ili, bar, obnovu *vere u identitet*. Jer, s gubitkom Apsolutog gubi se i nešto što se, doduše, ne zove Apsolut, ali što mu je veoma blisko: *istovetnost sa sobom*. A to, reklo bi se, može da bude uvod u »najgori« relativizam. Zato, ključno geslo svakog otpora prema relativizmu glasi: identitet ne sme da se izgubi, jer bi se, time, izgubila i sama *logika*, ako ne i svaki oblik *racionalnosti*. Načelo identiteta nije samo čuvar logike, već je, možda, i poslednje uporište bezuslovnih istina u filozofiji... Zahvaljujući njemu postavlja se fatalno pitanje: kakva bi to *istina* bila kada ne bi bila istovetna sa sobom, kada bi u isti mah bila i »to što jeste« i nešto »sasvim drugo«?! Odnosno, kad bi i sama bila efekat avetinjske interakcije? Ne kažemo da avetinjskih istna nema, već da, ukoliko želimo da bilo koju istinu učvrstimo u onome što ona jeste, onda za to nememo boljeg sredstva od načela identiteta. Ali sa načelom identiteta ide zajedno i njegova ograničenost.

Prikriveni fundamentalizam

To da praktični lanac uslovljavanja neprekidno ili beskonačno traje, da se vrti u krug, da bez predaha gradi nova zalančavanja i da se nigde ne zaustavlja, jeste fon na kojem se gradi ideološka propoved relativizma kojom se on danas, na paradoksalan način, shvata kao jedina ili bezuslovna istina. Ova ideologija relativizma je sada postala svojevrsna “etika”. Postala je, skoro bi se reklo, *kategorički imperativ* sveta u kojem živimo. Može li se reći da se to neprikosnoveno zalančavanje zaustavlja *na samome sebi*? I da time postaje apsolutni, samodovoljni, samosvrhoviti uslov samoga sebe? Da, takoreći, postaje intrinsična instrumentalnost? Sama ideologija koja apsolutizuje relativizam nudi *rešenje* za enigmu uslovljavanja koje je samo *naizgled* potpuno formalno, tj. lišeno svakog sadržaja. Uslovljavanje se ne zaustavlja na nekoj sadržinski, recimo: onto-teološki, profilisanoj bezuslovnosti, već na samoj bezuslovnoj formi uslovljavanja. Reklo bi se, dakle, da nema bezuslovnog, da je sve uslovljeno, razmenljivo, podložno instrumentalizaciji, kruženju, iskorišćavanju. A opet, bezuslovan je sam taj raskid s bezuslovnim, bezuslovno je samo kretanje uslovljavanja koje, u

svetu u kojem živimo, počinje da liči na neoliberalni apsolut tržišta. Taj apsolut će jednog dana, bez sumnje, da se uruši u sebi samom, baš kao što su se urušili i svi dosadašnji apsoluti. Život će da se uputi ka nečemu *važnijem* – u jednini ili množini – ali bez nade da će to važnije ikada da postane *najvažnije*, odnosno ono neprikosnoveno ili apsolutno važno.

Interesna, tehnološka, instrumentalna, ideološka i medijska uslovljavanja predstavljaju sada nezaustavljiv lančani niz koji nameće određenu formu nepriznate političke prisile ili vladavine bezuslovnog. To je vladavina globalne egzistencijalne uslovljanosti kao u isti mah nečega nužnog i nemogućeg. Bezuslovan je lanac uslovljavanja, ali nije bezuslovna ni jedna karika, ni jedna opcija tog lanca. Pitanje ko komanduje pravcem, smerom, celishodnošću tog zalančavanja se ne postavlja i zato je ta komanda uvek skrivena, nepriznata ili pritvorna. Pod vidom borbe protiv svakog fundamentalizma, slobodno ili razobručeno uslovljavanje se konstituiše kao nepriznati fundamentalizam, tj. kao proces uslovljavanja u kojem komandnu ulogu ima etablirana moć. Tu dakle imamo svojevrsni fundamentalizam-protiv-fundamentalizma, s tim što je jedan priznat, a drugo nepriznat. Moguće je, dakle, govoriti o skrivenoj političkoj ulozi procesa razobručenog uslovljavanja, čiju pravu ulogu nikad nećemo moći da "uhvatimo ni za glavu ni za rep", jer je uvek u digresivnom procesu (uslovljavanja) u kojem se razlog smešta negde drugde, tj. profiliše se kao regresija. Zato je fundamentalizam ovog procesa razobručenog uslovljavanja u osnovi prikriven, pripitomljen, ideološki prepariran, naizgled benigan i uvek negde skrenut. Pitanje odgovornosti za tu vrstu fundamentalizma se ne postavlja. Kao što se ono ne postavlja ni za globalni koncept nezaustavljivog uslovljavanja. Čitav taj proces se temelji na jednoj apriornoj legitimaciji koja isključuje svaki fundamentalizam i to po svaku cenu, šta košta da košta, dakle na jedan ipak fundamentalistički način.

Dvosmislenost istorije

Mnogi filozofi su se kolebali oko toga za šta bi se *zaista* moglo reći da je uslovljeno samim sobom, da je samodovoljno, samocelishodno, neprikosnoveno itd. I blago rečeno – nije nađeno zadovoljavajuće rešenje. Isto važi i za stanovište bezuslovnog uslovljavanja ili radikalnog relativizma razmenskih i instrumentalizovanih vrednosti. Svakom »rešenju« uvek nešto

neumoljivo *nedostaje*! Pa kakva bi, onda, bila ta bezuslovna/apsolutna istina kojoj stalno nešto nedostaje?! Bezuslovnom je potrebna isključivost, ali isključivost, izgleda, ima preveliku cenu: ona mora da zatrpa rupu koja se ničim ne može konačno zatrpati. Uvek ostaje jedan neumoljiv nedostatak. Neumoljivo se ovde javlja kao prazan sinonim za *bezuslovno*. Bezuslovna istina je fatalno obeležena bezuslovnim nedostatkom. Isto važi i za tezu koja bi htela da realativizam proglasi bezuslovnim. I samom relativizmu, kakav danas živimo kao globalni poredak, nešto uvek fatalno nedostaje. Sama nezaustavljivost kružnog uslovljavanja *ili* potkrada vrednost *ili* je obezvređuje. Epoha u kojoj živimo ovaj *nezaustavljivi* relativizam profiliše se i kao potkradanje vrednosti i kao njeno obezvređivanje.

