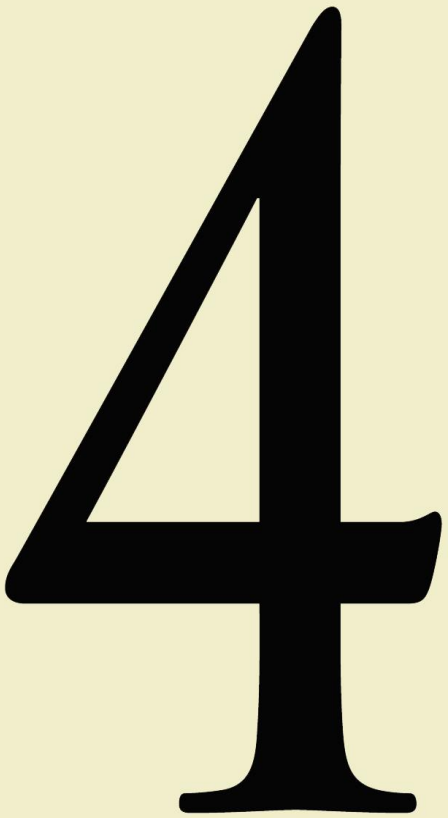
Milorad Belančić

FILOZOFSKE MRVICE



Grafička obrada: Dina Belančić

Beograd, 2015

Filozofske mrvice

Četvrta knjiga

I. Nedosežna istina

Nikad se nećemo do kraja složiti – Sušta pravda – Neupitne pretpostavke – Sumrak tautologije – Ideološka kritika ideologije – Privilegovano mesto preokreta – Odgovornost pred nemogućim – Označiteljski prenosnik – Istina bez protivurečnosti – Svakodnevna orgija – Preterana doslednost – Posrnuli genije – Nedosežna celina – Politka kao šala – Čovek je mera svih stvari – Identitet kao komedija – Obezličena mnoštvenost – Istinom komanduje druga istina – Briga za metafiziku – Vuk u jagnjećoj koži

Nikad se nećemo do kraja složiti

Ljude je oduvek, kao uostalom i filozofe, više zanimala istina nego mnenje (doxa, mitovi, zablude, ideologija, poezija, ludilo). Jedini problem je bio u tome što je istina najčešće imala izgled, upravo – mnenja. A neki put i poezije. Svejedno, ona je morala biti važna ili, čak, najvažnija, jer njeno odsustvo u praktičnom životu moglo je da bude izuzetno opasno. Kao uostalom i prisustvo. Budući da je istina, na razne načine bila opasna (tim načinima, nažalost, ne možemo ovde da se bavimo) ljudi su nju morali po svaku cenu da kontrolišu. A najlakše je bilo moguće kontrolisati istunu putem – simulacije. Tako da su ljudi rađe u svom govoru praktikovali (dobro podešenu) simulaciju istine (Grci bi rekli: *doxu* koja pretenduje na istinu)

nego što su se bespoštedno odavali potrazi za njom. Ipak, bespoštedna potraga za istinom je javila kao sumnjiva privilegija – filozofa.

Bez sumnje, filozofe je istina oduvek zanimala u jednom prilično bezuslovnom, ničim instrumentalizovanom, *l'art-pour-l'artističkom* smislu. Istina je morala biti samosvrhovita Stvar *teorije*, *nauke*, *filozofije* ili, u protivnom, nije bila ništa. Misli, ideje, iskazi koji ne pretenduju na istinitost za samu filozofiju nisu mogli biti zanimljivi, tako da su, najčešće, bili proglašavani – besmislenim. Ali, ova samozagledanost istine u sebe samu imala je i svoju cenu. Ta cena se zvala *život*.

Niče je odbijao da istini prizna status samozagledanosti. Umesto toga, po njemu, može i mora da se govori o diferenciranoj *vrednosti* istine. Ali, vrednost istine je tu, očigledno, mnogoznačna i neki put prilično paradoksalna! Naime, u 344. paragrafu *Vesele nauke*, tvrdi se da bi volja za istinom mogla, čak, biti *prikrivena volja za smrću*! Kako da ovu neobičnu tvrdnju shvatimo? Ako su isto i istina sredstvo kojim se ljudi od pamtiveka bore za opstanak, ne znači li to da se, tim sredstvom, oni bore upravo protiv smrti? Zaista, tu postoji neka veza. Ali, sastavni deo borbe protiv smrti je i zadavanje smrti onome što ugrožava naš opstanak. Nisu li, onda, logika i istina, civilizacijski gledano, u isti mah lek i otrov, nešto što može da spase, ali i da ugrozi čoveka?! Niče je samo tvrdio da je, u njegovom vremenu, *volja za istinom* postala mnogo pre otrov nego lek.

Očigledno, pisac *Volje za moć* je ubeđen da se iza volje za istinom krije izvesna svrhovitost koja nije odmah vidljiva. O navedenoj svrhovitosti možemo raspravljati. Ali jedno je sigurno: ispred ove (skrivene ili neskrivene) svrhovitosti, u prvom planu, stoji *čista* volja za istinom koja je, ujedno, volja za uspostavljanjem *metafizičkog* (= nedokazanog i nedokazivog) poretka. Ili: istinskog sveta. Zacelo, ta volja u ljudskoj civilizaciji odavno postoji. Ona je, naprosto, drevna, ali na njoj počiva – reći će Niče – i današnje verovanje u nauku. Moderna nauka je *nolens-volens* utemeljena upravo u metafizičkom konceptu *istine*, čak i kada se ona bespoštedno bori protiv metafizike.

Na taj način, sve u vezi s istinom danas, reklo bi se, postaje upitno. A sama ta upitnost je takođe jedna bezuslovna, metafizička postavljenost, čak i onda kada je, kao kritičko oruđe, generalno uzev, uperena protiv metafizičke strategije. Na jednom mestu u *Genealogiji*, Niče to opredeljenje potvrđuje, najpre, stavom da je istina postala problem istog onog trenutka kada je

objavljena smrt boga! Volja za istinom, ubuduće, u najmanju ruku iziskuje – kritiku. U toj situaciji iskrsava novi problem, koji je, svakako, problem *vrednosti istine*: "odredimo tako svoj sopstveni zadatak – vrednost istine treba jednom, koliko da se izvrši ogled, *dovesti u pitanje*..." (III, 24).

Sledeći taj nalog, mi bismo morali da pitanje o vrednosti istine istrgnemo iz zaborava i da ga, ne samo retorički nego teorijski, uzmemo zaista za *ozbiljno* (što je, možda, samo sinonim za reč: *odgovorno*). Nisu li, upravo posle Ničea, sumnja, preispitivanje i nedoumica u vezi sa vrednošću istine postali podjednako obavezujući kao što je nekada bila obavezujuća i bezuslovna vera u istinu?

Onaj koji *istinu* doživljava, uzima, shvata kao nešto potpuno spoljašnje i nezavisno od bilo kakvog govora, on ipak samo govori (1) istinu radi istine ili (2) o istini radi istine. I taj govor nije primarno konstativan, već performativan. Njime se, u odlučujućoj instanci, gradi realnost istine o kojoj se govori. U analitičkoj filozofiji su o performativnom značenju termina *istina* neki autori s pravom već pisali.

Čak i kada je istina samosvrhovita, samodovoljna vrednost (ili: cilj po sebi), tu više nije reč o ontologiji (o istini po sebi) nego o aksiologiji ili teoriji vrednosti. Iz toga, naravno, sledi da je istina samo i samo vrednost među vrednostima, ma kakvo da je njihovo (tih vrednosti) unutrašnje usmerenje. A to, takođe, znači da je istina i vrednost među subjektima, da su njena vrednost i važenje dati inter-subjektivno.

Naravno, mi još ne znamo kakvo je to (inter) subjektivno obeležje istine, u čemu se ono sastoji... Ali znamo da u njemu postoji *neizbrisivi performativni* aspekt *potvrđivanja* ili *slaganja* sa nečim kao istinitim ili, pak, s nečim kao istinom o istini... Istina je uvek *i* izvesno slaganje s istinom; a to se, takođe, može reći i za istinu o istini. Postojana, a neki put i opasna, svrhovitost istine je, dakle, saglasnost, iako se *mi*, na sreću ili nesreću, nikada nećemo do kraja složiti…

Sušta pravda

Može li pravda da bude selektivna? Može. Ako ni zbog čega drugog, onda zato što nikad nije moguće osuditi *sve zločine*. Ipak, u prirodi pravde je da teži osudi: *pravedno je da zločin koji je za osudu bude osuđen*. I to bez obzira što, neki drugi (koji je takođe za osudu) nije osuđen. S te tačke

gledišta, lako uviđamo da je pravda u isti mah izričita i selektivna. Jer nikad neće svi koji bi trebalo da budu osuđeni, koji to zaslužuju, biti osuđeni. Ali, eto: dobro je da bar neki to budu. Jer, zločin je bezuslovno za osudu. Ali i za primer drugima!

Takav je, recimo, bio slučaj Nirnberga. Ali zašto nikada neće svi biti osuđeni? Između ostalog, zato što postoje mesta do kojih pravda ne dopire. Naravno, pravni idealizam polazi od toga da takva mesta ne postoje, da pravda, pre ili kasnije, može da zakuca na bilo čija vrata. Ona ne bi smela da bude selektivna, već jednaka za sve i svakog. A opet, to je samo idealni konstrukt koji zahteva *realnu moć osude*. A nje, često – nema. I ponajpre nema je zato što se politika na ovaj ili onaj način meša u pravdu i tako je sprečava da bude *idealna* ili *sušta*. Takođe, znamo da je politika po definiciji selektivna, a da je često i – nastavak rata (= zločina?) drugim sredstvima.

Pri raspadu SFR Jugoslavije vodilo se više ratova u kojima su učesnici uvek bili pravedni kad je reč o sopstvenom ratovanju, a nepravedni kad je reč o tuđem. Autor ovog eseja, ipak, veruje da pravednog rata nema, pošto je rat nepravda na delu, tj. golemo zlo koje ljudi jedni drugima nanose. Najzad, u njemu, po pravilu, nastaju i najgori mogući zločini. Pa ipak, danas se rat sam po sebi (još) ne osuđuje kao zločin. Osuđuje se samo nepravedno (= zločinačko) vođenje rata. Ali, zašto se rat sam po sebi ne osuđuje?

Klasičan razlog za to možemo naći kod Platona, u njegovoj *Državi*: "Ako se Heleni bore protiv varvara i varvari protiv Helena, reći ćemo da vode rat, da su po prirodi neprijatelji i da to neprijateljstvo i treba da se zove rat. Ako se, međutim, Heleni bore protiv Helena, reći ćemo da su oni po prirodi prijatelji, a da je Helada u takvom stanju bolesna i pobunjena i takvo neprijateljstvo treba nazvati neslogom". Platon, dakle, osuđuje rat među Helenima, pošto, po njemu, konflikti među „rođacima“ ne mogu biti rat (*polemos*) već samo nesloga (*stasis*).

Pri raspadu SFRJ na kraju XX veka vođeno je nekoliko ratova za koje se teško može reći da su bili „rođački“. Ali, da bi to bili pravi ratovi, a ne samo nesloga, bilo je potrebno da se uništi jedna do tada u SFRJ vladajuća ideologija koja je verovala u tzv. *bratstvo i jedinstvo*. Ona je uništena zahvaljujući, upravo, insistiranju na tome da smo „mi“ „njima“ *po prirodi neprijatelji* i da je, prema tome, sasvim prirodno, a to znači i pravedno, da sa „njima“ ratujemo. A po prirodi smo mi njima neprijatelji po tome što smo s njima zaratili. Ili: uzrok je dat u posledici, a posledica u uzroku. To je

moguće samo u performativnoj a ne konstativnoj istini. Tzv. *uzrok* se proizvodi, a ne konstatuje.

U ratu su, naravno, moguća (skoro) *sva* sredstva, jer je cilj da se uništi ili ubije neprijatelj. Međutim, problem je u tome što se mesto na kojem su se ti ratovi vodili zove *Evropa* i što evropske zemlje nisu poverovale da evropski narodi mogu među sobom da budu po prirodi neprijatelji (ili: jedni drugima varvari), tako da među njima može da postoji samo nesloga (*stasis*), a ne rat (polemos). Pa ako se ipak nekako zarati, onda je to za osudu, a pre ili kasnije će biti neophodno – pomirenje. Mir je neizbežan uslov zajedničkog života među *evropljanima*, života koji ne mora da bude prijateljski ili rođaćki, ali mora da bude uzajamno trpeljiv.

Međutim, rečeno pomirenje podrazumeva kao nužan uslov *osudu* zločina koji su se na različitim stranama (asimetrično) događali. Dakle, ako se „naša" pravedna borba u nekom svom aspektu profilisala kao „udruženi zločinački poduhvat", onda nju treba osuditi, a sama pozicija s koje se vrši osuda (= Haški tribunal), ma koliko „nama" (tj. Srbima, Hrvatima itd.) izgledala nepravedna i selektivna, u osnovi je jedina pravedna. Zato bi se čak moglo reći da je Haški tribunal *sušta pravda*, jer on je, u kontekstu svoje selektivnosti, jedini spreman da osudi ove užasne zločine koje patrioti i pravednici rata nikad nisu želeli da, makar i verbalno, osude.

Ako su mnogi prigovori Haškom sudu za selektivnost opravdani, a jesu, ipak neobično je to da te prigovore na najostrašćeniji način upućuju oni koji su u svojim kartografskim zamislima i ratnom junačenju bili potpuno zaslepljeni vlastitom parcijalnom, ispolitizovanom i, zapravo, hiper-selektivnom pravdom. Po toj narcisoidnoj (= *mi pa mi*) pravdi tuđi (tj. neprijateljski) „heroji rata" uvek su lako mogli da se nazovu zločincima i ubicama, ali „naši" – nipošto. Jedino pravedna je, dakle, „naša" pravda, ona koja se konstituiše i po babu i po stričevima, samo ne po univerzalnim, međunarodno priznatim principima. A to je onda pravi razlog što je i „nama" i „njima" Hag postao sudbina. Dobro je što svako ima bar deo pravde koju zaslužuje.

Neupitne pretpostavke

Postoje svuda, pa i u filozofiji, pretpostavke koje prolaze neprimetno, bez pitanja i dilema, i prema tome skoro neodgovorno. Takve pretpostavke

nazvaćemo *neupitnim*. One mogu da budu i dogme – što samu filozofiju, kao i uvek, dovodi na ivicu bankrota – ali to nisu nužno. Za te pretpostavke bitno je da uvek prethode nekim stavovima (kao premise koje se često i ne navode, ne ekspliciraju), te da sami ti stavovi ne bi bili to što jesu bez ovih neupitnih, podrazumevajućih pretpostavki. Mogli bismo, dakle, reći da su neupitne pretpostake, takoreći, ono nesvesno mnogih filozofskih misli. U svakom slučaju, one nisu bezuslovne istine (mada ih simuliraju), pa prema tome nisu ni načela u filozofskom smislu te reči.

Bezuslovne istine mogu biti i moraju biti načela, a neupitne pretpostavke i bezuslovna verovanja to nisu. Generalno uzev, pretpostavke mogu samo da liče na bezuslovne istine, ali to nisu. Ukoliko bismo rekli da, u suštini gledano, i nema bezuslovnih istina, onda bi za sve to što se *izdaje* za bezulovnu istinu morali reći da je, našalost ili na sreću, samo prividno-bezuslovno *verovanje*. U svakom slučaju, samorazumljive pretpostavke nisu bezuslovne istine, ma kakvim unutrašnjim (= fanatizam) ili spoljašnjim (= interes, moć) autoritetom da su podržane. Ali kako razlikovati običnu pretpostavku od bezuslovne postavke? Kako razlikovati pravo načelo od lažnog? Da bi to razlikovanje uopšte i bilo moguće, potrebno je da pravo načelo poseduje ona svojstva koja lažno ne poseduje. Jedno od takvih svojstava je, bez sumnje, svojstvo *istine*.

Neupitne, samorazumljive pretpostavke su bezuslovna verovanja koja se izdaju za istine, mada to nisu. Samo, kako je moguće razlikovati lažne istine od pravih? Ovo pitanje nije nimalo jednostavno. Problem se komplikuje kada znamo da načela pretenduju da budu ne bilo kakave istine već upravo – bezuslovne. Dakle, "načelo" koje se poziva na neku *običnu*, *uslovnu* istinu, samim tim još nije načelo u pravom smislu te reči, već je, pre, *surogat* načela. Štaviše, i dogme mogu u sebi da integrišu neku uslovnu istinu ili njen deo, ali time one ne postaju bezuslovne istine. Dogma je bespogovorno, bezuslovno verovanje, ali nije istina. Ona može da veruje u neku uslovnu istinu, da koristi deo istine i da ga koristi kao svoj argument, ali pošto rečena istina nije bezuslovna, onda ni sama dogma nije zahvaljujući njoj *bezuslovno istinita*. Za svoju neprikosnovenost dogma mora krajnje uporište da nađe u nečemu drugom od same istine, kakva god da je ona. Najčešće je reč o sili, moći, bespogovornom autoritetu ili nečemu sličnom. Iz svega rečenog sledi da su prava, dakle, filozofska načela samo ona koja se osvedočuju bezuslovnošću svoje istine. Ali ovde, naravno, nećemo izbeći

jednostavno pitanje: da li su takva načela uopšte moguća? Da li je moguće bar jedno "autentično", "ispravo", "verodostojno" filozofsko načelo? Ili su sva načela u najboljem slučaju samo neupitne, ne-odgovorne, samorazumljive pretpostavke? Jedno je sigurno, danas u filozofiji postoji obrnuto proporcionalni odnos: što više neupitnih pretpostavki, to manje filozofije. Ali, zato je filozofija prilično nepopularna, čak i kod mnogih "filozofa"...

Sumrak tautologije

O bezuslovnim istinama moguće je govoriti samo kao o istinama koje su pod određenim (prećutnim ili izričitim) uslovima profilisane kao bezuslovne i to uvek *privremeno* (ili: *oročeno*). Tu bi onda važilo pravilo: jedna istina može da bude bezuslovno važeća, ali samo pod uslovom *x* i sve dok veza sa tim uslovom traje. Ostavimo za trenutak po starni pitanje: šta sve taj uslov *x* može da predstavlja (reprezentuje)? Samo ograničenje govori o normativnom (a ne deskriptivnom) karakteru bezuslovnih istina. Bezuslovne (ili: apsolutne, kategoričke) istine moguće su samo i samo ako se, prethodno, (prećutno ili izričito) apstrahuje od uslova, situacija i okolnosti pod kojima su one *bez-uslovne*! Apstrahovanje je moćna, kategorična pretpostavka istine. Istinom se uvek nešto apstrahuje. Apstrahuju se uslovi u kojima one *nisu* bezuslovno date. Ali, takvi uslovi uvek postoje, jer istina u isti mah apstrahuje od njih i propisuje uslove koji, onda, dopuštaju bez-uslovnost. Ovde, dakle, umamo uslovljavanje samih uslova bez-uslovnog. Recimo, logičko načelo identiteta važi bezuslovno, ali samo i samo unutar logike, ne recimo i unutar poezije. Dakle, tu je reč o ograničenom, a ne apsolutnom, kategoričkom važenju.

Šta reći o tom paradoksu? Jer, zaista, to je paradoks. Ono što bezuslovno važi jeste kategoričko važenje, ali to bezuslovno/kategoričko važenje važi u ograničenim (hipotetičkim?), a ne apsolutnim/kategoričkim uslovima. Da bi ta stvar "funkcionisala" potrebno je izvesno apstrahovanje. To, izgleda, leži u konstituciji svake normativnost: da je jednostavno – ograničena. Nema apsolutno suverene norme, norme nad svim normama. A tu privilegiju, onda, bez sumnje, nije mogućno pripisati ni logici. Tek *u granicama* samih ograničenja koje nameće pozicija logike, stav/načelo

identiteta može imati neograničeno ili bezuslovno *važenje*. I tek na taj način ovo važenje može da na obavezujući način važi za sve moguće slučajeve.

Sad se postavlja još pitanje: u kom domenu ili gde legitimno važi logika? Ako bismo rekli da je to domen mišljenja, bez sumnje, tu ne bi bilo ničeg spornog. Ipak, ostaje pitanje: *kog* mišljenja? Da li bilo kog? Svakako, ne. Da li metaforičkog, intuitivnog, mističkog, mitološkog, ideološkog, asocijativnog i brbljivog mišljenja? Bez sumnje: ne. Ili bar: ne uvek, ne u celosti, ne u svim slučajevima. Dakle, logika važi samo i samo u *logički* "pročišćenom" ili *logički ispravnom* mišljenju, a to je naravno tautološka tvrdnja. Ona ne kaže ništa više od trivijalnog: logika važi tamo gde logika važi. Ipak, logično mišljenje mora da zadovolji dva uslova: (1) najpre, ono se strogo drži logičke pravilnosti i (2) zatim, ono pretenduje na logičku pravilnost ili valjanost. Na prvi pogled ovaj drugi momenat je suvišan. Ali, nije tako. Jer, logičnost može da se "zloupotrebi", odnosno može da se instrumentalizuje u korist alogičkog mišljenja.

U svakom slučaju, u logičnom mišljenju logika bi trebalo da važi – bezuslovno. Ipak, izgleda da time nije bog zna šta rečeno. Rečeno je, naime: logika važi u mišljenju koje pretenduje da u njemu važi logika. Da li se to svodi na stav: logika važi tamo gde važi logika? Stalno se obnavlja ta analitičko-teutološka uslovnost. Gde se zaista situira ova bezuslovna uslovnost logike? U kom mišljenju? Da li, recimo, u naučnom? Ili u svakom koje pretenduje da u nemu važi logika? Mnogi filozofi će, bez sumnje, reči da je to, u stvari, *istinito mišljenje*.

Svi znamo da postoji logički istinito (ispravno) zaključivanja koje se, međutim, odnosi i na epistemološki neistinite stavove. To nije problem. Ali, problem je shvatanje koje kaže da nema istinitog mišljenja bez logike. Jer, kako bi bilo moguće – reći će logikom nadahnuti filozofi – istinito mišljenje koje se ogrešuje o sferu logičkog i o samo načelo/stav identiteta? Bez sumnje, neko mišljenje može da pretenduje na istinu, mada je pitanje da li može i da je dostigne/dokaže. Ali reklo bi se da svako mišljenje koje pretenduje na istinu i na dokazivanje istine, naprosto, ne može, ne sme ili ne treba da se ogrešuje o logiku. Da li to znači da je logika "čelična" ili "nesalomljiva" pretpostavka istine?

Vratimo se korak nazad i postavimo pitanje: šta uopšte znači *pretendovati na istinu*? Postoje mišljenja koja se lažno predstavljaju, koja *kao da pretenduju* na istinitost, a ipak pretenduju na nešto drugo. U njima

logički zakoni (ili načela), naravno, nisu obavezujući, mada logikom sugerisana istinitost u takvim stavovima uvek može da se simulira. To znači da zaista postoji *problem* šta uopšte znači pretendovati na istinu. O *kakvoj* istini je reč?! Da li se tim izrazom pretpostavlja da postoji jedinstvena istinitost koja, takoreći *a priori*, garantuje neprotivurečnu sintezu bezuslovnog i uslovnog?

Pošto logika raspolaže s jednim *formalnim* konceptom istine, onda je *logično* to što tako shvaćena istina zahteva od misaonih sadržaja koji stupaju u njene sheme da, takođe, pretenduje na formalnu istinu, tj. istinu koja bi bila *spojiva* sa formalnom/logičkom istinom. Samo, da li epistemološka ili, recimo, estetska istina mora da bude neprotivurečno (ili: bezuslovno-koherentno) spojiva sa formalnom/logičkom istinom? Da li je uslovna istina (nužno) kompatibilna sa bezuslovnom? Još jednostavnije: da li je *uslovno* kompatibilno sa *bezuslovnim*? U svakom slučaju, istinu iz opozicije istinito/lažno logičari smatraju *uslovom-mogućnosti* bezuslovno važećih formano-logičkih istina. Tamo gde nema pretenzije na istinito mišlenje, tu nema ni potrebe za logikom i za njenim bezuslovnim istinama, počev od načela/stava identiteta, protivurečja, isključenja trećeg i dovoljnog razloga.

Logika nije uspela da istinu zatvori u sistem, u koherentno i celovito kruženje uslovnog i bezuslovnog, sadžaja i forme, predmeta i metode. Njen problem je u tome što postoji druga istina, drugost istine i, najzad, drugo od istine. Po standardnom shvatanju, logika se bavi samo ispravnim ili neispravnim formama mišljenja. To bi značilo da ona, naprosto, aspstrahuje od pitanja o istini ili neistini samog sadržaja mišljenja. Ne znači li to da logika apstrahuje od samog pojma *istine*? Bez sumnje, ne! Po njoj moguća je formalna istina. Da li je to zaista *istina*? Ako je ta istina bezuslovno moguća, moguća bez obzira na epistemološki osvedočenu istinu, onda bi to značilo da je logika, zapravo, poslednji čuvar bezuslovnih istina u filozofiji.

Ova poslednja tvrdnja može, na prvi pogled, da nam deluje neprihvatljivo i preterano. Ipak, videćemo ubrzo da je ona sasvim umesna. Pođimo od nesimnjive činjenice da logiku u njenom *čistom* obliku ne zanima pitanje o stvarnoj, životnoj, istorijskoj, epistemološkoj, metodološkoj ili naučnoj istini. Pri tom, naravno, logika ne negira činjenicu da jedan stav može da bude *ili* istinit *ili* lažan, ali ona se ne bavi dokazivanjem da je bilo koji stav jedno od ta dva: ili istinit ili lažan. Za nju je jedino važno sledeće: ako je stav istinit, onda je, sa stanovišta formalizacije, on *bezuslovno* istinit.

A ako je lažan, on je takođe *bezuslovno* lažan. Ova naizgled trivijalna analiza bila je potrebna da bi se pokazala pretenzija logike na sopstveni karakter bezuslovne istine.

Vrednosti "istina" i "laž" koje se u logici obeležavaju sa "1" i "0" ne mogu se smatrati proizvoljnim ili promenljivim. Odnosno "1" je bezuslovno "1", a "0" je takođe bezuslovno "0". Stavovi na koje se ti simboli odnose mogu biti promenljive istinosne vrednosti, ali ne i sami simboli. Neki stav, sadržinski ili materijalno posmatrano, može biti istinit ili lažan, ali ako je on istinit, tj. ako njemu može da se pripiše logička vrednost istine, dakle, to "1", onda je on *bezuslovno* istinit ili bezuslovno "1"! Očigledno je da bezuslovna istinitost simbola "1" ima u logici čisto formalni smisao. Samo, šta to znači?

Po Raslu, *ako* je nešto istina, onda je i sve što putem ispravnog zaključivanja sledi iz te istine takođe istina. Da li to znači da još jedino logika ima pravo da insistira na bezuslovnoj istinitosti vlastite istine, odnosno tog "1"? Da li ona legitimno preuzima ili, možda, uzurpira sebi to (metafizičko?) pravo na bezuslovnu istinitost? Problem s bezuslovnim karakterom logičke istine u tome je što je ta bezuslovnost uvek uslovljena izvesnim *ako*. Zato je moguće reći da se i u logici (kao i drugde) istina profiliše kao izvesna *uslovna bezuslovnost*. Drugim rečima: *ako* je nešto istinito, ono je bezuslovno istinito... Rekli smo, logika se ne bavi pitanjem da li je ili kako je neki stav istinit, već polazi od toga: ako je on istinit onda su istinita i sva logički korektna izvođenja koja od njega polaze. Prema tome, logika apstrahuje od svega, sem od "činjenice" da je jedan stav istinit ako je istinit. Ta "činjenica" cilja, naravno, na puku tautološku strukturu istine.

Iskaz *istina je istina* je, naravno, tautologija koja je bezuslovno istinita. Vitgenštajn je, u *Tractatusu*, tvrdio da tautologija nema nikakvih istinosnih uslova, jer je bezuslovno istinita. Međutim, to podjednako važi i za načelo identiteta. Preciznije rečeno: to što u jeziku važi za tautologiju, to u logici važi za identitet. Identitet (A je A) nema nikavih istinosnih uslova, jer je bezuslovno (= formalno-logički) istinit. U logici je istina uvek istovetna sa sobom. Istina implicira samu sebe, a ne nešto drugo. Tj. ona nije ono što nije. Starinski rečeno, identitet je načelo, metafizički konstrukt koji se spoznaje intuitivno, tj. samim sobom... Ali sada moramo reći: ova formalna moć logike je, u isti mah, najveća zabluda ne samo analitičke filozofije nego i svake filozofije koja se drži logike "kao pijan plota"!

Ako bi A moglo da bude čas A, a čas ne-A, ako bi istina mogla da bude čas istina, a čas neistina, onda, bez sumnje, pravilna upotreba logike ne bi uopšte bila moguća. Logiku čuvaju njena načela koja se češće nazivaju pomalo benigno *stavovi* mada, u logici, imaju funkciju bezuslovnih istina. Međutim, u stvarnom životu *istinu* ne čuva ništa. Mišljenje koje *se smatra* istinitim uvek može da se pokaže kao lažno. U stvarnom životu mišljenja su prevrtljiva. Čas izgledaju kao istina, čas kao laž. Filozofi su iz toga zaključili da nikad ništa nije apsolutna (= bezuslovna) istinita. Naravno, i u logici svaki stav može da bude istinit ili lažan. Ali, kada je jedno od ta dva, onda on ne može da bude i ono drugo. Logička istina je zaustavljena istina. Istinito je bezuslovno istinito, kao što je i lažno bezuslovno lažno. Samo, ko ima pravo da zaustavi istinu? Pod kojim uslovima se ona zaustavlja? Već tu vidimo da bezuslovnost logičke istine nikad nije potpuno lišena uslova/uslovnosti. Njeni uslovi imaju sledeću strukturu: ako je istina da je Brut ubio Cezara, onda je to *bezuslovna* istina. U logici, dakle, važi to tautološko istina je istina (ili identitarno: istina = istina). Drugim rečima, u njoj istinom komanduje načelo identiteta i to tako da tu svoju komandu čini bezuslovnom. Ostaje pitanje: da li tautološka struktura logike nju samu ograničava ili je čini svemoćnom? Ima previše dobrih razloga da poverujemo kako logika naprosto nije svemoćna, već da je, pre, ograničavajuća. U svakom slučaju, filozofija, a s njom i najrazličitiji oblici mišljenja su nesvodivi na istinu kao tautologiju. Bez obzira što to neke filozofe može da opasno rastuži ili razljuti.

Ideološka kritika ideologije

U jednom trenutku, posle svega što se desilo na ovim prostorima, stvari su počele da nam izgledaju sasvim ogoljeno. I sama zemlja u kojoj živimo počela je da biva ogoljena. A i mi sami koji na njoj korčamo postajemo ogoljeni. Kao da smo šetači po nekoj nudističkoj plaži. Iz toga bi mogao da sledi politički zaključak koji se često pokazuje kao pogrešan: dovoljno je skinuti smokvin list i nazvati stvari njihovim imenom da bi istina odjednom svima grunula u oči. Grci su istinu nazivali *neskrivenost*, pa ipak, vidimo da ona oduvek više voli da se skriva! Kao i sama ideologija koja isto tako, samo na drugi način, voli da se skriva... Voli da izgleda ogoljena.

Stvar se komplikuje kada znamo da se istina skriva iza tog prethodnog

skrivanja koje nazivamo doksom, mitom, iluzijom, ideologijom. Da to nije preterano reći potvrđuje nam brzi pogled na razno-razne istorijske likove *kritike ideologije* ili na politički pogrešne kritike pogrešne politike. Kritika ne garantuje ogoljenje ili golu istinu, kao što (suviše) *očigledna istina* ne garantuju valjanu kritiku!

O tome svedoči i pogled na teške i upravo ideološke promašaje i zablude koje je opoziciona kritika različitih režima poslednjih pedesetak godina u Srbiji ostavljala za sobom, kako u praktičnom polju u kome je imala uticaja tako i u sebi samoj. Često je to – ne, naravno, i uvek – bila situacija nalik onoj u kojoj lopov bežeći viće "drž'te lopova"! Pri tom, ipak, lopov je po pravilu svestan svog lopovluka, dok je ideologija, odnosno, u ovom slučaju "kritika" ideologije sklona samoobmanjivanju. Kritika koja ogoljuje sklona je samoobmanjivanju. Dati režim je, često, bio kritikovan zbog pogubne politike koju vodi upravo sa stanovišta "doslednije", "ispravnije", "rigidnije" shvaćene iste te pogubne politike. Često smo imali ideološku, doktrinarnu, pa čak i nacionalističku nad-licitaciju, umesto stvarne kritike. Da li je moguće govoriti o zavođenju koje vrši ideološka kritika ideologije, gde onda zavodnik u isti mah zavodi i samoga sebe?

Postoje teoretičari koji tvrde da su sumnjičavi prema pojmu "ideologije" zato što je on preopterećen metafizičkim pretpostavkama koje bi trebalo razgraditi. Sa stanovišta *kritike ideologije* kakva je ona prvobitno bila data kod Marksa, a zatim i kod njegovih nastavljača, ovakva razgradnja jednostavno – nije neophodna. Time, međutim, marksistička kritika ideologije ostaje unutar izvesnih metafizičkih pretpostavki i ona nam, danas, ne može pouzdano pomoći da se orijentišemo u smutnim ideološkim vremenima u kojima živimo. Pa ipak, izvesna kritika ideologije bi morala da bude važna pretpostavka-dočeka za svako, kako "levo" tako i "desnu", pometnju političkih pojmovima, za *prikrivanje* i *krivotvorenje* onoga što bi, u političkom životu koji ne želi da se rukovodi načelima Domanovićevog Vođe, moralo da bude – neskriveno.

Jedan od najzanimljivijih ideološko-političkih zapleta zapliće se oko svega što ulazi u shemu i napetost između pojedninačnog (ili: posebnog) i opšteg. Naime, ova opozicija je, takoreći, rodno mesto ideoloških smicalica najvišeg ranga. Pošto je ideologija uvek izvesna mikro ili makro logika moći i interesa (kako individua tako i hiperorganizama tipa: država, vlast, klasa, etnos itd.), onda otuda već postaje vidljivo da pojmovi pojedinačnog

(posebnog) i opšteg, dela i celine, individue i zajednice, pojedinca i organizma (institucije), kao i mnogi drugi koji mogu da se smeste negde između ovih "krajnosti", obeležavaju privilegovani prostor/mesto, topos mogućih ideoloških referenci. U ovom polju moraju se smatrati važnim pojmovne deobe tipa: individualizam-kolektivizam, pluralizam-monizam, kontinuitet-diskontinuitet, konstativ-performativ, totalizacija-detotalizacija, predmet jezik-meta jezik.

Uz neophodna pojednostavljenja, ideologija može da se definiše kao (najčešće prikrivena) odbrana izvesnih interesa/moći, bilo nametljivog *dela* ili vladajuće *celine* (ovo drugo, šta god da konkretno znači, ipak ima to postojano obeležje da nužno potiskuje interes bar nekih svojih delova, odnosno grupa i slojeva). Ako ideologija favorizuje uvek neki *određeni* interes/moć, bilo da je on "opšti" ili "posebni" onda bi *kritika ideologije* trebalo da predstavlja dešifrovanje i destrukciju tog određenog interesa/moći i reafirmaciju potisnutih vrednosti. Tako bi ona, recimo, trebalo da predstavlja odbranu posebnog i pojedinačnog (individualnih vrednosti) pred *agresijom* opšteg (kolektivizma, nacionalizma itd.) ili obrnuto, odbranu opšteg (solidarnih, društvenih vrednosti) pred *agresijom* posebnog i pojedinačnog (egoizma, elitističkih privilegija, razne vrste monopola u prostoru moći/interesa itd.). Ove napetosti predstavljaju u savremenom svetu normalne pojave, dakle, pojave uobičajenih ideoloških i protiv-ideoloških sporova. Najzad, ti sporovi nemaju univerzalni ključ, nemaju ga bar od razdoblja u kojem je odbačen holistički (Marksov) model kritike ideologije. Međutim, to znači da ideološke situacije nikad nisu sasvim ogoljene, da su ideološki sporovi uvek osobeni, dvosmisleni, ambigvitetni, i da, štaviše, u početku mogu da budu jedno, a da se, zatim, pretvore u nešto sasvim drugo!

Na ovim prostorima je standardizovana i pretvorena, takoreći, u stereotip koji mahinalno živimo, jedna osobena ideološka situacija. To je situacija u kojoj je vladajuća opštost gubi legitimitet istog trenutka kada ga i stiče, kao da je “naša” opštost temeljno korumpirana: izopačena, podmićena, potkupljena. Tako je, onda, ono opšte uvek, na svoj način, posebno ili nošeno posebnim (onima koji zastupaju opšte-za-druge). Drugim rečima, opšte nikada nije *dovoljno* opšte da bi potpuno isključilo svaku korumpiranu posebnost. Zato su nosioci opšteg po pravilu uvek temeljno otuđeni od opšteg, i to tako što egzorcizuju drugo kao neprijatelja. Tako onda najveći patrioti, nacionalisti, državotvorci mogu da budu najveći upropastitetlji

patrie, nacije i *države*... U toj situaciji opšte nije samo teror nad posebnim i pojedinačnim nego i nad samom opštošću, tako da, ubuduće, opšte nije opšte nego, samo, posebno koje tiraniše upravo opštost, to jest društvo i njegov opšti interes.

Rekli smo, već, da je moguća ideološka kritika ideologije. Moguće je, dakle, kritikovati, recimo, liberalni egoizam, sa stanovišta kolektivističkog (komunističkog ili ne) egalitarizma. Ali moguć je i obrnut način krivotvorenja. Danas je takoreći na svakom ćošku aktuelna kritika levog i desnog totalitarizma u cilju što boljeg, sletkorečivog legitimisanja liberalnog egoizma. Naravno, takvih promašenih kritika ima svuda i takoreći bezbroj. One su se, uvek, na nekom meta nivou, uspostavljale kao specifičan ideološki diskurs koji najčešće pripada jednoj ili više globalnih ideoloških ili političkih tendencija. Da li *kritika* uopšte može da se oslobodi vlastite ideološke ukorenjenosti, vlastite doksatičke genealogije? Ili ona uvek mora da služi nekom postavu intresa/moći, naravno, *drugom* u odnosu na onaj koji je predmet njenog vrlo revnosnog konceptualnog čerečenja ili denunciranja?

Ovde ne možemo ostati ravnodušni pred važnim dilemama koje pogađaju strategiju (ako je već to strategija) kritičkog *raz-uverenja* kao spontane dekonstrukcije. To je strategija koja bi htela da se naoruža predostrožnošću vis-à-vis ideološke kritike ideologije. Naravno, uvek su moguće izvesne re-definicije raz-uverenja i moramo, pritom, imati u vidu da je dekonstrukcija od početka, već konstitutivno, sazdana od samih re-definicija, pošto je lišena definitivnog središta. To su redefinisanja koja bi bila u značajnoj vezi s važnim istorijskim menama u pojmu kritike, ideološke kritike i neophodne kritike u društvu. Ali, naravno, to je posao koji još nije ni započet, a kamoli na zadovoljavajući način obavljen.

Privilegovano mesto preokreta

Problem savremene umetnosti, filozofije, kulture, nauke i politike je u tome što potpunog iskoraka iz *logocentrizma*, ili iz – kako bi rekao Niče – *platonizma*, jednostavno nema. Samo, ni tu nije i kraj priče. Jer, da je kraj, onda bi važilo pravilo: koga/čega nema bez njega se može. Međutim, ne, ovde vlada pravilo: potpunog iskoraka nema *mada je on neophodan*. Jedan potpuno novi, novi-novcati poredak *vrednosti*, s one strane logocentrizma, jednostavno nije moguć, nije u našoj moći, ali mi moramo uvek iznova da ga

tražimo. Zašto taj potpuno novi svet, lišen logocentričkih opozicija koje se uzajamno isključuju, nije moguć? Zato što bi takav svet bio stavljen u opoziciji prema logocentričkim opozicijama, pa ne bi mogla, bar ne sasvim, iseće grana na kojoj logocentrizam sedi.

Nije moguća *radikalna inovacija*, upad u *sasvim drugo*, kao što, uostalom, nije moguć ni radikalni konzervativizam (= očuvanje opozicija u njihovim čvrstim, silovitim hijerarhizacijama). U stvari, radikalna inovacija u našim životima moguća je samo po cenu smrti, dakle, kao upad u ono sasvim drugo koje nam je jedino dopušteno, a to je, naravno – smrt. Dakle, da bi stupio na tle radikalne inovacije život je smislio tu „paklenu zaveru" protiv samoga sebe, koju svaki pojedinac i svi zajedno, čitave generacije, moraju da plate da bi se odškrinula vrata mogućeg-nemogućeg „za nas".

Ipak, nalog za kakvim-takvim, mada nikad potpuno određenim, potpuno identifikovanim ili potpuno definisanim iskorakom (iz logocentrizma), uvek će da postoji. Taj iskorak je, najpre, negativno profilisan: potrebno je osloboditi se starih metafizičkih naloga. Ali, valja još jednom imati u vidu da to oslabađalje ili taj iskorak nije moguć u apsolutnom smislu, naprosto zato što u cilju oslobađanja/iskoraka mi moramo da se poslužimo samim platonizmom, odnosno logocentrizmom kao sredstvom uperenim protiv samoga sebe kao cilja! Jedino na taj (ne-apsolutni) način iskorak je uopšte i moguć.

Posle preokretanja logocentrizma koji je vekovima bio hegemona duhovna opcija Zapada, sada na prvo mesto ili mesto prvog dolazi ono što je uvek drhtalo i strepilo, što je uvek bilo potiskivano i unižavano: simulacija i simulakrum. Ni sam logocentrizam se više ne razlikuje od privida i simulacije. I sam logos je postao senka, dakle, pričin, privid, pseudo, jedno „kao da", sve u svemu: *fikcija* koja vrši neke operacije i u svom poslu nije *a prirori* legitimna nego tek treba da se suoči sa procedurama svoje praktične (performativne) legitimacije. Logos (naša racionalnost, naša identitarna predstava/slika sveta) u ravni svog intencionalnog objekta je pseudo-svet koji pre ili kasnije mora da se suoči s vlastitom (ne) odgovornošću, s mogućom (ne) legitimnošću te „objektnosti" ili „stvarnosti" koju gradi.

Čini se, dakle, da je polazna tačka današnjeg shvatanja filozofije i umetnosti sledeća: logocentrizam je senka, pričin, simulacija. U isti mah, on jeste ta pozicija simulakruma koja čini mogućom i filozofiju i umetnost. Njima je logocentrizam potreban kao sredstvo, jer drugog nemaju, jer izvan

mišljenje-kao-simulacije nikakav drugi instrument identifikacije nemaju. Nemaju instrument kojim bi *zaista* mogli da dodirnu ono *spolja*. Ali, ako je moguć i potreban kao sredstvo, logocentrizam, ipak, nije moguć kao cilj. Mada on uvek teži da se od sredstva transformiše u cilj. Logika identifikacije uvek, „zakonito“ postaje logika Istog. Eto zbog čega instrumentalizacija i kritika logocentrizma uvek idu ruku pod ruku. Kritika mora, takoreći u istom gestu u kojem koristi logiku identifikacije ili istog, da protiv nje uperi svoju operaciju dešifrovanja, preokretanja, odgađanja i redefinisanja. Sve to još više važi onda kada se logocentrizam otrže, kada postaje neprikosnoveno usredištenje ili intrinsična oholost.

