Milorad Belančić

FILOZOFSKE MRVICE

3

Milorad Belančić

Filozofske mrvice

Treća knjiga

Grafička oprema: Dina Belančić

U Breogradu, 2015 god.

I. Tragovi koji se vraćaju

Istine koje su istinite u svim mogućim svetovima – Da li je istorija čudovište? – Kraj političkog – Pojmovna razlika – Nepodnošljiva kontingentnost – Predstavljanjem komanduje rAzlika – Onto-logička obmana – Slepa zakonitost – Trošna kuća istine – Goli život – Protiv osiguranog sveta – Žrtveni obred – Trauma predstavljanja – Robusna stvarnost – Ljudi koji žele da neprestano vladaju – Apokrifna univerzalnost – Ukroćeni haos – Tragovi koji se vraćaju – Situacija za plakanje – Srećom, mi smo sposobni za zabludu – Nesigurne razmere eksploatacije

Istine koje su istinite u svim mogućim svetovima

U drugoj polovini XX veka u mnogim teorijskim strategijama prevladalo je, često i prećutno, uverenje da su istine najbezbednije u sferi *jezika*. Pošto se pokazalo da klasično metafizičko utemeljenje istina promašuje svoju svrhu jer uvek nekako biva uzdrmano, onda se, u novijem dobu, takvo utemeljenje potražilo najpre u refleksivnoj subjektivnosti i idealnim (= transcendentalnim) konstrukcijama... Ali i to se pokazalo kao još-uvek-metafizičko zasnivanje, samo ovog puta utemeljeno u izvesnoj metafizici subjektivnosti. Pitanje je: zašto je uopšte istini bilo potrebno da se uvek nekako vraća metafizičkim konstruktima? Možda zato što je svako utemeljenje po definiciji metafizičko? Subjektivnost lišena temelja mogla je biti samo još izvesna privatnost, izvesna privatna filozofija. Ali, kako "utemeljiti" istinu i filozofiju u privatnosti? Nasuprot privatnih intuicija otvorio se prostor javnosti, a to je mogao i morao biti intersubjektivni prostor jezika. Pokazalo se da je mnogo važnije istinama obezbediti njihov javni, semantički identitet, nego idealni ili privatni. Ovde se, sada, postavlja pitanje: da li je insistiranje na semantičkom identitetu istina samo još jedan oblik metafizičkog utemeljenja? Da li poentirano semantikom pitanje o istini

nužno završava u problematici metafizičkog utemeljenja ili, bar, u simulaciji takvog utemeljenja?

Bilo kako bilo, semantički identitet iskaza je postao nužan (mada ne i dovoljan) uslov istinitosti nekih istina. Teorija značenja kao jedna od najvažnijih filozofskih "disciplina" nastala je zahvaljujući toj promeni uverenja. Smatralo se da bi javna upotreba reči, iskaza, trebalo da, takoreći sama po sebi, osigura filozofski diskurs od napasti "metafizike", odnosno od dogmatičke predrasude o tome da su moguće nekakve velike apriorne istine uma. Ovu promenu uverenja mogli bismo nazvati jezičkim obrtom u filozofiji. Da li je taj obrt dosledno, do kraja ostvaren? Možemo li da kažemo da se, zahvaljujući njemu, zaista dogodio definitivan raskid s metafizikom? Ili je, ipak, nešto od one stare, metafizičke predstave o istinama koje su istinite u svim mogućim svetovima i dalje ostalo aktuelno?

Da li se za istinu u svim svetovima, uključujući i onaj "ancestralni" (ili: ljudskoj vrsti prethodeći) može reći da je to *istina* u svim kontekstima? Da li, dakle, reč *svet* i reč *kontekst* imaju (bar približno) isto značenje? Tako da bismo u tom slučaju mogli reći: "Istine uma su istinite u svim mogućim kontekstima". Ili bi ovaj "prevod" reči *svet* u reč *kontekst* narušio smisao ove metafizičke (Lajbnicove) formulacije? Morali bismo, takođe, da se upitamo šta bi značilo *biti nezavisan* u odnosu na kontekst izjavljivanja. Odnosno: može li istina teorija, nauka, pa i filozofije biti nezavisna od vlastitog (promenljivog) konteksta? Biti-nezavistan-od, znači imati čvrst identitet ili, što se svodi na isti, čvrstu istovetnost sa sobom u kojoj jedan značenjski entitet zavisi samo od sebe samog. Ili od svog upornog ponavljanja. Ali kako teorija značenja i sama praksa konstatujućeg iskazivanja (onog koje pretendije da bude istinito) može da obezbedi čvrst (semantički) identitet iskaza?

Ovde je, bez sumnje, neophodno biti na oprezu. Ne bismo smeli da dopustimo da neka samo naizgled precizna intervencija teorije značenja, koja bi insistirala na učvršćivanju semantičkog identiteta iskaza, bude u stvari sredstvo za legitimisanje istina koje su istinite ne samo *u* svim svetovima negi i *pre* svih svetova. Semantički identitet pojmova/iskaza se formira kroz ponavljanje u jednom svetu u kojem se pojmovi, stavovi i istine menjaju. U jednom svetu/kontekstu koji nikad nije isti, koji nije jedan.

Zato je neophodno bar minimalno: praviti razliku između, s jedne strane, *vaniskaznog* konteksta (recimo, takozvanog "realnog" konteksta,

zatim onog kojeg formira govorni subjekt, njegova verovanja, namere itd.) i, s druge strane, *iskaznog* konteksta. To razlikovanje sugeriše pomisao da uvek postoji više konteksta (a možda i nedosežni višak), da postoji i da je uvek moguć "uži" i "širi" kontekst. Ova poslednja distinkcija ukazuje, takođe, na to da reč *kontekst* nema isti smisao kao i reč *svet*, koju upotrebljava Lajbnic. Iako je ova reč, u Lajbnicovoj tvrdnji, data u množini (*svetovi*), ona ipak ima izvesnu holističku crtu i, u tom smislu, ne podrazumeva svaki, već samo *globalni* kontekst, dakle, (stvarni, mogući, promenljivi itd.) Svet br. 1. u kojem su, navodno, istine uma uvek – istinite. Svet je, u tom smislu, takođe, najširi kontekst (kontekst br. 1) i u njemu se pojavljuju Istine tako što, bez ustezanja, zanemaruju uže kontekste i, generalno uzev, svu promenljivost konteksta.

Ne samo konstativni iskazi, već i svi drugi, bilo da su izrečeni ili napisani, imaju neki kontekst/svet ili, što se svodi na isto, nužno se *pojavljuju* negde, s nekom svrhom, na nekom mestu. Privatnom ili javnom. I traju u tom/tim kontekstima koji se menjaju. Ako je to tačno, onda *biti nezavisan* od promenljivih ćudi konteksta ne bi označavalo *odsustvo* konteksta, već bi, pre, podrazumevalo izvesnu nad-određenost (nad-determinaciju) konteksta. Tvrdnja da je semantička invarijantnost nekog iskaza *nezavisna* od (upotrebom pre-*determinisanog*) konteksta podrazumevala bi, u najboljem slučaju, to da dati kontekst, za iskaz, nema nikakav *poseban* značaj, a ne i da on ne postoji ili da nema *opšti* značaj.

Deo problema proizlazi iz činjenice da neko ko govori o iskazima ove ne uzima samo kao pojedinačne pojave, već ih, često, shvata kao pojave koje se pojavljuju u različitim svetovima/kontekstima, vršeći, pri tom, određene "generalizacije" i "selekcije". Iz toga što je za neki iskaz "p" konkretni kontekst *q* nema naročitu važnost, ne sledi (a) da samo postojanje *q* nije važno, (b) da "p" pored *q* nema i neki drugi, širi kontekst (recimo kontekst/svet br. 1, koji uvek ima značaj) i (c) da nije moguća generalizacija nekih konteksta koji poništavaju uticaj tog *q*. Mi možemo da kažemo: "nije važno što se iskaz 'p' pojavljuje u kontekstu *q*", ali ipak ostaje važno to što se svaki iskaz, pa i iskaz "p" uvek pojavljuje u nekom kontekstu. Jer, štaviše, reći "pojavljuje u nekom kontekstu" i reći "pojavljuje" ovde se može smatrati ekvivalentnim. Pri tom nevažno je to da li se dati iskaz na bilo koji način, u vlastitom značenju, "poziva" na neki, "svoj" kontekst ili ne. Svi iskazi se uvek pojavljuju negde, u nekom kontekstu, hteli to oni ili ne. Ovaj

stav bi mogao da se ospori samo ako bi se dokazalo da postoje i takvi *iskazi* koji se naprosto *ne pojavljuju*, recimo zato što postoje kao potpuno prozračni i večni metafizički entiteti. Takav dokaz će, međutim, uzalud da se traži.

Nema *jezičke* tvorevine kojoj bi se mogao pripisati bilo kakav "apsolutni" i "vanvremeni" status kakav su imale Platonove *Ideje*. Ukoliko bi *iskazi* koji nešto konstatuju bili smešteni *izvan* svakog konteksta, to bi značilo da je reč o iskazima koje niko i nigde ne iskazuje. Zatim: ako u okruženju nekog konstativa ne bi bilo ni "užeg" ni "šireg", ni odgovarajućeg ni neodgovarajućeg konteksta, onda za njega ne bismo mogli da kažemo ni da je istinit niti da je lažan i on, u stvari, ne bi ni bio konstativ. Istina-a-priori ništa ne konstatuje. Ona samo objavljuje sebe kao Istinu. Zato istinosna vrednost konstativa ne obezbeđuje ovima nikakvu nezavisnost od konteksta izjavljivanja (konstatovanja), odnosno od sveta u kome se *pojavljuju*. Ako je jedan konstativ, recimo neki naučni iskaz, istinit, on je istinit s obzirom na određeni kontest, ali ne i s obzirom na moguću promenu konteksta. Istinosna vrednost konstativa, recimo nekog naučnog iskaza, utvrđuje se kao takva tek unutar odgovarajućeg, u ovom slučaju naučno profilisanog konteksta. Nema istinitog iskaza *izvan* i *pre* nekog (svakog) konteksta koji ga okružuje. Kada je, međutim, reč o idejama, mislima ili "istinama", onda je već mnogo lakše tvrditi da one postoje, najpre, izvan svakog konteksta (= idealno ili a priori), da bi se, zatim, eventualno, pojavljivale i u različitim (privatnim ili javnim) svetovima/kontekstima ne menjajući, pri tom, svoju prethodno utvrđenu prirodu ili identitet.

Zato je umesno pitanje: da li su moguće iskazne situacije u kojima kontekst, kakav god da je, nema naročiti značaj za semantički profil iskaza? Da li su konstativi, zaista, "invarijant" u odnosu na bilo koju promenu konteksta ili, što je slično, u odnosu na "pragmatički determinisane aspekte značenja"? Alternativa bi bila ne to da konstativi ne postoje, već da su oni istiniti samo “relativno”, tj. onda *kad su* istiniti i tamo *gde su* istiniti, a ne u svim svetovima i u svim načinima upotrebe. To bi značilo da su oni *ograničeni* "inverijant".

Evo sada “presudnog” pitanja: da li postoje iskazi čiji semantički identitet ni na koji način ne bi zavisio od promenljivih ćudi konteksta? Da li je, recimo, iskaz *Brut je ubio Cezara* uvek ista semantička operacija bez obzira na kom jeziku ili u kojoj knjizi je napisan, da li je napisan na školskoj tabli, u nekom udžbeniku istorije ili je izrečen na pijaci s namerom da zaseni

prostotu!? Ako semantički identitet iskaza koji se ispituju uopšte ne zavisi od promene konteksta, onda kontekst, razume se, postaje irelevantan i u svakom trenutku može da se zanemari zajedno sa "problemom" koji, navodno, nosi u sebi. Dugo se verovalo da ova indiferentnost za promenu ("užeg") konteksta ima opravdanja zato što su konstativi (kao *istiniti*) *referencijalno* usidreni u najširem i fiksnom kontekstu Sveta br. 1., dakle u svetu koji je nastanjen (od svog nastanka do danas) stvarima ili događajima koji su to što jesu, a ne nešto drugo. Smatralo se da bi, bez ove spoljašnje podrške i uporišta, semantički identitet iskaza bio teško održiv, da bi se svet raspao, ali ne u fragmentirane kontekste, već u puku gomilu besmisla... Danas je to verovanje izgubljeno. Ali šta nam je onda ostalo?

Da li je istorija čudovište?

Postoje razne istorije, od istorije pećinskog slikarstva, egipatskih piramida, otkrića i osvajanja Amerike, Francuske revolicije, pa do istorije nameštaja, običaja ishrane i istorije balkanskih ratova na kraju XX veka. Da li je *u osnovi* reč o jednoj i istoj istoriji? Bez obzira na to što se njeni (istorijski) sadržaji (u prostoru i vremenu) menjaju shodno tome s koje strane joj pristupamo ili kako se na nju osvrćemo? Da li sve predstave u istoriji i o istoriji nužno imaju jedinstveno žarište iz kojega zrači pojam Istine i vrši deobu i odstranjivanje onoga što je u istorijskim predstavama suvišno ili lažno? Da li se svi susreti spredstava ili interakcije i interferencije predstavljanja nužno prelamaju na fonu jednog talasa koji određuje ili odstranjuje sve drugo, sve što se ne uklapa? Da li je istorija *u osnovi* (ili: bazi, temelju) jedna?

Zanimljivo je i potpitanje: šta u ovom kontekstu znači (ili: šta sve može da) sintagma *u osnovi*? Kakav smisao ili višesmisao bi imala tvrdnja – *u osnovi* istorija je jedna? Za razliku od čega, od koje ne-osnove? Bez sumnje, sintagma *u osnovi* prolazi u govoru skoro neprimetno, ali ona ukazuje na metafizičke suptilnosti naše spoznaje. Ipak, ključno pitanje ostaje: da li priča o istoriji, nezavisno od saznajnih procedura, uvek, *u osnovi*, re-prezentuje (pred-stavlja) ili pretpostavlja jedno te isto veliko trajanje: izvestan identitet Istorije? Pretpostavimo da je odgovor na to pitanje potvrdan. U tom slučaju ostaje i dalje upitno: kako se taj istorijski osnov, temelj reflektuje ili re-prezentuje u našim predstavama o njemu?

Šopenhauer je u *Svetu kao volji i predstavi* ustvrdio: "Filozofija nam izgleda kao čudovište sa silnim glavama, od kojih svaka zbori drugačijim jezikom" (par. 17). To bi trebalo da važi kako za istoriju filozofije, tako i za filozofiju istorije. Ako je istorija u osnovi jedna, nije li to zato što je ona *čudovište* sa silnim glavama i silnim glasovima, "našim" glavama koje nju vide svaka iz svog ugla? Ako je, dakle, istorija čudovište, nije li čudovišnost u tom slučaju njen *identitet*? Ili je identitet samo reč i mehanizam koji "mi" u "našim" glavama, glasovima, pogledima i slikama, silom navika, projektujemo na sve predmete na koje se »pozivamo«, pa onda, evo, i na samu istoriju, na to stoglavo čudovište?

Kraj političkog

Ključno kritičko pitanje savremenog sveta moglo bi da se precizira na sledeći način: da li je Globalno selo postalo, u ovom našem neoliberalnom razdoblju, svojevrsna Globalna palanka? Ili, što je isto: da li je na globalnom planu moguć jedan zatvoreni, homogenizovani svet nalik na svet palanke? Ako nije moguć, onda ostaje pitanje: da li je moguća jedna politika koja na silu hoće da stvori jedan monotono-jednodušni svet? Da li smo mi danas ophrvani jednom takvom politikom – jednoumnog, neo-totalitarnog poretka? Svetskog fašizma? Preterujem, naravno. Ali, ta i slična pitanja svode se na ključno: da li je moguće ukidanje političkog i kulturnog višeglasja u Svetu, danas? Moj odgovor na to pitanje je sledeći: iskustvo levog i desnog totalitarizma u XX veku je bilo dovoljno rečito. Ali recidivi, fragmenti i segmenti tog iskustva uvek su iznova mogući, kako na lokalnom tako i na globalnom planu. Ukidanjem levog i desnog totalitarizma svet se, strateški uzev, opredelio za pluralizam i otvorenost, a ne za zatvaranje. Međutim, svedoci smo činjenice da se slom totalitarizma danas ideološki ekspoloatiše kao sredstvo bezrezervne apologije i ekspanzije jednog dominantnog i hegemonog stila života.

Međutim, svaki pokušaj ponovnog zatvaranja, svaki pokušaj "povratka palanke", u kojoj god ravni da se pojavi, pre ili kasnije će da se sudari s rečenom strateškom opredeljenošću sveta za otvorenost... Ipak, da ne bi bilo zabune, valja reći da *pokušaji* ideološkog i političkog zatvaranja, pod vidom "otvorenosti", postoje kako na lokalnom tako i na globalnom planu. Najmarkantniji globalni pokušaj se, bez sumnje, vezuje uz sam pojam

neoliberalnog globalizma kao nasilnog stvaranja svudobevezujuće i prividno "slobodne" svetske pijace na kojoj vladajuću ulogu imaju ekstraprofiti. Svesti svet na pijacu znači suziti njegovu građansku, gradsku, civilnu i civilizacijsku uslovnost, suziti je na jednu vrstu (razmenske) homogenizacije koja vrši redukciju mnogih modernih političkih i van-političkih vrednosti, a u fatalnoj instanci priziva i sam kraj političkog. Odnosno, a to se svodi na isto, priziva uspostavljanje post-polititičkog poretka kojeg su neki teoretičari, s pravom, nazvali *imeprijom*.

Pojmovna razlika

Razlika ima svoje mesto u pojmovima i među pojmovima. Ona može da se izlaže, artikuliše, pa i osigura kao *pojmovna* razlika. Ukoliko su pojmovi na ovaj ili onaj nači podvedeni pod identitarnu strategiju, pod strategiju koja identifikuje i poravnava sve pojmove, onda oni nužno *blokiraju* (termin je Delezov) rad razlike, i čine ga benignim… Ipak, to nije nikakva nužnost, jer pojmovi mogu da se koriste i *protiv* identitarne strategije klasično-metafizičkog, hegelovskog, analitičkog ili bilo kog Pojma. Oni uvek mogu da se odblokiraju, desedimentiraju, da rasčine vlastitu fiksaciju uz nepobitna, neprikosnovena određenja. Onda se, kaže Delez, pokazuje da je sadržaj pojma u stvari beskonačan, naravno, u stvarnoj upotrebi.

Dakle, priroda pojma je obeležena tom dvostrukošću : on je "konstituisan na takav način da, u realnoj upotrebi, njegova sadržina ide u beskonačno, ali je u logičkoj upotrebi podložan veštačkom blokiranju." Naravno, to analitička filozofija teško može da shvati. Jer tu je, zapravo, reč o ograničenosti same logike, ograničenosti koju logika stalno koriguje i *ponovo joj se predaje*. Poreklo ove ograničenosti je u samim pojmovima. Evo kako Delez objašnjava ključni momenat te ograničenosti: "Svako logičko ograničenje sadržine pojma dotira ga obimom većim od 1., *de jure* beskonačnim, dakle takvim jednim obimom da nijedna postojeća individua *ne može* da mu odgovara *hic et nunc* (pravilo obrnutog odnosa sadržaja i obima)." Ali, ako malo bolje pogledamo tu ograničenost, koja se profiliše na fonu raskoraka između obima i sadržaja pojma, videćemo da je to, ujedno, i prednost logike-pojma, da je oličenje njene elastičnosti i beskonačne primenljivosti u praksi, beskonačne mogućnosti fokusiranja na

primerene sadržaje. Ipak, ta logika sa razlikom izlazi na kraj samo u meri u kojoj se ona shvata kao naličje sličnosti, kao ono isto u različitom. Za to što preostaje, za radikalnu razliku ili za rAzliku različito ispisanu i od same razlike logika je, naprosto, neosetljiva.

Nepodnošljiva kontingentnost

Ima li smisla reći: ako nešto jeste, ono nužno jeste? Alternativa tome bi glasila: ako nešto jeste, ono još, samim tim, nije moralo da postoji; dakle, ono je slučajno. Ali, šta u ovom kontekstu znače reči nužno i slučajno? Na šta nas one obavezuju? O kakvoj nužnosti je tu, zapravo, reč? Da li iskaz – ako nešto jeste, ono nužno jeste – hoće da naglasi činjenicu da su protivčinjeničke tvrdnje besmislene? Pošto nije moguće da ono što jeste u isti mah i ne bude. Dakle, ono što jeste u ovom preciznom smislu poseduje modalitet – nužnog. Tako da ono, naprosto, ne može biti slučajno. Ovako shvaćena nužnost, očigledno, nije deterministička ili kauzalna. Ona ne kaže: to što jeste nužna je posledica nekog uzroka koji postoji izvan njega. Prema tome, rečena nužnost „samo“ kaže da to što jeste ne može da ne bude, da ne postoji. Što je bilo nije moguće da nije bilo. Da li pored ovog *Ne* postoji i jedno *Da*? Kako da shvatimo nužnost u njenom afirmativnom ključu? U čemu se ona „sastoji“? Jedno je sigurno. U čemu god da se rečena nužnost sastoji, to ne može biti slučajno. Nužnost isključuje slučajnost i obrnuto, sličajnost isključuje nužnost. Tako se bar čini.

Ako je svet u kojem živimo i sve u njemu kontingentno, onda ništa u njemu ne može biti nužno, uključujući i njega samog. Ako nema kauzalne nužnosti, kako je tvrdio još Hjum, onda je sve kauzalno slučajno. O kakvoj je, dakle, nužnosti reč kad kažemo: ako nešto jeste ono nužno jeste? Na osnovu kakve nužnosti se kaže: nije moguće da ono što jeste u isti mah nije. Očigledno, tu je, najpre, reč o jezičko-logičkoj nužnosti. Nju jezik i logika *pripisuju* onome što jeste. Na nivou jezika i logike ta nužnost – da jeste ono što jeste – sadržana je u tautologiji (A je A) ili identitetu (A = A). Ako je nešto A, onda je ono A i reklo bi se da u tom pogledu nema mesta za bilo kakavu dilemu i alternativu. Činjenički slučaj isključuje svaku protivčinjeničku mogućnost, odnosno slučajnost u kojoj nešto što jeste, jeste to što jeste i u isti mah je nešto drugo. Ukratko, sa stanovišta tautologije ili identiteta, jednostavno, nema haosa. Svet nije haos, jer sve što u njemu jeste

nužno jeste to što jeste. Tako da je to, takoreći, najbolji od svih svetova, jer i nije moguć drugačiji. Tako shvaćena nužnost, jednostavno, isključuje haos. Haos je na strani slučajnog. Ali, slučajnog, po toj fatalnosti, čini se, naprosto – nema.

Pa ipak, ovaj način mišljenja samo je zadušna žrtva logike. Šta to znači? To znači da je svet bez kontingencije, u stvari, svet apsolutnog reda, deternizma. Ili, jednostavnije rečeno, svet apsolutnog. Kako da to shvatimo? Ako faktički nešto jeste to što jeste onda ono isključuje mogućnost da kontrafaktički bude nešto drugo od onoga što jeste. Prema tome, ono što jeste, ukoliko je nužno to što jeste, onda takođe nužno nije, niti može da bude sinteza činjeničkog i protivčinjeničkog. Naime, protivčinjeničko (ili: ono alternativno-moguće) tu je trajno isključeno. Trajno, to ovde znači i u prošlosti i u budućnosti. Svakog trenutka postojanja toga što postoji, postoje samo činjenice tog postojanja... Nema alternativno-mogućeg izvan onoga što već jeste. Dakle, ukratko, nema *mogućeg*. Postoji samo *nužno*. Svet je lišen alternativa. I naravno, kontingencije ili haosa.

Mi, "zahvaljujući" našoj logici, ono što jeste možemo da mislimo samo kao fatalno istovetno sa dobom. Problem stvara, jedino, postajanje drugačijim. Ali, i to postajanje-drugačijim je uvek, sa identitarne tačke gledišta, podrugojačenje istog. Ako je isto usidreno u identitarnoj strategiji, onda imamo podrugojačenjenje koje se, unutar logike, pa i dijalektike, odvija kao procedura pacifikacije, potiskivanja ili žrtvovanja Drugog. U najboljem slučaju, to se shvata kao ispravljanje jednog privremenog i nedopustivog *kvarenja*. A ipak, podrugojačenje nije isto što i kvarenje. Odnosno: i samo kvarenje nije nužno podrugojačenje. Zato logika i dijalektika ne uspevaju da gospodare podrugojačenjem koje pripada, pre, trans-logičkom i trans-dijalektičkom. Naravno, to nas ne vodi u nikakvu konfuziju, iracionalnost ili besmisao. Bar nas ne vodi *nužno*. Jer, i to što se naziva trans-logičkim i trans-dijalektičkim dostupno je izvesnom identifikovanju, kao što se i neizrecivo može identifikovati i izreći kao takvo, dakle, kao *neizrecivo*. Ali identifikovati trans-logičko ne znači iznova ga uvući u identitarnu orbitu. U stvari, tu je pre reč o identifikovanju izvesne dezorbitacije. Identifikovanje može da bude sredstvo upereno protiv identitarne strategije.

Naravno, podrugojačenje može da igra i ulogu *dopune*. Ono unutrašnje (isto) dopunjava se uvek nečin spoljašnjim (drugim) i pri tom

ostaje Isto. Zato ako može da se govori o nekakvoj *logici dopune* (a Derida to čini), onda ta logika želi da ono spoljašnje bude unutrašnje, da drugo/nedostatak nadomešta jedno minus jednim plus i da se ta procedura dopunjavanja nikad ne završi, odnosno da nikada ne potpadne pod identitarnu strategiju. Budući da i ono što je zamenom zamenjeno i samo predstavlja izvesnu zamenu.

Sam svet ili, bolje, svetovi – oni činjenički i protivčinjenički, mogući i ne-mogući – u kojima i sa kojima živimo nastanjeni su paradoksima. I jedino mogu da se shvate kroz paradokse. Da li je potrebno zabraniti paradokse da bi se razumeo svet? Takvim zabranama je sklon svaki logocentrički sklop, počev od naivne, zdravorazumske pameti. Ali, takvi sklopovi bi, po pravilu, hteli da srede haos, da disciplinuju kontingenciju i da osujete neistovetnost. Oni bi sve to hteli, samo, naravno – uzalud. Svet je haos, kontingencija i neistovetnost sa sobom, koliko god da tradicionalno orijentisanim filozofima to izgleda nepodnošljivo. Red dolazi posle i privremeno. Ako ga uopšte i ima. Što je slučaj koji uvek mora da se proverava, ne i obuzdava.

Predstavljanjem komanduje rAzlika

Implicitna ili eksplicitna kritika klasičnog, pred-modernog tumačenja funkcije predstavljanja (oličenog u teoriji *mimesisa*) poprimala je u istoriji različite teoriske i praktične likove. Ujedno, ona je bila važan mehanizam legitimacije modernih inovacija. U tom kontekstu bile su prihvaćene dve strategije borbe protiv klasičnog shvatanja re-prezentacije. Prva strategija je podrazumevala izobličenje re-prezentacije, a druga apstrahovanje od nje. U ovoj drugoj strategiji podrazumevalo se da reprezentacija uvek pretpostavlja izvesnu figuraciju, odnosno da su njoj na delu različiti oblici (likovne) figuracije, makar oni bili i „izobličeni“. Ipak, te dve strategije su imale jedan zajednički imenitelj, a on je dat u pojmu *inovacije*. U stvari, ono izvorno (originalno) je promenilo mesto. Ono više nije dato u transcendentnoj ravni, među uvek-već-etabliranim suštinama sveta ili, što se svodi na isto, u samoj vladajućoj, dominantnoj, hegemonoj slici sveta, već je postavljeno u transcendentalu ravan koja je ravan nečeg novog: intencije, projekta, programa kojem se teži.

Pa ipak, ovo moderno preoblikovanje re-prezentacije u skladu s logikom inovacije, projekta i programa nije moglo da objasni procese koji su

bili i ostali privilegovano obeležje umetnosti. Oni su u savremenoj umetnosti, samo, vidljiviji nego ikad. Naravno, sve to ne znači da moderno preoblikovanje re-prezentacije možemo tak tako da odbacimo. Jer, ono i danas pred-stavlja, istura važan, iako nedosledan i nedovoljan, deo globalne kritike logocentrizma. Ukoliko je suštna logocentričke strategije da svako ponavljanje (a u re-prezentaciji uvek imamo izvesno ponavljanje) shvata kao potvrdu ideologije Istog, onda je nalog *inovacije* prvi korak na putu raskida s tom strategijom. Sama inovacija, međutim, nema potrebu da destruira re-prezentaciju. Ona je prihvata kao polaznu tačku i, možda, tačku stalnog povratka, ali da bi se uvek iznova krenulo napred... Međutim, u modernosti inovacija, kao beskonačan proces, retko koga je mogao da zadovolji. Da avangardnost, progresizam i projekt ne bi zapali u „lošu beskonačnost", umetnici su intuitivno težili da inovativni program usmere ka nekom (transcendentalnom) cilju koji bi, onda, definisao čitavu strategiju, ličnu ili grupnu orijantaciju, pravac, *izam* itd.). Umetnici bi opet, samo, re-prezentovali tu strategiju iako bi, pri tom, na objekt-nivou mogli da budu radikalni protivnici ideje predstavljanja.

Tu sada uočavamo jedan značajan problem. On se sastoji u tome da je kritika reprezentacije često u isti mah išla predaleko i nedovoljno daleko. Jednostavnije rečeno, ona je u modernosti po pravilu bila nedosledna. U odnosu na klasično shvatanje reprezentacije, ta kritika je, svakako, bila radikalna i destruktivna; međutim, pokazivalo se da sam mehanizam predstavljanja može da preživi vlastitu destrukciju, ali sada, naravno, u jednoj drugoj ravni i, u ovom slučaju, u ravni transcendentalnog projekta. Ali, kako onda kritiku predstavljanja učiniti doslednom? U čemu bi se ta doslednost ogledala? Da li je to ona doslednost koju je Hajdeger nazvao *destrukcijom metafizike*? Ili je to, možda, destruktivni postupak koji je u ranoj postmoderni (transavangardi) podrazumevao potpuno odbacivanje ideje projekta?

Ne, ovde je reč o nečemu drugom. Savremena umetnost ne vrši destrukciju ni kalsičnog ni modernog koncepta predstavljanja, a onda, naravno, ni kalsične ni moderne umetnosti. Njen postupak nije destruktivan, već (najčešće spontano) dekonstruktivan. Ona je shvatila da je moguće predstavljanje kojim komanduje drugo, a ne isto. Znamo da se i danas, u tumačenjima koja gravitiraju oko pojma *savremene umetnosti*, često sreće prestrogi odnos prema pojmu *reprezentacije* koji na taj način biva ne samo

uzdrman i potisnut (svuda gde je funkcionalno podveden pod logocentričko usredištenje) nego prosto i jednostavno – uništen. Pa ako nije sasvim uništen – budući da je nezamislivo kako bismo bez inteferencije predstava (čiji najprimitivniji oblik je asocijativno mišljenje) uopšte i mogli da funkcionišemo – taj odnos je temeljno potisnut iz sfere interesovanja. Pokazalo se, međutim, da predstavljanje nije moguće ni uništiti ni potpuno potisnuti. Potrebno je njegovu poziciju (interpretativno) redefinisati, počev od ideje rasredištenog, u nesamerljivim singularnostima i u nepreglednost raspršenog logocentrizma. U tom slučaju, rekao bi Derida, predstavom/predstavljanjem bi, ubuduće, komandovala rAzlika (drugost), a ne Isto. I bilo bi nužno razmišljati i o jednoj opštoj ekonomiji (ili: interferenciji) predstavljanja, gde bi, onda, *ekonomimezis* bio samo poseban i, reklo bi se, niži, takoreći primitivan slučaj.

Onto-logička obmana

Na pitanje da li postoji stvarnost pre tumačenja – pod uslovom da samo pitanje ima smisla, da nije dvosmisleno, višeznačno, podložno različitim tumačenjima – moguća su, logički uzev, dva jednostavna odgovora: *da* i *ne*. Logika nas uverava da jedan od ova dva odgovora (po stavu protivurečja) mora biti lažan, a da drugi (po stavu isključenja trećeg) mora biti istinit. Ako, dakle, hoćemo da se u ovom kontekstu na opravdan način „dokopamo“ *logike*, tu onda nikakve nedoumice ne bi bilo: jedan od ova dva odgovora – *da* ili *ne* – morao bi da se prihvati kao istinit. Naravno, još jednom valja podsetiti: pod uslovom da samo to pitanje ima smisla. Ukratko, do odlučujuće uloge logike stižemo pod uslovom da samo pitanje – da li postoji stvarnost pre interpretacije? – ima nesporno, nedvosmisleno ili jednosmisleno značenje.

Samo, tu se odmah nameće problem: za bilo koje značenje, čak i ako ga nađemo u rečniku, mi ne možemo sa sigurnošću da kažemo *koje je* pre nego što se upustimo u njegovo kontekstualno tumačenje... Ni „običan“ (pa ni filozofski) rečnik ne može, u tom pogledu, da nas oslobodi nedoumica, pošto nam on po pravilu nudi više alternativnih značenja, među kojima moramo da biramo, a to možemo samo počev od nekog tumačenja kako samih reči, tako i konteksta u kojem se one pojavljuju. Tumačenje uvek prethodi svakoj upotrebi reči u rečenici, bez obzira da li je ona upitna ili ne.

Mi ne možemo da upotrebljavamo reči bez njehovog implicitnog ili eksplicitnog pred-tumačenja. Svako značenje se prihvata *diferencijalno*, *za-razliku-od-drugih* značenja. U svakom slučaju, onaj koji postavi ili kome se postavi pitanje – *da li postoji stvarnost pre interpretacije?* – ima izvesno *predrazumevanje* samog značenja tih reči. Ali, predrazumevanje koje se upotrebljava u datom pitanju nužno prethodi i *performativno* proizvodi ono o čemu se u samom pitanju pita. U tom smislu, prethođenje jezičke interpretacije reči u svakoj upitnosti je nužno, a nužno je, pre svega, da bi se znalo šta je u toj upitnosti zaista u pitanju.

Neko bi ovde, naravno, mogao da kaže: nije važno samo pitanje, sama upitnost, važno je ono što je *u pitanju*, a u pitanju je stvarnost ili, preciznije rečeno, *postojanje stvarnosti pre interpretacije*, a ovde vidimo i *pre samog pitanja*. Međutim, i tu bi, sa formalno logičke tačke gledišta, valjan odgovor bio – *da* ili *ne*. A sve to, naravno, pod uslovom da znamo šta bi uopšte značila ta upitnost o postojanju stvarnosti *pre* pitanja o postojanju stvarnosti. Da li smo mi za tu vrstu upitnosti-pre-pitanja ikada dovoljno dobro „naoružani“ ili dovoljno „stručni“? Kako ćemo znati da li postoji stvarnost pre samog pitanja – *da li postoji stvarnost*? Naravno, to je moguće samo na jedan način, da se pitanje o tome da li postoji neka stvarnost pre samog pitanje ni ne postavi, odnosno da se odgovor koji glasi: da, postoji stvarnost pre pitanja! – postavi još pre samog i svakog pitanja. Ako dopustimo pitanju da profiliše svoju upitnost, onda takav odgovor prestaje da bude moguć.

Problem je u tome što se u filozofiji nikada nisu cenili odgovori bez pitanja. Oni su mogli da postoje, ali u obliku *dokse* ili *dogme*. Dakle, doksa i dogma su moguće, ali njihova istinosna vrednost je krajnje sumnjiva, ako ne i ništavna. U svakom slučaju, one bi morale da se naknadno ispitaju, podvrgne upitnosti koja je prvobitno bila zanemarena ili odbačena. Ali, u tom slučaju, više ne bismo imali ni doksu ni dogmu, već filozofsku *pretpostavku* koju treba ispitati. A šta zapravo znači – ispitati neku pretpostavku? To znači naći u njoj ili izvan nje dovoljan razlog da se ona kao takva prihvati. Da li, dakle, postoji dovoljan razlog da se prihvati pretpostavka koja glasi: postoji stvarnost pre svakog *pitanja* o njoj? Iz prethodno rečenog očigledno je da *doksa* i *dogma* ne mogu biti dovoljan razlog za filozofsku pretpostavku o postojanju stvarnosti pre samog pitanja. Naravno, i jednostavna tvrdnja da stvarnost postoji pre svakog tumačenja, pitanja, jezika itd., pre ili kasnije bi se svela na *doksu* ili *dogmu* ukoliko ne

bi bila podržana izvesnim razlozima. Ali, i sami razlozi su nešto što se uvek kreće u ravni tumačenja, pitanja-i-odgovora ili, što se svodi na isto, jezičke artikulacije. Kako iz tog kruga izaći? I da li je takav izlaz uopšte moguć?

Problem se sada očigledno profiliše na jedan nešto konkretniji način: koji nam razlog dopušta da pretpostavimo postojanje stvarnosti bez pitanja, odnosno bez tumačenja i jezika, a da ta pretpostavka ne bude ni doksatička ni dogmatička? Možda ovo pitanje može da se razreše time što će se primat u ispitivanju dati logici, a ne jeziku i tumačenju? Nije li i samo pitanje o razlozima i o dovoljnom razlogu jedno *par excellence* logičko pitanje? Pa ipak, intervencija logike ovde ima svoju cenu. Naime, time bi se pretpostavilo da je jezik datog pitanja jednoznačan i da je, prema tome, značenje samog pitanja neproblematično, te da su, zato, i sama tumačenja suvišna, odnosno da njihov posao preuzima logika ili logička analiza. Samo, tu već imamo nekoliko olako prihvaćenih predubeđenja. Ali, dobro. Čak i ako bismo pretpostavili da je tu sve u redu, da je tu reč o pretpostavkama koje su implicitno sasvim razložne, ipak ostaje pitanje: kako logika može da nas uvede u čitavu tu priču? Kako može da nam pomogne da razložno odgovorimo na pitanje: da li postoji stvarnost pre interpretacije?

Logično je ispitati konsekvence dva moguća odgovora na ovo pitanje, a to su, svakako, odgovori sa *da* i *ne*. Pođimo od prvog, od odgovora koji glasi: *da, postoji stvarnost pre interpretacije*. Sa stanovišta logike važna je *neprotivurečnost* takve tvrdnje. Zato se, odmah, postavlja zagonetka: da li nas ta tvrdnja na prikriven način uvlači u neku protivurečnost zbog koje bismo morali nju da smatramo neodrživom? Odgovor na ovo pitanje, naravno, možemo da damo samo posle ispitivanja ključnih termina koje sadrži u sebi pomenuto pitanje. Ti termini su: *stvarnost, postojanje* i *pre*. Interpretacijom se ispituju značenja tih termina/reči, ali logika *a priori* pretpostavlja da ta značenja nisu sporna. Ona polaze od pretpostavke da se značenjski identitet ovih reči temelji na samom njihovom predmetnom identitetu. *Stvarnost* je to što ona jeste, kao i *postojanje*, pa i vremenska odrednica *pre*. Prema tome, logika je „neumoljiva“: sve je ono što jeste, odnosno podložno je načelu identiteta i to pravilo podjednako važi kako za *stvarnost*, tako i *postojanje* i ono *pre*.

Međutim, šta ako sve što jeste, dakle, stvari, entiteti, događaji i subjekti, nikad nisu istovetni sa sobom? Šta ako je stvarnost u sebi, u svojim ponavljanjima, suštinski neidentična, neistovetna sa sobom? Šta oko je ona,

takva kakva je u jednom trenutku, bitno kontingentna, slučajna, akcidentalna? Šta ako je stvarnost po sebi, naprosto, lišena suštine? Šta ako njoj „suštinu“ ili „identitet“ samo interpretacija može da pripiše? U tom slučaju, ona bi u isti mah bila to što jeste i nešto drugo od toga što jeste. Njen identitet ne bi bio nikakva suština (same stvarnosti), već bi bio logikom „zaustavljeno“ stanje. Prema tome, i same stvari bi uvek pružale povod za izvesnu dvosmislenost, a, time, i za izvesno tumačenje koje računa upravo sa dvosmilom i isključuje „pravolinijsku“ i, zapravo, reduktivnu semantiku logike. Ali, sada vidimo: nije problem reći da postoji stvarnost pre tumačenja, već je problem verovati da je u toj stvarnosti *a priori* dato ili prisutno samo načelo identiteta, čime se, onda, logika profiliše kao privilegovano onto-logičko obeležje stvarnosti. Filozof koji se drži gesla: nema entiteta bez identiteta, pripada toj krajnje sumnjivoj opciji. U savremenoj, naročito analitičkoj, pa i post-analitičkoj filozofiji to neprimetno prolazi. Ali, ova onto-tolička samorazumljivost je, mogli bismo reći, poslednji ostatak hegelijanstva u savremenoj filozofiji!

Ipak, samo pripisivanje logike stvarnosti nije nešto što može da se radikalno odbaci. Tumačenje ne odbacuje logiku, ono samo odbacuje njen apriorni konstruktivizam i, tako, ograničava njen domašaj koji je, naravno, sam po sebi ograničen. Tumačenje se opredeljuje za logiku dvosmisla, ambigviteta, pomerenosti smisla. Na nivou elementarne stvarnosti to je logika kontingencije, logika istog u koje je ugrađeno i drugo: pomak, prenos, razlika i odgoda. Ta drugost se u stvarnosti ne otkriva putem njenog (logičkog) objašnjenja, već upravo putem tumačenja, te, prema tome, ambigvitetna stvarnost koju živimo koincidira sa samim tumačenjima koja u njoj preduzimamo. .

Slepa zakonitost

Mladi Marks je, u prvoj polovini 1844. godine, čitajući *Elemente političke ekonomije* Jamesa Milla, kritikovao autora zato što, kao i „čitava Rikardova škola“, veruje da postoje apstraktni, postojani ekonimski zakon bez obzira na sve slučajnosti, skretanja i kolebanja koja u komplikovanoj stvarnosti postoje. Ipak, to nesigurno, drhtavo kretanje, čiji je pomenuti „postojani“ zakon samo apstraktni, slučajni i jednostrani momenat, savremeni nacionalni ekonomisti shvataju kao akcidens, kao ono nebitno.

Zašto? – pita se Marks. „Zato što bi pri oštrim i egzaktnim formulama, na koje oni reduciraju nacionalnu ekonomiju, osnovna formula, kad bi ovo kretanje htjela izraziti, morala glasiti: zakon u nacionalnoj ekonomiji određuje njegovu suprotnost, nezakonitost. Pravi zakon nacionalne ekonomije jeste *slučaj*, iz čijeg kretanja mi, naučni radnici, neke momente proizvoljno fiksiramo u obliku zakona“ (v. *Marksove napomene iz nekih pročitanih djela*, u trećem tomu *Dela* Marksa i Engelsa, Beograd, 1972. st. 279).

Prema tome, naučni radnici su mogli da veruju da će, samo, neka „nevidljiva ruka“ ili neko „lukavstvo uma“ da učini da se slučaj preobrazi u zakon, odnosno da će neekvivalentska formula da se preobrazi u ekvivalentsku. Međutim, pokazalo se da jedne takve „nevidljive ruke“ u ekonomiji nema, i to iz vrlo jasnog razloga: u njoj nema jedne, već ima previše „ruku“! Pri tom, naravno, cilj ovih „nevidljivih ruku“ nije jedinstven, kako je mislio Smit, tj. nije povećanje bogatstva društva, nego je to pluralizam ciljeva koji mogu i da protivureče jedni drugima. Otuda je *slučaj* prvi i pravi *zakon* ne samo nacionalne ekonomije nego, na duži rok, i globalne ekonomije danas u svetu.

I sama Marksova pozna teorija o robnom fetišizmu sugeriše ideju da tržišnom proizvodnjom upravlja mnoštvo nevidljivih ruku, koje Marks naziva *slepim zakonima*. Zašto su ti zakoni *slepi*? Da li zato što se uspostavljaju na „izokrenut“ način, kao „društveni“ odnosi između stvari, a ne *neposredno*, kao društveni odnosi među ljudima, licima? Čak i kada bi neki odnosi među licima bili neposredni, to još ne bi značilo da je reč o odnosima licem-u-lice, jer bi to još uvek *mogli* da budu i odnosi koji se u tim sa-odnosima ne vide, koji ostaju licima skriveni, tj. *slepi*. Najzad, valja reći da se i odnosi među stvarima uspostavljaju kao slepa zakonitost samo za *lica koja stupaju u te odnose* i koja su, pri tom, tek delimično *okrenuta* prema tim odnosima.

Ukratko, čovek uvek stupa u neke nesvesne, slepe odnose i to nije njegova fatalna greška već nužnost koju njegov pogled ne može da izbegne. U stvari, reč je o važnom antropološkom obeležju njegove *subjektivne* konstitucije. Jer, subjektivnost nije samo odnos prema sebi, sopstvu, ipseitetu. To se samo na prvi pogled čini. Međutim, subjekt nikad nije istovetnost-sa.sobom koja, zatim, postaje samoj sebi prozirna. On nije *samosvest*. Ipak, pošto je, *između ostalog*, odnos prema sebi i prema drugom

subjektu, pošto se „ogleda u drugom čoveku“, čovek onda ima neizbrisivo refleksivno obeležje. I to je sasvim u redu, s tim što je njegova refleksivna moć ograničena. Ona nikad ne dovodi do pune samosvesti, pošto njen važan (a psihoanalitičari bi, zacelo, rekli: *najvažniji*) deo uvek ostaje u mraku. Većina odnosa u koje subjekt stupa su odnosi koji za njega ostaju nerazjašnjeni, nereflektovani, nesvesni, pošto oni nisu samo „iznutra“ nego su i „spolja“, a to znači nesvesno – strukturirani.

Ali, zašto se onda Marksu činilo važno da okleveta iracionanost slepih ekonomskih zakona? Bez sumnje, zato da bi na taj način posredno podržao hipotezu o racionalnosti planski („samosvesno“) vođene privrede i društva. Polazna pretpostavka te strategije data je u kritikci političke ekonomije po kojoj su slepa zakonitost i fetišizam *robne poizvodnje* podudarni sa slepom zakonitošću i fetišizmom *kapitalističke proizvodnje*. Ta dva fetišizma/slepila su u stvari jedno te isto slepilo/fetišizam! Čitavo to hijeroglifsko „đubre“ mora, po Marksu, da se smesti na istorijsko „smetlište“ kako bi prozračna racionalnost ljudskih proizvodnih odnosa mogla da dođe do izražaja...

Mora se priznati da je to, na prvi pogled, delovalo prilično uverljivo. Ali poistovećenje robne proizvodnje s kapitalističkom proizvodnjom uopšte, naprosto, nije opravdano. Marks je ipak to činio. Recimo, u *Kapitalu*, čitamo: „Činjenica da je robna proizvodnja opšti oblik kapitalističke proizvodnje već uključuje ulogu koju u njoj novac igra, ne samo kao prometno sredstvo nego i kao novčani kapital, i stvara izvesne, ovom načinu proizvodnje svojstvene uslove normalnog prometa, dakle normalnog toka reprodukcije, bilo u prostom, bilo u proširenom razmeru, a koji se izvrću u isto toliko uslova nenormalnog toka, u mogućnosti kriza, pošto je sama ravnoteža jedna sučajnost u stihijskoj formaciji ove proizvodnje“ (*Kapital* II, Beograd, Kultura, 1958. god. str. 910). Na istom mestu čitamo da je stvarna *ravnoteža* uslovljena ekvivalentnom razmenom, tj. „istim iznosom vrednosti roba koje su međusobno razmenjene“. Treba napomenuti i to da je dodatni razlog da se u privredi ustanovi ravnoteža taj da se *ukupna* jednostrana kupovina i *ukupna* jednostrana prodaja roba u izvesnom periodu podudaraju.

U stvari, pisac *Kapitala* je verovao da neravnoteža i kriza u kapitalizmu nastaje onda kada se naruši sitem ekvivalencija čija stabilnost garantuje „stvarnu ravnotežu“. Ali, on je u isti mah zaključio da je u stihijnoj formaciji robne/kapitalističke proizvodnje sama ravnoteža jedna *slučajnost*, što znači da je sistem ekvivalencija ili proizvodnih jednačina – nestabilan.

Uzrok je, očigledno, „stihijnost“ o kojoj Marks govori i koja je nesumnjivo prisutna u rečenoj formaciji. Ali, šta je *stihijnost*? Otkud uopšte stihijsnost? Jedno je sigurno: ona ne proizlazi iz neekvivalentne razmene između rada i kapitala nego iz robnog fetišizma. Otuda je, onda, jasno zašto je Marksu potrebno da postulatorno, jakim rečima inkriminiše robni fetišizam. Stihijni karakter robne razmene je ključni izvor zla, tj. moguće neravnoteže i krize u kapitalitičkom obliku proizvodnje.

Iz toga, zatim, sledi suviše brzi zaključak da ukidanjem (fetiške) robne razmene (a druge ni nema), uz racionalno, plansko vođenje privrede, jednom za svagda može da se reši problem ekonomskih kriza. Po tom shvatanju, iracionalnost i stihijnost robnog načina proizvodnje glavni je krivac za krizu i mogući slom kapitalističkog načina proizvodnje. A to onda još jednom znači da je pravi zakon nacionalne ekonomije *slučaj*, tj. haotično kretanje vrednosti kojima, onda, *ne piše na čelu šta su*... Naravno, kasnije dolaze „naučnici“ koji neke momente proizvoljno fiksiraju u obliku zakona. Neobična je činjenica da je i sam Marks podlegao tom iskušenju, recimo, onda kada je formulisao zakon o *tendenciji padanja profitne stope* (v. istoimeni odeljak u trećoj knjizi *Kapitala*).

Lako možemo da uočimo činjenicu da je i u *Manuskriptima* (v. odeljak: *Otuđeni rad*) Marks nedvosmisleno formulisao podudarnost između robne proizvodnje i proizvodnje viška vrednosti. „Rad ne proizvodi samo robe; on proizvodi sebe sama i radnika kao robu, i *to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe*“ (*Dela*, III, str. 217-218; podvukao: M. B.). Dakle, rad ne cilja samo na ekvivalentnu razmenu, on nije namenjen samo za razmenu, već i za uvećanje kapitala i to bez iznimke ili u punom razmeru. Zato se, kaže dalje Marks, „predmet proizveden radom, njegov proizvod, suprotstavlja njemu kao *tuđe biće*, kao *sila nezavisna* od proizvođaća“ (*isto*). Naravno, Marks u *Manuskriptima* to naziva *otuđenjem*, a u *Kapitalu fetišizmom*. Važna je još jedna formulacija koju nalazimo u *Manuskriptima* i u kojoj se kaže da u robnim uslovima rad radnika „nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo sredstvo za zadovoljenje potrebe izvan njega“. Time se, bez sumnje, naglašava *otuđeni instrumentalni* karakter rada. Rad služi nečemu izvan njega samoga...

U komentaru Millovih *Elemenata političke ekonomije* Marks još jasnije pokazuje da on ekvivalentnu (robnu) razmenu po svom otuđujućem karakteru u stvari izjednačuje sa otuđujućim karakterom neekvivalentne

razmene između rada i kapitala. Naime, on preuzima od Milla shvatanje o novcu kao *posredniku* razmene. „Bit novca nije na prvom mjestu u tome što je u njemu otuđeno vlasništvo, nego što se *posredujuća djelatnost* ili kretanje, *ljudski*, društveni akt pomoću kojeg se proizvodi ljudi međusobno dopunjuju, otuđuje i postaje svojstvo jedne materijalne stvari izvan čovjeka, svojstvo novca“ (*Dela*, III, 279-280). Dakle, kada čovek svoj proizvod proda i za njega dobije novac onda se u tom novcu, kao nekakvoj spoljašnjoj stvari, njegov proizvod otuđuje. Ta neobična tvrdnja ipak se znatno razlikuje od tvrdnje o neekvivalentnoj razmeni u kojoj čovek daje više, a dobija manje. Zašto Marks želi da poistoveti te dve vrste otuđenja (ako su to otuđenja)? Da li on želi, možda, da pojača utisak, tj. dramu otuđenja u svetu robne/kapitalističke proizvodnje?

Tako nam izgleda kad čitamo samog Marksa: „Koliko čovjek sam ospoljava tu posredujuću djelatnost, on tu djeluje samo kao sebi izgubljen, onečovječeni čovjek; sam odnos stvari, čovjekovo operiranje njime, postaje operiranje jednog bića izvan čovjeka i iznad čovjeka. Pomoću tog *stranog posrednika* – umjesto da sam čovjek bude posrednik za čovjeka – čovjek svoju volju, svoju djelatnost, svoj odnos prema drugome vidi kao silu koja je nezavisna od njega i njih. Dakle“ – patetično zaključuje Marks – „njegovo ropstvo dostiže vrhunac.“

Ipak, problem je u tome što novac sam po sebi nema ta („otuđujuća“) svojstva koja mu pripisuje Marks. On njih *može* da stekne, ali samo onda kada postaje instrument *neekvivalentne razmene*. I naravno, onda kada je neko egzistencijalo ugrožen takvom razmenom. Tek tada može da se desi situacija u kojoj „takav *posrednik* postaje *zbiljski bog*“, odnosno u kojoj „njegov kult postaje samosvrha“. No, budući da je Marks u pogledu otuđenja izjednačio ekvivalentsku i neekvivalentsku razmenu, to je onda dovelo do zaključka da oslobađanje od tog otuđenja podrazumeva ne samo ukidanje eksploatacije (kapitala) nego i ukidanje robne proizvodnje (i, naravno, novca). Protagonisti prve uspešne komunističke revolucije u svetu brzo su uvidelu fatalne posledice kojima vodi dosledno ukidanje robno-novčane razmene. Minimalni zaključak iz prethodne analize glasi: u svetu u kojem se materijalne vrednosti stvaraju putem rada, novac (kao opšti ekvivalent) jedina je *racionalna* mera tih vrednosti, tako da se eliminacijom te mere vrednosti nužno stupa u sferu proizvodne *iracionalnosti*. Naravno, racionalnost novca ograničena je na ekvivalentske odnose koji u razmeni

mogu da se uspostave. Tužna je istina samo to da takvih odnosa, u njihovom čistom vidu, jednostavno, nigde nema. Savremena ekonomija oličenje je nejednakosti, nepostenja i nepravde u svetu. Nevidljiva ruka slobodnih razmenskih odnosa u svetu je, čini se, ponajpre jedna lopovska ruka i, u stvari, ruka koja je jednima „majka“, a drugima „maćeha“.

Trošna kuća istine

Istinitost nekih iskaza moguća je (ako je uopšte moguća) samo ukoliko su, pritom, zadovoljeni izvesni uslovi, a to znač da se može reći da ni jedna istina nikad nije bez-uslovna. U stvari, moguće je reći i ovako: jedna istina je (možda) bezuslovna samo onda kad nije moguća. Pomenuti uslovi nisu nešto što istini dolaze samo spolja (iz transcendencije ili Sveta br. 1), već su i delom reflektovane, a delom nereflektovne (strukturalne ili jezičko-kontekstualne) *pretpostavke* pod kojima ona funkcioniše. Filozofi su mnoge od tih pretpostavki ispitivali, ali naravno ne baš sve. Uvek je bar jedna pretpostavka nedostajala, tj. ostajala je neispitana. Reč je o ograničenoj i ograničavajućoj uslovnosti same refleksivne moći. Naime, ispitivanje "poslednje" pretpostavke nije moguće a da pretpostavka samog ovog ispitivanja ne ostane neispitana. Prema tome, moguće je ispitivanje samo uvek "pretposlednje" pretpostavke. Na tom fonu se diskurs nužno ustanovljuje kroz opoziciju svesnog i nesvesnog. Eto, najzad, zašto i govor filozofa koji pretenduje na obuhvatnu istinitost uvek morao biti pun propusta. Iako je ispitivanje pretpostavki koje se voljno ili nevoljno uvode u igru (kroz upitnost, analizu, dijalog, tekst itd.) sama *differentia specifica* filozofskog načina govora, ipak, kad je reč o istini, odnosno o istinitoj teoriji istine, onda je svaki, pa i filozofski govor, po pravilu, manjkav, pun nerasvetljenih pretpostvaki čiji se uticaj niti razumeva niti ispituje. Zašto je on takav? Zato što bi on kao upitni, filozofski govor morao da bude nezaustavljiv, ali on se upravo kao govor-o-nečemu nužno na nečemu (nekoj konkretnoj misli) zaustavlja i tako prekida kretanje upitnosti, ne dovodeći u pitanje vlastiti prekid. Upravo onda kada želi da se zaustavi, dovrši, zaokrugli, filozofija manifestuje svoju mnjkavost i uzaludnost.

U početku, u filozofiji se polazilo od slabo ispitivane intuicije po kojoj je istina nužno uslovljena ne samo spoljašnjim uslovima i okolnostima nego i sopstvenim identitetom. Ono što je istinito neminovno je istovetno sa

sobom, a ne s nečim drugim. Istina je istina, glasi bezuslovna istina o istini. Ona je to što jeste, ukoliko je uopšte ima. Ali, upravo tu iskrsavaju dva ključna pitanja: (1) da li je istina samo i samo istina i (2) da li (takve, istovetne sa sobom) istine uopšte ima? Filozof, bar, takva pitanja ne bi smeo da izostavi. On ne bi smeo da izostavi ni ključno pitanje: da li istina može da opravda svoje najvažnije pretpostavke? S tim, naravno, što su najvažnije one koje se propuštaju, koje se i ne mogu opravdati. Ali te pretpostavke, videli smo, ciljaju ili na istinosne uslove ili na bezuslovnost istine ukoliko je ona dogmatički već data.

Istinosni uslovi dati su radi *mogućeg* utvrđivanja istinitosti nekih iskaza. Samom značenju iskaza oni nisu neophodni: istina nekog iskaza nije potrebna da bi on mogao da učestvuje u komunikaciji; moguće je, naime, da taj iskaz bude i lažan ili s one strane istine i neistine. Međutim, samo značenje nekog iskaza je neophodno da bi iskaz uopšte i mogao da pretenduje na istinitost. Pri tom, naravno, sama istina nije neophodna da bismo mogli da razumemo ili osvetlimo govornikovu semantičku nameru. Ali ona (istina), ako je data, sadrži u sebi sopstvenu bezuslovnost u obliku tautologije: istina je istina. Ona tu svoju identitarnu uslovljenost projektuje i na same iskaze. Zato je, reklo bi se, istina potrebna da bi se učvrstio supstancijalno-sadržinski ili formalno-semantički identitet nekog značenja, iskaza, stava. Jer, bez strogosti i čvrstine u značenju, iskaz bi bio prepušten proizvoljnosti, tj. proizvoljnim značenjima. Kao takav, on ne bi mogao da pretenduje na bilo kakvu istinitost. Ali i istina bez istivetnosti sa sobom bila bi takođe proizvoljna, "relativistička", pa na njenom fonu ni sama značenja ne bi mogla da se učvrste. Zato, ako je iskaz putem svoje istinitosti vezan uz supstancijalnu datost (recimo, uz neke entitete čija svojstva se mogu pouzdano utvrditi) ili ako se da uklopiti u shemu formalno-semantičkog merila istinitosti, onda je to dobar način da se učvrsti i identitet njegovog značenja, tj. semantički identitet.

Ali, šta znači učvrstiti identitet jednog značenja ili iskaza? To znači postići da on znači ono što znači, a ne nešto drugo. Dakle, identitet iskaza se učvršćuje onda kada se učvrsti njegov značenjski identitet. Ali, već smo videli, za to postoje bar dve metode: jedna je materijalna, sadržinska, a druga je formalna, semantička. U prvoj, značenje se vezuje uz nekakvu spoljašnju, van-jezičku prisutnost (ili: stvarnost, Svet br. 1. itd.). Ta spolja data, neprikosnovena prisutnost svojom istovetnošću sa sobom učvršćuje

semantički identitet značenja koje je upereno u nju. Pretpostavka je sledeća: značenje reći *kuća* može da referira samo i samo na kuću. Pa ako se ta reč upotrebljava u neku drugu svrhu, recimo, kao metafora ili metonimija, onda to nije spoljašnje, van-jezičko *referiranje*, a time i sama reč gubi svoj značenjski identitet.

Odnos između istine i istog je bikondicionalan. Istina učvršćuje isto, kao što i isto učvršćuje istinu. Zato bi jedna teorija istine i istog morala da ispita različite oblike zavisnosti istine od istog/identiteta i obrnuto. Ali, cilj tog ispitivanja je nužno ograničen. Naime, ograničen je karakter ove uzajamne zavisnosti istine i istog, jer za istinu se može reći da na odlučujući način zavisi od različitog, drugog i neistovetnog. Istinom, koja je kontekstualno okružena, prožeta i nožena identitetima, ipak, ne komanduje isto nego razlika! Pa ako je istina *da istinom ne komanduje isto nego razlika*, iz toga sledi onda i meta-istina: *da istinom o identitetu* (ili *identitetima*) takođe *komanduje – razlika* (ili: *rAzlika*). Identiteti su uvek umreženi u izvestan sistem, sklop, kontekst ili igru razlika. Time se ne isključuje koncept refleksije – kako su to neki strukturalisti i rani poststrukturalisti mislili – već se upravo uključuje. Naime, refleksija kao mišljenje koje (uzalud) želi da dosegne svoju drugu scenu, scenu nereflektovanog i neidentičnog (nemoguće identifikacije), neizbrisiv je deo igre razlika.

Goli život

Iako smo potpuno opredeljeni za dekonstrukciju *golog života*, nas u ovom trenutku zanima jedan, bar na prvi pogled, manje ambiciozan zadatak. U čemu se on sastoji? Zanima nas odnos posredovanja i neposrednosti ne samo onako kako se on manifestuje u mišljenju nego, još više, u samom životu, uključujući tu i nadživljavanje. Svakako, čovek je živuljka (ili: goli život) koja misli; ali, on to radi *između ostalog*. Zato mi njega možemo da definišemo i na drugačije načine. I pri tom ne moramo da pogrešimo! Jedno je sigurno: sva ta druga obeležja koja mogu da uđu u definiciju čoveka poseduju, takođe, moć distanciranja od neposrednosti. Mišljenje je samo dobar primer, zato što je ono *apstrahovanje* od neposrednosti.

Ima, čini se, dobrih razloga da čoveka minimalno, ali pouzdano, definišemo kao apstrahovanje od neposrednosti. Čovek je nešto drugo, uvek drugo od onog što je dato. I u sopstvenom identitetu, za kojim (uzalud)

traga, čovek je, dakle, apstrahovanje od neposrednosti ili uvek-nešto-drugo. Ma koliko mišljenje težilo da zahvati neposrednost, ono je uvek i izvesno apstrahovanje od nje. Ta moć apstrahovanja je, s naličja, nemoć stapanja, nemoć apsolutnog poistovećenja. Ali, zbog te nemoći ne vredni plakati ili klevetati samo mišljenje i, generalno uzev, čoveka. Jer i sam život, ma koliko težio neposrednosti, nije u stanju da sebe neposredno zahvati kao neposrednost. On je, u odnosu na samoga sebe, neka vrsta rasprskavanja. Zato je njegovo „zahvatanje sebe“, njegova centripetalna moć uvek već data kroz posredovanje koje je, u stvari, udaljavanje, centrifugalna snaga i kretanje.

Život se, dakle, *odnosi* prema sopstvenoj neposrednosti. I on se odnosi kao nešto uvek-drugo, kao posredovanje kojim komanduje razlika. Ali, na ovom mestu je moguće uvesti u igru (jer to je igra) i – nadživljavanje. Odnos života prema samome sebi može da bude i nadživljavanje. Tzv. *goli život*, još nije ništa. Za koga nije ništa? Za onog koji se prema njemu odnosi, odnosno *za* onoga za koga se uopšte i pojavljuje to *za*. Goli život je samo fikcija o čistoj, nepatvorenoj neposrednosti, koja (fikcija) se, naravno, nalazi u našoj glavi.

Život je odnos prema sebi, kao što je i mišljenje odnos prema svom predmetu. To bismo mogli izreći i ovako: život je uvek život drugog stupnja, a to minimalno znači da on ima strukturu nadživljavanja. Ipak, to ne znači da je on, život (kao nadživljavanje), zapravo smrt života kao neposrednosti. Reč je, bez sumnje, o ozbiljnoj zagonetki: šta znači nadživljavanje nasuprot životu? Ta ista zagonetka može da se formuliše pitanjem: šta znači posredovanje nasuprot neposrednosti? I kako je uopšte nastalo to posredovanje u svemiru u kojem je sve neposrednost (ako je reč o neposrednosti, a ne o rasprksavanju i nezaustavljivom rasprskavanju svemira). Strogo uzev, mi ne znamo krajnje značenje (ako takvog ima) ove zacelo metafizičke opozicije između neposrednosti i posredovanja. A ipak, čitavog života se vrtimo u njenom krugu. Primitivac će videti spas u jednom „nemoj da filozofiraš“. „Ćuti i živi.“ Ali glupost je neopisivo dosadna. Eto zašto su upitnost i posredovanje upitnosti nužni čak i onda kada u njihovom registru nemamo (definitivnih) odgovora ili definitivne neposrednosti.

Protiv osiguranog sveta

Dekonstruktivna intervencija ugrožava sigurnost suviše osigiuranim svetovima. Pre svega, ona ugrožava identitarnu osiguranost, odnosno preveliku uverenost u istovetnost sa sobom nekog bivstvujućeg. Krajnja konsekvenca ove uverenosti jeste da svet nema alternativu, da on nužno jeste takav kakav jeste, odnosno da je sve (u njemu) to što jeste i da, prema tome, u svetu, u datom trenutku *t*, nema alternativno-mogućeg: pošto je u tom trenutku svet nužno takav kakav jeste. To može da se iskaže i na drugačiji način, recimo: u datom/istom trenutku *t*, svet je podložan apsolutnoj determinisanosti. U onome što se već dogodilo ništa nije slučajno, jer to što već jeste nema alternativu... Ukratko, u svetu kakav jeste nema alternativno-mogućeg ili kontingentnog. Iz toga, zatim, sledi da su protivčinjenički iskazi (ako su uopšte mogući) mogući samo u fantazmatskom pristupu svetu kakav u trenutku *t* jeste.

Dekonstrukcija jednostavno odbacuje shvatanje po kome je svet, u trenutku *t*, lišen svake alternative i kontingentnosti. Kako njoj to uspeva? Pa jednostavno, tako što ona ne prihvata tezu da postoji strogo-činjeničko stanje sveta ili, što se svodi na isto, da postoji *isti/dati* trenutak *t* jednog sveta. Bez sumnje svet bi bio istovetan sa sobom ako bi bio moguć trenutak *t* koji bi, takođe, bio istovetan sa sobom. Ali, to je idealna, geometrijska pretpostavka kojoj u stvarnosti ništa ne odgovara. Kad bi joj odgovaralo, onda bi svet zaista bio u svakom trenutku fatalno determinisan, pa bi protivčinjenički iskazi bili obično fantaziranje. Ali, nasuprot tome, dekonstrukcija zastupa stanovište da je svet u svim svojim trenutcima kontingentan, da su u njemu kako u prošlom, tako i u sadašnjem i budućem vremenu prisutne alternativne mogućnosti. Iz toga zatim sledi da su protivčinjenički svetovi integralno deo sveta kakav naša logičko/analitička svest poznaje.

Dakle, pošto osigurani identiteti ne postoje kao nešto što je dato *po sebi*, već po vlastitoj intenciji ili po sopstvu (ipseitetu) koje svoj identitet svesno ili nesvesno projektije kao vlastitu nameru ili tendenciju, onda to znači da dekonstrukcija interveniše u ravni onoga što bi subjektivna svest htela da bude za sebe. Greška teoretičara koji su tvrdili da nije važno šta

čovek o sebi misli da jeste, već šta stvarno jeste, u tome je što su oni preokrenuli odnos onog *po sebi* i onog *za sebe*. Van subjektivnosti, van tog za sebe ili za nas, nema nikakve datosti po sebi i njenog identiteta. Ovaj poslednji je subjektivna konstrukcija koja se uvek formira u diferencijalnom (= za-razliku-od) ključu, jer subjektivnost je nužno i konstitucionalno *različita* od identiteta, od stvari, objekta ili stavrnosti, odnosno objektivnosti na koju cilja.

Ako nam je ovde dozvoljeno da upotrebljavamo metafizički jezik prvenstva, onda bismo mogli reći: to biti-drugo-od je, u stvari, ono Prvo. Subjektivnost upletena u mreže razlika je *prva*, ali, neravno, ne u nekom metafizičkom smislu. U dogmatičkom razdoblju ona je uvek bila inferiornost u odnosu na poželjnu transcendenciju, pa čak i u odnosu na čistu transcendentalnu uslovnost svega što nam je dopušteno da znamo o onome „po sebi“ (u njegovoj pojavnosti – Kant; ili u njegovoj suštini – Huserl). Dekonstrukcija nam kaže da mi subjektivnost poznajemo jedino kao „laž“, lišenu komplementarne (metafizičke) istine. Ili kao „grešku“ koju ipseitet svojom diferencijalnom pozicijom unosi u projektovanu istovetnost sa sobom... U identitarno shvaćenom svetu, subjektivnost je, naravno, *laž*. Sopstvo traži svoj (predmetni ili subjektivni) identitet i ne nalazi ga. Nikad. Istovetnost sa sobom je uvek ugrožena vlastitom pozicijom u strukturi bivstvovanja za drugo, recimo, u svom intersubjektivnom, socijalnom polju. Ona je podjednako ugrožena bez obzira na to na šta je projektovana, da li na objektivnost ili na subjektivnost... Još jednom: identitet po sebi je nedosežan. I kao takav, on može da se pojavi unutar logocentričkih determinacija, kao suviše učvršćen, fiksiran, osiguran.