Mnogi će reći da je danas aktuelni diskurs razlike i drugosti saučesnik neoliberalnog relativizma i da taj diskurs, zapravo, pomaže da se relativizam uzdigne na rang onog bezuslovnog. Ipak, to nije tačno. Dekonstruktivni koncept *razlike* (Derida bi rekao: *rAzlike*) računa i s *razlikom između istog i različitog*, ali ne s ciljem da razliku podvede pod Isto, već obrnuto, da isto i identitet onog bezuslovnog uključi u mrežu razlika. I sama opozicija uslovnog i bezuslovnog, koja je u našin životima neuništiva, uhvaćena je u mreže razlika, a to znači i nedostatka i odgode.

Badiuovo preokretanje aktuelne hijerarhije moći, utemeljene u nezaustavljivom kruženju uslovljavanja, uz ponovno insistiranje na bezuslovnom, moglo bi, danas, da ima smisla samo ako se shvati kao prvi korak na putu dekonstrukcije te u biti *metafizičke* opozicije između uslovnog i bezuslovnog. Dekonstrukcija ovde, naravno, nema značenje destrukcije rečene opozicije, pa čak ni iskoraka iz nje. Ona samo pokazuje da tom opozicijom i njenom isključivošću ne komanduje u neprikosnovenom smislu ni jedan od ta dva pola – uslovljavanje ili bezuslovno – već da čitavom operacijom komanduje *nedostatak*. Svaki postupak koji vrednost života svodi na jedan momenat iz ove opozicije pre ili kasnije se potvrđuje kao rigidan i nedovoljan: nešto čime komanduje drugo, s one strane i uslovnog i bezuslovnog.

Ipak, mi danas živimo u koordinatama jedne neiskrene ili pritvorne metafizičke opozicije uslovnog i bezuslovnog. Najpre zato što, koja god pozicija da se zauzme unutar te opozicije, ona ne može da se prihvati kao isključiva istina. Isključiva istina pripada tradicionalnoj metafizici. Savremeno shvatanje istine obeleženo je modalitetom jednog – *možda*.

Samo, ni to nije sve. Jer, »zauzimanjem pozicije« unutar uslovnog i bezuslovnog vlada ne samo neizvesnost tog *možda* nego i mogućnost ili čak neophodnost izvesne *prevrtljivosti*. Danas više nije moguća stabilna ili standardna konceptualna strategija koja bi i formalno i sadržinski bila savršeno koherentna. Svaki član opozicije uslovno/bezuslovno, tek što se negde i nekako »stabilizuje«, biva *podriven* subverzivnim radom nekog drugog člana...

Razumevanje te metafizičke »klackalice«, unutar koje živimo, nije moguće počev od pojma *istine* i naročito ne počev od *bezuslovne istine* ili fanatičnog dogmatizma, fundamentalizma i tome slično. U tu svrhu, štaviše, nije upotrebljiv ni sam formalni koncept *istine* koji se upotrebljava u logici. Zašto je to tako? Zato što opozicija između uslovnog i bezuslovnog ne može da se razreši unutar bilo kakve identitarne ili načelom identiteta vođene i osigurane strategije. Tom opozicijom komanduje igra razlika i drugog koja same članove opozicije ne isključuje, ali nas uverava da mi, u stvari, nikada nećemo znati *unapred* (*a priori*) i *zauvek* (*eshatološki* itd.) šta nam oni nude kao Istinu. Mi, dakle, ne možemo da odbacimo potrebu za *bezuslovnim*, ali ne možemo ni da je zaustavimo, da joj udahnemo dah fundamentalizma. Isto važi i za procedure uslovljavanja. One ne mogu da se apsolutizuju pod isprikom da se, eto, bore protiv apsolutizma, totalitarizma, fundamentalizma.

Sama strategija razobručenog uslovljavanja može jedno vreme da deluje uverljivo ili, čak, »progresivno«. Danas je to slučaj na izdisaju, jer je korupcija razobručene, neoliberalne uslovnosti već prilično vidna. Samim tim postaje jasno da u odnosu između uslovnog i bezuslovnog nema unapred osiguranog kretanja, nema *progresa*. Tim saodnosom (uslovnog *i* bezuslovnog) gospodari drugo, a ne Isto. Zato je uvek neophodna kritika (ili: dekonstrukcija) isključivih pretenzija. I najzad, potrebno je udubljivanje u konkretan slučaj ili konkretnu situaciju. S tim što je i sama odgovornost za konkretno obeležena nedovoljnošću. Ukratko, potreban nam je više nego ikad *afinitet* – a to je bila sugestija Merlo-Pontija – *za razumevanje dvosmislenosti istorije*. Jer naprosto nema srećnog fanatizma – ni na strani tvrde bezuslovnosti, ni na strani razobručenog uslovljavanja. Potreban je, dodali bismo ovde, afinitet za otkrivanje, pa i invenciju, onog nedostajućeg i odgođenog u Stvarima istorije. Pa onda i u našoj najkonkretnijoj životnoj situaciji.