Ali, u razdoblju savremene umetnosti koja je spontano dekonstruktivna, postaje *vidljivo* da težnja logocentrizma za posrednim ili neposrednim privođenjem identitetu svih predmeta kojima se umetnost bavi jeste, u isti mah, pseudo, laž, intriga. Ali, to je jedino sredstvo koje imamo i koje čini mogućom (ne i nužnom) ekspanziju naše racionalnosti. Sama simulacija-kao-identifikacija je neophodna ako uopšte i želimo da *nešto, bilo šta* u našem mišljenju identifikujemo. Pa ipak, ona nam u isti mah nudi iluziju identifikacije, a to znači: privid, pričin, fikciju, avet, oličenje, obezličenje, sliku, duh ili sablast onoga što jeste. Nema duhovnosti bez simulakruma, a to znači ni bez one neistovetnosti sa sobom koja hoće da bude Isto, koja hoće da nas uveri da ono što jeste tako i mora biti. Ali, već samim tim je jasno da naša identifikacija (u jednini i množini) toga što jeste nikada neće *bez ostatka* biti istovetna s tim što jeste. Jer, pravilo koje glasi *to je to* važi samo i samo ako *to i nije sasvim to*. Istovetnost sa sobom je, od početka, izvesno razlikovanje u sebi, tj. nalog ili simulakrum istog. Ono *stvarno* koje se izgrađuje jednim pseudo-identitetnom ili identitarnom strategijom u stvari je rad razlikâ u njemu samom. A to ponajpre znači da je *stvarno* smrt identiteta, plodotvorna smrt koja omogućuje da *bude* nešto – drugo.

Ako još uopšte i postoji nekakva suština istog i sličnog, onda se ona sastoji u tome da je uvek patvorena. Ali, postojanje simulacije i simuliranog ne znači postojanje puke greške. Jer sama istovetnost sa sobom (dakle: identitet) bilo čega, mada nije moguća po sebi, ipak je moguća ukoliko se u mišljenju-kao-simulaciji apstrahuje od razlika koje iskrsavaju ne samo onda kada se Isto promoviše u prisutnosti nego i onda kada se ispituje i misli. Simulacija je istina identitetâ i, u isti mah, njihova prikrivenost, pritvornost

ili, čak, izdaja. Tu ambivalentnost najbolje oseća i razume savremena umetnost.

Čim se Isto i Slično učvrste u uverenju da, zapravo, nisu simulacije nego izravne Istine (ili: otelovljenje onoga što jeste u bilo kom registru), onda se dešava da to postaje jednostavni privid i iluzija, podložan još samo za artističku obradu ili za smeh. Ali, u simulaciji postoji i jedna afirmativna strana. U stvari, modernost (ili: savremenost) može, kako s pravom smatra Delez, da se definiše kao *moć* simulakruma. Ta moć uvek nosi u sebi neku afirmaciju. Preokretanje platonizma/logocentrizma nije jednostavna negacija bilo čega, već samo izmenjena procedura utemeljenja. Temelj na kojem se *sada* drži opozicija između istog/identiteta i simulacije/simulakruma nekada je (bio) dat u prvom članu opozicije; u poznoj modernosti se ta Stvar preokreće: utemeljujući postaje drugi član ove opozicije i, prema tome, to postaje svet simulakruma kao svet neistovetnog, drugog. Ako se u toj operaciji nešto *ukida*, to onda nije Isto/Slično, nego samo imanentna (logocentrička) vera da su identiteti utemeljeni u sebi samima. Još jednom treba reći: umetnost je privilegovano mesto na kojem se taj preokret – od temelja ka bezdanu neistovetnog – samo najbolje *oseća*.

Odgovornost pred nemogućim

Politika nikad nije odgovorna samo za moguće koje stoji pred njom nego još više i pre za nemoguće ili za ono što se njoj čini kao nemoguće, dakle, za radikalno isključene ili potisnute političke opcije. Zato se može reći da skoro u svakoj politici postoji nešto nalik na osvetu "nemogućeg". Takvo je, recimo, iskustvo sa državnom intervencijom u finansijskoj krizi u SAD koju (intervenciju) su mnogi nazvali "socijalizmom". Dakle: "nemogućom" intervencijom. Ali, sada vidimo, da to što nekoj politici izgleda nemoguće, o čemu ona ne želi "ni da čuje", u stanju je da odjednom postane odlučujuće za samu tu politiku. Zato ona, "ironijom sudbine", biva i sama isključena iz spiska mogućeg. Nesposobnost i slepilo za "nemoguće" po pravilu se javlja kao bolest pogrešne politike svedene na udaranje-glavom-u-zid, uvek iznova: još samo u ovaj zid! Jedan od ključnih razloga za sadašnje civilizacijsko posrtanje ovdašnjih životnih prilika jeste u tome što se u njima uspostavio patološki, izvrnuti, preokrenuti odnos između mogućeg i nemogućeg.

Mnogi politički projekti na ovom tlu su, decenijama unazad, završavali u sasvim suprotnom od onoga što su priželjkivali ili hteli. Tako su se smenjivale, u različitim okolnostima, dobre namere koje su samo popločavale put u pakao. Recimo: verovalo se da je moguće pravedno društvo (= socijalizam) bez gramzljivosti i eksploatacije ili, što se svodi na isto, bez funkcije kapitala. Pomalo uprošćeno rečeno, taj san je bio raspršen pošto ga je istisnuo san o *brzom vraćanju kapitalizmu*. Povratak kapitalizmu (putem privatizacije) reklamiran je kao jedini lek, takoreći čarobni napitak koji će odmah da izleči naš oboleli društveni organizam. Samo, hoće li taj lek, ako se popije na iskap, postati pre otrov nego lek? Ta ("revolucionarna") brzina nosila je u sebi opasnost fatalne kontrasvrhovitosti. U svakom slučaju, dosadašnje iskustvo sa ispijanjem pomenutog leka/otrova nije donelo očaravajuće rezultate. Dobili smo društvo koje nije ni pravedno (socijalizam) ni efikasno (kapitalizam). I pravednost i efikasnost su se, na taj način, preselile u kategoriju *za nas nemogućeg*.

Zato smo, sada, odsečeni – doduše na različite načine – kako od prošlosti tako i od budućnosti. Preostala je samo patološka, devijantna sadašnjost. Ako nije bilo moguće pravedno (ili: samoupravno) društvo bez efikasnosti (bez kapital odnosa), sada se pokazuje da nije moguća ni efikasno društvo bez pravde, tj. bez pravednih (= dobro pravno i socijalno profilisanih) odnosa kojih kod nas nema jer su uništeni ili su, samo, mrtvo slovo na papiru. Problem je u tome što pravda i kapital – ukoliko ne žele da se uzajamno ugroze – mogu da formiraju samo podsisteme u jednom društvu čiji globalni sistem je demokratija.

U hiper-razvijenom kapitalizmu ukupno bogatstvo društva kompenzuje odsustvo nad-individualne, institucionalizovane, državne solidarnosti. To nije uzor za nerazvijene zemlje. Kod nas, naravno, razvijenog kapitalizma nema. Rač je o tranziciji koja, umesto kapitalizma, uvodi hipertrofirane mehanizme korupcije (od lat. *corruptio* – pokvarenost, izopačenost, podmićivanje, krivotvorenje, potkupljivanje, kvarenje) i privilegovanog, monopolskog ponašanja najrazličitije vrste kako u ekonomiji, tako i u politici, institucijama, administraciji itd; a sve to kroz različite oblike razmene i sprege između novca i moći.

Samoupravljanje je ukinuto zbog državnog razloga (= vođenja ratova), ali je odsustvo socijalne pravde kompenzovano trošenjem proizvodne supstance društva. To nas je dovelo pred tehnološki bankrot. Da

li je kapitalizam moguć ako Srbija, prethodno, bankrotira kako u smislu pravde tako i u smislu efikasnosti? U samoupravnoj prošlosti objektivno *loš* sistem davao je, u ekonomskoj i socijalnoj praksi, bolje rezultate ne samo od destruktivnog, Miloševićevog nego i od ovog tranziconog ili "demokratskog" u kojem danas tegobno živimo. Hoće li se dobiti efikasno društvo ako se najpre razore sve socijalno-ekonomske tekovine titoizma? To je pitanje koje, bez sumnje, pristiže kasno!

Možda je zdrav kapitalizam u Srbiji moguć samo ako prethodno zacaruje pokvarenost, izopačenost i podmićivanje, po modelu tzv. *prvobitne akumulacije*? Da li se sada nalazimo u situaciji – da smo izgubili ono što je vredelo u prošlosti (= solidarnost), a da nismo dobili ništa što bi vredelo po (normativnim) merilima budućnosti: nikakav obećavajući višak vrednosti?

U stvari, iskustvo nam kaže: nemoguća je pravda bez efikasnosti, ali, takođe, nemoguća je i efikasnost bez pravde. Srbiji danas nije potreban razobručeni neoliberalizam, niti (kvazi) revolucionarno nasilje nad prošlošću (ili: socijalizmom), već samo evolucija bez dogmi u pravcu pravdenog (pritom, moramo imati na umu činjenicu da pravda nije osveta), boljeg i bogatijeg društva. U protivnom, lako može da nam se desi da na beogradskim ulicama ponovo ugledamo grafit s početka devedesetih godina: "Bravar je bio bolji." U naizgled sasvim drugačijim uslovima.

Označiteljski prenosnik

Kakvu ulogu u strukturi artističkog izraza ima materijalni, označiteljski *prenosnik*? Da li je reč samo o instrumentalnoj ulozi? Nije li sa artističkim prenosnikom situacija slična govornoj, gde je reč o rečima, odnosno označiteljima koji se, kad obave svoj posao (kad se *čuju*), nužno povlače, iščezavaju, vraćaju u jezik, da bi ono označeno, tj. samo značenje rečenog moglo da dođe do punog izražaja? Dakle, da li vizuelni prenosnik umetničkog izraza ima istu tu logocentričku funkciju kao što je u ljudskom govoru imaju reči?

Dekonstrukcija nam kaže da funkcija prenosnika ni u govoru ni u umetnosti nije samo instrumentalna. Zaista, na prvi pogled (samo: čiji pogled? koji *nomos* njime komandije?) reklo bi se da prenosnik ima samo instrumentalnu ulogu prenošenja. Ipak, to je zabluda. U vizuelnoj umetnosti, u poređenju sa rečima, *vidljivije* je da prenosnik nema isključivo

instrumentalnu ulogu koja se, navodno, „gubi“ onda kada obavi svoj posao... Prenosnik nije samo sredstvo nego je i cilj. Obični posmatrač, po pravilu, percipira sluku po modelu govora: nije važan sam prenosnik, već ono što on prenosi. Ili: nije važan proces konstituisanja slike ili predstave, već ono što se njima prenosi, predstavlja, dakle, ono – predstavljeno.

Lingvistički posmatrano, to bi značilo sledeće: nije važan označitelj, važno je označeno, tj. značenje. Naravno, laik je u zabludi. Pošto je označitelj ipak najvažniji. A to onda važi i za prenosnika. On nije samo sredstvo koje kad obavi svoj posao gibi svoju važnost i, zapravo, iščezava (kao što je to slučaj u *govoru*, *logosu*), da bi u prvi plan dospeo *cilj* čitave operacije: neko vizuelno prisustvo po sebi ili vizuena poruka. U slikarstvu se, naprosto, jasno vidi da prenosnik ne iščezava. Čak i kada obavi svoju instrumentalnu ulogu, kad prenese poruku, prenosnik (= slika, sklptura, objekt, instalacija itd.) i dalje ostaje tu, u artističkom prostoru (galeriji itd.), pred posmatračima koji pristižu... Štaviše, on na sebe preuzima ulogu stalno prisutne poruke.

Zašto je to tako? Najpre, zato što prenosnik poruke uvek ima strukturu jednog *a poručuje b*. On jeste to *a* koje poručuje *b*. On nije samo i samo neko *a* koje predstavlja *a*, tj. samo sebe. Ako je odnos prema sebi, dakle to *a* koje se odnosi prema *a*, prenosnik je to nužno kroz posrediovanje sa osnosom predstavljanja koji se definiše kao: *a predstavlja b*. Prenosnik nikada nije doslovno predstavljanje samoga sebe, svoje doslovnosti. On uvek predstavlja nešto drugo; on je odnos prema drugom. Dakle, na pitanje – šta predstavlja slika? – odgovor bi bio da ona, kao prenosnik predstavljanja, ne predstavlja samu sebe već nešto drugo, *preneseno* ili *prenosno*.

Umetničko delo, čak i kada je u pitnju enformel, nema samo doslovno značenje (nije obična gomila boje na platnu), već ujedno ima i prenosni smisao, ma koliko on bio „diskretan“. Kad ne bi imalo prenosni smisao, kad ne bi bilo metaforički strukturirano, umetničko delo ne bi bilo prenosnik artističke poruke, a to naprosto znači: ne bi bilo umetnost. Metaforička konstitucija dela podrazumeva da ono ima dve intencije, jednu doslovnu (čiji predmet je sam prenosnik) i jednu prenosnu koja se uspostavlja kao druga strana, naličje faktičkog predstavljanja. Ili, jednostvno: naličje prisustva. Ali, šta je ta metaforička dimenzija predstavljanja, to naličje prisustva? Bez sumnje, to je „nešto“ što se prenosnikom prenosi. Ali, šta se prenosnikom prenosi? – Ono što prenosnik kreira kao svoj drugi smisao.

I tu sad imamo mali problem. Očigledno je to da je uloga prenosnika dvostruka ili višestruka. Ujedno, ona je dvosmislena ili višesmislena. S jedne strane, prenosnik je to *a* koje *prenosi b*, na koji god način da se taj posao artistički obavlja. Za običnog posmatrača *a* je, međutim, zanemarljivo. Zato on teško shvata umetnost. U tom samo prenosu on ne vidi nikakav metaforički proces, jer je njemu važna samo doslovnost onog predstavljenog, za koju posmatrač očekuje da bude prepoznatljiva.

Ali, u umetnosti prenosnik ne iščezava, bar ne onako kako je to slučaj u govoru. Doslovnost prenosnika/označitelja se uvek u izvesnom smislu *vraća* i nudi novim tumačenjima. Sama mogućnost uvek novog tumačenja tog *a prenosi b* podrazumeva da to nije jedan, fiksni, zauvek dati odnos. Čak i sam prenosnik (samo *a* iz tog odnosa) ima bar dve uloge: (1) da prenese ono predstavljeno koje se zatim tumači i (2) da se vrati u svoju „kućicu". Da li će sledeći prenos biti isti? – to nije ničim garantovano. Ali zašto nije ničim garantovano? Zato što ono prenosno, to jest to *b* u relaciji *a prenosi b* nije nikakva stvar koja poseduje svoju istovetnost sa sobom, tj. čvrsti semantički identitet, već je uvek samo konvencionalna predstava/slika izvesne „stvari". Ono što slika predstavlja, dakle, *predstavljeno* putem slike nije nikad čisto prikazivanje sveta, tj. samih stvari ili događaja u njemu, već je, u najboljem slučaju, prikazivanje ili oponašanje već formiranih i prihvaćenih (konvencionalnih) načina prikazivanja sveta.

To znači da slika nikad nije bila čista slika sveta, već, samo, slika već ustanovljene, gotove, konvencionalne slike sveta. Sve u svemu, ona (slika) je slika slike sveta. Ona je ponavljanje koje teži ili istom (osiguranom, standardnom) ili drugom (unošenju razlike, inovacije itd.). Ona nam izgleda kao da je „sama", ali to nikada nije. Kao što, uostalom, ni *ready made* nije sam. Naime, odnos slike prema okružujućim stvarima i događajima je posredovan, a ne neposredan. On je interferirajući odnos jednog slikovnog predstavljanja prema drugim slikovnim ili ne-slikovnim predstavljanjima. Zato slika mora da se shvatio kao naočare kojima ne gledamo svet (skup po sebi datih stvari i događaja) nego druge naočare.

Istina bez protivurečnosti

Da li je sastavni deo istine to da ona nije neistina? Ili – a to se svodi na isto – da li je neprotivurečnost nužno svojstvo istine? Moramo poći od

činjenice da identitet u stvarnosti koja je kontingentna – ne postoji; on postoji samo kao idealni (= logički, analitički) konstrukt; i taj idealni konstrukt se učvršćuje stavom ili načelom protivurečja. Pošto nam, po nekim starim navikama, stvarnost ili ono što u stvari jeste predstavlja sinonim za istinu, onda nije čudno što se tradicionalno ne pravi nikakva *razlika* između stvarnosti, istine (shvaćene po pruincipu: istina je reći za ono što jeste da jeste; a što, u krajnjoj konsekvenci, istinu čini redundantnom) i, s druge strane, logičko-analitičkih konstrukta. Ali, ako ovu koincidenciju (stvarnosti, istine i idealnih, logičkih konstrukta) shvatimo kao tradicionalno-naivnu, onda ostaje teza o obavezujućem formalizmu logičko-analitičkih konstrukta. Da li ta teza rešava zagonetku tradicionalne naivnosti? Ili je, možda, samo pomera s jednog stupnja na drugi?! Naime, iako u odnosu na pitanje o stavrnoj istini zagovara besadržajnost i prazninu, formalizam, ipak, ne odbacuje u potpunosti pojam istine. Reći za jedan pojam, sud, zaključak, stav itd., da jeste ono što jeste ili da znači to što znači (a ne nešto drugo) bez sumnje je *istina*. Naravno, ta analitička istina podrazumeva i načelo protivurečja: ni jedno značenje ne može da znači ono što ne znači. Naravno, ta istina nije deskriptivna, već normativna. Ona je pravilo koje se propisuje. Pesnici i mnogi drugi se ne drže tog pravila.

Ali, u ravni analitičke filozofije identitet pojmovno-formalne istine se, očigledno, učvršćuje ovim načelom protivurečja. Dakle, razlika između stvarnosti i idealnog konstrukta za pojam *istine* je važna, ali ne i presudna. U starim, metafizičkim vremenima izgledalo je neophodno da se istina pripisuje stvarnosti, jer se, time, učvršćuje njen identitet. Novije doba je pošlo od formalne pretpostavke da identitet (tj. logika) prethodi stvarnosnoj istini (bez obzira na koju epistemološku teoriju se ona oslanja). Ali, taj obrt nije podrazumevao isključenje istine, čak ni one sadržinske, i pogotovo ne formalne. Iskaz *A je A*, sa analitičkog stanovišta mora biti bezuslovno istinit kako u tautološkom, tako i u logičkom registru. Međutim, analitičko stanovište nije jedino. Mi vidimo da u praksi ljudskog govora i mišljenja *A često nije A*. Dakle, reći za formulu *A je A* da predstavlja bezuslovnu istinu, naprosto, ne odgovara stvarnosrti (ili: praksi) govora i mišljenja. Prema tome, to je normativni nalog čije dopiranje do stvarnosti je upitno. U svakom slučaju, istina je da logičko-analitički koncept istine u stvarnosti ima oskudno uporište.

Iz svega toga sledi da nije sasvim jasno gde spada istina, da li u sferu stvarnog ili idealnog. Ako bi istina bila (na bilo koji način) deo/obeležje stvarnosti (postojanja), ona u tom slučaju ne bi mogla da ima identitet, tj. ne bi bila (uvek) istovetna sa sobom. To takođe znači da u stvarnosti (šta god da ta rač podrazumeva) sastavni deo istine ne bi bilo to da ona nije ne-istina. Pa iako običnim ljudima i njihovim svakodnevnim mnenjima to ne bi teško palo, ipak, istina u kojoj se ne bi poštovalo načelo protivurečja (A nije ne-A) teško da bi u ljudskom govoru funkcionisala bez (ne samo filozofskog) *klevetanja*. Kao i svaki normativizam, tako je i nornativizam istine sklon klevetanju. To nam sugeriše pomisao da pored ili nasuprot doksatičkog, sa sobom neistovetnog pojma *istine* (ili „*istine*“) postoji i jedan koji striktno poštuje načelo identiteta i načelo protivurečja, tj. *logiku*. Iz toga opet sledi da je istina, između ostalog (ne i jedino), logički konstrukt primenjen na stvarnost, pa dokle u tom pohodu stigne! Ipak, u tom slučaju, istina pošto je primenjena na kontingentnu stvarnost, nečemu što je neistovetno-sa-sobom nameće oblik identiteta. Ona je, dakle, adekvatna pod vidom neadekvatnosti. Da li je to još jedan dokaz njene paradoksalnosti, odnosno njene samoprotivurečnosti? Ma koliko formalna istina pretendovala da bude i materijalna istina, ona, jednostavno, ne dopire do bilo čega sadržinskog.

Ako je stvarnost kontingentna, to onda, reklo bi se, znači da u njoj nema bezuslovnih istina. Ali takav zaključak je pogrešan. Jer, i same bezuslovne istine mogu biti kontingentne, uhvaćene u mreže slučajnosti. Čak i za *primenu* farmalnih, logičko-analitičkih istina na stvarne sadržaje moguće je reći da je ona podložna principu (ukoliko je to princip) kontingentnosti. Naime, i sam relativizam toka stvarnosti ne nosi sa sobom predstavu o odsustvu bezuslovnog i bezuslovnih istina, već samo o njihovoj kontingenciji. Šta to znači?

Ideja kontingentnog sveta sugeriše jednu specifičnu, neuobičajenu ideju *haosa*. Haos tu više nije skup protivurečnih, uzajamno isključivih stvari, događaja ili činova; on je „samo“ haos *razlika*. U tom haosu, dakle, ne važi načelo protivurečja (*A nije ne-A*), jer su u njemu stvari slučajne, tj. mogu da budu i drugačije, te, prema tome, *A* može u isti mah da bude i *ne-A*. Drugim rečima, *A* se razlikuje, diferencira u sebi i van sebe i to razlikovanje samo izgleda kao porotivurečnost (*ne-A* kao logička negacija), ali to nije. Slučajno je modalitet koji isključuje nužnost, jer nam kaže da je „nešto“

takvo kakvo nije moralo da bude, kakvo ne mora da bude i kakvo neće morati da bude.

Nasuprot kontingencije postoji „carstvo nužnosti“. To „carstvo“ je idealno i u njemu obitava istina kao konstrukt adekvatnosti ili korespondentnosti, u kojem se kaže da jeste (slučaj) ono što jeste (slučaj), bilo na materijalnom bilo na formalnom stupnju. Naime, svaki metafizički, pa i materijalistički konstrukt istine je ophrvan idealizmom. Ali primenjena na stvarnost ta istina nikada nije *sasvim, bez ostatka* adekvatna/korespondentna, jer istovetnost sa sobom istine ne odgovara stvarnosti kakva je ona po svojoj kontingenciji ili po sebi. Jer, *po sebi* stvarnost je, zapravo, neistoventna sa sobom. Ona po sebi ne može da bude sebi istovetna zato što na nju (budući da je data po sebi) *još* nije primenjeno načelo identiteta. Pa ako je neistovetna sa sobom, stvarnost je neistovetna i sa svakom predstavom ili re-prezentacijom sebe same. Zato bi se u izvesnom (malo preteranom) smislu moglo reći da nema nikakve predstave/reprezentacije stvarnog, sem u fantazmatskom, simulacijskom smislu. Ali to je hipoteza koja proizlazi i iz naših graničnih iskustava istine i sveta. Svakodnevno (recimo: zdravorazumsko) iskustvo uspešno asptrahuje od tih graničnih (paradoskalnih) iskustava istine i zadržava se na standardnim shemama korespondencije.

Rasl je pojedinim filozofima prigovarao da im nedostaje „robutan smisao za stvarnost“. Međutim, stara dogmatska metafizika je posedovala taj smisao pa se nije s njim proslavila. Mi danas vidimo da se svođenjem metafizičkog holizma i henologizma na atomizam (= metafiziku elementarnih stavova) ili na teorije neposredne reference ipak i dalje zastupa *previše* robustan smisao za stvarnost. Zato je potrebno vratiti se Kantu. Njegov stav je posebno zanimljiv zato što je dvosmislen. S jedne strane, Kant stvarnost po sebi proglašava nespoznatljivom, tako da na nju nije primenljiv pojam neprorivurečne, sa sobom istovetne *istine*. Mi bismo ovde rekli da je stavrnost po sebi nespoznatljiva zato što je neistovetna sa sobom, pa se ne da identifikovati. (Kant, ipak, tako nešto ne tvrdi.) Ali s druge strane, po Kantu, stvarnost, ukoliko nije shvaćena po sebi nego za nas, ako je, dakle, shvaćena kao skup fenomena, nužno je spoznatljiva i ta spoznaja se, po njemu, naziva razumskom. U njoj, svakako, funkcioniše i izvestan pojam istine koji je zaštićen načelom identiteta i protivurečja. Po *Kritici čistog uma* stav koji tvrdi da “nijednoj stvari ne pripada predikat koji joj

protivureči, zove se stav protivurečnosti, i on je opšti, premda samo negativni kriterijum svake istine; ali baš zbog toga pripada samo logici, jer važi samo o saznanjima kao saznanjima uopšte, nezavisno od njihove sadržine, te kazuje: da protivurečnost potpuno uništava saznanja i oglašuje ih za nevažeća" (Bgd. 1976. str. 133). Kant zatim dodaje da je taj stav (protivurečnosti) ne samo "opšti" nego i "potpuno dovoljan princip svega analitičkog saznanja", ali odmah dodaje i to da on ne ide dalje od toga.

Istini, dakle, ne pripada predikat koji joj protivureči; njena istovetnost sa sobom je zaštićena načelom protivurečja koje, po Kantu, ne ide dalje od analitičke sigurnosti. U stvari, Kant nam sugeriše da stav protivurečnosti ipak ima ograničeno polje delovanja. Ali, metafizika je i pre i posle Kanta prihvatala zavisnost istine od Istog i to na mnogo manje kontrolisan način. U stvari, zbog neupitnog načina prihvatanja te *zavisnosti,* metafizika nije bila u stanju da definiše sopstvenu – granicu. Njoj je zavisnost istine od istog izgledala naprosto bezobalna. Sve smetnje na putu učvršćivanja te zavisnosti morale su biti otklonjene. Operacija koja je te smetnje otklanjala zvala se *sinteza*. Tako je, unutar različitih filozofsko-sintetičkih pokušaja, na različite načine ta nikad-dovoljno-ispitana zavisnost (istine od Istog) bila uzdizana na rang onog bezuslovnog ili neprikosnovenog. Istovetnost sa sobom istine je oduvek bila bezuslovna istina o istini. Mada – uzalud. To važi i za savremenu logičko-analitičku filozofiju. Zato bi se moglo reći, čak, da je fetišizam Istog u stvari odlučujući problem zapadnog logocentrizma.

Svakodnevna orgija

Povest zapadnih apokalipsi, kako klasičnih tako i modernih, može da se odredi kao razdoblje uvek obnavljanih uspona i padova, poleta i dekadencije, uzdizanja i sunovrata i, ponajpre, kao razdoblje u kome je odnos između onoga što "jeste" i onoga što "nije" a što "treba da bude" uvek uspostavljao kroz nasilje, bilo da je to nasilje ustanovljujuće (prevratničko) ili očuvavajuće (konzervatorsko). Da li i mi boravimo u jednom takvom razdoblju? Ili se dinamika takvih razdoblja umnožila i postala pluralistička, ako ne i nepregledna? Nisu li naši padovi i usponi, danas, takoreći – svakodnevni? Neka vrsta sekularizovane stare "istine" koja glasi: dok jednom ne smrkne drugom ne svake? Možda je društvo konkurencije i utakmice (takmičenja), sve velike eshatološke, ontoteološke i svetsko-

istorijske priče svelo, naprosto, na – svakodnevicu? Što ne znači da ih je negiralo, već samo učinilo svodprisutnim, prevrtljivim, privatnim i proizvoljnim stanovištima. To više nije veliki Proces koji nas kao neka meta-naracija beskonačno prevazilazi, već je to diskontinuirani protiv-proces koji počinje iznova, svakog dana. Pa ipak, nepoverljivi će reći: i to je Proces, jer i tu imamo jedno nad-nasilje.

Ustanovljujuće (na primer: revolucionarno) i očuvavajuće (konzervativno) nasilje jesu to što jesu najpre zato što u njima postoji asimetrija između cilja ili obećane velike (= apokaliptičke) priče o Cilju i nedoličnih, manjkavih, nedostajućih sredstava. Takođe to je asimetrija između obećanog identiteta i njegovog ostvarenja. Ta asimetrija vremenom je morala biti samo produbljivana, tako da je gomilanje neuspeha, konačno, definisalo povest velikih (apokaliptičkih) priča kao svojevrsni napredak-u-neuspehu, odnosno kao progres u *greškama* i, možda čak, u *grehu*! Da li mi još uvek živimo u tom razdoblju?

U izvesnom smislu: i da i ne. Jer, nasilje koje svakodnevno živimo je ispod svog stvarnog ili prividnog diskontinuiteta u stvari kontinuirano. Takmičenje uvek počinje iznova. Novofilija je svojevrsna garancija kontinuiteta. Spas je svakodnevno-moguć. Dogođeni poraz pada u senku uvek moguće pobede. Sama orgija je uvek moguća. Ali, čitav taj proces može da se posmatra i s naličja: kao proces kojim komanduju greške i porazi. Pri tom, jedno je sigurno. Zahvaljujući takmičarskoj ideologiji života od-danas-do-sutra naše svakodnevne orgije ne dopuštaju ne samo nikavu meta-naraciju, nego i nikakvo kritičko tumačenje svakodnevice, tumačenje koji bi prekoračivalo ovaj relativizam razmenskih, konkurentskih, dok-jednom-ne-smrkne-drugom-ne-svene odnosa.

Preterana doslednost

Čini se da istina i znanje imaju neobičnu osobinu i, zapravo, *manu* – da ne mogu biti sad ovo, a sad ono! Ali, nedoslednost je vrlina, tvrdi Lešek Kolakovski u jednom svom esju (*Pohvala nedoslednosti*). Međutim, postoje trenuci – a takvi su i oni u kojima se reflektuje pitanje opstanka – u kojima dosledna, koherentna, pa čak i rigidna umnost ima prednost, jer se postavlja iz središta nekog apodiktičkog naloga. U sudnjoj instanci, taj nalog glasi: treba opstati. U takvim trenucima politika je bliža filozofiji kao logocentrički

profilisanom umu nego samoj sebi kao prevrtljivoj *doxi*. Naime, tada, ona lako sebi prisvaja razmere uma koji bi hteo da bude Jedan. Ali šta to znači? Budući da je opstanak moguć tek onda kada je spreman da negira sve ono što njega negira, on je, ujedno, logika *osiguranog* (grupnog, kolektivnog, državotvornog, etničkog itd.) *identiteta*. Politika opstanka je politika *prisutnosti* osigurane dvostrukom negacijom. To ujedno znači da je ona prožeta i nošena razlikom koja se izdaje za antagonizam. A antagonistu, naravno, treba iskoreniti po svaku cenu.

Pa ipak, ukoliko se uobličava u čisti (i, prema tome, iluzorni) identitet, ovaj opstanak (kao osigurana prisutnost) sebe nužno vidi kao nešto po sebi umno: kao stvarnost poistovećenu s umnošću. Zato jednoumnost opstanka ne trpi nikakvu drugu (konkurentsku) umnost, pa ni druga mnenja, osim onih koja se lako uklapaju i podvode pod tautologiju opstanka: *mi pa mi*.

Iako je umnost opstanka po pravilu nesrećna, jadna ili bedna, ona ipak u sopstveni *logos* može da uključi čitavo bogatstvo mitova, predrasuda, ideologija, zabluda i gluposti koje su odmah dobrodošle ako se funkcionalno uklapaju u strategiju zbrinjavanja i ovekovečenja samog opstanka. Najzad, u svakom političkom grupisanju kome preti kriza opstanka i koje srlja u pravcu podstrekivanja takve krize, logika jednumlja je, takoreći, garantovana pojava. Pritom, nije samo totalitarizam Stvar jednumlja; postoje i mnogu drugi oblici (globalnog i parcijalnog) političkog grupisanja koji imaju to obeležje i to bez obzira na svoje pluralističko okruženje.

Najzad, moguće je reći i to da postoje dve vrste grupisanja: jedna vrsta koja je ophrvana stvarnom krizom-opstanka i druga koja manipuliše navodnom krizom, koja ideologizuje krizu. Kriza opastanka neke grupe ili nekog političkog grupisanja retko kada ima značenje smrtne opasnosti za samo društvo. Ali, različita politička grupisanja često su zainteresovana za to da se očuvanje (konzerviranje) vlastitog ustrojstva ili ustanove shvati kao uslov *sine qua non* opstanka samog društva, bez obzira što bi to društvo sasvim lepo opstalo i bez tog imperativnog uslova.

Duh palanke, kao i duh plemena ili duh totalitarizma, zacelo, samo na posebno rigidan način otelovljuju volju da se sve *drugo* i sama *drugost* potisne, ideološki inkriminiše ili ritualno žrtvuje. Pri tom, njeno najveće iskušenje, dakle, ljubav, ostaje zbrinuta unutar narcizma ili egoizma, unutar ljubavi prema *sebi* i *nama*. Ljubav je, tvrdi s pravom Radomir Konstantinović, iskušenje svakog sveca ili, što se svodi na isto, metafizičkog

tiranina! Čista nevinost, po pravilu ili, još bolje, po Zakonu nužnog afiniteta (koji vlada) između metafizičkih opozicija, vodi u pravcu vlastitih kontraindikacija, odnosno u čisti zločin ili čisto zlodelo... Pri tom, napetost i interakcija između ovih opozicija ima upravo patološko ili, još preciznije, histeričko značenje.

Budući da se prisustvo *doxe* u politici uzima kao prirodna ili normalna pojava, to lako može da stvori varljiv utisak da je pluralizam u njoj u stvari samo i isključivo pluralizam mnenja. Pa ako *doxa* legitimno nastanjuje pluralizam, nije li, onda, i onaj pluralizam koji obeležava filozofiju i um samo način da se *doxa* učini legitimnom, odnosno da se konačno prizna poraz filozofije, njena uzaludna borba protiv *doxe, idola, ideologije*. Pa ako se zahvaljujući prisustvu *doxe* političko zauzimanje stava nužno profiliše kao mešavina znanja i lagarija, odnosno kao u sebi već pocepana, podvojena pozicija koja ne može da postavlja zahtev za elementarnom koherentnošću, ne događa li se to, onda, i samoj filozofiji i umu koji, pre ili kasnije, postaju jeftina roba na raspradaji?!

Posrnuli genije

Pravilo koje je umetnosti potrebno da bi stvorila jedno delo nije obeleženo deskriptivnošću, te stoga ne može da proizađe iz pojma o nekoj stvari ili iz imitacije (podražavanja) te stvari. Ono, kantovski rečeno, mora da može da bude projekt (norma, nalog, imperativ) zahvaljujući kojem nastaje jedno/to (konkretno) umetničko delo. Ali, kako, onda, priroda može njega da nam izruči? Kant tvrdi da može, samo što je ta mogućnost teško objašnjiva, jer se ona graniči sa tajnom/misterijom same genijalnosti (= velike prirodne obdarenosti). Genijalnost s (neobjašnjivom?) lakoćom transformiše pravilo prirode u umetnički projekt. Zato se, uostalom, neko ko se upućuje u likovnu umetnost stavlja pred najčešće razgolićenu prirodu (= akt), ne da bi nju jednostavno podražavao, nego da bi sam sebe dovodio u situaciju u kojoj se skup pravila koje nudi priroda može transformisati u estetski projekt. Ili: prirodna lepota u artističku.

Ali, koja nam pravila nudi priroda? Jedno je sigurno: to nisu deskriptivna pravila. To su pravila svrhovitosti i ne bilo kakve nego sasvim posebne, koja se zove *lepotom* ili *svrhovitošću bez svrhe*. Kant tvrdi kako se umetnost, generalno uzev, odnosno „u svojoj *svrhovitosti a priori*“ odnosi

prema moći suđenja počev od osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva. Genij je, očigledno, na mnogo suptilniji način zadovoljan ili nezadovoljan estetskim tvorevinama od običnog čoveka, pa i od talenta. Pa ipak, budući da je tu reč o zadovoljstvu ili nezadovoljstvu, genije sam ne može da objasni šta se, zapravo, događa u tom preobražaju koji vodi od pravila koja nudi priroda ka umetničkom projektu, mada se taj preobražaj odvija u glavi samog genija. Pri tom, naravno, ostaje pitanje: da li iko drugi može to da objasni?

Pravilo koje nudi priroda je pravilo *lepote*. Lepota prirode je, čak i u svetu u kojem je nastao dizajn, uzorna. Najzad, čovek koji tek treba da poostane čovek-kulture nema drugog, *većeg* uzora. Kant misli da je ta „veličina" prirode jedna konstanta, tako da je nešto u artu moguće zato što, po Kantu, postoji „preimućstvo lepote u prirodi nad veštačkom lepotom". Davanje prednosti prirodnoj lepoti se, na neki način, podudara sa moralnim aspektima prosvetiteljstva. Međutim, lepota prirode shvaćena kao pravilnost (ili: svrhovitost bez svrhe) ne može da se *pojmi* (ili oponaša, imitira, podražava) kao stvar nekakve zakonitosti, nekog determinizma (prirode). Ne, reč je o tome da „priroda pokaže bar neki trag ili dâ neki mig da u sebi sadrži neki razlog, na osnovu kojeg se može pretpostaviti neka zakonska saglasnost njenih produkata sa našim od svakog interesa nezavisnim dopadanjem (koje upoznajemo a priori kao zakon za svakoga, mada nismo u stanju da taj zakon zasnujemo na dokazima)" (*Kritika moći suđenja*, Bgd, 1975. god. str. 184-185). Dakle, reč je o tome da izvestan trag/mig prirode s dobrim razlogom omogući koincidenciju lepog u njoj sa lepim u našoj moći suđenja, a time, naravno, i lepim u našem umetničkom stvaranju.

Postoji jedno *šifrovano pismo* „kojim nam se priroda u svojim lepim formama slikovito obraća." Postoji, takođe, potreba da se to pismo dešifruje, protumači. Zašto je potrebno ovo dešifrovanje ili tumačenje? Kant misli da bi se ta potreba na najbolji način zadovoljila ako bi se ovo estetsko šifrovanje protumačilo kao nešto što je veoma blisko moralnim nalozima. Naime, i estetske i moralne vrednosti se, u sudnjoj instanci, shvataju kao vrednosti po sebi, a ne za nešto drugo. Nije li već to dovoljan razlog njihove bliskosti? Negovati prirodu i voleti umetnost, to su veoma bliske stvari. Kant ne želi da zamisli sporni, prorivurečni ili, čak, antagonistički odnos između morala i umetnosti. Ostaje, samo, pitanje čime je garantovana njihova saglasnost/koherentnost?

Autor *Kritike moći suđenja* veruje da u sistemu svih vrednosnih odnosa i njihovih hijerarhija mora da postoji neko središte, neka središna tačka koja će da objedini, učini saglasnim/koherentnim sve važne odnose unutar datog sistema vrednosti. To središte on vidi u prirodi, u njenom tragu/migu/šifrovanju koje obećava kako fenomenalno tako i noumenalno jedinstvo sistema. To jedinstvo sistema, koje postaje jasno tek u trećoj Kantovoj *Kritici*, može se nazvati i logocentričkim jedinstvom. Ono ne uređuje odnose samo između vrednosnih sfera (morala, umetnosti, religije, nauke itd.) nego i unutar diferenciranog polja pojedinih sfera.

U diferenciranom polju estetskog, trag/mig prirode jeste taj višak pravilnosti (vrednosti) koji postiji u pomenutom preimućstvu koje poseduje prirodno lepo nad svim drugim lepotama, dakle, višak koji omogućuje da priroda dodeljuje pravilo umetnosti. Sam taj višak vrednosti (svrhovitosti, pravilnosti) je trajni sastavni deo jedne (prirodne) produkcije koja, takođe, ima smisao proširene reprodukcije, i u određenim trenucima preti da se transformiše u (Batajevu/Deridinu) opšti ekonomiju (trošenja). Međutim, ukoliko u krajnjoj instanci tom produkcijom rukovodi trag/mig prirode, a ne puki deterninizam, onda tu produkciju, generalno uzev, pokreće bezlični genije prirode koji se, samo, prelama u prirodi nekog ličnog genija.

Pošto genija ne pokreće nikakvo pravilo koje bi on samo oponašao, to onda znači da je njegovo stvaranje obeleženo nalogom originalnosti. Originalan je onaj koji je u svom stvaranju u stanju da prepozna taj trag/mig koji ukazuje na nepobitno preimućstvo prirodne lepote u svekolikom sistemu svrhovitosti bez svrha. Budući da se ne povodi za pukim oponašanjem (*mimesisom*) već datog, prisutnog, originalni umetnik *stvara* nešto u isti mah *novo* i *izvorno* (*najstarije*). To je moguće, zato što je ono *novo*, zapravo, nagovor onog najstarijeg, izvornog, dakle, traga/miga kojim priroda potvrđuje svoju superiornost.

Derida, smatra da je u tome, ipak, teorija *mimesisa* na neki način sačuvana. Iako, u umetničkom stvaranju, *mimesis* neposredno uzev nije moguć, ipak, kroz izvesno posredovanje, on se uspostavlja kao moguć. O kakvom posredovanju je reč? Reč je o posredovanju tog traga/miga/šifrovanja prirode ovog puta ne u samom geniju prirode, nego u porirodi umetničkog stvaranja, u njenom geniju. To je podvostručena priroda ili podvostručeni genije. U umetniku njegova priroda ima sluha za poruku/pravilo koje mu nudi/nalaže spoljašnja priroda kao *natura naturans*.

Genij je u vlastitoj prirodi obdaren za oponašanje (Darida naime smatra da je tu, ipak, reč o oponašanju, samo oponašanju druge vrste) traga/miga velike, iznenađujuće svrhovito-kreativne spoljašnje prirode.

Pošto je originalnst umetnosti u isti mah nešto novo i ono najstarije, pošto je u isti mah inovacija i, u odlučujućoj instanci (instanci traga/miga), sam produžetak genija prirode, onda već to znači da originalnost ne može da bude čista, samoreferencijalna Stvar, već da je uvek vezana uz neku dodatnu, višu vrednost koja, budući da je u delu genija individuirana, za druge umetnike predstavlja uzor dobro izvedenog posla. Kant na zanimljiv način argumentiše u pravcu te teze: „Pošto može da postoji i originalna besmislica, to tvorevine genija moraju biti u isto vreme uzori, to jest moraju biti *egzemplarne*, dakle, mada same nisu postale putem podražavanja, one ipak moraju drugima da služe radi podražavanja, to jest radi upravljanja ili kao pravila prosuđivanja“ (192). Da li je, time, Kant u stvari zatvorio svoj *mimetički* sistem, učvrstivši u njemu *odlučujuću* hijerarhiju vrednosti ili, što se svodi na isto, logo-centrirajući sam sistem u jednoj kategoriji prisustva, stvaralačke prirode kao prisutva, koja, ubuduće, diktira (svojim šifrovanim pismom) svako originalno događanje u sferi umetnosti? Van toga, originalnost je u stanju da stvori jedino još nekakvu originalnu – besmislicu.

I ovde, kao i na drugim mestima, vidimo da je Kant bio spreman da se otvori prema impulsima moderne umetnosti, i ovde se to ogleda u spremnosti da se originalno shvati, pre svega, kao otvorenost za *novo* (*inovaciju*), odnosno za kreaciju novog, za razliku od starog/klasičnog (ujedno i etimološki nasleđenog) pojma *originalnosti* kao nečega izvornog, iskonskog, prvobitnog, samoniklog, prvog itd. Ali, u isti mah, pisac *Kritike moći suđenja* je spreman da tu modernu, inovativnu originalnost shvati, ujedno, kao Stvar *genija* i da je, time, potčini logici tradicionalnog/klasičnog utemeljenja u jednoj izvornoj, iskonskoj, prvobitnoj i, zapravo, najoriginalnijoj instanci koja je instanca prirode ili centričnosti oličene (i obogotvorene?) u geniju prirode.