Posao dekonstrukcije je tu samo u tome da „izvornu“ neistovetnost-sa-sobom sveta privede lucidnosti. Ali, u čemu se sastoji ova izvorna neistovetnost-sa-sobom? U onome od čega je logocentrička istovetnost-sa-sobom upravo *apstrahovala*. Projektovanje identiteta je generalno uzev – apstrahovanje. Logika je apstrakcija. Izvorna neistovetnost sa sobom nam, dakle, govori o tome da je prisutnost zauvek-istog, u isti mah, u nekom „istom“ trenutku (*t*), naprosto – neprisutna. Zbog diferencijalne pozicije subjektivnosti (subjekt i njegova spoznaja, njegova identifikacija bilo čega, su drugo-od samog objekta) objektivnost nam je uvek u isti mah prisutna i neprisutna. Pri tom, naivan je svaki pokušaj da se ta dva momenat razdvoje u

skladu sa načelom protivurečja: prisutno nije neprisutno, jer ni neprisutno nije prisutno.

Kad kažemo da je prisutnost drugog u istom neprisutna, onda ova neprisutnost ne znači da se, tu, drugo profiliše kao negacija i kroz negaciju, recimo, kao negativna dijalektika. Ako je obeležena negacijom, *neprisutnost* drugog u istom je obeležena negacijom upravi Istog (ili: dominantno, hegemono Istog) u drugom. Biće je u sebi razmaknuto, pocepano ili nastanjeno drugim u Istom. Odnosno: i „talasasto“ i „korpuskularno“, u „isti“ mah. Nema sumnje, sve je ono što jeste, ali samo pod uslovom da se (uzalud) apstrahuje od drugog koje jeste tako što nije. Ili: koje jeste za-razliku-od svakog *jeste*.

Evo kako to Derida shvata: „...drugi se ne prezentira, on odsustvuje upravo tamo i upravo onda kada se prezentira: on je jedan nestali. Kad ga vidim da dolazi, već počinjem oplakivati njegovo odsustvo, žaliti-željeti sa zebnjom iščekivati njegov odlazak, evo me već kako mu kazujem ’zbogom’, ’zbogom ti me ostavljaš, zašto si me ostavio, vrati se, ali ti se ne vraćaš, ti se ne možeš vratiti, ne možeš biti onaj koji se vraća, a pogotovo se ne vraćaš ako treba da ostaneš moj drugi ili moj gost’ itd.“ (videti u: *Vjernost „više nego jednom“*, prevod: Ugo Vlaisavljević).

Raskid je konstitutivni momenat svakog biti-u-svetu, biti-sa, biti-zajedno, biti-isto... Dakle, rascep je „integralni“ momenat svakog humanizma ili svake teologije. Svakog: biti Jedno sa čovekom ili sa Bogom. Svejedno. Ali uvek imamo i to što Derida označava sa *zbogom*. Posle svakog povratka konstatuje se da povratka nema. Nema trećeg, jer treći je samo i uvek drugi od drugog. Drugi od identifikovanog-drugog, od drugog uhvaćenog u identitarne sheme. Dekonstrukcija je neophodna, ali ne i fatalna, ne kao jedan zauvek osigurani svet.

Žrtveni obred

Mnogi oblici ponašanja u društvu u kojem je uhvatilo maha nacionalističko stanovište kao ideološki dominantno nisu sasvim razumljivi bez koncepta žrtvovanja, odnosno bez žrtvenog nasilja koje podrazumeva simbiozu obrednog, političkog i simboličkog žrtvovanja u datom društvu. Naravno, i “naši”, lokalni ili domaći nacionalizmi koji su procvetali na razvalinama druge Jugoslavije koristili su taj drevni model žrtvenog nasilja

najpre u korist "viših" kartografskih i spekulativno-ideoloških ciljeva, a zatim i u korist razobručenog građanskog rata. Samim ishodom niko nije mogao biti zadovoljan. Pogotovo ne iskreni vernici Svetinje koja dodiruje nemoguće. I sam arhaični sklop nasilja koji se probudio u "nama", počev od plemensko-palanačkog duha, takođe je, sa svoje strane, iskoristio rascvetala nacionalistička stanovišta za potvrdu ritualnog samorazumevanja, odnosno razumevanja sebe-samoga kao *svetošću legitimisanog nasilja*. Pa u trenucima kada to nasilje nije moglo biti stvarno, ono je moralo biti fikcionalno, simboličko. Ako nije moglo biti konstitutivno utemeljeno, ono je još uvek moglo biti regulativno iskušano. Sama ideološka "sublimacija" nasilja nije njega poništavala već ga je potvrđivala u njegovoj bezobzirnoj, nedodirljivoj *svetosti*. Krv je, u isti mah, svetost i zadati udarac.

Sposobnost nacionaizma da se *održi* čak i u uslovima kojima prethodi teški poraz, objašnjava se isključivo počev od retrogradnih, anahronih kretanja u pravcu simbioze različitih oblika nasilja na čijem "čelu" stoji *sveto nasilje*. To, naravno, nije moglo biti pravolinijsko kretanje, upravo zbog poraza koji su bili vidni, već je ličilo na spiralu u koju se, poslednjih nekoliko decenija, na ovim prostorima neoprezno uletelo... Primitivno i, dakle, plemensko-palanačko društvo nije poznavalo politički i ideološki vođeno nasilje. Ono nije imalo ni samu ideologiju nacionalizma kao kodifikovanu šifru, okvir, sklop. Nije imalo ni delatnost koja bi se nazvala *politika* i koja bi nasilje ideološki vodila i usmeravala, odnosno kvazi-etički, populistički i nacionalistički centrirala. U primitivnom društvu i sam polemocentrizam je morao biti primitivan.

Nasuprot tome, politički vođeno nasilje, recimo, u balkanskim ratovima na kraju XX veka, ali i u tzv. "miru", svoju efkasnost – i pored poražavajućih rezultata – duguje, upravo, poistovećenju sa arhaičnim ritualima simboličkog ili doslovnog žrtvovanja. Kada nacionalista ulazak u Evropu proglašava pristankom na kolonijalni položaj, onda on u datoj sredini žrtvuje civilizaciju. Takav slučaj smo imali u Srbiji. Umesto da se odmah, još pre raspada Jugoslavije, opredelila za pristupanje Evropi, Srbija se opredelila za žrtvovanje i Jugoslavije i Evrope.

U jednom nedavno objavljenom tekstu Milo Lompar kaže: "Iskustvo nam je kolonijalno. Zašto je to, ponekad, opasno i kažnjivo reći?" Pretpostavimo da je to istina i da nije ništa drugo do istina, šta god da ta jezička zavrzlama znači. Ako bi to zaista bila istina, onda bi ona bila to što

jeste samo i samo zato što u isti mah i pre toga važe reči koje nam je Radomir Konstantinović ostavio u "amanet" na početku *Filosofije palanke*: "Iskustvo nam je palanačko. Ponekad, opasno je (i kažnjivo) reći to na uho palanačkoj oholosti".

Dakle, "nama" koji smo zabravljeni u našem palanačkom zabranu, nama gordima i oholima, lišenim svake spremnosti na kompromis sa svetom, sa evropejskim i civilizacijskim vrednostima, šta drugo preostaje nego da *žrtvujemo* sve te vrednosti na oltaru jednog čistog, ali i potpuno ispraznog "stanovišta" ili patrijarhalno-palanačke "Stvari" i da, zatim, u našoj praktičnoj, stvarnosnoj bedi, sa kolonijalnim entuzijazmom prihvatimo žuti šećer koji stiže iz belog sveta... I na kraju će nam, naravno, ostati da poželimo istu tu kolonijalnu poziciju o kojoj nam retrogradna Srbija na sav glas i gde god stigne svira svoju arhaičnu svirku...

Cilj nije opstanak po svaku cenu. Opstanak, makar i u bedi i jadu, samo je posledica koja može da se desi, ali ne mora, jer za efikasnost ritualnog žrtvovanja ta posledica nije bitna. Pravi cilj je, samo, potvrda neprikosnovene Stvari. Porazi su zadušne žrtve i, prema tome, izvesne "pobede" ili izvesna "viša" regulacija/kontrola nasilja. Pri tom, žrtvovanje, u načelu, može da bude kako aktivno tako i pasivno. Ono može da bude sredstvo za očuvanje "svetih", "istorijskih" granica, teritorija, zemlje, nacije, naroda, poretka, "našeg životnog stila" i tome slično.

Ali, kada stvari krenu "naopako" – a to se regularno događa – žrtvovanje postaje simoličko i ritualno sredstvo za očuvanje idealne, "nebeske" Stvari i to, upravo, putem odricanja od svega životnog: stvarnih vrednosti, granica, teritorija, delova zemlje, poretka, stila življenja… Da samo žrtvovanje ne bi bilo "obično" već da bi imalo ritualni smisao, ono mora da brani jednu stvar koja je Sveta, dakle, samu Stvar. Pri tom, važno je da ta svetost, ta sveta Stvar, ta srpska priča, bajka i ideologija/stanovište nikad ne bude savim precizno definisana, da je bezobalna, neograđena, vazdušasta i koliko zagrižena toliko i vetropirasta. Jer, cilj žrtvovanja nije čvrst, fiksan. Važno je samo žrtvovanje, a ne njegov predmet. Ta Stvar može, jedanput, da bude očuvanje svete zemlje, a drugi put, ista ta sveta zemlja može da se žrtvuje radi očuvanja naše (*nebeske*) Stvari. U ovom načinu razmišljenja Sveto je, zapravo, samo – žrtvovanje. Bez obzira da li našoj Stvari ide dobro ili loše, žrtvovanje je mehanizam koji njome upravlja i na taj način drži nasilje pod vlastitom kontrolom.

Trauma predstavljanja

Pojam *predstavljanja* (*reprezentacije*) podrazumeva ili (pasivno) tvrpljenje nekog odnosa ili njegovo (aktivno) stvaranje, s tim što je trpljenje po pravilu rezultat aktivnog *pristajanja* na trpljenje. A aktivno pristajanje imamo i onda kada „nemamo alternativu“. Naravno, slika i predstava imaju moć predstavljanja *nečega*. Ali predstavljanje je moguće i sa podrazumevajućim (ili: ne-eksplicitnim) prenosnikom. Zato se može reći da predstavljanje uvek predstavlja nešto bez obzira čime ono to čini. Ova distinkcijaje važna je jer nam ukazuje na činjenicu da u našem jeziku *predstavljanje* (reprezentacija) i *predstava* (reprezentacija), ma koliko bili bliski, ipak nisu sinonimi. Ali, to deluje kao povoljna okolnost za srpski jezik.

Ipak, komplikacije s rečju *predstavljanje* ili *pred-stavljanje*, kada ona referira na neku neposrednost, u našem jetiku su nesumnjive. Jer, predstavljanje ili prezentovanje, recimo, neke modne haljine može u isti mah da bude reprezentacija izvesne modne „linije“. Dakle, često sama prezentacija nečega nosi u sebi simbolički potencijal neke reprezentacije. Da li iz toga sledi da je konfuzija neizbežna? Svakako – ne. *Predstavljanje*, *predstava*, pa i *prezentacija* reči su čija značenja se sasvim legitimno menjaju od slučaja do slučaja. Ipak, bitno je to da te promene ne stvaraju homonime, dakle, drugoznačne reči sa istovetnom zvučnošću. Ono što se tu stvara samo je normalana mnogoznačnost (polisemija) jedne te iste reči. A činjenica da je tu reč o istoj reči (odnosno: familiji reči), zagarantovana je time što u svim značenjskim promenama ta reč zadržave istovetne momente.

Naravno, neko bi sada mogao da upita: čemu toliki trud oko reči *predstavljanje*, ako ona već na svom prvom teorijskom koraku stvara ozbiljne teškoće? Odgovor je jednostavan: ta reč je neophodna za razumevanje onoga što se ne samo u umetnosti nego i u filozofiji dešavalo u njihovoj istorijskoj genezi. Pitanje: šta se dešavalo? – prepuštamo istoričarima. Ostaje pitanje: šta se danas događa? Da li je predstava/predstavljanje (reprezentacija) sada, naprosto, izgubila relevantnost za umetnost i filozofiju? Mnogi su u to poverovali, ali zato što su *reprezentaciju* tumačili (= svodili i odbacivali) na klasičan, ontoteološki način i tako je, onda, odbacivali. Samo, ta reč može da se tumači i

dekonstruktivno, tj. diferencijalno. U tom slučaju ona postaje ne samo „korisna“, nego i „neophodna“.

Robusna stvarnost

Pored robusnog značenja reči *postoji*, koje dolazi od samih stvari, odnosno počev od Sveta br. 1., moguća su i znatno mekša, kontingentna značenja. To su značenja onog slučajnog, ali u isti mah i slučajna značenja. Što znači da se ona ne odnose samo na to što *postoji* (kao označeno) nego i na samo značenje, tj. korelativni odnos označitelja (postoji) i označelog (postoji). Tu razliku je potrebno naznačiti jer reći i biti nije ista stvar. Sve u svemo, moguće je govoriti o “umekšavanju” robusnih značenja putem kontingencije koja podrazumeva da sve može da bude i drugačije od “toga” kako jeste. Na drugom polu ovog umekšavanja pojavljuje se i nešto što bismo mogli nazvati *fikcionalnim* postojanjem. Takvo postojenje je, s još većim razlozima, kontingentno u gore naznačenom, dvostrukom smislu. Iako se isključuju, robusno i fikcionalno postojanje ipak su podjednako mogući kao *postojanje*. Paja Patak podjednako postoji kao i patak iz našeg dvorišta. Kako da to shvatimo?

Pođimo od uobičajenog jezičkog razlikovanja koje nam kaže da reč *postoji* može da znači: (a) *postoji* samo u verovanju (tvrđenju, iskazu, tekstu itd.) ili (b) *postoji* (i) u samoj stvarnosti (u autobusu, ulici, gradu). Da li se prvo može nazvati fikcionalnim, a drugo stvarnim postojanjem? Po standardnom načinu razmišljanja to bi zaista bilo tako. Ali, problem nastaje onda kad na već prvom času filozofije doznamo da su verovanje u ono stvarno i verovanje u fikcije podjednako *verovanja*, te da je takvo verovanje još daleko od toga da bude znanje. Zato je umesno upitati se: o kakvom *postojanju* može biti reč u kontekstu verovanja-koje-još-nije-znanje? Nije li takvo postojanje, bilo da se veruje u njegovu stvarnost ili u njegovu fikcionalnost, ipak, u oba slučaja – fikcionalno? Sve dok se ne dokaže suprotno.

Dodatni problem nastaje kad se upitamo: šta znači *fikcionalno postojanje*? Da li se time hoće reči da je to postojenje nestvarno i da mora da se pravi razlika između stvarnog i nestvarnog postojanja? Tako da to (fikcionalno) postojanje, u stvari, ne postoji, da je ono u suštini, iza svog privida postojanja, u stvari, *nepostojanje*? Ili se hoće reči da fikcionalno

postojanje ipak postoji, samo u jednom posebnom, fikcionalnom kontekstu. Recimo, Zevs postoji unutar fikcije koja se, u najširem smislu, može nazvati – *helenski mit*. Nešto složeniji posao za razumevanje imamo u slučaju iskaza: *sadašnji kralj Francuske*. Da li on postoji kao izmišljena ili umišljena stvar, kad već znamo (da li baš znamo?) da on u stvarnosti ne postoji? Jedno je sigurno: uzraz *sadašnji kralj Francuske* se već odavno pojavljuje (ili: postoji) u filozofskoj literaturi. Slična dilema mogla bi da se postavi i za istorijske ličnosti, recimo, za Julija Cezara: da li on postiji u stvarnosti ako te stvarnosti već odavno nema?

Mnogi filozofi bi danas rekli da je stvarno postojanje uvek sporno, a da je umišljeno (ili fikcionalno) nesporno, ali samo zato što ono *ni ne postoji*. Umišljenost je zamisao nečega što ne postoji. Još preciznije, ona je zamisao nečega što ne postoji izvan zamisli, već samo u njoj i u sličnim zamislima. U svakodnevnom govoru postoji fikcionalni svet u kojem postoje fikcionalna bića: Šerlok Holms, Paja Patak, vile, anđeli, leteći tanjiri, pa najzad i istorijske ličnosti u razno-raznim dokumentima, romanima, filmovima, svakojaki Bogovi, đavoli itd. U srednjem veku teolozi su razmišljali o tome koliko anđela može da stane na vrh igle. To je njima bio smrtno važan problem. Oni su smatrali da neka istina u vezi s tim mora da postoji. Ako neko danas upita: da li je istina da je Paja Patak neženja, odgovor će glasiti: da, istina je. Postoji kontekstualna istina. Moguća su bića koja u fikcionalnim kontekstima postoje, kao što i stvarna bića postoje u stvarnim kontekstima. Bez sumnje, postoji razlika između stvarnosnog i fikcionalnog konteksta. Istinitost diskursa koji se pozivaju (ili: referiraju) na nešto postojeće u ravni ta dva bitno različita konteksta nužno se razlikuju. Ali, šta je kontekst? Očigledno, to je "kategorija" uslovljena izvesnim razlikama. U toj razlici se, ujedno, profiliše svojevrsna *ograničenost* kako fikcionalnog, tako i stvarnosnog diskursa. Ne znači li to da je i sam kontekst uvek i nužno ograničen?

Tvrdnja *Istina je da p* ima smisla ako pre nje već postoji to *p* na koje se ona poziva. Dakle, istini nužno prethodi neko (stvarno ili fiktivno) bivstvujuće koje nju sadržinski određuje. Ako neko postojanje (neko *p*) ne prethodi istini, onda ni ono što mu sledi kao subjektivni stav (= istina je da *p*) nije istina, tj. predstavlja lažnu tvrdnju o istinitosti tog *p*. Iz toga može da se izvuče ovakav zaključak: subjektivnoj istinu uvek prethodi objektivna. I to nužno. Ali, zašto bi to bilo nužno? Zato što: ako *p* ne bi prethodilo (u

vremenskom ili logičkom smislu) stavu *istina je da p*, onda bi i taj stav bio proizvoljan, umišljena ili pritvorna, dakle, lažna istina.

Kad se kaže da subjektivnoj istini prethodi objektivna, time se ne želi reći da je objektivno isto što i intersubjektivno provereno nego i to da je prethodno dato, da pripada nekom fiksnom, čvrstom, neponovljivo datom kontekstu. Jedini problem je što takav kontekst ne postoji, sem u našem verovanju da postoji. Čak ni Svet br. 1. nije takav kontekst, jer mi *ne znamo* kakav je on kontekst. Mi u krajnjoj epistemološkoj instanci verujemo da je on "takav i takav", ali mi ne znamo da li je to zaista tako. Time se ne poriče stara teza da se istina uvek odnosi prema nečemu što jeste (ako jeste) i što nije (ako nije). Ona se samo relativizuje. Jer, krajnji kontekst svih naših znanja je ne-znanje. Mi nikada nećemo moći da sa apsolutnom izvesnošću pretvorimo jedno *ako* (ako jeste ili ako nije) u jedno *da* (da jeste ili da nije). Ili, jednostavnije rečeno, nema aposlutne izvesnosti. To u krajnjoj konsekvenci znači da je za istinu podjednako *uslovno* sposoban kako stvarnosni diskurs, tako i fikcionalni.

Prema tome, ikaz *istina je da p* može da se poziva i na nešto što obično, sa stanovišta robusne stvarnosti smatramo umišljenim, fikcionalnim, nemogućim. Ali, i fikcije mogu da imaju i često imaju sopstvenu (uslovnu, kontekstualnu) stvarnost. Recimo: za svu decu, a i ponekog starijeg, istina je da Petar Pan zna da leti. Merila istine imaju sposobnost da sužavaju ili proširuju kontekstualno polje važenja istine. Samo, to ne ide do apsolutnog. Pa ipak, u epistemologiji su se merila istine oduvek trudila da iz polja važenja tog *istina je da p* izbace sve umišljeno ili fikcionalno, zato što se umišljenost kosi s robusnim konceptom stvarnosti, tj. sa činjenicama (šta god da to znači). Po tim nastojanjima istina je istina samo i samo kad se odnosi na stvarno postojanje, a ne na fikcionalno. Ipak, tim sužavanjem referencijalnog polja istine sama istina još uvek ne postaje apsolutna. Ako istina koincidira s nekim čvrstim, ako ne i rigidnim postojanjem, ona to *nikad* ne čini dovoljno uverljivo.

Zdravom razumu su sasvim dovoljne istine tipa: Sunce se pojavilo na mom prozoru... Ili: Paja Patak je neženja. Međutim, filozofima se neizbežno postavlja pitanje: kako uopšte postoji nešto što (u stvarnosti) ne postoji (recimo: Paja Patak)? Pri tom, oni nisu imali valjanog odgovora na to pitanje, mada su samu mogućnost postojanja nepostojećeg morali da prihvate. Iza robusnog postojanja kao jedinog darodavca istine (osim istine

koja funkcioniše unutar logičkog formalizma) krije se teza o primatu bića koja nužno "koči", ako ne i isključuje, diferenciranje u pojmu postojanja. Ali, diferenciranje u pojmu *postojanja* nužno nameće i diferencijaciranje u pojmu *istine*. Naravno, klasični filozofi su, nasuprot Protagori i sofistima, više voleli bezuslovnu istinu koja vrhovni i dovoljan razlog vidi u samoj sebi i koja se, prirodno (po prirodi stvari), vezuje uz ono što bezuslovno jeste. Dakle, uz *robusnu* stvarnost. Ali, šta se dešava ako dođemo do zaključka da robusne stvarnosti zapravo, u strogom smislu te reči, ni nema, da je ona samo naša "izmišljotima", "simulacija" ili, što se svodi na isto, nategnuta *konstrukcija*? Dešava se to da moramo da prihvatimo tezu da je istina uvek kontekstualna, ali da, pritom, ne postoji bezuslovno dati kontekst, da ne postoji kontekst svih konteksta, te da takav kontekst nije ni Svet br. 1, onaj koji se po pravilu (samo, po kom pravilu?) pojavljuje pred nama izjutra kad se probudimo...

Ljudi koji žele da neprestano vladaju

U slučaju kada demokratija postaje samoj sebi dovoljna, kad potiskuje u drugi plan ili, čak, isključuje sopstvenu uslužnu ravan, kada prevashodno počinje da brine o vlastitom (državno-pravnom, institucionalnom) postavu, o raspodeli oligarhijsko-partijske moći, o koincidenciji sa hegemonim vrednostima društva, ona tada, naprosto, rizikuje da bude "demokratija bez naroda". To podrazumeva ukidanje uloge služenja životu ili bar patološko sužavanje njenog vrednosnog zahvata, restrikciju vrednosnih aspekata demokratije! Pri tom, oligarhijska bolest forme ne podrzumeva potpunu eliminicaju svih referenci i sadržaja demokratije, već, samo, *privilegovanje* izvesnih vrednosti i interesa kroz uspostavljanje forme vladanja kao, upravo, *privilegovanog* sadržaja. To je, onda, patologija koja se krije iza pravno-političkog formalizma.

U stvari, ovu bolest demokratija je nasledila od pred-moderne države. Nju je na klasičan način opisao još Aristotel: "Danas, zbog koristi koju donosi vršenje javnih poslova i vršenje vlasti, ljudi žele da neprestano vladaju, kao da neprekidna vlast donosi zdravlje bolesnim vladarima, jer bi jedino u tom slučaju ljudi mogli da tako strasno žele vlast" (*Politika*, 1279a). Odmah zatim, Aristotel govori o izopačenosti državnih uređenja koja se

staraju samo o koristi onih koji su na vlasti, a ne brinu nimalo o opštoj koristi...

Ukoliko demokratski okvir (za izvesne sadržaje) služi (isključivo, privilegovano) sebi samome kao parcijalnom (političkom, administrativnom ili kastinskom) interesu, onda se, u osnovi, on javlja kao iskrivljeni izraz, odnosno izobličenje samog demokratskog oblika (forme). Pri tom, jasno je da demokratija uvek, bar retorički, ako ne i stvarno, pretenduje na ostvarenje opštih, univerzalnih (= za sve važećih) koristi. Bez obzira koja (po definiciji posebna) partija promoviše neki interes, ona ga, po pravilu, promoviše kao opšti ili kao deo opšteg interesa.

Ali, kad je usredištena u samoj sebi, u svom ispražnjenom obliku, demokratija postaje puka privilegija, a njena odbrana ili njeno zastupanje (recimo, kao zastupanje neprikosnovenih reformskih naloga) postaje ideološka obmana koja neće dugo trajati. Naprosto, patologizacija demokratskog okvira/forme po pravilu ima ideološki oblik odbrane same te privilegovane forme kao forme privilegija. Zato se ova patologizacija ne profiliše kao korupcija vis-à-vis jednog ispravnog stanja, već kao način distribucije i redistribucije moći u društvu.

Ova vrsta patologizacije demokratije moguća je kako u njenim primitivnim oblicima (recimo: unutar tzv. *tranzicije*) tako i u njenim razvijenim oblicima i, prema tome, u demokratski razvijenim zemljema. Pri tom, da ne bi bilo nesporazuma, treba reći da ovde nije u pitanju stara, dobro poznata kritika demokratije kao *formalne* ili *građanske demokratije*. Naime, formalna (od lat. *formalis – onaj koji se tiče forme*; ali i – *spoljašnji*, *vanjski*, *besadržajan*) demokratija bi trebalo da označi nešto što ne dopire ni do spoljašnje ni do unutrašnje *suštine* i što je onda, zapravo, *izigrana* demokratija. Upotreba reči *demokratija* u jednopartijskim sistemima ciljala je na ideju *izigravanja*, gde su demokratski mehanizmi bili samo instrument za potvrdu oligarhijske moći, odnosno za nešto tuđe njoj samoj. Međutim, isti slučaj imamo u svih društvima sa hegemonom moći. U jednopartijskom sistemu *formalna* demokratija je podložna kritici, a suprotstavljala joj se ideja "istinske", "narodne" demokratije, koja se, na kraju, pokazuje kao "prevara". U razvijenim demokratskim društvima "prevara" se ne pokazuje tako lako. Ali je i tu ima. Reklo bi se: kao da je samo *izigravanje* uslov *sine qua non* demokratije!

Apokrifna univerzalnost

Zašto je čovek uvek nedovršen, odgođen, izmaknut, neistovetan sa sobom, i pravo govoreći: slučajno takav kakav jeste? To nije zato što on nema univerzalno rešenje za samoga sebe, što nema lepe zamisli, nego, baš naprotiv, zato što ih *ima* suviše često, što *poseduje* (osobenu, svoju) univerzalnost, što *ima* sposobnost da projektuje vlastiti identitet, samo bez mogućnosti da se u njemu jednom za svagda smesti, skrasi. To je, dakle, smisao kontingencije njegovog života. Univerzalna umnost (oličena, recimo, u *ljudskim pravima*) nalog je koji se ima i u čijem pravcu se deluje, ali nalog koji ne može da postane stvarnost a da, time, sebe ne ukine kao nalog. To ukidanje ima za pretpostavku ostvarenje potpuno koherentne, umne zbiljnosti ili, što se svodi na isto, eliminaciju svake rastrzanosti i razdrtosti, pošto, naravno, nasuprot potpune, savršene koherentnosti stoji pometen, u sebi protivurečan, pocepan diskurs, sa delovima koji vrše nasilje jedni nad drugima…

Onda kada se univerzalnost/identitet ima kao nalog onda se taj nalog nužno pojavljuje kao deo egzistencijalne rastrzanosti koja je sve drugo samo ne ozbiljena umnost. U čemu se ta rastrzanost sastoji? Pre svega u čovekovoj raspetosti između činjeničkog i protivčinjeničkog, stvarnog i mogućeg, istog i drugog. Kad se moj život posmatra unazad, on izgleda fatalno istovetan sa onim što je u svakom trenutku bio. Međutim, to je izgled koji vara, jer on ni jednog trenutka nije morao biti takav kakav je bio. Životom, naprosto, gospodari kontingencija, a to znači da, u osnovi, u njemu komandnu ulogu ima drugo, a ne isto. Istovetnost sa sobom mog života, negov dati ili projektovani identitet, pa i njegova univerzalnost ne mogu da se dedukuju iz bilo kakvih principa, a da se, pritom, ne suoče sa ontološkom, epistemološkom, istorijskom i egzistencijalnom kontingentnošću vlastitog postojanja.

U svetu rastrzaniosti i nasilja um može biti *samo* uzaludan, nedosledan, grešan nalog. Svaka njegova realizacija prožeta je skretanjem i nedoslednošću. A pokušaj da se on striktno realizuje vodi višku nasilja. Zato um jedino može da bude apstraktna, "loše beskonačna" norma, ali norma koja nema konplementarnu "dobru beskonalnost". Zato što svet nije uman, zato što umno nije stvarno i zato što stvarno nije umno, zato je i nalog potpune koherentnosti, ispunjenog identiteta i univerzalnosti uvek izmaknut,

nedosežan, podložan ponavljanju sa razlikom, dakle, iterabilnosti.

Čovek ima, poseduje (neku) univerzalnost, u kojoj se on poistovećuje ili misli da se poistovećuje u važenju sa drugim ljudima, ali ako on tu univerzalnost ima/poseduje, to onda po pravilu znači da je često i gubi, a gubi je da bi je, potom, ponovo, u nekom obnovljenom obliku stekao. Ipak, individua "svoju" univerzalnost nikad ne stiče u "pravom", supstancijalnom vidu, mada može da gaji iluzije o tome kako je to njegova Bogom dana univerzalnost… U svakom slučaju, čovek nije istovetan, poistovećen sa svojom univerzalnošću, svojim umom, svojim identitetom. On njih samo samo "poseduje", "ima". Kao što ima svoj život i zatim ga gubi… To je kontradikcija koja se neće izbeći. Ne postoji nikakav nad-čovek ili supermen koji život, pa dakle i svoju umnost, svoju umnu univerzalnost ne može da *izgubi* i *ne gubi*. Ukoliko je univerzalnost kao važenje-za-sve uhvatila maha u jednom životu, ona se tu, u svom tu-bivstvovanju, dakle, počev od ontološke ravni, uvek, pre ili kasnije, gubi kao što se u životu sve gubi, ako ne pre, onda u dodiru sa smrću. Život i smrt fatalno idu ruku pod ruku. Bez smrti život je pusta iluzija, a sa smrću on je, samo, apokrif i palimpsest.

Ukroćeni haos

Još je Empedokle tvrdio: "Prema postojećem mis'o se razvija ljudska". Aristotel koji to navodi (*Rasprava o duši*, III, 3. *Postajanje predstava*) smatra da nisu sve moći duše podjednako podobne za upućivanje na ono postojeće. Sama potreba za pozivanjem na postojeće je u duši svudprisutna, ali samo to pozivanje-na može da bude kako istinito, tako i lažno. A to je, svakako, problem. Čak je i opažanje u tom pogledu nepouzdano, pošto često pored istine nudi i iluziju ili laž. Naravno, i sama misao može da ponudi lažnu predstavu postojećeg... Ali, ona sadrži u sebi, u obliku umne spoznaje, jednu bolju mogućnost. Naime, umna spoznaja je u stanju da se pozove na nešto što zaista i bezuslovno jeste. Po Aristotelu, filozofi su ponajpre nadležni za utvrđivanje te (metafizičke) vrste istine... Nama danas ostaje da se upitamo: zašto je to shvatanje propalo?

Propala je ideja da postoji bilo šta što bezuslovno postoji. Ali to onda znači da se ljudska misao, tokom čitave istorije, uključujući i istoriju filozofije, razvijala prema postojećem za koje se ne može reći da bezuslovno postoji. Ipak, nešto se ne može poreći. Naime, sam Empedokle nije mogao

da pretpostavi u kojoj meri će biti *istorijski* u pravu sa svojom tvrdnjom se ljudska misao razvija prema postojećem. On jedino nije znao da je ta usmerenost na postojeće uzaludna i da će naići na reakciju koja ne samo što sužava polje postojećeg nego ga i destruira u njegovoj istovetnosti sa sobom.

Identitet postojećeg je samo naizgled – neuništiv. On je uvek izvesno apstrahovanje-od. Ono što je uhvaćeno u mreže tog apstrahovanja-od koje ustanovljuje identitet ili pojam, nužno je ne-celo. U procedurama identifikacije (bilo kog ranga!) od nečega se uvek apstrahuje. Pri tom, to nešto od čega se apstrahuje je, sa stanovišta identiteta, ono nebitno. Ali, sa stanovišta neidentičnog koje je upisano u život "samih stvari" i u ono što jeste preko tih stvari ("takvih kakave jesu"), u logici identifikacije i identiteta apstrahuje se upravo od onog "bitnog"! Tako, onda, živimo u svetu u kojem bitno postaje nebitno, a nebitno bitno. Neprikosnovene apriorne odluke nema. Ili je nama bez prevrtljivosti. To znači da čak i u logički najdisciplinovanijem mišljenju nešto bitno nam naprosto izmiče. Sa stanovišta identiteta kao apstrahovanja-od, još jednom: nešto uvek izmiče bitnom. Ali, ako to što izmiče bitnom (identifikaciji, pojmu) i samo jeste, samo na drugi način, bitno, onda tu imamo jednu dvosmislenu i možda paradoksalnu situaciju: bitno nikad nije potpuno bitno, ono nikad nije istovetno sa sobom.

Zato se može reći da u procesu apstrahovanja-od koje je, u stvari, paradoksalno apstrahovanje bitnog od bitnog, jedna od te dve reči (*bitno*) nužno dolazi pod znake navoda. Prema tome, moguće je reći da je apstrahovanje-od u isti mah i moć i nemoć logičkog mišljenja ili mišljenja koje sledi putanju logičkog načela identiteta. Ali, isto tako moguće je reći da su *povratak* apsrahovanog i nemogućnost da se (pred identitarnom logikom apstrahovnja-od) ono apstrahovano *vrati*, na neki način, i moć i nemoć onog mišljenja koje ne sledi putanju načela identiteta.

Logocentrički moslioci, i naročito pripadnici analitičke filozofije, sve svoje "protivnike", tj. one koji izmiču identitarnom usredištenju, često su sa podrugljivošću nazivali *pesnicima*. Zaista, istina je da su prvobitni filozofi ispisivali svoju filozofiju u poetskoj formi. Najzad, istina je i to da puko apstrahovanje od "poetskog" mišljenja (= mišljenja putem metafora) vodi u jednu misaonu sterilnost ili stereotipiju koja, pre ili kasnije, trpi posledice nemoći koja obeležava uzlaznu putanju apstrahovanja-od. Samo, to ne znači da filozofska "poezija" može da, sa svoje strane, jednostavno apstrahuje od

mišljenja koje se poziva na postojeće (u bilo kom registru). Naprosto mišljenje ne može da prestane da bude referencijalno. To može da se kaže i ovako: mišljenje ne može da ne bude mišljenje mišljenog. Ono ne može da prestane da se poziva-na i da tim identifikujućem pozivanjem-na apstrahuje od drugog. Sve u svemu, dakle, mišljenje ne može da se ne poziva-na-nešto, a ako to čini, ono to čini uzalud... To je njegov ključni paradoks. Jer, kako da objasnimo činjenicu da je u našem mišljenju nužno nešto što je u isti mah uzaludno? – Jedino tezom da mišljenje ne dopire do bivstvujućeg iako teži ka njemu. Bivstvujuće po sebi izmiče mišljenju. Mišljenje nije identično s onim što jeste. Kao što ni opažaj nije identičan s opaženim.

Ono što je u pozivanju-na pozvano, u mišljenju jeste to što jeste, tj. predstavlja datost izvesnog entiteta-u-svom-identitetu, ali samo unutar prezentacije koja je u stvari re-prezentacija. Misaona re-prezentacija bića, bilo da je konstativna ili performativna, uvek je pomerena, udaljena, distancirana od onoga što je tim predstavljanjem predstavljeno, dakle, na distanci je od samog bića. Ona nikad ne dopire do dna samoga bića, jer ono što jeste svojevrsni je bezdan za svaku re-prezentaciju, bilo da je ona stvarnosna (da pretenduje da bude stvarnosna) bilo da je fikcionalna. Zato ono na šta se naš diskurs poziva predstavlja u krajnjoj instanci, koja je instanca *bezdanog*, jednu fantazmatsku, utvarnu, sablasnu egzistenciju. To, ujedno, zanači da su identiteti tih stvari (entiteta) na koje se pozivamo (tzv. *referenti*) uhvaćeni u mreže razlika i da, zapravo, zavise od diferencijalnih odnosa koji njih strukturalno omogućavaju. Dakle, identiteti su u isti mah bezuslovno i uslovno dati. Oni su mogući i nemogući. Mogući su kao (diferencijalno) uslovljeni, ali su u krajnjoj referencijalnoj instanci (dakle: *po sebi*) *nemogući*. Identitet svih entiteta u nama i oko nas je konstrukcija, sablast, avet ili fantazma koja "postoji" zahvaljujući diferencijalnim odnosima u koje je upletana, a ne zahvaljujući našoj moći *čiste* identifikacije nečega što jeste, u svojoj neposrednosti.

Tu je ukratko opisana dekonstruktivna pozicija. Ona nam ne kaže da identifikacije (koja proizvodi samu *racionalnost* i ono *bitno*) nema, da je ona nemoguća. Mi nemamo drugo stredstvo da dopremo do toga što jeste, sem putem njegove (= toga što jeste) identifikacije. Ali, sama identifikacija (ili: pozivanje-na, referiranje) može jedino da bude sredstvo diferencijalnog postupka, postupka razlikovanja, artikulacije mišljenja i govora. A ponajpre i razlike između "bitnog" i bitnog.

Bar u dekonstrukciji, nije reč o tome da se indentifikacija (koja je identifikacija nečeg antecedentnog ili pre nje postojećeg) jednostavno odbaci ili uništi. I da se tako destruira i sama procedura pozivanja-na nešto spoljašnje, nešto što jeste/postoji izvan. Ne, identifikacija je procedura kojom komanduje diferencijalno umreženje diskursa, ali ona sama (iako nikad nije sasvim sama) ima moć simulacije, opsene, idealne ili fantazmatske transcendencije, tj. identifikujućeg-iskoraka u po sebi datu stvarnost. Dakle, diskurs, mišljenje, svest, razum, um itd., poseduju sposobnost da o mojoj ulici, kući i gradu govore ne razmišljajući o manjkavosti svakog pozivanja na te "entitete", odnosno apstrahujući od činjenice da unutrašnja referenca nikad nije potpuno ili savršeno istovetna sa spoljašnjom, da "suština" nikad nije *suština*, da ono po sebi nikad nije istovetno s onim za nas.

Pa ako ono što jeste u krajnjoj instanci uvek izmiče našim saznajnim moćima, i pored toga što smo našu identifikaciju usmerili (u skladu s najvišim merilima) u njegovom pravcu, onda nam preostaje još samo to da to što jeste *konstruišemo* kao sa sobom istovetni entitet. Zaključak koji iz toga sledi glasi da naše saznanje nužno ima pre svega (ili: primarno) performativno značenje. Sve što mi konstatujemo u našem diskursu, to je moguće zato što je ono konstatovano već prethodno dato kao performativni konstrukt. Identiteti u našem diskursu se ne učvršćuje zahvaljujući našoj moći (stvarne ili idealne) identifikacije, već zahvaljujući diferencijalnim (za-razliko-od drugih konstrukta) radu i kontekstualnim uticajima.

Ljudi imaju tu čudnu sposobnost da projektuju svoj odnos (koji je odnos identifikacije) prema bivstvujućem na samo to bivstvujuće. Između ostalog, to je pokušaj da se sredi, iskontroliše, disciplinuje *haos*. Identifikacijom se *haos razlika* transformiše u poredak izvesnih stvari koje su, eto – istovetne sa sobom. Ali, biće je po sebi lišeno bilo kakve projekcije, ono, po sebi uzev, ne nosi na sebi trag identifikujuće namere ili trag samog identiteta. Ukratko, ono *je* (šta god da to *je* ili to *biti* znači) *haos neidentičnog*. Taj haos za čoveka-identifikacije (nečega, bilo čega) ima značenje neidentičnog. Ipak, subjekt identifikujućeg diskursa se nikad ne odnosi prema onome što jeste kao prema haosu. Naprotiv. On projektuje na haos izvesnu uređenost, artikuliše ga apstrahujući od njegovog nereda ili njegovog "darvinizma". Transcendencija se, na taj način, pojavljuje kao baštica koja se obrađuje. To je moguće po cenu da se biće shvati kao

ukroćeni, uređeni haos. Ili, još bolje, kao umirujući logocentrizam. Naravno, dekonstrukcija će, odmah, reći da je ta uređenost u isti mah nužna i nemoguća ili, a to se svodi na isto, da je *uzaludna*.

Tragovi koji se vraćaju

Postoje logičari koji smatraju da je formulisanje tzv. *zakona mišljenja*, počev od identiteta, jednostavno – nepotrebno. Ipak, ostaje problem: da li je ono i nedopustivo? Da li svaki pokušaj (meta) *govora o* pojmu identiteta, ili *o* identitetu pojma identiteta nužno vodi u intelektualne zaplete iz kojih izlaza nema, pa je zato bolje da se u nešto slično ni ne upuštamo? Možda je problem u samom govoru. Da li je govor pogodno sredstvo za formulaciju pojma/stava identiteta? Možda je govor neka vrsta ogledala u kojem formulacija identiteta dobija uvek iskrivljeni lik? Već se Platon, u *Sedmom pismi*, žalio na jezik, govor i naročito pisanje kao *instrumente* koji nisu pogodni za prenošenje istinitog mišljenja. Dakle: jezik zbog nečeg kvari misao, a time i logiku. Ali, zašto je kvari? Možda zato što sam nije podložan načelu identiteta? Što u sebi dopušta neistovetnost sa sobom? Budući da suviše često govori o nečemu kao da to nije to nego nešto (sasvim) drugo… Pa nas tako uvlači u zabludu ili zbrku.

Bez sumnje, i sam simbol *A* iz formulacije *A je A* deo je jezika. Da li je on očišćen od te sposobnosti da se kvari, da ne bude podložan načelu identiteta, da govori u isti mah nešto i nešto (sasvim) drugo? Mi znamo da stav/načelo identiteta pretenduje na univerzalno važenje, odnosno važenje za sve *označene predmete* (pomove, stvari, događaje). Ali, šta se dešava kada se sam simbol A iz stava/načela identiteta pojavi kao označeni predmet? Da li i za taj i takav predmet važi stav/načelo identiteta? Moguća su dva odgovora: (1) *da* i (2) *ne*; i jedna načelna primedba: da takvo pitanje nije dobro postavljeno.

Ako bi za označitelja (ili za simbol) A, koji se upotrebljava unutar formule A je A, rekli da je i sam podložan načelu identiteta, onda bi to značilo da je označitelj A istovetan sa samim sobom i, u isti mah, različit od bilo kog drugog označitelja A, baš kao što je neka jabuka istovetna sa sobom i različita od svih drugih jabuka. Međutim, u tom slučaju označitelj A ne bi mogao da obavlja ulogu koja mu je poverena u stavu/načelu identiteta, jer bi u označiteljskoj ravni pre važila formula A nije A nego formula A je A.

Naravno, ako bismo bez zazora *apstrahovali* od razlike koja postoji između prvog i drugog A onda bi ipak mogli da kažemo: A je A; kao što za svaku jabuku, ako apstrahujemo od njene posebnosti, možemo da kažemo: to je jabuka kao i svaka druga jabuka.

Ali ova istovetnost označitelja A sa svakim drugim označiteljom A (iz formulacije načela identiteta, koliko god puta da se ona u različitim filozofskim i logičkim kontekstima ponovi) ili – a to se svodi na isto – istovetnost jedne jabuke sa svim drugim jabukama, svakako, nije istovetnost *sa sobom*. Jer istovetnost sa sobom *nije* istovetnost sa drugim. Dve jabuke su iste, tj. jabuke samo onda kad se zanemari njihova razlika: one nikada nisu potpuno iste. Isto važi i za formulu identiteta: A = A, koliko god puta da se ponovi. Ipak, poistovećenje jednog i drugog označitelja A (uz istovremeno apstrahovanje od njihove razlike) neophodno je da bi A uopšte i moglo da funkcioniše unutar uobičajenih formulacija načela identiteta: ali, takvo poistovećenje jednostavno isključuje istovetnost *sa sobom* nekih stvari (u ovom slučaju označitelja A) koje se *poistovećuju*, uz apstrahovanje od njihovih razlika. Ukratko, stav/načelo identiteta ne važi za prvog i drugog (ili: jednog i drugog) označitelja A iz formule A je A. Pa ako bi on ipak važio, onda bi se desilo da je jezik, kao što tvrdi Platon, nepodobno sredstvo za opštenje istine. Jer njegovi označitelji, budući da su istovetni sa sobom, isključuju istovetnost sa drugim, sličnim (i samo sličnim) označiteljima. Drugim rečima, oni isključuju opštost, pa su, prema tome, i nepodobni za opštenje.

U stavu identiteta imamo implicitno dat lingvistički zahtev da svaki označitelj A može da se smatra istovetnim s bilo kojim drugim A, ali ne i sa samim sobom, pošto bi to podrazumevalo njegovu osobenost/različitost, a upravo od toga je neophodno apstrahovati… Ako bi se takav zahtev primenio, recimo, na jabuke, onda bi on delovao prilično neobično. Zamislimo situaciju u kojoj je jedna jabuka istovezna s bilo kojom drugom jabukom, ali ne i sa samom sobom. Međutim, to se upravo traži od označitelja ili lingvističkog simbola A u formulaciji stava/načela identiteta.

Da li se može ili čak mora reći da je svaki označitelj u jeziku podložan pravilu po kome načelo identiteta nije primenljivo na njega? Može li se reći da nijedan označitelj X koji se pojavi u jeziku nikada nije istovetan samome sebi nego samo svim drugom označiteljima X? Evo kako bi to moglo da se objasni: u jeziku postoje iste reči, koje se pojavljuju u različitim

kontekstima, ali ne postoje posebne/osobene reči, odnosno ne postoji označitelj X koji bi se razlikovao od svakog drugog označitelja X i bio nesvodiv na njega. Ako bismo prihvatili ovakav zaključak, onda bi, zaista, iz njega sledilo da u jeziku primeniti na označitelje stav identiteta (A je A) i stav prozivurečja (A nije ne-A), naprosto, nije dopustivo. Ako bi jedna reč, recimo, *jabuka*, bila istovetna sa sobom i, u tom smislu protivurečna svemu što nije upravo *ta* reč (*jabuka*), dakle, i nekoj drugoj, u nekom drugom kontekstu upotrebljenoj reči *jabuka*, onda bi to svakako bio ozbiljan problem za jezik i uopšte ljudsko komuniciranje. Zato je, izgleda, *logično* reći da u jeziku ima nečega što postoji, što jeste, nekih entiteta (= označitelja) koji nemaju *svoj* identitet. Ako je pravilo koje glasi "nema entiteta bez identiteta" negde zaista važi, onda se mora reći da u jeziku, odnosno, preciznije, u označiteljskoj strani jezika ono naprosto – ne važi.

Entiteti (ako su to entiteti) zvani *označitelji* nemaju u jeziku (pojedinačni) identitet (sa sobom) i to nije neko sporedno ili slučajno njihovo obeležje nego je sam uslov mogućnosti pravila koje glasi: "nema entiteta bez identiteta"! Dakle, to pravilo važi samo ako označitelji *nisu* entiteti. Jer, moguće je *govoriti* o entitetu ili o onome što jeste (lat. *entis* – koji jeste) samo kao *označenom* entitetu. Ali, u govoru označitelji se češće upotrebljavaju, a ređe pominju. Zato u govoru oni nisu (označeni, pominjani) entiteti. Kad se upotrebljavaju oni sami nisu predmet koji se označuje, to jest nisu ono označeno. Nema označitelja koji bi u govoru bio i označitelj i označeno, koji bi samim sobom bio označen. Takav apsolutni označitelj ne postoji. Zato nema smisla govoriti o označiteljima kao entitetima *u* govoru jer oni sami, u datoj upotrebi, nikada nisu pomenuti (već samo upotrebljeni), te prema tome nisu ni *označeni*, nisu označeni kao entiteti, kao ono što tu jeste. Iz čega treba zaključiti da oni u govoru, kao misaonom, razložnom, logičnom govoru, zapravo i *ne postoje*.

Ali, govoriti o označiteljima kao o entitetima nemoguće je, ne samo *zato što* oni nemaju identitet. Poredak uzročnosti je tu obrnut, preokrenut: upravo zato što nisu entitet označitelji nemaju ni identititet. Ali, zašto i kako označitelji nisu entiteti? Oni to nisu u upotrebi, govoru, u logocentričkom elementu jezika, gde se njihova funkcija sastoji u tome da u istom trenutku kada otvore prostor za ono označeno (pojam ili stvar) odmah *iščeznu*. Oni se po obavljenoj fukciji naprosto povlače. Označitelji dobro funkcionišu onda kad nisu ništa, kada ne postoje, odnosno kad svoje mesto prepuštaju

označenom. Eto zašto je Platon mislio da je po mišljenje bolje da označitelja ni nema.

Eto, konačno, zašto je moguće i za formulu A je A reći da ona ne podrazumeva identičnost sa sobom pojedinačnih označitelja A (kojih tu, očigledno, ima dva) nego identičnost sa sobom nečega što je označiteljem (simbolom) A označeno (pojma, stvari, događaja itd.). Takođe bi se, s tog stanovišta, moglo reći da u pomenutoj formuli mesto (pri pisanju) ili vreme (pri govoru) pojavljivanja označitelja A nije bitno, zato što označitelj naprosto nije entitet (u vremenu/prostoru). Čim se pojavi, označitelj odmah nestane, jer je njegova egzistencija čisto instrumentalna; ona, sopstvenim nestajanjem, omogućije prisutnost *označenog*, *označenih* stvari, pojmova itd.

Problem je u tome što se u govoru označitelji, po pravilu, upotrebljavaju; ali takođe, mogu i da se pominju. Pomenimo to još jednom: *označitelji se uvek upotrebljavaju, a ređe pominju;* s tim što njihovo *samopominjanje nikad* nije moguće. U prethodnoj kurzivom napisanoj rečinici postoji reč *uvek*. To što smo, u ovom trenutku, *pomenuli* reč *uvek* samo je primer pominjanja nekog označitlja. U referencijalnom sistemu tog pominjanja reč *uvek* postaje označeni entitet koji ima svoj identitet, koji je, reklo bi se, prepoznatljiv u datoj rečenici (sa kurzivom). Ova reč (*uvek*) razlikuje se od svake druge reči *uvek* (sa kurzivom ili ne) ukoliko ona postoji u govoru, rečniku, jeziku, pisanju itd.

Ako dakle u govoru može da se upotrebljava ali i pominje neki označitelj (s tim što jedino on sam ne može sebe u isti mah da upotrebi i pomene, jer ne može da bude i označitelj i označeno samoga sebe), iz toga sledi da označitelji ili jesu to što jesu (pojavljuju se kao posebni entiteti) i nisu to što jesu (nestaju kao posebni entiteti). Njihov nestanak kao posebnih označitelja povlači za sobom dve posledice: (1) nestali označitelj se vraća iz govora u jezik (ili: u rečnik) gde je on, ubuduće ili ponovo, na raspolaganju kao označitelj uopše (za razne moguće prilike i upotrebe) i (2) njegovim nestankom/povratkom u jezik otvara se mesto za ono označeno. Stalna potvrda i kršenje načela identiteta omogućuje označiteljima (ili: rečima) u jeziku da uopšte i mogu da se, preko označenog, otvore za mišljenje i u njemu, mišljenju, takođe, za poštovanje tzv. *zakona mišljenja*, počev od *načela identiteta*.

U stvari, brisanje označitelja kao nečega što je različito od označenog i koji je u svom identitetu različit od svega drugog (uključujući i druge

označitelje), jeste prva pretpostavke same mogućnosti mišljenja, pa, ako hoćete, i mogućnosti samih zakona mišljenja. Ako bi u formuli A je A (ili A = A) označitelje A shvatili kao nešto što se pominje, a ne upotrebljava, onda ta formula ne bi govorila o identitetu onoga što se tim označiteljima označava nego o identitetu svakog pojedinačnog A i, zapravo, o istovetnosti sa sobom svakog takvog A, ali ni i o njegovoj istovetnosti sa bilo kojim drugim A koji se može pojaviti u jeziku ili govoru. Otuda je moguće zaključiti: logici i logičnom mišljenju, pa najzad i samoj analitičkoj filozofiji, uvek nešto *nedostaje*, a to je, bez sumnje, označiteljska ravan od koje ona uzalud želi da apstrahuje. Samo, pri tom, označiteljski tragovi, odnosno tragovi onoga od čega se u logičnom diskursu apsrahuje, uvek se nekako vraćaju...

Situacija za plakanje

U jednom Lenjinovom pismu iz 1923. godine čitamo: "Situacija sa državnim aparatom kod nas je do te mere za plakanje, da ne kažem odvratna, da moramo prvo dobro da razmislimo kako da se borimo protiv njegovih nedostataka..." Za takvu situaciju Lenjin nalazi ispriku u tome što se "koreni tih nedostataka nalaze u prošlosti koja je, istina, i oborena, ali nije i iskorenjena". Ova teško iskorenljiva prošlost sablasno se pojavljivala u boljševičkom režimu kao razlog budućih *čistki*. Na kraju se ipak pokazalo da situacija-za-plakanje ima strukturalno mesto u samom sklopu doktrinarnog marksizma na vlasti. U stvari, to je bila metonimija "staljinizma" kao sudnjeg nedostatka svake političke strategije koja se profiliše kao doktrinarna hegemonija.

Jugoslovenski socijalizam, od 1948. do raspada Jugoslavije, bio je *mekši* (samoupravni) model ove tehnologije oplakivanja vlastitog poretka. Iako se za taj socijalizam može reći da je bio mnogo podnošljiviji, ipak, njegova doktrinarno jednoumlje nije mogla da prikrije svoje "staljinističko" poreklo. Samoupravni (za razliku od direktivnog) model političke kontrole svega postojećeg samo se *prividno* borio protiv vlastite hegemonije.

Bilo je to oplakivanje jedne situacije u čijem središtu i dalje sedi vlastodržac, vajkajući se: "Situacija sa državnim aparatom kod nas je do te mere odvratna…" Ovog puta bio je to Edvard Kardelj koji je lio najkrupnije suze…

Ali u razdoblju Miloševićeve hegemonije "situacija sa državnim aparatom" se u toj meri pogoršala, da je postalo "poželjno" razvaliti postojeću državu ne bi li se sazdala jedna realno mnogo manja, ali u svojim fantazmatskim razmerama mnogo "veća". Ta država, međutim, ni dan-danas nije dovršena, niti je realno dovršiva. Zato i sada, u post-miloševićevskom razdoblju, mnogi prolivaju metalne suze nad nedovršenošću srpske države. Ali, s dobrim razlozima liju se i suze nad svim onim delovima "državnog aparata" koji su u svojoj hipertrofiranosti više nego dovršeni.

Moglo bi se, čak, reći: post-miloševićevska politička sfera, ustanovljena kao "politički pluralizam", preuzima na sebe ovu važnu funkciju oplakivanja vlastitog jadnog stanja. Svi akteri političke scene to stalno čine, i oni na vlasti i oni u opoziciji, budući da je situacija do te mere "za plakanje" i "odvratna", da je potpuno neumesno da neko drugi, sem samih političara, to konstatuje i obelodani. Ali, šta nam je, onda, donela pobuna pritiv autoritarnog Miloševićevog samovlašća? Nije li to bila pobuna koja je vlasti u Srbiji promenila dlaku, ne i ćud? O promeni dlake, ne i ćudi, govori Derida u *Spectres de Marx*, u trenutku kada pominje *opsednutost* koja proizlazi iz vladajućeg diskursa *hegemonije*: "Hegemonija uvek organizuje represiju i, dakle, potvrdu jedne opsednutosti. Opsednutost spada u strukturu svake hegemonije." Čime je danas politička sfera (bez razlike da li je na vlasti ili u opoziciji) opsednuta? Ona na vlasti je opsednuta opozicijom, a ona u popoziciji onom na vlasti. U stvari, kad se malo bolje pogleda: svaka je opsednuta samom sobom. Doslovno: vlastitim političkim interesom i političkom moći. A to, *summa summarum*, znači: opštom hegemonijom političke sfere u društvu.

Drugim rečima, opsednutost politikom danas je privilegovani oblik života u srpskom društvu. Svaka druga struka sem političke u njemu postaje, takoreći, relikt prošlosti. Relevantni su, samo, raspoloživi kadrovi i oni se između sebe savršeno razumeju, bez obzira na privid ili simulaciju opozicionog suprotstavljanja. Politika samu sebe oplakuje u nadi da će van-politička sfera društva da poveruje kako se to radi u njeno ime.

U SFRJ je postojao tzv. *Socijalistički savez* koji se, između ostalog, bavio kadrovskom politikom, a to je podrazumevalo selektovanje stručnjaka, intelektualaca koji su kompetentno mogli da obave neke značajne poslove. Danas i vlast i opozicija imaju mnogo više poverenja u kadrove "onih drugih" nego u stručnjake i intelektualce koji su u nezavisnoj poziciji.

Kadrovik je stručnjak-bez-profila, spreman da služi ili da čini usluge vladajućem poretku, nadajući se da će mu se to, pre ili kasnije, vratiti s kamatom. Prelasci iz jedne stranke u drugu, iz jedne koalicije u drugu nemaju više nikakvih idejnih ili ideoloških ograničenja i prepreka. Politika je postala dogovorna, samoupravna, samosvrhovita i, zapravo, narcisoidna oligarhijska delatnost.

Oduvek je postojao pomalo uprošćavajući i grub izraz koj glasi: "svi su oni isti". Kad je reč o opsednutosti vlašću, ta grubost postaje skoro suptilna. Nije problem kad su jedan ili nekolicina opsednuti vlašću. Problem nastaje kada je ukupna politička igra nosi u sebi taj virus. Političko-državno-kadrovska situacija je danas u Srbiji bez sumnje za oplakivanje. Pitanje je, samo: ko u tom haosu treba najviše da plače?

Srećom, mi smo sposobni za zabludu

Već je sokrat u Paltonovom *Teetetu* tvrdio da se znanje ne zasniva na opažanju, jer kad bi tako bilo, onda bi to vodilo ka relativizmu karakterističnom za Protagorino shvatanje o čoveku kao meri svih stvari... To učenje, po Sokratu, ne dopire do uvida u stanje stvari kakve su one po sebi.

Ali, kakve su stvari po sebi?

Eto zbunjujućeg pitanja o kojem su filozofi, odnosno metafizičari vekovima razbijali glavu, ne nalazeći zadovoljavajući odgovor na njega. Na kraju mnogi su prihvatili empirizam ako ne kao sasvim pouzdano merilo za odgovor na rečeno pitanje, onda bar kao najmanje loše. Pri tom, naravno, ostaje činjenica da opažena stvar nije stvar po sebi ili da opažena činjenica nije činjenica po sebi. Da li to znači da je opažanje kao mera svih stvari nužno nepouzdano? Ili: suviše efemerno? Još Kant je pokušavao da nas uveri da iza opažanja ipak stoji i neka stvar po sebi o kojoj mi ništa ne znamo sem to da je ona stvar po sebi. Neki filozofi se nisu ustručavali da odmah zaključe kako je i ta tvrdnja zapravo suvišna. Ali, dobro. Nema sumnje (ili se tome bar opravdano nadamo) da nešto postoji pre nego što mi tvrdimo ili vidimo da postoji. Da li su to stvari, objekti, činjenice, odnosi, događaji, ideje itd?

Ova dilema može da se formuliše i na sledeći način: mi se pozivamo na „nešto“ i taj naš akt pozivanja-na – čini nam se – ima smisla samo ako to

na šta se pozivamo nekako postoji već pre samog pozivanja na njega. Pa ako ono mora da postoji da bi pozivanje-na uopšte imalo smisla, onda još ostaje pitanje: gde i kako? Bez sumnje, *to* da nešto postoji pre nego što se pozovemo na njega je, ovde, ono (Kant bi rekao: stvar po sebi) na šta se mi, nužno, na meta-novou pozivamo. Eto to je čitav problem. To što prethodi moguće je samo ako je dato unutar toga što mu sledi.

Iz toga možemo da zaključimo da je koincidencija onog po sebi i onog za nas nužna prepostavka za postojanje svega „po sebi" datog. Međutim, šta to znači? Da li je to manjkavost samog tog (navodnog) „po sebi" ili je, pre, ograničenost našeg *za nas*, odnosno referencijalne moći pozivanja-na koje, u stvari, nije u stanju da iskorači iz sebe u transcendenciju? Dakle, referiranje je uvek unutrašnja, jezička, misaona, pa i opažajna moć, a nikada nije spoljašnja (u dilemi sam bio da li da kažem potpuno spoljašnja ili samo-i-samo spoljašnja) referenca. Da li iz toga sledi da je naše viđenje sveta slično viđenju neke bube ili nekog magarca?

Srećom po nas, moć referiranja koju posedujemo ima sposobnost da iskorači iz svojih tesnih okvira i da se poziva na nešto spolja. Ali, naravno, to spolja nije nikada potpuno spolja, jer potpuno spolja je nedosežno. Upravo ta nedosežnost potpuno spoljašnjih referenci ili dosežnost „spoljašnjih" koje su, u stvari, unutrašnje jeste ono što nas čini različitim od životinja. Jedio mi možemo da budemo u zabludi. Životinje to ne mogu. One su stopljene sa svojom neposrednošću, sa svojom istovetnošću-sa-sobom. Jedino je zverima potreban identitet, dok mi živimo u neistovetnosti sa sobom i sa svetom. Jedino nama svet može da bude nespoznatljiva stvar po sebi, koju mi, ipak, spoznajemo kao nespoznatljivu. Svekoliko naše znanje temelji se na ovom krajnjem paradoksu. Naša znanja su transcendencija u imanenciji tekstualne ravni koja i nas same proziva ili, ako hoćete, čini mogućim. Sve dok se ne sudarimo da nemogućim ili sasvim drugim.

Nesigurne razmere eksploatacije

Da se maladi i stari Marks ne razlikuju u pogledu kritike razmene (kako slobodne tako i prisilne), da se ne razlikuju u pogledu simetrične osude kako ekvivalentske tako i neekvivalenstke razmene vidljivo je u odljku *Grundrissea – Novac kao materijalni posrednik bogatstva; vladar i bog u svetu rada*. Naime, i tu, kao i na drugim nestima svog opusa, Marks

tvdi da je novac svojevrsni bog u carstvu roba. „Iz svog sluganskog lika, u kojemu se javlja kao puko prometno sredstvo, on (tj. novac: M. B.) iznenada postaje gospodar i bog u svjetu roba. On predstavlja nebesku egzistenciju roba, dok one predstavljaju njegovu zemljsku egzistenciju“ (*Osnovi kritike političke ekonomije*, I, str. 110). Naravno, to je samo još jedna varijacija na temu robnog otuđenja/fetišizma. Novac je, smatra Marks, veoma opasna stvar koja može čak i da razloži ili razori neku zajednicu, budući da je on čista apstrakcija bogatstva ukoliko nije vezan uz neko (razvijeno) *proizvodno* načelo. Zato autor *Grundrissea* ujedno može da kaže: „U jednostavnom određenu samog novca sadrži se da on kao razvijeni moment proizvodnje može postojeti samo tamo gdje postoji *najamni rad*; da je on tako, dakle, i tu, daleko od toga da bi razlagao oblik društva, naprotiv, uslov njegovog razvitka i pokretačka snaga za razvoj svih proizvodnih snaga, materijalnih i duhovnih“ (112).

Naravno, tamo gde postoji najamni rad, tj. neekvivalentna razmena između rada i kapitala, nužno postoji i novac, jer se ta razmena odvija pod plaštom ekvivalentne razmene roba i, pre svega, razmene između radne snage i kapitala. Ali, to znači da nije najamni rad uslov za postojanje novca, već obrnuto. Marks govori o novcu kao *razvijenom momentu proizvodnje*, a to već pretpostavlja postojanje kapital-odnosa, najamnog rada itd. U tom kontekstu, novac nije nimalo opasan već je on uslov mogućeg razvitka jednog društva i, zapravo, pokretačka snaga za razvoj svih proizvodnih snaga, materijalnih i duhovnih. Novac je opasan samo onda kad se opasno koristi. Ipak, sve to ne smeta Marksu da funkciju novca kao opšteg ekvivalenta u *Kapitalu* proglasi *ludačkom* (v. odeljak o robnom fetišizmu). Moguće objašnjenje ove protivurečnosti bi bilo: iako je funkcija opšteg ekvivalenta ludačka, ona ipak koristi razvitku proizvodnih snaga u okvirima kapitalizma. Ali, kada kapitalizam prestane da bude oblik u kojem je moguć rast proizvodnih snaga, onda i ta ograničena (ludačka) funkcija opšteg ekvivalenta neće više ničemu služiti i predstavljaće kočnicu daljeg napretka...

Ipak taj način razmišljenja pokazao se, u mnogome, pogrešan. Novac ne služi samo kapitalu nego i mnogim drugim, privatnim i javnim, socijalnim i političkim ciljevima. Moguća je ekonomska i socijalna kritka datog *korišćenja* novca, tj. mogućih instrumentalnih funkcija novca u društvu, ali nije moguća kritika *novca kao takvog*. Jer, sam novac, van svog

odnosa prema kapitalu (ili prema škrtosti itd.), nema *smosvrhovitu* instrumentalnu ulogu. Tek u sprezi sa kapitalom novac postaje *bog*, tj. samosvrhovita instrumentalnost bogatstva koje se gomila... Po sebi uzev, on nije puko sredstvo za sopstveno uvećanje, već pre za smanjivanje, za trošenje. U svim društvima, pa i u kapitalističkom, njegova osnovna uloga je instrumentalna, da bude sredstvo za pribavljanje nečeg drugog. Zato socijalna kritika u tom društvu može da bude, s jedne strane, ekonomska, tj. kritika upotrebe novca za sopstveno uvećanje unutar rasta kapitala i, s druge strane, ona može da bude uže socijalna i kulturna, tj. kritika upotrebe novca za druge stvari. Sve je to, bez sumnje, moguće zato što novcu ne piše na čelu šta je i čemu služi. A ne piše ponajpre zato što je njegova egzistencija *hijeroglifska*!

Međutim, kada novac u formi kapitala služi sopstvenom uvećanju onda to znači da je on sredstvo (instrument) sebe samoga kao cilja. Ova intrinsična, samosvrhovita instrumentalnost novca moguća je, naravno, samo unutar neekvivalentne razmene, dakle, u razmeni u kojoj se više uzima nego što se daje ili više daje nego što se uzima. Najvažniji oblik takve razmene je, bez sumnje, kapitalistička proizvodnja. U njoj funkcioniše neekvivalentna razmena između rada (radne snage) i kapitala. Bez neekvivalentne razmene novac je samo i samo sredstvo razmene i ne može biti sredstvo bogaćenja. Problemi s novcem nastaju onda kada on postaje strestvo bogaćenja, tj. kapital. Ali, strogo uzev, to i nisu problemi samog novca, već, pre, bogaćenja čiji oblik je kapital.

O kakvim problemima je reč? Ključni problem za Marksa je problem *granice* kapitalističke proizvodnje. On smatra da se prava granica kapitalističke proizvodnje krije u samom kapitalu, odnosno u tome „što se kapital i samooplođavanje njegove vrednosti ispoljava kao polazna i završna tačka, kao pobuda i svrha proizvodnje; što je proizvodnja samo proizvodnja za kapital, a ne obrnuto da su sredstva za proizvodnju prosto sredstva za sve šire razvijanje životnog procesa za društvo proizvođaća“ (*Kapital*, III, str. 1139). Pretpostavimo da je s ovom rečenicom sve u redu. U tom slučaju, ne bi bilo problematično shvatanje po kome su granice kapital-odnosa u njemu samom, već ono što Marks shvata alternativom: *sve šire razvijanje životnog procesa za društvo proizvođaća*. Da li je sve šire razvijanje bilo kog procesa moguće bez ekvivalentne razmene? U to je teško poverovati. Naravno, razne

ideologije *žrtvovanja* mogu da nas ubeđuju u suprotno, ali na kraju se uvek pokazuje da su to samo ideologije ili mitovi.

To nas vraća nazad, problemu: gde prestaje (ako igde prestaje) *intrinsično kretanje instrumentalnosti kapitala*? Ukratko, to je pitanje granice moći kapitala da se beskonačno razvija. Ta granica se, po Marksu, profilišu na fonu unutrašnje protivurečnosti kapitalističke proizvodnje, njene protivurečnosti sa samom sobom. Naime kapital stalno dolazi u protivurečnost s metodama koje on „mora da upotrebi u svoju svrhu", a te metode ciljaju „na neograničeno uvećanje proizvodnje, na proizvodnju kao samocilj, na bezuslovni razvitak društvenih proizvodnih snaga rada." Međutim, ovaj samocilj je, za kapital, ipak, samo sredstvo, i to sredstvo koje se sudara sa svojim ograničenjem, tako da „sredstvo – bezuslovni razvitak društvenih proizvodnih snaga – dolazi u neprekidni sukob sa ograničenom svrhom, oplođivanjem vrednosti postojećeg kapitala" (*isto*). Zato je neekvivalenta razmena unutar koje se u kapitalizmu odvija razvoj proizvodnih snaga, u isti mah *sredstvo* i *prepreka*, *kočnica* tog razvitka. Tu neekvivalentnu razmenu (između rada i kapitala) Marks naziva *eksploatacijom*. Naravno, on nju osuđuje, kao što osuđuje i robnu razmenu generalno uzev, zato što ona svojim *quid pro quo*, svojim preokretanjem, izokretanjem *ljudskih* odnosa u odnose *stvari* prikriva suštinu, tj. samu neekvivalentnu razmenu kao bitan oblik razmene unutar kapitalističkih odnosa.