To, naravno, sa modernim zasnivanjem arta nema nikakve veze. Ipak, ovo Kantovo tradicionalno/klasično zasnivanje originalnosti baca svetlost i na sam problem modernog zasnivanja. Naime, Kant, videli smo, s pravom kaže da su moguće i originalne *besmislice*. Sve što je novo nije nužno i dobro. Prema tome, i moderna originalnost bi morala da bude selektivna. I ona to zaista jeste. Ali, koja su merila (kriteriji) te selektivnosti? Dugo je u

modernosti važio (a ponegde i danas važi) koncept *subjektivne stvaralačke genijalnosti*. Dakle, genijalnosti koja ne nalazi svoj izvor, poreklo, iskon (svoju kalsičnu originalnost) u geniju prirode, jer je, sada, potpuno samozakonita (autonomna), jer je stvar čiste produktivne uobrazilje. Da li je to osnova s koje je moguća kritika Kanta i njegovog vezivanja subjektivnog genija za objektivnu genijalnost prirode?

Moderna umetnost nije odustala od genijalnosti prepustivši je samo klasičnim autorima, kao što su Đoto, Leonardo ili Mikelanđelo, već je i sama ustanovila listu svojih genija, na kojoj su, bez sumnje: Sezan, Pikaso, Maljevič, Mondrijan... Međutim, ona je pokušala i da uspostavi radikalni raskid sa teorijom *mimesisa*, bilo kao podražavanja prirode ili kao dešifrovanja njenog pisma (traga/miga). Zato, reklo bi se, moderni umetnik (veruje da) ne podražava ništa, on (veruje da) samo stvara *ex nihilo*, iz svoje čiste genijalnosti. U stvari, ta ideja samostvaranja ili aposlutne autonomije bila je, bez sumnje, jedna od velikih zabluda čitave moderne umetnosti, zabluda koja je pothranjivana, između ostalog, efemernim uspesima koje je postigla apstraktna umetnost u svom raskidu sa figuracijom kao postupkom kojem sudbinski preti opasnost da sklizne u puko podražavanja prirode, tj. u neoriginalnu produkciju.

Savremena umetnost je primila u nasleđe ovaj neuspeh moderne umetnosti. Ali ona sam problem nije rešila. Prva, sasvim „ljudska“ reakcija kad se primeti neki „teški“, „nerešivi“ problem, jeste da se on, naprosto – negira. To je i danas slučaj sa nasleđem moderne filozofija, a još više sa dilemama kantovske estetike. Savremeni art raskida sa konceptom autonomije, ali, pritom, ili biva grubo instrumentalizovan, kao i uvek, ili uspostavlja sopsvenu samovolju kao „zakon“. Naravno, kao i svuda, uvek ima izuzetaka koji se probijaju, koji čine istoriju. Ako je u savremenoj umetnosti još uvek reč o nekom geniju, nije li to, sada, izvestan genije izuzimanja, genije izuzetka?!

Nedosežna celina

Evo jednog semantičkog merila istine. Iskaz “Kiša pada u trenutku *t* na mestu *m*” (obeležimo ga sa slovom *p*) istinit je ako i samo ako kiša pada u trenutku *t* na mestu *m*. Iz iskaza *p* se, bez sumnje, *ne može* doznati kad, gde, ko i s kojom namerom se taj izlaz izrekao. Da li su ovi podaci (iz konteksta)

važni za pitanje o istinitosti rečenog *p*? Bez sumnje, jesu. Jer, ako bi se iskaz : "Kiša pada u vrenutku *t* na mestu *m*" izrekao posle ili pre trenutka *t*, onda bi on glasio ili "kiša je padala..." ili "Kiša će pasti... ". S druge strane, *t* i *m* mogu da znače "svašta". Mi ne znamo unapred da li su i sama ta određenja istinita. Da bi se identifikovali to *t* i *m*, potrebni su neki iskazi čija istinitost, međutim, nije "dokazana" (šta god da ta reč znači). Iz toga sledi da semantički istinosni test počiva na nečemu nedokazanom.

Zabunu unosi podjednako i pitanje o *nameri*. I samo određenje namere pada u kontekst iskaza. Nameru nikad nećemo sa sigurnošću odrediti počev od samog iskaza. Ako namera iskaza nije čisto epistemičke prirode, ako onaj koji tvrdi *p* nema nameru da iskaže istinit iskaz, već da postigne neki drugi efekat, onda taj iskaz nije jednoznačan i u datom praktičnom kontekstu svedoči o još nekom značenju, koje je skriveno ili nevidljivo u samom iskazu *ukoliko se* on tumači počev od "standardne" upotrebe takvih iskaza. Da li iz toga moramo da izvedemo sledeći zaključak: ako i samo ako iskaz "Kiša pada u trenutku *t* na mestu *m*" ima iskrenu epistemički nameru, on je onda istinit ako kiša pada u trenutku *t* na mestu *m*? Naravno, ovakav zaključak deluje pomalo izveštačeno, zato što poseduje previše nekakvih *ako* koji se možda poništavaju.

Očigledno, moguće je i potrebno da se govori o autonomiji (ili : samozakonitosti) značenja vis-à-vis mogućih konteksta u kojima se iskazi pojavljuju. Automomija je neophodna da bi se moglo reći da je tu zaista reč o *iskazima*, odnosno o *jeziku*. "Slažem se ... da je autonimija značenja bitna jeziku", kaže Donald Dejvidson u tekstu *Misao i govor*. To slaganje je deo odgovora na jednu hipotetičku primedbu koju Dejvidson analizira. Primedba izražava sumnju da teorija interpretacije koja se poziva na izvesno shvatanje istine (T-rečenica) može da bude valjana osnova za razumevanje, *u medijumu jezika* (ili iskaza), *kompleksnog* ponašanja ljudi.

Po toj hipotetičnoj primedbi koncept istine sadržan u T-rečenicama sužava autonomiju značenja, jer značenje pripisuje samo "poštenim tvrdnjama". Ali, jedna razumljiva rečenica može da posluži bilo kakvom van-epistemološkom cilju. Primedga glasi: "Instrumentu koji može poslužiti samo jednoj upotrebi manjkala bi autonomija značenja; to je ravno tvrdnji da je ne treba smatrati jezikom".

Dejvidsonov odgovor na tu primedbu je sledeći. "Prigovarač ne uspeva da razlikuje jezik koji može biti korišćen u samo jednu svrhu i jezik

koji se koristi u samo jednu svrhu". Prvi od ova dva jezika zaista ne bi bio jezik. Jezička interpretacija putem T-rečenica koristi jezik u cilju ustanovljenja istine, ali ne tvrdi da je to jedini cilj za koji jezik, kao sredstvo, može da posluži. Svet u kome bi postojale samo "poštene tvrdnje" ne samo što bi bio dosadan, nego bi bio i nestvaran. Pa ipak, istina je osnovna funkcija iskaza koja omogućuje i interpretaciju "nepoštenih" tvrdnji. Ta osnovna funkcija omogućuje nam da dešifrujemo neki iskaz kao ironiju, šalu ili preterivanje *za razliku* od istine.

U Dejvidsonovom tumačenju T-rečenica problemi nastaju onda kad se uvede u igru pojam *istinosnih uslova*. Da li je i sama *istina* sastavni deo pojma *istinosni uslovi*, odnosno, da li je slučaj da je jedan iskaz istinit nužan "istinosni uslov" za naše znanje o tome šta bi mogao da znači taj iskaz? Da li *znati* pod kojim uslovima je jedan iskaz istinit uključuje (kao nužan uslov) ili naprotiv isključuje znanje o tome da li je dati iskaz zaista istinit? Drugim rečima, da li značenje imaju samo oni iskazi koji su istiniti ili ga imaju i oni koji, u načelu, to jest pod određenim uslovima, *mogu biti istiniti* ili, što se svodi na isto, čija istinitost može biti *opovrgnuta*?

Ako postoji iskaz "Kiša pada", onda on *znači* (da) *kiša pada*, bez obzira da li kiša zaista pada ili ne. To je autonomija njegovog značenja. Dakle, ako postoji iskaz "Kiša pada", *to* ne znači da kiša zaista pada, već samo da iskaz "Kiša pada" označava nešto što može da se identifikuje kao stanje nazvano: *kiša pada*. Istinosni uslovi koje zahteva epistemologija nisu važni za konstituisanje nekog značenja. Nas, sada, zanima pitanje: na kakve uslove istinitosti nas upućuju T-rečenice? Da li su to ne samo nužni nego i dovoljeni uslovi istinitosti bilo kog iskaza?

Ako bi T-rečenice ukazivale na nužne, ali ne i dovoljne uslove istinitosti, onda bi one, kao i čitava logika, bile samo formalno merilo istinitosti. Ipak, Dejvidson će reći da njegova "definicija izlaže *nužne i dovoljne* (podvukao: M. B.) uslove istinitosti svake rečenice, a jedan od načina da se izloži značenje neke rečenice sastoji se u izlaganju njenih istinosnih uslova". Naravno, uvek postoji mogućnost da filozof *preceni* domašaj vlastitog stanovišta. Da li je to i Dejvidsonov slučaj? Videćemo ubrzo da on nudi i drugačije tumačenje sopstvenog stanovišta.

U svakom slučaju, reč je o *semantičkom* merilu istine. Da li ono pokriva čitavo polje istinitog, odnosno sve tipove istine? Naravno, epistemologija svoje istine (ili: iskaze za koje veruje da su po njenim

merilima istiniti) formuliše u jeziku, te zato svi iskazi za koje ona tvrdi da su istiniti moraju, takođe, da prođu kroz taj filter čisto semantičkih merila istine. A opet, čini se da to šta će neko s neke epistemološke tačke gledišta tvrditi da je istina, ne zavisi na odlučujući način od semantičkog pojma istine. On je svakako nužan, ali ne i dovoljan. Pema tome, reklo bi se da *znati* šta za neku rečenicu znači da je istinita ne može da se iscrpi u semantičkoj ravni, bar ne nužno, jer se tu uvek javlja potreba za zadovoljenjem nekog dodatnog epistemološkog merila istine.

Izgleda, štaviše, da je za semantički pojam istine moguće da bude istinit i iskaz koji je činjenički neistinit. U tom smislu bi, recimo, semantički istinit bio i iskaz "sadašnji kralj Francuske je ćelav" ako i samo ako je sadašnji kralj Francuske ćelav. Naravno, uvaj *uslov* istinitosti – "ako i samo ako je sadašnji kralj Francuske ćelav" – mora da se shvati kao jezički i nužan uslov, a ne kao epistemološki mogući uslov. U čemu je razlika? Jezik, naime, ne zna da li sadašnji kralj Francuske postoji, a još manje da li je ćelav. Njega zanima samo lingvističko-semantička forma koja mora da se zadovolji...

U stvari, za semantički koncept istine u jeziku nešto je istina, ako neko tvrdi da je to istina i time implicitno (ako ne i eksplicitno) veruje u tu tvrdnju; u epistemologiji, međutim, nema blanko poverenja u istinitost nekog tvrđenja/verovanja, odnosno nema istine bez prethodne provere datog verovanja. Tek se *opravdana* verovanja mogu smatrati (mekšim ili tvrđim) istinama. Dakle, za semantičko shvatanje istine u nekoj jezičkoj praksi dovoljno je da neko u objekt jeziku tvrdi (ili veruje) da je sadašnji kralj Francuske ćelav pa da to, u meta jeziku, bude istina. Za sam jezik je, međutim, dovoljna sama tvrdnja (što se u jezičkoj praksi često događa) da bi se, zatim, značenje te tvrdnje smatralo istinitim. Jezik se zadovoljava onim što je nužno: svaki (pa i epistemički opravdani) iskaz koji pretenduje na istinitost ujedno je i neka tvrdnja/verovanje. Nema istine ako to ujedno nije semantički, odnosno jezički potvrđena istina. Prema tome, da bi se iskaz "sadašnji kralj Francuske je ćelav" pokazao kao (epistemički) istinit ili lažan, on prethodno mora da bude semantički testiran: dakle, taj iskaz može biti istinit samo i samo ako je sadašnji kralj Francuske ćelav. Drugim rečima: ako je taj iskaz uopšte i moguć u objekt jeziku.

U tekstu *Koherentistička teorija istine i znanja* Dejvidson tvrdi da je u pojmu istine sadržano više od onoga što podrazumeva Konvencija T,

odnosno da istinitost izvesne rečenice zavisi "od značenja izgovorenih reči i od toga kakav je svet". Ovo drugo, "kakav je svet", predstavlja osnovu na kojoj se istina profiliše kao "korespondencija sa stvarima". Da li je to sve?

Tvrditi (kao što to čini Vitgenštajn u *Tractatusu*) da je neki *iskaz istinit onda kada je nešto tako kako to njime kažemo* predstavlja formulu koja bi trebalo da bezuslovno važi za svako, pa i sematičko merilo istinitosti. I to, naravno, bez obzira što *nikad ništa nije samo* tako kako to nekim iskazom kažemo, odnosno bez obzira što se u svakom izrazu apstrahuje od nečeg drugog što podjednako obeležava to nešto o kojem se govori... Drugim rečima, bez obzira što naše istine nikad nisu potpune ili dovršene. Naša odluka da o nečemu govorimo, deluje kao pokušaj identifikacije referenta u njegovoj istovetnosti sa sobom, ali ona je samo arbitrarna jer se "temelji" na jednoj kontingentnoj stvarnosti, dakle, stvarnosti koja uvek jeste i drugačija od toga kako se (re)prezentuje u našoj identifikaciji.

Semantička, korespondencijska, koherentistička i bilo koja druga teorija istine nekog iskaza uvek se profiliše kao nešto čemu nešto drugo izmiče. Te teorije ne mogu da obuhvate sve kontekste u kojima se dati iskaz pojavljuje, jer sam kontekst (koji nikad nije jedan) ne predstavlja celinu koja je dosežna. Pred tom činjenicom i sam nalog korespondencije ostaje prekratak. U prirodi stvari, o kojoj brine korespondencija, "dato" je nešto nedosežno, nešto što se odupire tome da bude kontekstualno-integrisano u uži ili širi *iskazni kontekst*, pa onda i u kontekst meta-diskursa bilo koje teorije istine. Evo kako Derida, u *Donner le temps*, pokušava da razjasni tu diferencijalnu, nedosežnu prirodu samih stvari. Čini mi se da je bolje da citat ponudim u originalnoj verziji:

La différance, qui n'(est) rien, est (dans) la chose même. Elle est (donnée) dans la chose même. Elle (est) la chose même. Elle, la différance, la chose (même). Elle, sans rien d'autre.

Elle-même, rien.

Politka kao šala

Retki su bili oni koji, kod nas, pa i u svetu, *nisu* 4. maja 1980. godine oplakivali "najtužniju vest": smrt Josipa Broza Tita... Autor ovog ogleda je tu vest primio s izvesnim olašanjem… i, u isti mah, s neprijatnim *predubeđenjem*: "Šta god da nam se, ubuduće, desi, to mora biti bolje od

ovog *košmara* koji smo živeli i za koji nam se činilo da neće nikada prestati..." Kasnije ili, preciznije, početkom devedesetih godina usledila je prava, po apsurdu neprevaziđena lekcija iz istorijskog i socijalno-političkog košmara. Pokazalo se, još jednom, da su varijacije na temu Kunderine *Šale***,** na ovim prostorima, neiscrpne. I ovog puta, istorija se brutalno poigrala s našim najboljim očekivanjima…

U temelju preteranog optimizma bila je vera u odumiranje jednopartijske hegemonije. Ubrzo se pokazalo da nas pluralizam decentriranih, rasparčanih hegemonija, posle smrti Suverena, komičnim obrtom još jednom gura u balkansko blato, u ideološko/duhovno posrtanje, i naravno, u materijalnu bedu, iako smo pre toga s maksimalnom arogancijom i ushićenjem verovali da putujemo koracima od hiljadu milja, pravo među zvezde, kao najnapredniji samoupravno-socijalno-politički poredak na zemljinoj kugli. Bilo je dovoljno da se veliki hegemon stropošta u vlastitu omiljenu sintagmu: "smetlište istorije", pa da balkanska krčma ispiše svoje najnovije, nezaboravne epizode. Ipak, ta priča se na ovom tlu završila Petim oktobrom. Da li je to bio dobar razlog da poverujemo u konačni procvat političkog pluralizma na brdovitom Balkanu?

Nije teško biti dvaput naivan istim povodom! Zato nam opreznost nalaže da pogledamo pojam *pluralizma* koji danas nasleđujemo iz Titovog razdoblja. Reč je o bespartijskom, odnosno nestranačkom političkom pluralizmu. Ovu ideju branio je prvo Edvard Kardelj, a zatim i Mihailo Marković. Ona je na čudan način i danas aktuelna. Kardelj je još 1977. godine tvrdio: "'politički pluralizam' može normalno da se izrazi u obliku pluralizma samoupravnih interesa, to jest u demokratskim odnosima samog sistema socijalističkog samoupravljanja i samoupravnog demokratskog delegatskog sistema, a ne mora da traži svoj izraz u stvaranju političkih partija"! Kasnije, tj. 1989. godine "filozofska" formula je glasila: "Savez komunista Jugoslavije se opredelio za politički pluralizam bez političkih stranaka" (*Politika*, 9. juni).

Ove tvrdnje imaju heurističku (otkrivalačku) moć koja nam je ovde važna. Za poslednjih 20. godina u politici se svašta promenilo, samo ne ono *bitno*! Ali šta je bitno? Bitna je, bez sumnje – obmana. Saveza komunista Jugoslavije više nema, ali ima veoma slične *obmane* u vezi s političkim pluralizmom. Kao i nekad, tako i danas postoji, rekli bismo, strukturalno osujećenje pluralizma. Zato je umesno samo na prvi pogled iznenađujuće

pitanje: da li danas u Srbiji uopšte i ima političkog pluralizma? Neko bi mogao da padne u iskušenje i tvrdi: nema, jer sve partije su iste. Ipak, to ne bi bilo sasvim tačno. Razlike u političkim opredeljenjima između njih ima. Ali, te razlike praktički ne dolaze do izražaja. Zašto je tako?

Najpre zato što su institucije vlasti u Srbiji nalik na *zajednički stan*. U tom stanu političko mnoštvo je prividno, jer svi koji se tu guraju moraju, po definiciji, da dele pravila zajedničkog stanovanja. Iako su ta pravila restriktivna, pokazuje se da su ona važnija od pravila političkog života u zajednici, koja svaka partija manje-više zastupa kao sopstvenu dekoraciju. Sve partije pretenduju samo da budu u zajedničkom stanu, na bilo kom nivou vlasti. Zato one mogu da sklapaju predizborni ili post-izborni savez sa bilo kojom drugom partijom. Nema gadljivosti. Nema, kao što je to slučaj u artističkim merilima, bljuvotine ili povraćke, koja nam ne dopušta da baš sve progutamo...

Sve političke tvorevine u Srbiji, uključujući i razno-razne "grupe građana", podložne su ovoj hegemoniju vlasti. To je hegemonija političke bezličnosti, ako ne i bezobzirnosti. To nije vlast neke politike nego *političkog* kome su vlastiti projekti i programi takoreći poslednja rupa na svirali, budući da je važan samo opšti ekvivalent koji se zove politička moć. To shvatanje *politike kao hegemonije* veoma je blisko samoupravnoj hegemoniji komunističke partije. Istinski politički plutalizam samo je bauk koji kruži našom (opustošenom) zemljom, bez nade da će naći plodno tlo, pustiti korenje i uzdići krošnju koja će nam najzad doneti zemaljske plodove…

Čovek je mera svih stvari

Pojam istine je u novijem dobu pretpeo ozbiljnu kuru mršavljenja. Ta kura se sastoji u tome da je odbačena ne samo ideja o bezuslovnoj istini nego, ponegde, i sama ideja istine. Zato danas s hipotezom po kojoj bezuslovnih istina jednostavno nema moramo veoma ozbiljno da računamo. Ta hipoteza podrazumeva sledeće: ako istina uopšte i može da opstane, ona može da opstane samo i samo kao uslovna (ili: uslovljena). Šta znači uslovna istina? To znači da je istina data (ili: primerena, odmerena) u nekim uslovima, okolnostima, odnosima. U mrežama izvesne uslovnosti. Kad se ti uslovi posmatraju uopšteno, onda oni definišu merila (kriterijume) pod

kojima je istina moguća kao istina. Ipak, tu se postavlja pitanje: šta ostaje od istine posle takvog uslovljavanja? Šta od nje ostaje u "relativističkim" uslovima uslovljavanja? Šta od istine ostaje kad neka merila/kriterijumi nju *ograniče*? I zatim: da li takva istina može bilo kada da bude istina onoga što zaista *jeste*?

Već po Protagori čovek je taj koji nudi merila po kojima jeste ono što jeste i nije ono što nije. Ovaj mislilac, očigledno, nije verovao da nešto može da bude *bezuslovno* dato. Po njemu, dakle, nema ni bezuslovnog bivstvujućeg ni bezuslovne istine. Ništa ne postoji pre merila/kriterija na osnovu kojih se opravdava ili ustanovljuje njegovo postojanje. Takvo »relativističko" shvatanje je danas, naprosto, istisnulo shvatanje o bezuslovnoj istini. Dovoljna opravdanost je, reklo bi se, garancija istine, ako istine uopšte i ima.

Ipak, u svemu tome se neizbežno javlja jedna dilema. Kad čovekova merila odrade svoj posao, da li onda ipak može da se govori o bezuslovnoj istinitosti samih istina koje su na taj način opravdane/ustanovljene? Još preciznije: ako je rad uslovljavanja istine (ili: ispunjenja merila/kriterija) osiguran, da li time i sama istina postaje osigurana ili, ako hoćete, bezuslovna? Iz toga bi mogao da se izvede opšti zaključak: ako je nešto istina, onda je to nužno – bezuslovna istina. Da li je takav način zaključivanja ispravan? Problem je u tome što merila istine nude nesigurne, nestabilne, promenljive vrednosti, tako da je i status istine koji se na njihovom fonu profiliše takođe – nestabilan. Ne postoje bezuslovno sigurna, pozdana, nepobitna merila za procenu istinitosti. Čula to sigurno nisu. Zato, čini se, istine ustanovljene putem izvesnih merila (kriterijuma) istinitosti ne mogu da budu bezuslovne istine. Kako bi merila koja nisu bezuslovno pouzdana mogla da uspostave istinu koja jeste bezuslovno istinita/pouzdana?!

Za klasičan primer ovog relativizma obično se uzima Platonovo navođenje Protagore (iz *Teeteta*): „Kako stvari izgledaju meni, tako za mene i postoje: i kako stvari izgledaju tebi, tako za tebe i postoje." Da li u tom relativizmu još uvek postoji korespondencija izgleda i postojanja (za mene) izvesnih stvari. To nije jasno. Ali, sasvim je jasno da ne postoji podudarnost u „mojoj" i „tvojoj" korespondenciji između izgleda i postojanja. Jer, korespondencija između izgleda i postojanja je uvek osobena, singularna. Ali, šta ako je „moja" ili bilo čija lična korespondencija između izgleda i

postojanja nekih stvari uvek, zapravo, lažna ili nekorespondentna. Odnosno, šta bi bilo kad „naše“ (različite) korespondencije ne samo što ne bi bile istovetne sa drugim koraspondencijama nego ne bi bile istovetne ni same sa sobom? Naravno, u praktičnom duhu mi koristimo takve korespondencije često zanemarujući razlike između njih i u njima samima. I to onda funkcioniše. Ali, taj neskalad između praktičnog i teorijskog je ozbiljan problem.

Sam problem, možda, može da se reši na sledeći način: nepouzdana merila, naprosto, ne mogu da stvore pouzdanu istinu. Ako se bilo kojim merilima ustanovi nešto kao zaista-istina, onda je ta istina bezuslovno istina. Ali, čovek kao *nepouzdana* mera svih stvari (koje jesu da jesu i koje nisi da nisu) nikada neće apsolutno pouzdano znati da li je nešto zaista-istina. Pa ako bi se u njegovom saznajnom horizontu pojavilo nešto za što bi se moglo reći da je istina, ta istina bi morala biti *bezuslovno* to što jeste, dakle, bez obzira na manjkavost samih merila. Ako je Atlantida postojala, onda to da je ona postojala je bezuslovna istina, bez obzira što danas, unutar postojećih merila istinitostosti, niko to ne može ni na kakav način da proveri ili potvrdi. Ne znači li to, onda, da bezuslovna istina (koja je očigledno moguća) pretpostavlja, u stvari, jedno mistično *ako*? Istina je u krajnjoj, dakle, ljudima i njihovim merilima nedostupnoj instanci samo jedna mistična pretpostavka? Zašto mistična? Zato što je ona (*ako* već *jeste*) u isti mah stvarna i nužna, bez obzira što je ljudima ili njihovim ograničenim merilima – *nedostupna*. To je njena bezuslovna logocentrička uslovnost. Ljudi s njom računaju. Pitanje je samo: da li opravdano? Ili: da li bar nekad opravdano? Ali, avaj, konačnog opravdanja nema.

Identitet kao komedija

Slom tradicionalne metafizike dogodio se između ostalog i zato što je čitava ta složena diskurzivna strategija imala za rezultat raznoliko postvarivanje čovekovog krhkog, pogrešivog, grešnog ipseiteta ili – a to se svodi na isto – zato što je bila podložna stvaranju idilične slike o dobro raspoređenim suštinama ili identitetima u svetu. U stvari, sve je moralo biti ono što jeste, dakle, identično samome sebi. Naravno, pokazalo se da ništa nije apsolutno, bezuslovno identično samome sebi. Filozofi su imali problem da taj nemogući identitet otkriju, pošto se on kao *nedosežna* suština skrivao

ispod pojava i privida. Moderni filozofi su mislili da će taj problem rešiti ako rešenje odgode u svojim projekcijama budućnosti. Ipak, i ovako konstituisani identiteti pokazali su se u krajnjoj konsekvenci kao utopijski san. U savremenom razdoblju identitet je postao reč bez suštine. Rado se pominje, a ništa ne znači. Označiteljska pojava bez označenog, kojoj je funkcija samo da nas obmanjuje...

Ali, pojavnost nas uvek obmanjuje, i zato se čovek kome je stalo do znanja (*episteme*) neće zadovoljivi pojavom nego će uvek težiti da dopre do suštine, koja se na kraju – na završnom, najvišem stupnju metafizike, dakle, kod Huserla – ipak uobličuje u pojavu, fenomen. Svejedno, pojave nas ne obmanjuju samo onda kada smo u stanju da spokojno apstrahujemo od onoga što je u njima obmanjujuće. Ali, kako nas pojave obmanjuju? One nam često sugerišu da je stvar nešto drugo od onoga što zaista jeste. Otkriti suštinu, to znači otkriti to što se *zaista* pojavljuje. Ali, zaista se pojavljuje nešto što je drugo od onoga što zaista jeste. I tako u krug. Problem je u tome što mi nikad ne znamo niti ćemo ikad znati šta zaista jeste. Otkriti suštinu isto je što i otkriti identitet neke stvari. Ali, identiteta strogo uzev, dakle, kao nešto što bezuslovno jeste to što jeste – nema. Otkrivanje suština/identiteta je, svakako, najtradicionalniji metafizički nalog koji je u međuvremenu više puta doživeo slom i uvek je te svoje havarije preživljavao kao svojevrsne utvare.

Pa ako se danas još uvek, kako u običnom govoru tako i u društvenim teorijama, nesmetano i u velikim količinama priča o *identitetu* raspoloživih pojava (s ređom upotrebom reči *suština*), uz normativno uverenje da je ustanovljenje identiteta već samo po sebi veoma poželjna "stvar", to je, onda, samo dug staroj, preživeloj metafizici i govori nešto o stanju tog govora i tih teorija.

Sam slom klasične metafizike i njene potrebe za dobro raspoređenim suštinama/identitetima – rekli smo – otvorio je prostor za kasnija kretanja koja su kroz meditaciju o identitetu otvorila perspektivu filozofije subjektivnosti. Time se, na indirektan način, pokazalo da je čovek *najbolnija* tačka ideje o istovetnosti sa sobom svih stvari. Naime, čovekova egzistencija je mesto na kome je najuočljiviji efekat izmicanja identiteta i njegovog preobražaja u *neidentično*. Zato se može reći da je svaka egzistencija, na čelu sa čovekovom – apokaliptička! Onog trenutka kada je, s Dekartovim *Cogitom*, prvi put na radikalan način postavljen problem refleksivnog

subjekta kao problem "stvari" koja se odnosi prema sebi da bi se, zatim, kroz taj (samo-) odnos konstituisala kao subjekt, postalo je očigledno da, ubuduće, za tu "stvar" ne može više da se kaže da je *neposredno identična* sa sobom, jer je ona u samoj sebi već uzdrmala identitet. Ubuduće identitet je moguć samo u obliku jednog *ja pa ja* ili jednog *mi pa mi*. Što bi moglo da se nazove i *japajakanjem* ili *mipamikanjem*, ali to bi samo podvuklo komičnu stranu tako shvaćenog identiteta. Ovo, naravno, ne bi bilo prvi put da tragedija, zapravo, postaje komedija.

Obezličena mnoštvenost

U poznoj modernosti postoji podeljeno mišljenje o tome da li je prihvatljiv jedinstveni (ma koliko da je u sebi i u istoriji diferenciran) projekt ili, pre, može da se govori o tolerantnom mnoštvu projekata, njihovih različitih tumačenja i teorijskih objašnjena. Deoba, reklo bi se, ide linijom: stara shvatanja modernog bila su sklonija tezi o jedinstvenom ili jednoumnom projektu, iako u njegovoj gradnji (danas bi se reklo: performativnosti) mogu da učestvuju mnogi mozgovi, često na prilično diferenciran način. I pored svih diferencijacija, bilo da se one ustanovljuju kao protivurečnosti (konfrontacije) ili kao razlike, istorija se, u tom ključu, shvatala kao napredak (progresizam), kao rast, pre svega, proizvodnih snaga ili kao proces univerzalne (svetsko-istorijske) emancipacije. Ona se tako shvatala bez obzira na sva skretanja, kolebanja, usporavanja ili, čak, nazadovanja. One društvene snage koje su znale tajnu Istorije, tajnu njenog napretka, rasta i univerzalnosti, i koje su imale mandat za delatno unapređenje datog projekta istorije, nazivale su se *avangardnim snagama*. Svi takvi projekti su uvek sanjali o celovitom ostvarenju suštine/identiteta istorije.

Međutim, krah totalitarne modernosti bacio je „ružno“ svetlo ne samo na sva unitarna/unifikujuća shvatanja Istorije nego i na sam koncept *avangarde*. To je otvorilo prostor za obnovu liberalnog modernizma koji je bio dominantan u XIX veku gde je, budući da je bio lišen demokratske korekcije, pretrpeo ozbiljnu krizu i neuspeh, što je, zatim, i uzdiglo levičarsku avangardu. Na tom starom iskustvu otvara se sada prostor za novi, naizgled tolerantniji (pluralistički) liberalizam koji (demokratski) dopušta različite, pa i *protivurečne* projekte modernosti, pod uslovom da

njihova implicitna isključivost nema nikakve praktične konsekvence. Reč je o savremenoj situaciji.

Liberalno načelo ne arbitrira između projekata koji su u sporu. Štaviše, ono dopušta spor, raskol, protivurečenje, pa čak i dijalektiku, ali pod uslovom da sve to nema nikakvih praktičnih konsekvenci. Individua je potpuno slobodna za bilo kakav lični ili bezlični projekt, pod uslovom da on ne ide dalje od njenog nosa. Zato se za liberalnu modernost može reći da je u isti mah i pluralistička i monistička, odnosno da je na paradoksalan način protivurečno-mnoštvena *i* koherentno-jedinstvena. To se može nazvati i obezličenjem putem singulatnosti.

Liberalna načela se, danas, na hegemoni način vezuju uz *neoliberalni* projekt koji obećava rast bez demokratske korekcije. S jedne strane, taj projekt se otvara za totalnu razmenu u kojoj je na prvi pogled sve u igri; ali, u osnovi, reč je o totalizujućem ili globalizujućem projektu na čijem čelu stoji ideal ekstradobiti (ekstraprofita). Neprikosnovenost tog ideala se ne dovodi u pitanje. Prema tome, mnoštvenost ili nepreglednost modernih projekata se toleriše, čak se smatra i poželjnim, ali samo dok praktična neprikosnovenost hegemonog projekta ostaje nedirnuta. Zato nije čudno što je trijumf liberalnog modela istorije, u jednom trenutku, proglašen *krajem istorije* (Fukujama), shvaćenim kao realizacija projekta modernosti u najtradicionalnijem (odnosno hegelovskom) smislu. Sve *prednosti* (u odnosu na rigidna/jednoumna shvatanja istorije) i *mane* (u odnosu na diferencirano, dekonstruktivno shvatanje) liberalnog modela istorije koncentrišu se upravo u ovoj njegovoj ambigvitetnosti, po kojoj je istorija u isti mah jedna i ne-jedna (tj. radikalno mnoštvena i u toj svojoj mnoštvenosti nepregledna), mada je to, naravno, nemoguće ili, ako hoćete, paradoksalno. Pa budući da je *neoliberalizam* (koji je na globalnom planu obnovljeni, „čisti“ liberalizam XIX veka) danas hegemoni poredak u svetu, onda nije čudno što se u njemu sažima sva paradoksalnost moderne istorije koja je u isti mah jedna i mnoštvena, mada je to, recimo još jednom – nemoguće.

Istinom komanduje druga istina

Teorije istine su moguće samo *u senci* izvesne, po pravilu netematizovane, filozofije neistovetnog. Ako neko u to ne verije i ako, zatim, optira za istinu kao podudarnost onoga o čemu se misli sa onim što

jeste, on, u tom slučaju, istinu može da smatra samo još suvišnom (redundantnom)! Po tom shvatanju tvrdnja *istinito je da x jeste* znači, samo, da *x jeste* i ništa više. Očigledno, to shvatanje ne važi samo za savremene teoretičare *No-truth Theory* (teorije "nema istine") nego i za samog Parmenida!

Iako je okružena, pa čak i prožeta različitim identitetima (ili: nalozima, zahtevima za identitetom/istim), istina je moguća (i potrebna!) kao istina upravo zato što ona svedoči o ne-istovetnosti i, čak, ne-korespondentnosti, ne-izomorfnosti mišljenja i bića! U izvesnom smislu istina uvek izmiče samoj sebi, svom unutrašnjem nalogu koji joj nalaže dosezanje, u punom, apsolutnom smislu, vlastitog predmeta.

Zato nije problematična sama Remzijeva tvrdnja koja glasi: "*istina je da je Cezar ubijen*" *ne znači ništa više nego to da je Cezar ubijen*, pošto postoje situacije u kojima je ta tvrdnja moguća i savršeno neproblematična... Takva je, recimo, situacija u kojoj koristimo zdravorazumska merila/kriterijume za istinu. Ta situacije nam, zacelo, nude dobru osnovu za argumentisanje u korist jedne teorije suvišnosti (redundantnosti) istine. Ali, problem je u tome što će *to da je Cezar ubijen* uvek u krajnjoj (= epistemološkoj) instanci biti samo naše mišljenje (i duboko uverenje, koje se podupire tuđim uverenjima, svedočenjima, pričama i prepričavanjima prisutnih i odsutnih), a to mišljenje nikada neće biti istovetno samom biću, biću-događaja.

Razmak između onoga što mi mislimo da jeste i onoga što jeste, ma koliko da, za samu istinu, izgleda beznačajan, u ovoj (= epistemološkoj) priči je, upravo, ono najznačajnije. On će uvek da nam nalaže da odnos između iskaza/mišljenja i predmeta/bića označimo nekim manje određenim, i time manje obavezujućim terminom (*podudarnost, slaganje, preslikavanje* itd.), a ne terminom: *identitetet, isto, istovetnost, poistovećenje*.

Kada bi istinito mišljenje bilo ili moglo biti istovetno svom predmetu/biću, onda bi to, zaista, bila vrlo lepa i zapravo idealna situacija u kojoj bi čitava priča o istini bila zatvorena u jedan besprekoran (i zapravo dogmatički!) sistem identiteta... Ali, kao što to po pravilu u filozofiji biva, idealne i dogmatske zamisli pre ili kasnije bivaju dijabolički – izneverene.

Čini se kao da Dekartov Zloduh ne boravi pored ili iznad istine nego u samom njenom temelju! A temelj istine je Isto (Identitet), ali počev od nemoguće istovetnosti mišljenja i bića. To zatim znači da je taj temelj

fiktivan, da je on, u najboljem slučaju, idealna konstrukcija koju valja dekonstruisati. A opet – to se mora uvek iznova reći – dekonstruisati ne znači i destruisati!

Teorija suvišnosti istine, bez sumnje, sledi Vitgenštajnovu preporuku s kraja *Tractatusa*: o čemu se ne može govoriti, o tome se mora ćutati. Ali, znamo da tu Vitgenštajn, kao i duž čitavog *Traktatusa*, govori o stvarima o kojima bi, pravo govoreći, morao ćutati... On svoje *besmislene* (reč je njegova) filozofske/metafizičke stavove izgovara s ciljem kako bi se, onaj koji ih razume, "preko njih popeo napolje" (6.54). Tako, najzad, Vitgenštajn *govori* o čutnji, mada bi, već po logici tog govora, trebao pre da ćuti nego da govori.

U stvari, pisac *Tractatusa* se pokorava jednoj drugoj logici koja je logika istine i to logika istine od kako sama istina postoji. A ta logika glasi: budući da istina nije moguća, ona nema šta da o sebi kaže. Njoj je samorefleksija, takoreći, zabranjena. Jer, naprosto, nema istine o istini! Istina o istini sastoji se u tome da nje nema. Pa ipak, o istini se uvek iznova, uporno – govori. Paradoks istine je u tome što je ona možda jedina stvar o kojoj, u ljudskom govoru, pa prema tome i u filozofiji, ne može, a mora da se govori!

Pri tom, samo mišljenje/govor ne može ni na koji način da iscrpi epistemološku razliku (naravno, kao razliku između mišljenja i bića) budući da je ona uvek, po definiciji, nemišljena! Zato, o toj razlici mišljenje/govor ne može ništa pouzdano i ništa sadržinski-konkretno da kaže sem da je ona u svojoj odsutnosti uvek prisutna ili da postoji na drugoj sceni. Ako bi umni govor bio u stanju da kaže u čemu se ta epistemološka razlika sastoji i zatim da definiše/iscrpi samu rAzliku, odnosno da pokaže šta biće ima što mišljenje (o njemu) nema, to bi, onda, ukinulo *nemišljeno* razlike i time bi odredbe koje biće ima a mišljenje nema, ubuduće, bile pripisane samom mišljenju, te bi postale misaone (idealne) odredbe...

Ali, pošto istovetnost ne postoji, nije data, već samo zadata (kao idealna konstrukcija, norma) iz toga sledi da sve što mišljenje kaže ili može da kaže o onome što jeste (na nebu i zemlji) nikada neće potpuno iscrpsti latentnost rAzlike koja nastanjuje sve odnose na tlu bivstvovanja (pa onda i odnas između neba i zemlje). Mišljenje nije podudarno s bićem zato što ni biće nije podudarno s mišljenjem (ili: mislima, idejama), zato što nije

idealno. – Budući da se i ta hipoteza (po kojoj je biće idealno) u filozofiji u više navrata isprobala i pokazala neprihvatljivom.

Ako je Lajbnicova tvrdnja da su istine uma istinite u svim mogući svetovima i sama istinita, iz toga svakako sledi da je iskazna funkcija, pomoću koje te istine prelaze iz jednog sveta u drugi, nužno – zanemarljiva. Ili, još bolje: ona je dobra samo kada je zanemarljiva. Pri tom, takođe, ona je instrument koji može da zasmeta, ali samo onda kada svoju instrumentalnu funkciju ne uspeva da učini zanemarljivom.

Kako, međutim, znati kada je iskazna fukcija postala zanemarljiva? Odgovor je jednostavan: onda kada ona, pošto svoj posao obavi, odmah – iščezne. To se dešava u govoru. Dakle, onda kada iskazna funkcija prenese iz jednog konteksta u drugi neku istinu i, zatim, odmah iščezne, tada možemo reći da je ona dobro obavila svoj posao. Naravno, iskazna funkcija može da iščezne samo zato što se iskazivanjem neke istine (recimo: da je Cezar ubijen) ne narušava njena istinitost u svim svetovima/kontekstima, pa prema tome ni u *iskaznom* svetu/kontekstu. Drugim rečima, "*p*" (čiji znaci navoda simbolišu iskaznu funkciju) istovetno je ili jednako je sa *p* (ili: "*p*" = *p*), ukoliko je "*p*" istinito. U stvari, ako je "*p*" istinito i ako glasi: "Cezar je ubijen", onda, bez sumnje, možemo zajedno sa Remzijem tvrditi: "*istina da je Cezar ubijen*" *ne znači ništa više nego to da je Cezar ubijen*.

Sve to je moguće, naravno, pod pretpostavkom da znaci navoda u jednačini ("*p*" = *p*) imaju vrednost *nula*, odnosno da ta neobična jednačina svedoči o iščezavanju ili o ništavnosti iskazne funkcije. U stvari, sve istine, uključujući i one konstatujuće, crpe svoju "konzervirajuću snagu" upravo od ovog "brisanja" iskazne funkcije. Onog trenutka kada iskazna funkcija iščezne, kada ona izgubi svaku vrednost i uticaj, onda imamo ili istinu po sebi ili stvar po sebi (stvar bez istine), a to se po svojim konsekvencama, ipak, svodi na isto.

Prema tome, da bi ("*p*" = *p*) bilo moguće kao *jednačina* potrebno je da razlika između "*p*" i *p* bude poništena, a to je na standardan način moguće samo ako žrtvujemo označiteljsku (iskaznu) ravan. U tom slučaju bismo dobili teoriju u kojoj se istina svodi na biće (imenički oblik od glagola biti). To svođenje istine na biće može, kao kod Parmenida, da znači istovetnost mišljenja i bića ili, kao kod Remzija, suvišnost iskaza i istine u prisustvu samog događaja. U svakom slučaju, tu se, još uvek, krećemo u horizontu logocentričke utopije. Utopija je verovati u istovetnost na fonu ukinute,

izbrisane ili poništene razlike. Razlika se uvek vraća, kao što se, uostalom, i istina vraća.

U osnovi, istina je paradoks istovetnog-u-različitom. Da bi bila moguća, ona mora stalno iznova da zanemaruje razliku, a to je, upravo, nemoguće. Pa pošto je to nemoguće, otuda sledi da i istina nije moguća. Samo, ni činjenica da istina nije moguća nije uvek *ista*. I tu, dakle, imamo neku (zanemarenu?) razliku (razliku u zanemarivanju razlike) pa je istina ipak moguća kao praktički umesno (svrsishodno) zanemarena razlika, iako je to (teorijski) nemoguće.

Taj paradoks se, u svakom slučaju, ustanovljuje na relaciji mišljenja i njegovog predmeta/bića i on, zacelo, ima *svoje* neugodne konsekvence. Zato, uostalom, ni jedna teorija istine do danas nije definitivno pobedila u svim mogućim svetovima. Svaka istina je izvesna ne-sasvim-istina. A ona praktički može da bude i prihvatljiva. Dakle, svaka teorija istine može praktički da bude prihvatljiva, unutar svoje osnovne, utemeljujuće neprihvatljivosti.

Istina je nešto čime, uvek, komanduje druga istina i drugo od istine. Nema apsolutne istine, a to znači da nema ni apsolutnog identiteta, odnosno to znači da mi ni sam identitet ili (A = A) ne možemo sasvim dobro da formulišemo, jer su tu *prisutna* dva različita A, prvo i drugo, koji su dati u nekom nedefinisanom redoledu od kog se apstrahuje, dakle, dva A koja se *poistovećuju*, a trebalo bi da su isti. Na taj način, onda isto je samo nešto različito koje se poistovećuje bez nade da će se do kraja poistovetiti. Jer, samo to poistovećivanje je, u isti mah, apstrahovanje od razlike. Ostaju senke. Isto istine ophrvano je svojom drugošću ili rAzlikom. Kao što ne postoji jedan um, tako nema ni jedne istine. Istina je – budimo u to uvereni – uvek već negde drugde i u drugom, ne sa nama i u nama... Ma koliko to, onda, pogađalo našu pred-filozofsku, filozofsku ili post-filozofsku sujetu.