Ali, tu sada iskrsava ključni problem. Ukoliko se ukloni ograničeni oblik (kapitalističkih) proizvodnih odnosa – a to je mogućnost koju Marks na više mesta u svojim tekstovma (uključujući tu i *Kapital*) sugeriše – samim tim će se, po pretpostavci, ukloniti i *eksploatacija*, taj najvažniji oblik neekvivalentne razmene vezan uz samo ustrojstvo odnosa između rada i kapitala. Ali, ako se, takođe, ukine roba i novac, onda će se, time, ukinuti i mogućnost ekvivalentne razmene. Samo, šta onda ostaje? Da li je to što ostaje još uvek *razmena*? I da li je to produkcija koja stvara višak rada, tj. rast proizvodnih snaga? Ako je i dalje reč o *razmeni*, *višku rada* i *rastu proizvodnih snaga*, onda se postavlja pitanje o obliku u kojem se odvija ta razmena, taj višak i taj rast. Da li je to i dalje oblik vrednosti? Nije problem u tom što u društvenoj svojini nema gazde, vlasnika ili što je ona „Alajbegova slama", već je problem u tome što društvena svojina nema oblik *vrednosti*, pa prema tome i viška vrednosti. Nema *rasta* proizvodnih

snaga bez viška rada koji je u isti mah efekat neekvivalentne razmene, tj. višak vrednosti.

Ako ključni odnos između rada i kapitala nazovemo neekvivalentnom razmenom, što on svakako jeste, da li je to onda dovoljan razlog da taj odnos nazovemo eksploatacijom ili otuđenjem? U svim precima stvaranje bogatstva, kao ospoljene ili objektivirane vrednosti, moguće je, samo, na osnovu neekvivalentne razmene. To je razmena u kojoj onaj koji stvara *bogatstvo* više daje nego što zauzvrat dobija. Kada tako ne bi bilo, onda to i ne bi bilo stvaranje (ili: uvećanje) bogatstva, već smanjivanje već postojećeg bogatstva ili, čak, „jedenje supstance". Ako bi, dakle, rad kao stvaranje ospoljene, objektivirane vrednosti bio isto što i eksploatacija ili otuđenje, onda bi, naravno, ukidanje svake eksploatacije ili otuđenja bilo isto što i ukidanje ospoljanja ili objektiviranja vrednosti. Naravno, to bi moglo da se nazove i *kraj rasta proizvodnje*. Dokle god postoji proizvodnja koja stvara sve veće bogatstvo, dotle će biti onih koji više daju nego što dobijaju ili, Marksovom terminologijom, biće *eksploatisanih, poniženih, žrtvovanih* itd. Međutim, ako to važi za sva društva, onda to važi i za socijalističko. Takvo društvo može samo da (nasilno i ideološki) *prikrije* činjenicu da i ono, u stvari, ekspluatiše svoju radničku klasu.

Oni koji ne veruju da je neekvivalentna razmena (između rada i kapitala) isto što i eksploatacija, morali bi, ipak, da prihvate činjenicu da je eksploatacija (tamo gde je ima i ako je ima, a svakako je ima) nužno *neka, posebana vrsta* neekvivalentne (ili: nepravedne) razmene. U civilizovanim društvima se ta vrsta nepravde ograničava na razne načine, počev od uvođenja najniže dopustive nadnice. Ali, na osnovu čega se ustanovljuje *granica* koja obeležava razliku između pravedne i nepravedne nadoknade? Na osnovu čega je neka neekvavalentna razmena nepravedna (tj. eksploatazcija), a na osnovu čega neka druga – nije? Očigledno, u *otvorenim* (= *demokratskim*) društvima ove dileme su moguće i legitimne. Ako neko treba da da više nego što mu se vraća, onda on ima pravo da zna šta, koliko i zašto mu se to uzima, ko to čini i u ime čega. Otvoreno društvo je ono koje je na prvom mestu otvoreno za vlastitu socijalnu kritiku. Pri tom, ne treba zaboraviti činjenicu da je ono otvoreno i za ideološke mahinacije ili za prikrivanja vlastitih neekvivalencija, odnosno nepravdi.

II. Presecanje haosa

Isprazna istina – Misao o političkom – Slika bez definicije – Iskušenje demokratije – Organizam i veliko ništa – U-topija umetnosti – Prokletsvo predstavljanja – Naći mesto kapitalu – Paradoksala misao – Logika nam ne može pomoći – Povratak solidarnosti – Istina kao kafkijanski priča – Najglupljim filozofima nikakva upitnost nije potrebna – Zaboravljeni moral – Istovremenim komanduje razlika – Sebi skrivena istina – Fantazam nemogućeg – Ogrešenje o jezik – Istinsko otkrivenje – Agon – Preseći haos

Isprazna istina

Logičkih istina ima samo i samo onda kad je, prethodno, apsrtrahovano od mogućnosti da njih nema ili – a to se svodi na isto – kad je takva mogućnost isključena. Logičkoj istini pripada modalitet nužnog, a ne mogućeg ili slučajnog. Kako da to shvatimo? Pođimo od jednog primera logičke istine. Recimo, iskaz: „Ako muškarac nije oženjen onda on nije oženjen“, može da se nazove primerom trivijalne *logičke istine.* Ali, taj iskaz je istinit samo pod uslovom da je u njemu prvo „nije oženjen“ značenjski *istoverno* s drugim „nije oženjen“. To se najčešće podrazumeva, ali u samom iskazu ne piše da je baš tako. U jednom trenutku dati muškarac može da bude neoženjen, a u drugom oženjen. To je moguće ponajpre zato što nam to *ne biti oženjen* ne kaže kad ili u kom trenutka. Ako jedan muškarac sad nije oženjen to ne znači da u drugom trenutku neće to biti. Iz ovoga sledi da iskaz – ako muškarac nije oženjen, onda on nije oženjen – naprosto nije *bezuslovno* istinit.

Šta nam garantuje da u jeziku dva označitelja ili označiteljska niza imaju isto značenje? U principu takvih garancija nema. Bez obzira što je to malo verovatno, što postoje konvencije po kojima se dva ista označiteljska niza obično shvataju i kao istoznačna, ipak u načelu je moguće da ta dva niza budu *homonimna*, tj. da budi sklop istih reči sa drugačijim značenjem. Mogućnost homonimije isključuje izravnu, neposrednu, bezuslovnu mogućnost logičke istine. Da bi bila moguća logička istina potrebno je, najpre, isključiti mogućnost drugoznačnosti istih termina. Ali, to često nije moguće.

Mnogi filozofi su se „ubili" od dokazivanja da njihove reči imaju samo jedno i uvek isto značenje. Reči se ponavljaju, rekontekstualizuju, ali niko ne garantuje da one uvek imaju isto značenje. Ponavljanjem komanduje razlika, makar i neprimetna, čak i ako se od nje s dobrim razlozima apstrahuje. Ostaje, dakle, da potpuno istovetnih reči u govoru i jeziku nema, baš kao što nema ni apsolutnih sinonima. Uvek je moguća homonimija ili homonimna upotreba koja u načelu isključuje logičku istinu kao *bezuslovnu* datost. Može da zvuči paradoksalno, ali, pravo govoreći, logička istina je moguća samo izvan jezika i govora. Dakle: u logici. A šta je logika? To je idealni konstrukt s one strane jezika i govora. Zašto je to tako? Nije li to, ipak, preoštra deoba? Ne, nije! Jer, nezaobilazan uslov za logičku istinu – da su reči koje se u iskazu pojavljuju dva (ili više) puta potpuno istoznačne – naprosto nije logičke, već jezičke, govorne i kontekstualne prirode, a to znači da takav uslov nije moguć u idealnom obliku.

Sam Kvajn u *Dve dogme empirizma* kaže:

„Očevidno je da istina, uopšteno govoreći, zavisi od jezika i van jezičkih činjenica. Iskaz 'Brut je ubio Cezara' bio bi lažan da je svet u nekim vidovima bio različit, ali bi bio lažan i da reči 'ubio je' kojim slučajem znače 'rodio je'. Otuda rado pretpostavljamo da se istinitost jednog iskaza može razložiti na jednu jezičku komponentu i jednu činjeničku komponentu. Pod tom pretpostavkom, dalje izgleda razložnim i to da je u pojedinim iskazima činjenička komponenta jednaka nuli; a ti iskazi se smatraju analitičkim." Međutim, ako istina *generalno uzev* zavisi od jezičko/činjeničkih komponenti, onda to važi i za logičke istine. Da bi logička istina bila istina, potrebno je da izvršiti operaciju uklanjanja homonima, tj. istih reči sa različitim značenjima. Ali tu operaciju ne može da izvrši sama logika, a da

njoj jezik pri tom ne pomogne. Odluka (jer to je *odluka*) o istoznačnosti termina je *jezičko*-logička.

Međutim, svaka istoznačnost u rečima je problematična, tj. moguća samo uz apstrahovanje značenjskih nijanski i razlika, pa je onda moguće tvrditi da apsolutne istoznačnosti ni nema. Ali sinonimija nije problematična samo zato što nje u apsolutnom smislu nema nego i zato što nije moguće ukinuti mogućnost homonimnih značenja svakog posebnog termina. Svaki ternim može da poprimi drugačije značenje od onog konvencionalnog, zapisanog u rečnicima ili očekivanog u određenim kontekstima. Ferdinand de Sosir taj fenomen naziva *proizvoljnošću znaka*. Znak ili označitelj nije ničim spoljašnjim, nikakvim činjeničkim stanjem itd., uslovljen ili determinisan u smislu da nužno ima takavo i takvo značenje. Reč je o faktičkoj nemotivisanosti označitelja onim označenim. Zato je u pravu Kvajn kada tvrdi da je jezičko značenje funkcija celog sistema, a ne njegovih manjih jedinica, reči ili rečenica. Međutim, moglo bi se reći da čak ni jezik u užem (govornom) smislu nije dovoljan. Jezičko značenje je deo sistema značenja ili jezika u širem smislu. Jer, kako bi rekao Fuko, mnoge stvari govore, ne samo jezik u užem smislu.

U datom sistemu (ako je reč o sistemu) mi ne znamo šta jedna reč znači i, čak, ne znamo da li je to uopšte reč ili nešto drugo, nešto što nam samo liči na reč. Ako je to ipak reč, onda znamo, ako smo dovoljno pismeni, da ona u rečniku znači „to i to“ i da su ta značenja stvar izvesnih konvencija. Ipak, to nam ne pomaže da doznamo da li ta reč zaista znači nešto od toga što piše u rečniku. Jer, možda ona znači nešto treće?! Rečima ne piše na čelu šta znače. Dakle, one same po sebi ne znači ništa, ništa određeno, ništa nužno. Nema te stvari koja, u svojoj istovetnosti sa sobom ili istovetnosti u svim mogućim svetovima/kontekstima, imperativno nalaže striktno značenje bilo čega, odnosno prisutnost znaka/označitelja koji, putem značenja, rigidno cilja na ovu ili onu stvar. Ali, kako je onda moguća logička istina ako nju isključivo garantuje tautologija koja je u jeziku uvek značenjski nepouzdana, pošto mi iz same formule A je A nikad nećemo znati da li su prvo i drugo A istoznačni ili su to samo homonimi? Zašto bi tautologija bila bezuslovno istinita, ako je njena jezička konstitucija veoma nepouzdana? Na primer, zato što svaka reč može da bude simbol, metonimija ili lozinka, a ne reč sa uobičajenim „standardnim“ značenjem. Ista pitanja bi mogla da se odnose i na načelo identiteta. Analitička istina je, reklo bi se, bezuslovna, ali u isti

mah ničim garantovana, šuplja i takoreći besmislena... Zato nam i mnoge tvorevine analitičke filozofije izgledaju prilično „tanke“ i sloro lišene smisla.

Misao o političkom

Derida svoju kritiku (da li samo dekonstruktivnu?) Šmitovog koncepta *politike* započinje, u *Politiques de l'amitié*, jednom dugačkom fusnotom čiji je cilj bio, ako ne da razjasni, onda bar da ograniči moguće nesporazume i dvosmislenosti. Taj cilj je on navodno postigao ukazivanjem na dva ključna verovanja. "Prvo se tiče neosporne veze između, s jedne strane, te misli *o* političkom kao *političke misli* i, s druge strane, Šmitovih angažovanja, onih koja su dovela do njegovog posleratnog hapšenja i suđenja" (st. 102). Politički angažman Karla Šmita, posebno njegov antisemitizam je, smatra Derida, ideološki mnogo ozbiljniji i odvratniji od Hajdegerovog... Ali, bez obzira na ovakvu ocenu, drugo Deridino verovanje glasi: bez obzira na ovo prvo verovanje, ne bismo smeli da se odustanemo od ozbiljnog čitanja Šmita!

Naravno, postoje oni koji svoj rasizam, nacionalizam, klerikalizam, militarizam, šovinizam i ksenofobiju zastupaju na takav način da, jednosatvno, ne zaslužuju ozbiljno čitanje. Međutim, Šmitov slučaj ne spada u tu kategoriju! Kao ni, naravno, Hajdegerov. To nam govori da iza ideološke ostrašćenosti može da se skriva i pozicija izvesnih razloga koji, iako nisu prihvatljivi, ipak zaslužuju izvesno tumačenje.

Ova Deridina upozorenja o sličaju Šmta značajno ograničavaju moguće nesporazume, ali ona ih, čini se, ne otklanja u potpunosti. Ostaje, naime, nejasno zašto bi pre svakog ispitivanja ili sporenja postojala *neosporna* (*indéniable*) veza između Šmitove misli *o* političkom i njegovog političkog delovanja? Nije li, možda, u Šmitovo shvatanje *o* političkom *uključeno* (ili mu se *omaklo*) i nešto što izmiče toj vezi?

To pitanje nije moguće zaobići iz sledećih razloga. Ako bi se Šmitovo shvatanje političkog *neopravdano* svelo na njegov *neprihvatljiv* politički angažman, ako se njemu ne bi priznavala teorijska autonomija u odnosu na bilo kakav konkretan politički angažman čak i pod pretpostavkom da on tu, nikada apsolutnu, autonomiju ipak *neosporno* poseduje, ako bi se taj teorijski čist – u meri u kojoj je tako nešto moguće – diskurs shvatao, ipak, kao potpuno neodrastao i genealoški vezan uz onovremeno vladajuću

ideologiju, u konkretnom slučaju uz nacional-socijalizam, onda bi se tim suviše lako i na pogrešan način izašlo na kraj sa Šmitovim shvatanjem *političkog*. To je dakle to: nećemo se lako obračunati sa Šmitom! Nedopustivo je, naime, reći: svako ko pokuša da brani ili podrži (Šmitov) polemocentrički koncept *političkog* mora biti unapred diskvalifikovan, jer navodno ponavlja jedan već (svetsko-istorijski?) osuđeni ideološki gest. Međutim, to bi bila samo *ideološka zabrana* koja, onda, naravno, ne rešava teorijski problem.

Derida između ova dva entiteta, apstraktne misli o političkom i konkretnog političkog delovanja, umeće jedan posredni član: *političku misao*. Naime, reč je o misli *o* političkom kao *političkoj* ili, ako hoćete, kao *politizovanoj* misli. Šta to znači? Da li to znači da je svaka misao o političkom u isti mah i politička/politizovana misao, te da, prema tome, nužno ima svoju specifičnu političku odgovornost? Ne bi li to bila, ipak, malo prejaka teza koja suviše politizuje (i možda čak ideologizuje) ne samo misao o politici, već i, reklo bi se, svaku misao?! Zašto bi politika bila sudbina svake misli o političkom i konačno (možda) svake misli? Jedno je sigurno: interes koji se artikuliše u svakoj ideološkoj ostrašćenosti ponajpre je politički. Politika je instrument koji misao može da učini delotvornom, a to znači realnom, pa zato ideološka misao i ne može biti prepoznatljiva kao stvarni interes van političkog tumačenja. Ideologija koja nema praktične, političke konsekvence, pre bi se mogla nazvati mitologijom ili mitopoetikom!

U slučaju Deridine *Politiques de l'amitié*, ipak, hipoteza je drugačija. Pošto Derida kaže "*te* misli o političkom..." ("Prvo se tiče neosporne veze između, s jedne strane, *te* (podvukao: M. B.) misli *o* političkom kao *političke misli* i, s druge strane, Šmitovih angažovanja..."), on time, očigledno, cilja na *Šmitovu* misao kao *političku*. Štaviše, Derida veruje da bi i sam Šmit bio saglasan s takvim stavom, oslanjajući se, pritom, na njegovu tvrdnju iz *Pojma političkog* po kojoj "svi politički pojmovi, predstave i reči imaju *polemički* smisao". Na retoričko pitanje da li bi Šmit svojim teoremama *porekao* političku opredeljenost, opredeljenost za izvestan rat, Derida ogovara da nije siguran da bi on to učinio. "Njegov stav po tom pitanju bi, bez sumnje, bio nepostojan ili prevrtljiv, i njegovo lukavstvo utoliko značajnije. Ono što nam, naprotiv, deluje sigurnije, jeste to da su polito*loški* ili polemo*loški* projekt i političko-polemičko zauzimanje stava nerazdvojivi.

Njihova uzajamna čistota – to se ne može poreći – jeste *a priori* nedostižna. Drugim rečima, ona se može *jedino* poreći. To strukturalno poricanje instruiše i konstruiše *politički* diskurs i diskurs *o* političkom. Jedan *kao* drugi, jedan po meri drugog" (*P*, 138).

Da li iz toga sledi da, u Šmitovom slučaju, naprosto, nije reč o teoriji, već pre o politici ili, čak, razobručenoj ideologiji, što bi se, onda, moralo smatrati manje-više nedopustivim? Taj zaključak bi bio preteran, jer iz prikrivene performativnosti ili latentne praktične upotrebljivosti teorijskog diskursa – a o tome je ovde reč – ne sledi zauzimanje bilo kakvog političkog stava u uobičajenom smislu reči. Ako bi, ipak, neka *teorija* mogla da se svede na politiku u uobičajenom smislu reči, onda bi ostalo nejasno zašto bi se dekonstrukcija uopšte bavila na ozbiljan način nečim takvim, odnosno nečim što nema dostojanstvo ozbiljnih teorijskih dilema i konstrukcija. Ove nedoumice nas, zacelo, vraćaju na osnovno pitanje: da li je uopšte moguće govoriti o *misli-o* bilo čemu, uključujući tu i ono *političko*, *kao o nužno* političkoj/politizovanoj misli?

Lako ćemo se složiti sa Deridom da je svaka *misao-o*, svaki konstativ, svaka deskripcija, uključujući tu i onu fiktivnu, odnosno kvazi-deskripciju, u isti mah, *manje* ili *više*, performativ i da je, prema tome, intervencija u datom aksiološkom polju. U jednom pomerenom, metaforičkom smislu mogli bismo reći da je reč o političkoj/politizovanoj intervenciji. Ako nema spoljašnjeg, van-tekstualnog referenta, onda se iluzija, simulakrum stvarnosti i referiranja na neku stvarnost, manje više, svode na pitanje o performativnoj snazi koja stoji iza navodne referencijalne funkcije. Što je ta snaga veća, iluzija o metafizički garantovanoj realnosti je jača.

Naravno, performativnost nekog teorijskog diskursa je snažnija ukoliko je taj diskurs praktično ili sistemski povezan s drugim diskursima koji proizvode stvarnost. Međutim, pitanje te povezanosti je empirijsko pitanje, pitanje označiteljske empirije ili, ako hoćete, pojavne strane upisivanja. Drugim rečima, iz jednog diskursa-o ne sledi *a priori* nikakva povezanost. Svaki diskurs-o ima, *manje* ili *više*, performativno obeležje. Svaki govor o politici je, manje ili više, politički/politizovani govor. A to kakva će biti njegova *konkretna* povezanost sa dominantnim konceptom *realnog* i *političkog*, nikada neće moći *a priori* da proizađe iz njega samog.

Derida, međutim, veruje da bar u Šmitovom slučaju (polemocentrički) dislurs o političkom podrazumeva zauzimanje konkretne političke pozicije

koja je Šmita posle II svetskog rata poslala pravo u zatvor. Ostaje nejasno da li bi sličan tip odgovornosti morao da važi i za druge polemocentričke mislioce, recimo, Heraklita, Platona, Makijavelija, Hobsa, Ničea, podrazumeva se, naravno, u drugim okolnostima? U svakom slučaju Derida je sasvim evidentno spreman da svakog s ove liste poštedi sličnih iskušenja. Šmit, međutim, mnogo lošije prolazi. U čemi se sastoji njegova konkretna, specifična krivica? U čemu, ako prihvatimo činjenicu da polemocentrizam nije samo njegovo stanovište?

Deo odgovora na ovo pitanje naći ćemo u još jednoj dugačkoj fus noti u kojoj Derida tvrdi da Šmit nije propustio priliku da neke od svojih "inkriminisanih političkih diskursa predstavi kao činove saznanja ili *neutralne dijagnoze* jednog analitičara, a ne kao intervencije i nacističko, odnosno antisemitsko zauzimanje stava" (137). To je, naravno, potpuno tačno. Ali, problem koji zanima političku filozofiju cilja na Šmitovo polemocentričko zasnivanje politike, a ne na njegov lični angažman, kakav god da je on, ma koliko lukav, pritvoran i odvratan bio! Da li je moguće ostaviti po strani Šmitov ili bilo čiji rasizam i, zajedno sa autorom, misliti polemocentrizam u njegovom čistom teorijskom liku? Dugo je marksizam nametao obaveznost socijalne (istorijsko-materijalističke) re-interpretacije svih teorijskih pokušaja i na provom mestu teorija o političkom. Da li to, sada, čini obavezujući sasvim suprotan stav? Bez sumnje – ne.

Derida ostavlja *retorički* otvoreno ("c'est toute la question") pitanje da li lukavstvo kojim se inkriminisana politička pristrasnost zaodeva u ruho analitičke neutralnosti predstavlja *strateški* (*par stratégie polémique*) efekat ili ne. Podrazumevani odgovor na to (retoričko) pitanje je – da! Taj odgovor je već implicitno prisutan u Deridinom, ali i Šmitovom, shvatanju da je mišljenje o političkom u stvari uvek već političko/politizovano mišljenje. Nezgodna (po Deridu) strana takvog tumačenja Šmitove političke filozofije jeste u tome što taj postupak ne bi bio dekonstruktivan, već genealoški. Da li je Šmitov teorijski *credo*, zajedno sa *svojom* performativnošću i polemičnošću, nužno, po principu nekakve filijacije, ukorenjen u tekućoj političkoj praksi nacional-socijalizma? To bi bilo isto tako pogrešno reći, kao što je bilo pogrešno, a neki put i odvratno, vršiti genealogije tipa: "to su shvatanja malograđanskog intelektualca" itd. Dekonstrukcija ne praktikuje, već upravo dekonstruiše tu vrstu genealogija. Naravno, to ne znači da polemocentrizam (u ideologiji i politici) može da prođe bez kritike, bez granice, bez drugog.

Slika bez definicije

Ukoliko slika nije samo puki predmet, kao recimo jabuka ili kruška – a ona to bez sumnje nije – onda iz toga sledi da jednostavno, konstativno određenje slike nije dovoljno. Ipak, u svakodnevnom govoru slika je predmet među predmetima. Taj govor nema interesa da sliku ili bilo koje umetničko delo vidi drugačije. Normativna svojstva slike su nešto drugo. Ona traže da se slika istrgne iz ove svakodnevne „priručnosti“ i da se posmata kao intrinsična vrednost ili vrednost po sebi. Ali, šta ta norma od slike traži ili šta slika traži od svoje norme? Dakle, slika od norme ili norma od slike traži da bude primereno predstavljena. Šta to znači? Kada je slika primereno predstavljena? To se, po nekom tradicionalnom verovanju, dešava kad sama slika primereno predstavlja nešto izvan slike, a to se dešava onda kad je slika dolična, dostojna slika sveta. Danas bi, u ovom „informatičkom“ svetu, to značilo: onda kada tv. slika nudi korektnu infiormaciju o svetu... Međutim, svet se menja i slika, već zbog toga, nikad nije dovoljno dolična slika sveta. Primereno ili istinito predstavljanje, zato, stalno zahteva sopstvena redefinisanja, bez nade da će adekvatnost ikada biti potpuno zadovoljena. Moguće je uvek novo predstavljanje one vizuelne predmetnosti, poretka ili sveta na koji se slika poziva. Naravno, ta normativnost je u svakoj promeni slike menjala ne samo moguće viđenje nego i sadržaj referenta.

Eto zašto se nikada nije našao zadovoljavajući odgovor na pitanje *šta je slika*. Ili: *šta je dobra slika*? Takav odgovor bi trebalo da bude neka vrsta *definicije*. Ali pokazalo se da ova, upravo, nije moguća. Bez obzira na sve promene koje trpi u istoriji slikarstva, slika bi trebalo da bude ono što „u suštini“ jeste... da bi mogla kao takva da se definiše. Da li to znači da bi sve promene u njoj morale da se zanemare, odnosno da bi slika sve više bila slika što se približava svojoj suštini? U tom slučaju, ona bi „prirodno“ težila da u sebi izbriše sve ono promenljivo i da sačuva samo (idealnu) normu ili suštinu slike? Problem s takvim shvatanjem je u tome što je menjajući sebe kroz istoriju slikovnog fenomena, slika na neki način menjala i svoju „suštinu“, svoju „normu“ ili svoj „nalog“. Da li je moguće strogo definisati sliku ako ona u istoriji svoga postojanja ne sadrži samo jedan nego više

diferenciranih naloga ili više samorazumevanja koji se, često, iskljućuju? Da li je u tom slučaju stroga definicija slike uopšte moguća?

Možda je uteha u tome što nijedna definicija slike nije nikad *dovoljno* stroga i dobra?! Tako da, *strogo uzev*, mi zapravo ne znamo *šta je* (dobra) slika. Nekad je to bilo olikovljenje predručne stvarnosti, one s kojom se ne susrećemo svakodnevno. Danas nam je digitalna slika, putem kamere, tv-a, interneta itd., stalno pred očima... A opet, mi, kao i uvek, mi ne znamo šta je slika. Malo je verovatno da je to neznanje ekskluzivni rezultat nedovoljnosti ili manjkavosti onih koji se upuštaju u odgonetanje zagonetke slike i, posebno uzev, same umetnosti. Pre bi se reklo da je, danas, samo definisanje ovog fenomena sporna procedura. Ta procedura teži da spoznajno (epistemološki) osvetli *pojam, suštinu* ili *identitet* slike. Samo, da li ta „stvar" uopšte i poseduje suštinu?

Bez sumnje, kada bi mogla da se svede na stvar, slika bi posedovala suštinu i ta suština bi od njenih osobenih mogusa ispoljavanja zahtevala izvesnu instrumentalizaciju. Ali, onog trenutka kada zakorači u sferu intrinsičnih vrednosti (kad postaje virtuelna realnost?) slika gubi svoju suštinu. Da li time, ipak, dobija neku drugu? Može li se za sliku reći da poseduje nešto tako kao jasni i čvrsti *pojam*? Problem je u tome što se slika, u tenutku dok je definišemo, već promenila i postala nešto drugo. Zato, kao sastavni deo njene definicije moralo bi da se pojavi i obeležje koje kaže da je ona uvek i nešto drugo, da je odnos na čijem jednom kraju je isto, a na drugom drugo. Kad zauzme poziciju istog slika na neki način odmah sklizne u drugo. Dakle, slika nikada neće moći da se smiri, zaustavi i učvrsti u svojim interferencijama sa svetom, s tzv. *društvenim oblicima predstavljanja*. Njeno „suštinsko" obležje jeste u tome da ona predstavlja drugobivstvo same sebe. Zato njena moguća tumačenja nikada neće moći da se zaustave, ni kao tumačenja drugog ni kao samotumačenja.

Iskušenje demokratije

Na V kongresu KPJ (1949. godine) E. Kardelj je u afirmativnom smislu govorio o demokratiji kao o privilegovanom instrumentu socijalističkog razvitka: "Naša narodna demokratija je, takođe, klasna vladavina, ali takva klasna vladavina koja odražava interese ogromne većine našeg naroda, to jest radnih masa grada i sela. Neosporna rukovodeća uloga

radničke klase i Kompartije u njoj pretvara narodnu vlast u oruđe socijalističkog razvitka u našoj zemlji." Pokazalo se da je ta demokratija podložna izvesnoj bolesti koja, najpre, zahvata formu same demokratije, da bi, zatim, na nivou sadržaja, fatalno proizvela skretanje s puta "socijalističkog razvitka". Naravno, ni sam taj put ili projekt socijalističkog razvitka nije, sam po sebi, mogao biti bezgrešan. Sporno je već pitanje: da li uopšte i postoji nekakav *socijalistički razvitak* (napredak, progres, rast, sazrevanje)? Jer, svaki razvitak i rast podrazumeva oduzimanje da bi se kasnije, u budućnosti imalo više. A već to ugrožava društvo socijalne solidarnosti i pravde. Naime, takvo društvo ne može da se uspostavi – čak i ako za to postoji dobra politička volja (a znamo da obično ne postoji) – *sada* i *ovde*. Ono može samo da se obeća u dalekoj budućnosti.

Ipak, suštinski problem narodne demokratije iskrsava na nivou forme. A to se, na simptomalan način, vidi u samom izrazu *narodna demorkatija*. Naime, pošto je demokratija već po sebi vladavina naroda (*demosa*), onda je narodna demokratija, zapravo, narodna vladavina naroda. Ovo nepotrebno naglašavanje reči *narodno* potrebno je, međutim, zato što u političkom sklopu te sintagme, u tome kako je strukturirana njena politička forma, uloga samog narodna, naprosto, izostaje. Zato je nju potrebno dvaput naglasiti. U čemu se sastoji ova greška u strukturi/formi narodne demokratije? U tome što je tu demokratija trajno instrumentalizovala za nešto što je principijelno tuđe samoj ideji demokratije, za partisku komandnu ulogu u institucijama društva, počev, naravno, od same države. Zato, u realnom socijalizmu nema *izopačene* ili *izobličene* demokratije, nego je tu na delu njeno jednostavno iščezavanje, gubitak, fundamentalno nedostajanje.

Izobličenje demokratskog oblika (forme) bolest je u kojoj sam taj oblik još uvek postoji kao izvesna idealna, utopjska konstrukcija, ali konstrukcija koja, u real-političkoj proceduri, ima periferan, po pravilu demagoški karakter. Naime, tu je demokratija ozakonjena (kao legitimno *treba da*) ili, što se svodi na isto, postavljena je (u indikativnoj formi) kao *logos* u koji se svi kunu, mada takva demokratija nikad i nigde nije uspostavljena do kraja, budući da u njoj uvek postoje heterogeni (drugozakoniti, tuđi) momenti, postoji izvesno strano telo (= Partija) koje ona ne uspeva da eliminiše.

Naravno, ovakvo ili slično "otuđenje" demokratije nije moguće samo u socijalizmu, već i u tzv. *slobodnom, demokratskom svetu*. Ipak, pored

patoloških procesa, dosadašnja istorija moderne/građanske demokratije uključivala je i razvijala u sebi značajnu sposobnost za samokorekciju i samokritiku. Dakle, reklo bi se, u njoj imamo jedan naizmenični ili istovremeni proces "otuđenja" i "razotuđenja". Tu činjenicu dogmatska ili doktrinarna kritika "formalne demokratije" jednostavno nije uvažavala. Ali, u principu samo je kritika demokratije *njom samom* u stanju da (uvek iznova) otvori prostor za prodor vrednosnih sadržaja koji se ne mogu nazvati tuđim, spoljašnjim, formalnim ili beznačajnim.

To ujedno znači da demokratija nije, i svakako ne nužno, podsistem ekonomske sfere života, dakle, razmenskih, tržišnih odnosa, novca, kapitalizma, moći koja se bazira na ekonomskim odnosima, odnosno, generalno uzev, ona nije podsistem toga što bi se moglo nazvati *istorijskim materijalizmom*. Dakle, demokratija ima smisla samo ako se shvati kao sistem u kojem nijedna društveno-dominantna ili hegemona sila (koja joj prethodi) nema niti može da ima privilegovanu ulogu. Da li je, danas, takva predstava o demokratiji iole realna? Odnosno, može li se reći da tako shvaćena demokratija ima centralnu poziciju u savremenom procesu globalizacije? Ako je izgledalo da u "slobodnom svetu" koji se konfrontira sa realnim socijalizmom demokratija ima približno gore opisanu, principijelnu ulogu, sada, u aktuelnom procesu globalizacije, moglo bi da se kaže da ona svoje mesto prepušta ideologiji i hegemoniji neoliberalizma.

Sve u svemu, moguće je reći da i socijalizam i kapitalizam, shvaćeni kao neprikosnovene totalizujuće strategije, nužno teže instrumentalizaciji demokratije u korist nečega drugozakonitog (heteronomnog, "otuđenog") što u krajnjem sledu – poništava samu demokratiju. Da li je demokratija, danas, u stanju da dekonstruiše ili relativizuje te neprikosnovene strategije, da ih smesti u polje "grešaka" koje se istorijski daju ispraviti ili razdelotvoriti?

Postoji dugogodišnja, istorijska težnja za afirmacijom načela demokratije. Već zato je teško poverovati da će taj afirmativni trend, odjednom, biti trajno zaustavljen. Ali, teško je danas poverovati i to da demokratija može lako ili olako da izađe na kraj sa trijumfalnim totalizujućim hodom kapitalizma i razmenske globalizacije. S druge strane, rekli smo, načela demokratije nose u sebi politički nalog ili razlog (*logos*) koji se u svetu decenijama bori za kako širi tako i dublji uticaj... Zato, tamo gde bi se demokratija uspostavila s one strane moguće patologizacije, u njoj bi kapital-odnos i različiti odnosi "otuđene" moći mogli da imaju samo

specifične domašaje, da se uzajamno odraničavaju, formirajući (u najboljem slučaju) uravnotežene pod-sisteme, odnosno delove globalnog sistema koji bi se zvao *demokratija*. Koliko je to realno, bespredmetno je danas diskutovati. Ipak, morali bismo da shvatimo da je protivčinjeničnost tako shvaćene demokratije deo sveta u kojem živimo.

Organizam i veliko ništa

Negacija smrti je prva, a možda i poslednja pretpostavka života... Ali, ona, mada je nužan uslov života, ipak nije počelo, nije utemeljujuće načelo njegove sadržinske složenosti, diferenciranosti i bogatstva. Štaviše, reklo bi se, pre, da je to nešto što zaustavlja kretanje diferencijacije, usložnjavanja, obogaćivanja. To je svođenje na goli opstanak. Na još ništa. Eto zašto opstanak, bio on plemenski, patrijarhalno-palanački, etnocentrički, rodni, nacionalni, nacionalistički ili rasistički, svakako, *još nije život*. Ili je život samo ukoliko je u isti mah nužno svođenje i zloupotreba života. Svoditi život na načelo: *zajedno smo nešto*, znači svoditi ga na nalog pukog opastanka u kojem se sve vrednosti, ekonomija, kultura, politika itd., funkcionalno – nipodaštavaju. Time se, po pravilu, život svodi na logiku celosnosnosti i integralizma, što je generalno uzev strategija svakog nacionalističkog stanovišta. Ideali celosnog i integralnog dati su u predstavi organske zajednice koja se homogenizije pred spoljašnjom opasnošću, naravno, kad ove ima, ali još više kada je nema. Takav integralizam *priziva* spoljašnju opasnost i mržnju kao odlučujući faktor vlastite integracije i homogenizacije.

Duh palanke, kad jednom biva konstituisan, ubuduće nužan uslov svog ustrojstva vidi u odsustvu bola, rizika, tragičnosti i smrti, dakle, u registru homogenizacije koja ima značenje *golog* opstanka (kojeg, naravno, uvek neko ugrožava, pa je njemu neophodno da se intenzivira). Sušti sklop palanačkog života dat je u navodnom jedinstvu zajednice narcistički zagledane u samu sebe, polifemski slepe za sve drugo, opsednute vlastitim samopotvrđivanjem. Takva zajednica teži da ukine svaki oblik samoporicanja (ili: raskida sa starim, preživelim oblicima života) i ovu negaciju samoporicanja shvata kao sredstvo ozdravljenja i jačanja Organizma. Najzdraviji je onaj organizam koji je zaustavljen, zaleđen, hiberniran i, ukratko, lišen kretanja, transformacije i inovacije. Zato je on u

najboljem stanju onda kad je blizak najvećoj neposrednosti ili samoj prirodi. Kada za tu utonulost u neposrednost nije potrebna nikakva druga negacija sem negacije svega što narušava *zdravu* prirodu.

Ali, civilizacija nas je dovela do toga da mi u isti mah bivstvujemo protiv smrti i za smrt, protiv negacije koja je uperena protiv nas i za simboličku smrt, samonegaciju (pa i samoporicanje) koja nas vodi *napred*. Filosofija organskog nam sugeriše dogmu po kojoj je organizam sve, a mi nismo ništa. Moguće je jedino živeti za organizam koji jedini, u svom nacional-integralizmu i etno-centrizmu – opstaje. Takav stil života, stil *našeg* života, zahteva radikalno odsustvo refleksije o smrti (bez koje ne bi bilo moguće načelo individuacije) ili, bar, odsustvo osećanja tragičnosti smrti i egzistencije koja dodiruje smrt.

Ukratko, u plemensko-palanačkom organizmu individualne smrti nema. Nema je, jer nema ni same individue. U *bitisanju-za-večnost* ne zagovara se besmrtnost duše nego besmrtnost organizma, tog biološki ukorenjenog fundamenta. Ovaj etnocentrički organizam je besmrtan čak i onda kada, očigledno, nije nebeski, već strogo materijalistički (biologistički) ovekovečen, što znači da on nema nikakav metaforički potencijal koji ga čini besmrtnim, mada istrajava u vlastitoj besmrtnosti čak i kad se njegov opstanak dovodi u pitanje, i naročito tada!

Uspostavljajući se kao bezrezervni, a kad je potrebno i kao beskrupulozni pozitivitet, Organizam biva prožet verom da je njegova misija da jednom za svagda izađe na kraj sa *samoporicanjem*. Zato je inkriminacija *samoporicanja* prva pretpostavka organskog samopotvrđivanja zajednice. U nekim knjigama (videti, recimo, *Duh samoporicanja* Mila Lompara) takva inkriminacija je prisutna na zavidan način, tj. od početka do kraja. I to je razumljivo kad znamo da je taj tekst pisan sa stanovišta jednog neprikosnovenog *mi pa mi*, dakle, u koordinatama izvesne ideologije narcističkog samopotvrđivanja.

Organizam je samoj prirodi nužno prirođen, dakle, on je najstarija i najlekovitija reakcija na ustrojstvo onoga što ga negira... Ali, šta njega negora? Pa negira ga sama priroda. Zato u njemu uvek imamo reakciju tipa: klin se klinom izbija. Ipak, ako malo bolje pogledamo, fatalno pomirenje s prirodom je pomirenje s onim što se uvek postavlja kao nadmoćna spoljašnja negacija, što je, dakle, nekakva viša sila ili više biće koje, ako ničim drugim onda drugim zakonom termodinamike, pre ili kasnije ništi, poništava

čovekovu egzistenciju, utonulu u neposrednost. Pa ipak, čovek-palanke ili čovek tog *mi pa mi* ("sublimisanog" u ideološkom i nacionalističkom stanovištu) strukturalno je osiguran, bezbedan, budući da on ne zna za *tragičnost* svog poništavajućeg-pomirenja s prirodom ili s neposrednošću. Eto zašto čovek-palanke ne veruje ni u tragičnost zločina koji se mogu počiniti u ime Organizma. Pri tom, on ne veruje ni u prokletstvo vlastitog prava na destrukciju bilo čega, u prirodi ili u čoveku.

Sve u svemu, čovek kao pripadnik supstance zvane Organizam ne može da bivstvuje za smrt, pa ni da strahuje od smrti, on ne može ni da veruje u tragičnost bilo čije, pa i vlastite smrti... "Tamo gde nema priznavanja tragedije, nema ni priznavanja smrti", kaže Radomir Konstantinović. Svaka uteha nužno je priča o večnosti koja pojedinca prevazilazi čineći ga ništavnim. Eto zašto čovek palanke, tvrdi Konstantinović, zna samo za *smrt same Smrti*. To je sasvim razumljivo tu gde je *suveren* samo rod koji jedini nadživljava. On nadživljava sve (svaku vrednost) i u njemu pojedinac koji stvara i prihvata prave vrednosti nije, naprosto – ništa. Iz toga sledi činjenica da je palanka-organizam, u stvari, anti-istorija i anti-civilizacija. Ukratko, ona je temeljno osujećenje kretanja napred, pa i *samoporicanja* zastarelih, preživelih oblika života. Palanka je sve to zato što je, u njoj, na najbrutalniji način potisnuta ili nipodaštavana smrt.

Međutim, ako je odbijanje svega što me/nas poništava prvi uslov mog/našeg prisustva na tlu bivstvovanja, onda je to tako zato što će za to neko, pre ili kasnije, da platiti svoju cenu. Potpune zbrinutosti na tlu bivstvovanja jednostavno – nema. Nema je zato što negacija onog što nas negira, kakvu god poziciju da uspostavlja, ne može da izbriše trag vlastitog *nasilja*. U stvari, svaki poredak je nužno strateški osiguran izvesnim nasilnim – socijalnim, ekonomskim, pravnim itd. – raskidom sa hirovitim i besmislenim prethodno-datim-stanjem nasilja. Ali, to onda na prvom mestu znači da u ovom novo-konstituisanom poretku nasilje ipak opstaje kao garant samog poretka.

Konstitutivni trag nasilja, ma koliko da želimo to da ideološki ili mitopoetski sakrijemo, ipak – ostaje. Pa ako su mehanizmi potiskivanja efikasni, kao što je to slučaj u organskoj zajednici, onda su povratak potisnutog i nasilja koje ono izaziva podjednako "efikasni", te, prema tome, i *razorni*. Pokušaj da se jednom za svagda, pravednički raskrsti sa

spoljašnjim nasiljem, da se ustanovi duh žabokrečine kao duh savršenog mira, pre ili kasnije vodi razobručenom, višem nasilju ili višku nasilja koje produkuje sam *organizam,* oslepeli Polifem koji tamani svoje ovce... Izvorno, nasilje se time samo razobručuje. Smrt postaje tragična *preko svake mere*. I naravno, ne samo za one koji vide njenu tragičnost.

Pre ili kasnije, i sam Polifem će morati da progleda... Smrt je nepotkupljiva. Ona je savim-drugo koje stoji u temelju čitave naše stvarnosti. U jednoj knjizi napisao sam: "Veliko ništa koje nas pre ili kasnije ništi, predstavlja najdublju pretpostavku, *arhe* našeg praktičnog života i, u isti mah, stalni izazov, pretnju. Zato se tek negacijom (a ne afirmacijom) izvornog nasilja, otupljivanjem njegove oštrice, otvara u nama prostor za ono potvrdno-moguće, za silovitu potenciju praktičkog života, za praktičnu *moć*" (v. *Nasilje*, Bgd., 2004., str. 144). Ali to je, sada, moć koja zna za svoje *nasilje nad nasiljem*, za rizik tog nasilja i za mogućnost tragičnog. To je moć koja *ne potiskuje* – kao što to čini pred-moderni duh-ne-duh Organskog – ono praktičko u ime prirode, trenutno u ime večnog, egzistencijalno u ime esencijalnog. To je, dakle, moć koja, kada negira izvorno nasilje, tj. nasilje prirode i prirodnog čoveka, u isti mah zna da ona samo preoblikuje, uzdiže na viši stupanj, sublimiše isto to nasilje, ali da ga, ipak, ne produžava u njegovoj neposrednosti. Organska homogenizacija, koja je unižavanje diferenciranog života, veruje da prirodu može da razoruža prirodom, esencijalno još višom esencijalnošću, supstancijalno još dubljom supstancijalnošću. Pa ipak, ona samo produžava ili uzdiže izvorno nasilje (taj etnocentrički darvinizam) prirode, da bi mu, u težim slučajevima, dodavala nasilje čoveka koji ne zna za zločin iako je zločin njegov, iako je zločin samog Organizma kojem pripada, kad se on, u vlastitim (polifemskim) očima, "pravedno" bori za "opstanak"...

U-topija umetnosti

Estetičar koji bi, danas, hteo da razmišlja o aktuelnim kretanjima u umetnosti nalazi se u prilično neugodnoj situaciji. Naime, on je dužan da promišlja jednu prilično kontradiktornu situaciju po kojoj *smrti umetnosti* u isti mah ima i nema. Kako je to moguće? Kako je moguće kad s tačke gledišta logike nije moguće? Smrti umetnosti svakako *ima* u aktuelnim objavamo, otkrivenjima (= apokalipsama) i u obrednom avangardističkom

žrtvovanju, a najzad i u ideološki vođenoj institucionalnoj, galerijskoj praksi... Ipak, *objava* smrti bilo čega, pa i umetnosti, objava je jedne apsolutne hetero-nomije (radikalne drugo-zakonitosti) kao nekakvog metafizičkog ostatka koji donosi presudu, koji suspenduje jezički obrt u filozofiji, odnosno na prikriveni način vraća post-strukturalističku filozofiju na niske grane izvesne metafizičke uslovnosti. A to je, ipak, jedna nemoguća operacija...

Estetičar lako može da zaključi: teza koja glasi *nema smrti umetnosti* povlači za sobom i tezu koja glasi *nema smrti samo-zakonitosti* (*autonomije*) artističkog čina. Samo, ako zaista nije moguća smrt (u krajnjoj instanci probijajuće) samozakonitosti (ili autonomije) umetnosti, to ne znači da u praksi nema *objave* i *otkrivenja* takve smrti. Apokalipsu uvek imamo. Očigledno je, naime, da danas kao prvorazredna (= elitna) kulturna datost postoji izvesna institucionalno profilisana praksa, takoreći rad koji ritualno objavljuje/potvrđuje smrt/kraj autonomnog umetničkog dela. Ipak, postavlja se pitanje: zašto nije moguća smrt/kraj autonomije arta, naravno, i pored toga što se ta smrt, danas, prilično autoritativno na raznim stranama objavljuje? Odgovor nije očigledan. U opštim i možda zbunjujućim crtama on glasi: pozicija imetnosti je heterotopijska u odnosu na poziciju života u kojem se umire. Umetnost je "nešto" što se razastire s one strane i istog i sasvim drugog, dakle, i života i smrti. Njeno mesto je mesto ne-mesta, dakle mesto u-topije. Ma koliko to paradoksalno zvučalo.

Prokletsvo predstavljanja

Bilo koja slika iz bilo kog razdoblja istorije slikarstva najpre je izvesna stvar (recimo: ram sa zategnutim platnom, freska na manastirskom zidu itd.) koja je u isti mah *prenosnik* predstavljanja. Slika ima potrebu za prenosnikom. Ona dakle nije unutrašnja, subjektivna, psihološki profilisana pojava, već je opredmećena, objektivirana i kao takva je, ujedno, predstava nečega spoljašnjeg. Ali kad se reč *slika* upotrebi u malo pomerenom, metaforičkom smislu, recimo, u kontekstu izraza *slika sveta*, onda vidimo da ona prestaje da ima značenje opredmećenog prenosnika i postaje isto što i predstava, postaje subjektivna predstava nečega objektivnog. (Možda.) Dakle, slika sveta je isto što i predstava sveta, predstava koju o svetu poseduje, recimo, neki ideolog, filozof, naučnik ili čovek zdravog razuma.

Pri tom, naravno, ne postavlja se pitanje: da li je i na koji način ta predstava/slika objektivirana ili materijalizovana u svetu, odnosno kako mi nju prepoznajemo kao objektinu? Da li tu prepoznatljivu (a ipak subjektivnu, psihološku) sliku sveta ipak predstavlja, zastupa, reprezentuje neka materijalizovana slika, recimo, slika u tradicionalnom (slikarskom) smislu ili nju predstavlja samo neki tekst, diskurs, skup reči itd.

Važno je uočiti da, bez obzira da li se reč slika upotrebljava u doslovnom (slikarskom) smislu ili u prenosnom (recimo kao slika sveta), svejedno, slika je uvek slika nečeg, nekog „sveta". Iako je ona, kad je data u doslovnom smislu, uvek i neki mikrokosmos, svet u malom ili „komad" sveta, i najčešće tzv. *ulje na platnu*, ipak ona nikad nije samo to, nije puki prenosnik predstavljanja, već je uvek i njegov osobeni zastupnik.

Bez sumnje, predstavljanje može da predstavi nešto materijalno ili idealno, stvarno ili fiktivno. Takođe, ono može da predstavi pasivni odnos (relaciju) ili odnoseće delovanje (akciju). Sad je neophodno da se to donekle razjasni. Šta je u predstavljanju aktivno, a šta pasivno? Da li je deoba između aktivnog i pasivnog simetrična s deobom između modernog i klasičnog? Klasična umetnost je htela da nam na uzoran način ponudi sliku sveta, odnosno da predstavi svet u njegovoj „suštini", što se postizalo, ponajpre, *oponašanjem* (*mimesisom*) vidljivog, tj. same čulne prirode tog sveta, a zatim, pošto se pokazalo da to nije dovoljno, išlo se i dalje od toga... Pošto oponašanje nikada nije bilo dovoljno dobro, sama ta operacija je pretpostavljala uvek i predstavljenje onoga što je nepredstavljivo pukim *oponašanjem*. Ima nešto što je nepredstavljivo u samom temelju predstavljanja. Zato predstava ili slika sveta nije moguća bez simulacije/simulakruma ili izvesnih konvencionalnih pravila koja su nadoknada za nemogućnost adekvatnog predstavljanja sveta putem *mimesisa*.

Moderna umetnost je raskinula s pasivnim odnosom prema transcendenciji sveta i njegovih suština. Ubuduće, ono što se predstavlja to se u isti mah aktivno stvara. Predstaviti neku likovnu zamisao u konkretnom delu to uvek znači odelotvoriti neku opštu ideju u onom posebnom ili pojedinačnom. Umetnici, recimo Brak i Pikaso, zastupaju neki *izam* (*kubizam*), tj. pokušavaju da na najreprezentativniji, uzoran način zastupe, odelotvore svoj projekt. Pokazalo se da je i u tome bilo nečeg *nedovoljnog*.

Na neki prokleti način, predstavljanje uvek zapada u ideologiju. Neki

teoretičari tvrde da je fundamentalna dimenzija ideologije nešto vrlo osobeno što ne može da se svede na na *lažnu svest* ili *iluzornu reprezentaciju* stvarnosti. Šta iz toga sledi? Ako bi svaka vrsta predstavljanja – budući da se bavi nepredstavljivim – u stvari bila neka vrsta laži, iz toga bi mogli da izvučemo zaključak da je predstavljanje mrtvo. Samo, da li je ono zaista mrtvo? Da li se, nausprot predstavljanju, računa samo i samo istina i znanje? Bez sumne, to shvatanje bi bilo lakoverno. Jer ostaje pitanje: šta ako je istina samo posebna vrsta predstavaljanja koje se, u toj posebnosti, na svoj način sudara sa neprostavljivim?

Naći mesto kapitalu

Da li je moguće društvo u kojem kapital, mada je ključni akter ekonomskih odnosa, ipak *ne bi imao* i ključnu društvenu ulogu? Eto pitanja koje, pošto je upereno protiv danas trijumfalne (iako i uzdrmane) *slobodno-tržišne, neoliberalne* ideologije, deluje skoro naivno, ako ne i bezobrazno. Da kapital kao bazični odnos ekonomije koja je i sama bazični skup odnosa u društvu nema u datom društvu komandnu ulogu, to je moguće samo tamo gde i sama ekonomija, naprosto, nema bazičnu poziciju. Takvo društvo je moguće, ali pitanje je: *po koju cenu*? Odnosno, da li ono može tu operaciju (isključivanja logike istorijskog materijalizma) da izvede *bez štete* (šta god da reč *šteta* ovde znači)? Da li je moguće savremeno demokratsko društvo u kojem kapital, iako ne bi bio ukinut, ipak *ne bi imao* privilegovanu, totalizujuću, razmenski ili tržišno svudprisutnu i samoregulišuću ulogu? Moguće je zamisliti i drugačije formulacije tog istog pitanja: zašto ne bi bio moguć valjan poredak u kojem kapital *ne bi imao* ekskluzivnu, samosvrhovitu, intrinsičnu ulogu i vrednost?! U kojem bi njegova potreba za intrinsičnim delovanjem bila ograničena nekim drugim vrednostima?

Ako pažljivije pogledamo, videćemo da je danas u mnogim visokorazvijenim zemljama proces takve detotalizacije ili detronizacije samoregulišuće i svevladajuće uloge kapitala već započeo. Naime, taj proces je započeo na osnovu jednog iskustva koje nam kaže: kapital koji je neograničeno prepušten samome sebi i svom spekulativnom (bankarsko-finansijako-kreditnom) zamahu nužno završava tako što *ozbiljno šteti* samome sebi. Ključni dokaz za takav obrt imamo u jednom broju državnih intervencija u SAD i EU, u vezi sa nastupajućom i produbljenom kreditno-

finansijskom i, zapravo, globalno-ekonomskom krizom. Dosledno-liberalni i konzervativni teoretičari su te intervencije takoreći sa užasom nazvali – *socijalizmom*. Međutim, ubrzo su ih prihvatili kao nešto sasvim prirodno i nužno. Ipak, samu tu izjavu, koja je inspirisana ideologijom tržišne samoregulacije, treba uzeti, u isti mah, za ozbiljno i uz izvesnu rezervu. O čemu je reč? Da ne bi propali, odnosno da bi opstali neki važni odnosi unutar aktuelno profilisanog kapital-odnosa, države u visokorazvijenim zapadnim sredinama odlučile su da izvrše redistribuciju bogatstva, odnosnu da poklone više milijardi dolara posrnulim firmama kreditno-finansijskog kapitala.

Naravno, tu odmah imamo problem. Problem je u tome što je ova logika *javnog darivanja* (ideološki) nespojiva s idejom kapitalizma, gde bi sufiks *izam* trebalo da sugeriše totalitujuću snagu kapitala koji prodire u sve pore društvenih odnosa, a to znači i u ne-ekonomske odnose, s ciljem da komanduje nad njima. Kapitalizam toleriše darivanje, ali samo kao privatan gest. U sferi javnih, društvenih odnosa dar je nešto sasvim drugo od prisvajanja, svojine i uvećanja svojine. On je, s tačke gledišta privatne svojine, besmisleno rasipanje, dakle, delatnost koju mogu da obavljaju samo pojedinci o svom trošku, ali ne i društvo u celini, odnosno ne sama država koja se u (liberalno profilisanom) kapitalizmu u principu ne meša u ekonomiju. Sa stanovišta logike kapitala, svako rasipanje/darivanje ili, ako hoćete, redistribucija vrednosti je nespojiva sa samom tom logikom. Međutim, ta nespojivost ipak podrazumeva jedan izuzetak. Onda kada *dar* i *redistribucija* imaju za cilj stabilizaciju poljuljanog kapitalističkog poretka, onda i sam "socijalizam" postaje dobar, ukoliko se pokazuje kao puki instrument stabilizacije kapitalizma. U kapitalizmu jedna od važnih institucija efikasnog, racionalnog poslovanja oduvek je bila – bankrot. Zato kapitalizam može da dopusti da svaka pojedinačna firma propadne, ali ne može da dopusti da sam kapitalistički poredak bankrotira. Međutim, pomenuta finansijsko-kreditna kriza po opštem sudu pretila je da kao lančana reakcija sruši čitav Poredak.

Postoji puno levičarskih teorija koje su zastupale tezu da je kapitalistička država samo prividno neutralna i da je samo prividno liberalna, a da, u stvari, predstavlja običnu sluškinju kapitala i da, raznim *intervencijama*, *po svaku cenu* štiti kapitalizam, tako da nije *samo* – kako liberali misle – "noćni čuvar" poretka. Ideologija kapitalizma nerado, ali

ipak lako može da prihvati činjenicu da država, svojim ekonomskim intervencijama, uključujući tu i *darivanja*, štiti poredak u kojem kapital i ekonomska efikasnost ima, navodno, bazičnu poziciju. Takođe, on može da tu zaštitnu ulogu države pravda aksiomom po kojem je kapital-odnos najracionalniji oblik proizvodnje bogatstva u modernom društvu. Ali, upravo pomenuta, hiljade milijardi vredna zaštita kapitala ima, očigledno, paradoksalan smisao: tu se kapital štiti od sebe samoga, odnosno od svoje iracionalnosti. I ta zaštita, očigledno, nosi u sebi izvesno priznanje: razobručeni, nekontrolisani, divlji ili, ako hoćete, neoliberalni kapitalizam (koji je po mnogo čemu blizak kapitalizmu XIX veka) nije u stanju da zaštiti samoga sebe. Razobručeni kapitalizam je, čini se, ostao nevinost bez zaštite! Zato mu u pomoć mora da priskoči i sam "socijalizam", odnosno država sa parama svojih poreskih obveznika.

Međutim, ovakva "pomoć" kapitalizmu samo ruinira njegovu reputaciju najefikasnijeg (ili: najracionalnijeg) oblika unutar kojeg se razvijaju ekonomske moći. U tom slučaju dovode se u pitanje i ključni pojmovi savremene, na trijumfalnom kapitalizmu zasnovane civilizacije: *rast*, *razvoj*, *napredak*. Ako *rast* danas bolje prolazi u zemljama koje (kao Kina) imaju državno podsticanu, usmeravanu i kontrolisanu ekonomiju, ne znači li to da liberalna, na slobodnom tržištu zasnovana ekonomija više nije neprikosnovena garancija rasta, razvoja i napretka?! Iz toga bi onda sledilo da nam aktuelna slobodno-razmenska, ničim regulisana ekonomija nudi, samo, jednu ograničenu strategiju rasta, razvoja i napretka?

Ali sada se postavlja pitanje: ako razobručena, neoliberalna ekonomija predstavlja prepreku za dalji rast/razvoj ne samo u svetu nego i u visokorazvijenim društvima, šta onda ostaje kao alternativa? To je pitanje koje cilja na *post-kapitalizam* i, dakle, na suženu ulogu kapitala u društvu, ulogu koja nije opsednuta vlastitim totalizujućim *izmom*. Naravno, pitanje o *postkapitalizmu* je u isti mah staro i novo. Nekad, u Marksovo vreme, kao i u vremenu marksizma na vlasti, pitanje alternative kapitalizmu se radikalno drugačije postavljalo nego što se to danas čini. To radikalno drugačije postavljanje bilo je, u stvari, temeljna negacija kapitala. Time se izgubila mera vrednosti i rasta, što je, pre ili kasnije, moralo da prizvede ekonomsku izracionalnost socijalističkog društva. Dakle, nije reč o tome da se "ukine" kapital, već da mu se nađe mesto, da njegov domašaj u društvu ograniči drugim vrednostima, te da se, na taj način, društvo civilizacijski, socijalno,

ekonomski, kulturološki i moralno (a to je pitanje pravde) učini stabilnim. U Marksovo vreme, i još više u marksizmu na vlasti, svet se zamišljao kao svet bez kapitala. Politička, ekonomska i svaka druga realnost je morala po sveku cenu da obezbedi taj negativno-kritički aspekt istorijskog materijalizma. Sada je reč o tome da se kritika kapitala ne ortijentiše na destrukciju, već na dekonstrukciju, na potrebu da se kapitalu oduzme nezasluženo uzurpirana intrinsična pozicija u datom aksiolškom sistemu sveta. Jer kapital nije sveta krava.

Paradoksala misao

Dekonstrukcija nije *nihilizam*, ako ta reč označava odsustvo afirmativnih vrednosti. Ipak, dekonstrukcija jeste *nihilizam*, ako ta reč ima značenje prevrednovanja svih vrednosti. Ona, dakle, je nije/ jeste nihilizam. Ona je pomalo paradoksalna. Zašto je paradoksalna? Najjednostavnije rečeno: zato što je njeno ništa afirmativno ništa. Doduše, svaki nihilizam afirmiše svoje nihil – i to je njegov *petitio principii* – ali on često tog paradoksa i nije „svestan“, on sebe vidi kao izravnu destrukciju smisla. Međutim, ukoliko je obeležena ničeanskim nihilizmom, ekonomija razlaka ne podrazumeva samo i samo puku destrukciju smisla. Nije reč ni o pasivnom izmaku smisla, gde ovaj izmaknuti smisao i dalje ostaje smisao, niti se tu podrazumeva uzmak u bilo kakvu devijantnu, patološku drugost, gde je takva drugost, po pravilu, zlo koje još uvek zavisi od hijerarhije komplementarnog i dominantnog dobra. Paradoksalni dekonstruktivni nihilizam je aktivan, on je intervencija i, u isti mah, on se „temelji“ – a to je momenat paradoksalnosti u njemu – na jednom *ništa* svake pozitivne datosti. Mi nemamo drugu, bolju reč od reči *ništa*, da bi „opisali“ to na čemu počiva nihilizam rAzlike. Ali, ni ta reč nije sasvim dobra. Da li zbog nje treba da odbacimo i samu ideju nihilizma (čemu je Derida donekle bio sklon), pa i ideju ekonomije razlike (čemu Derida nije bio sklon)? Pošto nemamo drugu reč mi biramo onu koju imamo, ali s jasnom „svešću“ da njeno značenje mora da se radikalizuje, da se shvati u dekonstruktivnom duhu/sablasti.

Šta to znači, ukoliko uopšte *nešto* znači? Da li to znači da je značenje *greška* koje se umeće u svaku reč. Greška bez upotpunjujuće ispravnosti? U toj situaciji moguće je koristiti dva rešenja: jedno je sa ne-rečima ili još-ne-rečima (kao što je to slučaj sa rAzlikom i drugim Deridinim neologizmima),

drugo je sa rečima u čija značenja se ugrađuju ne-značenja, post-sematika, bez-smisao, radikalna paradoksalnost itd. Možemo li mi da mislimo ovako shvaćemim ne-rečima ili, što se svodi na isto, jednim post-semantičkim mišljenjem? Derida je verovao da možemo.

Ipak, tu je važno uočiti jednu finesu. Sam Niče – to je potpuno jasno – nihilizam shvata kao afirmativnu, a ne negativnu (ili, ne daj bože: negativno-dijalektičku) priču. Nihilizam, dakle, podrzumeva mogućnost prevrednovanja, ako ne *svih*, onda *nekih* vrednosti... Postoji taj aktivni momenat nihilizma uperenog protiv semantikom garantovane suverenosti Smisla (protiv sistemskog, metafizičkog, potpuno koherentnog smisla filozofije) koji je neizbrisiv u nekom apsolutnom smislu. Zato je taj aktivni, intervenišući manir rečenog *nihilizma* prisutan u takvim refleksivnim stilovima kao što su genealogija (od Ničea do Fukoa), dekonstrukcija (Derida, Delez, Bodrijar) i teorijska psihoanaliza (Lakan, Žižek), ali njega možemo naći i kao prerefleksivno opredeljenje kod mnogih poststrukturalista i postmodernista. Savremena misao takoreći živi od „konfrontacije“ sa strategijama koje još uvek veruju da s nihilizmom kao paradoksalnim mišljenjem mogu nekakao da izađu na Kraj, naravno, klasičnim ili modernim sredstvima...

Ali, kakav je to kraj. Kakvo je to dovršavanje priče o nihilizmu kao paradoksalnom mišljenju? Ili, još jednostavnije: kako uopšte da shvatimo smisao paradoksa u filozofiji? Otkud ova (klasična, post-sofistička) težnja da se razreše, raspletu, umire, poravnaju paradoksi u filozofiji? U najmanju ruku, neophodno je upitati šta se dobija i šta se gubi zabranom paradoksa, recimo, *Raselovog paradoksa* u matematici, logici, filozofiji? U svim varijantama rešenja, dobija se isto, ali se i gubi razlika ili, još bolje, rAzlika. Raslova zasluga je to što svoj paradoks bar nije sakrio.

Logika nam ne može pomoći

Mi obično verujemo da je stvar našeg saznanja tu negde, pred nama i, zatim, da ona jeste to što jeste. Bez te dve pretpostavke kao da očekivanje saznanja ne bi bilo moguće, pošto ne bi bilo onog *šta* koje uopšte i saznajemo. Ne bi bilo tzv. *predmeta saznanja*. A kako bi uopšte saznanje moglo da se zamisli ukoliko ne bi imalo svoj predmet? Čini se da mi ne možemo da zamislimo nikakav predmet ako taj predmet nije u isti mah

zamišljeni premet, ako nije latentno (hipotetički) ili manifestno (aktuelno) spoznat. Dakle, između saznanja i njegovog "predmeta" postoji neka neraskidiva (tajna?) veza. Kakva je to veza? Mi možemo reći za nešto što jeste da jeste, recimo, možemo reći da je zemlja okrugla, da su 2 + 2 = 4 ili da Petar Pan leti, ali mi to možemo reći zato što je to deo saznajnog procesa i zato što bez tog *predmetnog* momenta saznajni proces ne bi bio moguć. Drugim rečima, nema bespredmetnog saznanja, kao što nema ni predmeta bez njegovog (latentnog ili manifestnog) saznanja.

Da li ova veza između saznanja i njegovog predmeta ima logičko, ontološko ili neko treće značenje? Još je Lajbnic načelo/stav identiteta formilisao ovako: *sve je ono što jeste*. A *sve* ovde znači: i zemlja i brojevi i Petar Pan. Vidimo, dakle, da tu *biti* (taj *predmetnost* spoznaje, mišljenja) ne znači nužno biti neka stvar u doslovnom značenju te reči. To da sve *stvari* jesu to što jesu samo je poseban slučaj načela koje glasi: sve je ono što jeste. Ako metaforički proširimo značenje reči *stvar*, onda i brojevi i fantastična bića mogu biti stvari i podložni su načelu identiteta čija bi formulacija, u tom slučaju, glasila: sve stvari su ono što jesu. Postoje i druge, savremenije formulacije, recimo: nema entiteta bez identiteta. Može li se, iz toga, izvući zaključak da načelo identiteta važi u svim kontekstima koji figuriraju kao polazna tačka saznajnog procesa? Ono što čini smetnju da se bez ustezanja donese takav zaključak jeste činjenica da se u saznajnom procesu neki put dešava kršenje načela identiteta, odnosno same logike. I mada su logičarima naprosto nepodnošljiva, ova kršenja logike neki put pomažu saznajnom procesu da napravi korak više, ali mnogo češće ga naprosto ruše.

Vratimo se, sada, moćnom načelu identiteta. Ako znam da u svetu ili datom kontekstu postoji nešto što *postoji*, onda to što postoji mora – bar je zdravi razum tako oduvek mislio – da postoji i pre nego što smo za njega saznali (pre nastanka samog znanja). Petar Pan je Petar Pan *pre* nego što sam saznao da je on "to". Ali, ovo *pre* nije nužno prethođenje u vremenskom, već samo u logičkom smislu. Ono nam ne govori o vremenu nastanka nekog predmeta, već samo o tome da pre njegove identifikacije on nužno postoji u svojoj istovetnosti sa sobom, u svom identitetu. Pa ako je identitet logički konstrukt svakog predmeta mišljenja, onda iz toga sledi da pre logike, zapravo, još ništa ne postoji. Samo, da li nas to vraća Platonu ili Hegelu?

Ne, nije reč o Platonu i Hegelu. Reč je o savremenim filozofima, onim koji previđaju činjenicu da je pojam identiteta samo i samo logički konstrukt

primenjen na jedno predmetno polje. Oni se, u osnovi, drže zdravorazumske pretpostake po kojoj unutrašnja referenca svakog znanja mora prethodno da postoji kao spoljašnja referenca u bilo kom modalitetu svog predmetnog postojanja i naročito onda kada su u pitanju realno postojeće stvari. Naravno, referencijalna logika zdravog razuma je u svakodnevnoj upotrebi... Dakle, ljudi se u njihovom konstativnom govoru pozivaju na nešto što postoji pre samog tog pozivanja i što se nudi tom pozivanju, što ga čini mogućim. Pozivajući se na kuću, ulicu ili grad u kojem živim, ja u svoj govor ugrađujem uverenje da te stvari postoje pre mog govora o njima i da, prema tome, sam govor nije konstitutivan za njih. One su konstituisane pre mog govora o njima. Isto to važi za govor o brojevima ili za priču o Petru Panu. Pri tom, zaboravlja se da je govor deo jednog jezika i govornog nasleđa. Mnoge stvari su odavno *ispričane* i one "postoje" kao ispričane. Dakle, postoji Petar Pan i pre našeg znanja *da* on postoji i *kako* postoji. Mada, naravno, pre znanja ja o tom postojanju ništa ne znam... To prethodno postojanje uslov je da uopšte i znamo da nešto (bilo šta) postoji, a zatim i kako postoji. Ujedno to je uslov svakog diskursa koji želi nešto da konstatuje. Prethodno postojanje referenta je njegova stalna, postojana pretpostavka. Nije li ona, možda, naivna? Nije li to, zapravo, neizlečivo bolesna pretpostavka zdravog razuma?

Ova pretpostavka podrazumeva, ipak, samo činjenicu da naše pozivanje-na-bilo-šta nikada ne može da ovlada do kraja svojim predmetom, da ga apsorbuje do kraja. A evo zašto je to tako. Pozivanje na nešto je dvostruki, spoljašnji i unutrašnji odnos prema vlastitom predmetu. Svako referiranje je bitno dvosmisleno. Ono u isti mah prezentuje i re-prezentuje neku stvar, događaj, konstrukciju ili fikciju. Ta prezentacija (prisutnosti) nije u apsloutnom smislu prezentacija, već je i re-prezentacija. Ali, kojim redosledom? Da bi uopšte bila prezentacija neke prisutnosti, ona mora prvo da bude re-prezentacija. Kako je to moguće? Prisutnost nije nikad sâma, jer to što ona navodno prezentuje uvek je već re-prezentovano u jeziku, tekstu, smislu, odnosno dato je u nekom (značenjskom) obliku pre gole prisutnosti, te dakle ima *smisla* samo ukoliko je re-prezentacija koja, naizgled paradoksalno, postoji pre same prezentacije. Strogo uzev, prezentacija je uvek samo prikrivena re-prezentacija. Spoljašnja referenca nikad nije apsolutno spoljašnja. Jer, svako prisustvo je uvek samo naša predstava (ili: tumačenje) prisustva, koja ne dopire do *samog*, *čistog*, *golog* prisustva. Zato

saznanje i njegov predmet uvek idu u paket-aranžmanu. To znači da mišljenje ne može da se poistoveti s bićem, već može samo, razlikujući se od njega, da mu "korespondira". Ali, korespondencija nije izomorfnost bića/stvarnosti i mišljenja/govora, ona je, samo, izvesna re-prezentacija jedne prisutnosti koja je i sama već re-prezentacija i nikada nije kao *sama po sebi* dostupna korespondenciji. Prisutnost fatalno izmiče korespondenciji.

Ono što je u govornoj ili misaonoj prezentaciji nečega jedino sigurno, to je činjenica da se tu prezentuje *nešto*, a *ne ništa*. Pa ako se prezentuje jedno ništa, nula, onda se i ta nula prezentuje kao nešto što je, zapravo, nula. To *nešto* postoji, jeste kao to nešto, recimo, kao nula ili kao Petar Pan, čak i ako je ono umišljeno ili fikcionalno. Eto zašto i fikcija može da bude predmet našeg mišljenja. Ali, to je u isti mah moć i ograničenost našeg mišljenja. Zato što je ne samo konstativna nego i performativna re-prezentacija nečega, sama prezentacija nužno je širi pojam od stvarne prezentacije ili prezentacije stvari u doslovnom značenju te reči. Eto zašto ona može da prezentuje i nešto što je, zapravo, ništa. Drugim rečima, performativna moć prezentacije omogućuje nam da izvesno ništa, recimo, nula bude ipak nešto, neka istina. Na primer, istina je da 1 – 1 = 0. Ili: onda kada ti uzmu sve, tada više nemaš ništa. U referencijalnom okruženju (kontekstu) nečega što jeste i samo ništa postaje nešto, tj. nešto što jeste. dakle, nije nemoguće da ništa ili nepostojeće postoji u okruženju/kontekstu postojećeg. Taj argument *protiv* Parmenida ima, međutim, svoju granicu. Jer, ipak, nije moguće da ništa postoji u kontekstu nepostojećeg, budući da takav kontekst strogo uzev i ne postoji. On ne postoji *bezuslovno*, dok biće postoji bezuslovno. Biće postoji bezuslovno jer mi smo na njega bezuslovno upućeni, iako do njega *ne možemo* dopreti. A u savladavanju te konstitucionalne granice logika nam neće nikako pomoći, jer to je i njena granica.

Povratak solidarnosti

Žak Derida, u knjizi *L'autre cap* (Minuit, 1991), tvrdi da upravo oni koji nisu, svojevremeno, podlegli *marksističkom zastrašivanju* moraju, danas, biti posebno odgovorni za jedan civilizovaniji odnos prema značajnom teorijskom nasleđu, kakvo je Marksovo. Taj civilizovaniji odnos bi se, pre svega, sastojao u jednom novom, drugačijem iščitavanju

Marksovog teksta; ali i u otporima s kojima bi se dočekalo sadašnje *antimarksističko zastrašivanje*. Deridina knjiga *Spectres de Marx* (Galilée, 1993. god.) zacelo predstavlja dobar primer jednog drugačijeg, novog čitanja Marksa, ali i svojevrsni prkos desnom ideološkom trijumfalizmu, pošto autor pretenduje da je, sada, ne samo moguće, nego i neophodno zasnivanje jedne drugačije, nove Internacionale!

Iako Derida, kako sam tvrdi, nije spreman da prihvati, uostalom uvek složeni i heterogeni, marksistički diskurs o državi, njenoj monopolskoj (zlo)upotrebi od strane vladajuće klase, o kraju političkog, odnosno "odumiranju države", iako, konačno, nije spreman da podvrgne radikalnoj sumnji samu ideju juridičkog, on, ipak, smatra da je moguća *kritika* – koja bi, pri tom, bila inspirisana "marksističkim 'duhom'" – *idealizovane* pozicije prava, odnosno kritika navodno nezainteresovane, od svake ideologije (= interesa) očišćene autonomije juridičkog, onog juridičkog koje se u svojoj "autonomiji" hladnokrvno prepušta raznim zloupotrevana i ideološkim instrumentalizacijama. Takva kritika bi težila da dešifruje ideološku, simboličku i finansijsku *kontrolu* međunarodnih autoriteta, od strane moćnih država-nacija i njihovog kako materijalnog tako i duhovnog kapitala. Međunarodni pravni poredak je, s pravom tvrdi Derida, u krizi, a kroz tu krizu "formira se težnja za jednom 'novom Internacionalom', koja već obznanjuje granice govora o pravima čoveka, govora koji će ostati neadekvatan, neki put čak licemeran, u svakom slučaju formalan i nedosledan samome sebi..." (st. 141)

Bez sumnje, ovo o čemu Derida govori u stvari je zamisao i pokret jedne nove solidarnosti. Na kom fonu bi taj pokret iznikao? Danas, generalno uzev, živimo u razdoblju goleme krize solidarnosti u svetu. Bednicima, žednima i gladnima, deci koja pati nije zagarantovano ni elementarno pravo na život, u jednom svetu slobodnih tržišnih odnosa, bezočnog bogaćenja, rasipanja i orgijanja... Mehanizmi potiskivanja solidarnosti su pregolemi, a u isti mah svuda srećemo insistiranje na ljudskim pravima čije odsustvo se sankcioniše odokativnim geostrateškim intervencijama. Čini se da je pojam *ljudskih prava*, naprosto, izgubio svoju etičku supstancu, ako je nju ikada i imao. Ako ona nude "jednakost" bez solidarnosti, onda je to samo jedna prazna, šuplja idealizacija.

Ali, danas se postavlja ključno pitanje: kako u ovom svetu dominantnih razmenskih odnosa, u kojem su oni koji nemaju šta da razmene,

jednostavno, osuđeni na bedu i umiranje, dakle, kako u tom svetu konstituisati jednu politiku solidarnosti koja bi zaista bila u stanju da pruži otpor hegemonoj politici bezočnog bogaćenja, eksploatacije, poniženja i licemerne intervencije. Kako konstituisati politiku koja bi se jasno razlikovala od klasičnog koncepta *političkog* po tome što bi, umesto diferencijacije na prijatelje i neprijatelje prednost dala etici solidarnosti koja pojmu ljudskih prava nudi, zaista, jedan nesimulirani, nezloupotrebljeni, neizigrani ljudski identitet?

Istina kao kafkijanska priča

Mnoge teorije istine su bile kritički nastrojene prema Aristotolovom shvatanju istine, smatrajući ga osnovnim stavom teorije korespondencije. Takve teorije, jednostavno, nije zanimala istina shvaćena kao saglasnost kojom se osvedočuje to da jeste nešto što jeste. A to znači i metafizički primat bića ili realnog. Tako, recimo, teoriju koherencije zanima samo dosledna celovitist ili neprotivurečnost nekog stanovišta. Ipak, kakave god stavove da zastupa, koherentnost ne bi bila moguća, ako bi, ujedno, ustvrdila da jeste nešto što nije ili da nije nešto što jeste. Takva koherencija bi se, svakako, ogrešila o načelo protivurečja koje je temeljno načelo koherencije. Dakle, koherenciji ne može da bude svjedno šta se govori o onome što jeste...

Aristotelova formula za istinu je, ujedno, formula koja isključuje protivurečnost, odnosno formula koja se "drži" načela protivurečja, pa prema tome i elementarnog oblika koherentnosti. Ostaje pitanje: da li je moguća teorija koherencije tako što bi se u njoj isključio i sam govor o *nečemu što jeste*? Sa stanovišta koherencije, ako jedan stav tvrdi da nešto jeste protivurečeći, pri tom, većini drugih teorijskih stavova koji tvrde da jeste nešto sasvim suprotno, on samim tim mora da se isključi kao neistinit, tj. kao stav koji pogrešno tvrdi da jeste nešto što, u stvari, nije. To znači da teorija koherencije ne isključuje već potvrđuje govor o nečemu što jeste kao merilu istine.

Slične probleme možemo naći i u pragmatičkoj teriji istine. Reći da je istina ono što je korisno nije uvek korisno. A to onda znači i da nije uvek istina. Pragmatični pojam korisnosti ne podrazumeva korespondenciju svih vrsta korisnosti. Neki put je korisno reći da nije ono što jeste, a neki put da

jeste ono što nije. Jedna vrsta korisnosti može da protivureči drugoj. Zato je takav pojam istine samoprotivurečan. Da bi se izbegla ova unutrašnja protivurečnost pragmatičke teorije, bilo bi potrebno smisliti jedan pojam opšte korisnosti. Ali, to bi podrazumevalo uvođenje u rečenu teoriju i samog zahteva za koherencijom, a time, naravno, i važnost načela protivurečja. Doduše, da bi se samoprotivurečnost pragmatizma izbegla, moguće je reći: nije važno da li je mačka crna ili bela, važno je da jede miševe... Pa ipak, tu imamo nešto što bismo mogli nazvati naturalističkom greškom. Jer se jedan oblik korisnosti – *jesti miševe* – postavlja iznad svih drugih. Možda je to moguće reći, ali, bez sumnje, nije moguće reći to da nije važno da li mačka postoji ili ne postoji, jer je važno samo da jede miševe...

U svom elementarnom obliku, istina je (govorna, misaona) potvrda da jeste nešto što jeste. Zato je Parmenid mogao da tvrdi kako je isto biti mišljeno i biti. Samo, ova tvrdnja se zasniva na relacionoj, na-nešto-odnosećoj prirodi (svake) istine. A ta je relacija, po Parmenidu, relacija istovetnosti (A = A). Istina je isto što i biti, a biti isto što i biti mišljeno. Dakle, istina, biti i misliti su jedno te isto. Korespondencija je tu, reklo bi se, savršena. Ova istovetnost je odnos koji sebe poništava kao odnos da bi se uspostavila kao najneposrednija istovetnost sa sobom ili identitet. Filozofi su, kasnije, naravno odbaciji tu "savršenu" saglasnost. Pri tom, ostalo je to da istina koja nije istina *nečeg* (što *bilo kako* jeste, postoji) ne može biti *istina*. Drugim rečima, istina koja se ne poziva (ne referira) ni na šta, nije istina ničeg, te prema tome i nije nikakva istina. Ukratko, istina je uvek odnos prema *nečemu*. Ona ima strukturu: *istina je da p*. Recimo: istina je da je Brut ubio Cezara. Ili: da su dva i dva četiri.

Ovde dolazimo u iskušenje da kažemo: ako je nešto istina, onda je to apsolutna istina. Ipak, smetnju stvaraju istine tipa: Zevs je silovao Europu ili Paja Patak je neženja... Ove istine su (kontekstualno) ograničene na mit, odnosno strip. Zato se, izgleda, za njih ne može reći da su apsolutno istinite. Samo da li postoje kontekstualno neograničene istine, istine "u svim mogućim svetovima"? Bilo kako bilo, kada je reč o istinama kojima je svejedno da li su apsolutne ili relativne, onda se za njih može reći da se one uvek pozivaju na nešto što jeste, makar to bilo i u kontingentnim ukvirima stripa. Pa ako je takva istina apsolutna, onda i ono na šta se ona poziva mora da postoji apsolutno. Iz čega sledi: Paja Patak je Apsolut.

Ali zaista, ova simetrija između istine i postojanja je neophodna; naravno, pod uslovom da priča o istini uopšte ima smisla. Da li ga ima? Nekima već samo to pitanje liči na svetogrđe. Problem ipak ostaje. Stara metafizika nas je uveravala u to da istinita, osnovna, utemeljujuća načela ne samo što postoje nego da postoje apsolutno kako kao istina tako i kao postojanje. Ali, nisu li to preteški uslovi za egzistenciju samog pojma (i teorije) istine? Sve što jeste, što postoji, i ne samo stvarnost nego i stari mitovi i Diznijevi stripovi, neminovno je *kontingentno*. A to znači da može da bude i drugačuje od onoga kako jeste. Međutim, istina bi htela, sa svojom neprikosnovenošću, apolutnošću, da taj proces zaustavi. I zato nije čudno što njeno kretanje ponekad liči na Kafkin Proces. Svejedno, ako mi tvrdimo da je nešto istina, onda u toj tvrdnji ima nečeg apsolutnog, mada je to nemoguće. Mi nemamo drugog sredstva sem metafizičkog da bi iskazali istinu. Ali koristiti metafiziku moguće je samo uz paradokse, dakle, kao *nemoguće-nužno*.

Najglupljim filozofima nikakva upitnost nije potrebna

U načelu, moguća je tvrdnja po kojoj su sve bezuslovne istine, u stvari – dogme. Takava tvrdnja bi, ipak, bila preterana. Umereni branitelj bezuslovnih istina mogao bi da kaže: ne, nisu sve bezuslovne istine dogme jer postoje istine kojima prethodi i kojima sledi (filozofska) *upitnost*, odnosno o kojima može da se raspravlja, a dogme su, naprosto, neupitne. Dakle, jedno je biti bezuslovna istina, a drugo biti ubeđen da je to bezuslovna istina. Samo dogmatizam podrazumeva neprikosnovenu ubeđenost u istinu.

Ali dogmatik bi, u duhu tradicionalne metafizike, mogao da kaže: bezuslovne istine su načela, a nečela se saznaju sama sobom. Pa ako se nešto saznaje samo sobom, šta bi onda o tome uopšte imalo da se raspravlja?! Ista "logika" važi i u svemu što se u zdravom razumu, nauci i filozofiji smatra *samorazumljivim*. Problem sa samorazumljivostima je u tome što one, bez predumišljaja, sankcionišu upitnost. U filozofiji, dogme i samorazumljivi stavovi su, naravno, mogući onda kad u njima *nema upitnosti*, kad filozof (optimistički) misli da je nešto dokazano bez uvek iznova pokretane procedure dokazivanja.

Ali, mi znamo da staro pravilo glasi: što manje upitnosti, to manje filozofske lucidnosti. Najglupljim filozofima nikakva upitnost nije potrebna... Zato, ovde, moramo reći da neupitnost nije bog zna kakav i pogotovo ne neprikosnoveni filozofski manir. Znamo i to da je takav manir, pre, kancerozna racionalnost izvesne kvazi-filozofije. Naprosto, u filozofiji je oduvek bila prva – sumnja. Odnosno: upitnost. Pa ako je to tako, onda bismo, izgleda, morali reći da u njoj, jednostavno, nema mesta za samorazumljivosti, dogme i, generalno uzev, za bezuslovne istine. Ali, sada još jednom moramo da se upitamo: šta se time dobija, a šta se gubi?

Nema sumnje da je, bar u običnom govoru, samom značenju reči *bezuslovno* blisko značenje reči *bespogovorno*. Zato je moguće reći da bezuslovna istina važi bespogovorno ili, u protivnom, nije bezuslovna. Čini se kao da nam bezuslovne istine sugerišu dogmatizam. U ljudskim poslovima ono što je bespogovorno može da bude korisno sve dok traje kao takvo. A onda iščezava... Stvari koje bivaju poremećene, ipak brzo traže novi red. Fanatizam i dogmatizam se "čas posla" zamenjuju relativizmom i pragmatizmom. Ali, ovo "snalaženje" ili ovaj "pragmatizam", naravno, ne može da zadovolji filozofa. Sem donekle, ako imamo u vidu i one koji se bezrezervno povode za filozofskim "modama". Ipak, filozof procenjuje u skladu sa svojim unutrašnjim razlozima. U toj proceni on može da postavi i, zatim, dovode u pitanje nešto takvo kao što je bezuslovna istina. Nasuprot njemu, dogmatičari ono što je *bepogovorno* (us)postavljuju kao nerazrušivu i nepromenljivu, tvrdu i neprikosnovenu *dogmu*. Očigledno, običan govor je u tom pogledu elastičniji. Dogma, naprosto, čak ni retorički ne sme da se dovede u pitanje, dok u običnom jeziku vlada uslovnost komunikacije u kojoj je prigovaranje, pa i zanovetanje, normalna pojava.

Tu je, sada, moguće uočiti jednu suptilnu razliku između običnog i filozofskog govora. Naime, u ovom prvom značenje *bespogovorene istine* imaju tvrdnje koje se, posle svih prigovora, na kraju ipak osvedočuju kao "bespogovorne" (da li su znaci navoda ovde potrebni?) istine, ali istine koje su to što jesu sve dok se osvedočuju kao takve! U filozofiji, ipak, nema bespogovornog! U tom smislu, ni bezuslovne istine, čak i ako se *obelodane*, *proglase*, *postave* i *potvrde*, odnosno ako ih naprosto *ima*, one ipak ne mogu biti bespogovorno istinite. Naime, one u filozofiji uvek mogu da se dovedu u sumnju ili upitnost. Ali to ne znači da, iako su neke istine po sebi istinite, one mogu kroz upitnost da se destruiraju ili poništе. U ovom kontekstu,

upitnost je neophodna, ali je često i provizorna. U svakom slučaju, ona traje sve dok se ne nađe razlog koji, *s pravom ili ne*, bezuslovnu istinu rasčinjava, razdelotvoruje, lišava samospoznaje.

Naravno, prigovaranje je i u običnom govoru uvek moguće. Ali, ako je nešto *zaista* istina, onda je ona to bez obzira na sve prigovore i, reklo bi se, dakle – *bespogovorno*. Ali, ta bespogovornost ne trpi prigovore zato što veruje u sebe, a ne u njih. Da li je to fatalna dogmatska crta i u samoj filozofiji? Možda je svako prigovaranje bezuslovnoj istini, u stvari, pokušaj da se njena bespogovornost destabilizuje, podvrgne nekoj spoljašnjoj, heteronomnoj uslovnosti? Za razliku od običnog govora, u kojem je dovoljno da se pojavi bilo kakav prigovor da bi "bespogovorna" istina bila uzdrmana (što znači da dogma zahteva *zabranu* prigovaranja), u filozofiji se prigovaranje u isti mah prihvata (kao upitnost) i odbija (kao zanovetanje, *doxa*, ideološko zastrašivanje itd.). To, takođe, znači da je za nju bezuslovna istina digma *sve dok* se ne podvrgne ozbiljnoj upitnosti, a ne nekakvom zanovetanju.

Na kraju, valja reći: ako neko veruje da su priče o bezuslovnim istinama, naprosto, bespredmetne, njih valja pitati: da li oni u to bezuslovno veruju? I da li je bespredmetnost bezuslovnih istina za njih same bezuslovna istina? Čini se da je za svaki pokušaj da se bezuslovna istina ukloni na predmet-nivou, neophodno da se ona nekako regeneriše na meta-nivou. To je, reklo bi se, bezuslovna uslovnost pameti ljudske... Da li je to glupo? Možda neki put jeste, a možda i nije. U svakom slučaju, čovek se te ambivalentnosti ne može lako otarasiti.

Zaboravljeni moral

Nije teško biti moralan. A ipak, ljudi to suviše često nisu. Naročito ne u politici čiji su – hteli-ne hteli – nužni sledbenici ili taoci. Politika je oduvek bila gospodar sile, ako ne i nasilja. I pre bi se reklo da ona bira nas nego mi nju. Zato u politici razlozi morala nisu skoro nikada imali neku značajniju ulogu. Da li je tako i danas, u svetu u kojem, izgleda, caruje religija? U mnogome jeste. Nama se, sada, postavlja pitanje: koji to đavo nad đavolima sprečava da moral na otvorena vrata uđe u politiku, a zatim i u ljudski život, i da ga, onda, prožme na iskren i pravedan način?

Tog đavola, bez sumnje, nećemo naći u samom moralu. U *Jevanđelju po Mateji* zapisan je jedan od ključnih moralnih naloga: „Sve dakle što hoćete da ljudi vama čine, činite i vi njima“ (7, 12). Ovaj skraćeni zaključak (jer su u tekstu *Jevanđelja* izostavljene premise) očigledno podrazumeva i pravilo koje glasi: ne činite ljudima ono (a na prvom mestu je reč o zlu) što ne biste želeli da oni čine vama. Zlo počinje s one strane moralnih odnosa...

Doduše, Mateja nije rekao za koga to moralno pravilo važi: za obične ljude, političare, vođe, zakonodavce, sadiste, mazohiste, ludake, pustinjake? Važenje morala je bez sumnje ograničeno, ali *ne po volji samog morala*. Zato moral važi za sve. Nema tih nad-pravila koja će nam reći kad, kako, pod kojim uslovima je nekom *dopušteno* da bude subjekt moralnog ponašanja. Moral ne dopušta nad-pravila, pošto je njegova svrhovitost samoj sebi dovoljna ili je, u protivnom, ni nema. Nije moguć instrumentalizovani (recimo, u korist nekih političkih zahteva) moral. Zato u sklopu politike razlozi morala vrlo lako iščezavaju.

Ali, zašto je to tako? U zapovesti koju nam sugeriše Mateja reč je o *ljudima* (...što hoćete da *ljudi* vama čine...), a ne o nekim politički (socijalno, etnički itd.) profilisanim grupama. Zato moralni nalog koji glasi: *nemoj nekoga da sprečavaš da pređe granicu, ako ne želiš da i on tebe spreči*, ne pita nikoga za etničko ili rasno određenje, jer isključuje svaki oblik cepanja ili Aparthejda među ljudima. Dakle, moral Jevanđelja glasi: *Budimo ljudi*, a ne: *Budimo Srbi, Hrvati, Albanci* ili *Južnoafrikanci*. To je moral koji, po intenciji, važi za sve, a to znači da je univerzalan. On važi čak i za nevernike i političke neprijatelje. U Matejinom *Jevanđelju* takvo shvatanje morala je više nego očigledno.

Ali, naravno, politiku ne zanima moral. Ona može da spreči drugog da pređe granicu ne padajući joj, pri tom, na pamet da je to zlo i da taj drugi može da uzvrati na isti način. Tu, onda, prestaje moral i počinje spirala zla, budući da jedno političko zlo uvek po pravilu izaziva drugo... Zato je moral na strani života, a politika (koja ga krši) na strani sužavanja života.

Moral kaže: teritorija pripada onim ljudima koji na njoj *žive*. A ne mitovima, papirima, žigovima. Politika, međutim, bez ustezanja kaže: teritorija je „naša“, šta god da to znači i koja god da je tome moralna i životna cena. Konkretni, elementarni oblici života takvu politiku ne zanimaju. Moral nema moć. Zato on, naprosto, *prestaje* tamo gde počinje

neka preča, izvanmoralna briga. A najvažnija izvanmoralna briga politike je – pobediti neprijatelja... ako treba i po cenu sopstvenog stradanja.

Za moral su, ipak, važniji konkretni, elementarni oblici života i komunikacije na nekom prostoru, a ne sukobi, destrukcije i smrti. Problemi nastaju onda kada ljudske uzajamnosti ili moralne situacije nema, kad nema ničeg sem mržnje i isključivosti. Da li i u tom slučaju važi Isusov i Matejin nalog: *Sve što hoćete da ljudi vama čine, činite i vi njima*? Sa stanovišta morala: *važi*. Problemi nastaju kad mržnja biva okamenjena. Jer, tu gde imamo kamenje, tu, naravno, ne može biti morala. Tada granicu definiše samo neprijatelj, a njenu „logiku" podržavaju snage isključivosti, šovinizma, političke paranoje i kalkulacije predizborne večeri.

Nikakve političke dogme koje sužavaju život i donose zlo ljudima, kako „njihovim" tako i „našim", ne mogu biti sa moralne tačke prihvatljivi. Pri tom, moral nam kaže: ne moraš nekog da voliš da bi se moralno odnosio prema njemu, ali moraš da ga na elementaran način prihvatiš kao *ljudsku* jedinku i partnera u životu. Odnosno, ne možeš da budeš u odnosu na njega zaslepljen mržnjom. To je i prva pretpostavka jedne politike koja u svoju osnovu stavlja moral i život, a ne mržnju i rat. Ako su Nemci i Francuzi postali jedni drugima ljudi, zašto to ne bi mogle da postanu bilo koje druge nacionalnosti? Uvek je naravno potrebno naći politički put do pomirenja. Ljudi su, po prirodi samog morala, spremni da zaborave mržnju. Ostaje, samo, pitanje: da li su na to spremni i političari?

Istovremenim komanduje razlika

Da li je u tzv. načelu identiteta zaista reč o *načelu* koje se, po (Aristotelovoj) definiciji, *spoznaje samo sobom*? Mnogi filozofi to prećutno prihvataju, mada ima i onih koji su skloni da $A = A$ nazovu stavom, a ne načelom. Neke veće diskusije o toj razlici u tumačenju načela/stava identiteta nema. Međutim, razrešenje te dileme bi možda dalo jasan odgovor na pitanje: da li je $A = A$ bezuslovna ili nečim uslovljena istina. Da li bi za taj odgovor bila presudna tvrdnja po kojoj je o stavu $A = A$ moguće govoriti samo pod preciznim uslovom, da *A nije ne-A*. Naravno, taj uslov se u logici zove stav ili načelo protivurečja (*principium contradictionis*). Da li taj stav reševa dilemu oko uslovnog ili bezuslovnog karaktera načela identiteta? Mora li stav identiteta (A = A) da uvaži stav protivurečja (A nije ne-A) kao

uslov vlastite mogućnosi ili, sasvim suprotno, stav protivurečja mora načelo identiteta da uvaži kao bezuslovno važeće? Ili je reč o (hermeneutičkom) krugu uslovljavanja: uslovnog bezuslovnim i bezuslovnog uslovnim?

Bez sumnje, odnos između osnovnih logičkih stavova je važan i on jeste uzajaman, što znači da se u tom odnosu ovi stavovi uzajamno ograničeni ili uslovljeni. Međutim, tim uvidom se još uvek ne dobija odgovor na pitanje: da li su, bez obzira na ovu uzajamnu uslovljenost, ti stavovi u logici i mišljenju, svi zajedno – bezuslovno važeći?

U praksi *mišljenja* lako može da se pokaže da izvesno A u stvari nije A, da je moguća greška u identifikaciji tog A, te da je iz tog razloga moguć stav: *A nije A*. Logika se brani od tih grešaka u identifikaciji putem stava protivurečja (A nije ne-A) koji unapred isključuje takve greške, odnosno koji nam sugeriše ideju da, ako je identifikacija korektna, u tom slučaju A može da bude samo i samo A. To je, onda, polje logički ispravnog mišljanja. Načelo protivurečja čuva logiku od skretanja sa ispravnog na krivi, logički nekorektan (recimo: doksatički, poetski, mitski, ideološki) kolosek. Logika dakle prihvata to da je moguć stav A nije A, ali izvan nje same, tj. kao logičku nekorektnost koja može da "prođe" u doksi ili, recimo, filozofskoj spekulaciji, ali ne i u logički ispravnom načinu mišljenja.

Pa ipak, pošto je logika formalna, pošto ona ne zna unapred šta je istina, a šta laž, šta su prave, a šta su krive identifikacije, iz toga sledi da ona ne zna unapred ni to da li je neko A zaista A ili je ne-A. Drugim rečima, ona ne zna unapred da li se u procesima (misaone) identifikacija nekog A kao A greši ili ne. Ona, naprosto, mora da uvaži *mogućnost* pogrešne identifikacije. I ona to uvažava putem stava koji kaže A je ili A ili nije A; trećeg nema. Naravno, taj stav *isključenja trećeg* najčešće se formuliše tako da se odnosi na predikate nekog subjekta, a ne na sam subjekt. Recimo: nekom subjektu se jedan predikat mora ili pripisati ili odreći (A je b ili nije b); trećeg nema. Samo, zašto to ne bi važilo i onda kada je predikat tog subjekta on sam (sam subjekt), kao što je to slučaj u stavu: *A je A*?! Naprosto, nema uverljivog razloga da se to ne dopusti. Međutim, tako proširen (sa predikata na subjekt) stav isključenja trećeg bi, onda, podrazumevao da je pored stava identiteta moguć i stav neidentiteta. To bi onda dopuštalo alternativu: ili *A je A* ili *A nije A*. Trećeg nema.

Najzad, zašto bi logika, implicitno ili eksplicitno, priznavala mogućnost da A nije A, kad se ispravnost njenog zaključivanja temelji na

stavovima identiteta i protivurečja? Tradicionalno (i minimalno) objašnjenje bi glasilo: zato što su uvek moguće "konfuzije" na semantičkoj relaciji između reči i stvari. Logika prihvata da je stav neidentiteta moguć ali kao logički nemoguć, kao logička greška. Takve greške su dopustive, recimo, u poeziji, ali ne i u formalno-logički korektnom mišljenju. Međutim, ako bi se sa stanovišta poetskog mišljenja reklo da *A nije A* ne predstavlja pogrešnu nego drugačiju (recimo: prenosno, metaforičko ili metonimijsko) tumačenje, onda bi se time dovela u pitanje logička isključivost, tj. potreba onih filozofa koji se strikno drže logike da sve van-logičko proglašavaju besmislenim. Jedno je sigurno, logika nema pravo da uzurpira *smisao*. Poezija i mnogi drugi misaoni sklopovi se ne drže formalno-logičke pravilnosti, pa ipak nisu besmisleni. Dakle, mogući su misaoni sklopovi koji dopuštaju stav po kome *A nije A*, odnosno kojima taj stav nije moguć samo kao nemoguć, već i kao moguć.

Kako da se to objasni? Moguća su različita objašnjenja. Jedno od njih je sledeće: mi ne živimo *samo* u uređenom svetu, u kojem postoje stvari istovetene sa sobom, već i u neuređenom, haotičnom svetu, dakle, u *haosu* u kojem ne samo značenja nego i stvari nisu (bar ne uvek) istovetne sa sobom.

Zaista, čini se da *A je A* ne može biti bezuslovna istina, odnosno ne može biti (prvo) načelo u tradicionalnom metafizičkom smislu. Najzad, da se ne bi previše opterećivali problemom bezuslovnosti u zasnivanju logike, mnogi logičari su bili spremni da rađe govore o stavu, a ne o načelu identiteta. Ipak, ostaje pitanje: koji je stav, da li identiteta ili protivurečnosti, u logici "prvi"? Moguća je teza da su oni istovremeni. U logici se oni tretiraju kao ravnopravna načela/stavovi, mada se načelo identiteta uvek stavlja na prvo mesto. Ali, reći da su oni *istovremeni* ne bi bilo previše maštovito. Naime, istovremenost već implicitno, pre svake diskusije, daje prednost istom, odnosno isto-vremenom. Ali, šta znači isto vreme? Da li je isto-vremenost na bilo koji način bezuslovna? Ili bi, pre, trebalo reći da je isto vreme *isto* samo kada se apstrahuje od činjenice da je ono uvek-drugo? Isto-vremenost je moguća samo ako se u njoj *ukine* razlikovanje (u vremenu)? Čini se da i ovde, kao i u jeziku, važi pravilo da diferencijalni princip prethodi referencijalnom i predstavlja njegov uslov mogućnosti.

Sebi skrivena istina

Verovanje u mogućnost punog pristupa onome što jeste u njegovoj istovetnosti sa sobom, privilegija je naivne svesti. Ali, takva naivnost je, bez sumnje, *svudprisutna*. Moglo bi se čak reći: u svakom epistemičkom registru, pa prema tome i samoj filozofiji i nauci. Čak i kad se s naivnom svešću uspešno obračunava na nekom stupnju vlastitog promišljanja (refleksije), filozof može na nekom drugom stupnju neprimetno da podlegne rečenoj naivnosti koja je naivnost neupitne referencijalne *fiksacije* uz ono što jeste. Nezgoda je u tome što mišljenje na svim nivoima promišljanja skoro nužno teži naivnoj/neupitnoj fiksaciji uz ono što *jeste*, uz imenički oblik od glagola *biti*. Iz tih tesnih okvira mišljenje ne može da iskorači, a da, pri tom, još uvek bude mišljenje. Hegel je bio veliki kritičar naivne neposrednosti. Po njemu su posredovanja nužna, ali i njihov krajnji rezultat se na kraju krajeva ipak svodi na neposrednost. A ta posredovana neposrednost je sada bezuslovna (= apsolutna), ako ne i zastrašujuća, u svakom slučaju ne i naivna. Ova neposredna (= više-ne-naivna) istina moguća je samo na višem ili, čak, najvišem stupnju bezuslovnosti. Pa ipak, i ta neposrednost, bez obzira na suptilnost svih dijalektičkih posredovanja, ostaće i dalje nepopravljivo naivna. Naivna je sama predstava da bezuslovna (apsolutna) istina može da svojim totalizujućim hodom ukloni jaz, rascep i neistovetnost između bića i mišljenja.

Kad se logocentrička misao oslobodi naivnosti na jednom stupnju promišljanja, ta ista naivnost se mišljenju pojavljuje iza leđa, na nekom drugom stupnu ili na drugoj sceni. Sam logocentrizam, uključujući tu i Hegelov, svojevrsna je prisila ponavljanje naivnosti. Ma koliko da mišljenje želi da se odmakne od predmetne fiksacije (ili fiksacije prvog stupnja) ono uvek iznova zapada u sličnu, ako ne i istu, fiksaciju. Ta fiksacija se u najboljem slučaju uspostavlja kao fiksacija drugog (ili n-tog) referencijalnog stupnja. Zašto se to dešava? Zato što je naivna referencijalna vezanost uz izvestan (kakav god) predmet nužan uslov samog mišljenja. Mada je ta vezanost nemoguća, mada je činjenica jednog predmeta *da* on *jeste*, naprosto, nedostupna, mistična.

Sad se postavlja pitanje: zašto je naivna referencijalnost nužno obeležje mišljenja? I da li je zbog te nužnosti, u stvari, ona manje naivna

nego što to filozofima, obično, izgleda? Ta pitanja nisu jednostavna. Potrebno je dovesti u ravnotežu dvostruki odnos mišljenja prema naivnosti. S jedne strane, naime, za mišljenje koje želi da (filozofski, kritički) izbegne *doxu, mnenje, mitove, ideologiju,* naivnost je naprosto nepodnošljiva; s druge strane, to isto mišljenje, uprkos sopstvenim naporima da se otrgne od referencijalne naivnosti, njoj je uvek nekako podložno. Referencijalni iskorak iz imanencije mišljenja moguć je samo kao nemoguć i uprkos tome što je nemoguć. Istina u logocentričkom mišljenju je njegova fatalna naivnost! Pored referencijalne fiksacije, mišljenje ima i sposobnost distanciranja. Ono ima i sposobnost da iskorači iz svoje imanencije, da se pozove na nešto spolja i da, pri tom, ostane u toj imanenciji. Naivno je verovati da je iskorak apsolutan, bezuslovan, bezrezervan. On je mitopoetičan ili, ako hoćete, mistični. On je upad u područije mističnog. Zato ni mišljenje koje se vratilo sebi samome nije se vratilo nikakvoj neposrednosti. U najboljem slučaju, istina je iluzija koja je mišljenju neophodna, nezaobilazna da bi uopšte i bila to što jeste, da bi "služila životu". Niče to tvrdi na njemu svojstven način: "Istina je vrsta zablude bez koje ne bi mogla živeti jedna određena vrsta živih bića. Važnost po život ima odlučujuću reč" (*Volja za moć,* par. 493).

Ali kako je moguće da istina u isti mah bude životno važna (presudna?) i, u isti mah, da bude iluzija/zabluda? Zar nije već sama tvrdnja da je istina zabluda protivurečna? Zar se time ne poništava sama istina? I na direktan način dovodi u pitanje načelo protivurečja (A nije ne-A)? Hipoteza je sledeća: moguća je istina kao zabluda zbog dvosmislenosti koja je prisutna u svakoj istini. Ta *referencijalna* dvosmislenost je vidljiva već u elementarnoj formuli istine koja glasi: istina je *da* jeste to što jeste. To *da* je nemonovno dvosmisleno. Njegova potvrda potvrđuje kako postojanja tako i znanja. Istina-je-da predstavlja, po potrebi, bilo potvrdu postojanja bilo potvrdu znanja. To *da* jeste nešto što jeste cilja na nešto što jeste i pre i posle sa-znanja. Istina iskoračuje iz znanja, prethodi mu, zatim stupa u njega, smešta se u njemu i, najzad, ostaje istina i posle znanja, posle njegovog gubitka, zaboravljanja, iščezavanja.

Ukratku, istina postoji i mimo sa-znanja i u njemu samom. Dakle, istina je i u saznanju i pre saznanja svojstvo nečega što jeste *da* jeste. A to je moguće samo ako pomenuto *da* ima dvostruku, spoljašnju i unutrašnju referencu. Tzv. *naivna svest* po pravilu veruje da ono što se u njoj (u njenoj

unutrašnjosti) pojavljuje kao nešto spoljašnje jeste *po sebi data* spoljašnjost. Drugim rečima, naivnost ne zna da su njena referiranja dvosmislena, pa veruje da je samo referiranje zapravo fiksacija uz *samu stvar*. Dakle, ako ne želimo da budemo naivni, onda i naš govor o istini (da nešto jeste) koja prethodi saznanju mora da preuzme na sebe formu dvostrukog, dvosmislenog referiranja. Ali, to u izvesnom smislu znači da istine-pre-saznanja nema pre našeg pozivanja (referiranja) na nju, a to znači i pre našeg znanja o njoj.

To sada stvara problem. Jer, istina, ukoliko je sadržana u tvrdnji *da jeste nešto što jeste*, nužno prethodi čak i samoj toj tvrdnji, i zapravo, svakom znanju o njoj. Naprosto, istina ima tu "sposobnost" da svedoči o prisutnosti nekog predmeta, događaja pre samog pozivanja-na (ili: referiranja). Ili, a to se svodi na isto, ona je sposobnost nekog premeta da bude to što jeste bez obzira *da li* to neko zna ili ne zna. Postoji neka istina o nastanku Zemlju, iako niko ne zna tačno u čemu se ta istina sastoji... Samo zato što istina prethodi znanju moguće je znanje kao istinito opravdano verovanje. Istina ne samo što postoji pre znanja nego se, u izvesnom smislu, "nudi" saznanju, ona "dopušta" mogućnost saznanja, "otvorena" je za znanje. Ali, u isti mah ona je nedostupna, skrivena, mistična, što onda zapravo znači – nemoguća. Istina je uvek, fatalno skrivena neskrivenost. Naša potreba (i potraga) za istinom je, naprosto, uzaludna. To nas, naravno, ne sprečava da je uvek iznava tražimo.

Fantazam nemogućeg

Mi živimo u svetu svedenog, redukovanog, a ne radikalnog pluralizma. Za to postoje bar dva razloga. Prvi nam kaže da u datom svetu još uvek postoje snažne *tendencije* da se u njegovim delovima, pa i celini, nametnu projekti koji su ili tradicionalni (u najgorem slučaju: fundamentalistički) ili moderni, totalizujući na oprobano-loš (u najgorem slučaju: totalitarni) način; drugi razlog nam kaže da postoje i otpori tim tendencijama. Ti otpori teže da njih kritički dešifruju i razdelotvore ili putem intervencije suzbiju, s tim što na meta-nivou uspostavljaju jednu globlizujuću, hegemonu ideološku jednoumnost. U takvom svetu se, dakle, ponajmanje može naći prostora za poziciju radikalnog, nepreglednog mnoštva. Da li je ta pozicija uopšte i moguća? Nije li ona suviše

optimistička i nepopravljivo relativistička, ako ne i krajnje konfuzna? Ukoliko je pozicija radikalnog višeglasja u tumečenju istorije (utemeljene na neizmernom mnoštvu singularnog) epistemički opravdana, kako onda objasniti uvek obnavljana *skretanja* istorije u pravcu homogenizacije i hegemonije?

Nisu različiti projekti homogenizacije, nivelacije, hijerarhizacije i totalizacije, ono što je u XX veku kao veku visoke modernosti na odličujući način skrenulo s puta/pozicije diferencijalne (dekonstruktivne) uslovnosti. Nije kriv sam pojam *projekta* ili *reprezentacije* za to što je modernost, umesto velike strategije emancipacije, na kontrasvrhovit ili kontraindikativan način, postala samo novi, rafinirani, „lukaviji" oblik starog porobljivanja! Nisu krive posledice, već uzroci. Zato danas, s jedne strane, izgleda nemoguće da se posle *projekta* i (transcendentalne) *reprezentacije* (koji simbolišu modernost) vratimo priznatoj ili nepriznatoj klasičnoj subordinaciji, ali, s druge strane, upravo to se događa! Složenost hegemonog identiteta istorije danas najjednostavnije su opisali Hart i Negri, u tekstu: *Zašto nam je potrebna multilateralna Magna Charta*, upotrebljavajući meraforičke izraze: *globalni monarh* i *globalna aristokratija*. Globalni monarh (USA) nužno sarađuje sa globalnom aristokratijom koja se sastoji od nacionalnih (država) i nadnacionalnih institucija, tako da, tu, onda imamo složeni/grupni identitet u kojem amerikanizacija predstavlja samo jednu, ma koliko da je važna, komponentu date (policentrične) strukture-sa-dominantama. Posle liberalne/postmoderne emancipacije od unitarne istorije, mi se, sada, vraćamo staroj/novoj poziciji (još uvek liberalne) *imperije, carstva* i *jednoumlja*.

To je moguće zato što je odlučujući krivac za istorijsku patologiju ostao nedirnut. A taj krivac nije neka posebna ideologija, pa ni sam liberalizam, koji ispod naglašenih individualnih sloboda nudi nad-individualnu prinudu. U krajnjoj instanci, taj krivac je istorijski i nad-istorijski profilisani *logocentrizam*. Zato, pre nego logika ideologije i projektovanja, kriva je logika poistovećenja/identiteta. Logika proširene reprodukcije Istog. Ta logika je ono što racionalnošću svedenom na jednoumlje legitimiše sve projekte koji, milom ili silom, u svom domenu teže jedinstvu, homogenizaciji i hegemoniji. Logocentrizam je najpre (ne i jedino) stanovište koje govor/jezik instrumentalizuje u korist logike identitetâ. A identitet se, pre svega, odnosi na *same stvari*, na

govorom/jezikom osiguranu instancu onoga što dominantno ili hegemono *jeste*, što se prisvaja, čime se gospodari. Reč je, naravno, o najrazličitijim entitetima i događajima ukoliko su oni usidreni u vlastitoj istovetnosti sa sobom. *Sve je ono što jeste*, kaže logika identiteta i time otvara horizont jedinstvenog, objektivnog, postvarenog, instrumentalnog i *u osnovi* homogenizujućeg tumačenja istorije.

Istorija će biti jedna sve dok verujemo da je i logika naših diskursa jedna, da u njoj funkcionišu pozivanja na entitete (među kojima sama Istorija ima privilegovano mesto) čiju faktičku ili normativnu istovetnost sa sobom je moguće samo analitički razlagati, ali ne i dovesti u sumnju. Pa ipak, takva logika je identitarno skraćena i zato će ona uvek biti „otvorena" za neko unitarno ili homogeno shvatanje istorije. Štaviše, ona će biti spremna i da suzbija postojeću homogenizaciju, ustanovljujući, pritom, uvek nove, „tolerantnije", „liberalnije" i lukavije oblike Istog.

To je, danas, ironija stvarnog globalno-istorijskog kretanja. A to kretanje je stvarno, zato što nasuprot njemu stoji fantazma o istoriji bez identiteta. Reč *fantazma* nema ovde pežorativno značenje. Ona ukazuje, samo, na kretanje koje se simptomalno probija u izvesnoj filozofiji, umetnosti, kulturi, oblicima simulacije (slike bez sveta), ali ne i u stvarnoj istoriji. Pa iako nam to fantazmatsko kretanje govori o još-ne-stvarnim alternativama, ono se, u praktično-delotvornoj istoriji, postavlja u opoziciju koja, najčešće, izgleda kao da se rukovodi kulturom kao utopijom. To je opozicija koja fantazira o mestu kojega nema i, na taj način, preuzima na sebe odgovornost za ono *nemoguće*. Da li iz toga sledi da je logocentrizam neuništiv i trajno nadmoćan? Samo ovo pitanje je zamka, jer traži od nas jedan konstatujući i konstantan odgovor, a to, upravo, nije moguće dati, pošto odgovor može da bude samo performativan, tako da on podrazumeva odgovornost *za ono nemoguće* (po Deridi, je to, zapravo, jedini mogući uoblik odgovornosti), a zatim i izvesnu praktičnu snagu, ne toliko odelotvorenja koliko razdelotvorenja.

Ogrešenje o jezik

Mišljenje rAzlike, u stvari, nema svoj jezik, jer jezik zapadne filozofije, metafizike, teorije, pa i običnog govora, koji mišljenje rAzlike nužno *koristi* (jer nema drugog), odnosno instrumetalizuje u cilju

dekonstrukcije, naprosto, nije jezik samog mišljenja rAzlike. Otuda se javlja potreba za stvaranjem jednog jezika sa radikalnim pravopisnim, logičkim, leksičkim i, ukratko, jezičkim de-formacijama ili ne-običnostima. Odnosno, a to se svodi na isto, sa *greškama*. Takav je, bar, Deridin zaključak i on se njime obilato koristi. Preme tome, mogli bismo reći: jezik (Deridine) dekonstrkcije je jezik greške. Greška je tu nešto što nagoveštava odsutno-prisustvo jednog drugog jezika. Ali, u pitanju je samo jedna mogućnost, ne i nužnost. Derida je – praveći razno-razne neologizme – naglasio tu mogućnost do same nužnosti... Međutim, ova nužnost – to je potrebno više puta naglasiti – nije fatalna. Dekonstruktivni diskurs je moguć i u polju uobičajenog filozofskog (metafizičkog) jezika, samo pod strogim uslovom da metafiziku, semantiku, logiku i epistemologiju koristi protiv njihove vlastite logocentričke ispravnosti. S tim što rečena „ispravnost" u samom logocentričkom nastojanju ostaje, naprosto, nedostižna. Dakle, mišljenje rAzlike je u stanju da jezik metafizike uperi protiv nje same, da u njemu razotkrije momente raskida koji ukazuju na momenat greške koja je lišena komplementarne ispravnosti.

Naravno, dekonstruktivna upotreba metafizičkih „kategorija" nužno zahteva operaciju stavljanja pod znake navoda, gde je tradicionalna, klasična upotreba tih termina na neki način „prekrižena". Ova *prekriženost* (termin je naravno Deridin) moguća je i u samim mislima, dakle, na simboličan način. Ipak, njena osobenost sastoji se u izvesnoj radikalnosti koja se time postiže u polju dekonstrukcije. Jer, i tradicionalna filozofija je koristila metafizičke termine uperene protiv prethodno ustanovljenih upotreba. Ali, to nije značilo raskid sa metafizikom generalno uzev, već samo raskid sa prethodnim metafitičkim učenjima, a s ciljem da se ustanove nova, „bolja" rešenja. Dekonstruktivna upotreba prekriženih metafizičkih termina cilja na radikalni raskid. Ali, taj raskid se već, na neki način, obavio u radu ili poziciji rAzlike koja operiše u društvenim, pa i metafizičkim, vezama u ljudskom životu. Budući da dekonstrukciji nije *cilj* da stvori *sopstveni* jezik kao jezik greške, pogrešnosti, farmakona kao otrova, a možda i greha, onda njoj preostaje instrumentalna strategija: taj jezik je samo sredstvo da se otvori polje rAzlika u polju metafizičkih artikulacija života.

Istinsko otkrivenje

Najviši oblik apokalipse je onaj koji prolazi neprimetno. Kao očajanje lišeno očajnika. Ili kao očajanje onog Kirkegardovog očajnika koji nije svestan svoga očajanja. Ukratko, to je apokalipsa bez apokalipse. Tako shvaćena i, u isti mah, skraćena apokalipsa predstavlja obrt ka izvornoj patnji, izvornom nedostatku. Dakle, onom Prvom (nepojamnom plaču) koje je ujedno i Poslednje (uzaludni plač), dakle, ka jednoj metafizici sasvim drugog ili metafizici *bez* metafizike. – U koju smo, međutim, umreženi, u kojoj živimo i umiremo. Ovaj obrt je to što je po pravilu zaboravljano ili previđeno u brojnim pokušajima metafizičkog Otkrivenja, obrt ka jednoj antecedentnoj, uvek-prethodnoj, odgođenoj-u-prethođenju uslovnosti, dakle, uslovnosti koja nam je postala simbolički prisna tek posle kraha/kraja modernog (obećavajućeg, progresističkog) *credoa* (računajući i to da je ovaj, pošto poseduje strukturu obećanja, uvek u stanju da se iznova rodi iz svog pepela – mada više nikad u nekom *neprikosnovenom* liku). Ta ulovnost, svakako, nije naš *zavičaj* ili nalog za povratak kući, niti je reč (samo ne to!) o velikoj dijalektičkoj avanturu, novoj Ilijadi i Odiseji...

Pa ipak, mi nemamo neki drugi jezik sem tog: *otkrivajućeg-metafizičkog*. I zapravo našeg prirodnog jezika, koji nam otkriva sve drugo samo ne to suviše skriveno "prvenstvo" raz-uveravajuće ili dekonstruktivne uslovnosti. Pa ako težimo da samu sablast jezika suprotstavimo njegovim (kvazi) supstancijalnim korenima, onda ćemo morati, za posao razgradnje plemensko-palanačkih uslovnosti, da pozajmimo od apokaliptičkog jezika njegovu apokaliptičnost, ne bi li smo je, zatim, uperili protiv njega samog. Uloga (i ulog) apokalipse na taj način biva samo instrumentalizovana: uprena *protiv* apokaliptičkog cilja. I to uperena upravo s ciljem da se svaka racionalna ili razložna (logocentrička) sabranost – raspрši. Raspršenost koju bismo tako dobili ne bi, ubuduće, mogla da cilja na neku novu top listu identitetâ, niti na novu nomenklaturu stanja, datosti, suština ili supstanci... Pošto je ona samo učinak izvesnog razlaganja koje deluje bezrazložno. Kontraindikacije su spontani učinak raz-uveravajućeg gesta. Ono u njima (kontra) indikovano nije nikakva supstanca ili prisutnost, već naličje i trag tog uvek sumnjivog prisustva. Raz-uveravajuća uslovnost ostaje bez lika ili oblika, pošto je naličje svih likova/oblike: mesto ne-prisustva i bez-

temeljnosti, pa, ako hoćete, i izvesnog *bezdana* u kojem prebiva to *Nije*. Ona je, u stvari, uslovnost *bez-uslovnog* ili, što je isto, uslovnost onoga što bi htelo da se, kao takvo, uspostavi, uzdigne i nadigne. I nije li ovo *nadizanje* – pravo govoreći – naše jedino istinsko otkrivenje ili skidanje smokvinog lista?!

Agon

Kažu da je Tales iz Mileta umro dok je na stadionu posmatrao atletsko takmičenje. Pri tom, ako je verovati jednom svedoku, bio je u devedesetoj godini života! Umreti na stadionu, u devedesetoj, ne znači li to da je Talesu sporstsko takmičenje (Grci bi rekli *agon*) bilo najvažnija nevažna stvar u životu? Računajući, pri tom, da mu je filozofija ipak bila na prvom mestu. Ali, Tales je, po svoj prilici, brinuo i o mnogim drugim, „nevažnim" stvarima, recimo: o odlasku u pozorište, na trg, o posmatranju zvezda ili, možda, kiše kako pada...

Ipak, izuzetno važna je činjenica da je on bio spreman da nađe vezu između „glavne" stvari i neke koja je, reklo bi se, „sporedna". Pretpostavljamo da je Talesov način razmišljenja bio sledeći: šta bi meni značila filozofija kada ne bih znao za takmičenje, *agon*, i ne samo na stadionu nego i na trgu ili u pozorištu. Zaista, Grcima reč *agonist* nije označavala samo sportskog takmičara nego i retora, književnog, dramskog, pa i sofističkog borca za vlastite tvrdnje, stavove. Sam *agon* bio je i deo starogrčke drame u kojem se likovi nadmeću rečima, obično uz pratnju hora koji je „navijački" podeljen između dva lika... Najzad, u filozofiji helenski agon se uobličio u veštinu dijaloga, veštinu koja teži pravednim odlukama uma.

Ali sada vidimo zašto sporstsko takmičenje za prvog filozofa nije bilo ni beznačajna ni sporedna stvar u životu. Ne, to je bila glavna Stvar, pošto ona ljude uči nadmetanju u veličini, a ništa veliko u svojoj istoriji Heleni nisu stvorili bez *agona*. Dokaz da je za Grke takmičenje bilo najvažnija stvar, vidi se i po tome što su oni svoje ratove prekidali da bi Olimpijske igre mogle da se održe. Njima sportsko takmičenje nije bilo (kao, recimo, u našem fudbalu) rat nastavljen drugim sredstvima... Tamo gde se sporstski agon transformiše u agoniju rata, po pravilu se pokazuje da ti „ratnici" zapravo i ne znaju da ratuju, bez obzira što misle da „bar to znaju"... Samo

nadmetanje Helenima nije bio funkcionalni deo organskog načina mišljenja nego, pre, izraz nesvodive lepote i svrhovitosti ljudskog pokreta, gesta, tela, pa i duše. Zato njima *agon* nije mogao biti nasilje (na stadionu), već bitka za vrlinu, priznanje i prestiž. Ali, avaj! Kako su današnji Grci, a zajedno sa njima i mi (!) daleko od svega toga.

Preseći haos

Identifikovati je moguće ili (1) dve stvari kao iste ili (2) jednu stvar kao istu (odnosno: istovetnu sa sobom). U oba slučaja identifikacija se odvija u pojmu. Naime, dve stvari su iste tek u pojmu, kao što je i neka stvar ista sa sobom samo i samo u pojmu. Pojam je ono što tim stvarima pridaje, pripisuje formu istovetnosti. To znači da su predmeti identični samo onda kada im se identičnost pojmom pridoda. Drugim rečima, oni *kao identični* mogu to da budu samo kad im se to svojstvo pripiše. Drugim rečima, „biti identično“ nikada nije konstativ nego je uvek performativ. Pojmovna identifikacija nekog predmeta proizvodi njegov identitet. A taj identitet, kao ni bilo koji drugi, nije unapred dat. Identitet je stvar koja ne postoji pre identifikacije. Za jednu stvar možemo reći da jeste ili da nije. Ako jeste, to ne znači da je ona po sebi istovetna sa sobom. Jedno je sigurno: ona to može biti samo po svom pojmu (koji je uvek različit od nje).

Upravo zato što pojam ima moć identifikacije, što može neku stvar da učini istovetnom sa sobom ili sa drugom stvari, on onda može i da identifikuje nešto *kao neidentično*. Recimo, identifikacijom se utvrđuje ne samo to da je neko Petar nego i to da Petar nije Janko. Dakle, identifikacija može da projektuje na stvari, događaje i njihove odnose ne samo istovetnost nego i samu neistovetnost, razliku, protivurečnost ili suprotnost. Tako sada vidimo neobičnu činjenicu da je sa logičko-semantičkog stanovišta moguće reći i sledeće: „Mi možemo da identifikujemo predmete jer se oni, *kao neidentični*, u vremenskom protoku daju uhvatiti kao, od drugih, razlikovane jedinice“. Da li je ista stvar identifikovati nešto kao identično i nešto kao neidentično? Ima li tu ipak neke značajnije razlike? Vratimo se uslovima razlikovanja od kojih smo za trenutak apstrhovali. Do identifikovanja neke stvari stiže se kroz njeno razlikovanje od drugih stvari. To može da se kaže i ovako: Petar je Petar, jer nije Janko. Ili: jer nije Ahil, Cezar, Ajnštajn. Petar

van tih i mnogih drugih razlikovanja ne bi bio ništa. Bio bi možda samo označitelj (reč sa pet slova: Petar) lišen označenog.

Ne znači li to da je Petar u stvari samo apstraktna konstrukcija koja ne postoji u stvarnosti, već samo u jeziku? Ali, u jeziku se znanje povremeno otvara za neidentično, za presimboličko, za realno, mada samo povremeno i samo delimično. Naime, saznanje ima problem u tome što ono mora da identifikuje to neidentično (= presimboličko), a to znači da mora da ga uvede u opštu strukturu svog identitarnog diskursa. Ali, na taj način se ono neistovetno sa sobom – a takvo je sve što po sebi jeste – neutrališe, kroti u njegovoj hirovitosti (haotičnosti, kontingentnosti) i skoro nasilno podvodi pod formu identičnog, iako ono u sebi to nije. Pa ipak, jedini način da se „nešto" od te neistovetnosti sa sobom ili haotičnosti (sveta) spozna jeste upravo taj, da se neistovetno svede na istovetno, da se posmatra u formi istovetnog. Recimo, Petar u prvoj, desetoj i pedesetoj godini nije ista „stvar", ali zahvaljujući ideji *suštine* ili *identiteta* (odnosno, zahvaljujući onome po čemu Petar jeste Petar) ove različite „stvari" mogu da se posmatraju kao ista „stvar", dakle, kao – Petar.

Naravno, Petar bez suštine/identiteta uopšte ne bi bio moguć. Međutim, rečena suština/identitet sa svoje strane ne bi bila moguća ukoliko se u njoj ne apstrahuje od razlika kao nečega opterećujućeg i nebitnog. Petar, sa svojom suštinom/identitetom Petra, jednostavno je apstraktna konstrukcija za koju ne može da se kaže da postoji u stvarnosti. Pa ipak, Petar postoji, kao logički konstrukt kojeg prave svi oni koji znaju i imenuju Petra kao Patra. Dakle, da Petar postoji, to svakako može da se kaže, ali po cenu da je takva spoznaja uvek prilično ograničena. Mi njom možemo da budemo zadovoljni samo iz pragmatičkih razloga, ali ne i iz epistemoloških. Svaka logički konsekventna spoznaja moguća je jedino kao ograničena, jer ograničenost je, naprosto, uslov njene mogućnosti. Logika je bezgranična moć samo onda kada je čista forma.

Ali, i samo identifikovanje je uvek forma bez unapred datog sadržaja. Ta forma ekonomiše sa mogućim sadržajem. Svako jezičko uspostavljanje neke istovetnosti pretpostavlja operaciju semantičke identifikacije. Ta operacija nije (vrednosno) neutralna, (čisto) objektivna i (isključivo) konstativna. Upravo kao operacija, ona nosi u sebi izvestan performativni naboj, snagu, pa, ako hoćete, i svojevrsnu ekonomiju. Semantičko uspostavljanje istovetnosti sa sobom (nečega) pre svega je jezička operacija

kojoj je svejedno na šta se ona odnosi, šta jezik "hoće reći", odnosno da li je to nešto "stvarno" ili "imaginarno". Za tu operaciju važno je samo to da ona svoj jezikom-izgrađeni-predmetni-svet (bilo kakav da je) vidi kao *istovetan sa sobom*. Tek tada ona može da preuzme na sebe i neke posebne uloge, recimo, ulogu konstatacije nečega što, navodno, *stvarno jeste*. Ali to što se u rečenoj konstataciji konstatuje *primarno* je (ovde je taj rečnik prvenstva, zacelo, nezaobilazan) izvesna *performativna stvarnost*. Identitet nije nešto što dolazi od stvari, kreće se ka pojmovima i od pojmova ka rećima; on je performativni realitet jezika. On je svojevrsna odelotvorujuća (pripisujuća) instituca u jeziku i ta instituca se zove *logika*. U živom jeziku logika ima živu sposobnost stvaranja sveta.

Uspostavljanje istovetnosti sa sobom bilo čega u stvari je izgradnja, pomoću reči ili značenja, jedne stvarnosti koja nikada nije od prirode data, koja je uvek jezičko-logički stvorena, dakle, koja je kulturni artefakt! Kada jedna identifikacija uspešno ustanovi neku istovetnost, isto, identitet u tzv. *stvarnosti*, tada to izgleda kao da je identitet na tom mestu već bio dat (antecedentno prisutan) i da ga identifikacija samo pasivno prihvata, prima, preuzima. U tom slučaju dešava se da priroda, u kojoj takvih identiteta nema, ostavlja u sebi ili iznad sebe prostor za nešto drugo od sebe same, za ne-prirodno, odnosno, za duh, avet, sablast, odnosno za metafiziku i idealizam. Ukratko: za kulturu. Eto zašto, najzad, i jezik mora da se posmatra kao kulturna, a ne prirodna tvorevina. Naprosto, nema prirodnog jezika.

U najboljem slučaju postoji jezik koji je rezultat "druge prirode", dakle, navike, običaja, konvencije itd. Zato je i performativna gradnja semantičkih identiteta stvar izvesne konvencije, i ponajpre, uspostavljanja važne operacije u jeziku koju nazivamo *logičkom* jer se "temelji" na zakonu, stavu ili načelu identiteta. Ipak, budući da je logika u jeziku samo performativna stvarnost, budući da je univerzalna norma, ona ne može da se "temelji" na bilo čemu van-jezičkom, tj. ne može da pretenduje na to da bude "utemeljena" u nekakvim metafizičkim načelima ili metafizičkoj stvarnosti (mada je tih pokušaja, naravno, bilo). Zakon identiteta je zakon samo zato što ga nikad nema dovoljno ili što ga nema uopšte.

III. Vratiti čast umu

Filozofija neće zaustaviti postfilozofiju – Pogledati istini u oči – Nepravedna razmena – Slučajna dekonstrukcija – Nasilje i dijalog – Smisao hetero-topije – Značenje bez spokojstva – Razdelotvorenje na sceni – Nadživljavanje – Višeglasnost istine – Janusovo predstavljanje – Komični obrt – Najmračniji genije srpske kulture – Greh razlike – Slučajnost bezuslovnog – Ibijevska lekcija – Vruća kaša – Dešifrovati predstavljanje – O slici sveta – Oholi trenutak – Rasprodaja dostojanstva – Groblje dogmi – Slika bez lika – Vratiti čast umu – Granica kapitalističke proizvodnje

Filozofija neće zaustaviti postfilozofiju

U *Predgovoru (druga verzija)* svoje *Knjige o postfilozofiji* (Službeni glasnik, Bgd. 2009. god.). Nenad Daković kaže: „Postfilozofija još ne postoji“. Ova tvrdnja o još-ne-postojanju ima, ovde, nekoliko mogućih tumačenja. Najpre, ona znači da je čitalac te zanimljive knjige u situaciji da sa-odlučuje o tome *šta je postfilozofija*. I pri tom prvo što će morati da zaključi jeste da ona nije ništa unapred dato. Jedino je filozofija oduvek (ili počev od Talesa i Anaksimandra) imala privilegiju da bude nešto već dato, počev od svojih počela, načela, svog utemeljenja. Ali, postfilozofija *nije* filozofija, pa prema tome, ona nije ništa unapred dato. Ipak, kaže Daković, „ona ima pravo na postojanje“. O kakvom je pravu reč? Ako to pravo nije unapred dato, možda je dato unazad? Iz neke budućnosti ka nama?

Ako je postfilozija ono što dolazi posle filozofije, posle njenog prvenstva, posle izjalovljivanja svega što je filozofija bila *unapred*, onda je postfilozofija, zapravo jedna determinacija iz budućnosti. Kako je to

moguće? Daković pravo na postojanje postfilozofije izvodi iz činjenice da je „mesto“ postfilozofije ipak „unapred određeno, jer filozofija više ne objašnjava naš svet koji više nije filozofski.“ Kako to – nije filozofski? Pa bez sumnje tako što je potpuno relativizovan i sveden na simulirana, mahinalna, proizvoljna načela. Na karikaturu filozofije.

Dakle, ako postfilozofija još ne postoji, ako nije ništa unapred propisano, to još ne znači da ona nije moguća, da njeno *još ne* nije izvesno *obećanje*. Štaviše, rekao bi Daković, njeno *prazno* (strukturalno) *mesto* je ono što je unapred dato. Možda bi, čak, moglo da se kaže da je ono oduvek, već od Talesa i Anaksimadra dato, *u samoj strukturi njihovog neuspeha*, Dakle, ovde moramo da uočimo finesu: ovo odavno postojeće strukturalno mesto nije isto što i osigurano načelo ili temelj, nije garancija same filozofije već, pre, onog *post*, što dolazi posle neuspeha svake garancije. Naravno, ostaje pitanje: kako je moguće da unapred imamo mesto, ali ne i ono što ga nastanjuje? To je moguće zato što, kad bi ovo drugo bilo dopušteno, onda bi to značilo prejako zatvaranje jednog ipseiteta, sopstva, u sebe samog. A to je, bez sumnje, slučaj sa zapadnom filozofijom, odnosno sa njenim logocentrizmom. Filozofija se, kaže Daković, „zatvorila u sebe samu“. Zatvoriti se u samu sebe, to znači biti sebi dovoljna, nalaziti „ispunjenje“ u traganju za vlastitom istovetnošću sa sobom, izgubiti dodir s drugim, neistovetnim, sa rAzlikom. Pa i sa životom. A na kraju balade, ovo zatvaranje počinje da liči na ceđenje drenovine. Postfilozofija je moguća, a to u isti mah znači otvorena, kako za Ničea, pisca *Knjige o filozofu*, tako i za čitaoca te knjige ili bilo koje filozofske knjige. Ali, to ne znači da moramo sa-odlučivati sa Ničeom ili sa Dakovićem o tome koja nam obećanja postfilozofija danas nudi. Sa njima, jedino, možemo da delimo uverenje kako filozofija više nikad neće biti u stanju da zaustavi postfilozofiju...

Pogledati istini u oči

Pokušaćemo, ovde, da bacimo jedan novi pogled na stare poglede. Hteli bismo, posle svih manje-više neuspešnih pokušaja u istoriji filozofije, da istini još jednom, na nov način pogledamo u oči, pod pretpostavkom da izraz (koji je Hegel rado upotrebljavao) *pogledati istini u oči* uopšte nešto znači... Ako on, kojim slučajem, ne znači ništa, onda treba navesti razlog zašto je to tako. Pa ako ni takvi razlozi nisu dovoljni, onda treba navesti to

što u samoj istini ili u samoj istini o istini – *nedostaje*. Za Hegela je *pogledati istini u oči* značilo završiti priču. Biti potpuno iskren sa Istinom. Ne stati na "pola puta", pri tezi ili antitezi. Danas taj izraz pre cilja na ukleti, fatalni nedostatak, na osujećenje koje je (bezuslovna) istina oduvek, a to znači i dan-danas, podnosila kao vlastitu negativnu-uslovnost, kao, takoreći, svoju "anti-materiju". Nemoguće je biti potpuno iskren sa istinom. Ona traži svoju skrivenost, svoju nikad dovoljnu istinitost, svoju lukavu neiskrenost.

Tradicionalna filozofija je predugo pokušavala da nađe utemeljujuće, bazično uporište za bezuslovnu istine. Sa njenog stanovišta *pogledati istini u oči* sugerisalo je mogućnost čvrstog uvida u *istinu o istini*, odnosno u njenu bezuslovnost. Ali, avaj, istina je uvek nekako izmicala samoj sebi. Sadašnje nepregledno, decentrirano ili raspršeno stanje filozofije govori nam, nedvosmisleno, da *istina o istini* nije bilo ni u prošlosti niti je danas ima, bar ne na filozofski zadovoljavajući način.

Ali, zašto utemeljenje istine kao istine nije na strogi (recimo: huserlovski) način moguće? Da li je pomenuta *nemogućnost* utemeljena u samom načelu filozofije? Da li je ona konstitutivna za sam princip filozofije? I šta bi bilo jedno takvo načelo-protiv-načelâ? Kakava je to neobična *slepa mrlja* koja, jednostavno, ne dopušta da istina nad istinama bilo kada postane potpuno prozračna ili samoj sebi prozirna? Šta je to u našem pogledu ili u samom pojmu *istine*, što ne dopušta da bez rezerve i bez smetnje, na potpuno afirmativan način, gledamo samoj istini u oči? Potrebno je, dakle, rasvetliti taj konstitucionalni *nedostatak* koji filozofima nije dopuštao da ponude jednu nespornu istinu o istini. To je, dakle, prevashodni zadatak pred kojim stojimo kao filozofi.

Ali, kada kažemo da samoj istini uvek nešto *nedostaje*, time ne želimo da kažemo da istine zapravo ni nema. Ne, istine ima, samo što, eto, njoj, kao neizlečivom bolesniku, uvek nešto nedostaje. Niče bi odmah rekao, a s uzvesnim pravom, da je ona, u stvari, ophrvana teškim iluzijama. Pa ako, možda, nije svaka istina iluzija, onda ostaje mogućnost da je to, upravo, *bezuslovna* istina ili, što se svodi na isto, istina kao idealna, nepobitna, fatalna konstrukcija. Naravno, ovde još jednom treba reći: iluzija može da bude i vrednost; zato, ona ne podrazumeva, bar ne nužno, *destrukciju* istine. Drugim rečima, bolesna istina može da bude idealna konstrukcija čiji idealizam sadrži u sebi nedovoljnost, a to je nedovoljnost koja, na prvom mestu, nije u stanju da na zadovoljavajući način reši enigmu istine o istini.