Briga za metafiziku

Nekada je metafizika pravila goleme konstrukcije, sklopove, sisteme, koji su padali kao kule od karata. Njihov krajnji cilj bio je, međutim, da se zauvek učvrsti i očuva bezbednost i autoritet kako Znanja, tako i Istine. Iako su ti sistemi propadali, njihovo propadanje ipak nije moglo da potpuno poništi optimizam u vezi sa mogućnošću "sintetičkih sudova a priori". U

dobu velike krize sudova i stavova koji su opravdani sami sobom, po pravilu se tražio "bar jedan" takav sud/stav, kojim bi se, možda, nudila otvorena "breša" za sve ostale. Ali danas je nastala neobična situacija po kojoj je vreme bezuslovnih istina iščezlo kao zvezdano nebo u svitanju jedne prilično sumnjive zore.

Ipak, sam oprtimizam u vezi sa bezuslovnim istinama nije nikad potpuno iščezao. Iako je prilično uzdrman, pojam *istine* naprosto nije mogao da iščezne. Iako se, naravno, dolazilo do iskušenja da se on naprosto egzorcizuje. Pokazalo se da je nestanak istine za mnoge ipak bio nešto – previše. Reč *istina* se u različitim diskursima i dalje upotrebljava, samo bez preterane brige da li je ona, zajedno sa svojom upotrebom, opravdana ili ne. Slično je i sa rečima: identitet, istovetno, isto. Uostalom, to je opšti, skoro zakonodavni manir u svakodnednom životu: da se upotrebljavaju reči čije značenje je *samorazumljivo*. Sada vidimo da se taj manir urezao i u filozofiju ili u onom što je od filozofije danas ostalo. Pa kao što se samorazumljivosti, generalno uzev, "temelje" na nekoj vrsti optimizma, slično stoji stvar i sa samorzumljivom upotrebom reči *istina*: jer, najzad, svi mi znamo šta je istina; mada, pravo govoreći, o tome niko ništa ne zna!

Čini se da potreba za bezuslovnim, o kojoj govore filozofi, ne samo što je i sama bezuslovna nego, kad je reč o potrebi za bezuslovnom istinom, i nju trajno, zauvek, optimistički posedujemo u samorazumljivom obliku nbedodirljive – dogme. Skeptička alternativa bi glasila: istina koja je – ako je već istina – uvek bezuslovna, označava nešto što, naprosto, ne postoji. I što, čak, ne bi ni trabalo da postoji. Ako ipak (bar jedna) bezuslovna istina postoji, onda ona, svakako, nije spremna da čeka da joj neka posebna okolnost dopusti da se pojavi. Takvo bi uslovljavanje bilo nešto što njoj, kao *bezuslovnoj* istini, ne može da odgovara. Zato, po pristalicama bezuslovnih istina, relativizam može samo *na silu* da relativizuje stanje bezuslovnih istina... Jedini bezuslovni protivnik Istine nad istinama je sila. Ali, pre ili kasnije, istina će doći do reči ili, što se svodi na isto, doći će "po svoje". Ako ne dođe, onda to znači da nje nije ni bilo.

Osnovno zanimanje filozofije oduvek je upitnost. Filozof je stručnjak za upitnost ili nije filozof. Samo, u filozofiji nikada nisu bila važna jedino pitanja već i odgovori i posebno oni za koje bi se moglo opravdano reći da su istiniti. Kada ne bi bilo odgovora, onda bi se upitnost ubrzo zaglavila u jami bez dna jedne jalove sumnje. U stvari odgovori podstiču upitnost, a to

znači i filozofiju. Pri tom, naravno, to ne čine oni *samorazumljivi*. Zato se prava odgovornost filozofa uspostavljala počev od odgovora koji ne zaključuju priču, jer su stimulativni za uvek novu upitnost.

Od svih pitanja koje je u svojoj dugoj istoriji filozofija mogla da postavi, najvažnije za nju samu, za njenu konstituciju, bilo je pitanje koje se tiče mogućnosti istine koja nam govori o onome što jeste, da jeste i kako jeste, odnosno po čemu jeste. Na početku, to su bile krajnje, bezuslovne i najznačajnije istine koje su filozofi, u jednom trenutku, igrom slučaja, nazivali *metafizičkim*. Filozofija je uvek težila da ili potvrdi ili porekne metafizičku sliku sveta. I to tako što bi je potvrdila da bi mogla da je porekne ili bi je porekala da bi neku drugu mogla da potvrdi. Prva od te dve operacije bazirala se na veri, druga na sumnji. One su postojale razdvojeno, mada su očigledno povezane. Mnogu filozofi su danas spremni da znanje definišu restriktivno, kao opravdano istinito verovanje. Ali, podlednako i možda još više znanje je opravdana istinita sumnja.

Ipak, suviše često su se u filozofiji odgovori na pitanja o bezuslovnoj istini uspostavljali pod tvrdom pretpostavkom *ili* konstruktivne vere *ili* destruktivne sumnje. Tako da se dugo vremena filozofija shatala kao dokaz *ili* za moguću *ili* za nemoguću metafiziku. Taj isključivi, pozitivno-negativni odnos filozofije prema metafizici ostao je aktuelan i danas. Ali, danas pitanje o bezuslovnoj istini nije više pitanje koje traži da/ne odgovor. Da bismo razumeli ovu treću mogućnost potrebno je da posedujemo jednu strategiju mišljenja koja sa metafizikom ide protiv metafizike ili sa odgovorima protiv odgovora. A to je, pravo govoreći, moguće samo unutar dekonstruktivne, dakle, upitne strategije koja se u svojoj produktivnosti, ipak, ne zaustavlja.

Vuk u jagnjećoj koži

Sam duh palanke uvek bi hteo da se izgubi u neposrednosti bez duha. To obeležje on, uostalom, deli sa svakim drugim duhom-bez-duha. Sad je, međutim, reč o palanačkom duhu. On u sebi nosi upečatljive znake nesrećne svesti. Jer – avaj – samom duhu, aveti ili sablasti palanke ovaj gubitak u postvarenju ne polazi za rukom ili, pak, polazi, ali nikad do kraja, pošto je već sam po sebi duh nešto otuđeno od neposrednosti, pa se njoj uvek tek – *mora vratiti*. Ukoliko je to uopšte moguće. Evo, dakle, ključnog paradoksa ili aporije duha palanke iz kojeg se razgranavaju svi ostali paradoksi/aporije.

Izuzetak ne čini ni hermeneutička primena ovog duha na stvaranje i tumačenje poezije. Otuda je Radomir Konstantinović, pisac *Filosofije palanke*, mogao poeziju da između ostalog, a ne isključivo, tumači kao dokument duha palanke.

Međutim, očigledno je da svoju nužnu-a-nemoguću fundamentalističku obojenost duh palanke zna da, u ovim „oskudnim vremenima“, transformiše i u nešto znatno violentnije i nimalo bezazleno. To je moguće, jer benigno prenemaganje ovog u osnovi nesrećnog duha pre ili kasnije se pokazuje kao strateški trik... Recimo, izrazu *srpsko stanovište* (koje je izvorno izum duha palanke) svojstveno je prikrivanje suštine koja se u svom ogoljenom izgledu može i mora da nazove *brutalnim srpskim nacionalizmom*. Ovo prikrivanje ciljane suštine u njenim ekstremnim iskušenjima može da se prihvati i u samoj običnoj, „narodskoj“ svesti. Ali, autor knjige *Duh samoporicanja*, koji se toliko poziva na narodnu volju, ne može da prihvati činjenicu da je izraz „vuk u jagnječoj koži“ veoma popularan u narodu i da se njime otkriva prava priroda jednog dvoličnog, ostrašćenog i ratobornog pojedinca. Zato on, akrobatskim asocijativnim režimom, preko Čajkanovića, Vaska Pope i njegovog inostranog tumača stiže do „jedne zveri koja simbolizuje srpski narod“, da bi se, zatim, konstatovalo da je to logika kojom i ja, kao pisac polemičke knjige *Mi pa mi* (Otkrovenje, 2014), poistovećujem *srpsko stanovište* sa figurom *vuka*. U nečemu g. Lompar ipak ima pravo: sama po sebi knjiga *Duh samoporicanja* nije zver, nije vuk, zato ja to i ne tvrdim. Meni ta knjiga, pre, liči na naparfimisanu ovčicu koja, kad pobesni, može da postane – to nam nesumnjivo iskustvo govori – bauk koji kruži Srbijom. Zato sam, uostalom, i posvetio knjigu *Mi pa mi* tom „fenomenu“.

Mada je nacionalizam danas, kod nas, na političkom izdisaju, on, ipak, uvek može da se vrati, on čezne za povratkom. Najzad, svaka nacionalistička pozicija, ma koliko bila „miroljubiva“, naprosto, ne pita za svoje razorne posledice. Jedno su „dobre“ namere, a drugo fatalne posledice za koje se, po pravilu, ne oseća nikakava odgovornost. Ali kada posledice pristignu, kada račun (bez krčmara) pristigne, onda više niko ne pita za „jagnjeću“ prirodu namera. Eto zašto put u pakao može da bude popločan „dobrim“ nacionalističkim namerama, mada su već same te namere po sebi jedno čisto i beskrupulozno – zlo.

Međutim, ovde je važno napomenuti da otac renoviranog *srpskog*

stanovišta, kao, u osnovi, jedne prilično rigidne nacionalističke priče, previđa činjenicu da njegovo stanovište, naprosto, ne simbolizuje ni srpski narod, ni njegove vrednosti, ni njegovo evropejstvo. Šta ono, onda, simbolizuje? Ja bih najrađe rekao: „ništa“. Ali, to nije sasvim tačno. Jer u svojoj knjizi (*Mi pa mi*) naveo sam sijaset razloga zašto *srpsko stanovište* „vodi rat ili pokušava da dobije rat koji se već u više navrata izgubio“. I takođe, konstatovao sam da je u čitavoj toj nacionalističkoj skrivalici i zavrzlami iznad svega opasna upravo bezobalna i nezaustavljiva (mada literarno-stilizovana) mržnja koja izbija na svakoj stranici *Duha samoporicanja*. Ta mržnja je opasna, „jer ona nedvosmisleno otvara polje nasilja i revanšizma“, i tako odmah pobuđuje i druge na isti takav odgovor... A tu, onda, imamo spiralu zla čiji subjektivni momenat mogu da bude „dobre namere“ s kojima se mrzitelj, po pravilu, busa u grudi, ali te subjektivne namere imaju i objektivne posledice koje su, po pravilu, takve da one svoje konkretne (i poražavajuće) istorijske račune ne polažu pred navodnom „dobrotom“ samih tih dobrih namera.

Ako bi, sada, neki kritičar srpskog stanovišta u svojoj kritici kazao i pokazao da su dva i dva četiri, onda bi autor *Duha samoporicanja* na to odgovorio: ovde se očituje kalkulativna racionalnost kojom kritičar teži da, poričući *srpsko stanovište*, porekne samoga sebe i time, zapravo, potvrdi tezu o *duhu samoporicanja*... Ali, već danas takva kvazi-učena beseda može i mora da se shvati kao puka neobavezna tlapnja. S tim što bi, u nekim opasnijim vremenima, kojih je u Srbiji pred kraj XX veka bilo na pretek, pametnije bilo ćutati, tj. ne pokazivati da su dva i dva četiri, jer mnogim adeptima srpskog stanovišta izgledalo je, tada, sasvim umesno da vuk bude u svojoj, vučijoj koži, pre nego u pritvornoj, simulativnoj, jagnjećoj.

II. Sizifova mudrost

Ideološko viđenje sveta – Nedovoljnost logike – Računati s neuračunljivim – Opsesivni logocentrizam – Umetnost ne vredi ni pet para – Izigrani patriotizam – Kružno kretanje kulture – Benavljenje duha palanke – Granice rasta – Uslov svih fanatizama – Etnocentrička mobilizacija – Paradoks bezuslovne istine – Istina o nesvesnim istinama – Zadrti holizam – Antimarksističko slepilo – Uzaludnost iskaza – Granica simboličke moći – Uslovno i bezuslovno – Feniks ne umire – Istina kao Sizifov posao – Preče od opstanka – Fatalni Zloduh

Ideološko viđenje sveta

Ideal svake, pa i savremena političke volje jeste da od umetnosti i njenih praktičnih i teorijskih institucija načini ideološki aparat i razbibriga poretka. Onda kada se u tome uspe – a u golemoj meri se uspeva – tada umetnost u svom pravom značenju (ako takvog još ima) nastaje nedge drugde ili iščezava. A umetnik, koji se postavlja izvan polisa i njegovih institucija, postaje, kako bi rekao Aristotel, ili bog ili zver, i češće zver, odnosno bednik na margini društva. Danas umetnost odbija da služi, ona je spremna da se u svom istinskom obliku pojavi samo onda kada, prethodno, postoji u njoj volja da se raskine pakt sa ideološkim aparartima poretka. Taj bolni raskid ima značenje transgresije, kršenja oveštalog strukturalnog koda u koji se umetnost uplela, da bi tu bila doktrinarno apsorbovana i tako, onda, „iščezavajuća“. Samo, gde je u tom slučaju „pravo“ mesto umetnosti? Zašto umetnost ne može da bude sastavni deo *jedinstvenog* kulturnog/duhovnog i u

isti mah ideološkog obeležja jednog društva/poretka? Zašto mora da figurira kao ukleti činilac rascepa i transgresije? Zašto ne može da bude svojstvo bilo kog posebnog ideološkog sklopa-aparata u datom poretku?

Sam pluralizam ideoloških aparata u savremenom društvu ne dovodi u pitanje, bar ne nužno, jedistveni strukturalni postav u kojem se taj pluralizam javlja. A ta jedinstvenost se pre svega ogleda u jedinstveno-ideološkom obeležju tog postava. Ako nema klasne borbe ili neke druge radikalne deobe, onda je ideoško polje, i pored navodnog pluralizma (ideoloških) opcija i stanovišta, naprosto – jedinstveno. U tom kontekstu može, možda, da se upotrebi i Altiserov pojam *nad-determinacije* gde se ideološke razlike takoreći ukidaju da bi se uvek održala sama ta krajnja instanca *nad-determinacije*. Ali, nad-determinacija nema budućnost, pošto, ako je verovati Altiseru, ideologija kao nesvesno nema istoriju, a to onda znači da nema ni budućnost, da nema alternativu. U meri u kojoj politika uspeva da od umetnosti načini ideološki aparat ili razbibrigu datog poretka, ona u toj istoj meri samu sebe i umetnost lišava budućnosti. Ideologizirana umetnost naprosto nema suštinu ili identitet, ni u ontološkom ni u onto-teološkom smislu, ali ih zato ima u ideološkom smislu.

Na prvi pogled, reklo bi se da su u pravu oni koji su želeli da isključe estetiku. Umetnost nije čulni nego ideološki konstrukt. Ali ideološki konstrukt se najbolje čuva od moguće kritike i dekonstrukcije onda kada ostaje nevidljiv u umetničkom delu, a to znači kada se nudi u obliku čulnog, estetskog kostrukta. Budući da je takva kakva jeste, čulnost ne deluje, ne izgleda kao ideološki *prosredovana* pojava. Ona pre deluje kao prenosnik (medij) same sebe i zato je, reklo bi se, zaštićena od svake ideologije. Međutim, prirodna nevinost čulnosti je u stvari najopasniji prenosnik *zaraze*!

Čulnost je medij ideologije, a to znači da je ideologija prisutna i u samim čulno raspoloživim stvarima. Ideologizovana nije samo ideologija u užem, govornom smislu, već je to i perceptivna ideologija ili ideologija opaženih stvari. Na tom planu, klasične deobe između realnog i idealnog, stvaranosti i umetnosti, baze i nadgradnje, jednostavno, više ne funkcionišu. Stvari koje vidimo oko nas nisu prenosnici samo i samo vlastite istovetnosti sa sobom. One su već nastanjene ideološkim značenjem. One su, naime, prožete i nošene mnogim ideološkim obeležjima koja ih čine nečim drugim od onoga što perceptivno „jesu“. Polje našeg viđenja duboko je ideologizovano i u tom smislu se može reći da je ideološki aspekt viđenja

sveta uvek skriven ili, ako hoćete, da je uvek dat u nekoj „dubini“ i to do trenutka dok se on, „kao takav“, ne „obelodani“.

Umetnost je ta koja ideološku dubinu sveta čini prozirnom, vidljivom i na taj način je čini „plitkom“! Ona se vlastitom transgresijom uzdiže iznad ovog „plićaka“. Najzad, u umetnosti je ideološka „dubina“ čulnog uperena protiv same sebe i to je postupak kojim se sama „dubina“ iznosi na „površinu“, tj. preokreće ili dekonstruiše. Cilj umetnosti nije da jednu perceptivnu-ideološku konstrukciju zameni drugom, već da sopstvenim kritičkim, transgresivnim ili dekonstruktivnim činom napravi brešu u jedinstvenim ideološkim uslovima vlastitog postojanja kao „umetnosti“. Umetnost se bori za samu sebe, za vlastiti status ili ako se time ne bavi, onda nije ništa sem jednog konstrukta koji funkcionalno stabilizuje datu ideološku aparaturu.

Nedovoljnost logike

U XX veku pojavilo se puno filozofskih strategija koje odbacuju skoro sva metafizička polazišta sem onog koje stoji u temelju logike. To su filozofske strategije koje, generalno uzev, za svrhu imaju, kao bi to rekao Vitgenštajn, *logičko razjašnjavanje misli* (*Tractatus*, 4.112). Logika sama po sebi nudi, naime, neprikosnovenu moć razjašnjenja mišljenja, naravno, onog mišljenja koje uopšte i ima smisla. Samo, da li je to baš tako? Na prvi pogled, reklo bi se da logičko razjašnjenje misli nema neke “krupne” pretenzije, recimo, pretenziju da se bavi problemom istine u filozofskom (ili metafizičkom) razjašnjavanju misli. Ipak, to nije sasvim tačno. Ako jedna filozofska strategija logiku postavlja u središte svog postupka, ona time donosi izvesnu odluku koja postaje obavezujuća za sva filozofska pitanja, pa i za pitanje o istini. Štaviše, ta će odluka logiku, zajedno sa njenim metafizičkim pretpostavkama, uspostavlja kao poslednjeg čuvara bezuslovne istine u filozofiji. Danas mnogi zastupnici takvog shvatanja filozofije (kao logičkog razjašnjavanja misli) obično nemaju neku posebnu predstavu o karakteru ove metafizičke odluke da se logika i njen analitičko-tautološki potencijal postavi u temelj same filozofije.

Navedeno shvatanje filozofije mogla bi se, pomalo neodređeno, nazvati *analitičkim* zato što je pretpostavka da logičko razjašnjenje misli nema sintetičke, već pre svega analitičke pretenzije. Analitičnost je,

naprosto, jača strana logike. Cilj analitičkih stanovišta je naizgled skroman: *razjašnjavanje* ili *rasvetljavanje* (i ovaj drugi termin je Vitgenštajnov) misli, a sredstvo je logička analiza. Ta stanovišta se, dakle, grupišu oko naziva *analitička* ne po cilju nego po samom postupku, tj. po privilegovanoj upotrebi logike. Problem s ovim shvatanjem filozofije je u tome što ono od logike polazi kao od *bezuslovne prepostavke* razjašnjavanja/rasvetljavanja misli. Samo, da li logička analiza nužno razjašnjava/rasvetljava misao ili je, često, i zamračuje, odnosno nepotrebno udaljava od svetlosti/istine?

Već i samo *logičko razjašnjavanje* ili *rasvetljavanje* misli dosta je nejasna sintagma. To je filozofski postupak koji ne može da se u svim situacijama dogmatski, za gotov groš prihvati. On i sam traži *razjašnjenje*. Odmah se nameće pitanje: kakvo razjašnjenje? Tvrdnja da to razjašnjenje mora i samo da bude *logičko* nije ničim unapred opravdana i osigurana. Svako ko misli kako razjašnjenje neke misli, da bi bilo filozofsko, mora u isti mah da bude i logičko-analitičko, naprosto, veruje u *dogmu*. Logika i logička analiza su nešto čiji domašaj ne može da se bez razmišljanja prihvati, već mora da se i sam razjasni. A to je, uvek, primarno filozofski, a ne logički zadatak. Zašto je taj zadatak neizbežan? Zato što logičko razjašnavanje misli možda pogađa analitičku formu neke misli, ali ne i njen sintetički sadržaj. Sam taj sadržaj često prekoračuje "ispravnu" formu, uvodeći misao u naizgled "nelogične" tvrdnje, pa onda, u krajnjem slučaju, i u aporije ili paradoske. Zato logika s njim često ne uspeva da na primeren način izađe na kraj. U tom slučaju *logička analiza*, a s njom i tzv. *analitička filozofija* naprosto deluju jalovo.

Zaključak je, dakle: logička forma mišljenja je nedovoljna za razjašnjavanje ili rasvetljavanje misli. Ukoliko je primenjena na neke njoj *neprimerene* sadržaje, ona se, čak, pokazuje kao zatamnjujuća i skoro jadna. Suviše je često ona, u jezičko-analitičkom prosedeu, prokrustovski restriktivna, to jest ne dopušta misli da svoj misaoni sadržaj misli u optimalnoj saglasnosti (računajući, iz opreznosti, da *maksimalne* saglasnosti nema) sa njim samim, sa njegovom složenošću. Zato, previše umišljena (ekskluzivna) logička intervencija često osiromašuje jednu misao koja, recimo, zbog svoje složenosti može da izgleda "nejasna", a to u stvari nije. Naravno, sve do sada rečeno ne znači da filozofija nije *i* logičko razjašnjavanje/rasvetljavanje misli. Samo, od tog postupka, nije moguće načiniti jedinu i neprikosnovenu svrhu, odnosno ekskluzivnu orijentaciju ili

definiciju filozofije.

Računati s neuračunljivim

Čovekove moći predstavljanja su od „iskona“ pa do danas imala dva ključna obeležja; najpre, to je bio i ostao haos, haotičnost, nekontrolisanost; a s druge strane, u pitanju je težnja ka redu, potreba za racionalnom, logičkom i metafizičkom sređenošću, kontroli. Ta dva momenta su nerazdvojna, jer preterana haotičnost je uvek pre ili kasnije rađala potrebu za redom, a autoritarno, pa i autoritativno preterivanje u redu je uvek rađalo kontrasvrhoviti, kontraindikativni ponovni pad u haos. Težnja za redom je zahtevala izvesnu sabranost, sintetičnost ili centričnost i, pre svega, logocentričnost. Haos je, međutim, podrazumevao izvesno poopšteno *bellum omnium contra omnes*, odnosno *prirodno stanje* rata, protivurečja, antagonizama, negacije itd. Naravno, nije samo reč o događaju reda/haosa nego i o pratećim predstavama koje zapadaju u haos ili pokušavaju da uspostave red. Naizgled, kad je reč o umetnosti, reklo bi se da je ona uvek bila na strani reda, a nasuprot haosu. Ali, stvar nije tako jednostavna. Umetnost je težnju za redom preuzimala ili od spoljašnjih, ne-umetničkih modela i strategija predstavljanja ili je, pak, sopstvene modele predstavljanja i samopredstavaljanja usmeravala ka većem redu. U oba ta slučaja ona se odnosila prema logocentričkim oblicima reda i onda kada su oni izgledali svrhoviti i onda kada su postajali kontrasvrhoviti. U stvari, njena situacija je u tom pogledu uvek bila ambivalentna.

Ipak, za umetnost je, doskora, situacija logocentričkog usredištenja bila obavezujuća. Nije moglo da bude interferencije između ne-umetničkih i umetničkih praksi/strategija predstavljanja ukoliko nisu centrirane u nekoj meta-instanci koja je takođe instanca predstavljanja. A onda se sve to srušilo. U prošlosti važeće meta-instance su bile vladajući pogledi na svet ili dominantne, hegemone slike sveta. Interferencija je onda bila proces insrumentalizacije osobene artističke slike koja, uz razna odstupanja, kompromise i konvencije, re-prezentuje veliku sliku sveta. Vremenom se pokazalo da funkcija meta-instance u procesu interferencije predstavljanja može da se pomeri iz svog prvobitnog središta i postavi negde drugde. Tako, pomalo grubo rečeno, imamo proces pomeranja od klasičnog metafizičkog usredištenja ka modernoj metafizici subjektivnosti. Ulogu subjektivnosti,

naravno, preuzela je samosvojna, samozakonita umetnička praksa, „najpodobnije“ oličena u čistom, apstraktnom slikarstvu. Tako je artistička praksa *samopredstavljanja* postala meta-instanca s koje se vrši odbijanje interferencija s različitim, ne-artističkim praksama predstavljanja.

Na prvi pogled, reklo bi se da je meta-instanca uobličenog predstavljanja uvek neophodna jer se u njoj usredištuju svi procesi interferencije predstavljanja. A interferencije predstavljanja su uvek bile njeno pulsiranje, njen protok energije, njen život. Problem nastaje onda kada se neki privilegovani oblik *usredištenja* različitih i razlikujućih struktura predstavljanja naprosto shvati kao fatalan. Da li nas čvrsto, pouzdano usredištenje osigurava od uvek mogućih, kontraindikativnih upada u haos? Ta nužnost biva uzdrmana ako primetimo da se interferencije predstavljanja u umetnosti, kulturi i politici ne sastoje samo u susretu različitih praksi predstavljanja u datoj, čvrsto uobličenoj, fiksiranoj meta-instanci. To je, samo, ono što se u istoriji najčešće događa i vidi. Ali, u svim oblicima interferencije uvek imamo i izvestan susret *predstavljenog* i *nepredstavljivog*. Ovo poslednje po definiciji uvek izmiče bilo kom obliku predstavljanja, s bilo koje instance da ono pristiže.

Dakle, nepredstavljivo je to što izmiče svakoj anticipaciji, svakom poretku i redu, dakle – haos. Sam haos nije neko daleko, davno napušteno, nepojamno stanje. On traje u nama. S njegovom neuračunljivošću moramo da računamo. A moramo da računamo zato što nemamo drugo sredstva predstavljanja sem racionalnog. Haos je sve ono što se ne da pokoriti, podvesti pod centripetalno kretanje usredištenja. To nam, sada, govori da stara parola koja glasi *znanje je moć*, naprosto, nije dovoljna. Sama volja, briga i borba *za red* nije dovoljna. Štaviše, ona, ako postaje prenaglašena, zapada u svoju suprotnost, postaje instrument nereda. Tek ono usredištenje koje bi računalo sa neizračunljivim i neuračunljivim moglo bi, na optimalan način, da se postavi kao nedogmatični okvir, kao prezno mesto koje omogućuje interferencije naših predstava, njihov slobodni protok. Ali, takvo sredite bi moralo da može u sebi da nosi i poziciju ne-središta ili poziciju rasredištenja, onu koja je u stanju da od haotičnih protivurečnosti načini samo razlike. Tu onda ne bismo imali ni sredstva ni ciljeve nekog poretka, reda i racionalnosti kakvi su nam u prošlosti bili poznati, ali ne bi imali ni njihovu destrukciju. Bila bi, samo, reč o operaciji dekonstrukcije koja staru i novu logocentričku racionalnost zaustavlja u trenutku kada bi ona htela da

prekorači svoje granice (mada ona tome *uvek iznova* teži), kako bi je, na taj način, učinila neprisilnom i podnošljivom.

Opsesivni logocentrizam

Vitgenštajnovu formula za istinu (iz *Tractatusa*) strukturirana je kao: *p je istinito ako p, a ne ne-p*. U čemu se ona razlikuju od formule: *A je A, a ne ne-A*? Najpre, primećujemo da je drugi deo tih formula (*a ne ne-p* i *a ne ne-A*) u stvari (strukturalno) istovetan, jer i u jednom i u drugom slučaju predstavlja individuaciju načela protivurečnosti: ni jedan entitet nije ono što nije.

Naravno, neko bi mogao da izrazi sumnju: zašto bi to bilo individuacija načela protivurnosti, zašto ne bi bilo nešto drugo ili treće? Ipak, lako ćemo se uveriti, bar u slučaju formule: *A je A, a ne ne-A*, da u tom pogledu nema nedoumice. Tu se načelo identiteta (*A je A*) jednostavno upotpunjuje s načelom protivurečja (*A nije ne-A*). A je A samo i samo ako nije ne-A. Odnosno, ako je u suštini (iza privida) *ne-A*, onda A zapravo nije A. I tačka. Koherentnost tih načela u logici teško može da se ospori, jer njihov cilj i jeste koherentnost!

Međutim, mnogo problematičniju situacija imamo sa formulom: *P je istinito ako p, a ne ne-p*. Bar u svom prvom delu, to nije formula nekog logičkog načela, jer govori o (neizbežnom) uslovu istinitosti nekog iskaza. Da li je u toj formuli (naravno, u onom drugom delu formule) takođe reč o individuaciji načela protivurečnosti? Jedno je sigurno: načelo protivurečnosti uvek (prećutno) pretpostavlja načelo identiteta: A nije ne-A, *zato što* A jeste A. Problem je samo da li će na mestu tog A biti zaista A (a ne njegov privid). Tako da, u stvari imamo jedno uslovljavanje: ako A, onda A.

Prema tome, ako je drugi deo formule: *P je istinito ako p, a ne ne-p*, zaista, individuacija stava protivurečja, onda ćemo morati da pretpostavimo da se u prvom delu (bar implicitno) afirmiše načelo identiteta, pošto bi se, u protivnom, narušila koherentnost logičkih načela. Reći: *p je istinito ako p*, u tom smislu bi, onda, predstavljalo potvrdu identiteta onoga o čemu se govori kao o istinitom, dakle, potvrdu samog tog *p*. Tako onda: *Kiša pada je istinito ako kiša pada, a ne ako sunce sija*, u isti mah govori o istini i o identitetu nečega. U ovom slučaju je, naravno, reč o događaju zvanom: *pada kiša*. Kada pretpostavljamo i potvrđujemo istinitost nečega, mi onda, u isti mah,

pretpostavljamo i potvrđujemo njegov identitet. Reći da je *x* istinito znači, ujedno, reći da ono jeste to što jeste, odnosno da je istovetno sa sobom. Nije li istina, čak i ako je samo hipotetička, naprosto, neodvojiva od istog ili identiteta?! I nije li to njihova zajednička vrlina i mana?

Jedna od mogućih *formulacija* načela identiteta glasi upravo: $A \supset A$ ili ako A onda A. Pa bez obzira šta reč *istinito* znači unutar iskaza *p je istinito ako p* (bez obzira kako će se to protumačiti), sama ta formula nužno uključuje u sebe i formulu *ako p onda p* (ili: $p \supset p$). Ta bezuslovna (logocentrička) koherentnost između istine i istog izgleda da se u zapadnoj filozofiji i uopšte duhovnosti nameće kao uslov ili uslovnost *sine qua non* kako istine tako i istog. U stvari, tu imperativnu koincidenciju istine i istog koriste danas svi filozofi logocentričke orjentacije otprilike kao što je Molijerov gospodin Žurden koristio prozu!

Poznato je da je još Tales insistirao na samo jednoj mudrosti i jednom jedinom dobru... To je bila intuicija koja se nametala svim bezuslovnim istinama: one su održive (ukoliko su uopšte održive) tek u uslovima pune koherentnosti. Recimo: sistema ili, bar, izvesne doslednosti, neprotivurečnosti itd. U svakom slučaju, reč je o uslovima epistemološkog jedinstva (Tales bi rekao: *jedne mudrosti*) u kojem ni jedna istina ne sme da protivureči drugoj istini. Tom (metafizičkom) intuicijom je ne samo danas nego i oduvek komandovalo načelo identiteta. Drugim rečima: kao bezuslovna opstaje samo ona istina *koju* načelo identiteta dopusti i *ako* je dopusti. Upravo taj nalog, da se svuda sprovede načelo identiteta, odnosno da se od njega ni za trenutak ne odstupi, jeste nešto što se samo po sebi razume i što, kao takvo, predstavlja potvrdu logocentričkog usmerenja. Logocentrizam ima, dakle, nedvosmisleno *identiratno* obeležje. Pitanje je, ipak: da li filozof mora bezuslovno da se pokorava ovom nalogu? Odgovor na to pitanje zavisi od onoga što je, upravo, bolna tačka tog i svakog logocentrizma, a to je rascep ili jaz koji se javlja između bezuslovnih i uslovnih istina, odnosno teškoća na koju nailazi flozofija u svojim pokušajima da načini koherentnim spoj uslovnog i bezuslovnog.

Moguće su i drugačije formulacije (pored Vitgenštajnove) bezuslovnog uslova istinitosti nekog iskaza. Tako, po Donaldu Dejvidsonu, formula kojom se izlažu istinosni uslovi bilo koje rečenice izgleda ovako: "*x* je istinito akko *p*". Odnosno: "*Kiša pada* je istinito ako i samo ako kiša pada". Dejvidson ovu vrstu rečenica naziva (po Tarskom) T-rečenicama i

smatra da su one bitne za jednu prihvatljivu teoriju istine. Naime, ta teorija "mora za svaku rečenicu *s* objekt-jezika da implicira jednu rečenicu oblika '*s* je istinito ako i samo ako *p*', gde je '*p*' zamenjeno bilo kojom rečenicom koja je istinita ako i samo ako je rečenica *s* istinita" (v. Donald Dejvidson: *Metafizički ogledi*, Bgd. 1995, str. 78).

Ako odbacimo suvišnu retoriku, onda bismo mogli reći da Dejvidson smatra da je iskaz *kiša pada* istinit ako kiša pada. Ali šta znači to *ako kiša pada*? Prvo što moramo da uočimo jeste da to nešto *znači*, odnosno da je i tu reč o iskazu koji ima specifično značenje. Zatim, uočavamo da je taj iskaz dat u kondicionalu. Problem istine je tu nešto što se događa unutar samih uzajamno uslovljenih rečenica/iskaza ili, ako hoćete, u jezičkoj ravni. Dakle, Dejvidsonov pojam istine se ne odnosi na epistemičke uslove istinitosti (pa, prema tome, ni na činjeničnu istinu), već na jezičku uslovnost ili na uslove potvrđivanja (ili: zadovoljavanja) istine *unutar* izvesnih rečenica (T-rečenica).

Ipak, čini se da su u takvoj *formulaciji* istinosnih uslova nekih iskaza, sama reč *istina*, kao i reč *iskaz*, govotovo suvišni. Možda bi, naime, bilo dovolno reći: kiša pada ako kiša pada. Time bi se već podrazumevalo da je u datoj formulaciji prvo *kiša pada* iskaz (jer, šta bi drugo bilo u jednoj hipotetičkoj rečenici?) i, zatim, da je taj iskaz istinit ako (ili: pod uslovom da) kiša pada. Naravno, ostaje otvoreno pitanje o (epistemičkom) domašaju ovog drugog *kiša pada*. U svakom slučaju i tu je reč o iskazu. Uobičajeno bi bilo reći da je u tom *p ako p* razlika između dva *p* u različitim iskaznim nivoima, odnosno u predmet nivou i meta nivou. Ako bi navedena razlika za istinosnu vrednost tih iskaza bila zanemarljiva, onda bi oni bili podjednako istiniti i na predmet i na meta nivou. Drugim rečima, ako kiša pada ona pada i na predmet i na meta nivou! Nije moguće (naravno u iskazu: *kiša pada ako kiša pada*) da jedno *kiša pada* bude istinito a drugo ne; odnosno, nije moguće da *kiša pada* bude istinito u predmet ravni a ne i u meta ravni ili – obrnuto! To je utoliko pre tačnije ako uvažimo redundantnu teoriju istinitosti, po kojoj je govor o istini izlišan, jer "istina je da *p*" ne kaže ni manje ni više nego "*p*". Naime, unutar T-rečenica, objekt iskaz (iskaz koji se upotrebljava) *kiša pada* kaže isto što kaže i meta iskaz (iskaz koji se pominje) "kiša pada". Ovde ne zbunjuje to brisanje razlike između predmet i meta diskursa nego to što tvrdnja *kiša pada ako kiša pada* ili *ako kiša pada onda kiša pada* preti da postane jedna od mogućih formulacija načela

identiteta: A ⊃ A. Naravno, jezički ekvivalent za identitet (uobičajena formula: A je A) jeste tautologija (A je A). Da li su, onda, T-rečenice, naprosto – tautološke?

To pitanje može da se postavi na još jedan, uopšteniji način: da li je nužni uslov istinitosti (ono što istina bezuslovno jeste, kako god da taj uslov formulišemo) svodiv na tautologiju? Ako bismo, ovde, preskočili sva moguća posredovanja putem analize i argumentacije, onda bi ta teza glasila, naprosto: istina je tautologija. Da li je ona, u svojoj bezuslovnosti, zaista samo otelevljenje načela identiteta? Videli smo već da je neko načelo bezuslovno istinito ukoliko je, između ostalog, istovetno sa sobom: *istina je istina*. Isto tako se može reći: *načelo identiteta je načelo identiteta*. Čini se da je tu identitarna logika neumoljiva. Istina je ono što jeste, a ne nešto drugo. Samo, da li je to sasvim tačno? Zaista, da li istinu moguće svesti na tautologiju? Pre bi se moglo reći da se svođenjem istine na tautologiju, u stvari, objavljuje kraj one filozofije koja je opsesivno logocentrički orijentisana.

Umetnost ne vredi ni pet para

Naslov ove beleške deluje zbunjujuće. Skoro drsko i, reklo bi se, besmisleno… ako ne i besramno. Pa ipak stvar nije tako jednostavna. Jer, u filozofiji se, po pravilu, ne može verovati prvom utisku. Zato je i ovde neophodno upitati se: šta se uopšte hoće reći tvrdnjom da umetničko delo ne vredi ni pet para? Jedno je sigurno. Ako stvar stoji tako, onda ono ne vredi ni više od pet para, recimo jedan dinar. Ne vredi ni milione. Iako se, neki put, za njih može čak i prodati! Možda je problem u tome što, u stvari, umetničko delo ne vredni ni manje ni više ni isto toliko koliko vredni bilo koja suma novca koju bismo mogli da izbrojimo, bilo u domaćoj, bilo u deviznoj valuti?! Iz toga bi sedilo, dakle, da novac, u stvari, nije pogodno sredstvo za merenje vrednosti arta. Njegova cena može biti veća od dinara, ali vrednost – ne. Reč je o tome da je premeravanje vrednosti umetničkog dela tzv. *opštim ekvivalentom* koji se zove *novac*, skoro uvredljivo sa samu umetnost.„ mada znamo da bi mnogi umetnici rado prodali svoje delo za bilo koju "povoljnu" cenu. Ali zašto je ta situacija takva? Bez sumnje, zato što je umetnost vrednosno (aksiološki) strukturirana kao *dar*, a ne kao prometna ili upotrebna vrednost.

U *Profanacijama* Agamben kaže: "Telo želja je slika." U artu je upravo obrnuto: telo slike je želja. Ono što se najviše želi, to je dar. Samo, on je u umetnosti neiskaziv, neispovediv, nepotkupljiv. Agamben, nastavljajući svoju priču, kaže: "ono što je u želji neispovedivo jeste slika koju smo o njoj stvorili." To, naravno, važi i za umetnost: ona je neispovediva, njen dar se ne može kupiti. On je nepotkupljiv. Zato, najzad, za umetnost koja ne vredi ni pet para, sve ostalo, uključujući tu i njenu cenu, podložno je preziru ili, kolokvijalnim jezikom rečeno, takođe *ne vredni ni pet para*.

Izigrani patriotizam

Svaki nacionalizam je manje-više sklon tome da zastrašuje pričama o propasti vlastite nacije, o njenom sputanom, potlačenom, kolonijalnom stanju, o "stanju pretećeg istrebljenja" ili "pretećeg uništavila" (to su sintagme koje je upotrebljavao Hitler još pre svog dolaska na vlast), naravno, s ciljem da zastrašeno ljudstvo pokrene iz letargije i mobilizuje u pravcu spasonosne nacionalističke (ili: nacističke) ideologije i politike. Da li se slična ocena može pripisati i reči *patriotizam*?

U rečnicima se *patriotizam* određuje najčešće na bezazlen način, kao *ljubav prema otadžbini.* Tu se, očigledno, ne računa s mogućnošću ideološke i političke zloupotrebe rečene „ljubavi". U stvari, ne računa se s mogućnošću da patriotizam iz ličnog stava sklizne u opaku ideološku prisilu... što u novijim vremenima nije retka pojava, već pravilo, ako ne i zakon. Iskustvo nam govori: ako se shvati kao *ideologija* ili, benignije rečeno, kao (nad-personalno) *stanovište*, patriotizam se onda lako prilagođava ili funkcionalno podastire nekim drugim ideološkim strategijama, recimo: tribalizmu, etnocentrizmu, šovinizmu, militarizmu, pa, naravno, i samom nacionalizmu. Očigledno, dobroćudna sintagma *ljubav prema otadžbini* ne garantuje da će i njena ideološko-politička upotreba biti dobroćudna.

Kada se u nekim istorijskim okolnostima patriotizam od ličnog stava i osećanja transformiše u ideološku prisilu, on se nužno izlaže riziku poistovećenja sa nacionalizmom. Na ovim balkanskim prostorima taj rizik je, bar na kraju XX veka, bio više nego očigledan. Ako bi se patriotizam lišio ideološko-političke instrumentalizacije – što je na ovim prostorima, reklo bi se, nemoguća misija – onda bi on mogao da bude lični stav: *ljubav*

prema otadžbini. Samo, balkansko iskustvo na kraju veka govori nam da su ljudi u ime otadžbine i ljubavi prema njoj u stanju svašta da urade... Zato bi se možda, čak, moralo reći: čuvajmo se preteranih ideološko-političkih ljubavi...

U vremenu u kome sve biva podložno ideologizaciji, ljubav prema otadžbini postaje ne samo jedna ostrašćenost, već i, po pravilu, zastrašujuća prisila na hegemonu kontrolu čitavog ideološkog polja. U tom slučaju, patriotizam, svakako, nije stanovište među stanovištima, koje bi dopuštalo višeglasna tumačenja ili pluralističku političku konkurenciju, već je nepriko-snoveno nad-stanovište koje je u stanju da okleveta kao izdajničko svako stanovište koje procenjuje kao ne-patriotsko ili anti-patriotsko. Ono najčešće teži da državnim razlogom i etničkim zastrašivanjem svaku višeglasnost po pitanju ljubavi prema otadžbini isključi kao nešto nedopustivo ili izdajničko. To je, u stvari, plemenski, etnocentrički nalog za homogenizacijom. Tu onda važi pravilo: otadžbina – to smo mi. Ali, na taj način reč *otadžbina* poprima jednoumno i autoritarno, ako ne i totalitarno značenje.

U rečniku Matice srpske *otadžbina* se određuje kao zemlja u kojoj se neko rodio i čiji je državljanin, odnosno kao domovina. Naravno, reč *otadžbina* se često upotrebljava u privilegovano etničkom značenju, kao zemlja koja pripada isključivo jednom, većinskom etnosu. Na tom fonu, onda, prisila na homogenizaciju, asimilaciju i etničko jednoumlje postaje sasvim realna. Ali, ako ostavimo po strani leksički „idealizam", tada ostaje činjenica da je kod nas patriotizam temeljno inficiran ideologijom, kvazi-istorijom, mitopoetikom i mitomanijom. Dakle, mogli bismo da zaključimo: patriotizam je, bar na Balkanu (a možda i šire), etnocentrička ljubav prema otadžbini.

Jer, zaista, na Balkanu se bez ustezanja može reći da je patriotizam poslednje utočište ništarija. Ali, naravno, da bi u patriotizmu ništarije našle svoje mesto, potrebno je, najpre, da on postane ideologija bliska nacionalizmu i šovinizmu, i da se, na taj način, stvore uslovi u kojima „ljubav" prema otadžbini postaje privilegija i manipulacija ništarija, dakle, „ljubav" u kojoj oni ne vide samo vlastiti ideološki, nego i goli – interes.