Dakle, nije reč o tome da bezuslovna istina ne postoji i da nije moguća, već je reč o tome da je ona moguća samo u nedovoljnom smislu. Recimo to ovako: istina postoji tako što se pripisuje postojanju (stvarnosti), ali sama nije postojanje (stvarnost). Ona, dakle, postoji samo idealno, kao metafizički konstrukt i zato bi se moglo reći, čak, da je u samoj sebi nužna, ali da je, u isti mah, u stvarnosti ili postojanju – nemoguća. Još preciznije: ne samo što je bezuslovna istina normativni (ili: performativni), a ne deskriptivni (ili: konstativni) koncept nego ona svoju normativnost/performativnost ljubomorno čuva kao *neostvarljivu*.

Dakle, da rezimirajmo: bezuslovne istine postoje, ali njima uvek nešto fali, pa *zato* (iz tog dovoljnog razloga) nisu sasvim bezuslovne. Odgovor na pitanje – da li postoje bezuslovne istine? – ne može više biti tradicionalan, odgovor sa jednostavnim: *da* ili *ne*. Ubuduće, taj odgovor će glasiti: *da-ali*... ili *ne-ali*... A možda će glasiti: *i da i ne*. U svakom slučaju, tu ćemo imati "ogrešenje" o logičko načelo protivurečja i isključenja trećeg. Zato cilj ove filozofske mrvice nije ni puna (tradicionalna) afirmacija, ni potpuna destrukcija (bezuslovne) istine nego njena *dekonstrukcija*. Iskustvo logocentričke filozofije nam kaže da svaka destrukcija (ili negacija) metafizike na kraju završi u njenoj rekonstrukciji. Problem je u tome što mi ne možemo bez metafizike (bez diskursa bezuslovnih istina), ali ne možemo ni s njom. Reduktivna misao današnjice može od filozofa samo da zahteva: *što manje metafizičkih pretpostavki*, i da sebe obmanjuje da je s tim "minimalizmom" konačno izašla na kraj sa metafizikom. Nasuprot tome, dekonstrukcija je sposobnost da se misao održi u granicama nemogućeg-nužnog. Ili, što se svodi na isto, u granicama izvesne paradoksalnosti. Nasilno ili, ako hoćete, "jednoumno" rešenje ove metafizičke paradoksalnosti može da se okonča samo prividnim *happy endom*.

Nepravedna razmena

Mnoge Marksove dileme su i danas aktuelne, jer se na njih nije našao „adekvatan" odgovor. Osnovna protivurečnost kapitalističkog načina proizvodnje, po piscu *Kapitala*, ogleda se u činjenici da taj način proizvodnje, s jedne strane, „sadrži tendenciju za apsolutnim razvitkom proizvodnih snaga, ne uzimajući u obzir vrednost i u njoj sadržani višak vrednosti, ne uzimajući u obzir ni društvene odnose u čijim se okvirima

kapitalistička proizvodnja zbiva; dok s druge strane ima za cilj održanje postojeće kapital-vrednosti i njeno oplođivanje u najvećoj meri (tj. sve viši porast te vrednosti)“ (*Kapital*, III). Ključna protivurečnost se, dakle, ogleda u tome što kapitalizam teži apsolutnom razvitku (proizvodnih snaga) na paradoksalan način: s jedne strane *bez obzira* na kapital-odnos, s druge strane *s obzirom* na taj odnos. Tu, dakle, imamo, reklo bi se, *nemogući* spoj jednog *s obzirom* i jednog *bez obzira*. Navodno apsolutni ili bezuslovni razvitak proizvodnih snaga zapravo i nije apsolutan/bezuslovan, budući da je uslovljen rastom kapitala. Ali, važi i obrnuto: bezuslovni rast kapitala pre ili kasnije ograničava, sputava dalji rast proizvodnih snaga... I zaista, u nekim istorijskim trenutcima ta dva momenta razvoja stupaju u nepomirljiv odnos.

Marks iz te krajnje činjenice izvlači zaključak da ono što je istorijski ograničeno (a to je, po njemu, kapital-odnos) mora u jednom trenutku da propadne, da bude uništeno, tj. da se moralno, ideološki, politički i pravno okleveta. On ne pomišlja na trajniju vrednost mogućih *reformi*, tj. *redefinisanja* odnosa između s jedne strane kapitala i s druge rasta proizvodnih snaga. Takvo redefinisanje ili re-forma bi, zacelo, podrazumevalo mogućnost da kapital izgubi bezobzirnu intrinsičnu vrednost (cilj, svrhu ili vrednost *po sebi*). Time on ne bi bio negiran već funkcionalno podrvrgnut rastu proizvodnih snaga kao jedinoj „pravoj“, intrinsičnoj vrednosti. Naravno, takvu reformu mogla bi da sprovede samo ona sila u društvu koja ima veću moć od kapitala. Da li postoji takva sila? Ako takva sila postoji, onda to, bez sumnje, može da bude samo *država*. Međutim, Marks nije verovao da država može da bude bilo šta drugo sem *sluškinja kapitala*.

Izgleda da je najveća mana Marksove kritike političke ekonomije u tome što je on verovao da ta kritika razvija u sebi objektivnu (putem ekonomskih zakona) i subjektivnu (putem klasne svesti) nužnost *destrukcije kapitala*. Pri tom, on nije mogao da odgovori na pitanje: kako se u ekonomiji u kojoj je ukinut kapital (kao nosilac neekvivalentne razmene) formira *višak rada* koji je potreban da bi dalji rast uopšte i bio moguć. Ako taj višak nema oblik neekvivalentne razmene, u čemi se onda on sastoji? Istorija je pokazala da ideološki odgovori na to pitanje ne mogu da sakriju činjenicu da je tu ipak reč o *neekvivalentnoj razmeni* i da se ideološki „zamazane oči“ takve razmene malo razlikuju od kapitalističke eksploatacije, a neki put su i nešto mnogo gore (recimo: logorska eksploatacija).

Zato je moguće reći da se osnovna protivurečnost komunističkog načina proizvodnje sadrži, s jedne strane, u tendenciji ka apsolutnom razvitku proizvodnih snaga, a, s druge, u činjenici da se, pri tom, ne uzima u obzir vrednost i u njoj sadržan (putem neekvivalentne razmene) višak vrednosti. U kapitalizmu je reč o protivurečnosti između, s jedne strane, tendencije rasta proizvodnih snaga bez obzira na kapital i, s druge strane, tendencije da se održe postojeći odnosi u kojima je kapital intrinsična vrednost (ili: svrha po sebi). Tu još jednom vidimo da je reč o protivurečnosti između jednog *bez* i jednog *sa*. U komunizmu, ukoliko on podrazumeva negaciju kapital-odnosa, javlja se protivurečnost između, s jedne strane, ideološki prikrivene neekvivalentne razmene koju (ideologiju) zahteva svaki pokušaj (komunističkog) rešenja zagonetke rasta i, s druge strane, stvarne prakse eksploatacije rada u datom društvu.

Reč je o *nemogućoj mogućnosti* rasta bez neekvivalentne razmene. Ta nemoguća mogućnost je, ipak, moguća, samo uz nasilje. Pre ili kasnije pokazuje se da je rast moguć jedino uz neekvivalentnu razmenu čije drugo ime je *eksploatacija*. Toj reči može, ali i ne mora da se pripiše moralna konotacija. Naime, eksploatacija rada može da se shvati kao nepravda naneta radniku, ali i kao neutralni proces, sličan, recimo, eksploataciji rudnog bogatstva. Ključno je to da ne postoji *a priori* koji bi stvaranje viška vrednosti definisao kao socijalno-moralnu ili kao neutralno-ekonomsku kategoriju. Kominističko upravljaštvo je htelo da na radikalan način opastrhuje od dileme kako će se neekvivalentna razmena i višak rada uopšte i nazvati. Ali, slom kumunističkih režima proizlazio je upravo iz činjenice da ljudi nisu mogli dugo da žive s *lažima*, u kojoj se neekvivalentna razmena naziva udarništvom i tome slično. U stvari, ta vrsta razmene u komunizmu postaje najgrublja birokratska eksploatacija onda kada se profiliše kao ideologija bespogovornog *žrtvovanja*. Ne postoje ideološka sredstva koja bi mogla na uverljiv način i na duži rog da uvere ljude da nepravedna razmena između rada i države (partije itd.) može da bude pravedna samo zato što se ta država deklarazivno bori protiv kapital-odnosa.

Sve dok u društvu postoji potreba za viškom rada, onaj koji daje taj rad dobijaće, naprosto, manje nego što je dao. I to, svakako, ima značenje neekvivalentne razmene. Nikava ideologija neće moći da ubedi tog davaoca da nije dao više nego što je primio, jer, u protivnom, za ono što je spolja, izvan njega objektivirano njegovim viškom rada, i što mu se nije vratilo, on

ne bi mogao da kaže da je nastalo kao delo nejgovih ruku ili njegovog intelekta. Naravno, moguće je darivanje, ali ono podrazumeva slobodnu odluku i ne može da se iznudi. Marksova teorija otuđenja nije bila popularna u socijalnizmu jer ona problem viška rada neophodnog za rast proizvodnih snaga tematizuje kao problem nepravedne razmene i u tom smislu otuđenja. Oficijelna komunistička ideologija nije želela da na sebe preuzme te kategorije, jer onda ne bi mogla da objasni u čemu se razlikuje – a ta razlika bi, bez sumnje, *morala* da bude drastična – nepravedna razmena koja se u kapitalizmu naziva eksploatacijom, od iste takve razmene koja se u socijalizmu zove udarništvo. Naravno, kad u socijalizmu oslabi ili propadne ideologija koja vrši apologiju viška rada, onda se na tom fonu zasnovanoj neekvivalentnoj razmeni vraća stari naziv *eksploatacije*. Koministički režim eksploatiše svoju radničku klasu i, pri tom, želi, baš kao i kapitalistički, da je ubedi da to u stvari nije eksploatacija.

Da li je uopšte i moguće društvo lišeno neekvivalentne razmene? Da li bi nužan uslov postojanja jednog takvog društva bilo *zaustavljanje* apsolutnog rasta/razvitka proizvodnih snaga? Danas takav uslov, bez sumnje, deluje nezamislivo. Hoće li tako biti i sutra? Kakav bi cilj u ovom golemom i haotičnom svemiru mogao da ima nezaustavljivi, beskonačni, apsolutni rast proizvodne moću na jednoj besmisleno maloj planeti koju nastanjuju dovitljive životinje? Ili bismo, pre, morali reći da tu nikakvog cilja i nikakve nužnosti nema, da je razvitak koji traži od nekih da više daju nego što primaju i od drugih da više primaju nego što daju samo deo istorijskog haosa koji hteli-ne hteli živimo? Bilo kako bilo, moral i pravednost su ipak socijalne kategorije koje nećemo lako iskoreniti.

Slučajna dekonstrukcija

Polazna tačka dekonstrukcije je neizbežna: metafizički jezik kojim se služimo. Nije reč o tome da se iskoči iz tog jezika, jer to, naprosto, nije moguće. Nije moguća ni destruktivna kritika koja bi htela da se "obračuna" s njim. Svaki takav "obračun" ostaje, nužno, u (prikrivenim) metafizičkim okvirima. Zašto se takav okvir pokazuje kao izravna ili okolišna nužnost? Zato što nema čiste, ne-metafizičke, jezičke pozicije s koje bismo mogli da "sprovedemo" dekonstrukciju koja se, od samog početka (počela, načela), postavlja izvan. Ukratko, nema takvog – izvan. Sve je unutra, u imanenciji

jezika, njegove moći označavanja, identifikovanja, pozivanja–na, referiranja, ispravnog poimanja, logičkog uobličenja misli itd. Dekonstrukciji, dakle, preostaje samo da pođe od tog jezika, da se služi njime, ali s ciljem da njegove ključne operacije razgradi, razuveri, razdelotvori i da tako, onda, dekonstruiše svaku, kako implicitnu (vlastitu) tako i ekspliciznu (tuđu) metafizičku poziciju jezika. Ukratko, metafizika je dekonstrukciji sredstvo upereno protiv metafizike kao cilja. I to nije nikakva negacija i pogotovo ne dijalektička, već je izvesna diferencijacija, nalaženje razlike i kontingencije tamo gde su doskora bila neprikosnoveno gospodareća logocentrička načela: identiteta, protivurečja, isključenje trećeg i dovoljnog razloga.

Na sličan način dekonstrukcija gradi ili, bolje, razgrađuje svoj odnos prema pojmu *istine*. Jer, i kad je reč *o istini*, pokazuje se da tu nekakvog izvan metafizičkog stanovišta takođe – nema. Prema tome, da bismo uopšte i razumeli problem istine, potrebno je da istinu kao sredstvo uperimo protiv istine kao (metafizičkog) cilja. Ali, zašto je istina ("sama po sebi") *par excellence* metafizička kategorija? I da li je nju uopšte i moguće dekonstruktivno suprotstaviti njoj samoj? Kuda bi nas to, onda, odvelo? Jedno je sigurno: to je metafizička kategorija koju nije moguće poništiti do kraja. Aristotelovski shvaćena istina, koja podrazumeva tvrdnju da jeste ono što jeste, može da se proglasi trivijalnom ili čak naivnom. S jedne strane, taj prosti zaključak je oslonjen na tautologiju – istina je istina – a, s druge strane, on je oslonjen na načelo predmetno usmerenog identiteta (svaka stvar je ono što jeste). Da li je takvo shvatanje istine (koje stoji u temelju teorije korespondencije) moguće poništiti i, ako jeste, onda – kako je to moguće?

To shvatanje izaziva smetnje, a opet, ono se ne može jednostavnim, lakonskim gestom poništiti. Mnogi teoretičari su iz toga zaključili da je najbolje i ne pitati za prirodu istine, već se orijentisati na njena merila, kriterijume. Standardni primer je – empirizam. Ali, naivno bi bilo pomisliti da je afinitet za istinom moguće zadovoljiti unutar empirijske evidencije, jer i pretpostavke na kojima počiva ta (podrazumevana) teorija istine su takođe metafizičke. Pa ukoliko nije moguće negirati metafizički pojam *istine*, pošto drugog zapravo ni nema, ne znači li to da nije moguće ni negirati shvatanje o bezulovno datoj istini? Dekonstrukcija u svojim analizama teži da pokaže nešto što samo na prvi pogled deluje paradoksalno: da je bezuslovna istina samo iluzorni konstrukt koji ipak nekako postoji u našim saznajnim procedurama, jer ima ulogu koja se ne može do kraja poništiti, mada je ta

uloga obeležena nedovoljnošću, promenljivom tendencijom, kontingencijom. U stvari, mogli bismo reći da su bezuslovne istine neka vrsta stvarne, delotvorne iluzije. Dakle, iluzije s kojima se mora računati. I svakako: živeti – rekao bi Niče.

Ipak, mi se, sada, suočavamo s paradoksom (a možda i sa serijom paradoksa) po kojem je za sam opstanak dekonstrukcije potrebno poštovati izvesna logocentrička, a time i metafizička pravila. O kakvim pravilima je reč? Da li ona podrazumevaju opstanak bezuslovnih istina? Pre svega, reč je metafizičko-semantičkom pravilu po kome značenje (u svom identitetu) nadživljava svog autora. To znači da, tradicionalno rečeno, postoje neke ideje i da taj "ukleti" termin odgovora nečemu što je postojalo pre "nas" i što će postojati posle "nas" (pod uslovom da ovo prvo lice množine ne podrazumeva čitavo čovečanstvo, uključujući tu i "vanzemaljce"). Ali to nadživljavanje ideja, stavova, shvatanja, znanje, filozofije, nauke itd., zamislivo je samo u ključu meta-stanovišta, tj. meta-fizike.

Ipak, videli smo, dekonstrukcija je misao uperena na raz-uveravajući način protiv metafizike, a sada vidimo da ona, kao ideja, nadživljava i samog svog autora (= Deridu), pa i čitaoca Deride. Da bi nadživela svog autora, ona mora svoj opstanak da zahvali samoj metafizici i njenoj semantičko-referencijalnoj moći. Dileme se produbljuju kada znamo da je dekonstruktivna kritika metafizike na prvom mestu uperena protiv semantičko-referencijalne prozirnosti mišljenja. Kako onda da objasnimo činjenicu da se, u ime vlastog opstanka (posle Deride), dekonstrukcija poziva na istu tu metafizički fundiranu prozirnost mišljenja? To, na prvi pogled, deluje kao potpuna nedoslednost i ona bi onda morala da se nazove ili ideološkom (recimo: nedoslednošću iz interesa) ili proizvoljnom (logički i metodički nezasnovanom nedoslednošću, odnosno greškom), te bi, iz tih razloga, morala i da se odbaci.

Da li tu postoji neko "treće" rešenje? Reći, za jedan koncept istine da je metafizički, još uvek nema snagu nikakvog argumenta. Odgovor bi mogao da bude: pa šta onda! Takav koncept istine nije moguće poreći, već je moguće samo ukazati na njegovu ograničenost. Ali, čime je istina ograničena? – samom sobom ili, što se svodi na isto, time na šta se ona (izvorno) poziva, dakle, njenim predmetom. Šta to znači? Koje je obležje, koja osobenost predmeta istine za koju se može reći da samu istinu čini ograničenom? To obeležje može se nazvati kontingencijom. Kontingencija

podrazumeva da sve što jeste – ne samo bivstvujuće, nego i biće bivstvujućeg – može da bude i drugačije. To važi i za "sada" i za "pre" i za "posle". Vreme je ponavljanje kojim komanduje razlika. Za ono što je *bilo* ne može se reći da nije bilo, ali ono (to što je bilo) *sada* nije kao što je bilo i negova tumačenja su latentno drugačija. A našalost, "mi" sem tumačenja nemamo ništa drugo! Isto važi i za ideje, pa, onda, i za istine. Dekonstrukcija računa (ako je to računica) sa kontingentnošću ideja. Ta kontingentnost je prisutna čak i kada ideje pretenduju na bezuslovnu istinitost. Ili bezuslovnu zalančanost. Zato je moguće reči da je dekonstrukcija koju nam je ostavio Derida "u nasleđe", u stvari, slučajno takva kakva jeste. *Slučajno*, ovde kao i svuda znači da *nije nužno* (takva kakva jeste). Da li to protivureči Deridinoj ideji da dekonstrukcija ne može da se dekonstruiše? Ne to nju, u stvari, potvrđuje. Ali je potvrđuje sa rAzlikom...

Nasilje i dijalog

Pokušajmo da zamislimo dijalog između čoveka koji je sklon filozofiji, odnosno – a to se svodi na isto – koji teži umnoj argumentaciji i onoga koji žudi za krvnom ili nekom drugom osvetom. Da li bi takav dijalog bio moguć? Svakako – ne. Pa ipak, pokušajmo da zamislimo takav dijalog, odnosno idealne i po svoj prilici neostvarljive uslove pod kojima bi on bio moguć. Najpre, čovek krvne osvete bi morao, bar za trenutak, da suspenduje svoju aktivnost, da obuzda svoju strast (naročito ukoliko je njen predmet upravo taj filozof s kojim treba da vodi dijalog) i da se upusti u jedan tip ponašanja koji nema skoro nikakve veze sa krvnom osvetom. Kažemo *skoro nikakve veze* zato što bi ta dvojica, ipak, mogli da vode dijalog o krvnoj osveti, i to bi onda, svakako, bila neka veza. Pritom, znamo i to da reč *nasilje* nije isto što i samo nasilje. Nijedna reč, pa ni reč *nasilje*, sama po sebi još nije nasilna. Ipak, ako reč nasilje nije nasilna, samo nasilje jeste nasilno. U tom slučaju – nema dijaloga.

Zamislimo društvo bez dijaloga. U najsirovijem obliku to bi bilo društvo u kojem se grize i ujeda, gruštvo kojeg izjedaju strasti, antagonizmi i osvete. Ali, postoje i rafinirani oblici društva bez dijaloga. Takvo je, recimo, društvo u kojem su individualne slobode svedene na slobodu bespredmetnog brbljanja, praznog, asocijativnog mišljenja, mišljenja po modelu medijske (ideološke) propagande itd. U takvom društvu demokratija nema funkciju

dijaloškog osvetljavanja alternativa pred kojim stoji društvo, već se ona svodi na puku glasačku dilemu u jednoj predizbornoj večeri, dilemu čije su alternative već unapred oligarhijski predodređene. Naravno, moguće je reći da u takvom takvom društvu država ima funkciju »noćnog čuvara« koji sprečava individue da vlastitom slobodom oštete slobodu drugih individua. Dakle, taj »noćni čuvar« je tu, zapravo, gazda jedino legitimnog, beskrajno privilegovanog nasilja.

Nema sumnje da društvo individualnih sloboda, makar to bile i slobode za brbljanje, ima prednost u odnosu na društvo razobručenog nasilja. Ali, svako, pa i razobručeno nasilje među individuama i grupama moguće je zaustaviti samo još većim, nad-individualnim nasiljem: tiranijom, terorom, totalitarizmom. Da li to uključuje pohvalu, recim, jednom Sadamu Huseinu? Ustanovljenje neprikosnovenog monopola na nasilje neminovni je uslov umirujuće situacije u društvu. Samo, da li to znači da je ideja tolerantnog društva, koje stupa u dijalog i, time, pacifikuje svoje unutrašnje napetosti čista iluzija? Možda. Ali, dijalogu treba dati (demokratsku) šansu, jer samo na taj način monopol na nasilje može da poprimi legitimno značenje, a to znači da ne bude samo nadmoć koja primiruje sukobljene sile, već da bude okvir za nesputani, ali smireni sa-život u društvu.

Smisao hetero-topije

Fuko je već 1966. godine razmišljao o pojmu *heterotopije* (videti pozno izdanje knjige: *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Lignes, 2009. 1-64 str.). U svakom društvu, naime, postoje „utopije koje imaju jedno precizno i realno mesto, mesto koje se može smestiti na neku kartu; utopije koje imaju određeno vreme, koje se može fiksirati i meriti prema kalendaru koji važi za sve dane“ (str. 23). Međutim, takvo prostorno-vremensko lokalizovanje i ograničenje utopijskog čini dve stvari. Prvo, tu više nije u strogom smislu reč o *utopiji*. Zato se Fuko i opredelio za označitelja *heterotopija* koji ima ambivalentan odnos prema starom imenu *u-topije*. Ali – a to je sada drugi momenat – „realna mesta“ (za razliku od književnih tvorevina) na koja prilježu heterotopije sadrže u sebi nešto što bi se moglo nazvati protiv-mestom. Dakle, u tom „realnom prostoru“ postoje i neki *drugi* prostori, tako da se može reći da ukupni prostor heterotopije nije istovetan sa samim sobom, te da, zapravo, i nije više *realan*. Bar ne u tradicionalnom

značenju te reči. Zato je, najzad, moguće govoriti o *drugim prostorima*, što Fuko i čini (v. *Des espaces autre*, u *Dits et écrits*, IV).

Drugi prostori su, na neki način, smešteni (ili: stešnjeni?) između utopijskih i realnih prostora. Kako je to moguće? Utopija je usavršena i preokrenuta slika društva, tvrdi Fuko. Ali, po njemu, prostor utopije je u isti mah „suštinski nestvaran". Utopija je smeštana na mesto „bez realnog mesta", odnosno na fikcionalno mesto. Nasuprot tome u svakom društvu, njegovim institucijama, kulturi itd., postoje realna, efektivna mesta koja su neka vrsta protiv-mesta ili ne-mesta, dakle, male utopije obeležene nemogućim, fikcionalnim težnjama. Fuko *uspostavljanje* takvih mesta naziva nekom vrstom *protiv-smeštanja*, *drugog smeštanja*, a to znači smeštanja (vezivanja, pakovanja, simbioze) nečeg fikcionalnog uz nešto realno. Utopija je, međutim, diskurs koji se gubi, briše svoj označiteljski trag, da bi ono fikcionalno-označeno (utopijski momenat) došlo do izražaja. Heterotopija se ne gubi, njen realni momenat ostaje, on je tu da bi u njemu ono fikcionalno-drugo moglo da dođe do izraza i do izražaja.

Sve u svemu, heterotopije poseduju u svom realitetu izvesnu utopijsku/fikcionalnu crtu, ali one same nisu utopijske/fikcionalne, naprosto zato što imaju čvrsto uporište u realnom. To što je u heterotopijama fikcionalno-drugo, to ima upravo taj potencijal protiv-smeštanja zato što je u stanju da postojeći smisao realnog „reprezentuje, ospori i preokrene". Naravno, nećemo pogrešiti ako u tome prepoznamo jedan *par excellence* artistički potencijal heterotopija. Sam Fuko na tome nije insistirao, mada je svoja prva predavanja o *heterotopijama* (1967) držao pred arhitektima...

Ipak, njegovo ključno interesovanje, pre i u toku pojave *Arheologije znanja*, nije se odnosilo na problem bilo kog postojećeg (realnog) ili nepostojećeg (utopijskog) mesta, pa onda ni na problem tih osobenih mesta u kojima je realno i utopijsko na neki način bilo spajano. Zanimao ga je, samo, topos (ili: strukturalno mesto) koje dokumenti, diskursi i znanja zauzimaju u arhivu/arheologiji društvenih nauka.

S druge strane, u fazi *Reči i stvari* (1966), Fuko koncept *hetereotopije* shvata u ključu Borhesove priče o „izvesnoj kineskoj enciklopediji" koja nas uvodu u izvestan nered kojim je on, Fuko, naprosto, bio fasciniran. Moramo imati u vidu činjenicu da u *Rečima i stvarima* Fuko nije samo fasciniran neredom, već da u isti mah skoro opsesivno priželjkuje – red. To su očekivanja u kojima nije moglo biti mesta za jednu nauku koja bi se bavila

heterotopijama, za – kako je nju sam Fuko nazvao – *heterotopologiju*. U stvari, sa metodološke pozicije koju je profilisao u *Rečima i stvarima* i *Arheologiji znanja* takva nauka, zapravo, nije ni bila moguća. O njoj je moglo samo da se „sanja“, što je Fuko, po sopstvenim rečima, i činio.

Hipoteza o heterotopo-*logiji* je logocentrička hipoteza i, kao takva, ona podriva radikalnost sadržanu u samoj ideji i otkriću heterotopija. Ili bar teži da transgresiju tih prostora koje otvaraju heterotopije na neki način neutralizuje. Sama *hetero-topija* je dvosmislen termin, kao što je to, uostalom, i *u-topija*. A ta dvosmislenost vodi poreklo od jedne od najstarijih zagonetki filozofije: kako jeste (ili: kako je moguće) nešto što nije? Samo pitanje može, za ovu priliku, da se preformuliše na sledeći način: kako je moguće mesto bez mesta? Da li je heterotopija mesto kojeg u isti mah ima (pošto je realno) i nema (pošto je fikcionalno)? Kako je moguć spoj (sinteza, simbioza) realnog i fikcionalnog? U umetnosti ta dvosmislednost lako prolazi, ali u nauci nije tako.

Srećom po Fukoa, nikakva *nauka* o heterotopijama nije moguća, pošto bi ona pre ili kasnije završila u nekoj vrsti strogog i radikalnog logocentrizma, tj. morala bi da identifikuje i poravna heterogenost vlastitog predmeta. Ali, u tom slučaju ono nepredvidljivo i haotično *drugo* u istom i samo bi steklo (semantički) identitet, tj. postalo bi deo standardnih i satandardizovanih razmeštaja, deo reda, odnosno deo konačno nađenog Poretka.

Logos disciplinuje misao, traži od nje da se drži logike i logičkih načela: mesto je mesto, a ne ne-mesto. Nauka isključuje kako utopiju tako i heterotopiju, pošto isključuje dvosmilenost. Utopiju nećemo izbaviti od dvosmislenosti ako kažemo da je ona čisto ne-mesto. Ona je ne-mesto u samom diskursu koji je ipak negde smešten. Isto tako ni heterotopiju nećemo spasiti dvosmislenosti onda kada njeno *drugo* svedemo na *isto*, na realno mesto, odnosno kad ga lokalizujemo. Međutim, ukoliko je reč o umetnosti i posebno o savremenoj, tu se problim sa dvosmislenošću toposa ne pojavljuje kao nepremostiv.

U stvari, u artu se ponajbolje vidi uzaludnost hipoteze o *heterotopologiji*, tj. logocentričkoj obradi heterotopa. Uzaludan je, naime, pokušaj da se umetnost podvede pod uređenost, pa i pod logocentričku zbrinutost neke *nauke*, bez obzira kako bismo je nazvali: estetika, filozofija umetnosti, istorija umetnosti ili na neki drugi način. Tu gde je *na delu*

heterotopija umetnosti, tu nužno prestaje misao jedne nauke koja teži uređenosti svog polja i u kojem se onda hegemono kreće. Tu počinje avantura jednog „hirovitog“ gesta čiji topos izmiče *svakoj* nauci, tako da ova od njega mora da apstrahuje, padajući u zaborav ili igrajući igru tzv. *istorijske distance*. Zato heterotopije, reći će „strogi naučnik“, pripadaju poeziji i umetničkoj iracionalnosti, a ne nauci. Ali, zašto umetnost sa heterotopijama može da „izađe na kraj“, a nauka ne može? Ukratko: zato što je nauka sklona logocentričkom redu, a umetnost iskazuje (spontanu) osetljivost za dekonstruktivni ne-Red, za transgresiju i subverziju u središtu Poretka.

Značenje bez spokojstva

Nasuprot teškoća koje opsedaju svaki pokušaj ustanovljenja istine, uspostavljanje pouzdanog *značenja* reklo bi se, bar na prvi pogled, mnogo bolje prolazi. Zato je, u jednom trenutku, moglo je da izgleda da novija filozofija koja u pristupu istini polazi od značenja već samim tim drži u ruci rešenje za ono što tradicionalno, metafizičko shvatanje nije moglo da reši. Kakvu prednost ima značenje u odnosu na metafizičke zamisli, pojmove i predstave? Jedan od ključnih odgovora glasi: značenje ima sposobnost da sebe verifikuje putem iskustva. Ali, ni metafizika nije mislila da predstave (ideje, pojmovi) imaju bilo kakvu vrednost ako nisu verifikovane kao istinite. Da li je sužavanje merila istine na iskustvo, na to zajedničko čulo, kako bi rekao Kant, na bilo koji način spasonosno? Da li verifikacionistička teorija značenja predstavlja rešenu enigmu istinitog predstavljanja kao predstavljanja putem empirijskog značenja? Bez sumnje – ne. Jer, sinteza, stapanje, podudarnost i interferencija između, s jedne strane, intelektualne strane značenja ili onog (intencionalnošću znaka) označenog i, s druge strane, empirijskog (opažajnog) momenta kojim se, navodno, osvedočuje intelektualna strana značenja, ničim nije garantovana. Tako ustanovljena saglasnost, u procesu interferencije predstava, uvek može i da se rasturi. Već sam Platon je to vrlo dobro – znao.

On je, naime, verovao da se istinito mišljenje ne nalazi u jeziku, pa prema tome ni u značenju. Po njemu su istine (tj. Ideje) najbezbednije onda kada nisu upisane u semantičku, odnosno jezičku ravan! Drugim rečima, one su najbezbednije u *duši* mudraca, a ne u javnom govoru ili tekstu. U duši ili

umu mudraca istine bi, umesto semantičkog, imale mnogo finiji i bezbedniji, dakle, *idealni* identitet. Pri tom, bez sumnje, najlepše bi bilo kad bi ideje/zamisli mogle da se prenose parapsiholopki, bez posredstva bilo kakvog ospoljenja u jezičkom mediju. Eto zašto se, smatra Platon, "nijedan razuman čovek neće usuditi da svoje misli poveri takvom jednom instrumentu, naročito ne jednom tako promenljivom kao što je pisani tekst" (*7. pismo*).

Naravno, Platon je imao u vidu da u njegovo vreme nije postojao *zvanični*, strogo kodifikovani grčki jezik. Zato on govori o promenljivom instrumentu koji je pisani tekst. Međutim, podložan promenama nije bio trag pisanog teksta nego sam grčki jezik. Naravno, Platon nama nije preneo svoje ideje/zamisli parapsihološkim putem nego pomoću iskaznih tragova zabeleženih u grčkom jeziku... I pored toga što su mnogu filozofi u prošlosti verovali da koriste neku vrstu čistih, idealnih iskaza koje su oni zvali *idejama*, *mislima* itd., ipak oni su ostali poznati kao filozofi zato što su ostavili u nasleđe svoje pisane iskaze, svoj *tekst*, a ne čiste misli ili ideja. Iz ovoga sledi zaključak: nemoguće je biti filozof a da se, pri tom, *ne koriste znaci i značenja*. Nemoguć je "privatni" filozof ili filozof "u duši". Filozofija je javna stvar koja *finkcioniše* zahvaljujući korišćenju javno dostupnih znakova i značenja.

Pa ipak, *korišćenje značenja* je ograničavajući čin ne samo za filozofiju, i naravno, ograničavajući u odnosu na njen kapacitet istinoljubivosti. Neko bi rekao da su značenja nužno zlo. Zaista, korišćenjem znakova filozofske misli i ideje nužno gube neku prednost koju bi imale kad bi mogle da se "prenosi" neposredno, bez korišćenja jezičkih prenosnika. Ali, takva prednost je umišljena, fantazmatska. Naprosto, ne postoji filozofska misao, ideja, pojam, predstava koja bi bila lišena znaka ili prenosnika. Ne postoje čisti, idealni (van jezički) iskazi koje bismo mogli nazvati idejama, mislima itd. Svaka ideja, misao, predstava uvek je vezana uz nekog prenosnika, neki trag, nekog označitelja koji može samo da bude potisnut u stranu, kako bi na prvu scenu došla inteletualna strana (označeno, predstavljeno itd.), ali ne može da iščezne.

Ta sposobnost potiskivanja prenosnika/označitelja je ono što može da stvori idealizovanu predstavu o našim značenjima. Po toj predstavi značenja bi imala sposobnost da bez problema sačuvaju svoj identitet u različitim svetovima/kontekstima. Nikakvi odnosi ne bi remetili spokojstvo njihove

istovetnosti sa sobom. Ali nama ostaje da se upitamo: da li je to baš tako? Naravno, znamo da i metafizičke ideje, pojmovi i predstave mogu da sačuvaju svoj nepromenljivi identitet, ali samo po cenu izvesnog nasilja. Po cenu pravljenja metafizičkih konstrukcija koje su padale kao kule od karata. I sama umetnost se iskušavala u sličnom konstruktivizmu. Šta nam garantuje da neko značenje neće biti nasilno, da njegova konstrukcija neće takođe biti sklona padu? Naravno, ništa. Problem je u tome što ne postoji ništa u ljudskim poslovima što je u stanju da se učvrsti, uzdigne ili nadigne, a da u isti mah nije sklono padu i urušavanju. To podjednako važi i za verifikacionističku teoriju značenja.

Razdelotvorenje na sceni

Po Delezu, pozorište ponavljanja suprotstvalja se pozorištu predstavljanja (*représentation*), isto kao što se i kretanje suprotstvalja pojmu, kao i predstavljanju koje ga stavlja u odnos prema pojmu. (*Le théâtre de la répétition s'oppose au théâtre de la représentation, comme le mouvement s'oppose au concept et à la représentation qui le rapporte au concept*.) Sve je to deluje nesporno; ali, ipak, čini se samo u ograničenoj meri.

Ako ponavljanje nije nužno ponavljanje istog, zašto onda i predstavljanje ne bi imalo sličnu sudbinu, da bude dvosmisleno: jednom da se rukovodi logikom istog, drugi put logikom razlike? I sam Delez se oko toga koleba. Ako je reč o pozorištu, onda se neće izbeći pitanje: o kom pozorištu je reč? Staro pozorište je računalo s predstavljanjem kojim upravlja Isto. Novo, *moderno* (a ta se reč Delezu još uvek, s izvesnim pravom, sviđa) predstavljanje ipak *raskida* sa logikom Istog i pokušava da predstavi predstavljanje u duhu diferencijalnih postupaka. Predstavlja se, ne nešto što bi bilo dato u svojoj doslovnoj ili metaforičkoj suštini, odnosno identitetu, nego samo razlikovanje-od koje nikad nema gotov identitet. Dakle, staro pozorište (staro viđenje, staro predstavljanje, stara predstava), kao svojevrsno ponavljanje, htelo je da bude predstava onoga što se legitimno okončava pohvalom metafizike, teologije, zdravog razuma itd. Nečeg što može da bude poučno, pročišćavajuće, otrežnjujuće... Dugo se verovalo da ćemo kroz ponavljanje nužno, pre ili kasnije, stići do istovetnosti sa sobom. Pozorište je bila scena koja je sudbinski predodređena

da nam otkrije identitet nas samih.

Ali, novo (= poststrukturalističko, delezovsko i dekonstruktivno) shvatanje ponavljanja polazi od toga da ponavljanjem komanduje razlika, te, prema tome, ni predstavljanje (*représentation*) ne može biti daleko od toga da "prizna" komandnu ulogu razlike. Zato je, bar danas, njegova misija na sceni mnogo pre da razdelotvoruje identitete na sceni nego da ih oblikuje, preoblikuje i usmeri ka onom "autentičnom". A to nam, konačno, pruža mogućnost da scenu mislimo na jedan drugačiji, raz-uveravajući, raz-delotvoreni način. Pritom, naravno, i stare, klasične predstave mogu da budu reinterpretirane, predstvljene (re_prezentovane) na nov, moderan (u Deleovom smislu) način.

Nadživljavanje

Čovek može da se definiše kao politička životinja ili životinja koja misli, radi, stvara. Ali pokazuje se da sva ta određenja mogu da budu samo "pomoćna". Njihov problem je u tome što, strogo uzev, čovek ne živi. On nadživljava život! Drugim rečima: životinja (u čoveku) živi, sam čovek – nadživljava. U stvari, *differentia specifica* životinje koja misli, radi, stvara jeste da ona poseduje moć nadživljavanja. Zato se može reći da je čovekov život uvek bio nadživljavanje – milom ili silom. Reč je o nezaobilaznoj strukturi nadživljavanja. Jer čovek nema neposrednost, nije utonuo u neposrednost koja bi se zvala život. Njegova struktura kao struktura nadživljavanja, međutim, nije ni puka negacija spoljašnje prirode, života kao prirodne datosti ili kao datosti neke životinje. Prema tome, ta struktura nije svodiva na borbu za opstanak, na Darvina. Iako je sasvim umesna ironija pisca jedne radio drame, u kojoj se tvrdi: "mi ne koljemo, mi jedemo zaklano".

Ipak, u strukturi nadživljavanja nije primaran rad negacije, već, naprotiv, rad dvostruke i višestruke negacije kojim se osigurava izvesna pozicija, sam pozitivitet. Taj pozitivitet se, po nekim starim navikama, može nazvati ljudskim životom. Čovek ništi ono što njega poništava, ali ne zato da bi svog neprijatelja pojeo, već zato da bi osigurao i, po mogućstvu, proširio prostor vlastitog opastanka, tj. vlastiti pozitivitet. Struktura nadživljavanja je, dakle, ono što čoveka distancira od životne neposrednosti. Ona njegovo ponašanje uvek nekako posreduje.

Ako je utonuo u nekakvu neposrednost ili život životinje u sebi, čovek poseduje ovu mogućnost samo zato što je u stanju da se od nje distancira, da s jednog nad-stanovišta posreduje svoj život, dakle, da ga živi kao nadživljavanje. Pri tom, naravno, on može i da se, metaforički rečeno, *sroza* na nivo životinje. S tim što time on, ipak, ne gubi odgovornost, odgovornost onog sopstva koje brine o nadživljavanju. Naravno, onda kada se čovek srozava, srozava se i struktura nadživljavanja, odnosno gubi se sam čovek koji, jednostavno, postaje "životinja", "zver". Pri tom, naravno, čovek je jedina zver koja je sposobna za ćudovišno. Samo je on u stanju da nadmaši u sebi samu zver. Eto zašto on nije odgovoran pred životom, već upravo pred nadživljavanjem.

To je moguće zato što nadživljavanje ima i tu čudnu sposobnost da ne bude pravolinjijsko, da bude upereno protiv nadživljavanja. Štaviše, čovek oduvek živi unutar tradicije destrukcije (rata, nasilja, tiranije itd.) koju sam proizvodi i koja daleko nadmašuje ono što je životinja u stanju da učini. Zato nikakvo nadživljavanje ne garantuje svom subjektu, čoveku – humanost. Ono, jednostavno, ne nudi generičko, univerzalno zadovoljenje vlastitog bića. Sama struktura nadživljavanja kao dvostruka negacija ili negacija onoga što čoveka negira lako može da se sroza na nivo nečega što je pristrasno, što je briga samo za "mene", ne i za "tebe" ili "njega". Naravno, to je moguće onda kada čovek negira drugog čoveka. Ali, on to na neki (direktan ili indirektan) način stalno čini. Ta negacija ne mora biti negacija-u-celini. Čovek se, ovom negacijom, ne mora ubiti ili pojesti, on se može i instrumentalizovati, prisiliti na nešto, ugraditi u jedan suženi model nadživljavanja.

Sve u svemu, nadživljavanje od samog početka ima ambivalentnu strukturu. Ono, s jedne strane, prekoračuje biološku ili biocentričku usidrenost čoveka u prirodnoj neposrednosti, a s druge strane, ono tu neposrednost ljudskog života na izvestan način obesmišljava, čini izlišnom, nepotrebnom. Svako je zamenljiv. Svako je nadoknadiv, u svetu u kojem je smisao uvek negde iznad "nas", u jednom prostoru i vremenu koje može da okupira bilo čiji individualni život. Struktura nadživljavanja je u isti mah inertna i neumoljiva, jer gazi sve što zaostaje, što se srozava na nivo životne neprosrednosti, ali je u isti mah otvorena za moguće preinake i to tako da protivureči svojoj doskorašnjoj inerciji. Dakle, nadživljavanje može da se ponaša kao već konstituisana ili učvršćena struktura i kao struktura koja je

otvorena za moguće širenje i razastiranje u prostoru i vremenu. Ali, u načelu, to je struktura koja pozitivitet ili čini normom ili normu usmerava protiv pozitiviteta. Ima li uopšte prostora i za nešto treće?

Višeglasnost istine

Ako, zaista, živimo u svetu u kojem ništa nije istovetno sa sobom ili je u samoj toj istovetnosti-sa-sobom uvek *i* različito od sebe, onda nam ostaje samo još to da naša logika ili logična, racionalna misao *pripisuje* tom/tavom svetu identitet, apstrahujući, pri tom, od razlika koje su njemu samome imanentne. Problem je u tome što, na taj način, mi ne možemo da stvorimo jednu zauvek celovitu, jedinstvenu, neprotivurečnu ili koherentnu sliku sveta. Svet kakav jeste uvek latentno protivureči našoj logičnoj, doslednoj, racionalnoj slici sveta. Neistovetnost sa sobom sveta *protivureči* logocentričkoj misli o njemu, budući da ona polazi od pretpostavke o njegovoj bezuslovnoj istovetnosti sa sobom, a zatim i od bezuslovne koherentnosti istine i istog.

Ako život i sve vrednosti u njemu *nisu* istovetni-sa-sobom, ako su uvek manje ili više neidentični, to ne znači da mi tu neidentičnost možemo unapred, dakle, *a priori* i *bezuslovno* da *identifikujemo*. Mi samo možemo da pokušamo da razliku koju neistovetnost stalno uspostavlja zaustavimo i prema tako shvaćenom životu i vrednostima u njemu da se odnosimo kao prema večnoj istini. Ali, takva adekvatnost se uvek, pre ili kasnije, pokazuje kao *neadekvatna*. Odnosno, takva korespondencija se uvek pokazuje kao nedovoljno korespondentna. Pa ako se istina identiteta (koji je uvek umrežen u izvesne razlike, i rekli bismo, u samu rAzliku) uobličava u načelo, onda je i to načelo podjednako – neadekvatno. Ili pak ukoliko načelo identiteta nije načelo nego mogući stav, onda to znači da jedan takav stav nikada neće moći da isključi jedan drugi stav koji je (kontra) stav *neidentičnog*. Neidentično je ono što nam se dešava kao kontrasvrhovitost, kontraindikacija, autoimunost ili, u najboljem slučaju, kao – *dekonstrukcija*.

Pa ipak, u meri u kojoj nas (ljude, naučnike, filozofe) u istraživanju istine pokreće logika i načelo identiteta, u toj istoj meri se istina shvata kao nešto što moramo identifikovati u njenom identitetu, a to na kraju uvek znači u njenoj bezuslovnosti. Pri tom, videli smo, istina nije nikad potpuno, apsolutno bezuslovna, pa ako je bezuslovna, ona je to uvek na paradoksalan

način, odnosno, *pod uslovom* da je bezuslovna! A to *pod uslovom*, zapravo, znači da ona nikad nije *zaista* bezuslovna. Istina je suštinski višeglasna, višesmislena, ambivalentna, pluralistična. Ona je to što jeste i, u isti mah, uvek nešto *drugo*. Makar to *drugo* bilo zanemarljivo. Sve naše istine, pa i one bezuslovne, podložne su korekciji, što znači da istina na prvom mestu nije ono što jeste. Ona je prvo *druga*, pa tek onda prva i ista. Nje uvek (još-) nema. Ili: nema je dovoljno, dosežno. Ukratko, istina je odgođena. Ona je odgoda sama. Isto onako kao što je i istovetnost sa sobom uvek odgoda u drugom, različitom od sebe. Istina i isto ne mogu biti predmet fanatične vere.

Zahtev za koherentnošću teorijskog diskursa uvek je bio, pa i danas je teorijski neprikosnoven, nalogodavan, imperativan, samo što je u isti mah i – nemoguć! Kao bezuslovni nalog, koherentnost, bez obzira šta joj je polazna tačka, od presudne je važnosti i danas ne samo za filozofski status bezuslovnih istina nego i za samu filozofiju. Ali, današnji neuspeh tog naloga, u uslovima teorijskog pluralizma i dekonstruktivne diseminacije, govori nam o potrebi da se sama koherentnost re-definiše, počev od nečeg različitog i, zapravo, počev od neidentičnog, drugog, a ne više Istog. Do te na prvi pogled nemoguće koherentnosti nije lako dopreti. Iako identitarna, logocentrička koherentnost ne uspeva da izađe na Kraj (recimo: da stvori filozofski sistem) sa napetoću koja postoji između bezuslovnih i uslovnih istina, ona rađe ostaje unutar njihovog kompromisa koji, po pravilu, krije oči pred paradoksima.

Janusovo predstavljanje

Pojam *predstavljanja* (*predstave, reprezentacije*), naravno, pre svega u spoju s pojmom *istine*, dakle, kao *istinito predstavljanje* imao je, generalno uzev, u filozofiji, i posebno u filozofiji umetnosti, neprocenljiv značaj. U isti mah taj pojam je bio u prošlosti, a i sada je, proizvođać golemih zabluda. Nekad je on u sebi nudio neizbežan, nametljiv, nužan, ali u isti mah i nerešiv problem. Danas se on, češće, odbacuje, nipodaštava, destruira, ali još uvek kao nerešeni problem...

Ovde ćemo pokušati da damo samo neke naznake u kom pravcu bi trebalo tražiti mogući (i uzaludni?) odgovor na taj problem. Istorijski posmatrano, sudbina *predstavljanja* u kontekstu filozofije i umetnosti duboko je paradoksalna. Ta paradoksalnost se, kao i obično, ogleda u

činjenici da je predstavljanje (reprezentacija) u isti mah nemoguća i nužna. Danas je i sama ta paradoksalnost dovedena do krize. Od nje je ostao samo trag. Ipak, to je izgled koji vara. Rečena dijagnoza nam, u stvari, ne kaže ništa novo. Doba „slike sveta“ i „sveta kao predstave“ već je odavno u krizi... Najzad, u umetnosti je pojam *predstave* (i njenih bližih ili daljih sinonima, počev od same reči *slika*) već dugo u krizi-prihvatljivog-poimanja.

Lako je uočiti da je tek iz krize etabliranih, konvencionalnih oblika predstavljačke umetnosti nastajala nova umetnost, tj. novi umetnički oblici i nalozi. Slično može da se kaže i za filozofiju. Za filozofa istorija filozofije je, između ostalog, značajna i zato što ona sadrži čitav arsenal neuspelih, konvencionalnih rešanja za nalog predstavljanja. A to su rešenja koja filozof često oživljava s nadom da će konačno rešiti enigmu *predstavljanja* koja je, zapravo, enigma *nepredstavljivog*. Ili, a to se svodi na isto: enigma fikcionalnog, simuliranog, simulakruma. Očigledno je da su i sama značenja (jer ne postoji jedno) reči *predstavljanje* trpela u sebi (lingvističke) uticaje i tragove ove sporne istorije.

Nema sumnje da mehanizmi predstavljanja nekog *a* putem nekog *b* mogu sebi da umisle to da *a* ima smisao prethodno date suštine (esencije, supstance). Na toj pretpostavci moguće je bilo graditi filozofeme kao veoma trošna zdanja, zdanja koja nikada nisu mogla biti dovoljno dobro utemeljena. U odnosu *a predstavlja b* sam odnos predstavljanja ničim, ni tim *a* ni tim *b* nije *garantovan*. Šta to znači? *Biti garantovan*, to znači nečim biti postavljen u vlasto prisustvo ili vlastiti identitet. Takođe, biti garantovan to znači imati ili izvan sebe ili u sebi podršku za svoje samoprisustvo, svoj identitet. Pa ako odnos predstavljanja nije ničim garantovan, to znači da on *nije ničim* suštinskim, supstancijalnim postavljen, uspostavljen i učvršćen kao taj i taj odnos. Predstavljanje je prazni oblik odnošenja čiji *činilac* može da bude, danas bar vidimo, i čovek i mašina.

Pa ipak, mi logocentrički nastrojeni ljudi imamo utisak da nam predstavljanje uvek nudi puninu značenja. U toj punini onda, naravno, ima mesta i za razne vrste garantovanog predstavljanja. Ali, kako je moguće da logocentrički garantovano predstavljanje nije moguće, a da mi ipak njega imamo svuda, takoreći kao sudbinu? Te garancije se spontano učvršćuju, najčešće izvesnim interferencijama različitih oblika predstavljanja, odnosno interferencijom predstava. Ali, na nivou spontaniteta uvek imamo moguću dvosmislenost. U civilizaciji se sponatano učvršćuju kako logocentričke

garancije tako i dekonstruktivna podrivanja tih garancija. Ta napetost se u umetnosti reflektuje kao napetost između, s jedne strane, *zatvorene reprezentacije*, tj. tradicionalno kodifikovanih ili konvencionalnih modusa likovnih/vizuelnih predstava i, s druge strane, *otovrene reprezentacije*, tj. inovativnih i transgresivnih razdelotvorenja i upada u zatvorenu, spokojnu strukturu predstavljanja. Umetnost u sebi nosi Janusovo lice u isti mah otvorene i zatvorene strukture predstavljanja. Ali, to nije samo njeno lice, to je, čini se lice upisano u samu paradoksalnu strukturu svakog ovlika predstavljanja. Ta paradoksalnost se ogleda u tome što je intervencija u pravcu otvaranja, rasredištenja i raspršenja uobičajene (logocentričke) zatvorenosti moguća samo ako se zatvorenost upotrebi kao sredstvo upereno *protiv* zatvorenosti kao cilja. Reaproprijacija i reelaboracija su sredstva kojima se ova dekonstruktivna operacije vrši ne samo u umetnosti. Predstavljanje koje hoće da se oslobodi orbitalne privlačnosti logocentrizma ne može to da učini pukom samonegacijom, već jedino ovom okolišnom intervencijom, gde se putem zatvorenosti ide protiv zatvorenosti.

Komični obrt

U jednom intervjuu Žan Bodrijar tvrdi se da je prava ironija istorije to što je komunizam, u stvari, propao na isti onaj način na koji je on sam predviđao da će propasti kapitalizam. Zatim sledi zanimljiva analiza u kojoj Bodrijar govori o tome da je kapitalizam u međuvremenu pretrpeo neke značajne preobražaje. Naime, *kapital* nije izumro, nije mrtav, ali se rastočio, raspršio na sve strane, tako da više nema one njegove slike koju je Marks opisao. Kapitalizam je dobio neuhvatljiv i raspršen oblik, kaže Bodrijar. Nas u ovom trenutku zanima taj ironični i možda pre komični obrt o kome govori Bodrijar. Šta se zapravo desilo? Nije li se dogodio strateški manevar u kojem je kapitalizma uspeo, bolje nego ikad, da ideološki zamagli svoju osnovnu vrednosnu strategiju? Šta znači to da se kapitalizam rastočio, raspršio?

Nema sumnje da u onom što se u aktuelnom razdoblju događa može i čak mora da se govori o izvesnom vrednosnom rasredištenju, decentriranju, raspršenju. Ali, šta je, u stvari, to što se raspršuje? Raspršuje se kapital, u smislu da ga sada ima svuda, ali i da svuda ima komandnu ulogu. Evo kako Žil Delez vidi to raspršenje: “Čovek nije više zatvoreni čovek, već čovek u dugu. Jedna stvar, istina, nije se promenila – kapitalizam još uvek drži tri

četvrtine čovečanstva u ekstremnom siromaštvu, previše siromašnih da imaju dugove i previše brojnih da budu zatvoreni: kontrola će morati da se nosi ne samo sa nestajućim granicama, već sa naseljima od straćara i getoima koji niču kao pečurke" (*Pregovori*, odeljak: *Postskiptum o društvima kontrole*). Takvo raspršenje koincidira sa otvorenošću društva, sa otvorenim društvom! Ali, takva društva su otvorena u svemu sem u jednom: u horizontu u kojem ih zatvara kapital. Kapital se pretvorio u dug i na taj način raspršio u sve pore društva. Oni koji ništa ne duguju jer su previše siromašni, predstavljaju cenu raspršenog kapitala. Smrt u sudnjoj instanci ne može da se kontroliše.

Naravno, to ni malo ne smeta kapitalu da kroz vlastitu raspršenost učvrsti kapitalizam – taj još uvek neprikosnoveni, totalizujući, hegemoni *izam* u savremenom svetu – u njegovoj usredištujućoj, logocentričkoj moći. Drugim rečima, kapitalizam i dalje čuva svoju suverenost, on je i dalje sveta krava istorije... Jedino što je ta krava, sada, postala čitavo stado! Bez sumnje, raspršili su se tržišno-razmenski odnosi i slobodno ušli u sve pore sveta. U tim odnosima kapitalizam je i dalje zadržao komandnu/kreditnu ulogu. Kakva je to uloga? Bodrijar je u pravu: komunizam je propao na ironičan način, tako što je kapitalizam preuzeo njegovu ulogu, ulogu privilegovanog tumača istorijskog matarijalizma. I natavno, kapitalizam je tu ulogu mogao da preuzme samo ako se postavio tamo gde je u klasičnom istorijskom materijalizmu bio postavljen komunizam, dakle, na najvišu poziciju koja je, s jedne strane utopijsko-eshatološka (= priča o kraju istorije sada i ovde), a s druge strane, pozicija glavnokomandujućeg istorijskog kretanja (priča o raspršujućim, globalizacijskim prodorima kapitala, milom ili silom). Živimo u razdoblju ironično preokrenutog istorijskog materijalizma. Da li ćemo s ovom totalitarnom tendencijom bolje proći nego što smo prošli s onom? U to nije lako poverovati.

Najmračniji genije srpske kulture

Iste godine kada je Konstantinović objavio *Filosofiju palanke* (1969), pojavio se u Trećem programu njegov tekst *Ko je Barbarogenije*. U njemu se najavljuje dolazak Barbarogenija: "On je tu, Barbarogenije, najmračniji genije srpske kulture; on je tu..." Ta tvrdnja, ako se shvati kao simptomalna najava *Filosofije palanke*, nagoveštavala je vezanost palanačkog duha uz

ideal prirodne, neposredne živitnosti. Šta god da smo sada, mi smo još uvek vezani pupčanom vrpcom za genij prirode... Zato je i palanka kultura (skup institucija) koja se, međutim, ne želi kao kultura, jer čezne za neposrednim životnom, dakle, prirodom. Ali priroda je, u međuvremenu, nepovratno iščezla, mada je njen genij još uvek tu, makar i kao upozorenje. Barbarogenije je, zapravo, taj regresivni trijumf prirode nad kulturom, prirode koja ne trpi preobražaje sem u reverzibinom pravcu, uperene od kulture ka onome što je, sa stanovišta civilizacijskih vrednosti – varvarsko. Zato je Barbarogenije, može se reći, "izvrnuta rukavica naše ideologije evropeizacije Balkana; on je oličenje ideologije o balkanizacije Evrope." Takođe, on je zaostala slika plemensko-parijarhalnog u onom palanačkom, zaostala slika izgubljene neposrednosti života: pred-civilizacijsko, protiv-civilizacijsko ili post-civilizacijsko življenje u skladu sa prirodom koje, kao takve, više nigde nema... Prirode koja je, čak, veoma sklona da samu sebe uništi, ako već »mi« to ne učinimo!

Barbarogenije je, svakako, reprezentant najmudrijeg, najpravednijeg, najboljeg i najstarijeg naroda na svetu. Njemu je civilizacija samo teret i prepreka za ispoljavanje vlastitog *genija*. Mnogi žitelji na brdovitom Balkanu došli su, na kraju drugog milenijuma, u iskušenje da prepoznaju u sebi jednog takvog Barbarogenija, veličinu ustanovljenu mimo ili s one strane, pa ako treba i nasuprot – civilizacije.

Danas vidimo da je iza ovog palanačkog "genija", iza kolektivnog narcizma (što je, zapravo, elementarni oblik tog *mi pa mi*) uvek stajala jedna nepojamna istorijska i civilizacijska regresija, i zatim, serija ne samo ratnih nego i političkih, ekonomskih, kulturnih i moralnih poraza koji su, međutim, veličani kao pobede! Bila je to, svakako, kriza proizašla iz nepriznavanja vrednosnih merila sveta, odnosno iz odbacivanja svega "belosvetskog", tuđeg i "tuđinskog"... Danas aktuelni Barbarogenije je, bez sumnje, svako ko se, još uvek, smatra zastupnikom ovog uskogrudog, borniranog duha plemena-i-palanke.

Umesto pada Berlinskog zida dobio se novi Kosovski boj, re-konstitusanje nebeske Srbije, svete patrijarhalne zajednice, prvi put ustanovljene kroz tragediju jednog naroda, a drugi ili n-ti put kroz njegovu anti-civilizacijsku farsu. Dobilo se jedno golemo odsustvo osećanja za istoriju, odnosno potreba za zaustavljenim svetom, za istorijom van-istorijskog, istorijom svedenom na privid, mit ili fantazmu, ukratko,

istorijom bez istorije, dakle, za večnošću palanačkog duha kao središta sveta i istorije.

Greh razlike

Naučni zakon ne postoji u stvarnosti. On je moguć samo u jeziku, jer se u njemu apstrahuje od razlika u događajima koji se ponavljaju; a te razlike se smatraju nebitnim. Recimo, razlike u atomskoj ili molekularnoj strukturi materije su nebitne za ustanovljenje mehaničke zakonitosti, recimo, u eksperimentalnim uslovima. Ponovljivost u eksperimentu je neponovljivost u istoriji.

Neponovljive istorijske činjenicje su ponovljive unutar istorijskih svedočanstava (dokumenata, iskaza itd.) koja o njima govore. Ponovljivost svedočanstva nadoknađuje neponovljivost događaja. Šta je činjenica: svedočanstvo ili događaj? Ili, možda, izvestan spoj ove dve "stvari"?

Ponovljivost svedočanstva je slična ponovljivosti događaja: ona nikada nije apsolutna, odnosno potpuno identična: ovek se u tom ponavljanju od nečega apstrahuje (recimo, od razlika u kontekstu). Zato ponovljivošću uvek komanduje razlika, makar se od nje apstrahuje, makar bila nebitna, makar je prikrivena. Istoričari, neki put, ukazuju na ove razlike da bi osporili ili preispitali "verodostojnost" svedočanstva. Idealna situacija nam sugeriše: sadašnje svedočanstvo je istovetno sa negdašnjim. Ali svedočanstvo uvek dolazi *post festum*! Ono dolazi ne samo posle događaja nego i posle prethodnog svedočenja o događaju. Odnosno, dolazi onda kada samog događaja ili događaja prethodnog svedočenja o događaju više nema.

Ukratko, svedočenje ne svedoči o bilo kakvoj činjenici već, pre, o odsustvu činjenice. Svedočenje je apstrahovanje od činjenice. Ali mi verujemo da je prošlo vreme činjenica ili događenog zapravo neuništivo. Šta je bilo, bilo je. Šta se desilo, desilo se, šta god da je to što se desilo... To verovanje nam govori o ireverzibilnosti vremena. Nema povratka u budućnost. Prošlost je ono što je bila, a budućnost ono što će biti. Čak i svedočenje o sadašnjem i budućem je svedočenje o događenom: u oba slučaja događeno se projektuje, jer ga, u stvari, nema. U slučaju budućnosti reč je o događenom kroz anticipaciju. Budućnost je tu zato što je još nema.

To uverenje ne može da poništi sopstvenu uslovnost, koja je uslovnost istovetnog sa sobom. Kolebanja može da bude, kao i razlike koja nam

izmiče, od koje apstrahujemo kao od "nebitnog", međutim, od istovetnog sa sobom ne možemo da apsotahujemo, jer ono je uslov samog apstrahovanja (od razlike). Evi kako to formuliše Aristotel: "Kao što svi ljudi nemaju isti rukopis, tako ni govorene reči nisu kod svih iste. Međutim, duševna stanja, čiji su neposredni znaci ovi iskazi, kod svih su identična. A isto tako, identične su i stvari čije su slike ova stanja" (v. Aristotel: *Organon*, Beograd, 1970, str. 53). Dakle, isto, istovetno sa sobom ili identitet *uslov je sine qua non* procedure apstrahovanja, koja je omogućila svekoliku filozofiju, nauku, duhovnost čovekovu... Pa ipak, potisnuta razlika zna da se sveti! Neki put je ta osveta upravo "čudovišna".

Zato je Delez s pravom mogao u *Ponavljanju i razlici* da tvrdi: „Nije sigurno da je čudovišta stvorio samo san Uma. Tu je i bdenje, nesanica mišljenja, jer mišljenje je onaj trenutak u kojem određenje sebe čini jednim pomoću jednostranog i preciznog odnosa upravo sa onim neodređenim. Mišljenje 'pravi' razliku, ali razlika je čudovište. Ne treba da nas čudi što se razlika čini prokletom, što je ona greška ili greh, oblik Zla zbog kojeg se mora ispaštati. Ne postoji drugi greh do onaj koji dovodi do uzdizanja dna i rastakanja forme."

Slučajnost bezuslovnog

Uslovne istine nisu u stanju da proizvedu potpuno koherentan diskurs. Koherentnost koju one mogu da ponude uvek je privremena, tj. nije apsolutna ili strogo bezuslovna. U uvek novim okolnostima istina traži nove potvrde i nova značenja. Ali, pošto su sve okolnosti i sve re-kontekstualizacije uvek nove, tj. nisu nikad potpuno ili sasvim iste, onda se u tim ponavljanjima i sama istina postavlja kao uvek druga. U osnovi, uslovna istina se u vlastitim premeštanjima, ponavljanjima, re-kontekstualizacijama postavlja kao večito-druga. Ili, što se svodi na isto, kao slučajna, kontingentna. Čak i kad nam istina u svojim ponavljanjima izgleda potpuno ista, ono od čega u jednom i u drugom kontekstu ona apstrahuje po pravilu ne može biti isto. Ona apstrahuje od slučajnog, dakle, od činjenice da nešto može da bude i drugačije od toga kako jeste. Modalitet *slučajno* važi u sve tri vremenske dimenzije. Naime, on nam govori da je nešto bilo takvo kakvo nije moralo da bude, da je takvo kakvo ne mora da bude i da ne mora da bude takvo kakvo će biti.

Zato je uslovna istina uvek druga, tj. nikada nije potpuno ista, čak i ako su te razlike zanemarljive. Istina, dakle, ne može ni da se zamisli bez odnosa prema uslovnosti koje su uvek neistovetne sa sobom i koje se, zato, konstituiše kao nikada-potpuno-isti uslov postojanja same istine. Istina može jedino da trči za vlastitim kontekstom koji stoji pred njom kao kobasica na štapu. Naravno, ona može, za trenutak, i da pretekne „kobasicu", odnosno da stvori metafizičke konstukcije čiste bezuslovnosti; ali, to je samo za trenutak! Upravo zato što uslovnost istine nije uvek ista iz toga sledi da, strogo uzev, nije moguća ni njena bezuslovnost, to jest podjednako važenje u svim slučajevima. Nije moguć njen puni realizam. U svim našim istinama boravi nešto što bismo mogli nazvati *iznimkom*, *izuzetkom*, *skretanjem* i *drugošću*, a to, onda, jednima može da izgleda kao tragično, a drugima kao komično izigravanje napora da stignemo do Istine nad istinama, odnosno do stroge, bezuslovne istine.

Bilo kako bilo, život i sve vrednosti u njemu su skup različitih uslovnosti u kojima ono *bezuslovno* (videli smo da to, doduše na problematičan način, mogu biti logička načela i načelo istine) ima zapravo prolaznu, krhku, nestabilnu, kontingentnu ulogu. Iako su istina i logika oduvek bile nezamenljive vrednosti, ipak ljudi nisu nikad mogli da shvate svu dubinu života ako se *bezrezervno* oslanjaju na njih. Život se suviše često pokreće onim što nije logično, što nije istinito, što nije moguće. Logička načela i načelo istine hoće da u tu kontra-uslovnost unesu formalni red i, po pravilu, u tome ne uspevaju. Ili, bar: ne uspevaju do kraja. Štaviše, svaki pokušaj uvođenja nasilne racionalnosti rezultira samo – kontraindikacijama.

To nas dovodi pred pitanje: šta ako u životu ništa, ni jedna stvar, događaj ili entitet (= ono što jeste) nisu istovetni sa sobom? Bar ne u apsolutnom smislu? Šta ako je svako *biti* – slučajno? U tom slučaju naše bezuslovne istine i identiteti bi bili uvek nedovoljni, dakle, idealne konstrukcije sklone korupciji, koroziji i trošnosti. To bi, zatim, značilo da bezuslovnih istina u strogom smislu ni nema. Ne da one nisu moguće kao idealne konstrukcije, nego da ih nema u jedinom polju u kome funcionišu kao istine-istovetne-sa-sobom, to jest istine i samo istine. Naime, svako polje istine je ujedno i polje laži, u kojem bezuslovne istine, ako su u jednom trenutku i moguće, odmah su u drugom podložne korekcijama sa stanovišta druge istina čiji obrisi se pojavljuju. Postoje, dakle, i *druge* istine, istine

kojih još nema, buduće istine, one koje će doći, ali čiji identitet je takođe nepostojan, nesiguran, ne-dokazan i, zato, uvek neistovetan sa sobom.

Nijedna formula istine, počev od Aristotela, pa do Vitgenštajn i Dejvidsona, nije cela, čitava, potpuna formula istine. Njoj *druga* istina, pa i istina *drugog* uvek – izmiče. Istina drugog nam kaže da je svaka naša identifikacija bilo čega (donekle) pogrešna, jer ništa nije u aposlutnom smislu istovetno sa sobom, sve na ovaj ili onaj način izmiče istini, a istina (mora da) "tapka" za njime! U suštini (da li je uopšte ta reč dobra?) istina je uvek odgođena... Ono najvažnije u njoj nije tu! Zato nije moguće reči da je bilo koja formula istine bezuslovno ili *a priori* važeća. Ukratko, takva formula ne nudi neprikosnoveno *načelo* (istine). Pa ako istina ne može da se ugura u jedno vrhunsko načelo, onda se za nju mora reći: (1) da nije nešto što se spoznaje samo sobom (ili da nije samorazumljiva); zatim (2) da ona (istina) razlog (osnov, uzrok) nema u sebi samoj (ne nude sebi samoj dovoljan razlog); i (3) da, u osnovi, ona nije istovetna sa sobom (da nema čvrst identitet), da je kontingentna. Potreba za bezuslovnom logičkom istinom, koja je danas tako draga mnogim smerovima unutar tzv. analitičke filozofije, u svom neprikosnovenom, apriornom, čistom obliku temelji se na suženom i, po pravilu, kratkovidom dogmatizmu! Svaki pokušaj da se od istine/istog načini prvo načelo filozofije podložan je kritici. Ali, ta kritika je dužna da "relativizuje" pojam bezuslovne istine, da prepozna njegovu kontingentnost, a ne da ga uništi.

Ibijevska lekcija

Ukoliko je metafizička prisila ponavljanja – koju je Hegel (možda) nazivao istorijskom farsom – nužna pojava, onda je legitiman i stav bezrezervnog komičara: preuzmimo na sebe – onako kako nam to, jednom prilikom, Bodrijar sugeriše – ulogu kralja Ibija koji je sebi i kralj i podanik, i gospodar i sluga... Svet je komedija bezrazložnog ponavljanja i, prema tome, ponašajmo se kao komičari. Razlog bez (metafizičkog) Razloga za ovu po nekima uznemirujuću ulogu u našem ozbiljnom i preozbiljnom svetu, neće, svakako, u domenu teorije, moći da se podvede pod afektaciju i razonodu "finom svetu" koji se na stranicama časopisa, ozbiljnih knjiga i na simpozijumu dosađuje čitajući ili slušajući ono što se obično izjednačava s "duhovnošću" ili "kulturom". Čini se da je, u tom slučaju, intervencija

nevidljive ibijevske ruke više nego neophodna. Ali, onda se, zaista, nameće pitanje: da li je ovoj veseloj strategiji pisanja bez didaktičke svrhe i cilja uopšte i potrebno bilo kakvo obrazlaganje i obrazloženje? Bilo kakva dosada?