Slobodan Milošević nije voleo termin *nacionalizam*, pa je, zato, radije, koristio reč *patriotizam*, i to sa istom onom ideološkom pritvornošću s kojom je upotrebljavao i reč *demokratija*, *švedska socijaldemokratija* i sl. Zoran Đinđić je, u svom poslednjem predavanju (održanom 21 februara

2003) u Banjaluci, izložio svoje shvatanje o razlici između *nacionalizma* i *patriotizma*. On je, naravno, odbacio nacionalizam, ali je, ipak, imao afirmativan stav prema patriotizmu; pri tom, Đinđić je patriotizmu pripisivao univerzalno, etičko, a ne usko etničko i ideološko-političko značenje. Reč je o tome da u datoj zajednici niko ne bude „patriotizmom" ugrožen, da svi, bilo koje da su nacionalnosti, vere i kulture, mogu da kažu: „ovo je moja zemlja". Sve u svemu, Đinđić patriotizmu nije pripisivao nikakvo patrijarhalno, palanačko, suženo-političko, ideološko ili etničko (etnocentričko) značenje, niti mu je pripisivao značenje slepe i lude ostrašćenosti, već ga je shvatao kao nešto što je obeleženo etikom građanske upitne odgovornosti za život u zajednici. Tako shvaćena odgovornost je, po njemu, na prvom mestu sazdana od racionalnih uvida u ciljeve i posledice društvenog delovanja, što znači da je to odgovornosti društva za sopstvenu dobrobit ili za opšte dobro. Da bi to bilo moguće, društvo je na prvom mestu dužno da se emancipuje od nacionalizma ili, što se svodi na isto, od situacije u kojoj je patriotizam jedna ostrašćena, zagrižena i slepa „ljubav". Naravno, izlišno je pitanje: da li je ovaj Đinđićev nalog danas u Srbiji ostvaren ili kad će biti ostvaren? U toj stvari, lako ćemo se složiti sa onima koji etički koncept patriotizma smatraju neostvarljivim ukoliko se od patriote zahteva da bude običan *podanik*. Etički stav je na prvom mestu stav odgovornosti. Zato on zahteva da podanika zameni odgovorna osoba, koja misli svojom glavom. Naš problem je u tome što takvih danas, na ovim prostorima, ima premalo.

Kružno kretanje kulture

Klasični koncept *kulture* nam kaže da je kultura ono najlepše i najbolje što jedno društvo u sebi poseduje. Ujedno, ona cilja na uspešno konzerviranje, konvencionalno zaokruživenje i hijerarhijsko („piramidalno", oligarhijsko) usredištenju datog vrednosnog sklopa. Nasuprot tome, moderni koncept *kulture* cilja na dvostruko kretanje: s jedne strane na usavršavanje (poboljšanje, napredovanje u vremenu) datog vrednosnog sklopa, a s druge strane na različite oblike osporavanja, poricanja ili samoporicanja tih istih vrednosti. Treći kulturni koncept, koji se razlikuje od prva dva, i koji se često naziva postmodernim, odbacujući ideju kulturne sinteze, kako one usidrene u prošlosti (ili klasične), tako i one usidrene u budućnosti (ili

moderne, i posredovane osporavanjem prethodnog stanja kulture). Umesto jedinstvenog projekta, uspostavljenog radom sinteze i antiteze (ili: dijalektike), kultura je sada, ponajpre, obeležena rasredištenjem i diferencijalnošću. Po tom shvatanju, nema privilegovanog uporišta, ni u prošlosti, ni u sadašnjosti, ni u budućnosti. Budućnost je neizvesna kao što je bila i prošlost i kao što je sadašnjost. Svima koji su naviknuti na bezrezervnu i po pravilu uzvišenu izvesnost, ovo artifugalno rasredištenje može da deluje kao nepodnošljivo. Takvo osećanje se pogoršava onda kada se pokaže da je diferencijalna uslovnost podložna manipulacijama, odnosno kada rasredištenje ima izgled (samo *prividnog*) relativizma, jer ono u sebi, zapravo, nosi nalog nepriznate sinteze, skrivenog usredištenja. Ostaje još pitanje: kako je ova poslednja situacija uopšte moguća? Kako je moguće da multikulturalni „relativizam“ bude izigran jednom sintezom koju on sebi samome skriva iza leđa? Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje je sledeći: danas se klasični, moderni i postmodeni koncept *kulture*, u stvari, ne isključuju uzajamno, bar ne u apsolutnom smislu, pošto su u njihovim odnosima moguća recidivna i kružna kretanja. Moguća je reciklaža klulture, koja je često, ako ne i uvek, sazdana od takvih kružnih kretanja.

Benavljenje duha palanke

Duh palanke je trag u našem iskustvu koji ne mimoilazi ni sferu kulture u užem smislu, dakle, umetnost, poeziju, filozofiju... Zato je Radomir Konstantinović u *Filosofiji palanke* za polaznu tačku svojih analiza često uzmao poetsko stvaranje na ovim prostorima, pre II svetskog rata. Naravno, u toj knjizi autora nije zanimalo pesničko iskustvo zbog njega samog, a takođe ni religijsko iskustvo zbog njega samog, već zbog neophodnih, često skrivenih momenata koji izmiču analizi duha palanke, a koji se najbolje prepoznaju u sferi pomenute kulture. Zato, primarnu funkciju u *Filosofiji palanke* nema ni pesničko ni religijsko iskustvo, već iskustvo *palanačkog duha* koji se tu kritički dešifruje. Da li je time pozicija same poezije/religije/filozofije na bilo koji način ugrožena? Ili je, pre, rečeni postupak time osvedočen kao književno-kritički legitiman, zakonit, odnosno, u skladu s izvesnim normama? Sve u svemu, jedno je sigurno: Konstantinović u svojoj knjizi ne vrši *nasilnu* instrumentaliziju bilo kog iskustva u korist vlastitih teorijsko-kritičkih ciljeva. On naprosto polazi od,

svima koji išta o *Filosofiji palanke* znaju, dobro poznatog stava koji glasi: *Iskustvo nam je palanačko*. A to se odnosi kako na religiju tako i na poeziju. I dan danas su u Srbiji, nažalost, i poezija i religija temeljno zagađene palanačkim duhom.

Na prostorima na kojima hegemonu poziciju ima duh palanke, on poseduje privilegovanu mogućnost instrumentalizacije svakog drugog iskustva, bez obzira da li je ono filozofsko, poetsko ili religijsko. U slučaju pop Ćire i pop Spire nije religijski duh instrumentalizovao palanački, već obrnuto. U odnosu na ovu zatvorenost, blokiranost, blindiranost palanačkog duha, koji teži da svojom homogenizacijom zahvati i instrumentalizuje manje-više svako iskustvo, ono poetsko i religijsko se profilišu kao mogućnost izvesnog *otvaranja*, ali samo pod uslovom da ne podlegne izazovu palanačkog *zatvaranja*. Međutim, bar kad je reč o religiji, znamo da ona može da bude zarobljenik i nekih drugih vrsta zatvaranja, odnosno vlastitog ideološkog i političkog fanatizma, dogmatizma, fundamentalizma. Ideje sekularizacije su – to je potrebno ponoviti više puta – ono što civilizacijski osujećuje fundamentalističke kapacitete religije koji, bez sumnje, nisu neznatni, naročito ako se vezuju uz nacionalističku ideologiju.

Naravno, ideologija i politika tzv. *srpskog stanovišta*, od Crnjanskog do Lomapra, upravo se osvedočije kao jedna takva bezglava, jednumna, totalizujuća, nužno anti-evropejska strategija koja bi htela da se, ustajući takoreći iz groba, na ovim prostorima predstavi kao jedna-jedina, bogom dana, na nebu zapisana zauvek-istina. Milošević je tvrdio da će svet, jednog dana, *doznati našu istinu*... Kao da *naša* istina, ta *mi-pa-mi-istina* može da odstupi od istine kao takve. I kao da istina *kao takva* može da bude nešto drugo od intersubjektivno dosegnute predstave nečega što, u svojoj suštini, ostaje nepredstavljivo. Istina, naprosto, nije nikakava dogma, pa prema tome nije ni nacionalistički obojena. Pokazalo se da je zakasnelo nacionalno jednumlje na Balkanu obično benavljenje duha palanke koje ne primećuje da je teg pravednosti, milom ili silom, već prešao na drugu stranu. Koliko je potrebno da prođe takvih epizoda benavljenja da bi se poraz jedne ekskluzivističke, beskompromisne politike konačno doveo do samoosvešćenja?

Granice rasta

Da li je *razmena* čiji rezultat je *višak vrednosti/rada* nužno, i u kapitalizmu i u komunizmu neka vrsta eksploatacije i to u socijalno-moralnom smislu? Poznato je da Marks, u *Teorijama o višku vrednosti*, zastupa shvatanje o razvitku „sposobnosti vrste čovek“ (kroz rast proizvodnih snaga) kao *nužnom žrtvovanju*. Ali, kakve razlike ima u žrtvovanju koje vrši kapitalizam od onog koje vrši komunizam (socijalizam)? Iz Marksovog teksta bi se reklo da je razlika u tome *na čiji račun* se žrtvovanje vrši. Kapitalizam, po Marksu, vrši žrtvovanje na račun „većine ljudskih individua i izvesnih ljudskih klasa“. Ipak, on takođe kaže da se „naposletku savlađuje taj antagonizam“. Šta znači to „naposletku“?

Da li je to trenutak u kojem se ukida žrtvovanje? Svakako – ne. Revolucija može da ukine samo klasni antagonizam. Manje-više svim individuama koje pripadaju kapitalističkoj klasu biva oduzeta imovina i one bivaju „proleterizovane“. Ali, time se funkcija preuzimanja viška rada putem neekvivalentne razmene ne ukida. To preuzimanje i dalje ima značenje žrtvovanja, ali sada su, naravno, objekt tog žrtvovanja svi (sem, naravno, onih koji u svojim rukama drže poluge vlasti). Da li to poopštavanje žrtvovanja (gde, onda, imamo činjenicu da radnička klasa samu sebe eksploatiše, naravno, pomoću svoje avangarde) predstavlja taj istorijski proces kojim se, kako kaže Marks, otkupljuje „viši razvitak individualnosti“? O tome, naravno, *nema ni govora*. Zato Marksova, u osnovi *teodicejska* tvrdnja, da „interesi vrste u carstvu ljudi, kao i u životinjskom i biljnom carstvu, uvek pobeđuju na račun interesa individua“ predstavlja apologiju *žrtvovanja* koje *nikad* neće dovesti do društva slobodnih individua.

Sada se postavlja pitanje: da li je društvo slobodnih individua uopšte i moguće? Da li je moguće društvo bez heteronomije (druge, tuđe, spoljašnje, otuđene zakonitosti) koja proizlazi iz potrebe da se u njemu stvara, objektivira višak rada? Mi danas znamo da takvo društvo, ako je uopšte moguće (utopiju ne treba *a priori* odbacivati, kao ni prihvatati!) u doglednom vremenu to *nije*, pa je o njemu kao sadašnjem društvu, bespredmetno i razmišljati. U vekovima koji su pred nama postavljaju se dva pitanja: (1) kako je moguća efikasna realizacija viška vrednosti/rada? Pri tom, reč *efikasno* se ovde odnosi podjednako na kapital i na rast proizvodnih snaga (znanja, tehnologije itd.), pod uslovom da ovo prvo ne protivureči drugom; i (2) kako je moguć višak rada u uslovima socijalne pravde?

Odnosno: kako je moguć rast koji bi, iako počiva na neekvivalentnoj razmeni, ipak bio pravedan?

U kapitalizmu neekvivalentna razmena koja stvara rast svrha je po sebi koja se često podudara s rastom proizvodnih snaga kao takođe svrhom po sebi, ali se nikad (ili bar: nikad dovoljno) ne podudara sa socijalnom pravdom kao takođe svrhom po sebi. Zato u modernom kretanju društva uvek imamo više tih vrednosti/ciljeva *po sebi*, koje mogu jedne drugima da protivureče, te tako i da se uzajamno „relativizuju". U komunističkom načinu proizvodnje koji podrazumeva destrukciju kapitala *aspekti* socijalne pravde su se javljali u isti mah kao ideološko sredstvo kojim se prikrivaju stvarni oblici neekvivalentne razmene. Zato se pre ili kasnije pokazivalo da taj način proizvodnje nosi u sebi protivurečnost između iznuđenog viška rada i prikrivene neekvivalentne razmene. Naravno, i u samom komunizmu moguć je rast proizvodnih snaga, ali se on pre ili kasnije sudara sa protivurečnim, ideologizovanim odnosima proizvodnje. Iako ovi ne priznaju neekvivalentnu razmeni ipak nju uspostavljaju, praktikuju.

Ako se hoće rast, onda je za to potreban rad koji stvara višak. Recimo, ako se hoće *industrujalizacija* zemlje, onda iz rada mora da se izvuče, izdvoji višak koji će to da omogući. Kojim metodama je moguće to učiniti, ako nije reč o kapitalističkoj eksploataciji? Retko ko će u to *dobrovoljno* da se upusti (kao u neku „radnu akciju"). Te metode mogu biti samo manje ili više – prisilne. Pri tom, njih po pravilu prate ideološke obmane u vezi s njihovim karakterom. Nasilne metode su, kaže nam istorija, metode državnog, direktivnog, političkog, partijskog ili, čak, logorskog i militarizovanog upravljanja radom. Da li je to eksploatacija? Moguć odgovor glasi: ne, to nije eksploatacija, zato što je nemoguće da radnička klasa kao vladajuća klasa eksploatiše samu sebe. Ipak, takav odgovor pati od ozbiljnih nedostataka. Najpre, on liči na tvrdnju da je sadizam nasilje, a da mazohizam to nije, jer je tu subjekt usmeren na samoga sebe. Pa ipak, u proleterskom „mazohizmu" pre ili kasnije dolazi do socijalnog razlojavanja između upravljača i onih kojima se upravlja. U svemu tome najvažnija je činjenica da je rast proizvodne snage u obliku industrijalizacije (kao i rast u bilo kom drugom obliku) moguć samo na fonu nepravedne razmeno, tj. tako da radnik više daje nego što mu se vraća, bez obzira kako će to da se nazove, eksploatacijom, udarništvom ili na neki treći način.

Ali, ako bi se priznala činjenica da je rast moguć samo i samo na fonu rada kojim komanduje neekvivalentna razmena, onda klevetanje kapitalizma nužno gubi svoju *oštricu*. S istim tim pravom morala bi da se kleveta i kominstička industrijalizacija, kao i svaki oblik nepravedne razmene između rada i rasta. Da li to, onda, znači da u kapitalizmu ne postoji eksploatacija? Bez sumnje, ne. To samo znači da rast u okvirima kapital-odnosa ne može da se *svede* na eksploataciju. Dakle, uvećanje kapitala jeste ekonomski rast koji nosi u sebi mogućnost rasta proizvodnih snaga i to je njegova latentna racionalnost. S druge strane, uvećanje kapitala može da znači i eksploataciju (= neadekvatno, nepravedno plaćanje) radne snage. Ipak, u kapitalizmu postoje institucije (političke partije, sindikati itd.) koje mogu da se bore za bolje plaćanje radinika. Važno je, pri tom, imati u vidu da *adekvatno* plaćanje ne postoji.

Sada se postavlje pitanje: da li je neekvivalentna razmena između rada i kapitala (uključujući i državni kapitalizam) *nužno* eksploatacija? Marks je u to čvrsto verovao, a tu veru je, u isti mah, shvatao kao temeljnu antropološku, aksiološku i, čak, eshatološku osuda slobodne i u isti mah nepravedne razmene. Ključna pretpostavka ove *osude* je pretpostavka o mogućnosti postojanja društva u kojem imamo samo pravednu razmenu. Ali, naravno, to bi moralo biti društvo koje je već *prošlo* put rasta, onaj put u kojem se *više daje nego što se dobija*. Jer u uslovima *rasta*, rast neko mora da stvori, a to znači da je fatalna obaveza to da rad više daje nego što mu se vraća. Ukratko, nužna je neekvivalentna razmena između rada i rasta. Ako pretpostavimo da je moguće društvo *bez* neekvivalentne razmene i rasta, onda se postavlje pitanje: kako je moguće do njega stići?

Marks je bio u pravu kad je smatrao da je rast proizvodnih moći važniji od rasta vrednosti kapitala, odnosno da ovo drugo može da bude kočnica za ono prvo. Njegova greška je bila je u tome što je verovao da uklanjanjem robne forme i kapitala, kao i racionalnim/planskim vođenjem privrede može da se *stigne* (uz izvesna „žrtvovanja“) do takvog rasta koji garantuje pravednu razmenu u društvu. Ali, to je upravo nemoguće zato što sam rast proizvodnih moći i, zapravo, *svaki rast* podrzumeva neekvivalentnu, a to po definiciji znači nepravednu razmenu. Ako se ta razmena sporovodi državnim nasiljem koje legitimiše ideologija pravednosti, odnosno *političkog opšteg ekvivalenta*, onda takva razmena, bez

sumnje, gubi meru vrednosti i postaje podložna iracionalnosti. Drugim rečima: postaje *gora* od kapitalističke eksploatacije i otuđenja.

Zato društvo koje bi htelo da prevlada iracionalnost kapital-odnosa kao samosvrhovite, intrinsične vrednosti, moralo bi da to učini metodama koje kapitalu oduzimaju crtu intinsičnosti i nude mu u odnosu na rast proizvodnih moći instrumentalnu ulogu. O kakvim metodama je tu reč? Da li je reč je o metodama državnog planskog vođenja društvene proizvodnje? Svakako, ne. Nije reč o vođenju nego, samo, o okvirnom usmeravanju društvene proizvodnje u pravcu tehnološki racionalnog rasta. Nasuprot liberalnog poretka u kojem je država u domenu ekonomije samo provizorijum, u demokratskom poretku država preuzima na sebe još dve važne uloge: brigu o okvirnom prioritetu rasta i brigu o socijalnoj solidarnosti. Prva ograničava intrinsičnu dinamiku kapitala *odozgo*, favorizujući procese koji vode rastu proizvodnih moći, druga ograničava iracionalnost neekvivalentne razmene (kapitala) *odozdo* i, na taj način, osigurava socijalnu ravnotežu. Ipak, tako shvaćena demokratija je danas u posrtanju.

Svejedno, idealno posmatrano, u demokratskom društvu kapital nije samosvrhovita, intrinsična vrednost, nije globalni, totalizujući sistem nego je podsistem, bez sumnje važan, ali podsistem u globalnom društvu koji poseduje i druge „podsisteme“: socijalni, obrazovni, pravni, kulturni itd. Neoliberalna kretanja na kraju XX veka usled hiperprofita na svetskom tržištu stvorila su fantazmu o *kraju istorije*, oličenu u razubručenom kretanju kapitala na „slobodnom svetskom tržišti“. Kriza na početku novog veka jasno je pokazala da kapital ne može u potpunosti da se prepusti vlastitoj logici, tj. logici jedne neprikosnovene vrednosti po sebi. Vreme je da se pokaže da nikakav rast, pa ni rast *proizvodnih snaga* ne može biti intrinsična vrednost ili, bar, ne može da bude *jedina* intrinsična vrednost u ljudskom životu. Pored novčanih i proizvodnih vrednosti u ljudskim životima postoje i druge, recimo, solidarne, moralne, estetske i kulturne vrednosti koje, naprosto, ne dopuštaju olaku instrumentalizaciju. To onda znači da nije moguć (bez opasnih konsekvenci) ni radikalni (= čisto liberalni ili neoliberalni) kapitalizam, kao ni radikalni (realni) socijalizam.

Uslov svih fanatizama

Nasuprot Hajdegerovom i Parmenidovom uverenju, da su mišljenje (ili: misao o biću) i samo biće sapripadni i, zapravo, istovetni, filozofi su prihvatili uverenje, koje je mnogo bliže zdravom razumu, da postoji nekoincidencija, ne-sapripadnost, neistovetnost mišljenja i bića. Prva konsekvenca takvog uverenja je podrazumeva izvesnu uzdržanost. Naime, rečena neistovetnost ne podrazumeva, bar ne nužno, činjenicu da između mišljenja i bića postoji nepremostivi jaz, odnosno da među njima funkcioniše neka uzajamna negacija, neki skepticizam koji potpuno isključuje dodir mišljenja i bića, već da postoji samo izvesna *razlika*.

Kako god da formulišemo idenititet – kao A je A, A = A ili A ≡ A – to nije niti može da bude nešto što obeležava bilo koju istinu *kao istinu*. Pa ipak, teorija istine ne može na valjan način da se zasnuje ako u sebi ne podrazumeva težnju za poistovećenjem onoga što se tvrdi da jeste sa onim što *zaista* jeste. Kad se peva, onda je istina da se peva... Ali, kada uopšte nešto jeste onako kako tvrdimo da jeste?

Ukoliko *adaequare* znači, pre svega, *izjednačiti*, onda to otkriva jednu od važnih post-parmenidovskih intencija metafizike, da ono što je priznato kao različito – s jedne strane mišljenje i s druge strane biće – opet, na neki skriveni način, teži izjednačenju. Takvo izjednačenje, naravno, nije čisti identitet, ali je njemu nešto veoma blisko. Dakle, istina je odnos bliskosti mišljenja i bića. Mada je to, reklo bi se, nemoguće!

Istine uma podjednako su istinite ili podjednako izlišne (kao istine) bez obzira da li su napisane, izgovorene, mišljene ili nisu ništa od svega toga... Označiteljski aspekt ili iskazna funkcija istina može tu, naprosto, da se zanemari, te je, u ključu tog zanemarivanja, opravdana jednakost koja glasi "*p*" = *p*. Naravo. pod uslovom da se znaci navoda shvate kao vrednost 0 ili = 0. Ipak to je samo iluzija. Jer u tom slučaju razlika između stvari i izgovorenih stvari ne bi postojala. Naravno, mi znamo da reč *pas* ne ujeda. Pa ipak, reči nisu bezazlene. One su prisutne u biću i u stanju su da dodiruju, pomeraju, zasecaju biće. A to može da se shvati i kao povod za jedan bezrezervni fanatizam. Tu se, onda, teorija istine shvata kao teorija adekvacije u svom najtvrđem, dogmatskom ili doktrinarnom značenju, u krajnjoj liniji u obliku fanatičnog *izjednačavanja* onoga što ja mislim sa samom Istinom. Naravno, kao i svaki dogmatizam tako i ovaj ima i svoje naličje: zabludu, iluziju, simulaciju. Naše Istine su simulacije istina. Mi živimo kao da smo u Istini. U osnovi, da bi naše istine bile moguće takve

kakve su, potrebno je prethodno da priznamo i prihvatimo da je sve samo simulacija istine.

Kao što istina nije nikad (potpuno) istovetna sa sobom, tako ni sam identitet bilo kog individualnog ili kolektivnog subjekta nije nikada istovetan sa sobom, nije prosto (*A* = *A*), nije izvesno *A* koje je samoprisutno u *A*, nego je, uvek, sebi samome izmaknut, odnosno u pasivnom ili aktivnom odnosu prema drugom/razlici. Subjekt je izmaknut samom sebi, bilo kao datost koja se u vremenu ponavlja (dakle, pasivno), bilo kao odnos prema sebi (dakle, aktivno), on je u sebi raspoloživ kao drugi ili odgođen u drugom, u svakom slučaju sa sobom je neistovetan, jer nikada ne koincidira (bar ne u potpunosti) sa sobom.

Postoje *identitarni* uslovi-mogućnosti istine, koji se u logičkoj, pa i jezičkoj ravni zadovoljavaju onda kad dati iskazi javljaju ili podrazumevaju kao *tautologije* ili, u nešto složenijem slučaju, kada oni isključuju (implicitno poriču, negiraju) vlastitu, unutrašnju protivurečnost. Ali istina koja nam kaže *A je A*, upravo zato što je uvek i svuda istinita, potpuno je jalova i izgladnela. Njoj uvek nedostaje nešto drugo da bi bila to što jeste, tj. isto. Nedostaje joj umreženje u odnosima razlikovanja ili diferencijalnim odnosima.

Iako je *doslovna istovetnost* između onoga što se misli (saznaje, zna) da postoji (jeste) i onoga što zaista postoji (= stanja bivstvujućeg) nemoguća i čak pomalo paradoksalna, to ipak nije smetalo (logocentrički nastrojenim) filozofima da takvu istinu shvate kao nužnu, kao neminovnu potvrdu prisutnosti prisutnog. A često i kao glavnu misao metafizike prisustva. Istina je uslov *sine qua non* svih naših fanatizama. I možda svih nesreća koje su ljudi doživeli u istoriji čovečanstva i koje doživljavaju danas.

Etnocentrička mobilizacija

Modernom društvu potrebno je takvo *samopotvrđivanje* života koje će se razlikovati od zastarelih, oronulih, već ruiniranih oblika potvrđivanja. U modernosti koja iskreno želi to da bude, samopotvrđivanju života kao nečeg novog i boljeg nužno prethode izvesni oblici *samoporicanja*, naravno, onoga što je zastarelo, za šta smo se „nekad“ zalagali i što je, uprkos našim očekivanjima, „ispalo“ loše. Očigledno, samopotvrđivanje je u novijem dobu postalo dinamična kategorija koja od društva zahteva da, najpre,

samoporekne svoje zastarele, oronule, preživele ili, kako bi mladi danas rekli, „buđave“ oblike potvrđivanja... Eto zašto je u savremenom shvatanju društva duh samoporicanja, kako se javlja u dinamici i otvorenosti vlastitog kretanja, u stvari, nezaobilazan, konstitutivni momenat društvenog samopotvrđivanja. To izgleda kao paradoks, ali nije!

Naravno, postoje u svakom, pa i našem društvu konzervativne, tradicionalističke snage koje u ovu „paradoksalnu“ priču ne veruju. Slabo razvijena, primitivna, zaostala, inertna društva po pravilu teže samopotvrđivanju kao prostoj reprodukciji Istog, dakle, reprodukciji bez prevazilaženja vlastitih zastarelih, preživelih oblika, bez proširenja, inovacije, kreacije i, najzad, bez otvorenosti prema novim vrednostima. Takva zatvorena društva su sklona bezrezervnom potvrđivanju onoga što ona već-jesu, dakle, vlastite „supstance“, „suštine“, „identiteta“. Drugim rečima, tradicionalistički orijantisana društva su lišena svake dinamike i otvorenosti, budući da teže samo reprodukciji osiguranog, zbrinutog ili onoga što je uvek-Isto.

Sam tradicionalizam moguće je zastupati na dva bitno različita načina: prerefleksivni i refleksivni. U svakom slučaju, takva (tradicionalistički usmerena) društva, u principu, teže prostoj reprodukciji Istog. Pri tom, ona se rukovode ili (1) spontanim, refleksijom *neposredovanim* zahtevom za homogenizacijom (i hegemonijom) na fonu onog najstarijeg u vlastitom „identitetu“; ili se (2) rukovode (a to imamo u modernosti) različitim oblicima refleksivnog, ideološko-političkog posredovanja. U ovom drugom slučaju, reč je o modernim nacionalističkim društvima, tj. o društvu koje je u svemu konzervativno, sem u novim i uvek nedovoljnim oblicima vlastite nacionalističke ekspanzije. U stvari, tu imamo društva totalizujuće/totalne etnocentričke mobilizacije ili preterane homogenizacije „odozgo“, one homogenizacije koja polazi od izvesne ideološki osigurane i blindirane instance. Naravno, savremeni oblici socijalnog, ekonomskog, tehnološkog, pravnog, kulturnog, demokratskog i civilizacijskog samopotvrđivanja društva nisu podložni reduktivnim procedurama totalne etnocentričke mobilizacije. Zato se može reći da je u iole razvijenom društvenom okruženju nacionalizam uvek, takoreći unapred *poražen*, te da zato uvek traži dodatne napore kako bi se postigla vlastita promocija. Zašto je etnocentrička mobilizacija tako otporna na sopstvene poraze? Odgovor je jednostavan: zato što ona na najprimitivniji način čuva u sebi načelnu

centričnost.

Paradoks bezuslovne istine

U priči o bezuslovnim istinama postoje izvesni paradoksi. To ne isključujućuje stav da, neki put, može i da se živi s tim paradoksima. Jedan od takvih paradoksa glasi: istina može da bude bezuslovna samo i samo pod uslovom da je to bezuslovno ili, što se svodi na isto, pod uslovom da je bezuslovno bezuslovna. Naravno, to je paradoks. Vidimo, odmah, da se time tvrdi kako je bezuslovnost onog bezuslovnog, u stvari, njegov *uslov*. Bezuslovna istina je to što jeste (tj. bezuslovna), samo *pod uslovom* da je to što jeste, tj. bezuslovna. U stvari, ovaj stav je izveden iz jednog opštijeg: svaki identitet ili svaka istovetnost sa sobom je uslovna: *ako A onda A*.

Ipak, reklo bi se da bezuslovna istina (*A je A*) ne može čas biti, a čas ne biti – bezuslovna. Drugim rečima, ona ne može da krši načelo protivurečja (*A nije ne-A*). Dakle, bezuslovna istina jeste to što jeste, tj. bezuslovna ili, u protivnom, nije *ona*. Načelo protivurečja je *uslov* njene mogućnosti ili njene bezuslovnosti. Ako bezuslovna istina postiji onda je ona kao bezuslovna data *uvek*, u svim okolnostim, pod svim uslovima ili u svim svetovima. Ali, to "uvek" nije iskustveno nego logičko. Bezuslovnost logičke *istine* je njen uslov *sine qua non*, dakle, uslov koji isključuje iznimke. Iskustvo je, međutim, prepuno iznimki, njime komanduje kontingencija. Sve što jeste može da bude, moglo je da bude i moći će da bude i nešto drugo. A sve to, strogo uzev, znači da sama bezuslovnost nije isto što i ne-uslov, da nije apsolutno odsustvo uslova. Ili, drugim rečima, logika nikad nije samo formalna, ona je i logika (nekog) iskustvenog sadržaja, uslovljena je i izvesnim iskustvom/sadržajem.

Načelo protivurečja osigurava to da identitet, odnosno A iz stava *A je A* slučajno ne sklizne u nešto drugo, u neko ne-A. Ono osigurava da tautologija i identitet budu bezuslovno istiniti. Ali, tu vidimo da je isključenje protivurečja ili samoprotivurečenja (u ljudskom govoru) *uslov* za to da identitet bude bezuslovno istinit. Dakle, stav *A je A* važi samo i samo onda kada *A nije ne-A*. Ranije smo videli: nešto je bezuslovno istinito, ako je istinito; sada vidimo: nešto je bezuslovno istinito, ako nije neistinito. Tako se, onda, bez sumnje, gomilaju uslovi po kojima se nešto pojavljuje kao bezuslovno.

To je, ipak, samo deo (nužnih) uslova pod kojima je moguća jedna beuslovnost (recimo, istine), *ako je ona uopšte moguća*. Sada se upravo postavlja pitanje: da li su bezuslovne istine uopšte moguće? Ne samo u metafizici generalno uzev nego i u logici? Danas, među mnogim filozofima vlada pomalo naivno uverenje da takve istine jednostavno nisu ni moguće, ni potrebne, ni dopustive. Sem, možda, u logici. (Ova rezerva je, po pravilu, prećutna.) Ali, zašto je takvo uverenje *naivno*? Zato što ono, u stvari, ne primećuje paradoks u koji se upušta. To je paradoks lažljivca, tj. paradoks *bezuslovne istine da bezuslovnih istina nema*. Taj paradoks je sličan onome koji nastaje tvrdnjom *da kanibala više nema, jer smo pojeli poslednjeg*. Taj parodoks se neće razrešiti insistiranjem na prostoj nespojivosti predmet-nivoa i meta-novoa iz razloga u koje ovde ne možemo da ulazimo.

Protivurečenje sopstvenom uverenju nije jedini način da se neprimetno uvedu bespogovorne istine u filozofski diskurs. Filozof može da bude ozbiljan protivnik bezuslovnih istina, a da ipak u različitim diskurzivnim situacijama koristi upravo takve istine, ne primećujući tu svoju nedoslednost. Toga danas, rekalo bi se, ima čak i u, prema metafizici, veoma *strogim* filozofskim orjentacijama, kakva je, recim, analitička. Sumnja u (razumnu, argumentovanu, opravdanu) mogućnost bezuslovnih istina je danas toliko velika da se već i samo pitanje – *da li su bezuslovne istine uopšte moguće?* – po pravilu ne uzima za ozbiljno. Ocene o nemogućnosti tih istina nalaze za sebe dovoljan argument u tome što su alternativna shvatanja, u prošlosti, doživela neuspeh. Naime, ozbiljan neuspeh su pretrpela sva filozofska (ili metafizička) uverenja koja su, prećutno ili izričito, verovala u mogućnost bezuslovnih (odnosno: apsolutnih) istina. Međutim, ocena o nemogućnosti bezuslovnih istina (koja je u *mnogim* slučajevima opravdana) ipak je podložna sumnji i mogućoj korekciji.

Nije sporno to da se u filozofiji, u jednom trenutku, nekontrolisano baratalo bezuslovnim/asolutnim istinama. Sporan je, samo, zaključak da nam, na fonu tog tegobnog iskustva, ne preostaje ništa drugo nego da bezuslovne istine u svim mogućim slučajevima jednostavno – odbacimo. Sporna je, dakle, lakonska objava o kraja/smrti bezuslovnih istina. Jer, potpuno izbacivanje bezuslovnih istina iz filozofije, nauke i bilo kog logocentričkog diskurzivnog sklopa najverovatnije bi rezultiralo njihovom jednostavnom – destrukcijom. Zato reći da su bezuslovne istine čista besmislica i da savremena filozofija nema nikakvih razloga da se njima bavi,

ma koliko da danas može da deluje primamljivo i u skladu sa anti-metafizičkim duhom (ili: ideologijom?) vremena, ipak to po svemu liči na jednu *bezuslovnu* presudu, a samim tim i – predrasudu.

Zato je, umesto te uspavane (i zapravo metafizičke) anti-metafizike, sada umesno još jednom postaviti pitanje: da li su bezuslovne istine uopšte moguće? I još bolje: kako tom pitanju uopšte pristupiti? Treba poći od onoga što je manje sporno, od istina koje važe pod određenim uslovom. Zatim bi trebalo opravdati tvrdnju po kojoj postoje istine koje su pod određenim uslovima bezuslovne. To mogu biti samo logički (formalno, prediskustveno) bezuslovne istine. I najzad, trebalo bi zaključiti da je naivno verovati da postoje bezuslovne istine *po sebi* ili po svojoj *istovetnosti sa sobom*. Istine su uvek *i* uslovne. One su uslovne ne samo pod uslovom da su bezuslovne, nego i pod uslovom da su bezuslovno bezuslovne, dakle: logičke. Sve to treba shvatiti kao paradokse koji proizlaze iz osnovnog stva koji glasi: živimo u svetu u kojem je svaki identitet *uslovan – ako A onda A*. To je, dakle, svet u kojem pored nas žive u paradoksi. Nećemo ih se lako rešiti.

Istina o nesvesnim istinama

Danas je ne samo lako nego i prilično neoprezno reći da bezuslovnih istina nema, da takve stvari ne postoji, da je svaka istina hipotetička, da je ona nagađanje podložno opovrgavanju... U prošlosti mnogi veoma cenjeni filozofi nisu tako mislili. Oni su, *summa summarum*, mislili da istina počiva na utemeljenom znanju ili znanju o onome što je utemeljeno. Ali, svako takvo utemeljenje se pokazalo kao konstrukcija sklona padu. U jednom trenutku, naravno, moralo je da izgleda da je svaki diskurs o istini, svaka teorija istine, u osnovi neoprezna na svoj način. Pa ipak, filozofija nikad nije prihvatila potpuni skepticizam i nihilizam u vezi sa istinom kao jedino moguće rešenje. Naime, bez obzira kojoj proceduri sumnje, ispitivanja ili opovrgavanja da je neka istina podložna, ona je, u isti mah, podložna ne samo uslovnom, već i bezuslovnom postojanju. Jer, ako je nešto istina, onda je to bezuslovno istina.

U stvari, to je logički, a možda i matematički tretman istine. Ili, što se svodi na isto, tu imamo *ostatak* prastarog filozofskog verovanja da bezuslovne istine ipak postoje pre svakog iskustva i pre svakog istraživanja, dakle *a priori*. Drugim rečima, istina je strogo prisutna jedino u logici i

(možda) matematici. Najzad, ni samo iskustvo, pa ni ispitivanje, opovrgavanje i istraživanje ne bi bili valjane procedure kad ove logički bezuslovne istine ne bi postojale. Razlog tome je jednostavan: bez logički bezuslovnih istina koje nam kažu – ako je neki stav istinit, onda nije moguće da on, u isti mah, ne bude istinit – jednostavno, ne bi bila moguća ni sama logika. To logičko pravilo se odnosi i na sumnju ili opovrgavanje. Ako je neka tvrdnja podložna sumnji i opovrgavanju, onda nije moguće da ona nije podložna sumnji i opovrgavanju. Ako bi neko tvrdio nešto suprotno tome, onda bi svaka teorija istine bila obesmišljena, a sam koncept istine podložan bezobalnom relativizmu. Tako nam bar izgleda na prvi pogled. Strah od relativizma i od sofistike dugo je bio "zakon" br. 1 u filozofiji. Zato su filozofi bili prinuđeni da otkrivaju različite metafizičke konstrukte (načela) kao bezuslovno uporište Istine, te da od njih kreću u izvođenja i zavođenja! Na kraju se ova priča svela na logičko i matematičko opravdanje istine. Samo, da li je to kraj jednog procesa koji je već odavno započet?

Vremenom su se namnožile bezuslovne istine/načela u filozofiji, pa je, konačno, pojačana sumnja u njihovu efikasnost i celishodnost. Pri tom, naravno, ne treba imati iluzija u vezi sa "ljudskim znanjem": različite oblike bezuslovnih istina i danas nalazimo u teološkim verovanjima, u doktrinarnom, ideološkom fundamentalizmu, u praktično-mahinalnom (obično, institucionalnom) korišćenju izvesnih "načela", u predrasudama zdravog razuma i slično. Ipak, u samoj filozofiji su retki oni koji, kao Badiu, čeznu za povratkom bezuslovnih istina. Da li to znači da, sada, u duhovnoj sferi imamo situaciju u kojoj caruju razno-razni relativizmi? Ne, pre bi se reklo da u filozofiji i danas često caruju bezuslovne istine koje, međutim, nemaju oblik eksplicitnih, formulisanih, samih-sobom-spoznatih načela. Te istine funkcionišu kao nerazjašnjene, samorazumljive pretpostavke. Možda bi čak moglo da se kaže da se danas u filozofiji bezuslobne istine prihvataju kao deo njene nesvesne strukture. Nekad se od *bezuslovnog* polazilo, s ciljem da se, zatim, ispitaju njegove konsekvence. Danas se ono pre bi se reklo: krije, taji ili podmeće... Bezuslovnost je preinačena u samorazumljivost i tako je onda postala *nesvesno br. 1.* filozofije!

U filozofiji je danas vladajuća jedna značajna predrasuda, po kojoj kraj preambiciozne, holističke misli, istine kao celine, odnosno kraj velikih priča itd., označava definitivni raskid sa bezuslovnim istinama. Ali, razne stvari koje mogu da se prigovore velikim pričama, podjednako mogu da se

prigovore i mnogim oblicima fragmentarne misli. Naime, ono *bezuslovno* može u obliku nesvesnih, samorazumljivih pretpostavki podjednako da funkcioniše i u "strogo" anti-metafizičkom, jezičko-analitičkom i naizgled kritičkom mišljenju.

Mogli bismo, dakle, reći da postiji izvesna *istina* o nesvesnim, nereflektovanim, neispitanim, grubo pretpostavljenim istinama savremene filozofije. Takva istina može biti samo istina produktivne sumnje koju još možemo nazvati i dekonstruktivnom. To nije diskurs načela, tj. bezuslovnih istina, jer dekonstrukcija ima tu neobičnu sposobnost da istinu uperi protiv njene bezuslovnosti. Međutim, danas se u mnogim filozofskim stanovištima u kojima se odbacuje bezuslovna istina, ipak nešto od te istine jednostavno zadržava, ako ne i krijumčari. To je, dakle, uvek opasnost. Samo, zašto je to tako? Zato što jezik traži od nas da se držimo bezuslovnih istina. To je jezik koji se uvek na nešto poziva, koji nešto, stvarno ili fikcionalno, želi da *identifikuje*, da bi o njemu uopšte i mogao da govori.

Mi nemamo drugi jezik sem tog referencijalnog. A to je, naravno, jezik istine. Ta istina je podložna uslovnosti koja glasi: ako je to istina, onda je to bezuslovna istina. Tako, naime, govori logika referencijalnog jezika, jedinog koji imamo. Međutim, referencijalni jezik je jezik glagola biti, odnosno bića ili onoga što (po Hajedegeru) "nije". Zato se, s pravom, može reći da je referencijalni govor, u stvari, govor iz nedostatka ili iz toga što "nije". Samo je iz ničega, iz neprisutnosti moguć govor o prisutnom. Zato je referencijalna funkcija nužno dvosmislena. Ona je jednom nogom u ničemu, a drugom u nečemu. Ta dvosmislenost dopušta *dekonstruktivnu* mogućnost da istina referencijalnog govora bude uperena protiv vlastite bezuslovnosti. Označiteljski sled u diskursu mora da se ukloni da bi ono rečeno došlo do izražaja. Ali, označiteljski sled se time ne ukida. On se samo ne čuje. Ipak, on ostaje u pozadini svega na šta diskurs cilja, svega za šta se tvrdi ili podrazumeva da jeste. Cilj dekonstrukcije nije to da označiteljski niz učini bezuslovno prisutnim, te da, tako, suspenduje sveki označujući diskurs, počev od onog najvažnijeg, a to je bez sumnje govor o nečemu, o stvarima, događajima i tome slično. Još manje je njen cilj da posle te suspenzije, jedino prisutnim proglasi igru nesvesnih struktura (kao što je to pokušao strukturalizam). Ne, cilj dekonstrukcija je da pokaže da bezuslovnom istinom komanduje drugo, da je istina uvek uslovno bezuslovna, da ta njena uslovnost njoj, po pravilu izmiče. Cilj, dakle, nije da se pokaže kako

bezuslovnog nema, već da je njegov "upad" moguć iz sfere drugog ili iz sfere onoga što "nije". Za tu operaciju, međutim, nije dovoljna logika sama po sebi. Jer ona je zarobljena u koordinatama mišljenja istog; potrebno je mišljenje razlike ili, još bolje, rAzlike.

Zadrti holizam

Sama reč *nasilja*, ako je prva, zacelo, nije i poslednja reč. Moguća je i umna reč ili umni govor. Pa, ako je sreće, i umno delovanje. Zato, najzad, postoji ta nametljiva, logocentrička crta filozofije koja se, tradicionalno i skoro samorazumljivo, profiliše kao težnja za potpuno koherentnim, pomiriteljskim, umnim diskursom (a zatim i egzistencijom) s one strane samog nasilja. Nevolja je u tome što se i suviše koherentni diskurs lako pratvara u nasilje, u Prokrustov krevetac. Srećom, logos je uvek i svugde podložan dekonstrukciji. Nema večnog logosa kao što nema ni ovekovečenog nasilja ili nasilja nad nasiljem. Nema *višeg*, *suverenog* nasilja. A to je tužna basna koja, međutim, nema definitivno naravoučenije!

Kant je imao izvesno holističko viđenje samog procesa koji istoriju vodi napred, mada je u svojim detaljima taj proces jadan, bezočan i nasilnički. Po Kantu, ipak, napredak ka boljem životu postiže se počev od celine da bi se, potom, usmeravao prema delovima... Da li bismo onda, po analogiji s time, mogli reći da je i globalan napredak prvi, a da će za njime tek da (teodicejski?) uslede parcijalni i regionalni napreci? I hoće li, onda, jednog dana, tih desetak miliona dece koja u globalnom svetu godišnje umre od gladi i bolesti prestati da umire? U svakom slučaju, po Kantu, ljudi u svojim usmerenjima polaze od sebičnih delova i ostaju kod njih, pošto do celine dopiru samo pomoću ideja, ali ne i neposrednim uticajem... Srećom, misli Kant, sama priroda deluje *holistički*. Zato ljudi suviše često sa iznenađenjem konstatuju da su polazeći od nečeg *posebnog* i *svog* stigli do *globalnog* i *tuđeg*... Problem je, samo: da li možemo bezrezervno verovati u usrećujući aspekt holističkog verovanja? Ovo pitanje ne pogađa samo (dijalektičku) totalizaciju i totalitarizam, već i ono što se danas zove globalizacija i što, bez sumnje, ima holističke pretenzije, što donosi globalnu sreću ljudima.

Problem je u tome što radikalno protivljenje globalizaciji, ono protivljenje koje se zalaže za reafirmaciju neposredno parcijalnog, lokalnog,

autohtonog, tradicionalnog i tradicionalističkog, u osnovi, nema šta da ponudi što bi smanjilo broj svakodnevno umiruće dece. Mnogi protivnici globalizacije ne uviđaju da se *loša* (= oktroisana) globalizacija može savladati samo sa stanovišta *dobre* (pretežno spontane sponatne) globalizacije. A to je onda, svakako, globalizacija koja uvodi merila solidarnosti i pravde među ljudima i decom. Takva merila su moguća tek tamo gde liberalna politička usmerenost (koju ne zanima ništa sem kapitalističkog rasta) biva dopunjena i korigovana solidarnom, socijalno orijentisanom demokratijom, odnosno globalizacijom solidarnosti.

Pa pošto *čisti* liberalizam (dakle, ukoliko nije posredovan demokratskim načelom, uključivši tu i taj koncept solidarnosti, socijalne pravde itd.) ne može da izvrši transfer *blagostanja* od vlasnika ka nevlasnicima, onda je sasvim normalno što je on u devetnaestom veku doživljavao ozbiljne krize i što će te krize globalno pogađati, na veoma raznovrsne (heterogene) načine, i aktuelni neoliberalizam. Ali kao što je ekonomski liberalizam bio, bar za trenutak, savladan liberalno-demokratskom (a ne komunističko-totalitarnom) strategijom, tako se i (globalni) neoliberalizam može savladati samo otporima koji ciljaju, najpre, na povratak načelima (liberalne) demokratije i, zatim, na njihovu (spontanu) univerzalizaciju na svetskom ili globalnom planu! Počev od globalne vladavine prava koja bi bila u stanju da ograniči svaku, pa i *neoliberalnu* samovolju. Na čelu takvog pravnog poretka nužno bi bilo konstituisati – *Međunarodni sud za ratne zločine*. Ali, danas najmoćnija zemlja sveta, koja komanduje globalnim intervencijama kao svojevrsnim ratom protiv rata, nije spremna da učestvuje u radu jednog takvog suda. O čemu nam to svedoči? Bez sumnje, o činjenici da je u savremenom svetu i dalje moguće nasilje pod vidom pravde i ljudskih prava.

Antimarksističko slepilo

Istorijski je moguća, mada kontrafaktička, situacija u kojoj lagano iščezava tradicionalna opozicija između shvatanja o, s jedne strane, (spoljašnjoj) reformi ili (unutrašnjem) poboljšanju kapitalističkog sistema i, s druge strane, shvatanja o njegovom revolucionarnom preobražaju, odnosno ukidanju. Kad se može reći da ta opozicija gubi smisao? Bez sumnje, ona gibi smisao onda kada (1) reforma i poboljšanje idu dotle da se kapital-

odnos od globalnog sistema i neprikosnovene totalizacije (čija je politika sluškinja) „gurne“ na mesto ekonomskog podsistema ustupivši političko prvenstvo konceptu razvijene demokratije ili (2) kada revolucija nema više značenje ukidanja (destrukcije) kapital-odnosa već, samo, reformskog ograničenja njegove uloge u društvu u kojem postoje i druge intrinsične vrednosti i, pre svega, racionalno (okvirno) usmeravanje i rast proizvodnih moći, zatim, društvena solidarnost, opšta kultura i, najzad, demokratija. Ovo što je, ovde, označeno pod (1) i pod (2) može da se shvati i kao jedna te ista (politička) Stvar, samo posmatrana iz različitih uglova. Zašto bi to bila jedinstvena Stvar? Zato što i preokret odozgo može da ima značenje reforme odozdo ako je kretanje i u jednom i u drugom slučaju demokratski vođeno, ali ne u bilo kom pravcu, već u onom koji bi se mogao ili, čak, morao nazvati – *demokratskim*. Naime, reforma/revolucija je ta jedinstvena Stvar koja može da uspostavi rečeno (1) ili (2) različitim putevima, ali s legitimnim *demokratskim* sredstvima i ciljevima. Ako izostane jedno od ta dva (sredvo ili ciljevi) onda, naravno, od ovog „posla“ ne ostaje ništa.

Aktuelno istorijsko iskustvo sloma levog totalitarizma i razobručenog trijumfa neoliberalizma upravo svedoče o tome da politička putanja u kojoj demokratija nije u isti mah sredstvo i cilj, forma i sadržaj, pre ili kasnije postaje oruđe uzurpacije koja politički primat postavlja izvan same demokratije. Danas je aktuelan slučaj uzurpacije demokratije u ime totalizujućeg (globalizacijskog) kretanja tražišnih, razmenskih odnosa u kojima glavnokomandujuću ulogu ima kreditno-finansijski kapital. To je, dakle, privilegovani oblik u kome se, sada, odvija u isti mah nadmoćna politizacija i, zapravo, rigidna totalizacija (ili globalizacija) kapitala u svetu.

Sa stanovišta političkog koncepta koji bi isključio opoziciju između reformskog i revolucionarnog danas bi urgentno pitanje bilo: kako zaustaviti, odraničiti i, zapravo, depolitizovati neoliberalnu globalizaciju kojoj ionako preti kriza globalnih razmera. Posle sloma levog totalitarizma takvo ograničenje političke ekspanzije neoliberalne finansijalizacije deluje kao utopija. Ali, depolitizacija kapitalizma je, u stvari, uvek imala značenje izvesnog ograničenja. Preko neke granice se, jednostavno, nije moglo. Ipak, ono što se moglo, a što nije činjeno (pošto je revolucija dala primat destrukciji kapitala), jeste ograničenje samosvrhovite instrumentalnosti kapital-odnosa. Kapital, ubuduće, ne bi bio samo *instrument za sopstveno uvećavanje* već bi njegov ritam mogao i morao biti i nešto izvan te

samosvrhovitosti. Nazovimo to *izvan* nekom vrstom solidarnosti, solidarnosti sa drugim vrednostima u životu. I naravno, ponajpre solidarnosti sa *drugim* potrebama ili potrebama (pa i željama) *drugih*, tj. onih koji nisu hegemono vezani uz kapital. Ovde se još jednom postavlja pitanje: da li je takvo ograničenje kapital-odnosa, njegove svrhovitosti, zamislivo kao praktički efikasna, celishodna i u našem ili nekom skorašnjem vremenu istorijski umesna Stvar?

U jeziku postoji istorijskim iskustvom osvedočen izraz: *milom ili silom*. On savršeno odgovra operacijama koje vrši rAzlika. Koje su to operacije? Po cenu uopštavanja, koje je uvek pomalo riskantno, može se reći da je, s jedne strane, reč o istorijskim kontraindikacijama (ili: o autoimunosti) i, s druge strane, o dekonstruktivnoj intervenciji. Posle istorijskih kontraindikacija, koje mogu ali i ne moraju da budu „poučne“, istorija se, promenjena, ipak, vraća na svoj početak. Tek dekonstruktivnom intervncijom se nešto zaista menja. To, naravno, ne protivureči ideji da rAzlika u svojim operacijama ne teži nikakvoj negaciji ili destrukciji. Naime, siloviti efekat koji imamo u činjenici povratka rAzlike ne dolazi od samog diferencijalnog rada razlike nego, pre, od logocentričkog sudara sa Realnim, sa traumom koja proizvodi kontraindikativni efekat.

Danas, na početku XXI veka, živimo u vremenu u kojem se Marks, iako je “definitivno mrtav”, ipak kao Feniks ponovo rađa iz sopstvenog pepela ili, bolje, iz “pepela” koji je proizvela neoliberalna kriza na kraju prve decenije ovog veka. Doskora smo verovali da je iza Marksa ostao samo urušeni totalitarizam, odnosno definitivno razbijena iluzija o praktičnoj mogućnosti bilo koje i pogotovo *totalitarne* utopije. Verovali smo da iz tog poraza više ništa ne može da se izrodi... Lakoverni – a takvih je bilo previše – zaključili su i to da slom komunističke utopije na vlasti automatski legitimiše liberalni “realizam” kao realizam (i puno zadovoljenje) individualnih sloboda, koje su se, naravno, svele na slobodu da se nešto kupi i proda, i da se bude »svoj”. Ali, to je bila sloboda *sada* i *ovde* koja se, zapravo, shvatala kao dovršavanje, izlišnost ili kraj istorije. Međutim, ironija ove situacije je u tome da je, danas, neoliberalini, slobodno-razmenski projekt zapao u stvarnu, finansijsku krizu upravo po osnovu svojih utopijskih, preterano ambicioznih očekivanja.

Paradoks situacije je u tome što je to utopija trenutka, tog *sada* i *ovde* kao punog zadovoljenja. Pokazalo se da ima previše onih koji su isključeni

iz toga *sada* i *ovde*. Time se, ujedno, i u jednom najopštijem smislu, pokazalo da je umesno bilo Marksovo uverenje po kome kapital-odnos ima svoju granicu, da to nije naturalistički ukorenjena, fatalna, samosvrtovita, takoreći onto-teološka strategija, već da je reč o skupu konkretnih odnosa koji su uključeni u diferencijalne mreže života i koji su, tu, podložni različitim krizama. Zaista, sada vidimo: ako je Marks mislilac koji je zaista mrtav, on je mrtav a da se s njim, zapravo, još nismo teorijski i kritički raskusurali. Naročito ne na ovim našim prostorima i naročito ne od strane onih koji su energično, da ne kažem fanatično, zastupali Marksovo stanovište. Eto zašto je, čini se, potrebno iznova čitati Marksa, pa i kritike savremenog poretka koje su, u isti mah, dijagnoza našeg aktuelnog antimarksističkog slepila za post-totalitarne ili post-autoritarne, ali i neoliberalne probleme *socijalne krize* i *kritike.*

Uzaludnost iskaza

Neophodno je praviti razliku između govornog čina (kojim se nešto iskazuje) i intelektualnog učinka tog čina (onog – iskazanog). Imajući u vidu tu razliku postavlja se pitanje: gde je u rasponu koji nam nudi ta razlike mesto za sam iskaz?

Moguća su četiri odgovora ili četiri kombinacije po kojima bi, onda, iskaz bio:

(a) *govorni čin* (ili: *čin iskazivanja*) i samo on;

(b) učinak i samo učinak tog čina: ono *iskazano*.

(c) u isti mah *i* govorni čin *i* njegov učinak, ono iskazano.

(d) ni (a) ni (b), niti (a) + (b) ili, drugim rečima, *ništa od svega*.

Koja je od ovih kombinacija dobitnička?

Dok je ova poslednja mogućnost (d) deluje potpuno neuverljivo, dotle je ona pod (a) najblaže rečeno nedovoljno uverljiva. Zaista bilo bi vrlo čudno da iskazom nazovemo govorni čin, a da time nije obuhvaćeno i ono izgovoreno. Iskaz bi, u tom slučaju, bio iskazivanje bez iskazanog, što, mora se priznati, zvuči prilično neobično.

Znači preostaju još mogućnosti (b) i (c). Iskaz je ili ono iskazano nekog govornog čina (iskazivanja) ili iskazano zajedno sa govornim činom (iskazivanjem).

Da li se mora reći da (b) potpuno isključuje (c), odnosno da (c) potpuno isključuje (b) i to u svim mogućim iskazinim situacijama? Ili je među njima moguća izvesna "podela rada", tako da u nekim slučajevima važi (b), a u nekim drugim, koji se jasno razlikuju od prvih, (c)? Umesto svih tih pitanja umesno je, za trenutak, postaviti "jeretičko" pitanje: da li je uopšte umesno pitati se *šta je iskaz*? Pitanje *šta je iskaz* cilja na suštinu/identitet. Da li iskaz uopšte i ima nekakvu suštinu/identitet ili nekakvu istovetnost sa sobom?

Napisani iskaz ukazuje na *moguće* (ne i nužno) odsustvo subjekta komunikacije, pa i samog događaja iskazivanja. A to odsustvo posvedočuje o mogućnosti da iskaz funkcioniše i bez *prisustva* subjekta koji ga iskazuje, pa prema tome i bez događaja iskazivanja. Dakle, to *bez prisustva* pokazuje da je i subjekt, bilo da je pošiljalac ili primalac poruke, ono što pada u mogući, ali ne i nužni, *kontekst* iskaza. Iskaz uvek ima neki kontekst, ali kontekst nikad nije prisutan u iskazu, već je uvek izvan, čak i onda kada iskaz nastoji da ga interiorizuje. Očigledno je da različita obeležja konteksta i, naročito, njihova zakonodavna neodređenost *vis-à-vis* iskaza – jer iskaz nema nikakav *nužni* kontekst – mogu podjednako da se pripišu i subjektu koji stupa u komunikaciju putem iskaza. Nikakva određena komunikacija nje nužnost. Sami iskazi ne nose u sebi nikada neku "poruku" koja bi određenu komunikaciju sa određenim subjektima činila nužnom. Komunikacija je neodređeni i promenljivi kontekst iskaza.

Ako iskaz ima neku suštinu/identitet, on je razumljiv samo iz perspektive ponovljivosti. Sama ponovljivost/iterabilnost iskaza je, zacelo, njegovo suštinsko obeležje koje proizlazi iz *mogućnosti* da iskazi funkcionišu i u odsustvu subjekta. Na tu mogućnost nam ukazuju *napisani* iskazi. Funkcionisanje iskaza podrazumeva da oni, s jedne strane, klize iz jednog konteksta u drugi, čineći to na razne načine; dok, s druge strane, to funkcionisanje podrazumeva da sam idealni, semantički identitet iskaza ima, unutar ponavljanja/rekontekstualizacije, stalno drugi, pomereni, različit smisao. Ako iskaz ima nekakvu iskaznu suštinu/identitet, onda se mora reći da funkcionisanjem te suštine/identiteta gospodari neidentično. U stvari, neidentično je uslov same mogućnosti bilo kog semantičkog identiteta/suštine. Čak i pod pretpostavkom da konkretna, empirijska prisutnost napisanog iskaza garantuje nekakav iskazni identitet, ipak, mora se imati u vidu da je i ta prisutnost uvek već "kontaminirana" izvesnim

odsustvom, prenosom, pomerenošću smisla tog iskaza. Ovo odsustvo i pomerenost se umeće u svaku transkripciju iskaza, njegovo izricanje, slušanje ili čitanje, tačno u onom trenutku u kojem se naznačuje prelom između antecedentnog i konsekutivnog stanja iskaza.

Na kraju mora se reći da teza (po d) po kojoj iskaz nije „ništa od svega“, odnosno po kojoj je on pre ništa nego nešto, jednostavno, nije za odbacivanje. Sve čime bismo hteli da utvrdimo semantički identitet iskaz ima i svoju „drugu stranu“, odnosno stranu uzaludnosti. Od nje može da se apstrahuje, ukoliko za to ima nekih razloga, ali to apstrahovanje je pre potiskivanje uzaludnosti nego njeno poništenje ili destrukcija.

Granica simboličke moći

Pojam tradicije živi i diše, ima dah i duh, upravo zahvaljujući izvesnom apstrahovanju od života. Tradicija bi htela da život kao nepredstavljivi izvor predstavljanja obuzda, ukroti, svede i to, u sudnjoj instanci jednim gestom mističnog utemeljenja. U isti mah, ona bi htela da svojim adeptima ono što je *bilo* predstavi kao zauvek prozirno i predstavljivo. Naravno, to je procedura nužnog apstrahovanja od života, od nepredstavljive osnova svakog predstavljanja. Reč je, dakle, o pogrebnoj proceduri kojom tradicija samu sebe (uključujući tu i duh, kulturu, pa i život estetskih artefakata) ekstenzivno i intenzivno lišava bogatstva svega onog diferencijalnog, polivalentnog, dvosmislenog i polisemičnog. Treba slediti Jedno-Jedino koje ima značenje Spasa, dakle, ono Jedno koje je već ustanovljeno, institucionalizovano i čije tumačenje je ukalupljeno.

Pa ako je jedina realnost u našem životu *trauma*, čiji daleki ili bliski inspirator je ono *sasvim drugo od samog života*, onda za tu realnost u isti mah moramo (zajedno sa Lakanom) reći da je – *presimbolička*. Smrt svega, pa i slike je njena presimbolička realnost. Smrt je ono pre, a ne posle. Nju nećemo izbrisati iz života pošto će nam se uvek vraćati, bilo kao nešto što poništava život drugih, bilo kao ono što će poništiti nas same. Ipak, u presimboličkom se za nas krije svojevrsni „spas“. Jer, to je *ništa* koje nas spašava od svakog fanatizma i dogmatizma! Presimboličko je anti-fundamentalističko, *par excellence*. Umesto filozofije uma i totaliteta koji na sve strane nadleću *granicu*, sada se prioritetno postavlja problem filozofije simboličkog (jezika, pisma, traga, teksta) i, zatim, presimbolički realnog i

pre svega: sasvim drugog koje na doslovni i metaforički način imenujemo kao – *smrt*.

Naša simbolička moć nikada neće biti u stanju da *egzorcizuje* presimboličko (dakle: doslovnu ili metaforičku smrt/realno) iz naših života. Zato će nam se i smrt slike uvek vraćati. Presimboličko će uvek da nam se *vraća*. To ne znači da su simbolička i slikovna moć sudbinski inferiorne. Ako u ljudskim poslovima postoji moć koja nije puka sudbina, o kojoj se bilo kako *odlučuje*, onda je to, zacelo, moć simboličkog ili, ako hoćete, moć simboličke (označiteljske) arbitrarnosti i fikcionalnosti označenog, moć koja, bez sumnje, prekoračuje i čini mogućom svaku drugu moć. Umetnost je, više nego išta drugo, prožeta i nošena tom *moći* i, naravno, njenom *granicom*. A videli smo: granica simboličke moći data je u fatalnoj instanci kroz objavu kako moguće tako i nužne smrti.

Uslovno i bezuslovno

U običnom govoru, kao i mnogim drugim diskursima – recimo: mitskom, religijskom, ideološkom – ne praktikuje se upitnost i već samim tim *vera u bezuslovno* može da za sebe nađe oslonac u vlastitoj – isključivosti. Nedodirljiva verovanja mogu, dakle, da se na različite načine nazovu, ali, bar u običnom životu, za njih je najprimerenije reći da su dogme i to dogme zdravorazumskog, konformističkog života koje nemaju nikakvu upitnu ili kritičku distancu vis-à-vis iskazanog. Pa šta god, u tom kontkstu, prođe – dobro je! Zdravi razum je, kao i religijska svest, prema vlastitim dogmama, bezrezervno – obziran. Štaviše, njegova vera je dogmatična u širem, ne-religijskom smislu. Zato su sva očigledna, čak i empirijska verovanja zdravog razuma podjednako dogme, budući da isključuju svaku diskusiju ili ne uvažavaju upozorenje koje glasi: ako verujemo da nešto jeste, to ne znači da ono zaista jeste ili da treba da postoji.

Međutim, bezuslovne istine nisu samo i nije nužno dogme i posebno ne dogme zdravog razuma. One mogu da budu i dogme potrebe za opstankom. Sve može da se shvati ovako ili onako, uslovno ili relativno, samo ne opstanak. On je fatalno, dakle, bezuslovno nužan. Optanak zahteva negaciju svaga što nas negira. On je bezuslovni pozitivitet ili identitet. On ima najveći mogući kapacitet bezuslovnog ili, ako hoćete, fanatizma. Nije li, možda, sve što teži izvesnom opstanku, svaka ideologija, religija, pa čak i

nauka i filozofija, uvek na svoj način podložno pomenutom fanatizmu?

Luj Altiser je osnovne filozofske stavove proglasio dogmama. To nam govori u neuspehu filozofije. Iako se upinjala da bude nešto drugo, ona je nužno završavala u dogmatizmu i fanatizmu... Mnogi filozofi su pokušali da odbace ideje bezuslovnog i aposlutnog kao dogme. U isti mah, oni nisu bili spremni da prihvate stanovište potpunog relativizma. Šta ih je kočilo? Na ovaj ili onaj način, oni su smatrali da je poopšteno-uslovljavanje-uvek-drugim neumesno, pošto se takva relativnost neopravdano (ili: avetinjski) otkriva i tamo gde joj nije mesto. Ali, gde joj nije mesto? Da li tamo gde caruje apsolutno? Ne, odgovorio bi protivnik *svega* (da li baš svega?) *apsolutnog*: nećemo bezuslovno/apsolutno, u redu, ali nećemo ni beskonačno, digresivno uslovljavanje, nećemo ni razobručeni relativizam... Imamo, dakle, jedno: ni... ni... Ni apsolutno ni relativno.

Nama koji smo uvučeni u tu dilemu ostaje da se upitamo: kakva je ta treća (ako je treća) pozicija? Da li nje uopšte ima? I da li je ona, još uvek, u skladu sa logičkim ili bilo kojim drugim načelima? I možda, zapravo, dogmama? Bilo kako bilo, osnovni logički stavovi su stavovi čije važenje je bezuslovno ili nije ništa! Da li ova treća pozicija – s one strane apsolutizma i relativizma – još uvek čuva u sebi logičko (ili, možda, metafizičko?) načelo identiteta kao *bezuslovnog* važenja ili *bezuslovne* potrebe? Nije li, možda, logika samo savremena zamena za tradicionalnu metafiziku, pošto ona u svom formalnom okviru čuva "činjenicu" po kojoj sve jeste ono što jeste ili, još bolje, po kojoj je sve *bezuslovno* ono što jeste, dakle, činjenicu po kojoj je sve samoidentično?! Jer, kako nešto što jeste ne bi bilo to što jeste? Kako bi bilo moguće da "X nije X" ili da "1 = 0"? Logika nam, naravno, ne kaže *šta jeste*, ali ona nam sugeriše pomisao da ako već nešto jeste (a uvek nešto jeste), onda to mora, bezuslovno, dakle, bez vrdanja i »avetinjskih interakcija", da bude to što jeste. Naravno, podrazumeva se: u bilo kom – realnom, idealnom, samo jezičkom ili fikcionalnom – registru da govorimo o tome što jeste *da jeste* i *kako jeste*... Nije li, možda, ova formalna bezuslovnost logike ipak previše rigidna? Bez sumnje – jeste, recimo, ukoliko bi se primenila na poeziju. Ali, zašto bi morala da se primenjuje na poeziju?

Bilo kako bilo, ovde se nameće pitanje: da li nam logika, sa svojim (formalnim) načelima, nudi *jedino* moguće (i čak: bezuslovno?) rešenje za smislenu artikulaciju opozicije *uslovno/bezuslovno*? Nije li ona ono jedino

moguće, treće rešenje u poređenju sa metafizičkim apsolutizmom i razobručenim realativizmom? Pri tom bi se reklo da logika ne poriče u apsolutnom smislu ove dve pozicije. Ona samo svoju formu, garantovanu načelom identiteta, smatra praznom i zato nedodirljivom. Eto zašto se logika, na mestu gde sama počinje, protivi potpunom relativizmu, prepuštajući ga nekim drugim, alogičkim tipovima diskursa.

Savremeni relativizam ima potrebu da kolonizuje sve situacije u kojima se pojavljuje pojam *istine*, ukoliko se on temelji na logici istog. Nasuprot tome, logika čuva u sebi izvestan pojam, mada formalne, kakve-takve – *istine*. Zato bi oprezni anti-relativista rekao da je stanovište relativizma ponegde (dakle: na ograničen, uslovan način) umesno, što, u stvaru, znači da nije svuda i sasvim umesno, a to bi, zatim, podrazumevalo da ipak postoje istine (počev, recimo, od tautologije A je A) koje su nužno *bezuslovne*. Nama ostaje da se upitamo: da li je takvo "mešovito" uverenje verodostojno? Jedno je sigurno, tim uverenjem se ipak *donekle* čuva bezuslovnost istine: ako je tako nešto uopšte moguće, ako nije kontradiktorno.

U ovom trenutku nije reč o tome da se opredeljujemo između relativizma i anti-relativizma, ili da optiramo za neko srednje rešenje, jer to nije stvar opredeljivanja i odluke, već problem koji zahteva razjašnjenje. Ili, bar, priznanje nemoći da se bilo kakvo trajnije rešenje ustanovi. Zato, za početak, recimo da su podjednako *sporna* ne samo pozicija relativizma i pozicija anti-relativizma, već i bilo kakvo *treće* ili *srednje* rešenje koje bi bilo puka mešavina te dve pozicije. Ono što nam u svemu tome ostaje nesporno jeste samo – upitnost. Kakav god status da opozicija *uslovno/bezuslovno* i reč *istina* ima u različitim tipovima diskursa, do njihovog verodostojnog statusa moguće je dopreti jedino putem procedure upitnosti. Naravno, pod uslovom da je i to uopšte moguće. Jer, nije isključeno da problem istine spada u one filozofske probleme koji se obično nazivaju – *nerešivim*.

U tradicionalnoj filozofiji nerešivi problemi su se čuvali; oni su bili, takoreći, sama srž filozofije. U savremenoj anti-metafizičkoj filozofiji, postoji, rađe, manir odbacivanja nerešivih problema (recimo: kao zaraznih spekulativnih konstrukcija) i prihvatanja onoga što je, po uzoru na nauku, rešivo ili je odgođeno kao rešivo (dakle: hipotetičko). Da li je sama opozicija *uslovno/bezuslovno* kao i ideja o *bezuslovnoj istini*, naprosto, jedna

spekulativna konstrukcija koja se mora odbaciti ili je problem koji se mora uvažiti, čak i ako je nerešiv? Ovde ćemo pokazati da u filozofiji pojam *bezuslovnog* i *bezuslovne istine* nije moguće u potpunosti odbaciti, sem na *prividan* način: tako da se sa izvesnim stvarima ili pojmovima postupa kao da su bezuslovno dati (= po sebi istiniti), ali da se, u isti mah, tvrdi kako bezuslovnih istina nema. U tom smislu, mogućno je reći da opozicija *uslovno/bezuslovno*, zajedno sa svojim metonimijama, takoreći nesvesno strukturira savremeni filozofski jezik. Bez obzira što je ta opozicija i dalje nerešen, a, možda, i nerešiv (metafizički) problem, ona komanduje aktuelnim filozofskim diskursom i kao takva, kao *komanda*, traži izvesno uvažavanje.

Ukratko, pojam *bezuslovnog* ne može, u filozofiji, olako da se ostavi po strani, da se isključi iz refleksije, s ciljem da se na taj (pritvorni) način *likvidira* i sama potreba za bezuslovnim... Čak i ako je bezuslovno u svojoj (opozicionoj) vezi sa uslovnim nerešivo, ako nas stalno uvodi u paradokse i nedoslednosti, svejedno, ono i dalje ostaje predmet filozofije, na otvoren ili prikriven način. Filozofija se, oduvek, bavila "nerešivim" problemima, ne s ciljem da ih konačno ili u nekom apsolutnom maniru reši, već da ukaže na ono što se u njima razlikuje kao moguće i kao nemoguće. Uz izvesna pojednostavljenja, moglo bi se, dakle, reći da je problem svakog filozofa: u kom smislu je, u njegovom diskursu, priča o bezuslovnom i sama upotreba bezuslovnog (neupitnih pretpostavki, postulata, načela, aksioma itd.) moguća, a u kom smislu je – nemoguća?

Feniks ne umire

U genezi umetnosti *merila originalnog* su se menjala u tolikoj meri da je moguće ustvrditi kako je *originalno*, zapravo, uvek bilo u nekakvoj predmodernoj, modernoj ili postmodernoj krizi ili je nastajalo iz te krize. Čini se da, u tom pogledu, koncept *originalnog* deli sudbinu same slike i funkcije predstavljanja koju ona u sebi nosi. Naravno, i slika i njene predstave uvek su nastajale, ako ne iz neke traume, onda iz najčešće estetskog nezadovoljstva postojećim, koje je nagoveštavalo traumu. Zato, predstavljati, to znači: *biti nezadovoljan*. Nezadovoljstvo je oličeno u ponavljanju koje je dato u svakoj re-reprezentaciji. Ali, to je ponavljanje

kojim komanduje razlika, drugo, nedosežno. Nezadovoljstvo dato u samom prisutvu kojem uvek nešto „fali“...

Dugo je izgledalo da krize u likovnoj umetnosti nikada nisu bile krize samog likovnog. Naime, kakve god promene da su nastajale u shvatanju *originalnog*: prvog, prvobitnog, iskonskog, izvornog, uzornog, novog, drugog itd., te su se promene javljale *unutar sistema likovnih umetnosti* u kojem je dominantnu ulogu, naravno, imala slika. To je, uvek, bilo zauzimanje *likovne* pozicije u strukturi predstavljanja... Promene u shvatanju *izvornog* nisu dovodile u pitanje samu sliku, nenu naspramnost *vis-à-vis* prisustva, već postojeći način slikanja, ocrtavanja, preuzimanja ili preoblikovanja onoga što je izvorno dato. Zato je originalnost ličila na pticu Feniks koja je, po starim Egipćanima, bila u stanju da se, posle 500. godina života, spali na sopstvenoj lomači i zatim da se iz sopstvenog pepela ponovo rodi/oživi. Dakle, koliko god da traje neki model originalnog-izvornog-uzornog, on će, pre ili kasnije, svoje mesto da prepusti drugom modelu. Jedne slike/predstave biće zamenjene drugim... I tu će opet biti reč o *originalnom* (= *izvornom*), jer ptica Feniks, mada biva spaljena, ipak ne uspeva da – umre!

Takav koncept besmrtnosti, mada je bio privilegovano obeležje kako klasične tako i moderne likovne umetnosti, sada je, bez sumnje, zapao u krizu opstanka. Šta to znači? Ranije, on je sam bio proizvođać krize umetničkih vrednosti, krize njihove aktuelnosti i atraktivnosti, međutim danas je ovaj mehanizam-dodele aktuelnosti/atraktivnosti, mode, modernosti, pa i postmodernosti, zapao u krizu dodeljivanja bilo čega. Dakle, više nije reč o iskušenju ponovnog rađanja, oživljavanja iz sopstvenog pepela, nije reč ni o ustanovljenju novih merila vrednovanja, već o destrukciji ili definitivnoj smrti samog vrednovanja ukoliko ono polazi od ideje *originalnog*. Sve je već načinjeno. Ničeg novog pod kapom nebeskom nema. Kao da je sve taština nad taštinama! Ali zaista, da li je sve taština?

Ništavilo svih gestova u kojima ono *izvorno* umire i ponovo se rađa iz sopstvenog pepela bilo je u tradicionalnoj (klasičnoj/modernoj) umetnosti uvek ograničeno samom afirmativnošću koju u sebi nosi ideja ponovnog rođenja, renesanse ili, bar, re-interpretacije već ustanovljenih vrednosti. Sada, međutim, pojmu *originalnog* preti bezobzirno poništenje: nihilizam bez ostatka. Pa ako su merila originalnog zauvek izgubljena, onda ili ništa više nije originalno ili je sve podjednako „originalno“... U svakom slučaju

imamo trijumf beznačajnosti. I naravno, u takvoj situaciji ni sam likovni kritičar (= gospodar svekolikih merila vrednovanja) više nikom nije potreban.

Prema tome, *kriza* ili, kako bi rekao Kirkegard, *bolest na smrt* originalnog dovela je do toga da kako klasični, tako i moderni poredak unutar sistema likovnih umetnosti bude temeljno uzdrman. Da li se ta uzdrmanost zove postmodernizam? Možda je moguće reći da je u ovoj stvari odnos uzroka i posledica krajnje problematičan. Ako je pad sistema likovne umetnosti, u kojem je slikarstvo imalo dominatnu ulogu, prouzrokovao fatalnu krizu koncepta originalnog, taj pad je, možda, prouzrokovao i krizu postmoderne beznačajnosti? Pa ipak, najbliža istini je činjenica da između ovih uzročno-poledičnih veza postoji uzajamna uslovljenost.

Presudan momenat u pojavi bolesti-na-smrt originalnog bilo je, svakako, Dišanovo izumevanje *ready-madea*... To je „slučaj“ koji ni danas nije u potpunosti razjašnjen. Pritom, jedno je ipak sigurno: ready-made *ne isključuje* inovaciju. On joj nalazi drugo mesto. Inovativna je re-interpretacija prisutnog. Pošto, prisutno nikad nije isto, kao što nikad nije isti ni njegov koncept. Re-prezentacija je re-interpretacija, samo je pitanje: u kom pravcu? I da li tu pravca uopšte ima? Čini se da čitava savremena umetnost bez prevelikih iluzija (koje su bile karakteristične za razdoblje modernosti) traga za odgovorom na to pitanje. Možda i nije reč o pouzdanom (ili: zauzdanom) odgovoru na samo pitanje, o *zaključenoj* (zatvorenoj, blindiranoj) odgovornosti, već o traganju u ritmu nedovršive upitnosti? O traganju koje je, danas, obeleženo nepreglednošću jer pravog odgovora i jedino ispravnog pravca, jednostavno – nema. Ili ga ima sa taštinom nad taštinama...

Istina kao Sizifov posao

Da li meta-iskaz koji pripisuje nekom iskazu istinu može da bude potpuno formalan, odnosno da učini izlišnim svaku spoljašnju referencu? Da li reći „*Sneg je beo* je istinito samo i samo ako je sneg beo“ predstavlja, u semantičkoj ravni, bezuslovnu formalnu istinu koja se ničim ne može uzdrmati? U čemu bi se sastojala ta bezuslovna istina? Očigledno u pogodbenom odnosu između meta-iskaza i predmet-iskaza. Ali, bez sumnje, iskaz *sneg je beo* ne kaže *gde* je on beo: da li u stvarnosti, jeziku, novinskom

izveštaju, romanu? Kad je ta pogodba ispunjena, onda istina – koja je inače uslovna – postaje sada bezuslovna. Problem je u tome što istina koja se ničim ne da uzdrmati, možda, u stvari, i ničemu ne služi. To bismo mogli da nazovemo izvesnim jalovošću *bezuslovnosti*.

Generalno uzev odnos između forme i sadržaja odnos je između postojanog i promenljivog, određenog i neodređenog, nužnog i slučajnog, bezuslovnog i uslovnog. Moguće je povući paralelu između ovih opozicija zato što one vode poreklo od ključne opozicije između istog i drugog. Istina ne može da se zauvek usidri u jednom, hegemonom polu ovih opozicija. Tako da to nije izvodivo ni u jednoj teoriji istine.

Pođimo od onoga što se (možda pogrešno) smatra utemeljujućim za teoriju korespondencije, od čuvenog Aristotelovog stava iz *Metafizike*: „Istina je reći o onome što jeste da jeste, a neistina je reći o onome što nije da jeste“. Da li ova Aristotelov rečenica odgovara klasičnom shvatanju po kome je istina slaganje mišljenja sa stvarnošću? Sve zavisi od toga kako će se protumačiti Aristotelova reč *jeste*. Bez sumnje, naivno bi bilo pretpostaviti da reč *jeste* nužno označava neku stvarnost i da reč *nije* označava *ne-stvarnost*.

Problem je u tome što oblici izvedeni od glagola *biti* ne ciljaju, bar ne nužno, na spoljašnji poredak stvari. U stvari, Aristotel u svojoj rečenici ne kaže šta *sve* (može da) znači to *jeste*. A mi nemamo razloga da pomislimo da je on to *jeste* video samo i samo u ontološkom kontekstu i kategorijama. Reklo bi se, u stvari, da to *jeste* implicitno podrazumeva vlastitu mnogoznačnost. Zato sama po sebi tvdnja da nešto *jeste* ne kaže gde moramo potražiti to što jeste. Ona dopušta mogućnost da to bude kako u stvarnosti, tako i, recimo, u antičkom mitu ili Homerovim epovima... U tom slučaju bi, po tako shvaćenoj Aristotelovoj izreci, tvrditi za Ahila da je veliki junak bilo istina, jer on je zaista bio veliki helenski mitski/epski junak. Očigledno, Aristotelov iskaz bi mogao da se stavi i u pogodbeni način, pa bi on onda glasio: ako nešto jeste, onda je istina reći da to nešto jeste. Iz toga bi zatim sledilo: ako kiša pada, onda je istina reći da kiša pada, a neistina da ne pada. Ali, takođe bi moglo da se kaže: ako je Ahil heroj, onda je istina reći da je Ahil heroj, a ako nije heroj, onda nije istina reći da je heroj. Naravno, isto važi i za Paju Patka.

Ovakvo shvatanje istine može da se prihvati i da se, zatim, tumači (pa i sužava ili proširuje) s raznih epistemoloških pozicija, odnosno počev od

različitih shvatanja realizma, idealizma, pragmatizma, empirizma, pa do same semantičke teorije istine. Moglo bi se reći da je Aristotelov stav, u stvari, neutralan u odnosu na navedene epistemološke pozicije, slično onako kako je, po Tarskom, semantičko shvatanje istine neutralno u odnosu na iste te epistemološke pozicije.

Pogledajmo sada Aristotelov stav u svetlu semantičkog shvatanja istine. Videli smo da u pogodbenom obliku Aristotelov iskaz glasi: ako nešto jeste, onda je istina reći da to jeste. To može da se preformuliše i na sledeći način: Iskaz da nešto jeste je istinit ako i samo ako to nešto (zaista) jeste. Recimo: Petrov iskaz da je ubio čoveka je istinit, ako je Petar (zaista) ubio čoveka. Ostavimo po strani pitanje da li je reč u zagradi (*zaista*) ovde uopšte potrebna i na koju vrstu konteksta bi ona mogla da se odnosi.

Ovde je, sada, važno uočiti da Aristotelov stav ima u sebe ugrađenu strukturu logičkih načela. Jer, njega možemo da protumačimo i na sledeći način: istina je reći o neistini da jeste neistina, a neistina je reći o neistini da je istina. Ili: istina je reći da ne-A jeste ne-A, a neistina da ne-A jeste A. To je logična posledica stava: reći za nešto da je istina istina je samo i samo ako ono zaista jeste istina, pošto bi isto to moralo da važi i za laž. Drugim rečima, načelo protivurečja je logična posledica načela identiteta. Njoj nije potrebna nikakva verifikacija izvan one koja proizlazi iz nekog utvrđenog identiteta.

Zato ostavimo po strani pitanje šta znači verifikovati činjenicu da je iskaz lažan onda kada tvrdi da jeste ono što nije. Ostavimo po strani pitanje kakva je laž – činjenica. Ostavimo po strani i pitanje da li se činjenica laži uopšte i može identifikovati (verifikacijom potvrditi) ili se ona, u najboljem slučaju, samo diferencijalno (= za razliku od istine) potvrđuje.

Svejedno, čak i kada direktna verifikacija ne bi bila moguća, iskaz koji tvrdi da jeste nešto što nije ili da je istina reći za laž da je laž, imao bi značenje, ne bi bio besmislen. Zato, da bismo mogli tvrditi da je jedan neistinit iskaz besmislen morali bismo uvesti neko drugo merilo (a ne merilo neposredne verifikacije) na osnovu kog bismo onda to mogli tvrditi. O kakvom drugom merilu je reč? Mi smo naveli jedno: diferencijalno merilu, tj. merilo *za-zazliku-od*, u ovom slučaju za-razliku-od (utvrđene) *istine*. Ovako shvaćeno diferencijalno merilo još uvek zavisi od načela verifikacije. Potrebno je da se nešto utvrdi kao istinito, da bi, zatim, moglo da se utvrdi da je ono suprotno od njega – neistinito. U datom kontekstu *Metafizike* (IV,

6, 1011b), Aristotel vrši izvesnu argumentaciju u korist načela isključenja trećeg. Kod kontradiktornih stavova, jedan je istinit, a drugi je lažan; trećeg nema. Ako se pođe od pozitivne *istine* kao osnovnog merila za uspostavljanje verodostojnog značenja (što je svaka filozofija oduvek htela da postigne), onda rad diferencijalnog, sasvim razumljivo, ide linijom ne samo isključenja laži nego i isključenja trećeg.

Međutim, problem svake filozofije (metafizike itd.) je u tome što ona nije uspela da na definitivan način kaže o svemu onome što jeste da jeste, tj. nije uspela da kaže ne samo definitivnu nego – rekli bi skeptici – ni bilo kakvu istinu o istini. Pa ako nema utvrđene istine, onda nema ni laži, pošto nema onoga što je suprotno istini. A ako, za filozofiju (ili metafiziku), nema istine i laži, onda to ne znači da nema onog *trećeg*, tako da, možda, sve dileme i nade borave u tom tećem. A šta bi to treće moglo drugo biti nego značenje nekog iskaza koji još nije stigao do dileme o istini i laži? Ili je, možda, prestigao tu dilemu? Bilo kako bilo, mi živimo s uverenjem i potrebom da naši iskazi *jednog dana* (ovo je rečeno bez ironije) ipak dostignu samu istine. Mada nikada do Kraja. Samo, ne znači li to da su naše istine, pravo govoreći, strukturirane kao Sizifov posao?!

Preče od opstanka

Mnogi narodi su u istoriji, jednostavno, iščezli. Zašto se to dešavalo? Najčešće zato što su oni gubili uslove za život ili što im je izgubljen trag, što su se rasuli, što su kroz spoljašnje nasilje preinačili identitet, što su pristali na asimilaciju, tj. stapanje sa drugim etničkim korpusom itd. Poseban i radikalan slučaj nestanka jednog naroda je – genocid. Međutim, primer Jevreja u Drugom svetskom ratu pokazuje nam da i nastrašnije genocidno nasilje nije uvek u stanju da uništi jedan narod. Primer američkih Indijanaca je, u tom pogledi, manje optimističan. Ipak, sve u svemu, pitanje o opstanku nekog naroda veoma je složeno i višesmisleno. Ali, kada je reč o samoj ideju opstanka i njenoj ideološkoj upotrebi onda je potpuno jasno da ona može i te kako da se zloupotrebi. Hitler je svoju političku i ratnu strategiju zasnivao na ideju ugroženog opstanka nemačkog naroda. Naravno, da bi život razvio svoje brojne mogućnosti, on prethodno mora da može da opstane. Ali opstanak može da se ideološki zloupotrebi kao politički nametljiva "trauma" koja, zatim, čini nužnim, fatalnim instrumentalizaciju svih životnih

mogućnosti u cilju očuvanja “opstanka”.