Problem se malo, ne baš mnogo, komplikuje ako imamo u vidu neophodnost – da bi se izbegla dosada – visokog stupnja estetizacije tog ibijevsko-filozofskog diskursa. Da li je ta estetizacija opravdana? I kakvo bi to *opravdanje* bilo? Kako bi estetizacija mogla da izađe na kraj (telos ili eshaton) sa tragičnim i užasnim (recimo: nasiljem, tiranijom, ratom), kad već ni sam izravni govor bola i patnje u tome ne uspeva?! Da li je tragično/užas, možda, taj jedini potpuno spoljašnji, apsolutni referent koji ne dopušta nikakvu "relativizaciju" i "estetizaciju", i dakle, koji ne dopušta Ibija, koji dopušta samo onaj pogleda na svet koji je mračan kao sudbina? Ili je, možda, estetizacija samo odgovornost za jednu "neodgovornost", za skrnavljenje, izigravanje i poigravanje sa prastarim zakonom žanrova i disciplina koji ustanovljuje apsolutnu, neprikosnovenu deobu između tragičnog i komičnog? Danas mnogi protagonisti tekstualnog polemosa uživaju u tom skrnavljenju. Samo, da li je "relativizacija" krute žanrovske logike, koja se sada, u postmodernim diskursima praktikuje, u stvari, podvođenje svih žanrova pod jedan-jedini, pod "žanr" pluralističke i, možda, multikulturalne estetizacije diskursa gde se, onda, taj diskurs konačno oslobađa brige oko istinosne vrednosti vlastitih tvrdnji?

Da li Niče, taj izumitelj *vesele nauke*, na doličan način čuva (neveselu) tajnu ove polemocentričke (je li ona nužno polemocentrička?) estetizacije diskursa. Ili, možda, u stvari, ne postoji samo jedan Niče? Možda ih ima više i, ako izuzmemo sve ostale (uključujući i onog koji je izgubio kišobran), možda ih ima bar dva: jedan koji hoće polemos bez istine, polemocentrizam lišen logocentričkog prtljaga i drugi, ibijevski, koji uviđa uzaludnost namera koje ima ovaj prvi. Radikalizam dalekih krajnosti je klackalica koja se, pre ili kasnije, vraća, prećutno ili izričito, onome što se, u prvi mah, potpuno "izgubilo": jednom konceptu istine koji je, navodno, jedini u stanju da usredišti "sve" u polemosu i polemos u "svemu". Pri tom ovo "sve" bi slobodno moglo da se shvati kao filozofski totalitet. Polemocentrizam je prva i, u izvesnom smislu, poslednja totalizacija u čitavoj povesti zapadne filozofije. On je Ozbiljnost pre sveta: na vrelu ili počelu. U njemu se izriče neizrecivo, a to znači ono što se još uvek, nekako

i, zacelo, aporematski – može iskazati. Ali, nije li polemocentrička estetizacija diskursa takođe govor protiv užasa polemosa? Bez Ozbiljnog nema odgovornosti za užas. Nema ni načina da se pomirimo sa tragičnim u njegoj fatalnosti.

Sve u svemu, dakle, imamo dve mogućnosti. Prvu, znatno primamljiviju: kad prođemo fazu tragičnog stižemo do komedije, i drugu, znatno realniju: kad prođemo fazu komedije stižemo do tragičnog. Možda bismo mogli reći da je to put na gore i put na dole i zatim dodati – kao što je to Heraklit učinio – da je to, u stvari, jedan te isti put. Zato je, bez sumnje, dekonstrukcija potpuno u pravu kada tvrdi da nema onog Ozbiljnog ako u njemu ne otkrijemo i neko "zrnce" ludila. Ovu lekciju bi rigidni, suviše rigidno-ozbiljni filozofi morali, na prvom mestu, da nauče. Uostalom, naučite mi se smejati – negde kaže Niče.

Vruća kaša

Čak i ako Talesova tvrdnja da je *istina jedna* nije pogrešna, ona se, ipak, pokazala kao nedovoljna. Problem je u tome što se *jedna* istina, u govoru, nužno *ponavlja, rekontekstualizuje,* a to odmah znači da ih ima više. Svako ko jednu istinu, ma koliko bila trajna, izgovori, on je u isti mah ponavlja u novom kontekstu. Ponavljanje je njeno umnožavanje, koje pokazuje da istina može da bude jedna samo ukoliko se *apstrahuje* od njenih različitih i navodno nevažnih (kontekstualnih) pojavljivanja/ponavljanja. Prema tome, ako je jedna i večna, istina je samo rezultat izvesnog – apstrahovanja. Ona je apstrakcija. Ili, drugim rečima, ona je idealna konstrukcija. Idealno ovde znači: dato a priori, van svakog konteksta, a onda, naravno, i van teksta. Samo, da li je tako nešto uopšte moguće, sem, naravno, kao umišljena operacija?

Za ponavljanje bi se moglo reći da *nije* umnožavanje jedino u ravni idealnog, sistematskog apstrahovanja razlika, dakle, tamo gde ponavljanjem komanduje Isto koje apstrahuje od razlika. Ali, onda nije čudno što tako potisnute razlike bivaju grupisane, stvrdnute i pretvorene u protivurečnosti. Međutim, u stvarnim ili konkretnim kontekstima – a takvi su praktični konteksti – ponavljanje je uvek u isti mah i umnožavanje, a to znači izravna ili kontrasvrhovita (kontraindikativna) potvrda *razlika*. Ponavljanje je umnožavanje razlika, jer prvi put nije nikada isto što i drugi ili stoti put! A

ako istinu ne ponavljamo, onda ona nema opšte važenje i u najboljem slučaju se svodi na tautologiju pojedinačnog slučaja.

Da li mi možemo opravdano da govorimo o van-kontekstualnoj istini, istini *po sebi*, nezavisnoj od svakog govornog subjekta i mesta na kojem se izgovara? Zaista, metafizički diskurs je imao dobru nameru da govori o van-kontekstualnim istinama. Ali on je doživeo neuspeh! Mi, sada, moramo da brinemo o njegovom nasleđu. To se od nas *očekuje*!

Konstativna istina je tvrdnja da jeste ono što jeste (to može da se nazove podudaranjem, slaganjem, saglasnošću tvrdnja sa stanjem stvari), ali to je i tvrdnja koju izriče neko na nekom mestu, u skladu s izvesnim (epistemičkim) ciljevima i očekivanjima. To podudaranje ili slaganje, u sudnjoj instanci, ima intersubjektivni ili intertekstualni smisao. Kada tvrdimo (ili u nekoj tvrdnji podrazumevamo) da je istina slaganje ili podudarnost našeg mišljenja i datog (činjeničnog) stanja stvari, tada, zapravo, implicitno tvrdimo da postoji (latentna ili manifestna) intersubjektivna saglasnost ili potvrda da neko stanje stvari zaista jeste to što jeste...

Ali, i tu vidimo da je istina mnoštvena čak i kada se svi slažu s tim da je ona jedna i ista, pa čak i kad se *prećutno* slažu s tim da je svodiva na tautoligiju koja je, po Vitgenštajnu, *uvek istinita*. Naravno, tautologija je samo jezički konstrukt koji uvek važi i nikad ne važi! Ona je garancija apsolutnosti svih naših identiteta, uključujući tu i identitet istine, kao i dokaz da je ta aposlutnost svodiva na puku izlišnost, na tautošku ispraznost. Mnogi savremeni filozofi kruže oko te ispraznosti kao mačak oko vruće kaše…

Dešifrovati predstavljanje

Svaka vrsta predstavljanja, bilo da je reč o umetnosti ili ne, nosi u sebi jedan ambivalentan semantički momenat (jedno *a* predstavlja *b*) koji se nudi mogućem *tumačenju*. Drugim rečima, taj semantički momenat ne bi mogao da se nudi tumačenju kad ne bi i sam bio proizveden izvesnim tumačenjem odnosa između *a* i *b*. A to je tumačenje u kojem se predstavljanje nudi kroz/pomoću razlike. Nema tog *a predstavlja b* koje se nije putem tumačenja uspostavljalo i zatim nudilo ponovnom tumačenju. Dakle, predstavljanje nije čista prezentacija onoga što se u njemu prestavlja, odnosno nije čisto izjednačavanje odnosa izmeđi *a* i *b*. Ne, ova prezentacija je uvek ponovljena,

uvek je numerički ili kvalitativno *druga* prezentacija, odnosno re-prezentacija. Prefiks *re* sugeriše činjenicu da se u procesu (višestrukog) tumačenja predstavljanja nešto ponavlja u dekonstruktivnom smislu, dakle s razlikom. U tom ponavljanju uvek ima izvesnog pomaka, dakle, diferencijalnog kretanja koje, svakako, isključuje logiku poistovećenja. Ukratko, predstavljanje je ponavljanje koje neumitno klizi ka drugom.

Pored te diferencijalne uslovnosti predstavljanja, moguće je govoriti i o njenoj iskrivljenoj, patološkoj ili ideološkoj uslovnosti. Naime, predstavljanju je svojstveno da pravi razliku između prvog i drugog plana, prve i druge scene smisla. U tom kontekstu značenja su uvek iskrivljena i šifrovana. Zbog toga predstavljanje može da bude nejasno, nerazumljivo, nedostupno neposrednom razumevanju. Ono je *skoro uvek* potčinjeno interferencijama koje ga zakrivljuju, kodifikuju ili šifruju, kako u polju intersubjektivnosti, tako i u polju subjektivnosti. Naravno, svaka šifra se u načelu nudi dešifrovanju, koje može da bude i neuspešno ili zaprečeno. Prema tome, reklo bi se da je moguće govoriti o nešifrovanom, šifrovanom i dešifrovanom predstavljanju. Pa ipak, to i nije sasvim tako. Postoje razlozi koji nam kažu da nešifrovano predstavljanje, u stvari, ne postoji, ni u umetnosti ni u filozofiji. Time se nameće problem. Koji su to razlozi?

Ako pođimo od toga da svako predstavljanje uvek nastaje putem izvesnog pred-tuamačenja pomoću kog se onda tek uspostavlja njegovo značenje, tada antecedencija tog pred-tumačenja nužno baca izvesnu senku na dato značenje. Uspostavljanje značenja je uvek uspostavljanje nekog njemu nepoznatog (iako semantičkog) pravila kojim se odstupa od logocentričke prozirnosti. Svako uspostavljanje pravila je već svojevrsno šifrovanje značenja. Pa ako u značenjima uvek imamo i izvesno šifrovanje smisla, onda se može reći da je svako predstavljanje (značenja) u isti mah podložno tumačenju. Nema semantički prozirnog značenja. Umetnička tumačenja vlastitog predstavljanja (kao uspostavljanja izvesnog značenja) uvek su, u odnosu na van-umetnički jezik, šifrovana *u jakom smislu te reči*. Pri tom, valja još jednom naglasiti da se u svakom jeziku značenja *uspostavljaju* u horizontalnim odnosima, tj. diferencijalno, za-razliku-od drugih značenja... To isto važi i za šifrovana i za dešifrovana predstavljanja. Identitet artističkih značenja/predstava uvek se uspostavlja deferencijalno, kroz odnose-razlikovanja-sa. Zato je svako *a predstavlja b* najpre diferencijalno uspostavljeno, kroz izvesno pred-razumevanje.

U svom veoma značajnom tekstu *Sturtura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka* Derida na samom početku navodi, kao moto, sledeću Montenjevu tvrdnju: „Više posla ima u tumačenju tumačenja nego u tumačenju stvari.” Jedino što se ovome može dodati je sledeće: Montenj nije ni znao koliko je bio u pravu! Kakav god da imamo problem s tumačenjem izvesnih stvari, u njemu uvek imamo i posla sa nekim dodatnim tumačenjima koja su već uložila svoje napore u reprezentovanju i odgonetanju te ili sličnih stvari. Svako tumačenje bilo čega “neposrednog” posredovano je tumačenjima tumačenja, odnosno izvesnim interferencijama tumačenja koje se ne zaustavljaju. Granica tih interferencija tumačenja (dakle, ono nešifrovano ili nedešifrovano) nisu same stvari i njihova umirujuća istovetnost sa sobom, već to od čega svako tumačenje nužno *apstrahuje*. O čemu je reč? Reč je, zapravo, o onome *nepredstavljivom* ili presimboličkom u samoj stvari koja se tumači, jer je uvek-već šiftovana. Umetnost do presimboličkog ne dopire, a za utehu (ako je to utešno) zna da do presimboličkog i nepredstavljivog ne dopire ni sama filozofija.

Izgleda da *predstavljanje* generalno uzev nema neki po sebi dati smisao van odnosa (u osnovi: neadekvatnosti) u kojem se nešto-predstavlja-nečim. Budući da je predstavljanje uvek predstavljenje nečega, ono je onda nužno i predstavljenje nečeg nečim. Prema tome, uvek neko *a* predstavlja neko *b*. Van tog okvira ne može se reći da predstavljanje ima čvrstu, konstantnu, fiksnu vezu sa svojim momentima. Ono nije ništa supstancijalno i zato može da preuzme na sebe različite uloge. Preuzeti na sebe, to znači predstaviti sebe u nekoj ulozi. Dakle, predstavljenje predstavlja sebe, tj. ono je, u stvaro, samopredstavljanje. Jednom zauzetu poziciju ono (po inerciji) može da održava ili (po potrebi) da menja, preoblikuje, transformiše. Eto zašto jedno *a* nikada ne predstavlja *b* na isti način. Predstaviti-na-isti-način nije supstancijalno obeležje predstavljanja. Predstavljanje je prevrtljivo što se tiče svog načina. Iako može da bude usidreno u različitim oblicima inercije. U svakom slučaju, u predstavljanju nema ničega što bi bilo definitivno odlučeno, već uvek ima „pomešanih“ momenata pasivnosti i aktivnosti. Takođe, to *a* i *b* u predstavljanju ničim nije unapred određeno ili predodređeno (naddeterminisano). Recimo, ako sintagma *slika sveta* okvirno definiše (zastupa, predstavlja) mogući oblik predstavljanja, onda reč „svet“ u njoj ne može da ima fiksno, supstancijalno obeležje. Moguće je govoriti kako o svetu ispred slike tako i o svetu u slici. Strogo uzev, ni jedan od ta

dva govora/predstavjanja ne referiraju na nešto isto, supstancijalno istovetno. Supstancijalizam kako klasične metafizike, tako i moderne metafizike subjektivnosti stran je samoj strukturi predstavljanja. Struktura predstavljanja, generalno uzev, ne dobija smisao počev od pretpostavljenih i privilegovanih *metafizičkih* referenci. Takođe je važno i to da predstavljanje može sebe da predstavi kao nešto drugo od onoga što strukturalno jeste. Ono može da se predstavi kao upad u metafiziku ili, čak, u neke ideološke iluzije.

Zato je moguće reći da je predstavljanje strukturirano kao tumačenje i samotumačenje, ali ne i kao ono što je u tim tumačenjima *protumačeno*. Ukratko, predstavljanju ne treba verovati na reči. Svaka re-prezentacija uvek zavisi od svog (diferencijalnog) tumačenja koje pred-nas-stavlja, zastupa i šifruje smisao date predstave. Bez tog tumačenja, sama predstava ne bi bila ništa, tj. ne bi ništa predstavljala. Ali, i tumačenje je izvesno predstavljanje, re-prezentacija smisla, pa već iz toga sledi da je predstavljanje uvek samo predstavljanje predstavljanja. Svako predstavljanje se uvek određuje *za razliku* ili *u skaldu* s drugim predstavljanjem.

Tu operaciju može da izvrši samo tumačenje i, u krajnjoj liniji, samotumačenje. Zato bismo mogli reći da je u predstavljanju primaran aktivni momenat samotumačenja, a da je pasivni odnos predstavljanja nečega što je spolja dato samo izvedeni, sekundarni oblik predstavljanja. Oblik čija „istinitost“ zavisi od aktivnog prihvatanja ili neprihvatanja. Zato se može reći da predstavljanja u umetnosti uvek klize u neki drugi oblik, drugu individuaciju, te da, u tom smislu, nemaju niti mogu da imaju opštu teoriju koja bi stajala iznad raznolikih interferencija predstava, odnosno raznih načina njihovog tumačenja i samotumačenja. Možda je zato moguće reći da nema jedinstvenog pojma predstave/predstavljanja koji bi opstajao unutar svih istorijskih razlika u tumačenjima, odnosno u performativnoj izgradnji umetničkih predstava. U tom slučaju, istorija umetničkog predstavljanja bila bi istorija *pretvaranja*, ali pretvaranja *bez komplementarne doličnosti*. Pitanje je, samo, da li to što važi u umetnosti i za umetnost podjednako važi i u drugim oblicima predstavljanja, recimo u nauci i filozofiji. Da li je istorija mišljenja-kao-predstavljanja u biti, samo, jedna istorija pričinjavanja ili, ako hoćete, simulacije?

O slici sveta

Doličnst slike je svojom savremenom hiperprodukcijom dovedena u pitanje. Prizor sveta je doveden pod pitanje, ali ne sa stanovišta samog sveta, već sa stanovišta površnosti i hiperprodukcije samih simulacija. Ovo dovođenje u pitanje ima i izvesno „psihološko“ značenje: uzdrmati spokojstvo (ili: samorazumljivost) utemeljujuće *ideje* (ili ključnog *cilja*, *verovanja*, *credoa*) na kojoj je počivala stara slika, a to je, naravno, ideja slike kao slike sveta, kao njegove sušte predstave/reprezentacije. Ova ideja je prećutno funkcionisala (u likovnoj umetnosti) kao *utemeljujuća*, te je, u stvari, bila simulacija vladajuće metafizike, njene neupitne, bespogovorne, stroge centričnosti.

Slikarstvo je oduvek bilo likovno-morfološki (a ne jezički) profilisano, budući da se bavilo predstavljanjem i formatiranjem oblika/likova/figura. Iz je tog razloga moglo je *izgledati* da je u njemu likovno-morfološki momenat mnogo važniji od idejnog. Međutim, taj izgled je varao! Likovni momenat je bio važniji od idejnog samo ukoliko su u idejnom momentu na delu spoljašnje (mitske, religijske itd.) ideje. U slikarstvu kao reprezentativnoj likovnoj umetnosti funkcionisala je i jedna statusna ideja čija važnost nije mogla da se relativizuje (otpiše ili zameni), budući da je ona u samom slikarstvu bila utemeljujuća. To je *ideja* već pomenutog likovno-morfološkog pristupa vizuelnim fenomenima i, najzad, samoj umetnosti. Dakle, likovnošću je oduvek komandovala sama *ideja* likovnog. Ona je bila prećutno (takoreći: nesvesno) data budući da se nikada nije dovodila u pitanje. Ipak, to nije značilo da ona ima neprikosnoven ontološki (u biće upisan) ili naučni (zakonito dat) status. Pre bi se moglo reći da su i klasična i moderna slika počivale na jednom fantazmatskom statusu. Ideja (ili: središte, konstrukcija) slike prihvatala se kao prirodna, nužna ili jedino moguća stvar. Šta bi slika, a s njom i umetnost, mogla biti drugo nego slika sveta?! To je delovalo kao potpuno samorazumljivo, a upravo ta vera se pokazala kao fundamentalna, utemeljujuća laž umetnosti. Kao njeno „slugeranjstvo“ (Niče).

Dugo smo bili žrtve privilegovane neposrednosti. Naivne slike sveta koja za sebe ne zna kao za simulaciju, fantazmu, predstavu, sliku. Jer, misli da je u njoj svet zastupljen sam po sebi. Ali, naravno, svet nije prizor bez posmatrača. Slikarstvo je htelo da slabost svoje pozicije nikad dovoljno

uverljivog *posmatrača* pretvori u specifično likovnu vrlinu. Ali, ti sjajni napori nisu urodili plodom. Zato su bili neophodni sledeći koraci. Jedan od njih je bio: iskorak iz slike u *ready-made*. Time je jedan posrednik isključen. Isključena je pozicija slikara kao posmatrača... Svet je postao sopstvena slika/prizor sveta. I šta se onda dobilo? Dok je stara (klasična i moderna) slika bila simulacija neposrednosti, dotle je savremena slika iskoračila u neposrednost koja samo simulira sliku: *kao da* taj isečak sveta (*ready-made*, *instalacija, performans*) ima nešto da nam kaže *o* svetu i *njegovom* smislu.

Da li se, time, primaklo u najveću blizinu prizora bez posmatrača? Bez sumnje – ne. Jer, čak i sam *ready-made* je pre ta neobična re-prezentacija sveta nego svet sam. Svet jeste sazdan od re-prezentacija lišenih onoga što je u njima, navodno, re-prezentovano, dakle, sveta neposrednosti. Svet savremene umtnosti je svet koji nema nikakvu neposrednost, pošto njegova „neposrednost“ klizi ispod interferencija, interakcija i prepleta predstava koje on ima o sebi. On je, dakle, složena i pritvorna, takoreći „neiskrena“ re-prezentacija ničega (neposrednog), ali re-prezentacija koja bi za „naivne“ (a takvi su, većinom, posmatrači savremene umetnosti; samo, naravno, njihova naivnost nije nimalo banalna, jer je naivnost „drugog“ stupnja, ako prvi stupan pripada „pravoj“ banalnosti, gluposti, zdravom razumu itd.) htela da se predstavi upravo kao sušta neposrednost, odnosno kao prizor bez posmatrača, kao svet sam. Umetnost se oduvek hranila tom dvosmislenošću, pa zašto ne bi i danas. Ova logocentrička zabluda *umetnosti posle slike*, zapravo je najstarija zabluda svake, pa i najstarije umetnosti. Zašto je to zabluda? Zato što svet nikad nije imao svoju neposrednost. On je sav u posredovanjima. On je uvek trag neke slike sveta. Uvek je neka, „zaostala“ ili „preuranjena“, oskudna ili preobilna slika sveta. I nikad nije sam sebi dat u toj istovetnosti sa sobom. Svet ne stoji nasuprot sopstvene slike („slike sveta“), već je sam slika sveta bez komplementarne neposrednosti, bez sveta utemeljenom u samome sebi.

Oholi trenutak

Istina je uvek odnos prema nečemu. Sam taj odnos može da se formalizuje iskazom: *istina je da p*. Pri tom *p* je nešto što u nekoj referencijalnoj ravni, odnosno u ravni nekog pozivanja-na, jednostavno – postoji, jeste. Da li to znači da kad kažemo *istina je da p*, time naprosto

tvrdimo da i sama istina postoji? Možda. Ipak, reći da istina postoji moguće je samo ako se, time, pretpostavi da pre nje postoji i nešto drugo, neko postojanje na koje se ona odnosi. Da li je i to drugo istina, ako već postoji, ako jeste? U tom bi slučaju istina bi bila dvoznačna. Podrazumevala bi dvostruko postojanje: vlastite istine i tuđe istine.

To može da se iskaže i na sledeći način: kao i svaki odnos, istina je odnos u kojem postoji subjektivna i objektivna, unutrašnja i spoljašnja strana. Ako *p* postoji kao istina, onda se time podrazumeva da u tom *p* postoji i izvestan odnos između njegove objektivne, spoljašnje i subjektivne, unutrašnje strane. Da li to znači da istina nije nikad data samo po nekom iskaznom, jezičkom, subjektivnom svojstvu? Odnosno, da je ona uvek data i po nečemu drugom, izvan realcije koju uspostavlja počev od sopstvenog jezika? Pogledajmo tu stvar izbliže.

Ako *istina je da p* (recimo: da *kiša pada*) ne kaže ni manje ni više nego *p* ili, što se svodi na isto, ako *p* kaže *istina je da p*, onda iz toga sledi da istina nije samo subjektivni odnos prema objektivnom postojanju (prema nekom *p*) nego da je ona, ujedno, i sama potvrda tog objektivnog postojanja (toga što jeste ili tog *p*). Time bi ono što jeste/postoji bilo, na neki uzvratni način, izjednačeno s istinom. Istina bi, u tom slučaju, podrazumevala slaganje, koincidenciju ili, čak, istovetnost vlastite subjektivne i objektivne strane, svog meta-diskursa i predmet-diskursa. U tom smislu, istina bi mogla biti kako ono što se kaže da jeste, tako i ono što jeste. Ili: istina je i samo to *p* koje jeste, kao i tvrdnja *da p* jeste. Ali, naravno, "puna" istina bi bila i saglasnost ta dva momenta: onoga što jeste sa onim što se tvrdi da jeste. Ta saglasnost se obično zove *korespondencija*. Ipak, nije li tu, možda, previše različitih značenja reči *istina*?

U svakom slučaju, ako hoćemo da sačuvamo pojam *istine*, to je moguće samo ukoliko prihvatimo da je istina u isti mah *odnos* prema izvesnom *p* (*reći da p*) i samog tog *p*. Ipak, da li je tako nešto moguće? Nije li preterano i suvišno istinu poistovetiti s nečim što jeste? Nije li preterano reći da je istina to što *postoji po sebi*? Ako bi to zaista bilo preterano, onda se postavlja pitanje: da li bi još bilo šta mogao da znači izraz *istina po sebi*? Ne bi li on, u stvari, bio besmislen? Pa ako bi *istina po sebi* bila besmislica, onda bi, bez sumnje, i pojam *bezuslovne istine* morao da se odbaci.

Ako uopšte i postoji, bezuslovna istina bi morala da bude načelo koje ima uslov/uzrok/razlog u samom sebi. Ali, ako bi taj uslov bio samo i samo

subjektivan, onda bi to, očigledno, bilo pretnja za istinu, opasnost od moguće proizvoljnosti. Od mahinalnog pravljenja načela. A opet, po osnovu izvesne subjektivne proizvoljnosti u istoriji filozofije su odbacivani pojmovi metafizike, utemeljujućih načela, apsolutne ili bezuslovne istine i slično. Suprotno tome, svi pokušaju da se istina po sebi očuva ili spase, posle iskustva preteranog subjektivizma, morali su da uvaže njenu celosnu funkciju, u kojoj je istina po sebi saglasna sa istinom za nas, odnosno u kojoj ta dva momenat koincidraju kao dva glasa koji su saglasni.

Otuda može da se kaže da je bezuslovna istina glas koji je to što jeste pod uslovom da je saglasan sa istinom koja je nečiji, subjektivni, "naš" glas. Naravno, tada se postalja pitanje: koliko je, u tom slučaju, istina uopšte i bezuslovna. Pa ako ona to zaista jeste, onda je to moguće samo zato što je u njoj garantovana ta simbioza subjektivnog i objektivnog momenat. Tek ako je u bezuslovnoj istini potvrđen ili garantovan ne samo njen objektivni (predmetni) nego i subjektivni (refleksivni, na meta nivou dati) identitet, onda je to uslov koji nužno važi u svim kontekstima ili svetovima u kojima se takva istina pojavljuje. Bezuslovne istine su zauvek-istine ili, u protivnom, nisu ništa. Reč *zauvek* ovde znači: van uticaja vremena i svega slučajnog ili promenljivog što vreme nosi sa sobom.

Međutim, šta ako se pokaže da mi oduvek živimo u svetu u kojem je ne samo ono sibjektivno, nego i ono objektivno, naprosto nešto slučajno i promenljivo?! Šta ako je svet, zajedno sa nama u njemu, jednostavno haos koji svaku koincidenciju, saglasnost, korespondenciju, sintetičnost i analitičnost čini sumnjivom, efemernom, kontingentnom?

Bezuslovne/večne istine, koje imaju uslov/izrok/razlog u sopstvenom načelu, u koincidenciji vlastite subjektivne i objektivne strane, podrazumevaju, u stvari, izvesnu istovetnost-sa-sobom istine. Bezuslovne/večne istine moraju, najpre, da zadovolje načelo identiteta, da budu istovetne sa sobom (u svim kontekstima), da bi uopšte mogle da budu bezuslovne/večne. Jer, ako nisu istovetne sa sobom, ako su promenljive ili prevrtljive, onda takve "istine" ne bi mogle da budu ni samo-istine, a kamoli bezuslovne/večne istine. Istina koja nije istovetna sa sobom, koja je stalno druga nužno bi bila uslovljena svojoj stalnom-drugošću ili stalnim gubitkom identiteta. Dakle, ako su bezuslovne istine uopšte i moguće, one su moguće tek pod uslovom da su istovetne sa sobom ili podložne načelu identiteta. Pri tom, ipak, načelo istovetnosti sa sobom je nužan, ali ne i dovoljan uslov

bezuslovne istine. Da li dovoljan uslov uopšte i postoji? Naravno, ovo poslednje pitanje čini mogućim jedno još važnije: da li bezuslovne istine uopšte i postoje?

Neko bi mogao reći: ako i ne bi postojale, trebalo bi ih izmisliti. Ipak, ovde bolje pristaje jedna druga ambivalentnost: ako bezuslovne istine ne postoje, mi njih ipak živimo. Živimo ih u okolnostima haosa, nekoincidencije kako nas samih sa sobom i sa svetom, tako i sveta sa nama i sa sobom. Živimo kao kontingencije stešnjene unutar područija činjeničkog i protivčinjeničkog, gde istina nije izuzetak pošto joj to onemogućije protivistina. Za istinu nije problem njena opozicija sa neistinom, već njena napetost sa drugom istinom, sa protivistinom, sa razlikom. U modernom svetu, za razliku od klasičnog, bezuslovne istine su samo vidljivije represivne, dogmatske i bezočne. Ali, slično otrovima koji u isti mah mogu da budu i lekovi, bezuslovne istine, norme, nalozi, takođe mogu da u jednom trenutku budu i spasonosni i poražavajuće. S tim što taj trenutak, po pravilu, ne može predugo da traje.

Rasprodaja dostojanstva

Pitam se, neki put, da li je demokratija poredak koji uvažava čovekovo dostojanstvo. To je danas, možda, najvažniji problem za demokratiju. Zaista, ako demokratija, kakva sada imamo na ovim prostorima, ne uvažava ili ne pruža šansu čovekovom dostojanstvu onda ćemo, čini se, „slabu vajdu“ imati od njenih drugih kvaliteta i vrednosti... ukoliko njih uopšte ima. Otkud ova sumnja u demokratiju? U njenu spremnost da uvaži ili, čak, da prednost da čovekovom dostojanstvu? Ta sumnja je, pre svega – politička. Kod nas se oduvek govorilo: *politika je kurva*. A politka je, naravno, ono što re-prezentuje dati poredak... Ali, ta sumnja nije samo politička nego je i istorijska: čini se da u istoriji čovečanstva ni jedan poredak nije uspevao da na uverljiv način dâ prednost čovekovom dostojanstvu. Da li tranziciona demokratija čini iznimku? Ne baš. Ali zašto je tako?

Šta je to što u manje-više svakom poretku onemogućuje, osujećuje dostojanstvo? Ako je verovati starom kineskom mudracu, Konfučiju, to je *kukanje*! Jer, *dostojanstven čovek ne kuka*. On se bori, zalaže, angažuje. Ta misao može da se iskaže i ovako: onaj ko previše kuka garantovano *nema*

dostojanstva. Pa ako svi kukaju, onda niko nema dostojanstva. U Kini, u Konfučijevo vreme, ljude su spopadale svakojake nevolje, pa je kukanje bilo skoro prirodna pojava. Ali, zašto se u Srbiji *danas* „naveliko“ kuka, zašto skoro svi kukaju? Bez sumnje, reći tako nešto je preterano. Jer, u stvari, ne kukaju svi. Nekima je sasvim dobro. Samo, to ne znači da oni poseduju dostojanstvo. Odsutvo kukanja je nužan, ne i dovoljan uslov ljudskog dostojanstva. Nema dostojanstva u kuknjavi, ali nema ga ni, recimo, u bezobzirnoj sebičnosti (ili: divljem egoizmu i razobručenom kapitalizmu) koja, po pravilu, proizvodi kuknjavu drugih...

Neugodna je činjenica da se u samoupravom socijalizmu manje kukalo nego danas. Ipak, u vezi s tim ne treba imati iluzije. S jedne strane, nije se smelo previše kukati, bar ne javno. Sve „crno“ je bilo potiskivano ili čak zabranjivano. Jer, to je bio poredak „svetlih“ perspektiva. Odnosno, bio je to poredak sa jedninstvenom, zvaničnom ideologijom koja je ljude uveravala da se sve (što se radi) radi u korist dostojnstva radnih ljudi, samoupravljača. Bili smo, takoreći, primorani da verujemo u sopstveno dostojanstvo kao „radnih ljudi“. Već dostojanstvo ljudi *kao takvih* bilo je mnogo manje uvažavano. Zato se taj poredak pokazao kao ideološka manipulacija s dostojanstvom. Pa je ubrzo nastala raspradaja dostojanstva. Ali, problem s dostojanstvom je u tome što ono ne može ni da se proda ni da se kupi.

S raspadom samupravnog socijalizma „radni narod“ je u Srbiji postao „srpski narod“. Politička bezuslovnost te transformacije uslovila je nove obrte u manipulaciji s dostojanstvom. Kuknjava je bila uperene protiv drugih (tj. narodâ bivše SFRJ) koji su takođe izvršili ideološko preimenovanje „radnog naroda“ u odgovarajuću *etničku* kategoriju... Time se kuknjava transformisala u uzajamnu agresiju u kojoj je dostojanstvo konkretnih ljudi na raznim stranama gaženo na najbrutalniji mogući način.

Neki bi rekli da je danas u Srbiji ugroženo ljudsko dostojanstvo, zato što se nedovoljno uvažavaju ljudska prava. U tome, zacelo, ima istine. Pa ipak, sama ideologija ljudskih prava nije dovoljna da bi se osuguralo bilo čije dostojanstvo. Moguće je kukanje i pod ideologijom ljudskih prava, naročito kad se s tim pravima politički manipuliše.

Dostojanstvo je retkost. A opet, mnogi ga svakodnevno „kupuju“ i „prodaju“, s tim što to ne primećuju ili ne žele da primete. Zato bi se, parafrazirajući narodsku izreku o politici, moglo reći: *i ekonomija je kurva*.

Jer ona, naročito ako je monopolska i koruptivna, još gore preokreće prave vrednosti, pa i samu vrednost dostojanstva. Naprosto, nemoguć je poredak s „nabeđenim“, „kupljenim“ ili „jeftinim“ dostojanstvom.

Dostojanstvo je nešto što neutrališe razloge za kukanje. Ono sâmo ih ne rešava, ali svojom *neutralizacijom* stvara izvesnu distancu prema tim nevoljama koje su uzrok kukanja. Distanca je neophodna da se ne bi bilo *žrtva* nevolja i da se kukanje ne bi izrodilo u nešto još mnogo gore, u bes, agresiju, bezumnu destrukciju, recimo, rušenje grada u kojem se živi...

Neko bi na to rekao: taština, taština, sve je taština. Ljudski život dolina je suza i kukanja. U stvari, život je tako sazdan da razloga za kuknjavu uvek ima, ako ne pre, onda bar u pet do dvanaest. Ipak, na taj *defetizam* moguće je odgovoriti: *razloga* za dostojanstvo uvek ima i naročito ga ima u pet do dvanaest! Ali ima ga pod uslovom da se život, i pored svih nevolja, živi s odgovornošću i sa osećanjem smisla.

Pri tom, jasno je da će uvek biti korumpiranih, patologizovanih i idiotizovanih pojedinaca i grupa kojima priča o dostojanstvu neće ama baš ništa značiti.

Groblje dogmi

Tradicionalno shvatanje *bezuslovnog* se ne iscrpljuje negativnim određenjem, tj. odbijanjem da se dato stanje bilo čime uslovi, uzrokuje, determiniše, instrumentalizuje, odnosno da se bilo čemu potčini, podvrgne i poremeti, jednom rečju, da se ovim ili onim ograniči, pokvari, pokori. Pretpostavka je, dakle, da postoje takvi *entiteti* (od lat. *entis* - koji jeste; tu je, bez sumne, upisana *ontološka strana* svakog entiteta) koji su istine po sebi, bez obzira da li se užarena lopta, kasnije nazvana *Zemlja*, već formirala ili ne, bez obzira da li je pala kiša ili nastupila svetska revolucija... Ukratko, neka istina je bezuslovna ne samo zato što *nije* (ovo je negativna strana) ničim (spoljašnjim) uslovljena, pa ni “vremenom”, nego zato što *jeste* (to je pozitivna strana) takva kakva jeste i nikakva drugačija; dakle, što je istovetna sa sobom, pošto ima čvrsti *identitet* koji je usidren u njoj samoj. Prema tome, u tvrdnji o bezuslovnom nije prisutno samo poricanje uslovljavanja nego i potvrda nečeg bezuslovnog. Ali, *čega* bezuslovnog je to potvrda? Ukoliko je reč o istini, onda je to, bez sumnje, potvrda istine. Ili samog identiteta istine. Potvrda da je istina to što jeste, a ne nešto drugo. Da

istina ne laže.

Filozofi su se, bez obzira na sadržinske razlike u značenju *bezuslovnog*, ipak, slagali u jednoj stvari: da sve za šta se može reći da je bezuslovno mora, u isti mah, biti podložno semantičkoj potvrdi sopstvenog identititeta, saopstvene istovetnosti sa sobom. Na osnovu semantičkog identiteta, koji je ujedno i logički identitet, može se unapred, tj. *a priori* reći da je bezuslovno istinita već sama tvrdnja: *bezuslovno je bezuslovno*. Pošto njoj samoj prethodi ili je u njoj implicitno prisutan stav: *A je A*. U isti mah, naravno, ta istina je i *isključiva*, pošto je i stav A = A isključiv. Ova isključivost se ogleda u stavu: *A nije ne-A*. Samo isključivanje protivurečnosti nije forma koja se negde ("tu i tamo") primenjuje, a negde ne. Ta forma je obavezujuća za sve što se smatra bezuslovno istinitim. Zato, recimo, Brana Petronijević u svojim *Nalečima metafizike* može da kaže: "Bezuslovno izvesna, tj. u logičkom smislu opštevažeća, jeste samo ona istina čija suprotnost nije moguća, koja je, dakle, kao takva nepromenljiva" (Tim I. Bgd. 1986. str. 27).

Pošto bezuslovno nije ničim uslovljeno, njegov identitet ne može ničim da se poremeti, transfrmiše u nešto različito, drugo. Ne može da bude *uslovljeno* bilo kakvom hetero-nomijom (drugo-zakonitošću), i ne može da bude nešto (bilo šta) *uslovno*. To onda znači da bezuslovno u sebi strogo isključuje protivurečnost, da se ono skoro rigidno drži stava: A nije ne-A, ili, što se svodi na isto: A ne treba da bude ne-A. Paradoks ove *samodovoljnosti* bezuslovnog (ili *apsolutnog*, kako su to nekad govorili mnogi filozofi) ogleda se u tome što ona, bezuslovnost, i da se to hoće, *ničim* ne bi mogla da se osujeti, razori ili porekne, pošto bi, u tom slučaju, morala da bude nečim uslovljena, a to zapravo znači relativizovana, što bi, onda, protivurečilo njenoj definiciji. Dakle, kako god da sadržinski odredimo neku bezuslovnost, ostaje formalna istina da ona mora biti arogantna, isključiva, neprikosnoveno, nedodirljivo *istovetna sa sobom* ili je, u protivnom, ne bi ni bilo.

Neki manje skrupulozni autori bi, na ovom mestu, rekli da je bezuslovno (ili: aposlutno) u filozofiji čista besmislica koja se pojavljuje sa pretenzijom da bude – *dogma*. Tu bi se, onda, moglo dodati kako svaka dogma u filozofiji, upravo zbog njene preterane upotrebe ili dogmatičkog habanja, pre ili kasnije biva usmrćena, onako kao što je, uostalom, i sam Bog mrtav. Iako su dogme ono u šta se ne sme dirati, one se ipak, u filozofiji, pa i

drugde, uvek na kraju pokazuju kao smrtonosne, s tim što, u subnjoj instanci, tu smrt one nose u sebi samima. Zato se filozofija može nazvati grobljem dogmi.

Pa ako je, kako kaže Badiu, postojanje jedne bezuslovne i sa sobom istovetne potrebe uslov *sine qua non* postojanja filozofije danas, ako objava smrti filozofije ima smisla samo ako taj uslov nije zadovoljen, iz toga onda sledi da su filozofiji i filozofima, zapravo, uvek iznova, uvek još jednom potrebne nove ili stare dogme. Kao da je filozofija nikad-dovoljno-utažen, tantalovski napregnuti – dogmatizam. A toj uslovnosti, bez sumnje, ne bi izmicala ni tzv. *analitička filozofija* ili ono što je danas od nje ostalo. Naime, i toj filozofiji su uvek potrebne neke neupitne, neprikosnovene, tabuizirane, bezuslovne pretpostavke, koje bismo mogli nazvati i dogmama. Te dogme, međutim, nemaju spasa pred onom drugom osobinom filozofije, da uvek iznova, neumorno postavlja pitanja. Zato bi se moglo reći da sama filozofska upitnost već predstavlja svojevrsno oruđe relativizma, da ona nužno odustaje od bilo kakavog čvrstog, neprikosnovenog, apsolutnog predmeta, i najzad, da filozofija ovu "guju", ovaj "ukleti" upitni relativizam nosi u svojim najvlastitijim nedrima. Sve to upućuje na zaključak da upitnost u filozofiji mora negde da se zaistaviti, jer bi, u protivnom, filozofiji pretila opasnost da postane najveći proizvođać relativizma, tj. nemogućnosti bilo čega bezuslovnog.

Ako bi to bilo tačno, onda i ovo danas veoma napadno nipodaštavanje filozofije, do samih objava njene smrti, bio bi zapravo pokušaj da se "spase" ono bezuslovno, ali tako što bi se verovalo (a to veruju i filozofi i ne-filozofi) da se bezuslovne istine više ne mogu naći u filozofiji, već samo negde drugde, recimo, u religiji, nauci, logici, iskustvu itd. Ipak, takvom "spasu" ne treba verovati na reči. Jer, ma koliko bila rafinirana, svaka objava smrti filozofije podrazumeva pad u pred-filozofsko stanje koje su stari Grci s pravom nazivali *doxom*. Ali, avaj, takvih iskušenja danas ima na pretek. Mada je njih oduvek bilo: *neupitna doxa* se po pravilu konfrontirala sa upitnom (filozofskom) episteme i, pri tom, filozofija nije dobro prolazila. Zato samoj filozofija nije preostajalo ništa drugo nego da uvek iznova preuzima na sebe sopstvenu odgovrnost, odgovornost kako za vlastitu upitnu uslovnost, tako i za potrebnu neupitnu bezuslovnost, odnosno za mogućnost da se upitnost negde zaustavi. Eto zašto filozofija nije mogla da se potpuno prepusti ni privilegovanoj, dogmatičkoj predmetnosti niti pukoj

relativističkoj bespredmetnosti. Ova poslednja danas savršeno pogoduje aktuelnom svetu preteranog uslovljavanja, razmenljivosti i instrumentalizma. Bez sumnje, to je svet u kojem se s lakoćom unapred odbacuje svaka dogma, ali ne i dogma vlastitog, nezaustavljivog relativizma.

Nije li, dakle, priča o bezuslovnoj potrebi, u stvari, priča o neophodnosti izvesnih dogmi bez kojih bi pojmovi filozofije bili suviše nestabilni, decentrirani i raspršeni, skoro kao peščane figure na morskom žalu?! U toj priči danas ima nečeg što ne može tek tako da se odbaci. Čini se da su, posle sloma bipolarnog sveta, kako sama filozofija, tako i naši životi, zapali u jedan prilično mučan ili vrtoglav relativizam kruženja znanja, informacija, robe, novca i slika, o kojem nam, s pravom, govori Badiu. Ostaje još samo da se upitamo: da li iz tog kruženja uopšte ima izlaza? I da li je taj izlaz u pravcu ustanovljenja jedne nove, inovirane, renovirane i besprekorne Bezuslovnosti? Može li više puta ponavljano uslovljavanje, u jednom trenutku, da počne da liči na bezuslovnost i da, čak, *bude* bezuslovnost?

Slika bez lika

Po nekim starim navikama, reklo bi se da je slika u svojim raznovrsnim istorijskim stanjima nešto što je u okvirima te raznovrsnosti uvek – *isto*. Nije li, u tom slučaju, slika ili sama suština slike uslov mogućnosti svekolike raznovrsnosti svog vlastitog ispoljavanja? Ili bi takva procena, u stvari, bila loša, pošto ona suviše oštro razdvaja sliku (= uslov izvesnih mogućnosti) od vlastitog ispoljavanja (= promenljivih istorijskih stanja). Time bi ovo drugo, promenljiva istorijska stanja slike, čini se, bilo zanemarljivo ili nebitno za sam pojam *slike*. Ili: slike kakva je ona u svom *suštinskom liku* ili *obliku?* Samo, da li uopšte postoji nešto takvo kao suština, istina ili identitet slike? Da li to postoji kao što, recimo, postoji specifičnost vreste zvane kruška ili jabuka? Odnosno: da li je slika entitet koji je isti (ili: istovetan sa sobom) u svim svojim promenljivim stanjima?

Razlika između slike i kruške je u tome što je slika samo delimično činjenica. Nesporno je to da je ona u praktičnom smislu nešto *načinjeno*. Nekad je to bilo tzv. *ulje na platnu*, dakle, najrazličitiji artefakt koji se konvencionalno zove *slika*. Samo, tom konstatacijom se ne dobija odgovor na pitanje kad je i po čemu je jedna slika zaista – slika. Naravno, moguće je

reći: slika je produkt izvesne delatnosti koja se zove *slikarstvo*. Samo, ta tvrdnja nije preterano informativna. Mnoge stvari koje se (konvencionalno) nazivaju *slikom* nisu slike u smislu dela koje pripada *slikarstvu*, naravno, bilo da je reč o aktuelnoj umetnosti ili o istoriji slikarstva. Ali, i tom tvrdnjom se značenjska problematičnost reči *slika* prebacuje, kao vruć krompir, u ruke reči *slikarstvo*, pa onda i reči *umetnost*. Naravno, još uvek nedostaje odgovor na pitanje: po čemu neko „ulje na platnu" zaista predstavlja produkt slikarstva ili umetnosti? Mnogi će za neku kič-sliku reći: pa to nije slika. Da bi jedna slika zaista bila slika (a ne samo nekakav artefakt), ona bi ipak trebalo da bude produkt umetnosti. Ali, nažalost, nije svaki pokušaj slikanja i slike uspešan. Nije sve što liči na sliku – *slika*.

Za razliku od jabuke ili kruške, koji su istovetni sa svojom faktičkom egzistencijom, slika bi htela da bude i nešto drugo, nešto više od puke materijalnosti ili tzv. *ulja na platnu*. Drugim rečima, ona u svom pojmu ima ugrađen izvestan nalog, normu, a ne samo fakticitet. Očigledno je, dakle, da slika može biti samo efekat jedne procedure koja ima neki cilj, svrhu, koja nečemu teži... Iz toga sledi zaključak da ona nije samo jednostavna datost, fakt, da je, ujedno, prenosnik neke svrhovitosti. Zato je slika uvek i ono što treba da bude, i što je ugrađeno u sam projekt njene prezentacije i reprezentacije. Ukratko, ona *jeste* to što *treba da bude*, mada često ne stiže do svog *treba da*! Pa ipak, u odlučujućoj instanci, ona re-prezentuje to *traba da* koje nije samo njeno! Zato je ova celishodnost slike nešto što ona u suštini (ne nužno i u svojoj pojavnosti) *jeste*.

Naime, usmerenost na izvesno reperezentativno, uzorno i izvorno *traba da* u artističkoj proceduri je neizbrisiva. Pa ipak, to ne znači da sama ta procedura uvek dobro razume svoju usmerenost. Sikar često ne razume svoj plan, projekt, intuiciju, svoje *traba da*. Štaviše, možda bi se moglo reći da on *nikad* ne razume sasvim dobro svoje suštinske naloge, svoju bitnu svrhovitost i da to dolazi otuda što su suštinski nalozi i bitna svrhovitost, zapravo, neostvarljivi, a možda se, čak, može reći da ih i nema! U tom slučaju, u slici ono suštinsko uvek na neki način ostaje bez suštine, a, pritom, i sama slika je jedna svrhovitost bez svrhe.

Bez obzira na to *kako* umetnost razume vlastitu proceduru, to razumevanje je ugrađeno u sam proces nastanka umetnilkog dela počev od neke norme, uzora, projekta. Pri tom, mogućnost „pogrešnog" (samo) razumevanja ukazuje nam na činjenicu da je umetničko delo, u ovom slučaju

slikareva slika, svoje *traba da* uvek u isti mah ispunjava i promašuje, ako ne i ruši. U stvari, slika je nešto što je delom podudarno, a delom nepodudarno s normativnim značenjem *likovnosti*.

Na pitanje šta je uopšte slika, bezbedni odgovor (koji ipak nije celovit) mogao bi da glasi: slika je nešto što u sebi sadrži, u isti mah, deskriptivna i performativna svojstva slikarstva (tj. likovne umetnosti). S tim što tu leži, odmah, i njena granica. Problem je u tome što slikarstvo danas nije više ono što je nekad bilo. U likovnom *treba da* predominantna je postala *nedovoljnost*. Slika je, danas, izgubila svoju normativnu sposobnost konstituisanja pravca, „izma". Zato ona, u svom tradicionalnom (klasičnom i modernom) značenju, prepušta, sada, svoje mesti nekim drugim oblicima svrhovitosti bez svrhe. Među njima se ističe digitalna slika koja ima istanjen normativni kapacitet, ali to njoj ipak ne smeta da bude značajan deo savremenog shvatanja umetnosti. Nezgodna strane savremene digitalne (nepokretne ili pokretne) produkcije slike je u tome što ona neometano stvara enormnu količinu slikovnog – đubreta.

Vratiti čast umu

Pre ili kasnije, pitanje o racionalnosti, o krizi instrumentalne racionalnosti, pa i krizi racionalnosti svih naših ciljeva i ciljnosti, odnosno, o krizi instrumentalnih odnosa koji prestaju da budu samo instrumentalni i uobličuju se u cilj (ili ciljnost) *po sebi*, transformiše se u pitanje o krizi smisla svakog i pre svega praktičnog bivstvovanja savremenih ljudi. Upitnost o toj krizi ima svoju daleku istoriju čiji se početak teško može utvrditi. Ali, već mnogo lakše je ustanoviti značajne odgovore na tu upitnost. Jedan od najvažnijih je, svakako, odgovor koji je dao Karl Marks i koji krizu instrumentalnih odnosa svedenih na cilj po sebi posmatra u koordinatama liberalnog kapitalizma XIX veka, da bi, pritom, duboko verovao da je ta kriza ciljno predodređena za *slom* shvaćen kao oblik sopstvenog *razrešenja*. U prvoj polovini XX veka pitanje o racionalnosti je produbljeno uvidima o krizi *nauke*, krizi koja je, po Huserlu, "izraz radikalne životne krize evropskog čoveka".

Sredinom XX veka kriza racionalnosti je kulminirala u činjenici da instrumentalni um može da postane deo (levog ili desnog) totalitarnog pogona. U međuvremenu, Adorno i Horkhajmer su profilisali, s jedne strane,

kritičko tumačenje krize prosvetiteljskih vrednosti koje su se okrenule protiv *sopstvenih* ciljeva i, s druge strane, kritiku instrumentalnog uma koji se, posle totalitarne avanture, zatvara u samoga sebe, postaje cilj samome sebi ili vlastita ciljna racionalnost, te na taj način obnavlja totalitarnu ideju, samo sada, kako bi rekao Markuze, kao cilj koji (sebi) postavlja aktuelni instrumentalni um ("Savremeno industrijsko društvo tendira totalitarizmu na osnovu organizacije svoje tehnološke baze", tvrdi Markuze; v. *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1968, str. 22). Taj "post"-totalitarizam (ili: totalitarizam-posle-totalitarizma) uobličava se sada, bez sumnje, kao trijumf jednoličnosti (Bodrijar) i beznačajnosti (Kastorijadis). Time, naravno, pitanje o umnosti/racionalnosti nije rešeno nego je još više produbljeno.

Da li je dekonstrukcija u stanju da da valjan odgovor na krizu umnosti ili je i njen "doprinos" samo u još većem (nihilističkom ili ne) produbljivanju krize? Ne samo u Srbiji nego i drugde, mnogi koji ne razumeju o čemu je u dekonstrukciji uopšte reč, skloni su da u njoj vide puku ideologiju ili mistifikaciju. Tome su skloni čak i veoma ugledni autori koji su stekli značajan uvid u savremenu krizu racionalnosti. Dobar primer za to je upravo Kastorijadis: "Dekonstrukcionistička ideologija i mistifikacija velikim djelom počiva na 'kulpabilnosti' Zapada: one proistječu, ukratko govoreći, iz jedne protunaravne mješavine u kojoj je kritika (davno već obavljena) instrumentalnog i instrumentalizovanog racionalizma krišom pobrkana s klevetanjem samih ideja istine, autonomije, odgovornosti. Igra se na kulpabilnost Zapada koja se odnosi na kolonijalizam, istrebljenje drugih kultura, totalitarne režime, fantomsku vladavinu, e da bi se uskočilo u kritiku, himbenu i autoreferencijalno proturječnu, grčko-zapadnog projekta individualne i kolektivne autonomije, težnje k emancipaciji, institucija u kojima su se ove, makar i djelimično i nesavršeno, utjelovile. (Najsmješnije je da ti isti sofisti ne propuštaju, s vremena na vreme, nijednu priliku da se postave kao branitelji pravde, demokracije, prava čovjeka, itd.)" (v. *Uspon beznačajnosti*, Gradac, 1999, str. 69-70).

Kastorijadis, očigledno, štiti stare i oprobane (na žalost *neuspešno* oprobane) modernističke programe (naravno: performativnog) uspostavljanja *istine, autonomije, odgovornosti*, (individualne i kolektivne) *emancipacije* i slično. Njegova kritika stanjâ aktuelne (društvene)

racionalnosti je veoma suptilna, ali i neuticajna. Uostalom, ni svi ti moderni programi koji su se bazirali na "kategorijama" koje Kastorijadis ceni, nisu uspeli da zaustave instrumentalni um. Svojim neuspesima oni su učinili da je samoreferentni instrumentalni um danas jači nego ikada. A puki povratak ili istrajavanje na tim samo malo renoviranim i inoviranim programima, u vremenu potpunog (i opravdanog) gubitka poverenja, bilo bi isto što i reciklaža neuspeha. Eto zašto je neophodno ozbiljno redefinisanje kritike instrumentalnog uma, redefinisanje koje ne bi naprosto poništilo ili negiralo programe individualne i grupne samozakonitosti (autonomije), odnosno oslobađanja (emancipacije) nego bi ih čitalo drugačije, i to upravo sa dekonstruktivnog stanovišta koje nije opterećeno neuspehom modernosti i koje – a to je tu verovatno najvažnije – ne teži negaciji onoga što procenjuje kao negativno, nego njegovoj diferencijaciji i de-konstrukciji, de-sedimentaciji.

Ali, šta bi bio diferencijalni pristup umu? Ako dekonstrukcija nije dijalektika negativiteta, ako ona ne negira bilo šta, onda ona ne negira ni sam pojam *uma* ili *racionalnosti*. Ona, samo, protivurečnosti u koje je zapao um želi da privede razlikama. Njoj nije stalo do tzv. *uniženja* racionalnosti/umnosti, pa ni *uniženja* logocentrizma, metafizike ili filozofije. Naprotiv, dekonstrukcija bi htela da *vrati čast* umu i, prema tome, da vrati čast i intrinsičnim vrednostima koje podržava um. Ali time ona, na indiraktan način, želi da vrati i čast praktičkom umu, pa, ako hoćete, i političkom, da ga *oslobodi* ne samo od metafizičkih stega koje su ga pritiskale u različitim emancipatorskim programima, bez obzira da li su bili na vlasti ili ne, nego i da oslobodi praktični um od *rasprodaje* koju u savremenosti ovaj doživljava unutar hegemonije predominantnih razmenskih odnosa. Bez uma smo, pre ili kasnije se pokazuje, prepušteni beznačajnosti, blesavoći i bezumlju. Pa najzad i nemoralu!

Granica kapitalističke proizvodnje

Neoliberalizam je, u stvari, prikriveni anarhizam (finansijskog) kapitala. On je eliminisao liberalnu strogost i na taj način kretanje kapitala doveo do proizvoljne,monopolske, korporativne nadmoći... U toj u mnogome prividnoj inovaciji (koju sugeriše prefiks *neo*) iščezla je ideja o pravnom (recimo: protiv-monopolskom) ograničenju samosvrhovitog

kretanja kapital-odnosa u svetskim razmerama, pošto se, ubuduće, svako ograničenje, sem profitno-funkcionalnog, kosi sa ključnom idejom *slobodnog svetskog tržišta*. Reklo bi se: neoliberalizam je bliži destrukciji same ideje liberalizma nego njenoj inovativnoj promociji. Po njemu slobodno tržište je jedini garant svih drugih sloboda u otvorenom globalnom poretku ili svetu... Ipak, tu je pre reč o samovolji kapitala, nego o slobodi ili, što se svodi na isto, reč je o bezobzirnoj slobodi za rast svakog i ponajpre finansijskog kapitala. Pri tom, naravno, slobodno kretanje radne snage ne postoji, jer se sudara sa nacionalnim barijerama. U ovoj slobodnoj razuzdanosti kapitala liberalna načela gube svoja izvorna značenja. Monopolska pozicija kapitala postaje ključna kategorija suverenosti na tzv. *slobodnom tržištu*.

Sam rad koji, naravno, nema istu onu slobodu kretanja koju ima kapital, ostaje i dalje deo „carstva nužnosti". Pri tom, ta nužnost je, u isti mah, prisila, disciplina, pokoravanje, ponižavanje, i ukratko, neki bi rekli *savremeno ropstvo*, ali u svakom slučaju: oskudica, glad, pa često i smrt. Ipak, to je fatalnost koja favorizuje razobručeno kretanje superprofita. Ako nadnice ne bi postojale, onda bi superprofiti bili maksimalni. Pitanje je, samo: *koliko dugo*? Argument više za neoloberalnu ideologiju je činjenica da je na aktuelnu scenu stupila ogromna količina spekulativnih profita, što je uvećalo ukupno bogatstvo, kao i monopolsku poziciju razvijenih nacija u distribuciji tog bogatstva. To je učinilo bespredmetnim bilo kakvu potrebu za praktikovanjem načela solidarnosti. Eto zašto se mnogi ideolozi i ekonomisti visoko razvijenog sveta danas horski-samouvereno upinju da dokažu kako je ideja o ograničenju kapital-odnosa naprosto – utopijska.

Neobična je činjenica da je to mišljenje na svoj način delio i sam Marks. Sve dok je kapitalizam u sebi dovoljno prostran za razvoj proizvodnih snaga, on neće propasti, i u tim uslovima proglašavati njegov kraj imalo bi utopijsko značenje. Ipak, Marks je verovao da će, kad-tad, ti uslovi da budu „zreli", a to znači da će kapitalizam doživeti slom. Do tada kapitalizam je, naprosto, istorijska nužnost. Sada je vreme da se upitamo: nije li kapitalizam danas stigao negde na rub svoje fatalnosti? Da li je to što se danas dešava objava kraja jedne velike priče? Pa ako jeste, onda ostaje neophodno da se objasni jedna važna stvar: kako je moguće da se savremeni svetski (neoliberalni, globalizovani) kapitalizam koji je zgrnuo silne hiperprofite odjednom nalazi na ivici dužničke (kreditne) krize? Da li je

čitavo to bogatstvo pretežno spekulativnog tipa, to jest takvo da, naprosto, (više) ne koincidira sa rastom proizvodnih moći, već predstavlja kočnicu njihovog kretanja?

Kod Marksa, naravno, nećemo naći odgovor na ta pitanja. U stvari, ključna protivurečnost istorijske formacije zvane kapitalizam, kako je Marks shvata, ogleda se u činjenici da kapital-odnos, iako teži beskonačnom razvitku proizvodnih snaga društva, to u jednom trenutku ne uspeva da postigne i postaje kočnica razvoju. Pisac *Kapitala* bi rekao da spekulativna, finansijsko-kreditna kriza kapitalizma nije „prava" kriza, da je to „eksces" koji, ipak, može da se koriguje i da će prava kriza nastupiti onda kada razvitak matrijalne proizvodnje (= proizvodnih snaga) bude skroz naskroz „zakočen". Pri tom, on napominje da je ključna proizvodna snaga, zapravo, sama radnička klasa. Ali tu se već nazire deo Marksovih zabluda.

U ovom trenutku poželjno je slediti misao po kojoj se kriza kapitalizma zaoštrava onda kada kapital-odnos postaje „okov" razvitku proizvodnih sposobnosti društva. U stvari, to je teza po kojoj kriza presudno utiče na istorijsko-*materijalističko* kretanja. Radikalna kriza nastaje tek onda kada kretanje *materijalne* proizvodnje biva sputano ili osujećeno. Prema tome, ona ne može da bude na *presudan način* centrirana u finansijsko-kreditnim odnosima ili kreditnom sistemu. Štaviše, Marks je smatrao da svođenje suštine kapitala na kamatu i kamatonosni kapital (ili: N–N') predstavlja ideološku smicalicu vulgarnih ekonomista. „U N–N' imamo iracionalni oblik kapitala, izokrenutost i opredmećenost odnosa proizvodnje u najvišoj potenciji" (v. K. Marks: *Teorije o višku vrednosti*, III, odeljak: „Fetiš kapitala"). Nasuprot ovom fetišu ili fetišizmu, Marks je smatrao da *racionalni oblik kapitala* odbacuje lihvarski (pred-industrijski, spekulativni) koncept kapitala i uspostavlja *kreditni sistem* koji predstavlja „pravi način industrijskog kapitala da sebi potčini kamatonosni kapital", naravno pod uslovom da je taj sitem „svojstven" industrijskom kapitalu (v. *Isto*, odelak: „Borba protiv kamatonosnog kapitala").

On smatra da se prava granica kapitalističke proizvodnje krije u samom kapitalu, odnosno u tome „što se kapital i samooplođavanje njegove vrednosti ispoljava kao polazna i završna tačka, kao pobuda i svrha proizvodnje; što je proizvodnja samo proizvodnja za kapital, a ne obrnuto da

su sredstva za proizvodnju prosto sredstva za sve šire razvijanje životnog procesa za društvo proizvođaća“ (*Kapital*, III, str. 1139).

Naravno, problem je u tome što i kreditni sistem može da se „iskvari“, odnosno može da poprimi otuđeni oblik, „ili tačnije oblik apsolutne *otuđivosti* (podvukao Marks: M. B.) u kamatonosnom kapitalu, u cepanju profita i kamate, u kamatonosnom kapitalu kao prostom obliku kapitala, obliku u kojem je kapital pretpostavljen svom sopstvenom procesu reprodukcije“ (v. *isto*: „Otuđivost viška vrednosti“). Za Marksa takve krize još nisu odlučujuće... Ali, gde onda treba tražiti granicu ove *otuđivosti* viška vrednosti? I da li je to granica otuđivosti samog kapitalizma kao sitemske uređenosti produkcije viška vrednosti?

Evo kako to vidi Marks. Protivurečni momenti u kapitalizmu se uspostavljaju “čas više naporedo u prostoru, čas više uzastopno u vremenu; sukob suprotnih činilaca dobija periodično oduška u krizama. Krize su uvek samo momentalna nasilna rešenja postojećih protivurečnosti, silovite erupcije koje za momenat ponovo uspostavljaju poremećenu ravnotežu” (*Kapital*, III, Kultura, 1961. god. str. 1138). Ali, Marks u isti mah govori o periodičnom obezvređivanju postojećeg kapitala kao sredstva kojim se, kroz krizu, uspostavlja poremećena ravnoteža. Takođe, on govori o unutrašnjim granicama koje kapitalistička proizvodnja “savlađuje samo sredstvima koja joj ove granice nanovo i u silnijem razmeru suprotstavljaju.” Ali razvijanje životnog procesa ne podrazumeva puku negaciju kapitala, već samo njegovu instrumentalizaciju. Roba i kapital i dalje ostaju mera vrednosti, ali više nisu, kako kaže Marks, jedina pobuda i svrha proizvodnje, odnosno nisu ekskluzivna, samosvrhovita, interinsična vrednost u društvu, jer u odlučujućoj instanci tek životni proces donosi odluku o tome šta je pobuda i svrha proizvodnje, a time, posredno, i odluka o svrhovitosti u datom društvu robe, novca i kapitala. .

IV. Posle filozofije

Uperiti sredstvo protiv cilja – Moć i nemoć identifikacije – Neoliberalna intervencija – Lakrdija od istorije – Misterija bića – Drugo bez lika – Dvosmislenost ponavljanja – O ratu bez rata – Diferencijalna igra – Radikalni ostatak – Zaborav smrti – Biti uvek protiv – Filijacija – Uzaludnost izvornog – Nasilje za osudu – Zastrašujući pesimizam – Oni koji ne plaču – Posle filozofije

Uperiti sredstvo protiv cilja

Logocentrički diskurs je uvek težio da svoju semantičku funkciju osigura u nečemu garantovano prisutnom, čvrstom i postojanom. Takvo uporište se moglo tražiti bilo na nivou materije ili sadržaja, bilo na nivou (logičke) forme. Time je logocentrički diskurs težio da svoja *pozivanja-na* učini proceduralno ili referencijalno garantovanim, bezuslovnim, spokojnim. U ranoj filozofiji, to je izgledalo moguće pod uslovom da se takav diskurs poziva na celinu sveta ili, bar, na njegove najčvršće delove koji se, u isti mah, identifikuju kao aksiološki dominantni ili hegemoni. Na ovaj način se filozofija temeljila na najneposrednijoj prozirnost sveta br. 1. Eto zašto se, u logocentričkom registru, svet uvek i nužno uspostavljao kao skup fatalne istovetnosti-sa-sobom. Kasnije se pokazalo da ti usvetovljeni identiteti (kao i sam identitet Sveta br. 1) mogu da budu jedino *forma* koja povremeno menja sadržaj, ali ne i samu sebe. Logocentrička hipoteza je bila sledeća: entiteti u svetu i svet kao entitet se menjaju, ali u svakom trenutku oni ako uopšte jesu, jednostavno, jesu to što jesu, a ne nešto drugo… Tako shvaćen identitet, naprosto, apstrahuje od promena, razlika, protivurečnosti i drugog.

Kad hoćemo (ili: moramo) da apstrahujemo od razlika, protivurečja i drugog, onda nam je za tu operaciju najpogodnije sredstvo, svakako – logika. Ona savršeno uspešno potiskuje razliku. Ali, ipak, ne može da, u

živom diskursu, spreči njen povratak. A naravno, najgore je to kad se povratak (kao povratak potisnutog) odvija u formi protivurečja, sukoba ili, čak, antagonizma. Tzv. *istorijske protivurečnosti* imaju poreklo u nužno *violentnom* povrtaku potisnutog. Zato, da se bilo koji zatvoreni, blindirani pojmovni sklop rasčini ili otvori, da se liši svoje dogmatske isključivosti, protivurečje i sukob su potpune neprimereni postupci. Umesto protivurečja i sukoba potrebna jedna razuveravajuća misao koja, međutim, operiše preciznim semantičkim jedinicama, pojmovima...

Dakle, govor koji teži razgradnji različitih oblike metafizike prisustva nužno podstiče na upotrebu ključnih operatora same te metafizike, a to ponajpre znači jasnih pojmova koji omogućuju precizne analitičke postupke; međutim, ti pojmovi, sada (u razuveravajućoj misli), bivaju upereni protiv same te metafizičke strategije. Dakle, cilj ove metafizičke upotrebe ne može biti nikakvo fetišizovanje semantičke preciznosti kao nekakve idealne konstrukcije. Naprosto, ta preciznost je diferencijalnog porekla. Razgovetne značenjske identifikacije su fikcije koje mogu biti korisne samo onda kada "znaju" za svoju granicu i za ono drugo, za svoje “za razliku od”, dakle za mesto na kome je ne samo moguć, nego i nužan *iskorak* iz njih. U protivnom, upotreba pojmova može lako da se okameni i funkcionalno podvede pod jednu Veliku racionalističku priču. Recimo, kako je trvrdio jedan lakoverni logocentrik, priču o "velikoj univerzalnoj istoriji shvaćenoj kao napredovanje procesa samosaznavanja". Ta bajka je, bez sumnje, odavno ispričana. Ali čak i danas mnogi adepti i čuvari tajne spremni su da je pretaču iz šupljeg u prazno, ne vodeći računa o dosadi uvek-istog i jednog-te-istog.

Kritičkim duhovima kojima je stalo da ispitaju legitimnost uma i njegovih konstrukcija svakako neće, bar ne danas, pasti na pamet da jednu korisnu analitičku upotrebu pojmova ili semantičkih identiteta teleološki finalizuje u nekoj strategiji Pojma ili nekom sistemu identitet. Dakle neophodan je jedan, rekli bismo, post-kritički (a ne pred-kritički) raskid sa supstancijalnom, logocentričkom upotrebom značenjskih istovetnosti. Takav gest podrazumeva i raskid sa teleologijom Pojma, odnosno sa jednim shvatanjem intencionalnosti koje ovu ostavlja skroz-naskroz u službi Pojma, naravno, u sebi osiguranog ili sa sobom istovetnog.