Kod nas su neki veoma ugledni filozofi, naročito devedesetih godina, pri raspadu SFRJ, pokretali temu opstanka, ne osećajući nikakvu predostrožnost u vezi sa njenom mogućom ideološkom zloupotrebom. Takav je slučaj sa Mihailom Đurićem koji je u tekstu "Ogledalo srpsko 1992." (v. *Iskustvo razlike*, Tersit-BIGZ, 1994 god.) razvijao temu *duhovnog opstanka* kao prve pretpostavke svakog drugog opstanka na našem tlu. Otuda je on, bez predumišljaja, mogao da tvrdi: "Pravi i jedini način da osiguramo naš duhovni *opastanak* može biti, dakle, samo put prevladavanja postojećeg raskola srpskog naroda". Kakvo značenje, u ovom kontekstu, ima reč *raskol*? Da li ona prevashodno ima značenje svetovnog rascepa/razdora ili, pre, nekakve religijsko-crkevene šizme? U čemu se sastoji taj razdor/šizma srpskog naroda? Deo odgovora na ovo pitanje nalazi se u Đurićevoj tvrdnji (iz 1971 god.) po kojoj "moramo znati da je za srpski narod u ovom času od najveće važnosti pitanje njegovog identiteta i integriteta, dakle, pitanje njegovog političkog, njegovog državno-pravnog objedinjavanja" (14). Raskol je metonimija nejedinstva, sinonim bolesti, patologije. Pri tom se, ovde, ne pomišlja da bi nacionalni identitet i integritet mogao da bude i da, po pravilu, jeste produžena ruka plemensko-patrijarhalnog identiteta i integriteta, naročito ako nije posredovan i, zapravo, dekonstruisan onim što je, upravo, “raskolničko” u modernosti i civilizaciji, dakle, političkim pluralizmom, demokratijom, multinacionalnošću (u ekonomiji), multikulturalizmom i tome slično.

Kao ljubitelj etnocentričkih naloga M. Đurić u *modernosti* vidi samo nekakvu jednoobraznost i životno obezličenje, zlo s one strane brda, tako da je, onda, ovoj "pošasti" neophodno suprotstaviti čari nesavremenog i antisavremenog (v. tekst "Savremeno, odviše savremeno", iz 1989., čiji naslov je već dovoljno rečit), dakle, čari praroditeljskog obezličenja i generičko-zavičajne jednoobraznosti: "U uslovima jednoobrazbnosti i bezličnosti modernog načina života, kad pojedinačan čovek *sve teže nalazi smisao i opravdanje vlastitog postojanja* (podvukao: M. B.), svest o osobenom zajedničkom poreklu uliva samopouzdanje, ili bar znatno ublažava strah od sveopšte ugroženosti (eto još jednom ove nezaobilazne, prisilno-ponavljajuće ideje o *ugroženom opstanku*: M. B.), pa se povratak rodnom zavičaju (plemenu/palanci: M. B.) neretko doživljava maltene kao jedino istinsko ljudsko oslobođenje" (48-49). Vidimo, dakle, kako je otužni

provincijalizam i prevlast patrijarhalno-plemenskog duha u stanju da postane "maltene" jedini istinski humanizam... humani biologizam i, možda, jedan humusni androcentrizam.

Pri tom, romantičarska sentimentalnost, svakako, nije poslednja reč ovog diluvijalnog nacional-humanizma. Jer, u već pomenutom "Ogledalu srpskom" M. Đurić propisuje lek, farmakon koji je, navodno, potreban da bi se postojeći bolesno-patološki raskol srpskog naroda prevladao: "Moramo" (Đurić ne kaže *ko* to *mora*) "početi iz početka. Moramo najpre vaspitati sam narod u nacionalnom duhu". Ne kaže se da taj narod mora najpre da se vaspita u civilizacijskom, visoko-obrazovnom, demokratskom, pluralističkom, tolerantnom, otvorenom duhu najviših tradicionalnih i savremenih vrednosti, već da *moramo* (*mi*, ali koji *mi*?) pre toga, odnosno *najpre* da ga vaspitamo u nacionalnom duhu. I u čemu se, onda, sastoji taj nacionalni duh/sablast, taj (zastrašujući) *bauk* koji je zaista kružio Srbijom već i pre poslednje deceniji XX veka, i koji, sudeći po nekima, i danas kruži? U čemu se sastoji taj bauk, sem u tome što se, kao što svi znamo, arogantno nametao svim drugim životnim i kulturnim vrednostima? I šta će još taj nikad-dovoljno nacionalistički vaspitani narod da vidi u tom duhu/bauku ako ne svoju sablasnu, praznu, najnižu-nagonsku i naturalistički ogoljenu sliku? Svoje – *ništa*! I naravno, borbu za opastanak tog *ništa*.

Pa ipak, g. Đurić je bio ubeđen da ovaj isprazni ogledalni i uvek gladni nacionalizam nije, u Stvari, ništa drugo do naš suštinski *humanizam/naturalizam*. Iz toga, onda, sledi da "moramo (opet to *mi*: M. B.), naime, kultivisati svest o tome da nacionalno spada u sferu najviše ljudske odgovornosti, da naciji dugujemo vernost i privrženost posebne vrste, da su nacionalna pripadnost i nacionalno osećanje izvorna, primarna ljudska obježja, da nacionalni interes i nacionalno dobro uživaju neprikosnovenu prednost i preimućstvo pre svih ostalih zemaljskih interesa i obzira"! Dakle, ono nacionalno (a ne evropsko, svetsko, civilizacijsko, demokratsko itd.) se ne osvrće na bilo kakve druge obzire, a to znači da je ono savršeno *bezobzirno* i da njemu dugujemo vernost i privrženost posebene vrste...

Čitava ljudska povest je brojnim užasima, uključujući tu i ovaj *balkanski* (pošto taj naci-humanizam nije bilo čiji, pa ni naš ekskluzivni specijalitet) na kraju milenijuma, posvedočila kuda, zapravo, vodi ova bezrezervna i, zapravo, *beskrupulozna* – a to je tu, zacelo, prava reč –

prednost i preimućstvo nacionalnog nad svim ostalim vrednostima i obzirima. Reč je, naravno, o beskrupuloznom svođenju ili podvođenju pod nacional-totalitarizam svega što je samo-ljudsko, što je egzistencijalno osigurano kao ljudsko pravo (pojedinaca, grupa, etničkih manjina), što je slobodna duhovna inicijativa (neometana bilo kakvim prečim ili najprečim obzirima) u kulturi, politici, nauci, umetnosti, filozofiji, pa ako hoćete i u ekonomiji.

Svakako ono što ovaj nacional-humanizam nije dopuštao ili što je u svom svetom etnocentričkom nadahnuću isključivao, to je mogućnost da se na prvom mestu ili mestu prvog bude *samo čovek*. Ili, što se svodi na isto, *samo građanin*. A onda nije dopuštao ni ideju da taj *samo ćovek* može da živi u zajednici sa drugim *samo ljudima*. Jer, po tom shvatanju, bez sakralnog posredovanja patrijarhalno-plemenskim nalozima nema ni čoveka ni individue, s izuzetkom izdajnika ove naci-suštine, počev od "Ćiril filosofa" i razno-raznog kukolja u našem žitu, pa onda, i onih koji ni u kom slučaju ne ulaze u ukvire jednog naci-patrotskog *mi* ili jednog *mi pa mi*.

Fatalni Zloduh

Lajbnic je tvrdio da su istine uma istinite u svim mogućim svetovima. Jedna od pretpostavki bez kojih ovo shvatanje ne bi bilo moguće je sledeća: da bi istine uma (šta god da se pod time podrazumeva) bile istinite u svim mogućim svetovima potrebno je da eventualni prelaz iz jednog u drugi svet ne naruši njihov status – *istina*. Ali, šta u ovom kontekstu znači reč *prelaz*? Kako bi istine mogle da pređu iz jednog u drugi svet? One to, bez sumnje, čine pomoću jezika ili reči, odnosno, a to se svodi na isto, zahvaljujući istom značenju koje reči (čak i ako su različite) imaju u različitim svetovima (ili: kontestima).

Bez značenjske istovetnosti nije moguć nesmetani prelaz bilo kakvih istina, pa i rečenih *istina uma*, iz jednog u drugi svet/kontekst. Pri tom, označitelji mogu da se menjaju, ali značenja ne. Nepromenjena (ili: ista) značenja su, dakle, nužna, budući da ona raspolažu sposobnošću da, unutar iskaznih re-kontekstualizacija ili prelazaka iz sveta (konteksta) u svet (kontekst), istini sačuvaju status *istine*. Tačka, to je sve.

Ipak, ostaje otvoreno pitanje: da li je uopšte moguće nešto takvo kao semantički identitet? Da li je to što bismo unutar složene sintaktičke i

semantičke i pre svega *diferencijalne* mreže jezika nazvali semantičkom istovetnošću zaista istovetnost? Pa ako jeste, onda: pod kojim uslovima ili na koji način je ona, kao takva, moguća? Po koju cenu se značenja *ustanovljuju* (jer reč je, bez sumnje, o jednoj jezičkoj ustanovi) kao nepromenjena, ista, invarijantna? Na koji način, ako znamo da je svako takvo značenje uspostavljeno diferencijalno ili za-razliku-od nekog drugog značenja? Da li je, onda, to uspostavljanje u stvari samorazumljivo i, kao takvo, bezuslovno? Šta je uopšte isto ili identititet (ili: istina o identitetu)? Odnosno: otkuda ova pretpostavka o istom/identitetu kao kolevci u koju se nužno smešta svaki/bilo koji entitet i svaki/bilo koji smisao? Da li *stvar* (nedostaje nam neka druga, bolja reč) koju nazivamo *identitet* uopšte i postoji?! I gde? – Zacelo, to su neugodna pitanja o kojima semantičari neće ni da razmišljaju, pa ćemo ih i mi, u ovom trenutku, ostaviti po strani, iz razloga koji će ubrzo postati vidljivi.

Duž čitave istorije, u raznim oblicima mnenja, ideologije, zdravog razuma, nauke i filozofije učvrstilo se verovanje po kome *istinosna vrednost iskaza* (počev od konstativa) po pravilu obezbeđuje ovim diskursima *nesumnjivu nezavisnost od* samog konteksta izjavljivanja, odnosno od sveta u kome se pojavljuju. Ukratko: istine su *date po sebi*. One su to utoliko pre ukoliko su vezane uz neke stvari ili entitete koji su i sami dati po sebi, odnosno pre i nezavisno od svake pomisli na njih.

Dobar primer tog shvatanja nudi Huserl, u *Logičkim istraživanjima*, gde tvrdi da postoje večne istine logike koje caruju u bezvremenom carstvu ideja i da one važe čak i ako ih ni jedan čovek ne poznaje i ako ih nikada ne bi ni upoznao!

Slično može da se kaže i za konstative. Jer, ono što se jedanput dogodi može da bude zaboravljeno, ali samo vreme, iako je ophrvano ireverzibilnošću, ipak ne može da učini da se taj događaj nije dogodio. Sve naše konstatacije, budući da se odvijaju u vremenu, vezane su uz tu neuništivu *bilost*. Zato čin konstatovanja daje prednost dugom pamćenju i dugom trajanju. Konstativi, takoreći, prizivaju večnost.

Sam taj afinitet za postojanost konstativa Nenad Miščević komentariše na sledeći način: "Ova konzervirajuća snaga konstativa nije samo stvar teoretiziranja o teorijama, već često služi kao oslonac nekim praktičnim doktrinama: učenje o univerzumu znanosti sa svojim etičkim implikacijama počiva upravo na pretpostavci da je istina invarijant u odnosu

na pragmatički determinirane aspekte značenja" (v. predgovor knjizi Dž. Serla: *Govorni činovi*, Nolit, Bgd. 1991 god.).

Ulog u ovoj diskusiji očigledno je velik. Ipak, ne bismo smeli dopustiti da nam, u njoj, etički razlozi postanu nadmoćan *epistemološki* argument. Ako etiku ostavimo etici, onda teza o invarijantosti ili identitetu iskazane istine ne bi smela da se prihvati bez izvesnog, kako Miščević kaže, "teoretiziranja o teorijama", odnosno ne bi smela da se prihvati kao jednostavna pretpostavka lišena prethodnog ispitivanja i dovoljnih teorijskih (epistemoloških) razloga.

Eto zašto nije moguće *zaobići* pitanje: da li su uopšte mogući takvi iskazi – bili oni konstativi, istine uma ili nešto treće – koji kad su jednom istiniti mogu i moraju to biti svaki put ili bezbroj puta, nezavisno od bilo koje promene njihovog konteksta/sveta? Potvrdan odgovor na ovo pitanje nužno povlači za sobom – i to u jednom *jakom* smislu – potvrdan dogovor i na pitanje: da li postoje semantički identiteti?

Međutim, kad Miščević govori o konzervirajućoj snazi konstativa, on ne misli toliko na njihovu semantičku *re*-kontekstualizaciju nego, pre, na činjenicu (koja se takođe pretpostavlja) "da je istina invarijant" u odnosu na pragmatički determinirane aspekte značenja. Ipak, ostaje zagonetno: da li je i kako je istina *invarijant*?

Reći *invarijant* podrazumeva, bez sumnje, to da istina već sama po sebi ima izvestan identitet koji ne varira od konteksta do konteksta i koji je, u tom smislu, nezavisan u odnosu na semantičkog prenosnika, odnosno jezik i njegov diferencijalni "relativizam". Istina je, dakle, pre svakog ponavljanja *već* istovetna sa sobom ili invarijantna.

U pitanju je, štaviše, nužan (mada ne i dovoljan) uslov mogućnosti istine. Prema tome, istina je istovetna sa sobom ili nije istina. Jer, kako bi bila moguća istina koja je u sebi (i) nešto drugo, protivurečno ili suprotno od sebe? Sam identitet po-sebi-date-istine očigledno se razlikuje od njenog semantičkog identiteta i ima fundamentalniji smisao. Istina, ako je uopšte istina, uvek je bezuslovno – istina. Oduvek i zauvek.

Vitgenštajn je u *Tractatusu* tvrdio da su tautologija i kontradikcija ekstremni slučajevi istinosnih uslova nekih stavova. Tautologija je *uvek* istinita, a kontradikcija *nikad*. I mada te dve stvari niti kažu išta, niti imaju ikakvog smisla, one u pozitivnom (tautologija) ili negativnom (kontradikcija) smislu predstavljaju uslove *sine qua non* istinitosti.

Prema tome *isto* (izraženo u jeziku putem tautologije) predstavlja nezaobilazni uslov mogućnosti (pojavljivanja) istine kao istine. Ali istina je, oduvek, ciljala na nešto mnogo više od puke tautologičnosti. O čemu je reč? Ako je tautologija uvek istinita, onda i Odisej ima vrednost istine u iskazu koji glasi: *Odisej je Odisej*. Bez sumnje, mnoge teorije istine se ne bi time zadovoljile.

Naravno, istina teži da bude istina *nečega* što ipak prekoračuje horizont samog iskaza. U proceduri utvrđivanja istine upisano je kao nužan momenat identifikovanje izvesnih van-iskaznih entiteta/identiteta, makar, onda, oni imali apstraktnu metafizičku egzistenciju ili egzistenciju tzv. *istina uma*. Bez identifikovanja (ili: konstatovanja) nečega, nekog entiteta (od lat. *entis* - koji jeste; sama reč, pri tom, ne kaže *kako*: idealno ili materijalno?), svakako, ne može biti ni govora o *istini*. Tautologija, u najboljem slučaju, iskazuje istinu nekog entiteta: da to jeste taj entitet, a ne neki drugi. Takođe, može da se kaže da ona iskazuje istinu jednog označitelja, da jeste to što jeste. A to, svakako, nije bog zna šta. Iz svega ovoga sledi da istina, kakva god da je, uvek ima i svoj predmet, kakav god da je i on. Ona "samo" (ili: ona misli da *samo*) konstatuje njegovu (sintetičku ili analitičku) istovetnost sa sobom.

Ali, ukoliko istina *nešto konstatuje* (a ona to uvek čini, jer je istina *o* nečemu), onda ona *ne zavisi* od bilo kog subjekta, ona nije subjektivna ili relativna, budući da na *odlučujući* način zavisi od svog predmeta (objekta) koji je, po sebi, istovetan sa sobom i u svojoj istini *nezavisan* od toga da li će biti, kao takav, konstatovan, iskazan, posmatran i tome slično. Recimo: istina da je zemlja okrugla morala bi da važi i kada s njom ni jedan čovek ne bi bio upoznat ili saglasan... Po tom shvatanju, stvarnost *po sebi* (bilo da je idealna ili materijalna) jeste garancija same istine *po sebi*. Tako, naime, stoje stvari u najtradicionalnije shvaćenom logocentrizmu.

Pri tom, ostaje otvoreno pitanje: da li reći za neku *stvar* da je data *po sebi* predstavlja bilo kakvo jemstvo da je ona, ujedno, data kao istovetna sa sobom? Svakako – *ne*. Sve stvari, čak i kad bi bile date po sebi, nužno bi u sebi bile neistovetne, neidentične sa sobom. Naprosti, sve što jeste neistovetno je sa sobom, budući da je istovetnost sa sobom logička konstrukcija (forma) koja se pripisuje stvarima generalno uzev, pa onda i onima koje navodno postoje "po sebi". Identitet je samo idealna konstrukcija projektovana na tu *izvornu* neistovetnost svega bivstvujućeg sa samim

sobom. Pri tom, sam proces identifikovanja, da bi uopšte i bio moguć, mora po svaku cenu da apstrahuje od onog što je u stvarima neidentično.

Eto zašto sve što znamo o svetu u formi logičke korektnosti nikad neće biti dovoljno. Ono nikad neće moći da obuhvati razlikovni (diferencijalni) pluralizam bivstvovanja. Ali, vera u identitet i naročito identitet Sveta br. 1., sastavni je deo naših najtvrdokornijih navika! Te navike nam sugerišu: ukoliko je neka stvar data *po sebi* (nezavisno od subjekta, govora, mišljenja itd.), ona onda ne može da *ne bude* identična sa sobom! Nedostaje samo odgovor na pitanje: zašto bi to moralo da bude tačno? Da li nam nužna identičnost svih stvari po sebi sa sobom, u stvari, garantuje odsustvo subjektivnog uplitanja koje relativizuje naša saznanja? To bi u najmanju ruku bilo naivno!

Ipak, ta nedovoljno ispitana pretpostavka po kojoj datost-po-sebi nečega predstavlja, istovremeno, potvrdu njegovog identiteta, ima veoma važnu i, zapravo, nezaobilaznu ulogu u konstituisanju tradicionalnog pojma *istine*. Ona je dugo predstavljala uslov bez kojeg – tako je bar izgledalo – nije moguća bezuslovno važeća istina bilo kog konteksta/sveta ili istina kao takva. Dakle, ta pretpostavka nudi dovoljan razlog zbog koga je moguće da neki konstativ, recimo, zdravorazumski ili naučni iskaz, bude istinit bez obzira na moguću (pragmatičku itd.) promenu konteksta. Mogućnost da stvari budu date *po sebi*, nezavisno od nas ili da budu dugotrajne, ako već ne i večne, jeste fon na kojem konstativi crpe svoju nezavisnost od svake promenljivosti konteksta.

Iz toga, zatim, bespogovorno sledi da sam predmet, da bi uopšte mogao da pretenduje na istinitu spoznaju (ili: da bi dopustio da mu se ona pripiše), mora, naprosto, da bude istovetan sa sobom. Ipak, to što on jeste/postoji po sebi, dakle, nezavisno od nas/subjekta, videli smo, nije dovoljna garancija da on postoji i kao u-sebi-istovetan-sa-sobom. Šta nas sprečava da o njemu mislimo kao o nečemu što je neidentično u sebi sa sobom? Ako je identitet nešto što postoji samo u jeziku/logici, dakle, kao idealna konstrukcija, ali ne i u stvarima (sem po *preskupu* cenu apstrahovanja od razlika i drugog) onda je on ozbiljna smetnja čije detektovanje nam objašnjava zašto ni nauka, ni filozofija, ni ideologija nisu zatvoreni sistem koji se oslanja na bezuslovne istine, kao i na bezuslovnu istinu o istinama. Pitanje je: ako istina nije bezuslovna, da li ona uopšte i postoji?

Jedno je sigurno. Istina ne samo što pretpostavlja nego i *nalaže* da njen predmet bude ono što jeste, a ne nešto drugo. Logocentrizam nalaže koincidenciju bića, istog i istine, u bilo kojoj ravni. Ta koincidencija uvek povlači za sobom *isključivanje* (potiskivanje) drugog, razlike, neidentičnog.

Da bi o nekom (apstraktnom ili konkretnom) predmetu moglo da se govori u kategorijama istine, on mora da zadovolji strogo uzev *nemoguće uslove*: da bude podložan identifikaciji kao po sebi dat i sa sobom istovetan entitet. Odnosno: da bude takav kakav jeste ili, što se svodi na isto, da u sebi *ukine* ili *potisne*, kao osnovnu smetnju, *dimenziju drugog*. Da li je ova svodeća, nivelišuća, potiskujuća istovetnost sa sobom nužan uslov istinite spoznaje nekog istinitog predmeta? Bez sumnje, jeste. Jer, u protivnom, istina bi imala obeležje Dekartovog Zloduha. Nama jedino ostaje da se upitamo: šta ako istina, u sudnjoj instanci, ipak ima obeležje Zloduha?!

III. Komična strana tragičnog

Ozleđena tautologija – Agonija stvaranja – Okrutni bog – Fantazam teorijskog utemeljenja – Šta nije trivijalno? – Rađanje iz pepela – Ako nema kraja kraju – Tegobe avangarde – Da li je laž suvišna? – Lepršavi skuti politike – Preokrenuti hijerarhiju – O jednoj paradoksalnoj nužnosti – Interaktivno umreženje – Dva lica postmoderne – Ono mistično u istini – Ideološki posao slike – Izlišnost teorije izlišnosti – Tzv. sloboda za polumrtve – Voluntarističko hteti-reći – Pobednik koji ne piše istoriju – Nešto više od nade? – Komična strana tragičnog – Obmanuto mnoštvo

Ozleđena tautologija

Formula "*p* je istinito ako i samo ako p" ne sugeriše nikakvu činjeničku istinu ili njenu mogućnost, već samo ukazuje na precizan značenjski identitet koji iskaz *p* (recimo: *kiša pada*) ima, čak i kad je višesmislen! Šta god da iskaz *kiša pada* znači (ukoliko se upotrebljava s pomerenim značenjem u odnosu na uobičajeno, recimo, kao lozinka), on pre svaga znači da *kiša pada*. Otuda bi se reklo da je konstrukcija semantičkog identiteta (iskaza), naprosto – neuništiva. Kao što je neuništivo i samo načelo identiteta. Reč je, dakle, o bezuslovnom važenju *identiteta* u jeziku u kojem identitet, generalno uzev, jedino i važi! Ali, bez sumnje, drugi naziv za jezičko-semantički shvaćen identitet je – *tautologija*. Zato je tvrdnja po kojoj *kiša pada znači da kiša pada*, u stvari, tautološka. Tautologija je čuvar semantičkog identiteta. I ona nam, takođe, izgleda neuništiva.

Jedna T-rečenica, tvrdi Dejvidson, "fiksira istinosnu vrednost u odnosu na izvesne uslove, ali ne tvrdi da je rečenica objekt jezika istinita *zato što* ti uslovi važe." Situacija je hipotetička. Ako ili kada ti uslovi važe, tada oni važe, tj. imamo istinu. Da li oni zaista važe, to *pre ispitivanja* ne znamo. Prema tome, teorija istine koja se zastupa u T-rečenicama je samo *formalna*. Dejvidson to, uostalom, otvoreno tvrdi: "U središtu je formalna

teorija, teorija istine, koja u rečenice unosi jednu složenu strukturu sa primitivnim pojmovima istine i zadovoljenja. Ovi pojmovi bivaju primenjeni zahvaljujući formi koju daje teorija i sadržaju koji pruža svedočanstvo." Pri tom, svedočanstvo ne mora da bude verodostojno. Uslovi verodostojnog svedočanstva ne moraju i stvarno da važe. Svedočanstvo o bilo čemu može uvek i da bude prividno, da bude u zabludi, da samo sebe vara. Da li se ono vara ili ne, to više nije pitanje teorije koja nudi formu. To je sada, u stvari, ograničenje za teoriju koja nudi formu. Naime, suviše često se pokazuje da ta teorija nudi samo praznu formu ili puku tautologičnost.

Ipak, pođemo li od pretpostavke da se ukupni uslovi istinitosti *razlikuju* od formalnih, tautoloških uslova, tada se javlja problem: u čemu se ta razlika sastoji? Jedno je sigurno: ako takve razlike ima, *nju neće formulisati teorija koja insistira na formi*! Ona se, u stvari, mora formulisati kao neuspeh formalnog koncepta istine ili neuspeh tautologije primenjene na konkretne sadržaje. Taj neuspeh ili ta ograničenost na neki način dovodi u sumnju svako pravilo koje, budući da je utemeljeno na bezuslovnoj istini, isključuje moguće iznimke. Dakle, mi ne možemo da imamo *bezrezervno* poverenje u pravilo koje glasi: bez obzira na posebne, promenljive uslove (merila istinitosti) koje bi jedan iskaz morao da zadovolji da bi bio istinit, ključni nužni uslov se sastoji u tome da značenje tog iskaza mora da bude istovetno s onim što ono znači. Po tom pravilu, naime, *kiša pada* mora da znači da *kiša pada*. Što je, svakako, tautološki uslov. A tautologija je, naravno, bezuslovno istinita (v. *Tractatus*, 4.461).

Ipak, problem je u tome što je tautološka istina nužno *druga vrsta istine* (da li i sasvim druga?) od one koja funkcioniše unutar epistemološke opozicije istinito/lažno (ako takve uopšte ima). Ali, naravno, istina koja se javlja unutar opozicije istinito/lažno, već zato što se javlja unutar te opozicije – ne može biti bezuslovna istina. A to nas vraća na problem: da li su te dve istine uopšte spojive? I kako? Bar danas, priča o velikoj, sistemskoj sintezi je isključena. Jer, u protivnom, takva svesinteza bi u svom zadovoljavajućem obliku bila već odavno nađena. Neuspeh velikih i malih filozofskih sistema svedoči nam da Istina (nad istinama) naprosto – ne postoji. Ona još manje postoji u nekom skromnijem, minimalnom smislu, recimo, unutar shvatanja po kome je svrha filozofije *logičko razjašnjavanje mili*.

Agonija stvaranja

U umetnosti, stvaralaštvo ima značenje muke, traume, agonije ili agona koji premošćuje teško premostivi jaz između projekta i realizacije, i zatim, možda, uživa u svom stvaralaštvu. Upravo zato što je agonija i agon, stvaralaštvo, da bi uopšte i izdržalo, mora da bude i igra. Pri tom, ono ne sme i ne može da bude suviše razigrano, jer u tom slučaju zapada u površnost. Ta površnost ne može da rasplete moguće zaplete između projekta i realizacije, trajanja i efemernosti. Svaralaštvo je, dakle, sposobnost da se premoste prepreke koje mu, na putu stvaranja, stalno odnekud iskrsavaju... Kad se proces objektivacije-materijalizacije arta završi, tada se završava i procedura stvaranja, mada taj završetak, iako je završetak agonije, ne obećava ništa unapred... Nikakav spas ili izbavljenje.

Agonija umetničkog stvaralaštva mora biti u izvesnom, rekli bismo hegelijanskom smislu *negirana*, dakle, u isti mah ukinuta i sačuvana u samom delu. Zato umetničko delo, kao finalni proizvod, kao objektivirana, materijalizovana stvar, nužno u sebi re-prezentuje ili zastupa sam proces stvaranja/agonije. Tužna istina svakog artističkog dela, čak i kada je ono „blistavo“ jeste to da ono u sebi sadrži muku tvoraštva koja je, ujedno, muka umiranja svih drugih mogućnosti. Agon je takmičenje s otporima. U svom savršenom obliku, ako takvog uopšte ima, umetnost je, pravo govoreći, nalik na smrt. Zato su smešne romatične predstave o stvaralaštvu kao poslu *genija u zanosu*...

Stvaranje jeste igra, igra analogije, igra istog i drugog, igra mašte i strasti, ali igra koja dodiruje granicu, igra u agoniji, igra koja se uspostavlja, koja se pred-nas-stavlja, koja se upliće u paradokse predstavljanja koje dodiruje nepredstavljivo. Pa ako je to igra koja samu sebe stavlja pred nepredstavljivo, neizrecivo, sasvim drugo, sve u svemu, ono što se ne može reprezentovati, bar nikad do Kraja, onda je to igra koja može samo da simulira spokojstvo. Agonija umetničkog stvaranja sastoji se iz te u isti mah utešne i neutešne činjenice da umetnost nema kraja, da njoj uvek nešto nedostaje, da je to nešto drugo i da bilo koja njena realizacija nikad ne znači samo ispunjenje i zadovoljenje nego u isti mah i smrt. Ili, bar, označava jedno iscrpljivanje mogućeg u nepovratnom vremenu: trijumf nad gibitkom svega ostalog.

Nasuprot ideji o *mekoj* politici koja se, kao takva, ostvaruje unutar liberalne *demokratije*, klasično šmitovsko tumačenje zastupa tezu da (liberalna) vladavina zakona vrši negaciju politike na jedan paradoksalan način. Naime, pojava i prodor liberalizma u svetu zaista su, veruje Šmit, doveli do izvesnih procesa *depolitizacije* politike. Ipak, čisti liberalizam, neoliberalizam, pa i liberalene demoratije znaju i te kako da se obračunavaju sa svojim neprijateljiva, bilo da su oni stvarni ili fiktivni. Pri tom, već sam individualizam, koji je ključni momenat liberalne strategije, nužno *odozdo*, ako tako može da se kaže, negira ideju *političkog*, ukoliko ta ideja uvek podrazumeva izvesno diskriminatorno – grupisanje. Zato sam pojam *individue* po Šmitu nije politički pojam... Da bi mogla da postane politički pojam individua mora da bude politička individua, dakle, deo neke grupe koja se grupiše i time, na neki način, konfrontira sa drugim grupama ljudi... Zato pisac *Političke teologije* s izvesnim pravom ne može ni da zamisli individuu koja bi postala deo grupe a da, pritom, ostane – individua. To deluje kao zamka.

Liberalno društvo je društvo pojedinaca koji, u suštini, ne mogu da se politički grupišu, jer su već grupisani u državu koja je čuvar njihove individualnosti i njihove imovine. Individualnost je zaštićena legalitetom koji predstavlja (reprezentuje) već-ustanovljeno političko ili nad-individualno grupisanje. Političke partije su takvo grupisanje koje nije odgovorno individuama, već neprikosnovenom (liberalnom) legalitetu. Sa stanovišta legaliteta intervencija je moguća, čak i onda kada je izraz nasilja prema pojedincima, jer njene "dobre namere" teže da u sudnjoj, egzistencijalnoj instanci zaštite individue od nelegitimnog nasilja... Zato je, na prvi pogled, legalistička intervencija uvek nenasilna, jer ona, reklo bi se, ne potrže nasilje van onoga koje već u svojim rukama na monopolski način drži pozitivno pravo.

Pa ipak, to ne odgovara, bar ne u potpunosti, istini. Jer, uvek kada se nekom takvom intervencijom rešava problem raskoraka između legaliteta i legitimiteta suočavaju se dva (suprotstavljena) viđenja, dve strategije nasilja. Naime, sama kriza legitimiteta unutar sveukupnih životnih procesa (za koju se, po pravilu, optužuje legalna vlast) nužno implicira društvene sukobe, a ne samo neko difuzno nezadovoljstvo, tako da se potreba za legalističkom

intervencijom uvek javlja posle nasilja! Zato legitimišuće delovanje koje se u društvu (a možda i u svetu?) suprotstavlja nelegitimnim procesima ustanovljenim (i često: favorizovanim) pod kapom postojećih zakona jeste *nasilje protiv nasilja* koje teži da sredstvom *redefinisanja* pozitivnog prava ovoga, naprosto – *odbaci*.

Sve u svemu, legitimišuće delovanje svuda, pa i u *najuzornijim* liberalno-demokratskim tvorevinama, na nužan način je izvesno nasilje. Najpre, zato što pravo po svom interesu ili po svojoj prirodi uvek teži očuvanju svog prava na pravo. Ono je – konzervativno. Pa ipak, pravo je čovekov izum. Ono, drugim rečima, pripada poretku slobode, a ne prirode. Reč je o slobodi svakog pojedinca, koja se, odmah, suspenduje da bi bila sloboda "svih". Ali to stvara aporiju između individualnih sloboda i zajedničkih sloboda ili sloboda u zajednici, tj. slobode "svih".

Duh liberalnog ustrojstva zajednice, bez sumnje, ima zaslugu što je u istoriji zaustavilo otvoreni polemocentrizam. Ali, time nije bilo rešeno pitanje o odnosu između slobode i prisile. Ako mi danas živimo u slobodnom svetu, onda je to, još uvek, slobodni svet dobro usmerenog nasilja. Zato otvoreni polemocentrizam nije poslednja totalizacija nadindividualnog nasilja u čitavoj povesti zapadnih društava. Liberalni poredak, u svojim različitim varijantama, nasilje čini neizrecivim, a to znači ono što je u njemu nasilno, još uvek je moguće nekako i, zacelo, aporematski – izreći. Živimo u društvu nasilno kontrolisane slobode. Sloboda od trenutka do trenutka, manje ili više postaje varka. Svi oni koji pružaju otpor legitimnom nasilju, bivaju podložni brutalnom nasilju. Zato valja reći to da se političnost, ma koliko bila prevrtljiva i nedosledna, uvek rukovodi nečim *apsolutnim*, sopstvenim *okrutnim bogom* ili, ako hoćete, jasnom, izričitom deobom između čistog i prljavog. Ali, to još uvek pripada konceptu radikalne političke tradicije, koji politiku shvata kao likvidaciju neprijatelja ili kao zločin.

Fantazam teorijskog utemeljenja

U ovoj filozofskoj mrvici postavlja se pitanje koje se ne može izbeći: da li je moć uspeha ili uspeh moći ono pred čime svako kolebanje, sumnja, pa i filozofska upitnost mora da prestane, a neprikosnoveni autoritet sada i ubuduće vladajuće prakse da započne? Zašto umesto uspeha i moći temelj ne

bismo potražili, recimo, u veri, znanju ili nadi? S tim što, naravno, ne bismo smeli da zaboravimo da su vera, znanje i nada i sami često korumprirani, dakle, da su vera samo u ono što, bar latentno, ima *uspeh* i *moć*.

Sve u svemu, umesno je upitati: zašto su uspeh i moć samorazumljivi? Zašto su ono čemu utemeljenje, zapravo, i nije potrebno? Tako da, praktički uzev, oni sve drugo utemeljuju, to jest na svako pitanje ili nedoumicu nude efikasan odgovor ili (normativni) uzor, ako već ne i nalog? I nije li u tom pogledu samorazumljivost, bez obzira da li se radi o liberalnom ili marksističkom konceptu moći, podjednako samorazumljiva? Dok traje.

U osmoj tezi o Fojerbahu Marks tvrdi da je sav društveni život u suštini praktičan. Zato je polazna i završna tačka socijalne kritike, odnosno njena istinska i postojeća referenca nužno, uvek i sama – *praktična*. Ako se u društvu ili u *ljudskoj praksi* javljaju neki problemi, oni mogu da budu rešeni samo u *praksi* i – dodaje Marks – u *shvatanju te prakse*. Dakle, u shvatanju prakse nalazi se (konceptualno, performativno) rešenje kriznih (ili: kritičkih) problema prakse.

Starinska teorija, uključujući tu i "dosadašnji materijalizam", smatrala je da za probleme koji se javljaju u praksi postoji konstativno (ili: teorijsko, kontemplativno) rešenje: potrebno je, samo, iza *pojave* i *privida* otkriti/saznati *suštinu*... Moderna teorija to rešenje smatra nedovoljnim. Naime, nikakvo (još uvek metafizičko) konstatovanje suštine nije dovoljno, jer suština ili stvarnost koja stoji iza nje izriče se performativno, dakle, kroz praktično posredovanje ili kroz posredovanje performativne-istorijske snage...

Zašto je potrebno to posredovanje? Zato što u praksi imamo, uvek, izvestan *rascep* između postojećeg i istinskog stanja, tako da je praksa ujedno rad na samoj sebi kojim se taj rascep savladava ili razrešava. Čitava ta procedure svojevrsno je traganje za suštinom ili identitetom. Odnos pojave i suštine nije tu ukinut nego je promenjen tako da, sada, on postaje dijalektički: uspostavljanje rascepa (opozicione napetosti) između istinskog i postojećeg i, zatim, njegovo prevladavanje...

Na sve to, ipak, dolazi primedba teoretičara koji smatraju da utemeljenje putem prakse nije nikakvo utemeljenje. Pa ako je ta primedba tačna, onda iz nje sledi da je moguće, samo, *teorijsko* utemeljenje ne samo prakse nego i *teorije*. Po tom shvatanju sama procedura utemeljenja je od početka do kraja (ali: gde je kraj?) teorijska i ona, sve dok se ne obavi (ali:

kad se taj proces završava?), ne može da iskorači iz vlastite (teorijske) uslovnosti. Naravno, Marks bi ovakvo stanovište kritikovao kao "idealizam"! Ostaje, u rezervi, pitanje: da li je ono podložno kritici i sa stanovišta moguće *socijalne kritike*? Ali, jedno je sigurno. Svako ko u politiku uđe sa idejom čisto teorijskog utemeljenja prakse biće uskoro odbačen ili kao naivan ili kao fanatik.

Mistična trivijalnost

Jezik je u filozofiji oduvek bio važan kao instrument artikulacije filozofskih pojmova. Kad se taj posao obavi, njegova važnost postaje, takoreći, izlišna. Ili, drugim rečima, ona postaje trivijalna. Ono što bi moglo da se nazove *jezičkim obrtom* u savremenoj filozofiji podrazumeva teorijsko opredeljenje koje se od ostalih razlikuje po tome što ono nema isključivo instrumentalni odnos prema *jeziku* kao pukom sredstvu artikulacije pojmova, iskaza itd., već jezik shvata i kao značajno i zapravo nezaobilazno polje i cilj filozofskog istraživanja. Pri tom, nije reč o stvaranju ili učvršćivanju neke filozofske discipline, pored ostalih, recimo "filozofije jezika", već je reč o opštoj metodološkoj ili postmetodološkoj orijentaciji u ispitivanju moći smislenog govora, jezika. Time se na indirektan, a možda i jedino ispravan način, ispituju i najrazličitiji, uključujući i "disciplinarne", tragovi kojima se bavi i koje ostavlja za sobom filozofija. Da li se time izbegava opasnost upada u instrumentalnu trivijalnost jezika?

Uobičajena shvatanje jezičkog obrta u filozofiji ciljaju na dve osnovne teorijske strategije, koje ćemo ponajbolje naznačiti ako ukažemo na njihovo različito tumačenje *znaka* kao osnovnog elementa jezika. Jedna je evropska i kontinentalna, a u nju su uračunate, pre svega, poststrukturalistička i hermeneutička tradicija koja jezik ispituje u semiotičkoj ravni, kao diferencijalni odnos znaka prema znaku (glavni objekt tog ispitivanja je onaj pomak i prenos smisla koji bismo još mogli nazvati metaforom i metonimijom). Druga orijentacija koja ističe važnost jezika javlja se unutar analitičke filozofije i ona, pre svega, ispituje semantičku i referencijalnu stranu jezika, to jest odnos znaka prema označenom (bez obzira da li to označeno cilja na realni objekt, odnosno na svog spoljašnjeg, vanjezičkog referenta ili ne). Semantička dimenzija znaka se, ovde, ispituje u kontekstu rečenica i jezika, dakle, onako kako je njima posredovana. Jedan od

najlucidnijih predstavnika ovako shvaćenog pristupa jeziku jeste Donald Dejvidson.

Ključni efekat ovog dvostrukog (semiološkog i semantičkog) naglašavanja važnosti jezika u teorijskim ispitivanjima je, zahvaljujući nekim filozofima, postalo prilično uočljivo približavanje evropske kontinentalne i anglosaksonske filozofije. Bez sumnje, Dejvidson predstavlja autora koji je značajno doprineo takvom razvoju događaja. Pa ipak, on je, ujedno, ostao veran nekim tradicionalnim metafizičkim postulatima, među kojima privilegovano mesto ima shvatanje o istini kao realnom pojmu. Taj koncept *realne istine* ovog puta je samo posredovan isticanjem uloge jezika. Naime, Dejvidson smatra da ljudi unutar jezika stvaraju jednu sliku o svetu koja je ipak najčešće istinita, pošto su najopštija obeležja našeg jezika podudarna sa najopštijim obležjima stvarnosti. Tu, bez sumnje, imamo dug staroj teoriji *istine kao korespondencije*. Iz tog razloga je, po Dejvidsonu, istraživanje jezika jedan od posrednih načina da se bavimo metafizikom. Nama ostaje da se upitamo: može li tu, uopšte, da se govori o jezičkom obrtu u filozofiji?

Izgleda da se prevrtljiva sudbina analitičkog bavljenja jezikom i značenjem, u tome što se tu uvek – a to se pre ili kasnije pokazuje – vrtimo u krugu: okolišenje putem jezika neminovno završava u nekom referencijalnom dogmatizmu. Među analitičarima pojavljuje se samo dilema u kojoj ravni će taj dogmatizam da se pojavi. Zato Dejvidson može da kritikuje Fregea: "U teorijama kao što je Fregeova, značenja kao entiteti svoj posao mogu, po potrebi, da obave kao referencije, gubeći tako status entiteta različitih od referencije. Izgleda paradoksalno, ali značenja jedino ne mogu da 'podmažu mašineriju' teorije značenja – bar dotle dok od jedne takve teorije zahtevamo da na neki netrivijalan način izloži značenje svake rečenice u jeziku. Moj prigovor teoriji značenja koja postulira značenja nije to da su ova apstraktna, ili da su nejasni uslovi njihovog identiteta, već to da od njih nemamo nikakvu osvedočenu korist" (Donald Dejvidson: *Metafizički ogledi*, st. 44.).

Ovakav Dejvidsonov odgovor "teoriji značenja koja postulira značenja" deluje pomalo neobično: zašto odgovor na neko ma koliko bilo važno pitanje ne bi smeo da bude trivijalan, da bi mogao da nam donese nekakvu (“osvedočenu») korist? U konkretnom slučaju reč je Fregeovom shvatanju koje Dejvidson ovako interpretira: "Zapitajmo se, na primer, za

značenje rečenice 'Teetet leti'. Fregeovski odgovor bi mogao ovako da izgleda: kada je dato značenje termina 'Teetet' kao argument, značenje iskaza 'leti' daje nam kao vrednost značenje rečenice 'Teetet leti'. Očigledno je da je ovaj ogovor prazan. Želeli smo da znamo u čemu se sastoji značenje rečenice 'Teetet leti' – nikakav napredak nije napravljen ako se kaže kako ono predstavlja značenje rečenice 'Teetet leti'. Toliko smo znali pre nego što je i jedna teorija bila na pomolu" (43).

Dejvidson, dakle, ne dovodi u pitanje semantički identitet rečenice 'Teetet leti', smatrajući da taj identitet može lako da se izgradi (nekom vrstom "slaganja cigli") počev od reči, sa postuliranim značenjem, koje ulaze u datu rečenicu, ali rezultat će, pritom, uvek biti *trivijalan*. Dejvidson se, dakle, distancira od takvom postupka zbog njegove "trivijalnosti" i "nekorisnosti". Ipak, veliko je pitanje šta u analitičkoj filozofiji, generalno uzev, nije trivijalno. Zaista, zar i same T-rečenice – kad se malo bolje oslušne njihov tautološki smisao – nisu takođe trivijalne? Zar i sama tautologija nije trivijalna? Njena istina je podjednako trivijalna koliko i bezuslovna. Ali, tautologija je u isti mah jedna od najvećih misterija ne samo analitičke nego i svake filozofije. Otkud njoj ta misterioznost dolazi? Možda otuda što sve što je trivijalno nosi u sebi zrnce mističnog. Trivijalna je bilo koja osvedočena korist koju možemo da izvučeno iz analitičkih razmatranja. Tu bismo, onda, morali da proširimo Vitgenštajnovu teoriju o neizrecivom kao Mističnom. Nije Mistično samo ono što je neizrecivo, već i ono što je izrecivo, i naročito ako je izrecivo na jedan savršeno trivijalan način! Ali to, naravno, kad malo bolje pogledamo, znači da savršeno trivijalnog – nema. Ili, ako ga ima, ima ga samo zato što je – mistično.