Ključni cilj ideje *intencionalnosti* je, tvrdi Derida u *Glasu i fenomenu*, da "potčini znak mišljenju". Ujedno, Derida smatra da Huserl svoju (ipak

metafizičku) ideju *intencionalnosti* nudi u njenom *najboljem* (treba čitati: *fenomenološkom*) izrazu. No, u tom kontekstu, pojam *intencionalnosti* "ostaje zarobljen u tradiciji voluntarističke metafizike, što možda znači naprosto u metafizici *kao takvoj*. Eksplicitna teleologija koja upravlja čitavom fenomenologijom u suštini bi bila samo transcendentalni voluntarizam. Smisao hoće da bude označen, on se izražava jedino u nekom 'htjeti-reći' – koje nije ništa drugo nego 'htjeti-se-isreći' prisutnosti smisla" (*Glas i fenomen*).

U logocentričkoj upotrebi pojmova, u kojoj se znak potčinjava mišljenju i pojmu kao svom telosu, neizbrisiv je, dakle, teleološki momenat toga što znak "hoće-reći", odnosno tog "hteti-se-izreći" prisutnosti smisla. Ovaj "telos" značenja baca nas u svet koji je veliki garant identiteta. Sam znak sa svojim sposobnostima za semantički identitet ukorenjen je u "volji" (volji samog značenja) koja, svakako, nije nikakva samovolja, pošto se rukovodi (a) načelom proširene reprodukcije Istog (ili: ponavljanja kojim komanduje Isto) i (b) zato što to "hoće" iz sintagme *hoće-reći* (tu se podrazumeva izvesno treće lice jednine, tj. *on*) samu intersubjektivno profilisanu prisutnost (govornika i slušaoca) uzima kao prirodno (ili stvarno) dato merilo ponavljanja.

Kako dekonstruktivna, raz-uverujuća misao izlazi na kraj s ovim transcendentalnim voluntarizmom koji se izdaje za misao stvarnog uverenja i stroge semantičke izvesnosti? Da li njena kritika ovog čvrsto kodifikovanog voluntarizma ima za posledicu *kraj*, *destrukciju* svakog pojma? Da li dekonstrukcija poništava svaku racionalnost i svaku iole valjanu upotrebu pojmova? Tipična greška mnogih "kritičara" koji se prvi put suočavaju sa dekonstrukcijom je ta da ovu kritiku transcendentalnog voluntarizma shvataju kao puku destrukciju. Momenat izvesne negacije tu, bez sumnje, postoji. Ali, to je negacija imanentne iluzije, dakle negacija umišljenog, nepostojećeg fikcionalnog *telosa* kome teži (logocentrička) semantika apsolutnog, idealnog, pojmovnog identiteta znakova. Dekonstruktivna kritika "supstancijalne", "logocentričke" teleologije Pojma nimalo ne raskida sa "poslednjim pojmovnim obavezama", niti ona, kako lakomisleno tvrdi Manfred Frank, suspenduje svaki diskurs koji se drži obavezujućeg i istinoljubivog argumentisanja.

Uništenje *pojma* – ako je tako nešto uopšte zamislivo – bilo bi, svakako, jednako potpunoj diskurzivnoj proizvoljnosti čije pravo ime je

ludilo! Nijedna, pa ni dekonstruktivna misao ne može sebi da dopusti taj luksuz. Pa ipak, u jednom svom intervjuu Derida, s pravom, tvrdi da *neko "ludilo" mora da bdi nad mišljenjem*! Ako već dekonstrukcija *isključuje* mogućnost da se upotreba pojmova teleološki finalizuje u nekoj strategiji Pojma to, s jedne strane, legitimiše upravo ovo "ludilo" koje, kao ludolo rAzlike, bdi nad mišljenjem i ne dopušta mu da se skroz-naskroz podvrgne (uostalom, uvek kontrasvrhovitoj) logocentričkoj tiraniji, a, s druge strane, ne isključuje moguću i često neophodnu *instrumenatlnu* (a ne supstancijalnu) upotrebu pojmova. Ta u isti mah instrumentalna i nesupstancijalna upotreba je ona koja pojam kao sredstvo usmerava protiv pojma kao logocentričkog cilja. Insistiranje na ovoj upotrebi neophodno je, dakle, najpre u ravni pojma kao sredstva kojim se analitički-proceduralno re-instaliraju metafizički konstrukti i, pri tom, napipavaju njihove pukotine, razdvajaju slojevi, raščinjavaju sedimentacije. Zatim ova metafizičko-protiv-metafizička upotreba nudi samu re-deskripciju ključnih namera dekonstrukcije, gde se, onda, (filozofski) pojmovi definitivno usmeravaju protiv same strategije Pojma.

Ova analitička i proceduralna racionalnost nije, samo, brušenje instrumenata, pošto, očigledno, ona ima i svoju unutrašnju svrhu. Ta svrha je, videli smo, uperena protiv logocentričkog telosa ("hteti-reći") i svedoči o njegovom neuspehu. "Suština jezika", kaže Derida, "jeste njegov telos, a ovaj telos jeste voljna svijest kao htjeti-reći. Sfera naznačavanja koja ostaje izvan ovako definisane izražajnosti omeđuje neuspeh ovog telosa..." (*Glas i fenomen*). Instrumentalna upotreba pojmova unutar razuverujućeg rada ima za cilj da, ukazivanjem na neuspeh transcendentalnog logocentričkog voluntarizma, uputi na (prekriženu) ravan semiotičke (naznačavajuće) dimenzije smisla koja se otvara iza leđa svakog "hteti-reći", svakog suviše prozirnog značenja. Ova instrumantalizovana i na sredstvo svedena racionalnost nije ni supstancijalna ni teleološka. Ako ona u sebi sadrži još nekakvu svrhu, to je samo formalno; jer ta svrha je lišena supstancijalnog, teleološkog sadržaja.

Pri tom, razuveravajuća analiza se ne zaustavlja samo na govornim formacijama. Njeno polje rada je znatno šire. Pošto je, kako kaže Derida, i sama stvar znak (v. *De la grammatologie*, Paris, 1967. god. str. 72), onda to znači da razuveravajuća analiza znaka pogađa, na neki način, i tzv. *same stvari*. U stvari, svuda gde imamo izvesno značenje, tu imamo i znakove (v.

isto, 73). Bilo da je reč o značenjima stvari, događaja, pojmova ili reči, mi, bez razlike, te (intencionalne) objekte shvatamo kao znakove u praktičnom postavu jednog "hteti-reći", jednog značenja.

Sa stanovišta intencionalnosti, mi smo uvek *u* svetu koji je istovetan samome sebi, i na raspolaganju smo *unutar* njegove istovetnosti. Nevažno je da li je taj svet transcendentan ili transcendentalan. U svakom slučaju on je svet suština. On je uvek metafizički obavezujući. Pa ako neko na tom, delom praznom delom ispunjenom mestu Istog ipak nije *tu*, ako je izuzet, ako nije tu-bivstvujuće, onda se za njega jednostano može reći da i ne postoji, odnosno da on nije *on*. Da bez tog *u* nisi *ti* ili *on*. Naime, bez prisutnosti u vremenu-prostoru, bez razastrtosti ti nisi ti, tj. nisi subjekt za sebe i za mene, a zapravo, nisi ni objekt, stvar koja postoji u mom/našem prisutvu. Pa ako si ipak samo za kratko odsutan, onda će to odsustvo uvek biti odsutvo za nekog ko je prisutan, ko može da posvedoči o tvom latentnom prisutvu i, zatim, o kratkotrajnom ne-prisutvu u tom *u*, o tvom trenutnom odsustvu, koje je kao takvo moguće samo zato što si ti, ipak, trajno *upisan* u to *u*, u vlastiti (okvirni) identitet.

Bitu-u je uslov za to da se o nečijem odsustvu uopšte i može govoriti. Pa ako bismo hteli da nekako iskoračimo iz ove logocentričke uslovnosti, koja je uslovnost jedne istovetnosti *u* sebi sa sobom, onda bi se suočili, ne sa vlastitim ne-prisutvom, ne sa trenutnim odsustvom i, eventualno, boravkom na nekom drugom mestu-vremenu, u nekoj drugoj (materijalnoj ili duhovnoj) prisutnostu, nego sa prisustvom u jednom *u-bez-u*, jednom *u* koje je teško izgovorljivo sa smislom, zato što ne referira ni na šta ili zato što referira, naprosto, na – ništa. Ni ja, ni ti, ni on bez istovetnosti sa sobom nismo ništa. A sa njom nismo sve što jesmo. Jer smo uvek, ujedno, i ne-koincidencija-sa-sobom. Ujedno smo osvedočenje raskoraka između identiteta i bića. Osvedočenje neuspeha logocentrizma. Dakle, mi bez logocentrizma ne možemo, a s njim još manje. Jedina operacija koja može da održi na okupu ove "rogove u vreći" je dekonstrukcija. Jedino ona je u stanju da logocentrizam uzme zaista za ozbiljno, a to znači da njegove pojmove uperi protiv njega samog...

Moć i nemoć identifikacije

Šta znači *identifikovati neku stvar*? Da li to znači, naprosto: reći, ustanoviti, utvrditi da je to *ta* stvar? Ili da je – *ona sama*? Identifikacija bi u tom slučaju pretpostavljala činjenicu da izvesna stvar već postoji *kao ta* ili *takva*, odnosno kao *ona sama*. Može li se, prema tome, reći da je identifikovati isto što i *potvrditi* identitet te/rakve/neke stvari? Ali, šta znači potvrditi identitet? Mnogi bi rekli da tu, zapravo, nema nikakvog naročitog problema, odnosno da je tu, manje-više, sve vrlo jednostavno i razumljivo, odnosno samorazumljivo. Krušta je kruška, pre nego što je postala (iznikla) *ta* kruška, odnosno *ona sama*. Još je očiglednije da je Petar Petar, a ne Janko. Prema tome, identifikovati neku stvar značilo bi utvrditi da ona jeste to što jeste, a ne nešto drugo ili neko drugi. Takav odgovor bismo mogli da nazovemo *standardnim*. Da li filozof može njime da se zadovolji? Filozof bi morao da ispod lakih ili naizgled lakih pitanja otkrije i ona teška, a možda i preteška, nerešiva. U ovom slučaju nešto teže pitanje bi glasilo: da li identifikovanjem onog identifikovanog nužno dobijamo i njegov identitet?

Navedimo, ovde, nekoliko sličnih (po strukturi) pitanja. Recimo: da li označavanjem označenog dobijamo identitet označenog? Odnosno: da li mišljenjem neke misli dobijamo identitet te misli? Da li tvrđenjem neke tvrdnje dobijamo identitet te tvrdnje? Sličnih pitanja moglo bi da se navede još podosta. Mi znamo da je u psihološkom registru moguća pojava – a to je i čest slučaj – nejasnih misli, tvrdnji i značenja. U tom slučaju, prirodno je reči da one ne identifikuju ništa, da mogu da znače i „ovo“ i „ono“, i „isto“ i „drugo“, i tako dalje. Zato identifikovati nešto, u njegovom identitetu, može da učini samo ona procedura koja *zaista* poseduje moć identifikovanja neke stvari u njenom identitetu. Naravno, sada se postavlja pitanje: koja procedura ima tu sposobnost da zaista idetifikuje nešto (*kao takvo*)? Ima puno procedura – mit, vera, ideologija, svakodnevna svest (počev od opažaja), običaj, zdravi razum i slično – koje često pretenduju da bezuslovno ili dogmatski sebi prisvoje pravo na verodostojno identifikovanje nekih (njima važnih) stvari. I sami filozofi su neke od tih procedura prisvajali i uključivali u vlastite pojmovne sklopove, ali su uvek, ujedno, morali biti sumnjičavi prema njima.

Danas se, ipak, ponajpre smatra da treba verovati svojim očima. Po tom shvatanju, naime, stvari se identifikuju putem opažaja. To je standardno verovanje ne samo zdravog razuma nego i mnogih naučnih i filozofskih stanovišta. Problemi s tim stavom nastaju kada reč *stvar* u različitim

govornim kontekstima počinje da gubi doslovno/opažajno značenje i postaje *metafora*. Tako postaju stvari koje se ne mogu opažati, odnosno čije opažanje ne dopire od doslovnog do prenosnog smisla. Žak Derida spada u teoretičare koji, verovatno s pravom, smatraju da su po svom poreklu pojmovi, zapravo, izlizane, pohabane metafore. U njima se, zbog česte upotrebe, doslovno značenje „izgubilo“, da bi ostalo samo prenosno... Na taj način se, onda, ustanovila razlika između opažljuvog tela i neopažljivog duha. I naravno, ono neopažljivo se ne može identifikovati samim opažanjem, već u najboljem slučaju po analogiji sa opažanjem kao „najpouzdanijim“ oblikom identifikovanja stvari.

Međutim, analogije su uvek manje-više nesigurne, pa zato tim putem nikada ne možemo biti sigurni da li je identifikovanje neke neopažljive stvari po analogiji sa nekim opažanjem verodostojno ili ne. Jedno *kao da* nešto jeste nikad nije isto kao i *da* ono jeste. Garantovana izvesnost je samo ona koja se garantuje samom datošću onoga što je izvesno. Ali, ovde se sada postavlja pitanje: da li samo opažanje garantuje datost opaženog? Mi naravno možemo verovati svojim očima, ali same oči nam ne garantuju datost, pisutnost, postojanje opažene stvari. Naime, da bi opaženo bilo stvar, potrebno je nešto više od samog opažanja, potreban je *pojam stvari*, koji, ipak, pripada duhu. Opaziti nešto kao *stvar*, već znači pretvoriti ga u izlizanu metaforu. No, ako se na ovaj ili onaj način učvrsti verovanje u to da je identifikacija stvari putem opažaja ipak moguća i da je, u stvari, jedini pouzdani oblik identifikacije, onda je to moguće samo ukoliko se bezrezervno odbace svi skeptički prigovori koji pokazuju da opaženo nije isto što i stvar, da moramo prethodno da izmislimo pojam *stvari* i da ga, zatim, dodamo opaženom, da ga projektiujemo na opaženo i tako, najzad, da utvrdimo ili otkrijemo ono što smo sami stavili u opaženo. A to ne znači samo stvar generalno uzev, nego i upravo tu određenu, konkretno-pojmljenu stvar.

Naravno, za ozbiljnog filozofa to bi bila ozbiljna greška, a strogi zaključak iz toga bi glasio: identifikovanje neke stvari putem opažaja, jednosavno, nije moguće. Jer, ništa nam u opaženom ne garantuje da je tu reč o *toj* stvari. Opažanje samo potvrđuje jednu metaforu, a tom potvrdom ona, naravno, ne postaje doslovnost. Šta god da opažanje identifikuje ono nam *ne nudi* identitet tog nečega. Još bolje: opažajna identifikacija ne nudi identitet kao nešto što je „kao takvo“ postojalo pre i što će postojati posle

opažaja. Ipak, identifikcija pripisuje identitet opaženom ili, što se svodi na isto, ona projektuje identitet na opaženo (na ono što je opažanjem navodno identifikovano). Bez sumnje, to je uobičajena priča. Ovo pripisivanje ili projektovanje identitata na ono opaženo sadržano je već i u samom značenju reči *stvar*. Pravilo glasi: nema stvari koja nema semantički identitet *stvari*. To može da se formuliše i ovako: svaka stvar je ona koja jeste, a ne neka druga. Dakle, stvari su po svojoj prirodi to što jesu, jer u njih je ugrađena, s jedne strane, ideja trajnosti koja prekoračuje prolaznost opažaja i, s druge strane, sama ideja identiteta. Lajbnicova formula za identitet, koja glasi: *sve je ono što jeste*, naprosto se ne obazire na kratkovidost opažanja.

Naš razum je skrojen tako da u njemu nije lako shvatiti da postoje i stvari koje nisu istovetne sa sobom. Još teže bi nam bilo da shvatimo, sa stanovišta semantičko-logičkog jezika koji posedujemo, da su sve stvari o koje identifikujemo, zapravo, neistovetne sa sobom, odnosno da one ne mogu biti sebi identične *bez ostatka* ili – a to se svodi na isto – *bez apstrhovanja* od tog ostatka. A ostatak su, naravno, unutrašnje i spoljašnje razlike. Dakle, šta god da identifikujemo putem opažaja i pojma mi u toj identifikaciji pripisujemo opaženom činjenicu da je ono – to, odnosno činjenicu identiteta koja od opaženog, zatim, čini stvar. U naše opažanje, po pravilu, *upisan je* i semantički identitet samih stvari. Ali, tu je, naravno, reč samo o moći pripisivanja/projektovanja identiteta na strvari, a ne njegovog otkrivanja u stvarima. Same stvari, stvari po sebi nemaju nikakav identitet sem tog pripisanog/projektovanog na njih.

Identifikacija nije pasivna već aktivna procedura. Identitet koji se ustanovljuje putem opažanja je performativne, a ne konstativne prirode. Onaj koji pođe od performativne identifikacije stvari nikad neće stići do samog (po sebi datog) identiteta te stvari, jer tako nešto ne postoji. Naprosto, između identifikovanja i identiteta onoga što je identifikovano postoji nesvodiva asimetričnost. Ta asimetričnost može da se otkloni samo dogmatskom pretpostavkom da nje zapravo ni nema. Zato na standardni, recimo zdravorazumski način shvaćena identifikcija neke stvari putem opažaja nužno dogmatički pretpostavlja da je svaka stvar to što jeste, a ne nešto drugo. Takođe, on pretpostavlja da je stvar data (da egzistira) u svojoj istovetnosti sa sobom, te da, prema tome, već samo značenje reči *stvar* simboliše pomenuti identitet kao u isti mah značenjski i referencijalni. Time se i pretpostavlja da je jezik, sa svojom semantičkom strukturom

predstavljanja (kantijanski rečeno) *nužan uslov mogućnosti* same identifikacije putem pojmova, iskustva, opažaja.

Sve to može da se iskaže i donekle pojednostavljeno. Recimo, ovako: identitet je (tautološka i logička) dogma koju ljudski jezik projektuje na sve što je u njemu označeno. I u samu identifikaciju, bilo koje vrste, ugrađena je naivna vera u istovetnost sa sobom identifikovanog. To je vera u oblektivnost, u „činjenicu“ da identitet nije subjektivna stvar identifikacije, već objektivna datost koja ovoj prethodi... Međutim, takva vera je iluzorna, jer identitet ne prethodi identifikaciji kao objektivno subjektivnom, već obrnuto, on je subjektivna i u isti mah dogmatska pretpostavka koja prethodi objektivnom. Zato je, najzad, objektivno ono što izmiče identitetu. Objektivna je razlika i drugo. U samim stvarima (koje nikad nisu same!) objektivno je u isti mah kontingentno, dakle, uvek i drugo od onoga što jeste. Stvari su uvek (i) drugo od onoga što jesu.

Iz prethodnog sledi da je tvrdnja po kojoj (objektivnom) identifikacijom (putem opažaja) identifikujemo samu stvar, kao takvu, u njenom identitetu predstavlja, u stvari, svojevrsni *petitio principii* kojim se pomoću nedokazanog dokazuje nedokazivo. Pretpostavka je to da identifikacija putem neke „objektivne“ saznajne moći (recimo: opažaja) može da nam ponudi (osvedoči itd.) identitet neke *stvari po sebi*. Pošto je reč o identitetu neke stvari po sebi, onda je i sam taj identitet dat po sebi. Ali, šta se dešava ako stvari po sebi uopšte i nisu *stvari*? Mnogi filozofi su meditirali o činjenici da sam opažaj nudi pojavu neke stvari, ali ne otkriva njen identitet ili njenu suštinu. Nije li, onda, i sam izraz *stvar po sebi* na neki način kontradiktoran, jer on nečemu što je *po sebi* podaruje značenje reči *stvar*, tj. podaruje nešto što je *za nas stvar*, što pripada našem jeziku, što izvan našeg pojma *stvari* prestaje da bude razumljivo itd. U izvesnom smislu bi se, čak, i za sam izraz *po sebi* moglo reći da je on u sebi kontradiktoran, da sam sebi protivureči, jer je to nužno naš izraz, označitelj i pojam (isto kao i označitelj i pojam *stvari*), tako da to *po sebi* (dato unutar srpskog jezika) može da bude samo jedno *po-sebi-za-nas* (dakle, za nas koji znamo srpski jezik ili za sve druge koji znaju prevod tih reči na neki drugi jezik).

Kant je smatrao da identifikacija pripada pojavi ili da je ona pojavna, odnosno da nije u stanju da identifikuje nikakvu stvar ili suštinu pre pojave, bar ne na pouzdan način. Ali, svaki čin identifikacije, odnosno svaka *performativna* identifikacija nekih pojava nužno projektuje na te pojave

„njihov“ identitet: nešto što se u samim tim pojavama *konstatuje* kao već spolja (izvan i pre nje) dato. Za Kanta je takva svest dogmatska ili naivna, ukoliko želi da prekorači *moguće iskustvo*. Ovaj filozof je verovao da će nedovoljnost dogmatske, metafizičke identifikacije identičnog da reši, najpre, uvođenjem deobe između pojava i stvari po sebi, a zatim, i projektovanjem identitetâ na svet pojavnosti gde su oni u isti mah dati i za nas i po sebi. Međutim, tom operacijom sam problem (ambivalentnosti svake) identifikacije nije rešen. A evo zašto. Identitet neke pojave nije svojstvo same te pojave, već je na nju projektovani, njoj pripisani identitet. Samo to pripisivanje/projektovanje se nužno događa. Naše opažanje opaženog takoreći traži od nas da opaženom pripišemo neki identitet kao njegov, kao u njemu nađeni, što onda sugeriše pomisao da je to opaženo trajno takvo kakvo je.

Ako je opaženo varljivo, ako je čas ovo i čas ono ili ako je u isti mah isto i drugo, time bi onda izvesnost naših identifikacija putem opažanja bila temeljno uzdrmana. Iz eksplicitnog ili implicitnog straha da se to ne desi naša perceptivna svest se drži onog što joj garantuje izvesnost i postojanost. Zato se nužno događa da pripisani identitet (bilo kojim putem, uključujući, naravno, i opažajni) korisnici logocentričkog jezika shvataju kao nešto što je dato po sebi, u simbiozi sa samom stvari koja je to što jeste... Tu dakle imamo nužnu *iluziju* da se pripisani identitet shvata u simbiozi sa samom stvari, odnosno kao po sebi data istovetnost sa sobom neke stvari.

Rešenje koje za ove dileme predlažemo glasi: ne postoji „stvar“ koja se zove identitet. Postoji samo idealni *konstrukt* takve stvari, konstrukt koji nema nikakav realni, stvarni, referencijalni ekvivalent. Svi naši pojmovi, ukoliko performativno grade nekakav identitet, samo su idealne konstrukcije, tj. nešto čega u stvarnosti (= u stvarima i pojavama) nema. Prema tome, stvari/pojave nemaju identitet ili, što se svodi na isto, imaju ga samo onda kada apstrahuju od onog neidentičnog, uslovnog i kontingentnog u sebi i oko sebe, dakle, imaju ga kao nestvarnog ili lažnog. Istina je fakticitet koji može da bude i drugačiji, koji je po sebi slučajno takav kakav jeste, čiji identitet se traži i naručuje, koji je u sebi neistvetan sa sobom. Svaka identifikacija nečega (kao istog) je pre lažna nego istinita. Istina je činjenica da u svakom identitetu ima i nešto izmaknuto, odgođeno, rAzličito, nesamerljivo.

Pa ipak, mi imamo jezik koji prevashodno „voli“ da identifikuje stvar, da apstraguje od razlika sadržanih u njoj, da razliku svede na protivurečnost i da je, zatim, isključi. Ova moć identifikacije je najviša moć našeg jezika. Ona je ugrađena u samu njegovu semantičku i logičku strkturu. To je moć da se identifikuje neka stvar *kao da* ona *jeste* to što jeste, tj. kao da je simbioza identiteta i stvari. Ali, pošto stvar kao identitet i identitet kao stvar ne postoje po sebi uzev, onda ostaje još samo mogućnost da mi njih pripisujemo van-jezičkoj spoljašnjosti i da zatim to nazivamo stvarnost, iako tako pripisane, stešnjene, skraće stvarnosti zapravo ni nema. Sve u svemu, ništa što jeste nije takvo kakavo jeste, tj. uvek je i nešto drugo, različito, traži drugačije interpretacije, nešto je što nam stalno izmiče (a to se pre ili kasnije ustanovljuje) i traži nove identifikacije.

Zato je identifikacija nužno dvosmislen, ambivalentan proces. Šta god da se njime identifikuje to u isti mah ima najpre performativni, a zatim i konstativni samisao. Prema tome, identifikacija u isti mah gradi svoj svet, svoju stvar, i zatiče je kao već unapred, prethodno izgrađenu, datu. Pri tom, naravno, to nije moguće. Problem je u tome što ova dvosmislenost prati svaku našu proceduru (spoznajnog) identifikovanja. Kant je, videli smo, hteo da se nje oslobodi uspostavljanjem izvesnih distinkcija po kojima, najpre, postoji polje (metafizičkih identifikacija) u kome se ta dvosmislenost nužno javlja i u kojem ona samo zaoštrava svoje paradokse; ali, po Kantu, postoji i polje u kojem se rečena dvosmislenost javlja kao opterećujuća. To je polje naših pouzdanih identifikacija. Samo, da li se identifikacije putem opažaja bitno razlikuju od identifikacija putem uma?

Po Kantu, ono što opažaj opaža nije stvar po sebi, jer bi to već po sebi bilo kontradiktorno, naime ako je nešto dato za nas, onda ne može da bude dato po sebi. Međutim, ako opaženo opažaja nije stvar po sebi, ono je ipak neka stvar. I pojava je, naime, stvar. Pojavljuje se, u horizontu našeg iskustva, kao stvar realnog i mogućeg iskustva. Samo, kako je to moguće? Kant je, naravno, tvrdio da je moguće. Ali, Hajdeger, kao i mnogi pre i posle njega, tvrdio je da to, zapravo, nije moguće, odnosno da je deoba između stvari po sebi i pojave nepotrebna, jer pojava je otkrivanje neke stvari iza koje nema *još nečeg* što se ne otkriva i ne pojavljuje. Drugim rečima, po Hajdegeru, pojava neke stvari nam tu stvar čini neskrivenom ili ogoljenom, a to znači datom u svojoj istovetnosti sa sobom. Ipak, ovo hajdegerovsko distanciranje od Kantove stvari po sebi ne bi htelo da bude povratak na staru

metafiziku, već, pre, na Fihtea! Ili čak na Parmenida koji bi bio fihteanski interpretiran. Međutim, to su, čini se, kvazi-dileme u koje ovde ne možemo da ulazimo.

Neoliberalna intervencija

Ima autora koji su spremni da tvrde kako je neoliberalizam čista izmišljotina, da ta „stvar" ni ne postoji, da postoji samo i samo – *liberalizam.* I tačka. Takvi autori liče na one rigidne ateiste koji su tvrdili da Isus, zapravo, nije ni postojao. Naravno ovaj grubi, neotesani ateizam poriče Isusovo postojanje s ciljem da iz temelja sruši hrišćansku doktrinu. Nasuprot tome, radikalni poricatelj neoliberalizma teži da spase doktrinu (tj. liberalizam) od krize koja u savremenom svetu nju razjeda. Najbolji način za to je da se liberalizam shvati kao normativna konstrukcija koja sa aktuelnim, široko rasprostranjenim (ili: globalističkim) kretanjima nema (skoro) nikakve veze. Sa stanovišta ortodoksne liberalne doktrine, ta kretanja nisu vredna pažnje, pa ih, zato, slobodno možemo reći: *ni nema*!

Pa ipak, iako neoliberalizam nije nikakav idealni, normativni konstrukt, on u svetu značajno uzima maha i, pravo govoreći, predstavlja jednu hegemonu globalnu tendenciju koja se temelji na, s jedne strane, velikim, *internacionalnim korporacijama* koje predstavljaju splet ekonomske i političke moći i s druge strane, na tzv. *slobodnom svetskom tržistu* koje i nije tako slobodno kao što se ideološki revnosno tvrdi. Sloboda na globalnom tržištu je ograničena, najpre, samim tim internacionalnim korporativizmom koji na rečenom tržištu ima monopolsku poziciju; a zatim, ovo tržište je ograničeno činjenicom da na njemu postoje slobode za kretanje kapitala, samo ne i rada. Kapital nema nacionalne prepreke i granice, ali rad ima. Zato se može reći da na slobodnom svetskom tržištu sloboda nije jednaka za sve. Neki su na njemu slobodniji...

Neoliberalizam se, pre svega, pojavljuje na svetskom tržištu, ali na sekundaran način on ostavlja traga i na nacionalne ekonomije velikih zapadnih država koje su tradicionalno-liberalne. U njima važe stara liberalna načela, među kojima se ističu (a) načelo odsustvo monopola, korupcije i političkog voluntarizma; odnosno (b) načelo jednakih prava za sve i slobodnog kretanja kapitala i rada; i najzad (c) načelo prava na demokratsko odlučivanje u svim, pa i strateški važinim nacionalno-ekonomskim

pitanjima. Ova pravila, međutim, ne važe u internacionalnoj ravni „slobodnog svetskog tržišta“. Neoliberalizam je simbioza između liberalizma bez demokratskih pravila i političke moći koja je takođe lišena demokratskih ograničenja. Ali, očišćen od demokratskog balasta, liberalizam se svodi na moć ekonomsko-političkih krporacija, čija moć strateški diktira pravac „slobodne razmene“. Sve što je prepreka tako shvaćenoj *slobodnoj razmeni*, treba, naprosto, da se sruši.

Navodni *prosperitet* koji se izvodi iz pojma *slobodne razmene* podrazumeva, u stvari, prisilu-na-prosperitet, tj. smrt za sve one koji ne stupaju u razmenu. Onaj ko nema šta da ponudi za razmenu je mrtvac koji hoda. Takav neoliberalni prosperitet nije zainteresovan za bilo kakvu milost, sem one koju će sirotinja da zasluži na „onom“ svetu. Najzad, prosperitet koji se odvija u nejednakim ovozemaljskim uslovima, nalazi svoju kompenzaciju u nebeskim uslovima koji religiju utehe čine dopunskom religijom prosperiteta. Tu treba tražiti poreklo današnje ekspanzije naročito hrišćanske religijske svesti u svetu.

Naravno, slobodna razmena je, ponajpre, razmena finasijske i političke moći. Simbioza tih moći na „slobodnom tržištu“ nužno poprima monopolska, koruptivna (ova su manje vidljiva) i antidemokratska obeležja. Već sama politika moći vrši monopolski uticaj na kretanje novca, roba i kapitala na internacionalnom tržištu. Vođen ovom simbiozom ekonomsko-političke moći i nadmoći neoliberalizam postaje hegemona tendencija u svetu koja, ako je potrebno, potrže i intervencija koja ruši sve pred sobom. Mogućnost samovoljne intervencije dolazi otuda što međunarodne političke i pravne institucije ne mogu da konstituišu međunacionalni poredak koji bi se rukovodio pravilima i ciljevima demokratije.

Lakrdija od istorije

Tragično i komično nisu samo granične situacije individualnog egzistiranja ljudi, već su i znatno više od toga, one su, moglo bi se reći – *sudbina*. Ta stvar stoji tako zato što te situacije na fatalni način obeležavaju i neke neizbežne oblike nad-individualne, pa i istorijske egzistencije ljudi. Kad je reč o tragičnom tu i nije potreban naročiti trud da bi se to pokazalo. Istorija ne samo što je prepuna tragičnog, nego je tragično možda njena najviša fatalnost, što znači i Istina. Jer reč je o fatalnosti/istini da se svaka

Istina istorije, pre ili kasnije, rastače, uništava, rastura, raspada i umire, da bi ustupila mesto nekoj drugoj Istini ili, što je još gore – *ničemu*. Istorija se u tom pogledu ugleda na kosmos: u njemu je sve bezrazložno i naizmenično. Negde je taj istorijski Proces veoma spor, ali na Balkanu se on dešava, takoreći, "iz časa u čas".

Bilo kako bilo, doživljaj tragičnog u istoriji je doživljaj jedne krajnje situacije i, kao takav, on ima značenje repera koji ukazuje na puteve kojima se nije moglo, nije smelo ili nije trebalo ići. A ipak, išlo se. Štaviše, njime se "moralo" ići. Mi veselo trčimo put ponora, kaže jedan stari, licidni filozof. A to znači da je iskušenje "jače od nas", da je "fatalno". Tragično ne bi bilo to što jeste kad ne bi postojao *prst sudbine* koji nam pokazuje da *moramo* da krenemo tim putem, koji je put nemogućeg. Moramo li uvek iznova da oplakujemo našu sudbinu? I da na ruševinama prethodne sudbine zidamo novu? Da li je na ovim našim prostorima moguć život bez sudbine? Bez fatalizma? I naravno, bez tragičnog?

Po Aristotelu cilj poetski uobličenog tragičnog iskustva je pročišćenje, katarza. Na ovim prostorima izgleda da sa katarzom nemamo sreće. U Srbiji se dešava samo to da se jedan fatalizam, posle svog sloma, smenjuje drugim, a da nikakve katarze nema, pošto nema čak ni doživljaja tragičnog, pa ni elementarnog "naravoučenija". Kao da smo na tragično "oguglali"! Nema ni medijski uobličenog *pročišćenja*. Ni kvazi-proćišćenja. Nema ni komedije od tragedije/pročišćenja.

Ako se, u istoriji, pokaže da je dobrim namerama, programima, projektima (itd.) popločan put u pakao – kako stara izreka kaže – onda ćemo, na kraju, imati stanje u kojem niko više neće verovati u dobre namere. Da li su zaista moguće dobre namere u politici, ekonomiji, kulturi, civilizaciji? Ili će se uvek, pre ili kasnije, pokazivati da je takvim namerama bio popločan put koji vodi na tzv. *đubrište istorije*? Naravno, nije teško pokazati da je u poslednjoj deceniji XX veka na brdovitom Balkanu bilo takvih političkih i vojnih namera koje su se završile katastrofalno. Ali u tome i nije neki problem. Problem je u tome što je i čitav svet podložan farsičnim obrtima.

Možda bi, zato, fatalnu Istoriju koju stradalnički živimo mogli da definišemo kao, na prvom mestu, priču o ljudskoj ograničenosti, ako ne i gluposti... Što, naravno, nije nespojivo s junaštvom, proslavom pobede, deljenjem ordenja, dizanjem spomenika, otimanjem ili gubljenjem teritorija, pljačkanjem plena i falsifikovanjem istorije. Komična strana istorije se

raspituje: kako stvarati demokratiju ako je demos naprosto glup? Efekat velike pometnje koja nastaje u dramatičnim okolnostima sloma jednog sistema življenja, makar on bio i "nepodnošljiv", u ljudima stvara apokaliptička osećanja, ali samoj istoriji često pruža povod za nove, pa i surove šale. Tako, na primer, imamo slučaj idiotske farse koja nastaje na ivici nade u jedno mnogo bolje sutra. Naravno, u situaciji teškog društvenog, državnog, nacionalnog i uopšte vrednosnog sloma. Nada nas izbavljuje, ali samo do trenutka kada nas napušta, kad se izjalovljuje, kad završava u kontraindikacijama. To je onda farsa: istorijsko delo vulgarne komike, šale, tragične lakrdije od istorije.

Misterija bića

U Aristotelovom shvatanju istine pored *istine* kao potvrde (u govoru) da jeste nešto što jeste postoji i *laž*. Laž imamo onda kad kažemo da jeste nešto što nije ili da nije nešto što jeste. Ukratko, Aristotelova teorija istine podrazumeva deobu između istinitog i lažnog, ali pod uslovom da je istina utemeljujuća, da ima primat, odnosno da na fonu prisutnosti prisutnog uključuje negaciju laži svuda gde se ona pojavljuje... Istina je afirmativni odnos prema tvrdnji da postojeće postoji i negativni odnos prema laži (koja tvrdi) da jeste nešto što nije ili da nije nešto što jeste. Ono utemeljujuće za takvo shvatanje istine je, bez sumnje, jedan *robusni* pojam stvarnosti o koji se neistine razbijaju kao penušavi talasi na morskom stenju. Kada stvarnost ne bi u suštini bila *robusna* onda bi opozicija istina/laž bila uzdrmana, odnosno ne bi bila hijerarhijski utemeljena u jednoj vrednosnoj skali na čijem vrhu dominira bezuslovna potreba za bezuslovnom istinom. To jest bezuslovnim bićem.

Aristotel je znao da ustanovljenje istine u govoru može da bude uslovno ili bezuslovno. Da li se ta razlika između uslovnog i bezuslovnog tiče samo istine kao odnosa ili i onog *nečega* na šta se ona odnosi: tog *p* iz (saznajnog) odnosa koji se konstituiše izrazom *istina je da p*? Da li to bezuslovno *istina je da p* nužno uključuje činjenicu da je i samo to *p* bezuslovno dato (ako je dato) ili nije dato (ako nije dato). Važi li, dakle, pravilo: ako je istina bezuslovna, onda je bezuslovno i bivstvujuće na koje se ona odnosi? Da li je bezuslovnost istine data u paket aranžmanu sa

bezuslovnošću bivstvujućeg ili bića? Starinski rečeno: da li *bezuslovnost* ima samo epistemološko ili ima i ontološko (tj. onto-teloško) obeležje?

Pre Aristotela filozofi su značenje termina *jeste* i *nije* posmatrali upravo u ključu bezuslovnosti: bezuslovno jeste ono što jeste i bezuslovno nije ono što nije. Posle Talesa, Parmenid je prvi radikalizovao ideju o bezuslovnoj istini kao Jednoj. Ako je svaka istina radikalna/bezuslovna, to, u krajnjoj liniji, znači da postoji samo jedna istina: da ono što jeste (biće) jeste i ono što nije (nebiće) nije. To, naravno, podrazumeva da uslovnih, slučajnih i povremenih istina nema, da su sve istine ili bezuslovne ili da ih ni nema. Već je Tales (implicitno) govorio o *jednoj istini* (*Potraži samo jednu mudrost*), ali on iz te teze nije izvukao radikalne ontološke zaključke. Pošto nebića (nepostojećeg) nema onda je normalno da nema ni onog čas postojećeg i čas nepostojećeg. Istina bića je jedna i nepromenljiva, tj. uvek ista. Uslovne istine su promenljive i prevrtljive pa ih zato valja isključiti kao mnenje ili brbljanje. Parmenid je krajnje dosledno primenio ideju bezuslovne istine na sve što jeste (na ukupnost svega bivstvujućeg ili na veliko, sveobuhvatno biće). Ali, on i njegovi nastavljači su, izvlačeći krajnje konsekvence iz te ideje, dospeli, reklo bi se, do apsurdnih zaključaka...

Posle Parmenida filozofi, poučeni apsurdnošću njegovih zaključaka, nisu došli na pomisao da su same bezuslovne istine besmislica, već su, pre, došli do zaključka da njih ne treba primeniti na sve što jeste, na celinu bivstvujućeg. Bezuslovne istine se ne odnose, dakle, na sve što jeste nego na nešto bitno (važno) što jeste, a što u isti mah bezuslovno jeste. Drugim rečima, filozofi su zaključili da su istina i biće podeljeni između uslovnog i bezuslovnog, bitnog i nebitnog. Klasična metafizika se, pre svega, zanimala za ono *bitno* što u svetu uslovljavanja postoji kao upravo bezuslovno. Ipak, kakvo god da jeste, bitno ili nebitno, bezuslovno ili uslovno, samo postojanje već je po sebi izvesna misterija!

Negde na kraju Traktatusa Vitgenštajn tvrdi – a to treba više puta ponoviti – da nije mistično *kako* je svet, već *da* on jeste. Kako god *da* jeste ono što jeste, to *da* (ili: afirmacija postojanja) je u izvesnom smislu mistično, pa i neizrecivo. Vitgenštajn još kaže da se mistično *pokazuje*, ali ono se ne prikazuje, ne re-prezentuje u govoru. Jer je neizrecivo. Primat bića u poretku istina je "mističan". A to znači da je on u isti mah nemoguć i nužan. Eto zašto je samo postojanje, bivstvovanje, bitisanje, razastriranje onoga što jeste u stvari prvi i nerešivi, "nemogući" filozofski problem. Tako filozofiju

pokreću, zapravo, *nemogući* problemi. Nauka, samo, ne želi da zna za svoje *nemoguće*. Zato je naivno verovanje da ona na bilo koji način rešava enigmu ili, ako hoćete, misteriju samog postojanja. Naravno, ni olako distanciranje od enigme nije isto što i njeno rešenje.

Drugo bez lika

Moderna likovna umetnost nije, kako se to obično misli, napustila ideju o oponašanju izvornog. Ona je, samo, u tu ideju unela pravo na krivo, pomereno, izobličeno oponašanje. Zato je moderna likovna umetnost bez ikakve rđave savesti išla pravo na iskrivljene prestave izvornog. U ovakvom shvatanju predstavljanja (reprezentacije), ono *izvorno* biva na kraju potpuno očišćeno od figurativnih aspekata i svedeno na (apstraktnu) linuju, (apstrktni) oblik i (apstraktnu) boju. Šta god da se ubuduće čini s ovom umetnošću, to, najpre, mora da prođe fazu napuštanja konkretnog ili iluzije konkretnog (= figurativnog). Konkretno je nedosežno, zato ga treba napustiti. Tako je, u stvari, modernost *izovornom* pripisala novo/drugo mesto, s one strane klasičnih i, u stvari, razočaravajućih iluzija. To mesto se ubuduće otkriva u čistom, transcendentalnom horizontu stvaranja. Time je, ujedno, zamenjen tradicionalni (klasično-metafizički) *sistem predstavljanja* novim, modernim, koji je, ubuduće, obeležen obećavajućim mogućnostima metafizike subjektivnosti.

Međutim, kako u klasičnim, tako i u modernim paradigmama ono izvorno nije moglo naći ni trajno (ili: večno) ni puno zadovoljenje. Pokazalo se da je izvorno/uzorno, u svakom slučaju, nedostižno, nedosežno, i to na različite načine. Zato je i oponašanje uzora, izvora, onog utemeljujućeg, dna kao bezdana uvek bilo uzaludno. Iz toga se, po pravilu rađala dinamika novog i možda bi se moralo reći: prokleto-novog. Inovacija je i u klasičnoj i u modenoj umetnosti, bar jednim svojim delom, uvek bila rezultat neuroze proizašle iz nemogućnosti potpunog zadovoljenja, nemogućeg savršenog oponašanja izvornog, ukratko, iz bezdanog odsustva savršene slike sveta ili, samo, savršene slike (koja je svet za sebe).

Važno je, dakle, naglasiti činjenicu da apstraktna umetnost ne apstrahuje od sveta-slike. Ona ne ukida teoriju reprezentacije, kako bi se to na prvi pogled moglo da pomisli, već samo traži izvorno/originalno rešenje za svet (apstraktnih) oblika, linija i boja. I ne uspeva da ga nađe. Ako

dopustimo konstituisanje pojma svet-slike, onda ćemo videti da je tradicionalna (modernistička) kritika *mimesisa* ipak ograničena (ili: nije apsolutna), pošto ne isključuje oponašanje izvornog ukoliko je ono dato u kontekstu sveta-slike. A svet-slike, naravno, nije samo (impresionistički, postimpresionistički, kubistički, nadrealistički itd.) *deformisani*-realni-svet. To nije samo skup likovno prerađenih oponašanja realnog, nego je i svet čisto apstraktnih/likovnih vrednosti, dakle, *svet* linija i boja. U svetu linija i boja ili, ako hoćete, likovnih apstrakcija (koje apstrahuju od figuracije, ali ne i od sveta-slike) i dalje imamo napetost između onoga što su izvorne vrednosti i onog što je konkretna izvedba, realizacija tih vrednosti. Napetost koja se uvek završava porazom likovne izvedbe. Dakle, čak i kada je najbliža svom (normativnom) idealu, apstraktna slika za njim zaostaje... Naprosto, u apstrakciji izvedba je uvek samo-delimično ostvarenje likovnog uzora, koji kad bi bio do kraja ostvariv i ne bi bio uzor.

Ukratko, i sama apstraktna umetnost čuva u sebi klasičnu/slikarsku strukturu oponašanja izvornog, koje je sada samo premešteno u budućnost. Ona u sebi (sramežljivo) čuva reprezentativnu funkciju koja, iako želi da postigne identitet uzora ili, što se svodi na isto, izvorno rešenje u svetu linija i boja (ili: svetu-slike), u tome ne uspeva, tako da apstrakcija ostaje ne samo nedovršen nego i nedovršiv projekt. Kao uostalom i svaki moderni projekt. Apstraktna umetnost bila je važan pokušaj ispitivanja graničnih vrednosti moderne. Zato ona nije mogla da ne sačuva logocentrički karakter svog odnosa prema objektu na kojem radi, tj. slici. A logocentričko se definiše, upravo, onim *izvornim* koje se krije i raskriljuje (istinstvuje) u nekoj Stvari i u ovom slučaju u Stvari slikarstva, dakle, u slici kao slici Sveta. Unutrašnjeg ili spoljašnjeg, subjektivnog ili objektivnog, pravog ili krivog. Ali, zašto Sveta? Zato što je Svet ono najrigidnije označeno, najviši nama poznati garant da sve jeste ono što jeste, dakle, garant identiteta bez kojeg „ne možemo“.

Savremena umetnost nije, bar ne sasvim, raskinula sa slikom, već je nju izmestila iz onog modela interferencije predstavljanja koji je nju, na ovaj ili onaj način, doveo do toga da postane gospodar Sveta (ili: Stvari) slikarstva. Ta umetnost više ničim ne garantuje istovetnost sa sobom vlastitih slika i prizora. Prema tome, ona, zapravo, razdelotvoruje svaku logiku Stvari (ili: logiku Istog), jer iza onog uzornog otkriva potisnuto, iza izvorne Stvari otkriva mehanizme apstrahovanja i ono što je, zahvaljujući

njima, apstrahovano. Ukratko, iza Istog, ona otkriva zaboravljenu i zabranjenu neistovetnost.

Dvosmislenost ponavljanja

Jezik nauke je sve drugo samo ne neutralan posmatrački jezik. To nije jezik koji se drži idealnih zamisli tradicionalnog pozitivizma. Naučno posmatranje je nužno protkano naučnom teorijom, tj. mrežom pojmovnih odnosa čiji minimalni zahtev je zahtev za unutrašnjom neprotivurečnošću, odnosno koherentnošću, mada nikada nije "dovoljno" koherentan. U njemu se uvek javlja nešto što "protivureči": prepreka koja se tek mora savladati. Pa ipak, sa stanovišta naučnih otkrića i razvoja nauke jedini jezički nalog koji ne može da se odbaci, bar ne do kraja, jeste nalog logičke koherentnosti te mreže u koju nešto upada ili iz koje ispada. Pozitivističko referiranje na ono što se unutar naučnog posmatranja posmatra nije više nikakva garancija da će mreža biti koherentna. Jer, mreža je satkana od *objašnjenja* (prirodne nauke) i *razumevanja* (društvene nauke; ova deoba između prirodnog i društvenog je uslovna) onoga što se u posmatranju posmatra, a ne od neutralno prenetih samih tih (posmatranih) entiteta. Tek zahvaljujući objašnjenju ono posmatrano se profiliše kao "stvarni" predmet ili opredmećena "stvar", tj. kao stvar koju je takva kakva jeste, tj. istovetna sa sobom. Kakva god da je ta "stvar" bila (pre posmatranja i u posmatranju) ona se, sada, posle naučnog objašnjenja, odnosno unutar naučne mreže, koja je kontrolisana logikom (odnosno: načelom identitet, protivurečja i isključenja trećeg) i zahtevom za koherentnošću, pokazuje kao "stvar" koja je istovetna sa sobom.

U nauku je dakle ugrađen ovaj logocentrički zahtev za identitarnim umreženjem, za idealnom konstrukcijom "stvari", "predmeta" itd. Tako da naukom provejava teza o Svetu br. 1., koji je skroz-naskroz istovetan sa sobom i koji, kao takav, može da se neutralno ili pozitivistički-ravnodušno opiše. Međutim, nauka nosi naočare. A to znači da ne vidi izravno svoje premete. Da li su te naočare njena insuficijentnost? Pre bi se reklo da su one njena snaga. Ali to je snaga koja, u isti mah, osnažuje svoj (naučni) predmet i povređuje ga. Kako je to moguće? Moguće je zato što se naučni predmet nikada nije u potpunosti oslobodio pretenzije da re-prezentuje *stvarni* predmet, da bude, iako distancirana (a ne pozitivistički neposredna) i

posredovana (eksperimentom itd.) slika Sveta br. 1. Nauka čuva u sebi ideju da je Svet, naprosto, garant svake istovetnosti sa sobom, a taj garant se na početku istraživanja pojavljuje kao antecedentna pretpostavka, da bi, na kraju, konsekutivno i u isti mah retrospektivno bio potvrđen kroz nalog naučne koherentnosti. Koherentnost, iako se stalno narušava, neophodna je zato što je Svet jedan i sa sobom istovetan. (istovetnost i jednost su ovde skoro sinonimi.) Već je Tales rekao: "Potraži samo jednu mudrost…" I to je u redu: svi traže samo jednu mudrost-nauku-filozofiju… Ali, šta ako Svet br. 1., onaj koji je ispred nas kad se izjutra probudimo, ipak nije jedan i nije sa sobom istovetni svet? U tom slučaju, naučna teorija bi *ponavljajući svet* u mrežama svojih ekvivalencija, u stvari, redukovala njegovu neistovetnost sa sobom, svodeći je na "prepoznatljive" i "objašnjive" momente, gubeći, pri tom, ono što se u njima *ponavlja* (ili rekontekstualizuje, stupa u druge odnose itd.) *kroz razliku*.

Eto zašto Delez može, u *Razlici i ponavljanju*, da kaže : "Ako je ponavljanje moguće ono je pre čudo nego zakon." Budući da ponavljanjem komanduje razlika, budući da ono ponovljeno nikad nije isto, onda je ponavljanje, zaista, pre čudo nego zakon, jer zakon zahteva da njegov sadržaj bude njemu ekvavalentan, ali on to, očigledno, nikada nije *bez ostatka*. "Ako ponavljanje može da bude nađeno, čak i u prirodi, to se dešava, onda, u ime jedne moći koja se potvrđuje protiv zakona, koja radi ispod zakonâ, a možda i iznad njih. Ako ponavljanje postoji, ono izražava, istovremeno, neku singularnost suprotstavljenu opštem, neku univerzalnost suprotstavljenu pojedinačnom, nešto značajno suprotstavljeno običnom, neku trenutnost suprotstavljenu varijaciji, večnost suprotstavljenu postojanosti. U svakom pogledu ponavljanje je prestup. Ono dovodi u pitanje zakon, ono obznanjuje njegov nominalni ili opšti karakter, u korist jedne dublje i više umetničke stvarnosti" (*isto*). Sve u svemu, ponavljanje je prestup. U njemu se ono ponovljeno ponavljanjem uvek prestupa. Ali, nauka bi htela da taj proces zaustavi, da apstrhuje od prestupa kao od nečeg *nebitnog*. Bitno je ono *isto* u kojem "nema" prestupa. Ali, gle čuda, u nauci se ono nebitno uvek vraća, pa se i ponavljanje kao ponavljanje "nebitnog" uvek vraća, bilo kao problem bilo kao ekseces, bilo kao kontraindikacija, bilo kao autoimunost.

Naučno istraživanje teži da izmiri ponavljanje sa zakonom. Ali, to znači da je ono prinuđeno da ponavljanje kojim komanduje reazlika *unapred*

transformiše u ponavljanje kojim *komanduje isto* i to istovetno-sa-sobom (kao pojedinačnim) i isto-sa-drugim (kao opštim). Ali, takva transformacija ponavljanja stvara konstrukciju ili idelni konstrukt koji, zatim, omogućuje pojmovnu mrežu (teorije, nauke) kao nešto što je u sebi neprotivurečno, kompatibilno i koherentno. Mada: nikad ne do kraja. U istraživanju taj konstrukt/mreža se projektuje na uslove, recimo, eksperimetisanja i time omogućuje u eksperimentu ponavljanje kao apstrahovanje od nebitnog, tj. različitog, tj. od same prirode ponavljanja. Zato se čini da teorija/nauka uvek teži onom bitnim. Ali, pitanje je: da li ona uopšte i može da (trajno) apstrhuje od nebitnog? Nebitno ima čudnu osobinu da se vraća, da postaje bitno, da bi ono prethodno-bitno potisnula u nebitno ili "prevladala". Zato pitanje – šta je bitno u jednom teorijskom, koherentnom pojmovnom sklopu? – često zahteva odgovor koji upravo glasi: ono *nebitno*! Teoriju/nauku stalno opseda apstrahovana singularnost ponavljanja. Dakle: ono *neistovetno sa sobom* u svakom pokušaju identifikacije teorijskog/naučnog *predmeta*.

Za razliku od idealne konstrukcije ponavljanja, stvarno ponavljanje, kaže Delez, "upućuje na singularnu moć koja se po prirodi razlikuje od opštosti, čak i kada je na dobitku zbog veštačkog prelaza s jednog opšteg poretka na drugi." Naravno, neko bi mogao da kaže kako je nauka osetljiva ili, čak, hiper-osetljiva na singularnost ponavljanja. Samo, to nije sasvim tačno i pogotovu ne ako se time hoće reći da ona nikada ne apstrhuje od *nebitnih* singulariteta. Zabuna nastaje zbog toga što teorija "singularnu moć" posmatra upravo u ključu identiteta (istovetnosti sa sobom) i opštosti (istovetnosti s drugim). Po tom shvatanju, Petar je singularni termin zato što podrazumeva negaciju svega drugog. Naime, Petar može biti samo Petar i niko drugi. Mala zabuna nastaje kad se i neko drugi zove Petar. Pa ipak, Petrov identitet je jedinstven, osoben, neponovljiv u bilo kom kontekstu, seriju ili kvantifikaciji. Petar je samo i samo to što jeste, tj. Petar i ništa drugo. Jedan jedini i nijedan drugi Petar.

Ali, naravno, to shvatanje ima svoje teškoće. Jer, po njemu je na nužan način i Janko singularan termin, pošto i on podrzumeva negaciju svega drugog i isticanje osobenog identiteta. Ali, ako malo bolje razmilimo, videćemo da nam ovo kratko nabrajanje sugeriše da "sve drugo" ne obuhvata opštost samih singularnih termina. Isključujući "sve drugo", Petar i Janko isključuju jedan-drugog, tj. Petar nije Janko i Janko nije Petar, ali oni ne isključuju činjenicu da su podjednako singularni termini ili entiteti. I tu se

sada profiliše paradoks koji opasno opterećuje takvo (identitarno) shvatanje singularne moći. Paradoks je u tome da se osobena/neponovljiva istovetnost sa sobom ponavlja kao opšta, kao istovetnost prisutna i u drugom/drugima. Samo što to, onda, više nije singularnost. Takva uopštena "singularnost" moguća je jedino pod uslovom da se diferencijalni aspekt prave singularnosti, stvarne "singularne moći", jednostavno – skrati, suspenduje, eliminiše kao nebitan. Na stvarnu singularnost ili singularnu moć je, na taj način, stavljena *maska* identiteta. U civilizaciji opšteg mi svi nosimo tu *masku*, a da to i ne znamo, nosimo je misleći da je istovetnost sa sobom oličenje singularnosti, a ono je, pre bi se reklo, apstrahovanje od singularnosti. Zato bi se moglo reći da je singularnost, u stvari, ono što viri ispod maske identiteta.

Ponovimo ovaj argument još jednom. U teoriji/nauci *singularan* entitet je onaj koji ima svojstva u kojima ne učestvuju drugi entiteti iste klase. Samo, tu odmah imamo tvrdnju koja rizikuje da zapadne u teškoće. Naime, ako je entitet skup izvesnih svojstava i ako je singularni entitet skup svojstava u kojima ne učestvuju drugi entiteti iste klase, onda se postavlja pitanje: kako je, u tom slučaju, uopšte i moguća *ista klasa*? *Čega istog* je ta klasa ista? Kako je moguća ista klasa nečega (u množini) što, ipak, ima potpuno različita svojstva? To je moguće samo pod uslovom da to bude klasa praznih singularnih entiteta. Klasa koja konkretnim entitetima nudi masku singularnosti: svi ste vi isti ili istovetni sa sobom. I to je, onda – sve. Međutim, ako bi ti entiteti imali zajedničku crtu ili zajedničko svojstvo, da su zaista istovetni sa sobom, oni bi onda nužno protivurečili definiciji po kojoj u singularnost ne trpi ništa opšte ili drugo-a-isto. Ukratko, singularnost ne trpi nikakvu masku, pa, prema tome, ni masku identiteta. Ona može da tu masku nosi, ali pre ili kasnije se pokazuje da ona nju ne trpi.

Ova činjenica baca veoma značajno svetlo na moguće shvatanje ponavljanja. Singularnost se nudi kroz pojavljivanje kao nešto što nikad nije istovetno sa drugim i sa sobom. Ova *različitost* singularnog čini da samo ponavljanje pojedinačnog, posebnog i opšteg uvek u sebi nosi neku razliku, drugost, neistovetnost sa sobom. Ona je za idelanu konstituciju pojedinačnog-posebnog-opšteg nebitna ili zanemarljiva. Ali, idealno ima uvek problem dodira sa oznečiteljskom stvarnošću, sa *telom* (ako je to *telo*) singularnog označitelja, pa je, zato, uvek moguće da se ono različito vrati, da postane silovita singularnost koja ruši identitarni konstrukt. Zato u stvarnosti

uvek imamo veoma složenu *igru* između singulariteta i opštosti, igru koja je, na prvom mestu, igra ponavljanja.

Ta igra ponavljanja može da se shvati i kao igra dijahronije i napetosti između opšte teorije i singularnih-diferencijalnih obležja njenih predmeta. Opšte potiskuje diferencijalnu osobenost vlastitih predmeta u "nebitno", ali "vremenom" nebitno i potisnuto se vraća na scenu, pokazuje se da je ono u stvari (bilo) bitno i tako dalje. Pa ako neko ponavljanje koje je doskora bilo nebitno odjedared, sticajem okolnosti, postane bitno, onda obično imamo izmenu teorije, odnosno prelaz s jednog opšteg poretka na drugi. Time se *suverenost* (ili: *vrednost po sebi*) diferencijalnog ponavljanja ne oskrnavljuje. Ponavljanje koje koriguje teoriju nikad se ne iscrpljuje u njenim opštostima, njenoj mreži, njenoj koherentnosti.

Opštost je uvek uslovna, data pod pretpostavljenim, hipotetičkim okolnostima, odnosno pod uslovom da su osigurane (apstrahovanjem od razlika) *iste* okolnostu istraživanja. Ali tu, naravno, imamo problem koji se formuliše pitanjem: kad su okolnosti koje favorizuju uopštavanje osigurane? Reklo bi se, u stvari, nikad! Budući da metafizičko osiguranje nije moguće, ne vidi se šta bi još, izvan nesigurnog naučno-teorijskog iskustva, moglo da osigura, da garantuje bilo kakvu opštost! Zato ta opštost ne može da bude konstativna, bilo kakvom (izvan-teorijskom) transcendencijom (empirije, činjenica, stvarnosti, pretpostavki, aksioma, načela itd.) garantovana. Ostaje još samo to da ona bude performativna, da sama izgrađuje svoju stvarnost, odnosno da bude normativna, da bude *de iure* opštost, ona koja samo *teži* sebi samoj kao opštosti, traži je ili traži se, nalaže, zaklinje se u opštost, ali nikada ne dospeva do nje (sem "aproksimativno"), nikad *do kraja* (budući da empirijskog kraja u onome što je idealno ili idealna konstrukcija jednostavno nema; a to je, uostalom, znao već Kant).

Ali, zašto idealno ne može da *ponovi* stvarno kao stvarno? Zato što bi ono stvarno htelo da ponovi u njegovom identitetu, samo što stvarno *nema* identitet, pošto se on (identitet) na stvarnost samo projektuje. Stvarno je samo performativ, ne i konstativ (iako nam privid kaže suprotno). Zato mi nikad ne znamo šta nam se nudi u teorijski prepariranom ponavljanju, "ne shvatamo ni šta uspostavlja ponavljanje, niti šta je kategorično, odnosno šta *de iure* vredi u ponavljanju (šta *de iure* vredi, to znači 'n' puta kao moć onoga što se dogodilo samo jedanput, a da nema potrebe da se pređe drugi, treći put)." Tako onda, zaključuje Delez, san da se ponavljanje u zakonu

učini mogućim profiliše se, na kraju, kao moralni zakon! Tamo gde takav zakon nailazi na preteške prepreke i kontraindikacije, on lako postaje dogma, ili nemoćni moralizam. Srećom teorija/nauka ne zaustavlja let svojih zakona/opštosti. Ali ona može da ne zaustavi taj let, zato što je i sama zakonodavac svojih zanona i svoje opštosti. Zato što je samo-zakonodavna. Njen jedini problem je koherentnost, tj. sposobnost teorije/nauke da izbegne unutrašnje ili spoljašnje protivurečnosti; unutrašnje, to znači protivurečnosti vlastitih pojmova, a spoljašnje, to znači protivurečnosti sa pridošlim i usvojemin (bitnim) materijalom. Kakav god teorijsko/naučni postav da imamo, on mora da može biti rekontektualizovan, reprodukovan, ponovljen bez protivurečnosti i to takoreći u formi moralnog zakona ili, ako hoćete, kategoričkog imeperativa. Pa ipak, nauka vrvi od raznoraznih nesaglasnosti i protivurečnost.

Stalna, uporna pojava protivurečnosti odnosi se prema samo-zakonodavnosti teorije/nauke kao upad u drugozakonitosti (heteronomiju), kao kvarenje moralne slike teorije/nauke. Pri tom, ako u procesu protivurečenja (jedne teorije drugoj) nastupajuća drugozakonitost pobedi etabliranu samozakonitost, onda se ta (etablirana) zakonitost potiskuje u heteronomiju… Štafetu ispravnosti i moralnosti preuzima pobednička teorija/nauka. Samo, tu nikada nije reč o pobedi nekog sadržaja! Ono što je pobedilo to je prazna forma identiteta i opšteg (odnosno: zakona). Ili: pobedio je sam moral kao prazna forma identičnosti i opštosti. Zato je (logičko) načelo identititeta u stvari moralni zakon. Najzad, imajući u vidu Kantovu tvrdnju da je pravo samo ospoljeni moral, moglo bi se reći da je načelo identiteta ujedno i pravni zakon. Uostalom, u pravu se, ako ne i u pravosuđu, ono bezrezervno poštuje. Čovek dužnosti, kaže Delez, "izmislio je 'iskušenje' ponavljanja, on je odredio ono što je moglo da bude ponovljeno s gledišta prava. On, dakle, procenjuje da je istovremeno pobedio i ono demonsko i dosadu." Isto važi i za teoriju/nauku. Ona ne može da sebe misli kao nauku o objektivnim zakonima, ako se u isti mah ne shvata kao viši moralni princip; isto kao što moralni zakon može da misli sebe samo kao nešto što je ukorenjeno u prirodnim zakonima, odnosno zakonima ljudske prirode. Logika istog i opšteg nalažu, i pored svih ustezanja i oklevanja, tu krajnju simbiozu moralnog i naučnog, zato što je "jedinstvo" implicirano ovom simbiozom, u stvari, logocentričko jedninstvo, dakle, ono jedinstvo koje radi u svakom mišljenju koje polazi od načela identiteta i

opštosti (univerzalnosti, zakona itd.).

Zato nas ni naučni ni moralni zakoni, ni naučno-moralni ni moralno-naučni, ne dovode do ponavljanja, do osobene, neponovljive i nesvodive prirode ponavljanja, već samo do opšteg kao njene (tog ponavljanja) druge prirode. Samo ponavljanje, ponavljanje u svojoj diferencijalnoj nedostupnosti, izmaknutosti ili odgođenosti moguće je tek ukoliko je suprotstavljeno moralnim i prirodnim zakonima. Pri tom, za tu *suprotstavljenost* ono samo nije krivo. Jer, nije ponavljanje to koje proizvodi svoju moralnu i naučnu eliminaciju. Ono se vraća – slično povratku potisnutog – onda kada njegova eliminacija postaje komična. Zato Delez s pravo insistira na ironiji i humoru kao privilegovanim oblicima izokretanja, izigravanja zakonâ.

O ratu bez rata

Mi danas znamo da je i u metafizici i politici uvek je postojala samo *simulacija* supstancijalnog, unutar koje se, međutim, često živelo i umiralo. Po polemocentričkom shvatanju, neprijateljstvo – a to znači uzajamna negacija, destrukcija, zadata smrt – upisana je u samu prirodi svekolikog bitisanja. Ali to shvatanje neprijateljstva nije arhaično. Ljudi u svetu su danas naoružani više nego ikad. Polemocentrizam se, iza miroljubive, „civilizovane“ retorike, ipak održava kao dominantno uverenje. Ipak, danas se nešto promenilo.

Klasični polemocentrizam je podrazumevao da sukob sa egzistencijalno, etnocentrički i spoljno-politički drugim, odnosno sa radikalnim tuđincem, strancem, nije rešiv počev od unapred datih opštih normi, odnosno zahvaljujući ulozi nekog ili nečeg nepristrasnog, neučestvujućeg, ali objektivnog-trećeg. Nema instance neutralnosti. Pošto nikakvo "više", "neutralno", fatalno-nadmoćno, totalizujuće i globalno-neprikosnoveno stanovište nije moguće niti legitimno, onda, takođe, nije moguće niti je legitimno nasilje koje bi htelo da realizuje zaključke ovog "višeg", "neutralnog" ili “globalnog” stanovišta. Nije moguće nasilje nad nasiljem. Ili, što se svodi na isto: nije moguć rat protiv rata. To je krajnji zaključak klasičnog polemocentrizma. Ali, rat protiv rata se *danas* posvuda u svetu vodi... Kao što se vodi i rat (bar u liku terorizma) uperen protiv ovog rata nad ratovima.

Klasični polemocentrizam, recimo kako ga vidi Karl Šmit, imao je kritički odnos prema ideji rata protiv rata. Ispravni politički sud mogu doneti, smatra Šmit, samo učesnici sukoba. "Ekstreman slučaj konflikta mogu rešiti jedino sami učesnici među sobom; posebno svako od njih može jedino sam odlučiti da li u konkretnom slučaju konflikta drugost stranca znači negaciju sopstvenog načina egzistencije, pa se zbog toga odbija ili savlađuje kako bi se sačuvao vlastiti, bivstvovanju primereni način života" (*Pojam političkog*, pog. 2). Da li ispod ovog teksta, objavljenog 1932. godine, treba učitavati ondašnji konflikt Nemačke sa Ligom naroda? Lako bismo mogli doći u iskušenje da, u ovom kontekstu, Šmitu pripišemo nekakvu postmodernističku nameru *odbijanja velikih priča*, odnosno *meta-naracija*. Da li, zaista, ovim odbijanjem nepristrasnog, nučestvujućeg trećeg dolazimo, nužno, do Liotara i njegovih *paralogija*?

Paralogije kod Liotara ostaju jedne pored drugih: bez dijalektičkog prevladavanja u nekoj višoj, meta-naraciji. One u sebi nose i potvrđuju *razliku*. Postavlja se pitanje: da li je razlika održiva i posle sukoba ili je sukob nešto što, bar latentno, ukida razliku? Nije li već sama ideja o nemogućnosti neutralnog-trećeg (koji bi, sa stanovišta unapred datih opštih normi ili meta-diskursa, presuđivao u konkretnim sporovima) nužno – pristrasna?! Jer, i sam *pobednik* nekog sukoba uvek piše "neutralnu", "objektinu" ili, čak, "univerzalnu" istoriju i tako se, okolišnim putem, stavlja u poziciju *neutralnog trećeg*...

Nije li plemensko-palanačko shvatanje diskursa suverenosti kao nekakve legitimne paralogije – ako je to paralogija – u stvari, prikrivena meta-naracija koja, u datom istorijskom trenutku, zastupa interes one strane kojoj "etika" *nemešanja* savršeno odgovara?! Danas znamo da je Adolf Hitler bio "najautentičniji" svedok ove etike: "Na prvom mestu naš narod mora da se oslobodi međunarodne osude i da se svesno i sistematski vaspitava u duhu fanatičnog nacionalizma. Drugo, kada vaspitamo narod da se bori protiv tog delirijuma demokratije i dovedimo ga opet do saznanja o potrebi vlasti i rukovodstva, mi ćemo ga otrgnuti od parlamentarnih budalaština. Treće, kada oslobodimo narod od atmosfere bednog verovanja u ponovno prijateljstvo, razumevanje za svetski mir, Ligu naroda i međunarodnu solidarnost, mi ćemo tada uništiti ove pojmove, a u svetu postoji samo jedno pravo, a to je pravo sile" (A. Hiteler, 1927 god. u Minhenu). Problem ovde, očigledno, nije u tome što bi se strane u konfliktu,

kao i njihovi (zainteresovani) diskursi tumačili kao *paralogije* koje *ostaju jedna pored druge*... Problem je u tome što posle ovakvih sukoba, naprosto, *nije moguće zadržati razliku*.

Ako totalitarni diskurs kaže da u svetu postoji samo jedno pravo ili, što se svodi na isto, ako arogantni, autoritarni diskurs kaže da postoji samo jedna, "moja"/"naša" istina, onda ti nimalo "paraloški" i nimalo "hamletovski" diskursi ne ostavljaju više mogućnost da bilo šta stoji pored njih. *Jedno* pravo i *jedna* istina ili, ako hoćete, pravo i istina *sile* upravo su ti meta-diskursi, u bilo kom polju konflikta, koji u ime Stvari čiji interes zastupaju poništavaju svaku razliku a time i sam uslov političkog. Kraj velikih priča podrazumeva nužno i kraj velikog nasilja koje proizlazi iz Jednog prava i Jedne istine. Ali ni tu ne treba imati preteranih iluzija. Priča o kraju velikih priča deluje benigno. Samo, da li je ona baš uvek benigna? Nije li dosledno sprovedena ideja kraja podjednako moguća i kao roditelj jednog nasilja protiv nasilja, pa najzad i rata protiv rata?!

Nema sumnje da ni sa Liotarevog ni sa Deridinog stanovišta nije prihvatljiva nikakva ideja o apriornoj legitimnosti samoniklih silovitih razrešenja bilo kakvih sporova, tako da se oni ne mogu shvatiti kao zagovornici nekakvog supstancijalnog modela politike. S druge strane, rat kao zadavanje-smrti-drugom je logika "organske" homogenosti, odnosno procesa identifikacije koji, upravo, poništava svaku razliku. Shodno tome, "paraloška" vera u izvesne realnosti koje su, navodno, "primerene bivstvovanju" (a već ovakve onto-teološke referentnce su dogmatički suprotne ideji dekonstrukcije, odnosno raz-uverenja) bila bi, samo, jedna prikrivena meta-naracija.

Bacajući pogled u prošlost videćemo da proces globalizacije nije samo proces stvaranja *jedinstvenog* (svi problemi su, zacelo, sadržani u toj reči) političkog poretka na tlu zemlje nego je, pre svega, proces stvaranja *neutralnog trećeg*, odnosno stvaranja jedinstvene pravne situacije u kojoj bi deoba između "Helena" i "Varvara" (tih neprijatelja koji su, po Platonu, dati *po sebi* ili po samoj *prirodi*) bila sekularizovana, svedena na neslogu (*stasis*) ili, što se svodi na isto, na odnos političkih protivnika (a ne neprijatelja). Time bi, dakle, ova opreka između *nas* i *drugih* u normativnom (ili: normativno-institucionalnom) smislu kao polemo-centrički odnos bila – ukinuta. Ovde je, u stvari, neophodno biti precizan: deoba o kojoj je reč nije *sasvim* ukinuta. Oni koji su, na Balkanu, hteli da ratuju misleći da time

ostvaruju svoje prirodno, bogom dano, nebom garantovano i, prema tome, neotuđivo pravo, nužno su se suočili sa sankcijama i nasiljem *neutralnog trećeg*! I pritom nije bitno što je taj neutralni treći ujedno bio i pristrasni drugi. Posle pada Berlinskog zida živimo, sve više, u svetu u kome nisu moguće naturalističke ili onto-teološke reference tipa: oni su naši *po bogu* ili *po prirodi* neprijatelji... kao ni njihove nužne ideološke interpretacije, odnosno propagandne i medijske demonizacije drugih... itd. Pa ipak, toga i dalje ima.

Kao što je, danas, na lokalnom ili marginalnom planu nelegitimna (Šmitova) ideja da "drugost stranca znači negaciju sopstvenog načina egzistencije" ili, što se svodi na isto, da tuđinsko mora biti po-prirodi-neprijateljsko, isto tako je, na globalnom planu, nelegitimna *borba* (ili: *rat protiv rata*) u kojoj se ova marginalna belicistička zadrtost i sama demonizuje kao po-prirodi-neprijateljska. Politička globalizacija nije legitiman gest onda kada svoj koncept borbe protiv rata zamišlja po modelu tamanjenja insekata. Naime, i ona sama postaje svojevrsni oblik povratka plemena ili palanke onda kada u svom *ratu protiv rata* vidi, tek, jedan "hirurški" postupak koji, zapravo, i nije rat, koji je *nepriznati* rat. A krajnja konsekvenca ovog nepriznavanja rata jeste nepriznavanje njegove tragičnosti. Zato se, ovde, još jednom teodiceja pridružuje apokalipsi, dakle, otkrivenju krajnje Istine, koja je, ovog puta, samo istina o kraju rata, o ratu bez rata!

Diferencijalna igra

U savremenoj umetnosti, mimezis i kopiranje se uspostavljaju kao instrument stvaranja koje je lišeno aure tradicionalno shvaćenog *originala*. To više nije stvaranje jednog unapred datog ili obećanog (idealnog) *identiteta* slike (ikone koja teži ikonizmu) nego je, pre, diferencijalna igra, igra razlike, odnosno igra izumevanja drugog u istom. Ili, još preciznije, to je igra onog nepredstavljenog u predstavi ili predstavljenom. Čitava ova strategija – koja značajno obeležava aktuelnu umetnost – počiva na postulatu koji glasi: identitet u apsolutnom smislu nikad nije ni bio moguć. Zato su klasične i moderne logocentrične težnje (*izmi* itd.) i bile – uzaludne. Štaviše, danas je već sama predstava o izvornom (klasičnom ili modernom) identitetu slike postala skoro *represivna*. Ali, pošto se njom sam identitet želi uzalud,

onda je potiskivanje heterogenog, različitog, drugog naprosto efemerno. I upravo zato se dinamika kretanja umetnosti, u jednom svom značajnom aspektu, definiše kao povratak potisnutog.

Potisnuto je, a bez sumnje uzalud, ono *nepredstavljivo*. Nepredstavljivo u svojoj garantovanoj prisutnosti. Po Deridi, takva je, tonovimo to još jednom, *pravda*! "Pravda kao iskustvo apsolutne drugosti jeste nepredstavljiva, ali to je mogućnost događaja i uslovnosti povesti; jedne, bez sumnje, nespoznatljive povesti, naravno, za one koji veruju da znaju o čemu, pod tim imenom, govore, bez obzira da li je reč o socijalnoj, ideološkoj, logičkoj, političkoj ili pravnoj povesti" (Derida: *Sila zakona*, Novi Sad, 1995. str. 43). Pravedno je upravo to što pored predstave, predstvljanja i predstavljivog postoji i ono *nepredstavljivo*. Štaviše, to je uslov događaja: jednog vizuelnog/likovnog događaja. Uslov mogućnosti predstave kao re-prezentacije drugog. Ono što, recimo, predstavu PASO DOBLE Jožefa Nađa čini *događajem*, to nije sama predstava (ono *što se* u njoj predstavlja, reprezentuje), već diferencijalna igra koja u toj predstavi izumeva drugo ili, čak, sasvim drugo.

Takođe, pošto je reč o umetnosti, tu imamo i ono uvek iznenađujuće, inovativno *bez* iz sintagme koja Nađovu *predstavu* (ko je nju video zna da je to *predstava u predstavi*) dvostruko obeležava: svrhovitost-*bez*-svrhe. Sve to, najzad, znači da predstava i događaj mada ne idu uvek zajedno, ipak nisu nespojive stvari. Najzad, događaj uvek mora da se nekako najavi; a kako bi to bilo moguće bez predstavljanja (ili zastupanja)? Zato Derida može (samo naizgled paradoksalno) da govori o *diferencijalnom predstavljanju* (u kojem se zaboravlja *nasilje prisutnosti*)... (v. *isto*, 50). Događaj je to što jeste samo ako može da se najavi kao nešto ne-moguće. On je uvek na horizontu, drhti ili treperi, ali s one strane same najave, nepredviđen, lišen horizonta očekivanja, lišen *telosa*, bez, kako bi rekao Derida (v. *Odmetničke države*), *teleološkog predoblikovanja*. Otuda se njegov čudovišni, nepredstavljivi karakter, prikazuje *kao* neprikaziv...

Mišljenje razlike u savremenoj umetnosti ne vrši destrukciju ovog ili onog likovnog dela ili ideala, već, samo, spontano (kroz rad rAzlike) razgrađuje iluzije klasične ili moderne umetnosti, one koja je hrlila čvrstom, fiksnom logocentričkom cilju. Zato to mišljenje, ujedno, daje prednost nepredstavljivom nad predstavljivim. Kakva je to prednost? Jezik umetnosti nema drugu moć sem da nam predstavi, reprezentuje "nešto". Pri tom, to je

obeležje svakog, a ne samo vizuelnog jezika. Jezik može u samom činu predstavljanja da da "prednost" neprestavljivom. Zašto bi on to činio? Zato što je to jedini način da se izbegne zatvaranje u logocentrički gorizont samog mehanizma re-prezentacije. Jezik, uključujući tu i vizuelni, nema drugog sredstva da iskorači iz logocentričkih iluzija sem da ono nepredstavljivo u predstavljanju usmeri, upravo, protiv zatvaranja horizonta predstavljanja, re-prezentacije. Umetnost koristi tu mogućnost.

Ona ne može da izgubi svoju samozakonitost, svoj kauzalitet igre (Kant bi rekao *slobode*) ili svoju uvek pomalo poroznu suverenost, a da pri tom ne izgubi i samu sebe. Ona nije niti može da bude puka posledica ukrštanja i prelamanja različitih van umetničkih oblika predstavljanja. Ona nije kauzalna konsekvenca etabliranih stuktura (i „infrastruktura") predstavljanja *bez* mogućnosti vlastite intervencije, vlastitog odnosa prema preuzetom sklopu ili, ako hoćete, bez vlastite re-elaboracije čitavog tog sklopa. Ona nije puko kulinarstvo mogućih sličica sveta koje joj dolaze spolja i koje se uvek već u nekoj ideološkoj kuhinji pripremaju kao „epohalni" (hegemoni, dominantni) oblik tzv. *slike sveta*. Ona to nije čak i kada veruje da jeste. Ali, zašto je umetnosti potreban taj kauzalitet slobode, druge slobode, dakle, kauzalitet koji nikad nije potpuno *čist*, bez skretanja, koji ne nudi osnovu da se umetnost shvati *isključivo* kao stvaranje *ex nihilo*? U samom pitanju se nazire i mogući odgovor. Umetnost upravo tim svojim kauzalitetom drugog u polju preuzetih oblika predstavljanja, otvara brešu umetničke slobode, tj. mogućnosti diskontinuiteta u datim, rutinskim, ritualnim, stereotipnim i, ukratko, spolja (po pravilu ideološki) determinisanim konfiguracijama predstavljanja. U tom smislu, umetnost je ponajpre sopstvena otvorenost za mogući događaj umetničkog. Takav događaj ne postoji onda kada je umetničko delo determinisano samo postojećim stereotipima predstavljanja.

Ali, to ne znači da artistička otvorenost (kauzalitet slobode) može da se osigura kao viša ili privilegovana instanca, okvir, ram umetničke inventivnosti. Time bi sam subverzivni i transgresivni efekat umetničkog događaja bio naprosto pripitomljen, sterilizovan ili stereotipizovan. Artistička sloboda nije čist apsolut ili osigurano središte ili skladište jedne strukture predstavljanja koju onda zovemo *umetnost*. Zato je kritika radikalno (u dosluhu sa metafizikom subjektivnosti) shvaćene autonomije umentosti naprosto nužna i opravdana. Ipak, ta kritika mora da zna svoju

granicu. Njen cilj ne može da bude da se egzorcizuju pojmovi kao što su: drugo, igra, inovacija, otvorenost, invencija i događaj. Ti pojmovi ne mogu da se najure iz refleksije o umetnosti, a da se, pritom, ne vrate na neki prikriven, okolišan i, po pravilu, patološki način. Još manje je moguće umetnosti oduzeti funkciju *fascinacije* (pa i *aure*) koja dolazi od utiska neponovljivosti onda kada jedan artistički gest i nije prošao kroz proceduru nekog ponavljanja, kada se pojavio kao diskontinuitet, prelom i raskid sa ponavljanjem (= tradicijom, kodifikacijom) i kada nam se postavio kao uzor (mada i to treba shvatiti kao poziv na ponavljanje, samo sada novo) neponovljivog umetničkog događaja.

Mi jedno „veliko“ delo ipak možemo da ponavljamo, ono može da postane začetnik jedne nove, druge tradicije. Prema tome, njegovu igru možemo da kauzalno re-prezentujemo, možemo da stvaramo pod datim uzorom, ali jedno nikada nećemo moći, a to je da ponovimo *raskid* s ponavljanjem, koji mu je prethodio, dakle, nećemo moći da ponovimo njegov gest inovacije, jer u tom ponavljaju se sada inovacija gubi. Bez inovacije je nezamisliv pojam *diskontinuiteta*. Zato verovati u kontinuitet koji, navodno, postoji između umetnosti i drugih vrsta predstavljanja, veština, usluga i korisnih radnji koje se mogu naći u instrumetalno determinisanom polju savremene razmenski orijentisane civilizacije jeste, samo, još jedna velika, holistička priča koja iz istorije, naravno nasilnim putem, izbacuje energiju diferencijalnog predstavljanja, drugoprezentacije, diskontinuiteta, preloma, transgresije, inovacije i početka (naizgled) iz ničega, tj. izvesne igre koja, naravno, nikad nije sama, nije, kako bi rekao Adorno, transcendentalno usamljena, nego je u komunikaciji da determinacijama sveta, gde se, obično, bori za svoju diferencijalnost, za diskontinuitet i događaj.

Radikalni ostatak

Predstave koje su isključivo instrumentalizovane, koje su lišene intrinsične vrednosti u sebi nužno gube svoj integritet, odnosno bivaju „korumpirane“. Svuda u praktičnom životu, pa i u umetnosti, uvek će postojati opasnost izvesne korupcije... Nekada su se u umetnosti javljale fatalne fiksacije uz ono „spolja“, fiksacije koje su umetnike *zaustavljale* na nepodnošljivom stupnju *služenja*. Sama fiksacija slike uz sliku sveta

ogledala se u tome što je ova prva morala da pravi kompromise sa vladajućim, ideološki hegemonim, rutinskim ili ritualnim predstavama sveta. Umetnost je, u tom slučaju, bila konvencija koja pasivno prihvata i re-prezentuje spoljašnje oblike predstavljanja. Ona postaje, na taj način, žrtva svog dominantnog konteksta. Nasuprot te stare, heteronomne prakse moderni i savremeni umetnici teže da se oslobode služenja. Oni žele da predstavljanje „očiste" od istorijskih fiksacija koje su ga ideološki i logocentrički vezivale uz dominantnu, hegemonu sliku sveta. Ali i sami ti umetnici često su na okolišan i, po pravilu, pritvoran način zapadali u ideo-logo-centričku korupciju. Kako je to (bilo) moguće? Tako što umetnikovo samo-predstavljanje nikada nije potpuno, apsolutno osigurano od ponovnog pada u heteronomno ili instrumentalizovano predstavljanje. Kako da shvatimo taj uvek mogući povratak *služenju*? Nezrelost je udodna, rekao bi Kant.

Ipak, problem je u tome što ono osobeno umetničko u umetnosti nužno živi od komunikacije sa svime što je u životu ne-umetnost. Zato je pad u *služenje* van-umetničkim obzirima, nalozima i razlozima uvek bio moguć i još ćešće nužan. Iako bi čin reprezentacije u umetnosti trebalo da bude okrenut ili podvrgnut vlastitoj kontroli, a ne uzimanju u *obzir* onoga što *predstavljanje predstavlja*, taj čin, ipak, nikad ne podrazumeva *apsolutni* raskid s transcendentnom, izvana, u realno-praktičnoj sferi usredištenom re-prezentacijom. Jer to ne bi bio samo raskid s nečim spoljašnjim i ne-umetničkim nego i sa životno-drugim, sa latentno-živom drugošću.

U stvari, to bi bio raskid s onim van-umetničkim; jalov raskid, jer predstava ne može da predstavi, bez ostatka, samu sebe. Taj raskid je na primeran način već iskušan u modernoj/apstraktnoj umetnosti. Njime se pokazalo da samozakonitost umetnosti (ili: autonomija umetničkog dela) pre ili kasnije biva ispražnjena ne samo životnim nego i svakim drugim sadržajem. Autonomija umetničkog dela ne može na sebe da preuzme onu vrstu potpune, metafizičke kontrole (bilo reduktivnog, bilo totalizujućeg tipa) kojom se manipuliše u refleksivnoj filozofiji. Umetnost ne može da služi, ali, takođe, ona ne može ni da raskine komunikaciju sa životom. Već sama komunikacija je izvestan kompromis i, naravno, to je kompromis sa životom, čak i onda kad ga umetnost bezobzirno ili bezočno odbacuje!

Ali, taj kompromis sa životom *u* umetnosti se uvek postizao kroz njeno pred-stavljanje nečeg drugog-od-umetnosti, dakle, ne samo kroz

osobeno artističko samo-predstavljanje (ili: samo-prezentaciju) nego i kroz predstavljanje života i to, najčešće, po prepariranom (mitskom, religijskom, ideološkom) modelu po kome život već razvija i raspršuje predstave o sebi samom. Zato je moguće reći da su samopredstavljanje umetnosti i predstavljanje drugog-od-umetnosti uvek bili u nužnoj i najčešće „nesretnoj" interakciji. U tradicionalnoj, pred-modernoj umetnosti ta interakcija se zakonito zloupotrebljavala, naravno, u cilju potvrde dominirajućeg, hegemonog poretka. Danas smo u situaciji u kojoj je umetnost, otkrićem *ready-madea*, instalacije, performansa itd., učinila da predstavljanje drugog-od-umetnosti bude *izmešteno*, *razobručeno*, *decentrirano*, odnosno postavljeno s one strane klasičnih modela/uzora predstavljanja, dakle, s one strane vladajuće ideologije, mita, religije, konvencije itd.

U savremenoj umetnosti slika više nema privilegovanu, „carsku" poziciju. Ona više nije „na prestolu", naprosto zato što više nije re-prezentacija transcendentne ili transcendentalne slike sveta. Ali, time se mogućnost služenja ili „slugeranjstva" hegemonom poretku nije u potpunosti ukinula. *Rizik* savremene artističke otvorenosti za predstavljanje, za (re)prezentaciju „svih", bez „tabua", dakle i „devijantnih" životnih sadržaja, sastoji se u skrivenim mogućnostima ideo-logo-centričkog *služenja*. To je *višak* samosvojnog, autonomnog služenja heteronomiji. Zašto *višak*? Zato što „normalnog" služenja, jednostavno, nema.

Otkrićem *ready-madea* otvorilo se polje umetnosti-izvan-slike u kojem nemamo više objektivaciju jedne subjektivne predstave/slike sveta nego, pre, prezentaciju reprezentativnih fragmenata samog sveta, ali prezentaciju koja, uz izvesnu artističku (konceptualnu itd.) intervenciju, ima značenje svojevrsne heterotopije. Instalacije i performansi ne raskidaju sa ideologijom predstavljanja/reprezentacije, već u toj ideologiji traže prostor za ono drugo. Time se samo *bolje* ili *neposrednije*, mada ne i sasvim neposredno, re-prezentuje svet zajedno sa njegovim heterotopijskim pukotinama i u isti mah se otpisuje njegovo središte, njegova svrhovitost, njegov identitet. Reč je o tome da se u tako shvaćenom svetu „otkrije" ono *nepredstavljivo*. To *otkrivanje*, kao i svako otkrivanje, ima funkciju oslobađanja. Nepredstavljivo nas oslobađa služenja.

Kompromis između života i umetnosti moguć je samo ako se razlika između života i umetnosti održi, ako se pokaže da ti momenti nisu svodivi jedan na drugi, da ni samozakonitost ni drugozakonitost nisu apsolutne

strukture, već da žive od uzajamne napetosti. S idejom svođenja – a po pravilu reč je o svođenju umetnosti na život – odnos reprezentacije se ukida i to u ime jedne *utopije neposrednosti*, a to u stvari znači u ime *fikcionalnog konstrukta neposrednosti* koji može samo neko vreme da *simulira* svrhu-po-sebi umetnosti. Razočaranja ubrzo pristižu... Umetnost naprosto nema svrhu, sem ako je to njena svrhovitost *bez* svrhe (*bez* koje je *bez* radikalnog reza), ako se, dakle, to *bez* shvati kao nekakva viša svrha. U svakom slučaju, predstavljanje u umetnosti nije moguće ukinuti, najpre zato što bi se time ukinula i sama umetnost, a zatim i zato što bi njeno navodno postavljanje ili stavljanje na mesto neposrednosti bilo moguće samo kao ideološka/logocentrička bajka. Predstavljanje je neophodno da bi, preko njega, moglo da se dogodi i ono što mu nužno izmiče, ono nepredstavljivo. To nepredstavljivo nije nešto apsolutno, tajna ili misterija umetnosti, nego je diferencijalni efekat predstavljanja, ostatak koji se, kao takav, pojavljuje samo u odnosu na standardne predstave. Ono nepredstavljivo, neizračunljivo, nepredvidljivo u umetnosti sam je njen događaj.

Zaborav smrti

Moderni čovek – tvrdi Maks Šeler, u knjizi *Smrt i nadživljavanje* – ne veruje više u pobedu nad smrću, odnosno u mogućnost nadživljavanja u nekoj večnosti. I on u to utoliko manje veruje ukoliko prestaje da živi „u prisustvu smrti“. U stvari, modernost nas uvodi u razdoblje zaborava smrti. U meri u kojoj je hladna izvesnost smrti nešto što prati svaku misao i svaki čin modernog čoveka vera u nadživljavanje se sve više – smanjuje. A oni koji ne potpadaju pod to pravilo, naprosto, nisu moderni ljudi. To je opozicija između modernizma i tradicionalizma koja ovde ne treba da se shvati kao vrednosna opozicija. Ipak, smatra Šeler, svojim načinom delovanja, moderna individua potiskuje smrt iz zone jasne svesti da bi je svela na apstraktnu svest o tome da će (se) umreti... A to je, nema sumnje, ekvivalentno izvesnom zaboravu smrti.

Samo, šta je zapravo zaborav smrti? Nije li to svojevrsno nadživljavanje svih onih trenutaka u kojima smrt ili uništenje jednog organizma postoji kao stalno iskrsavajuća alternativa svih neših životnih gestova. Nema sumnje, u svakom trenutku našeg života mi smo smrtni, a tek u poslednjem smo – mrtvi. Hladna očiglednost da *moramo umreti* dopušta

nam da razlikujemo vreme i večnost, imanentnost i transcendentnost, uslovljeno i bezuslovno, nikad i uvek, ali ona se u isti mah svodi na čovekov zaborav nad-empirijske, nad-prirodne, meta-aksiološke, meta-fizičke misterije smeti. Zašto smo uopšte živeli ako moramo umreti? Ako je Sokrat mogao da definiše filozofiju kao nespokojstvo pred smrću, to je bilo moguće zato što ni očiglednost, ni izvesnost ne sežu do smrti, ne obavljaju – uostalom nemogući – zadatak njenog *razumevanja*. Tek kroz ovo nespokojstvo pred smrću, dakle, kroz apsurdni zadatak ljubavi-prema-mudrosti, mi uspevamo da odškrinemo vrata razumevanja i da ih, ubrzo, zauvek zalupimo za sobom.

Moderni zaborav smrti, čak i kada se pati, a pogotovo kada se frivolno uživa, ne rešava enigmu sasvim drugog koje nas kao senka prati na svakom našem koraku. Sokrat je bio u pravu: samo kroz nespokojstvo moderni čovek uspeva da naslutu egzistencijalni besmisao ove vrtoglave ne-stvarnosti i protiv-stvarnosti koja je smrt. I čija negacija je možda jedina bezuslovna, mada efemerna – stvarnost. Moderna racionalnost nema tu sposobnost da omađija smrt. Pošto je očišćena od naslaga mitskih, religijskih i ideoloških fantazmi, ona biva prepuštena diskurzivnim moćima koje sa zaboravom smrti ne izlaze na kraj. Te moći bi se, pomalo pojednostavljeno, mogle nazvati sintetičkim i analitičkim moćima uma. One su formalni okvir unutra kojeg se predstva o sasvim drugom gubi kao nesamerljivo ništa. Analitički um to osigurava svojom opsesijom za uvek-sve-manjim, svojom težnjom za infinitezimalnim podelama. Ta opasesija, kako bi rekao Hegel, od drveća ne vidi šumu. Sintetička umnost, nedlećućući ono singularno i individulano sa totalizujućih visina, sa stanovišta viših vrednosti, interesa i nadindividualnih apstrakcija, osuđena je na to da od šume ne vidi drveće. Potisnuta tako u nesvesno, nespokojstvo pred smrću ostaje kao rđava savest ili iznad ili ispod osnovnog, pozitivnog toka naše racionalnosti.

Na taj način opozicija analitičko-sintetičko biva suviše kratka za razumevanje egzistencijalne drame koju, hteli-ne hteli, živimo – umirući. Male analitičke ili velike sintetičke vizije ostaju unutar zaborava smrti, unutar zaborava njene prirode protiv-prirode. Mi smo otuđeni od smrti, a to znači od onoga što je u našoj egzistenciji najdalje od mogućeg samozavaravanja. Otuđeni smo od onostranosti koja je, sada, pre heterotopoijska pustoš nego bajkoviti skup utešnih predstva. Ipak, trenutak koji deli ovostrano i onostrano pre ili kasnije iskrsava i zaokuplja našu

pažnju. Time on postaje izvor strepnje i teskobno sužavanje horizonta koji je uvek smešten u mogućem i budućem. Na kraju, ova zaboravljena onostranost koja je za racionalnog čoveka jedina, postaje izvor neočekivanih iracionalnih pretnji, a često i paničnog straha. Utehu, kakvu-takvu, može da donese samo nadživljavanje drugih i u drugima.

Smrt je sasvim drugo koje je ništa, ali ništa koje nas poništava. To ništa opravdava strepnju koja je strapnja od okončanja konačnog. Svi ljudi su smrtni i Sokrat zna da će umreti. Ali konačnom nikad nije suđeno da se okonča „baš sad". Sokratovi prijatelji s time nisu mogli da se pomire. Međutim, Sokrat je u sebi našao mir. U čemu se sastojao taj mir? Kako je uopšte bilo moguće pomiriti se sa ništavilom? Možda je takvo pomirenje uvek izvesna – tajna. A možda je tajna u tome što, ma koliko Sokratova svest izgledala racionalna, u ovom sudnjem trenutku ona uspeva samu sebe da prevari, da sebe ubedi u to da ništavilo s kojim se miri, u stvari, i nije ništavilo, već da je „svetla budućnost", da je „vera" i „nada"?! Ali, ono što je u sasvim drugom zastrašujuće, to nisu nikave mitske, eshatološke ili ideološke prestave, naivne prestave patnje, stradanja, mučenja. U takvim predstavama uvek imamo zrnce utehe: izvesnog nadživljavanja, šanse iskupljenja pred nemogućim. Zastrašujuće je bezuslovno ništa. Jedno ništa koje raskida sa svime što jeste, što je bilo i što će biti, sa vremenom, sa sadšnjošću i sa večnošću.

Po Lešeku Kolakovskom strah od smrti je strah od gubitka prošlosti. Možda bi se moglo reći i jednostavnije: strah od smrti je strah od *gubitka*. Ali, naravno, ne bilo kakvog gubitka, već onog radikalnog: gubitka nad gubicima. Izgubiti apsolutno sve: eto – zastrašujućeg. Kolakovski pravi razliku između konkretnog i apstraktnog straha od smrti. Takvo razlikovanje je, bez sumnje, prihvatljivo, s tim što bih ja rekao da je radikalni strah od smrti, od bezuslovnog ništa ono što je jedino konkretno. Apstraktni strah je strah od udesa, od prerano pristiglog zakona univerzalne smrtnosti. Ali takvi udesu se manje-više mogu izbeći. Onaj *krajnji*, ipak – ne. Krajnji udes ima metafizičke razmere. U knjizi *Smrt* Vladimir Jankelevič je s pravom tvrdio da smrt zamenjuje metafiziku onima koji nisu metafizičari. Zar nas ona ne suočava s čuđenjem koje glasi: zašto nešto uopšte jeste, a ne ništa? Zašto pre život, a ne smrt? Sve dok to uopšte i možemo da pitamo – dobro je! Nije li eto fascinantna i sama činjenica golog postojanja, bistvovanja: *Esse nudum*...

U svakom slučaju, pripitomljena smrt nije smrt. Smrt koja se nastanjuje u bilo kakvoj i najmanjoj blizini naše prisutnosti, još uvek nije smrt. Smrt koja boravi u našem prisutvu samo je nepojamna i nepojmljiva fantastika. Ono realno je za nas uvek ne-smrt, negacija smrti, negacija traume, puna prisutnost, otelovljena bitka za opstanak, otelovljeni Darvin. Mi smo tu ili nas ni nema, nismo nigde, nismo zauvek. Punina bivstvovanja je metafizika zaborava smrti, usmerena protiv destrukcije, raspršenosti, razređenosti prisutnog. To je odbrana dok još ima šta da se brani. Ali, uvek ima nečeg za odbranu, jer ima straha, brižnosti i strepnje.

Biti uperen protiv

U filozofili su uočljiva izvesna razlikovanja u pojmu *negacije*. Naime, taj pojam može da se shvati na bar dva načina: (1) najpre kao negacija drugog da bi se sačuvalo isto; i, zatim, (2) kao negacija istog da bi se ono sačuvalo, na višem stupnju. Prvi je tradicionalno metafizički model negacije, drugi je dijalektički, odnosno hegelovski. Dekonstruktivno mišljenje rAzlike nije upereno ni protiv prvog ni protiv drugog modela, dakle, ni protiv „destruktivnog“ ni protiv „konstruktivnog“ modela negacije. Preciznije rečeno: ono nije upereno protiv ovih modela na način *negacije*.

Drugim rečima, dekonstrukcija nije ni metafizička negacija čiji je cilj učvršćivanje datog poretka u njegovoj istovetnosti sa sobom (identitetu, suštini, sistemu itd.), niti je dijalektičko prevladavanje u pravcu proširene ili, čak, dovršene reprodukcije Istog. Pa ako u dekonstrukciji ipak funkcioniše neko *biti-protiv*, onda to protiv insistira na razlici, a ne na negaciji. Probleme, bez sumnje, stvara to što se u našem (u principu metafizičkom) jeziku razlika, često, iskazuje kroz negaciju: to *nije* isto, to je *različito*, a iz toga sledi da je različito, u stvari, negacija istog. U tom bi smislu, onda, mogli reći da je mišljenje razlike ili dekonstrukcija konsekventno uperena protiv svih vrsta negacije (bilo da forsiraju sintezu na „višem stupnju“ ili bez sinteze) koje teže da stabilizuju jedan metafizički, logocentrički postav. Eto zašto dekonstruktivno *biti-protiv* (metafizike, dijalektike, logocentrizma) ne podrazumeva puko poricanje ili destrukciju bilo čega, kao ni njegovo očuvanje na „višem stupnju“... Mišljenje razlike teži samo da dešifruje i razdelotvori krajnji, logocentrički cilj svake negacije. Njegovo *biti protiv* je, samo, afirmacija drugog u istom, i u graničnoj instanci: potvrda rAzlika koje

se probijaju kroz svaki metafizički postav. Ko nije u stanju da to shvati, taj ne bi trebalo ni da pomišlja da se bavi dekonstrukcijom.

Filijacija

Nije li, ipak, svako prvo lice množine, svako *mi*, ukoliko se profiliše u ravni političkog, ujedno, kategorija srodstva, koja okuplja, koja bratimi žive i mrtve? Svakako – ne. Ali ta teza ne može da se odbaci prebrzo. *Mi* često ima potrebu da se transformiše u jedno refleksivno, samosvesno, samodeterminirajuće "mi pa mi". Da li je to bratimljenje? Moglo bi se reći: da, ali to je tako samo u krajnjoj političkoj instanci. Nema prisile koja bi jedno *mi* konstituisala u bratimljenje, koja bi ga orobila fatalnom prirodnom determinacijom. Pred zajedničkom (genealoškom) *fýsis* oduvek su svi bili jednaki. Ali svi koji se smatraju jednakim, pa, prema tome, i svi koji pristaju na to homogenizujuće, prisilno "mi pa mi" nisu, bar ne nužno, u fiziološkom srodstvu. Biti jednak po prirodi i rođenju, plemeni i rasi, ali i pred zakonom kojim, na privilegovan način, komanduje priroda i rođenje, to je uvek moguće samo po nekom izboru. Jednaki su, po pravilu, uvek sami sobom izabrani kao jednaki, ma šta o tome oni mislili!

Fýsis nalaže, čini svojim nalogom izvestan prirodno-pravni ili prirodno-politički *nomos*... Naime, jednakost po rođenju nalaže jednakost po zakonu i pred zakonom. Ali ne uvek! Ta Stvar je u stanju da se obestvarti. Pa ipak, u "sretnim" slučajevima, ova je u stanju da se uspostavi kao najviši ili dovršeni oblik pravno-političke jednakosti/jedinstva. Veza između *fýsisa* i *nomosa* je u krajnoj instanci mekana ili čvrsta veza između krvnog srodstva i politike. To je takođe – kaže Derida – "veza između jedne (teorijske ili ontološke) konstatacije i jednog performativnog angažmana (obećanja, zakletve, vernosti mrtvim precima itd.)". Ta veza je često teško uočljiva. Ali, ona "vezuje ono što jeste s onim što treba da bude", te, prema tome, to je veza koja obavezuje, kaže Derida, "koja vezuje obavezu za rečeno prirodno mesto rođenja; to je postajanje obaveznim jednog prirodnog zakona, ukorenjivanje jednog 'treba da' u filijaciji onoga što jeste, što se rađa i umire. To je mesto bratimljenja kao simboličke veze koja se poziva na ponavljanje jedne veze postanja" (*Politiques de l'amitié*, Galilé, 1994. str. 121-122).

Bez obzira da li je levi ili desni politički projekt, bratimljenje, ta u osnovi naturalistička logika grupisanja i, možda, "grupizma" (!), dakle, taj

duh bratstva i, možda, sam duh izvorne homogenizacije: plemena, palanke, jata, gnezda, ujedno je nešto što, ma koliko da se poziva na prirodu i realno, na egzistenciju primerenu bivstvovanju, sebe konstituiše kao izvesnu duhovnost ili, ako hoćete, sablast, utvaru. Samo, ta duhovnost/utvara ima značenje koje se prilično razlikuje od onoga što se pod tom reći oduvek podrazumevalo, pošto je ona, u stvari, samo efekat jednog simboličkog ili metaforičkog pomaka. Iako ovaj pomak polazi od semantičkog *hteti-reći* (*vouloir-dire*) kao naturalističke fikcije *doslovnosti*, on je ipak jedina stvarna dimenzija duha koji, pored simuliranih onto-teoloških značenja, ima, u isti mah i primarno, značenje demona, fantoma, utvare, sablasti... Reč je, dakle, o odsutnom koje je prisutno, o duhu predaka, koji (duh) još uvek bdi nad nama koji bdimo nad njim...

Da li je moguća i šta bi bila politika s one strane doslovnog ili metaforičkog rodoslovlja? Heleni su jedni drugima, ponovimo tu izuzetno važnu Platonovu misao, po prirodi prijatelji, dok su Varvari po prirodi neprijatelji. Zato sukobi Helena jednih sa drugima nisu rat (*polemos*), već nesloga (*stasis*) između saplemenuka i rođaka, tvrdi Platon. Po tim starim nacikama mogli bisno i danas reći da svaki lik političkog prijateljstva spontano pripada jednoj "rođaćkoj", "bratskoj", "plemenskoj" ili, što se svodi na isto, etno-centričkoj politici… Samo, bar danas moramo da se upitamo: zašto bi to moralo da bude *nomos*, *zakon*?

Demokratskoj politici (koja bi trebalo da je glavnokomandujuća) potreban je konsenzus koji bi pre nje same uodlučio ko ima pravo da glasa, ko može da bira, odlučuje. Bez sumnje, većinska odluka još nije konsenzus. Naprosto, većinsko odlučivanje ne može da udluči o konsenzusu zato što je potrebno da konsenzus (makar i kao bratsvo) unapred bude dat da bi uopšte i mogla da se ustanovi većinska/demokratska odluka. Dakle izvesno nacionalno (državotvorno) "mi" je neophodno da bi uopšte i moglo biti demokratije. Ali, pitanje je: kakvo je u suštini to "mi"? Da li to "mi" podrazumeva filijaciju isključivo plemenskog, etničkog porekla ili je, pre svega, građanskog, državotvorenog tipa? Da li je rečeno "mi" konstituisano počev od izvesne narcisoidne homogenizacije ili počev od formalno-pravne jednakosti građana? To može da bude pitanje fakticiteta, ali i norme.

Ipak, čini se da je istina u nečemu trećem koje nije puka sinteza ili simbioza ova dva ekstrema. To treće je sam život koji se, kroz vlastiti angažman, oslobađa kako narcisoidne homogenizacije, tako i preznog i

korupciji sklonog formalizma...

Uzaludnost izvornog

Čini se *kao da* je modernost mrtva ili, bar, da su mrtvi njeni ideali. Ali, ako se vratimo pitanju – da li su danas moguća vrednovanja (procene, ocene, kritike itd.) počev od pozicije koja insistira na deobi novo-staro, tradicionalno-originalno, zastarelo-u modi itd.? – videćemo da će jedni reči: pa da, naravno, to je moguće, i ne samo moguće nego i nužno; moderno, originalno, moda i novo su egzistencijali koje nećemo lako izbrisati iz civilizacije, kulture, istorije ili, naprosto, života. Pa ipak, ima i onih koji će reći: nema teorije – modernost je, zajedno sa svojim metonimijama, naprosto propala; moguća je jedino priča o kraju originalnog, tako da ni vrednovanje sa stanovišta novog više nije moguće, budući da smo u poziciji aksiološke istovremenosti (sinhronije) gde globalnog napretka i dijahronije više nema; revolucija je moguća samo kao reklamni trik; sve vrednosti su istovremene; razlika između onoga *pre* i onog *posle* postala je nevažna ili razmenljiva, a deoba staro-novo – nebitna. U takvim uslovima, priča o originalnom i neoriginalnom zaista je postala bespredmetna. Pri tom, gore opisana pozicija je našla uporište u filozofemama kao što su strukturalizam ili rani postmodernizam, ali ne i u poziciji koju bismo mogli da nazovemo *dekonstrukcija*.

Čini se da već sama *opozicija* između dijahronog i sinhronog, upravo zato što je opozicija, i dalje pripada staroj, metafizičkoj slici sveta. Da li smo sudbinski predodređeni da se krećemo u metafizičkim lavirintima? Da li je to jedina, fatalna slika koju o svetu možemo da stvorimo? Jedno je sigurno: ni sama slika nije više Slika. Ona više nema privilegovani identitet, ni u dijahronom ni u sinhronom smislu. Naravno, slika u starinskom, klasično/modernom smislu je izgubila carsko (suvereno) mesto u sistemu vizuelnih umetnosti. Sada čak može da se kaže: nema više likovne umetnosti; postoji samo disperzija likovnih/vizuelnih pojava i usmerenja, koja samu likovnost čini nepreglednom i raspršenom. Ta uslovnost potvrđuje da slikarstvo u tradicionalnom smislu nije uspelo da definitivno otkrije svoj identitet ili suštunu, nije uspelo da bespogovorno osigura svoju poziciju u središtu (na prestolu) svih likovnih događanja. Iz toga se rodila ideja o *simulaciji slike*, koja polazi od pretpostavke da slike u „pravom“

smislu ni nema, da je sama slika doduše moguća, ali samo kao simulacija nekadašnjih pretenzija! Propast metafizičke slike sveta ostavlja za sobom samo hrpu simulacija. Da li je to onda ideološki ispravan odnos prema slici, prema njenoj (*ne*) *mogućnosti*?

Bilo kako bilo, postavlja se pitanje: šta se događa kada slika napušta tradicionalnu, postojanu i prećutnu težnju ka *originalnom*? Šta se događa kada ona, u tom pogledu, naprosto, menja strategiju? Što je prvorazredni događaj kojem smo, poslednjih nekoliko decenija, postali privilegovani svedoci. Da li taj događaj ima značenje destrukcije *originalnog* ili podrazumeva, pre, mogućnost njegove redefinicije i rekonstrukcije? Zaista, postoje teorijski i praktični sklopovi u kojima se (izričito ili prećutno) insistira na nagaciji, poništenju (tradicionalne) ideje *izvornog*, *originalnog*, jer ta ideja, navodno, čuva u sebi (metafizičku, logocentričku) ideju re-prezentacije. Ovaj način razmišljanja našao je uporište već u ranom postmodernizmu.

Ostanimo, za trenutak, još kod pojma *slike*. Zaista, da li je slika definitvno mrtva? Ili je, samo, igubila privilegovano mesto u datom likovnom/vizuelnom poretku? Na to pitanja se ne može odgovoriti ako bi se ostalo kod opisa i analize samog stanja slike/slikarstva o aktuelnom artističkom, više ne privilegovano-likovnom trenutku. Naime, presudno za odgovor na ta i slična pitanje je razmatranje *nasleđene* pozicije *originalnog* u današnjem aksiološkom poretku.

S one strane ograničenog slikarskog fona koji se, obično, zove *platno*, takoreći svaka stvar koja u sebi nosi pogodni smisao/značenje može, bar u načelu, da postane označitelj u nekom sklopu artističkog značenja. Drugim rečima, ona može da bude sredstvo umetnikove upotrebe i potrebe da se vizuelno izrazi… Iskorakom iz slike produkuje se umetnost na fonu stvari koje nisu prazno platno, već su u samom "originalu" nastanjene značenjima. Otuda su i proizašli *ready made*, *instalacije*, *performansi*... Čini se da *ready-made* u prvi mah pokušava, kao i tradicionalna (klasično/moderna) slika, da simulira prisutnost izvornog i to ide dotle da je Dišan spreman da kaže kako to, zapravo, uopšte i nije umetnost. Možda je smrt slikarstva poslednjih decenija samo znak *umora* od tog uzaludnog traganja za identitetom kojeg nema ni u dijahronom ni u sinhronom smislu? Možda je prenaseljeni prostor slike (= linije i boje na platnu) na kojem sada imamo još samo uzaludne pokušaje postizanja nečega izvornog, počeo previše da liči na groblje ili na

mesto smrti za svaku buduću nadu?

Moguće je reći: (1) merilo originalnog više nije ni *alfa* ni *omega* vizuelnog stvaranja; ili, u mekšoj varijanti, (2) ono više nije *alfa*, prva reč, prvo načelo artističkog stvaranja, mada, ipak, nije ni do kraja poništeno... Stara kriza konkretnih (sadržinski određenih) *merila* izvornog/originalnog danas postaje kriza samih ideja *izvornog/originalnog* kao merila, kao mehanizma za dodelu aktuelnosti/atraktivnosti. Ta kriza postala je svojevrsna bolest na smrt. Ili: kriza destrukcije, smrti izvornog, u svakom *pogledu*. Ipak, umesno je upitati: ima li ono *izvorno* bilo kakvu šansu da preživi, da *nadživi* ove *osigurane* oblike vlastite destrukcije?

Tradicionalni, dakle, slikarski koncept reprezentacije (predstavljanja) sveta činio je da svet ostaje usidren u svojim starim funkcijama, među kojima funkcija upotrebljivosti ima privilegovanu ulogu. U osnovi to je koncept koji ne dira svet. U slici/likovnom *mimesisu* svet biva zastupljen na način koji njega ne dodiruje. Čak i kada *mimesisom* komanduje razlika, promena, ironija ili kritika uperena prema svetu, taj svet ostaje u svojoj *neposrednosti* – nedirnut. Zato, reklo bi se, tradicionalni koncept slike, kao slike sveta, ne nosi u sebi moć promene onoga što je praktički prisutno, dakle, sveta u kome živimo i koji živimo. Belo platno predstavlja *prepreku*, *rez* između stvarnog i likovnog koji se može premostiti (na jalov način) jedino u slici, ne i u stvarnosti... Slika sveta ne interveniše izvan svojih okvira, a to, u sudnjoj instanci, znači ni u svojim okvirima!

Ali, može li se reći da nova umetnost, koja počiva na počelu/načelu iskoraka iz slike, zaista, spontano vrši izmenu sveta? Ili ta navodna promena ima istu onu ideološku funkciju, očuvanja realnog (tj. dominantnih oblika života), koju je u uslovima liberalne hegemonije imala „kritika“, pošto ona svedoči o „slobodi“, o svojoj slobodnoj upotrebi, ali pri tom, naravno, upotrebi lišenoj bilo kakvih praktičnih posledica. Dakle, da li ta vrsta „slobode“ samo stabilizuje dati poredak *začaranosti* (Kant bi rekao: nezrelosti, neprosvećenosti, nesposobnosti za autonomnu upotrebu praktičnog uma), makar taj poredak u sebi nosio tanak sloj (liberalnog) privida slobode?

Ako neko danas još veruje da je ono izvorno u igri i da se može i mora postići, on pripada prošlosti, a ne savremenosti, i za njega se, ukoliko insistira na modernosti, može reći da nije moderan/originalan. Pa ako nije moderan i ako za njega to stanje nije dobro, onda iz toga sledi da on to *treba*

da bude; što, ipak, protivureči polaznoj pretpostavci, da modernistička izvornost nikom više ne treba... Krećemo se u kugu paradoksa. Da li je to zlo? Ili se s time moramo pomiriti?

Sve dok nam je nudila (izvesnu) sliku (izvesnog) sveta, umetnost je na nužan način bila – nema, ćutljiva. Po sebi samoj ona je, na potpuno samorazumljiv način morala da *oličava* svoju osnovnu artističku ideju koja je ideja *produbljene slike sveta*. Kao što ta osnovna ideja (slike kao slike sveta) u slikarstvu *ne govori*, onda u njemu još manje govore one ideje koje slika preuzima iz mita, religije, ideologije. Zato je prisustvo ideja u tradicionalnim likovnim delima, pošto se u njima ne govori, uvek bilo sumnjivo i neki put, čak, eksplicitno vrednovano kao „strano telo". Pri tom, jedno je sigurno: ako je moguće govoriti o prisustvu ideja u tradicionalnoj likovnosti (i pre svega slikarstvu) to je moguće samo pod uslovom da se te ideje ne shvataju kao *koncepti*! Jer da bi mogle biti koncepti, ove ideje bi morale da mogu nekako da u samom delu ili pored dela *govore* u njegovo ime. Međutim, slika *ne govori* (ni u svoje ni u bilo čije ime); ona, u najboljem slučaju, samo ima izvestan naziv i nema eksplicitni koncept. Ona svoje ideje ne izražava putem govora. Kako se onda slikarske ideje artikulišu u samom slikarstvu? Gde u slici borave ove ideje? I šta nam one govore?

Ako u slici postoji nekakva ideja, onda bi onaj ko gleda tu sliku morao da može da u njoj „vidi" rečenu ideju. Trebalo bi, dakle, da postoji *vizuelna* komunikacija ideja u slikarstvu. Nije li ta komunikacija takođe neka vrsta govora (diskursa) samo ne govora u uobičajenom, doslovnom smislu?! Vizuelne ili slikovne poruke/ideje bi, dakle, bile govor u metaforičkom (značenjski pomerenom) smislu. Ali, tu ipak ostaje problem: kako ideje borave u slici kao jednoj empirijskoj (čulnoj) i metarijalnoj tvorevini. Reklo bi se da *likovne ideje* (ako takvih ima) ne borave u platnu, uljanim bojama, terpentinu itd. Mada ti materijalni entitetu već sami po sebi mogu da simbolizuju mogućnosti slikarstva ili, što se svodi na isto, samu ideju slikarstva.

Ako ono izvorno u slici ima značenje njene ideje, onda je sasvim razumljivo to što je *izvorno* u stvari Stvar koja nikada nije nađena, mada je uvek tražena... Za one koji su se bavili slikarstvom prvo pitanje nikada nije bilo sporno: sud o tome da li je ova ili ona slika originalna, mada se od slikara, do kritičara i teoretičara umetnosti pa do publike mogao značajno da razlikuje, ipak je, u načelu, prolazio „bez problema". Time se, naravno, nije

učvrstio jedan neprikosnoveni koncept nego je sud o originalnom, pre, ostao u sferi neodređenosti i, zapravo, neizrecivosti. Ta neizreciva originalnost bila je, ipak, središnja kategorija likovnog stvaranja. Ona je stvarala izvesnu *auru* oko umetničkog dela, čiji (*auratski*) smisao ili značenje nikada nije mogao da se do kraja eksplicira. Zato je jedna od važnih kategorija estetike originalnog uvek bila kategorija tajne ili čak misterije. Ipak, reč je o fantazmatskom momentu koji prati auratsku fetišizaciju tradicionalnog (kako klasičnog tako i modernog) koncepta *izvornosti*. Danas, međutim, na sceni imamo rasredištenje (decentriranje) izvornog, bez komplementarnog usredištenja. U toj situaciji nasleđeni pojam *izvornog* je postalo nešto što, u najmanju ruku, mora da se preispita. Naravno, u jednom teorijskom diskursu o umetnosti, racionalna analiza *fantazmi* nema naročitog smisla. Ali, pitanje o mestu i ulozi fantazmatskog i, zatim, mestu i ulozi tajne/misterije, genija, aure i najzad izvornog svakako ima značaja ili smisla.

Nasilje za osudu

Istorijski uzroci, povodi i podsticaji za učvršćivanje viška nasilja (viška u odnosu na civilizovani prosek koji se shodno istorijskim okolnostima menja) mogli su da budu *različiti*, ali oni su se u istoriji obično finalizovali kao razobručeno nasilje: ratovi, bitke, masakri itd. Zato je velika istorija oduvek bila i veliko nasilje, a istoričare je na taj način (doskora) interesovalo u istoriji samo „ko je koga“ i „ko će koga“. To se smatralo velikom, značajnom Istorijom br. 1. Pa ipak, iza golog, razobručenog, bezobzirnog istorijskog nasilja uvek se skrivala jedna manje primetna, ali zato ništa manje važna *logocentrička prisila*. U izvesnom smislu moglo bi se reči da je to bila bazična, utemeljujuća prisila u višku prisile u samoj istorijskoj ekonomiji prisile. Kako da to shvatimo?

Logocentrizam je uslov *sine qua non* neprepoznatljivosti nasilja, nužna pretpostavka njegovog slepila, zaslepljenosti, racionalne ostrašćenosti. Zato logocentrizam kaže da nasilje, iako nam neki put deluje potpuno ogoljeno, razobručeno, slepo, u stvari, uvek sa sobom u sebi nosi neki razlog, logos koji svojim centrizmom apstrahuje od svega drugog. To logosno usredištenje svoj politički, ekonomski, morali, državotvorni, pravednički ili mitopoetski razlog shvata kao dogmu o kojoj nema, niti može biti diskusije. Zato su u istoriji najveća nasilja i najveći zločini stvarani uvek

sa „dobrim“ razlogom, u ime pravde, morala, dostojanstva itd. Naravno, to se i danas dešava. Kako na lokalnom, tako i na globalnom planu. Bezrazložno nasilje je retkost koja možda (mada je i to veliko pitanje) pripada predistorijskim vremenima ili onom predistorijskom u samoj istoriji. Ali, naravno, u trenutku kad se razlozi za jedno istorijsko nasilje izjalove, onda takvo nasilje postaje bezrazložno i, prema tome, golo, primitivno, dakle, nasilje koje, ubuduće, svi osuđuju i na prvom mestu civilizacija.

Zastrašujući pesimizam

Isus je govorio Jevrejima – koji mu naravno nisu verovali – da je njihov kukavni otac onaj koji zapravo *nije* (da je, dakle, *đavo*), te da je takav otac, bez sumnje, oličenje zla (za ljude) i to “od početka”, te da nikako “ne stoji na istini; jer nema istine u njemu; kad govori laž svoje govori: jer je laž i otac laži” (*Jevanđelje po Jovanu*, 8. 44). Pre toga, na pitanje “ko si ti?”, Isus Jevrejima reče: “početak, kako vam i kažem” (8. 25). Prema tome, onaj koji *jest* i onaj koji *nije* jesu to što jesu *od početka*. Ali, ono što je tu *prvo* nad prvim jeste, dakle, samo počelo, načelo, jeste onaj koji jest, tako da to što od-početka-nije može biti samo nešto što se (od drugostepenog početka) odmetnulo ili, ako hoćete, otuđio od samog Početka, od onog koji/što jest. A taj početak je, zapravo, i kraj; on je uvek-isti u svim svojim likovima i oblicima: “Isus Hristos juče je i danas onaj isti i va vjek” (*Jevrejima poslanica*, 13. 8). Tako da taj koji *jest* može da bude “alfa i omega, početak i svršetak, prvi i pošljednji” (*Otk*. 22. 13) samo zato što je uvek isti ili istovetan sa samim sobom. Što je *oličeni* Identitet.

Pa ipak, biti istovetan sa sobom, imati suvereni identitet (ili identitet gospoda, apsoluta), u kojem se, ujedno, profiliše istovetnost čitavog sveta i njegove putanje, moguće je tek po cenu da ono *što nije*, sopstvenim zlom, učini uslugu suverenu, time što će na kraju i *samo sebe uništiti*. Jer, ako bi za užase apokalipse bio odgovoran Gospod, on, onda, ne bi bio “jagnje” i ne bi bio istovetnost sa sobom od početka do svršetka, već bi, ujedno, nosio u svojim nedrima i nešto tako kao radikalnu drugost, bezdano ništavilo, uvek moguće skretanje sa pravoga puta, kontraindikaciju i autoimunost. Ako bi, pak, ovaj ontoteološki suveren svu odgovornost za Apokalipsu prepustio onome koji *nije*, onda bi on njemu dugovao *zahvalnost* za obavljanje prljavih poslova, mada bi ta zahvalnost u priličnoj meri *relativizovala*

njegovu suverenost. Isus je, bez sumnje, veliki dužnik svojim dželatima. On ne bi mogao sam sebe da načini besmrtnim, a da, pri tom, na sebe ne preuzme odgovornost za zločin prema samome sebi. Zločin samoubistva.

Međutim, kako da razumemo taj božanski dug zlu? Jer to nije prosta i jednostavna teodiceja. Tu ima i nečeg što beskonačno prekoračuje puko instrumentalno i funkcionalno opravdanje zla. To je potreba za zlom koja se javlja u sred beskrajne dobrote. Šta je tu onda, uopšte, prvo nad prvim? Nisu li, možda, Dobro i Zlo dva načela koja se istorijski preganjaju i proganjaju bez nade da će bilo koje od njih uspeti definitivno da stigne do cilja? Ako još jednom, pažljivo, pročitamo *Otkrivenje* Jovana s Patmosa videćemo da krajnji, zastrašujući pesimizam ima možda čak prednost u odnosu na istorijski, antropološki ili ontološki optimizam.

Oni koji ne plaču

Jedan teoretičar je tvrdio *da samo čovek roni suzi usled osećanja*. Životinje, naravno, ne raspolažu takvom osećajnošću! Da li to znači da ljudi koji *ne plaču* imaju nešto blisko životinjama? Bez sumnje, ima na pretek ljudi koji se retko smeju i još ređe plaču. Da li su oni, s emotivne tačke gledišta – za žaljenje. Biti za žaljenje u očima drugog i u sopstvenim očima bez sumnje čini razliku. Ali i jedno i drugo može da bude retkost, kao uostalom i učestalost. Samo to nije odgovor na pitanje: da li je ona situacija koja je lišena emocija stvarno – za žaljenje? Nije li nečija nesposobnost za smeh nešto što se na privilegovan način nudi sposobnosti za plač? I nije li žaljenje ono što, pre ili kasnije, u nama izaziva plač?! Možda je plakanje, ukoliko je svedeno na tugu, na žaljenje, na crnilo u duši, samo potisnuto u jednu neiskrenu tišinu?

Možda je plač, zapravo, dodirivanje one prvobitne ontološke situacije, spontani, emotivni upad u sferu bića (!) koja je, međutim, sfera ne samo rađanja i života nego moguće, a na kraju i fatalne – smrti. Naša koincidencija sa prisutnošću je, u isti mah, i neumitno, nekoincidencija sa nama samima. Nevidljiva, mada osetljiva koincidencija sa radikalnom neprisutošću, sa sasvim drugim koje će pre ili kasnije pristići. Nije li sve to u isti mah i komično i tragično?! Nije li svaki naš smeh, kao i plač, u neizbežnim trenucima našeg života, u stvari nemo ponavljanje izvorne scene života-i-smrti? Ukoliko plač dolazi zbog nekog očekivanog ili neočekivanog

poraza, stvar može da deluje banalno. Ali, često ta ista stvar raskriljuje u sebi traumu samog bića, koja prebiva u njegovoj najvećoj, a možda i nedosežnoj dubini. Tu onda ova trauma prerasta u samu misteriju. Realno je trauma, a trauma – misterija. Ali, zašto je ona misterija? Zato što se sastoji iz nužna, a ipak nemoguće koincidencije s bićem. Naše otelovljenje u realnom, naša nesvodljiva, a ipak svedena, singularnost u biću: eto šta je sušta misterija. Realno je sve drugo samo ne smirenost u blizini prisutnog i pogotovo ne onog prisutnog u sebi sa sobom.

Dete plače celinom svog bića, a to znači i tajnom, misterijom vlastitog početka. Pa i svekolikog početka čovekovog. Možda upravo tog početka kojeg su filozofi oduvek uzalud tražili? Možda je njega moguće naći u suzama, samo što to, onda, ne nudi nikakvu razložnu, racionalnu utehu. Ako suze mire prisustvo sa neprisustvom, ovo pomirenje ipak ne dopire predaleko... Mada ponire iz dna našeg bića, iz onog dna koje je naš bezdani „temelj“, plač je u isti mah i simbolička misterija. I bespomoćnost. Bespomočnost simboličkog da izađe na kraj sa traumom stvarnog. Mada ponire sa samog dna bića, naše žaljenje je „dokaz“ ne samo ontološkog nego i simboličkog neutemeljenja, trošnosti, krhkosti. Čovek je trščica koja misli i koja se slama na vetrometini života. Njegovo lelujanje na toj promaji jasan je dokaz odsustva garantovanog Smisla u životu. Ostaju samo fragmenti smislenosti i sreće... i okružujuća, tamna, odrečna i poništavajuća bezuslovnost. Ostaje samo ta neumitna usamljenost naše singularne egzistencije. A opet, i to skoro ništa naše je sve. Stara izreka „Bolje išta nego ništa“, bez sumnje, trpi izuzetke. Recimo, herojsko odricanje od tog „bolje išta“... Ali, to su samo izuzeci. Ne možemo se nizašta odreći tog „išta“... Pred ne-izuzetim „išta“ jedino legitimno je – ne plakati.

Na kraju možemo samo videti da kraja nema. Po Hegelu kraj je dat na samom početku. Da li to znači: naš poslednji plač dat je već u prvom plaču? Ali čak i to bi bio san koji je već odavno prosnevan. Sad smo budni. Samo, šta to znači? Da li je to obrnuti Hegel? Postavljen s glave na noge? Ili na materijalističku utrobu? Svejedno, nećemo se prevariti. Misterija početka ostaje. Ostaje plač na koji nemamo odgovora.

Dijalektičko shvatanje istine, po kojem je istina uvek istina bića (sinteze), samo što je, pritom, posredovana intervencijom nebića (negacije, antiteze), u stvari je pokušaj da se savlada teškoća klasične metafizike koja je htela na neposredan način da afirmiše primat bića i dobro raspoređenih suština u svetu. Pošto su ti pokušaji propali, onda je preduzeta dijalektička strategija koja, ipak, na obilazni način, čini to isto, tj. naglašava važnost ideje o primatu bića. Ali, tu istina bića nije neposredno data već je data na kraju dijalektičkog procesa. Faza izvesnog distanciranja od olako shvaćene neposrednosti neophodna je da bi se razrešile teškoće u koje je zapadala metafizika. Većina dijalektički orijentisanih filozofa spontano je prihvatala zaključak po kome se istina poziva samo na ono što *zaista* jeste, ali to što *zaista* jeste u dijalektičkoj strategiji se definiše posredstvom negacije ili onoga što će tek doći, što je dato u budućnosti, a ne sadašnjosti i neposrednosti ili u suštini skrivenoj iza pojave. Hegelovski rečeno, primat bića dat je po sebi (= potencijalno, latentno), mada se on ostvaruje, ozbiljuje tek za sebe ili za nas, i to tako što se potvrđuje kao aktuelan, kao primat najvišeg, ispunjenog bića. Prema tome, sama dijalektika ne ruši primat bića, već ga na okolišan način potvrđuje.

Da li se time razrešavaju stare, metafizičke aporije koje postoje između istine bića i istine mišljenja? Čini se da teza o primatu bića čuva te aporije. Jer, istinitost mišljenja se definiše na fonu onoga što *zaista jeste*, a ono što zaista jeste se definiše na fonu istinitog mišljenja... I to je, onda, krug u razumevanju koji je blizak onome što bi Hegel nazvao *lošom beskonačnošću.* To što jeste omogućuje istinu koja omogućuje konstataciju da jeste ono što jeste... Teret dokazivanja da nešto zaista jeste ili da je zaista istina prebacuje se sa jednog na drugo, i zatim nazad... do u beskonačnost.

Šta nam garantuje da nešto jeste i da je istina? Može li se izaći iz tog korelacionističkog kruga u kojem postojeće (činjeničnost, stvarnost, ono što jeste) garantuje istinu i u kojem istina garantuje postojeće? Da li je moguće u tom krugu ili izvan njega (ali gde bi to onda bilo?) naći jedno čvrsto uporište, bezuslovnu ili nepobitnu polaznu tačku, počelo, načelo, ukratko radikalni početak kojim se priča o istini i njenom predmetu zatvara u jedan bar minimalno puzdani sklop?

Problem je u tome što za to "zaista" koje se pripisuje istini i onome što jeste, jednostavno, nema garanta. U istoriji epistemologije bilo je puno različitih pokušaja da se razreši traumatična nedovoljnost koja se profiliše unutar kružnog dokazivanje istine onim što jeste i onog što jeste istinom. Na kraju tog puta, neki filozofi su pokušali da Gordijev čvor otpetljaju – presecanjem. Naime, negde na kraju XX veku, došli su do zaključka da je *istina* u stvari suvišna, zato što ne kaže ništa više nego to da jeste nešto što jeste. Tvrdnja *istinito je da p jeste*, znači samo to da *p jeste* i ništa više. Reći da je nešto istina, isto je što i reći da ono jeste, da postoji. Time se ova teorija pridružuje klasičnom shvatanju istine. Ona ne kaže da istine nema, već samo to da je priča o istini svojevrsni pleonazam. Argument je sledeći: ako jedna tvrdnja tvrdi da *jeste* nešto što i bez te tvrdnje *jeste*, onda je takva tvrdnja, naprosto, izlišna. Ova vrsta argumenta polazi, bez sumnje, od parmenidovske teze da ono što se tvrdi da jeste (dakle, mišljenje) može i mora biti istovetno s onim što jeste, sa bićem. Tvrdnja da je Cezar ubijen podudarna je (ne znači li to: istovetna je?) istorijskom stanju stvari po kome je Cezar zaista ubijen… Teza o izlišnosti, očigledno, odbacuje mogućnost da istina ima status *označitelja* koji iskazuje, označava nešto što (objektivno, po sebi) postoji (u stvarnosti) i, na taj način, prethodi subjektivnom iskazivanju, predstavljajući, ujedno, njegov *uslov mogućnosti*. Ipak, to je još uvek teza o primatu bića, pošto ona polazi od pretpostavke da je u istoriji ili drugde prisutno izvesno bivstvujuće koje nužno prethodi iskazu i čini ga, zapravo, suvišnim.

Da li je *istina* zaista suvišna? Odnosno: da li je istina to da je istina suvišna? Videli smo: teorija izlišnosti istine kaže da je govor o istini suvišan jer "istina je da *p*" ne kaže ni manje ni više nego "*p*". Takav zaključak je tačan, ali nedovoljan ili ograničen, jer za istinu nije važno samo da nešto jeste/postoji nego i (1) da postoji (iskazni, označiteljski) *uvid* da nešto jeste/postoji. Ali, samo *p* (*kiša pada*) je iskaz koji kaže *da p* (da *kiša pada*), dok, naprotiv, sama kiša ništa ne kaže, ona samo pada... Da li to znači da je *reći* da kiša pada suvišno zato što kiša pada? Bez sumnje, ne.

S druge strane, ako je isto reći "istina je da *p*" i "jeste da *p*", onda iz toga sledi da ukoliko se upotrebi prvo onda postaje suvišno ono drugo i, naravno, obrnuto. Kao što potvrda bivstvovanja (tvrdnja da nešto jeste) čini suvišnom istinu, tako i istina čini suvišnom potvrdu bivstvovanja. Ali, u jeziku postoje i drugi (sinonimni) načini da se potvrdi postojanje ili istina

nečega. Recimo: činjenica je da *p*, zaista je da *p*, bez sumnje je da *p* itd. Kad će koji od tih sinonima da se upotrebi pitanje je jezika i govornih situacija. Svođenje ovih situacija na *ništa* bilo bi, ne samo povreda istine, nego i povreda onoga što jeste, što postoji.

Uvid u to što jeste čini da spoljašnja referenca (stvar, događaj) postaje unutrašnja (pojam), da mi o nečemu imamo *predstavu*. Zatim, za istinu je važno i da zna kako jeste/postoji to što jeste/postoji; a to *kako* je, često, izvor neadekvatnih, pogrešnih ili subjektivnih uvida, koji se moraju izbeći. Najzad, istina je potrebna i zato što se pomoću nje, između ostalog, vrše i korekcije, u smislu: *da*, to zaista postoji, ali ne "onako" nego "ovako"... Bez tih korekcija svaki govor o bilo čemu bi bio dogmatički "istinit".

Sve nas to, naravno, ponovo baca u traumatični krug između istine i njenog predmeta, odnosno tog *p* koje bi trebalo da *zaista* bude ono što jeste. Pri tom, nije jasno gde možemo da nađemo pouzdano jemstvo za tako nešto. Bez sumnje, jedino pouzdano jemstvo za tako nešto bila bi mogućnost bezuslovne istine koja u sebi samoj garantuje to da njen predmet *zaista* jeste. Samo, da li postoji bar jedna-jedina takva istina, da bi, zatim, bile moguće i mnoge druge, iz nje izvedene ili njoj priključene? Time se vraćamo na staro filozofsko pitanje: da li postoji bar jedna bezuslovna istina kao uslov *sine qua non* postojanja same filozofije? Ostalo bi, naravno, bilo samo – *doxa*. Moramo li mi, s filozofijom, uvek počinjati iz početka, od bezuslovnog počela, načela? Ili je moguća takva pozicija koju bismo, u nedostaku bolje reči, nazvali *post-filozofskom*? Jedno je sigurno. U takvu poziciju se neće "uleteti" *ad hoc*. *Postfilozofija* ima značenje onoga što dolazi, što je u dolasku posle tradicionalno shvaćene filozofije. Ali, da bi se "dotle" stiglo, nije potrebno dijalektički *prevladati* prošlost, već dekonstruktivno rasčiniti tardicionalne dileme filozofije i, na prvom mestu, otvorenu ili prikrivenu korelacionističku dilemu o nužnom odnosu između mišljenja i bića.

Sadržaj

I. Tragovi koji se vraćaju

Istine koje su istinite u svim mogućim svetovima – Da li je istorija čudovište? – Kraj političkog – Pojmovna razlika – Nepodnošljiva kontingentnost – Predstavljanjem komanduje rAzlika – Onto-logička obmana – Slepa zakonitost – Trošna kuća istine – Goli život – Protiv osiguranog sveta – Žrtveni obred – Trauma predstavljanja – Robusna stvarnost – Ljudi koji žele da neprestano vladaju – Apokrifna univerzalnost – Ukroćeni haos – Tragovi koji se vraćaju – Situacija za plakanje – Srećom, mi smo sposobni za zabludu – Nesigurne razmere eksploatacije

II. Presecanje haosa

Isprazna istina – Misao o političkom – Slika bez definicije – Iskušenje demokratije – Organizam i veliko ništa – U-topija umetnosti – Prokletsvo predstavljanja – Naći mesto kapitalu – Paradoksala misao – Logika nam ne može pomoći – Povratak solidarnosti – Istina kao kafkijanski priča – Najglupljim filozofima nikakva upitnost nije potrebna – Zaboravljeni moral – Istovremenim komanduje razlika – Sebi skrivena istina – Fantazam nemogućeg – Ogrešenje o jezik – Istinsko otkrivenje – Agon – Preseći haos

III. Vratiti čast umu

Filozofija neće zaustaviti postfilozofiju – Pogledati istini u oči – Nepravedna razmena – Slučajna dekonstrukcija – Nasilje i dijalog – Smisao hetero-topije – Značenje bez spokojstva – Razdelotvorenje na sceni – Nadživljavanje – Višeglasnost istine – Janusovo predstavljanje – Komični obrt – Najmračniji genije srpske kulture – Greh razlike – Slučajnost bezuslovnog – Ibijevska lekcija – Vruća kaša – Dešifrovati predstavljanje – O slici sveta – Oholi trenutak – Rasprodaja dostojanstva – Groblje dogmi – Slika bez lika – Vratiti čast umu – Granica kapitalističke proizvodnje

IV. Posle filozofije

Uperiti sredstvo protiv cilja – Moć i nemoć identifikacije – Neoliberalna intervencija – Lakrdija od istorije – Misterija bića – Drugo bez lika – Dvosmislenost ponavljanja – O ratu bez rata – Diferencijalna igra – Radikalni ostatak – Zaborav smrti – Biti uvek protiv – Filijacija – Uzaludnost izvornog – Nasilje za osudu – Zastrašujući pesimizam – Oni koji ne plaču – Posle filozofije