Rađanje iz pepela

U filozofiji je dugo bila prisutna *bezrezervna odanost* jednom višem, uzvišenom statusu Istine. Po tom statusu Istina je, u sudnjoj instanci, vrednost nad svim ostalim vrednostima. Ona je intrinsična vrednost ili vrednost po sebi i kao takva ne može instrumentalizovati u korist bilo koje druge vrednosti. Prema tome, u odnosu na status okružujućih vrednosti, njen status je, u izvesnom smislu, status kao takav. Svi drugi aksiološki statusi mogući su (ili: moguće ih je identifikovati) tek po statusu istine; a ovaj poslednji je onda, naravno, samom sebi dovoljan. Tragovi ili simptomi tog

shvatanja istine prisutni su i danas, čak i u onim filozofijama koje se (naizgled) vrlo rigorozno odriču metafizike.

Pa ipak, pokazalo se da shvatanje o istini po sebi vodi nekoj restrikciji i prisili. Bar u tradicionalnoj metafizici vrednost istine po sebi temeljila se na pretpostavci *neprikosnovenog prisustva*: istina ima potpuno nezavisnu i, po pravilu, u večnosti upisanu egzistenciju. Ona je ili sama po sebi večna ili je svojstvo večnog. Dodirivanje večnog ili istovetnost s njim, u stvari, garantovalo je istini trajni, nepotkupljivi identitet, bez obzira na promenljivosti mogućih konteksta.

Od Platona do Huserla, razvijalo se verovanje po kome je istina data po sebi, nezavisno od bilo kog subjekta, pa prema tome i nezavisno od bilo kojih subjektivnih svrha. To staro verovanje pokazalo se veoma otpornim na kritiku. Zato će, recimo, Huserl, u *Logičkim istraživanjima*, tvrditi da postoje večne istine logike koje caruju u bezvremenom carstvu ideja i da one važe čak i ako ih ni jedan čovek ne poznaje i ukoliko ih nikada ni ne upozna! Nije li ovaj platonizam ranog Huserla, u stvari, dogmatizam bez pokrića?!

Ali takav dogmatizam je, možda, usađen u samu prirodu uma?! Aristotel je to najbolje definisao: “I sam um je predmet mišljenja kao i ono što se može zamisliti. No kod stvari bez materije isto je ono što misli i ono što je predmet miljenja. Naime, teorijsko znanje i predmet tako spoznat su isto” (v. *O duši*, 430 a). Drugim rečima, ideja koja spoznaje i spoznata ideja su isto. Isto se istim spoznaje i zato je, s te tačke gledišta, Hegel bio u pravu kad je krunu svog filozofskog sistema nazvao Logikom. Ipak, nasuprot njemu, valja navesti Ničeovu sumnju: "Kao jedina gospodarica, logika vodi do laži: jer ona *nije* jedina gospodarica" (v. *Knjigu o filozofu*, fr. 57)!

Posle jezičkog obrta u filozofiji koja teži da raskine s tradicionalnom metafizikom i njenim postulatima, počeo je da važi aksiom: sve je u jeziku (ili posredovano jezikom). Iz toga, dalje, sledi da više nije moguće smisleno govoriti o bilo čemu izvan-jezičkom ili izvan-tekstualnom, pa ni o samoj *istini*! Nema istine koja bi bila nezavisna od ljudskog govora, odnosno koja ne bi bila uvek već uhvaćena u jezičke/govorne mreže. Sa stanovišta klasične metafizike takva pozicija znači, naprosto, da ili nema istine ili da je ima, ali da je ona sasvim relativizovana.

Svrha Istine je bila da samu sebe *otkrije* ili *identifikuje* u svom pozitivnom ili normativnom statusu. U poznoj modernosti ta odanost je zapala u krizu i potpala je pod udar kritike. Tako je, onda – tvrdi Niče već u

naslovu jednog odeljka iz *Sumraka idola* – istinski svet (ili: noseći svet logičke i stvarnosne istine po sebi) postao *bajka*! Naprosto, vera u istinu i volja za istinom postali su priča bez pokrića. Zato mi, danas, živimo u razdoblju bezbožništva i anti-metafizike. Sa smrću svetog boga nije mogla da ne umre i sama volja za istinom: taj poslednji teološki ostatak u nauci i uopšte čovekovom duhu.

Ali, kako je tako nešto uopšte bilo moguće? Za to Niče, najpre, nudi jedan sasvim uopšteni razlog: "Sve velike stvari uništavaju same sebe, uništavaju sebe činom samoukidanja: tako želi zakon života, zakon neminovnog samoprevladavanja u suštini života – na kraju, i sâm zakonodavac prima poziv: *patere legem, quam ipse tulisti* (potčini se zakonu koji si sam doneo)" (*Genealogija morala*, III, 27). Na isti način su i velike priče o istini dostigle vrhunac samouništenja! Pa ipak, na kraju, kao i uvek, nešto ostaje, ako ništa drugo, onda – pepeo. Tako da i samoj istini ne preostaje ništa drugo nego da se uvek iznova rađa iz pepela!

Ako nema kraja kraju

Palanka podrazumeva primat neposrednog, prirodnog, običajno utabanog, siromašnog, svedenog, ali osiguranog, bezbednog života. U njoj ne može biti iznenađenja; iznenađenje je izvan nje; ona je uvek već ispričana fabula. Takođe palanka ili duh palanke je dobra struktura-dočeka za politiku u kojoj autoritarno strukturirana volja ima prednost u odnosu na kritičku svest i osećanje pravde. Kao stil pokornosti ili bespogovornog pristanka na utabanu jednostavnost života, palanački stil (razmišljanja, osećanja i disanja) se uobličuje, kao takav, u stvari, već pre svakog političkih zahteva za pokornošću. On nužno priziva autoritarni koncept politike, nadajući se da će u njemu biti ostvaren ideal apsolutno-homogenog, kojem teži palanački duh. Prema tome, kao stil koji isključuje svaku individualnu slobodu i izruguje joj se, stil palanke nužno daje prednost režimu koji rađe zastrašuje nego što nudi pravednu raspodelu slobode. Ujedno, taj stil je kočničar na točku bilo kakvog društvenog napredovanja. U mnogim autoritarnim situacijama on se profiliše kao napredak u nazadovanju, u pojednostavljivanju životnih složenosti koje, međutim, postaju neminovne u modernim vremenima.

Istorijski gledano, duh palanke u Srbiji se našao između suprotnih ili protivurečnih tendencija. *Peti oktobar* je srušio Miloševićevu autoritarno-

državotvorno-organsku suverenost da bi na krhotinama tog projekta uveo izvesna liberalna načela kao utemeljujuća načela zajednice. Dakle, palanačko društvo ubuduće *treba da* se liberalno organizuje, *kao da* je društvo slobodnih pojedinaca, *kao da* je društvo sa individualnim pravima, mogućnostima, odgovornostima i krivicom. Tako sada vidimo da je i filosofija palanke, koja je modifikovana ideologijom nacionalizma, morala da se prilagodi liberalnom *treba da* – kao što mu se prilagođava svaki sadržaj tzv. *multikulturalima*. Duh palanke tu na ovaj ili onaj način biva izigran. Ipak, on ulazi u simbiozu s liberalnim načelima s nadom da će on biti taj koji izigrava svoju liberalističku nad-determinaciju, kao što je izigrao i kominističku i modernističku. Uostalom, filozofija palanke će lako da prihvati bilo kog *treba da* ako je to lišeno praktičnih konsekvenci. I sam Milošević je prihvatao i potpisivao sva internacionalna načela i zakone, pa je, čak, vlastiti autoritarni projekt proglašavao *švedskim socijalizmom*. Međutim, politika koju je vodio bila je politika sitnog, "lukavog" izigravanja. Hoće li, danas, duh palanke na isti način da izigra/uzurpira liberalno *treba da*? Sve što se politički dešavalo od 5. oktobra do danas, može da se čita između ostalog, i možda na prvom mestu, u tom ključu.

Hoće li načelo-bez-načela palanke da izigra papirnata liberalna načela? Da li je, ipak, nekako moguća liberalna palanka (što nam već liči, otprilike, na drveno gvožđe!)? Jedno je sigurno: to ne bi bio događaj bez presedana. Naime, *papirnata* politička strategija, u ovom slučaju reč je o liberalizmu, ne smeta previše ni jednom dominantnom duhu, pa ni samom duhu palanke. Liberalizam je teorija slobode, koja kaže da je svaki pojedinac slobodan. I to deluje sasvim u redu. Ni sama organska misao nema razloga da to spori. Štaviše, slobodno odustajanje od slobode u ime organskog je, takoreći, gest samopožrtvovanosti koji se smatra dostojnim poštovanja! Taj obrt se, ujedno, profiliše kao sama suština (palanačkog shvatanja) slobode. Sloboda se tu uspostavlja kao svojevrsna dijalektičko-materijalistička *spoznata nužnost*. Nije li, već zato, palanka oduvek bila dobra struktura-dočeka za mnoge autoritarne koncepcije "slobode"?!

Pitanje koje se, sada, pred nas postavlja glasi: može li palanka zaista da instrumentalizuje/izigra liberalni poredak? Drugačije iskazano to isto pitanje moglo bi da glasi: može li palanka, posle uvođenja demokratije u Srbiju, još jednom da trijumfuje? Može li još jednom da objavi kraj istorije (i početak neba ili večnosti), može li još jednom da osigura konačno

zadovoljenje? To bi, bez sumnje, bila parodijska verzija Fukujamine objave *kraja istorije*, te objave koja je i sama bila svojevrsna parodija prethodnih (Kožev, Marks, Hegel) objava kraja! Ako ipak nije moguće, sem kao parodija, puno palanačko zadovoljenje, onda se postavlja pitanje: kakvo jeste? Ako kakvo-takvo zadovoljenje uopšte i jeste moguće. Da li je, dakle, moguće da se palanka, posle sloma agresivnog nacionalizma, bez obzira na postojeće posredovanje liberalnim načelima, *vrati* izvesnoj *normalnosti*, *benignosti* i *banalnosti*, dakle, palanačkom stilu s one strane instrumentalizacije koju preduzima jedna politike koja zagovara produžetak *polemosa* drugim stredstvima?

Ukoliko pođemo od pretpostavke, da, ipak, *nema kraja kraju*, koju Radomir Konstantinović razmatra u jednom značajnom (i istoimenom) odeljku *Filozofije palanke*, to bi, onda, podrazumevalo da nema kraja ni *filozofiji* ili *kritici* palanačkog bitisanja Jer, po pravilu, tamo gde imamo dovršenost i kraj povesti – a to se, upravo, događa *s ove* strane brda, u zatvorenom svetu plemena-palanke – tu imamo, nužno, i kraj filozofije, osigurani "kamen mudrosti" i, u stvari, izvesno *postvarenje* (*fetišizaciju*) navodne Mudrosti neposrednog, "prirodnog" življanja – imamo paradoksalno-dovršenu, osiguranu umnost/mudrost, još pre nego što je nastala. Zaista, da li je moguća ovekovečena *filozofija* palanke? Da li plemensko-palanačka svest u načelu, u svom *počelu*, uopšte dopušta bilo kakvu *filozofiju*? Nije li palanka, u Stvari, alergična na svaku filozofiju? Šta ako je filozofija njoj – kao i ona filozofiji – samo *strano telo*, nepodnošljiva i nedopustiva *heterogenost*? Nije li, pravo govoreći, nemoguća *filozofija* palanke, isto onako kao što je nemoguća sama filozofija *u palanci*? Eto pitanja koja nećemo lako izbeći. Da bismo uopšte spoznali *kako* je moguća *filozofija* palanke (i koju to tajnu nosi u sebi Konstantinovićeva *Filosofija palanke*), moraćemo, prethodno, otvoriti bravu, iznaći ključ-odgovora na pitanje: da li je ona uopšte moguća? Čini se da je mudrost oduvek bila moguća samo u obliku nedovršenosti i odgode, dakle, kao jedno *još-ne* (s one strane brda) i kao *nikada sasvim* ispunjeni nalog. Ako je filo-sofija, u stvari, drugo ime za ovaj *nalog*, onda bismo morali reći da nam mudrost nalaže večitu odgodu tog dovršenja *episteme*, odgodu dovršenog znanja, a to, takođe, znači odgodu dovršenja logosa i logocentrizma. Tekst bilo kakav da je nikad nije usamljena transcendentalna datost. On je uvek smešten u kako uži tako i širi kontekst drugih tekstova, on je *telo* među *telima* (lat.

corpus) ili, ako hoćete, skup *označitelja* koji interiorizuju kako prisilu ponavljanja, prisilu na istovetnost sa sobom, na izvesno sabiranje (logocentričku kumulaciju?), pa onda i slobodu razlikovanja, efekat iterabilnosti. U tom pogledu, Radomir Konstantinović predstavlja, u isti mah, teoretičara duha palanke, osvedočenog modernistu i spontanog dekonstruktivistu. Ostaje, za širu publiku, na ovom tlu, još samo to da se vidi kakav semantički efekat u sebi nose ove pomalo filozofski otežale reči...

Tegobe avangarde

Avangarda je mrtva. Živela avangarda. Zaista, da li je moguće nekako obnoviti, rehabilitovati, regenerisati ili, čak, reciklirati avangardu kao ono što "gura napred" moderni projekt? Da li je to, danas, projekt gobalizovanog ili mondijalizovanog sveta? Ili je, pre, moguće nešto drugo: da se moderna i modernost ponovo ustanovi i prizna, ali bez holizma, bez objedinjujućeg ili totalizujućeg projekta, bez "velike priče"? U tom slučaju, anangarda ne bi mogla da se nudi kao jedna, "ona prava", ona koja isključuje sve drugo, već bi nužno bila u sebi diferencirana, tolerantna i mnoštvena. Njen odnos prema sebi, u tom novom ruhu, ne bi mogao biti isključiv ili arogantan. Najzad, avangarda sada ne bi prednjačila kao negacija, već kao razlika. U tom slučaju, ona bi bila dopustiva samo unutar izvesnog – da li *postmodernog*? – pluralizma.

Ovaj pluralizam modernih projekata bi, svakako, bio *utemeljujući*, ali ne u nekom metafizičkom, logocentričkom ili, naprosto, centričkom smislu nego na sasvim drugačiji način. Naime, po toj hipotezi, on bi bio profilisan unutar izvesne *nepreglednosti* kao, ako tako može da se kaže, utemeljujuća bestemeljnost i, zapravo, kao odsustvo jedinstvenog recepta i naloga, norme i autoriteta modernog. Ipak, da li je uopšte moguće moderno lišeno autoriteta? Da li je moguće moderno kao "mala priča"? Pošto nepreglednost i mnoštvenost (pluralizam) isključuju i vertikalno i horizontalno prisustvo velikog, holističkog projekta moderne, kao i svaki meta-diskurs takvog pojekta... Nije li to, dakle – to? Nije li nepreglednost/mnoštvenost jednina dostojna zamena za onu modernost kojoj je istina bila Celina? Ili je, posle svega, ipak moguć i jedan tendencijski prodorniji, ako ne i univerzalno obavezujući, koncept *moderne* i njene prethodnice, avangarde? Vratimo se,

sada, još jednom na tu mogućnost: na koncept *globalizacije* ili *mondijalizacije* kao jednog ultra-avangardnog procesa?

Ukratko, mogu li danas avangardna kretanja da se ustanove kao velika priča o malim pričama, odnosno kao okvirno objedinjeno, ako ne i uniformisano, obezličeno postmoderno mnoštvo? Slabost teze o velikim i malim pričama je u tome što sama veličina, odnosno mera ili razmera ne garantuje odsustvo (svesne ili nesvesne) kodifikacije koja vuče poreklo upravo iz nekih drugih velikih priča koje možemo sresti kako u klasičnoj tako i u modernoj duhovnosti. Jer, zacelo, nadziranje putem istine/celine i isključivanje heterogenog moguće je i u najsitnijim fragmentima. Štaviše, moguće je da u kriznim razdobljima, modernost, umesto da odumire, u stvari, teži regeneraciji i pojačanoj intervenciji vlastitog, po pravilu skrivenog, identiteta.

Savremenost se, bez sumnje, adaptirala na uslove višeglasja (pluralizma). Da bi to postigla, ona je morala da odbaci sadržinski identitet. Načela modernosti su i dalje postojeća, i to u obliku nečeg uvek-drugog, ali često se pokazivalo da to drugo nema nikakav sadržaj, da je ono prazno, to jest da je određeno samo formom koja je sama forma avangarde. Hoćemo li se ikada osloboditi avangarde? U čemu se, danas, sastoji njena prazna forma? Najpre, u zadovoljenim merilima mode, turizma, inovacije, a zatim i u određenim razmenskim nivelacijama koje svet raznolikosti pretvaraju u monotonu bezličnost ili jednoglasnost.

Ali, kako je onda moguće da se, sada, za nešto uopšte kaže da je moderno?

Ako u sadašnjem svetu reč *moderno* ipak ima neko stvarno značenje, tada se postavlja pitanje na koje se postupke, stvari ili vrednosti to značenje odnosi. Da li na celinu ili delove? Da li na globalan ili fragmentaran status tih vrednosti? Da li je to postao imperativ: krenuti od razlike, mnoštva i raznolikosti, a stići do monotone jednoličnosti? Kakav đavo se krije u logici tog neočekivanog kontraindikativnog kretanja?

Sve to možemo da svedemo na pitanje: da li je uopšte moguća obnova ideje projekta i kritike? Da li je uopšte legitimna težnja da se svet izmeni njim samim? Da li je moderno (u jednini ili množini) moguće i posle krize? Posle kritike? Posle postmoderne? Ili posle dekonstrukcije? Da li je moguća avangarda (jer avangarda je samo prethodnica ili napred-istureni-deo modernosti) posle sopstvenog sloma (ako je *sloma* bilo)? Recimo: u

izmenjenom, poboljšanom, mekšem, bolje prilagođenom, i možda funkcionalnijem, instrumentalnom smislu. Ili je avangarda moguća – ako je uopšte moguća – u jednoj ambicioznijoj varijanti: sa značenjem za kojim je žudeo Giulio Carlo Argan, mada ga u praksi nije nalazio, pa je morao da se zadovolji, u *modernom* ključu re-interpretiranim – konceptom *transavagarde*?

U ovom trenutku mi (avaj!) živimo, i krećemo se, unutar jedne paradoksalne – nepreglednosti. Pri tom, naše institucije bi htele da, odmah, tu nepreglednost ukrote, učine raspoloživom, racionalnom, podobnom. Za njih je *nepreglednost*, manje-više, nužno zlo koje uvek ima ograničene pretpostavke, postulate. Jer, nepreglednost ne svedoči o otvorenosti sveta vrednosti, već naprotiv, njena bezobalna uokvirenja su, pre, svedoci izvesne zatvorenosti... Otkud ta uokvirenja? Ona, doduše, opisuju krivudavu i rastrzanu liniju, ali liniju iz koje iskorak, ipak, nije moguć, jer je ona globalna, jer je istina/celina. Ta zatvorena nepreglednost, danas, svedoči o *novoj* samosvojnosti modernih kretanja, obeležavaju njegovu (*drugačiju*) autonomiju ili, čak, suverenost. I sam okvir nepreglednosti, reklo bi se, nema više nikakav "konstitutivni", "ontološki" smisao; on nudi samo svetovna pravila, i zahteva posvetovljanje sveta (= mondijalizaciju) pomoću tih (razmenskih, svud-razastrtih) pravila. To je, reklo bi se opravdano, pluralizam u strogo kontrolisanim okvirima. Višeglasje, da – ali sa utemeljujućim turističkim (svudprisutnim) identitetom. To što bismo danas mogli nazvati (aksiološkom) *nepreglednošću* izgleda da postoji samo pod izvesnim prikrivenim dogmatičkim (ili: nivelišućim) pretpostavkama.

Naravno, u polju iskrene nepreglednosti ne samo što nije moguć jedinstveni, dominantni smer ili vladajuća ideja nego nije moguć ni bilo kakav generalni sindrom koji bi povlačio demarkacionu likuju između bilo kojih hronološki markiranih pozicija. U stvari, takav "sindrom" bio bi, samo, prikrivena totalizacija koja bi, konačno, poništila ideju ili, bolje, protiv-ideju *nepreglednosti*. Ako su savremena kretanja zaista nepregledna i to ne zbog preobilja izraza nego zbog načelne decentriranosti, raspršenosti u jednom svetu koji je izgubio središte, onda ideja generalnog sindroma takođe podleže izvesnoj dekonstrukciji ili rasredištenju, te može, još, da figurira samo kao individualna opcija, odnosno opcija jednog estetskog gesta, a ne nekog obnovljenog grupisanja, novog avangardizma ili nove isključivosti. Ideja kulturne globalizacije koja bi počivala na pretpostavkama

generalnog sindroma morala bi biti reduktivna ideja koja, upravo, teži da uniformiše, a ne da obogati multikulturalizam.

Stojimo, dakle, pred gorućim pitanjem: u kom smislu je, danas, moguća avangarda, ta prethodnica-modernog i, takođe, taj znak, simptom oživljavanja posustalog kritičkog pogleda na svet? U vezi s tim, ključni problem je: da li takva jedna obnova *funkcije* avangarde predstavlja, ujedno, obnovu autonomnih aksioloških sfera, recimo, obnovu izvesnog *intrinsičnog arta* ili *l'art-pour-l'artizma*? Ili bi se, pre, moralo reći da ona predstavlja obnovu heteronomije, drugozakonitosti vrednosnih sfera, počev od same umetnosti?

Ta pitanja su otvorena. Ako je danas uopšte moguć avangardni gest, ako sve to što vidimo nije samo još jedna simulacija (pri tom, pitanje je da li pojmu *avangarde* – ukoliko prizlazi iz strategije subjektivnosti – i treba bilo šta *tvrđe* od similacije, od simulirane realnosti!), onda se, bez sumnje, nameće ključno pitanja: kuda nas sve to vodi? Da li u neku novu bolest, otuđenje, heteronomiju, u novi instrumentalizam ili u obnovljeni patos autonomnih vrednosnih sfera, počev od arta? Na kraju, ostaje nam pitanje: da li je uopšte nužno da se savremena umetnost kreće u okvirima tih – starih? prevladanih? – i po svoj prilici matafizičkih opozicija?

Da li je laž suvišna?

Jedna od mogućih konsekvenci teorije o suvišnosti istine je teza koja glasi: ako je istina suvišna, onda je suvišna i laž. Odnosno: suvišna je i sama opozicija između istine i laži. Da li nas to uvodi u nekakav "relativizam"? Da li se time ukida opozicija, odnosno protivurečnost (*oppositio contradctoria*) između istine i laži? Tako da onda sve postaje koliko istina toliko i laž? Neko bi to mogao da shvati kao "postmoderni" zaključak. Ali, takav zaključak nije bez presedana. On je u izvesnom smislu klasičan!

Naime, još je Antisten tvrdio da protivurečnost nije moguća. Možda bi se moglo reći da Antisten, u stvari, anticipira današnje, pre svega *postmoderno,* ali i svako drugo shvatanje *relativizma,* po kojem je u jeziku sve bezuslovno dato, jer nema nikakvog spoljašnjeg, transcendentnog merila za njegovu istinitost ili laž... Ipak, konsekvence koje Antisten iz svog shvatanja izvlači su krajnje neobične. Protivurečnost nije moguća zato što podrazumeva protivurečne iskaze o istoj stvari, a to upravo nije moguće! –

Jer, "ako dva sagovornika govore o istoj stvari, oni mogu samo da kažu istu stvar; a ako kažu različite stvari, to onda znači da ne govore o istoj stvari." Antisten ide i dalje, pa tvrdi: "Svaki govor je istinit; jer onaj koji govori kaže neku stvar; no onaj koji kaže neku stvar iskazuje biće, a onaj koji iskazuje biće iskazuje istinu".

Pjer Obenk, koji navodi Antistena (v. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1972, st. 100-101) prigovara mu tako što ukazuje na činjenicu da on, u stvari, upotrebljava oblik *govoriti neku stvar*, a ne *govoriti o* nekoj stvari; u ovom drugom slučaju, javila bi se jedna uvek problematična transcendencija, odnosno upućivanje na neku spoljašnju referencu koja se postavlja s one strane reči, na referencu koja, onda, ili *ima* ili *nema*, što, zatim, svedoči o istini ili neistini...

Ipak, problem nije u gramatičkom obliku (*govoriti o nečemu*, za razliku od *govoriti nešto*) nego je on, pre, filozofski. Obenk polazi od suviše samorazumljive pretpostavke da mišljenje i biće *nisu* istovetni, odnosno da stvar *o* kojoj se govori prethodi samom govoru i ne može da se na njega svede. Antisten, naprotiv, polazi od parmenidovske teze o *istovetnosti* (Hajdeger, u svom tumačenju Parmenida, bi rekao: *sapripadnosti*) mišljenja i bića i, zatim, u toj ravni izvodi posledice koja se tiču *protivurečnosti*. Da li je protivurečnost mnenje ili je istina? Ako su mišljenje i biće istovetni, onda *sve što* bilo ko misli (ako uopšte *nešto* misli) mora biti – istinito. Uzalud se, u tom slučaju, svađamo! Jer, ako neko misli nešto što je protivurečno onome što misli neko drugi, onda, i to što on misli mora biti istina, jer samih protivurečnosti, zapravo ni – nema. U tom slučaju: postoje samo razlike.

Ništa nije (niti može da se shvati kao) *nešto* (neki entitet) što nije. Jedino se za ništa ili ne-biće može reći da nije. Pa pošto ne-biće nije, iz toga sledi da sve što se kaže jeste istina ili, jednostavno, *jeste*, budući da ništa ili ono što nije, naprosto, ni ne mogu da se iskažu. Pa ako *nebića nema*, onda mi ne možemo da poreknemo bilo koje *S je P*, budući da i to *S* i to *P* i glagol *je*, u svojoj jezičkoj i logičkoj povezanosti, izgovaraju ono što jeste, dakle, biće. Te ako su govor bića, to, zatim, podrazumeva da je svako *S je P* istinito.

Čini se da je Antisten izvukao poslednju *jezičku* konsekvencu iz Parmenidove teze o istovetnosti mišljenja i bića. A ta konsekvenca glasi: nema protivurečja ili protivurečje je privid, pa su, time, sva mišljenja koja se, navodno, uzajamno isključuju, u stvari, istinita. I to bezuslovno! To

bismo, naravno, mogli da nazovemo stanovištem istovetnosti bića, mišljenja i istine. Ali, čini se da je tome veoma blisko i stanovište o redundantnosti istine. Jer, ono u svakom "istina je da *p*" istinu vidi takoreći kao pleonazam, budući da ona ne kaže ništa više od toga da jeste to što jeste, tj. to *p*.

Na sreću (ili nesreću), pored onoga što jeste postoji i ono što nije, tako da, konačno, pored istine postoji i laž. Zato, i dalje ostaje važno pitanje: kako ta *oppositio contradctoria* između istine i laži u prostoru filozofije uopšte i može da se artikuliše? Jedno je sigurno. Istina ne može da se zadrži kod tvrdnje *da* nešto jeste, već mora da položi račune i o tome *kako* jeste to što jeste. Jer, moguća je laž. To jest: nije sve *bezuslovno* istinito. Istina bi zaista bila suvišna kada ne bi postojala laž. Budući da moguća-laž predstavlja uvek izvesno iskušenje za istinu, otuda sledi, generalno uzev, da je istina-kao-uvid potrebna da bismo mogli da proverimo njen status, da ustanovimo u kojoj *meri* je ona to što jeste, tj. istina. Čak i *ako* se nekima *čini* da je to bezuslovno...

Lepršavi skuti politike

U politici ne postoje samo bezočne lagarije, podvale i prevare, mada to, neki put, tako izgleda. Trezvenost nam, ipak, nalaže da politiku ponekad shvatimo i kao nešto afirmativno, produktivno, odnosno kao neku vrednost. Šta je to što u njoj dobija ovu višu ili bar prelaznu aksiološku ocenu? Na to pitanje možda nikad nećemo imati definitivan odgovor. Problem je u tome što su trajne vrednosti u politici retkost, a neprijatna iznenađenja česta. Zato se u njoj od „stare slave" ne živi, i bar ne predugo. Posebno je nezgodno to što danas opstajemo u vremenu u kojem se nekad postojane, trajne kategorije društva na sve strane – rastaču. Ništa više nije "kao što je bilo", osim same fantazmatske volje da sve bude kao što je bilo... Da li to znači da je politika sada ophrvana besmislenom prevrtljivošću i raspršenošću?

Elias Canetti tvrdi da su svi pokušaji definisanja nacije i nacionalnog propadali zato što se uvek pokazivalo da su iznimke važnije od pravila! Svaki bi se put "pokazalo da su ljudi dohvatali nešto živo za lepršave skute njegove slučajne odjeće, koji su im lako izmicali i ostavljali ih praznih ruku"... Da li to važi i za politiku generalno uzev? Da li su i u politici važnje iznimke i skretanja od pravilnosti i pravila? Jedno je sigurno: politika "lepršavih skuta" je bolja od fanatizma, dogmatizma i hegemonije! Ipak,

intuicija nam govori da politika nije *svodiva* na iznimke i skretanja.

Šta je dakle to što politiku čini politikom? Reč je, najpre, o činjenici da je ona *oblik grupisanja*. To može da se kaže i ovako: politika je *način zajedničkog života* ili *života u zajednici*. Još Aristotel je tvrdio da je čovek koji živi van zajednice ili zver ili bog. Zato, nasuprot zoologije i teologije, politikologija polazi od ideje o udruživanju/grupisanju ljudi, uspostavljanju njihovog zajedništva. Politika, dakle, počiva na ideju solidarne ili prisline saglasnosti jedne grupe ljudi o životu u nekoj zajednici. Ona želi da održi i da, po mogućstvu, poboljša tu zajednicu.

Naravno, ima i drugih oblika grupisanja. Ali, iskustvo danas jasno kaže da ni klerikalizam, ni komunizam, ni nacionalizam, ni razobručeni kapitalizam (ili: neoliberalizam) ne nude utemeljujuću, supstancijalnu pretpostavku za valjano političko grupisanje. U čemu je greška tih političkih strategija? U tome što one žele da jednom za svagda kolonizuju ili totalizuju političku scenu. Pre ili kasnije pokazuje se da politička zajednica ne podnosi prisilne totalizacije.

Nasuprot pomenutih strategija, danas imamo jedan veoma uspešan koncept političkog udruživanja, koji nosi tradicionalno, ali još uvek mlado ime *demokratije*. Ta večita mladost *demokratije* ogleda se u činjenici da njen pojam u svojoj definiciji ima ugrađeno shvatanje o tome da u politici iznimke mogu da budu važnije od pravila. Zato je to samo-ispravljajuća strategija koja polazi od toga da politika nije podložna unapred odlučenom obliku života, već da uvek počinje ispočetka, da je, takoreći, prazno mesto odlučivanja i vladanja.

Ipak, moguća je i tranziciona demokratija kakvu danas imamo u Srbiji. U njoj se još uvek koketira s totalizujućim strategijama: nacionalizmom, klerikalizmom, pa i neoliberalizmom. Iako su takva kretanja nespojiva s idejom demokratije, ipak u samoj demokratiji nije reč o tome da se na njih ide s "mačem" nego, pre, sa "štitom"! Već je Solon, u svojim političkim elegijama, beležio da je dobra politika ona koja postavlja "štit među jednima i među drugima, da niko nikom zlo činiti ne bude jak". Zato je u aktuelnoj politici kod nas najvažniji zadatak to da se osujete (stare i nove) totalizujuće pretenzije, da se stavi "štit" između totalitarizma i društva, da se zaustavi prekomerna koncentracija moći i interesa na bilo kom nivou društva. Demokratija je na prvom mestu politika isključivanja isključivosti. Zato ona nije samo "neutralna" računica većine nego je i

“pristrasna” vera u budućnost zajednice.

Kao *sistem*, demokratija je održiva jedino onda kada insistira na politici solidarnosti, sa-učestvovanja i sa-upravljanja u društvu. Njen sistem se ne temelji na konceptu *nacije*, *sabornosti* ili *kapitala*, budući da ona ne veruje u politiku koja se meri merilom totalizacije. Zato ni sama solidarnost nije velika, “humanistička” priča. Ona je konkretna odgovornost konkretnih ljudi, jednih prema drugima. Eto zašto nema demokratije bez etike odgovornosti, bez *podsticanja* uzajamne odgovornosti ljudi, u bilo kojoj ravni političkog i socijalnog života. Kad takve solidarnosti ne bi bilo, demokratsko društvo bi se pre ili kasnije korumpiralo, dezintegrisalo, pretvorilo u nešto drugo, recimo, u neku fatalnu, demonsku isključivost.

Preokrenuti hijerarhiju

Prvobitno insistiranje postmoderne odnosilo se na eklektičke, hibridne, sinkretičke formacije smisla, nasuprot (prividno) koherentnih, celosnih, totalizujućih formacija. U modernim strategijama pojmovi kao što su eklektika, hibridno i slično, imali su izrazito pežorativno značenje. Modernost je mogla stvari i da spaja i da razdvaja, ali je uvek težila da spoji spojivo ili da razdviji razdvojivo. I naravno, često u tome nije uspevala. Neki đavo tim namerama nije davo mira... Fatalno su iskrsavala iznenađenja. Nešto se u teoriji smatralo spojivim, u praksi se pokazalo kao nespojivo... I obrnuto. Ipak, odstupanja od pravila su, po nekim navikama, shvatana kao potvrđivanje pravila. Sve do tzv. *konačnog obračuna*. Zato je logika modernosti, u najboljem slučaju, mogla biti logika paradoksalno-neuspelog dovršenja metafizike kao potpuno uglačane misli.

Bez sumnje, u svim analitičkim i sintetičkim prosedeima u modernosti glavnu reč je uvek imao nalog koherentnosti. Možda kao neka vrsta natkompenzacije sloma klasičnih metafizičkih sistema. U svakom slučaju, taj nalog je neminovno komandovao svim modernim gestovima spajanja i razdvajanja, sabiranja i oduzimanja. A onda je došla postmoderna i ovu silovitu, jer isključivu, hijerarhiju vrednosti pokušala je da preokrene. Potres se osetio i u epistemološkom registru. Umesto spajanja spojivog postalo je zanimljivo spajanje nespojivog; umesto razdvajanja razdvojivog postalo je zanimljivo razdvajanje nerazdvojivog (i aberacije svih vrsta).

Ali šta se, zapravo, desilo? Ustanovljeno je da su neke hijerarhije vrednosti postale zastarele, dogmatične, prisilne i da su, jednostavno, počele da nas "dave". Doduše, to nije morao biti razlog za apsolutni nihilizam i defetizam. Ali, rani postmodernizam je bio u stanju da objavi "uništenje" ili "likvidaciju" svekolikog projekta modernosti. Taj njegov radikalizam je, u prvi mah, delovao oslobađajuće. Pa ipak, on nije mogao da ukine *logiku* spajanja i razdvajanja (ili, možda, jednostavo: *logiku*) nego je, samo, ublažio njena preterana metafizika očekivanja. Relativizovao je njenu vezanost uz *potpunu, čistu* koherentnost/umnost. Tako da tvrda usredištenja, centriranosti u afirmativnim polovima starih ili novih metafizičkih opozicija, ubuduće, više nisu bila moguća. Velika "hegelijanska" sinteza je postala nemoguća kao što je postao nemoguć i sitan analitički štep.

Krajnji efekat poststrukturalne (ili: dekonstruktivne) intervencije u pojmu *modernog* bio je taj da, ubuduće, i sam (*nedovršeni*) projekt globalizacije postaje prihvatljiv ukoliko se sa stanovišta hijerarhije *redefiniše*, ukoliko se ustanovi kao *globalizacija odozdo*. To danas živimo takoreći kao fatalnost i kao napast. Naravno, čitava operacija bi, onda, podrazumevala izvesno preokretanje sada već nasilno-vladajućeg koncepta globalizacije, tog koncepta koji, s entuzijazmom jedne potpuno regenerisane modernosti, diktira podvođenje svega/sveta pod zakon/logos jedne *globalizacije odozgo*.

Ako je sama globalizacija (mondijalizacija, posvetovljenje sveta) – s one strane ideološkog svođenja i zloupotreba – ipak svojevrsna univerzalizacija modernih vrednosti, onda ona može i mora da se posmatra upravo počev od svog naličja: iz perspektive *kritike* koja u onome što je juče bilo i što danas jeste univerzalno otkriva svođenje i zatiranje razlika, hegemoniju vladajućih obrazaca, kalkulacije i nivelacije, monopolsku poziciju razvijenih vrednosti, potiskivanje vrednosnog (i, pre svega, kulturnog) mnoštva... Ukrato, kraj nepreglednosti. Ponovni trijumf globalnih priča.

S naličja posmatrano, moderno (bezuslovno-verujuće) posvetovljenje sveta ili mondijalizacija se, u zavisnosti od toga kakao se posmatra, pokazuje ili kao predugačak, ili kao suviše kratak projekt. Ali, ta Stvar se svodi na isto. I zapravo, kao nešto što će, pre ili kasnije, da doživi pad u jedan vrednosni postav koji svedoči samo o tome da je univerzalnost još uvek odgođena u drugom i da će (možda) tek doći... Ali da nikad ne dolazi do

kraja. Tako da, na tom fonu bez fona, ona može da se definiše i kao prazno mesto univerzalnog.

Dogođenim preokretanjem modernih hijerarhija vrednosti nije se iskoračilo iz same opozicije spojivog/nespojivog, odnosno razdvojivog/nerazdvojivog, nego se na njenim presecima, šavovima i prošivcima splela jedna drugačija veza ili, još bolje, jedan drugačiji vez. Time se, takođe, pokazalo da vrednosne opozicije nemaju supstancijalno uporište, da smo mi od naših performativnih hijerarhija slobodniji nego što to mislimo, čak i kada smo, naizgled, potpuno neslobodni, tvrdokorno-sputani ili žalosno ograničeni.

O jednoj paradoksalnoj nužnosti

Pored poznate Aristotelove tvrdnje iz *Metafizike*, koja kaže da je istina reći o onome što jeste da jeste, podjednako je zanimljiva i tvrdnja koja glasi: „Ti nisi beo zato što mi mislimo da je istina da si ti beo, već zato što si beo mi koji to tvrdimo kažemo istinu“ (1051b). Ova druga tvrdnja deluje kao bliža klasičnoj teoriji korespondencije. Ali, strogo uzev, ona se ne razlikuje bitno od prve, tj. ne kaže ništa više od onoga što nam već kaže i prava. Jer, prva tvrdnja, u stvari, kaže samo: istina je reći za nekog ko je beo da jeste beo. Druga rečenica kaže to isto, ali u pojmovima uzroka i posledice: tvrdnja da si beo samo je istinita iskazna *posledica* jednostavne činjenice da si ti beo. Bez sumnje, u oba slučaja imamo odnos korespondencije, ali same Aristotelove tvrdnje ne kažu kakvu epistemološku teoriju taj odnos podrazumeva ili zahteva. Recimo, kojom sposobnošću ćemo mi saznati da jeste ono što jeste, to se u kontekstu ovih rečenica ne može ustanoviti. Pri tom, nije važno ni to šta na drugim mestima *Metafizike* o tome Aristotel tvrdi. Važno je to da je u tim rečenicama ovaj klasični mudrac nudi minimalnu formulaciju uslova mogućnosti istine kao korespondencije. Taj uslov mogućnosti kaže nam sledeće: ako nešto jeste, istina je reći da ono jeste. Nije li to, zapravo, sama srž, kako zdravorazumski, tako i filozofski profilisanog – *logocentrizma*.

U ovom trenutku, valja uočiti to da ova minimalna teza korespondencije prisutna u različitim epistemološkim teorijama, uključujući tu i Aristotelova realistička shvatanja. U čemu je njena *poenta*? U naglasku koje se stavlja na ono *što* jeste, u odnosu prema samom iskazivanju, dakle,

iskazivanju toga što jeste da jeste. O kakvom naglasku je reč? Ono što jeste naglašeno je kao uzrok ili uslov koji mora da se zadovolji da bi iskaz o tome bio istinit. Dakle, izvesno *biti* nužan je uslov istinitosti nekog iskaza. Sam odnos korespondencije ne kaže kakvo jeste ili kakvo treba da bude to *biti*, gde se ono nalazi ili krije. Ipak sam taj odnos nije nišpošto proizvoljan i on nalaže dve stvari: (1) prva je *da* nešto jeste (za šta se onda može *tvrditi* da jeste) i (2) druga je da to što jeste mora da bude *izrecivo* (da bi u iskazu moglo biti istinito). To su dva minimalna uslova za prihvatanje shvatanja o istini kao korespondenciji.

Bilo koja teorija da tvrdi kako jeste nešto što (po njenim uvidima) jeste u sebi nužno sadrži momenat istine kao korespondencije. On može istinu da formuliše i na neke druge načine, ali teško da može da *izbegne* da, u raznim kontekstima, ne koristi shemu minimalne korespondencije. Najzad, tvrditi da nije nešto što jeste ne predstavlja samo ogrešenje o minimalnu teoriju korespondencije, već i o logiku, odnosno o stav protivurečja.

Stav protivurečja glasi: A nije ne-A. Za nešto što jeste, dakle, ne možemo reći da nije, a da to onda bude istina koja se *ne ogrešuje* o logiku, odnosno o načelo protivurečja. Po Aristotelu, logički je nemoguće *reči* da jedna ista stvar u isto vreme i jeste (postoji) i nije (ne postoji). Jedna od te dve *tvrdnje* mora biti lažna. Prema tome, sama logika ima ugrađenu u sebe minimalnu teoriju korespondencije. Logička je istina reći za ono što (u bilo kom registru) jeste da jeste, kao i za ono što nije da nije. Ako to ne prihvatimo, onda bismo morali da izmislimo teoriju istine u kojoj ne važi stav: A nije ne-A. A to, bez sumnje, ne bi bilo lako. Jer, svaka teorija istine koja želi da odgovori (maksimalno ili minimalno) na pitanje *šta je istina*, teško može sebi da dopusti to da njen odgovor – istina je „ovo“ ili „ono“ – protivureči samome sebi, odnosno da u isti mah bude i da ne bude „ovo“ ili „ono“.

Naravno, to ograničenje važi za svaku teoriju istine koja smatra da je neophodan i moguć odgovor na pitanje: *šta je istina?* Iz toga bi sledilo da teorija korespondencije stoji u osnovi, manje-više, svih teorija istine. Pri tom, ne treba zaboraviti da postoje i teorije koje, iz različitih razloga, ne veruju u smislenost pitanja: *šta je istina?* Da li u toj situaciji stojimo pred nužnim izborom, u kojem smo prinuđeni da jednu od ove dve grupe teorija, naprosto, odbacimo? Naravno, po principu isključenja trećeg? Srećom, upravo je moguće i treće rešenje, iako je ono paradoksalno. To treće rešenje

nam kaže da postoje dve nužnosti: (1) po jednoj postavljanje pitanja *šta je istina* je nužno i (2) po drugoj, odbijanje da se postavi pitanje *šta je istina* je nužno. Te dve nužnosti su nužne, otprilike, kao što su nužni logocentrički i dekonstruktivni pristup konceptu *istine*. U pitanju je uslovna, ako-onda nužnost.

Interaktivno umreženje

Govor o ograničenom modernističkom konceptu samozakonitosti (autonomije) arta ne bi imao mnogo smisla ako bi se pod time podrazumevalo da pre i posle modernizma nikakvi momenti samozakonitosti umetničkog nisu postojali, niti će postojati. Jer, kako je Kant mogao da piše o autonomiji umetnosti u jednom vremenu koje je još uvek bilo pred-moderno? Po njemu umetnost je spoj između obavezujućeg (razuma) i slobodnog (uobrazilje). Ono obevezujuće u tom spoju može da izgleda kao dominantno, ali to tako samo *izgleda*. Za Kanta, glavna je ipak umetnička sloboda. Jedini problem je u tome što se to nije uvek jasno videlo, niti je moglo da se vidi jer je ustrojstvo slobode je noumenalno. U modernosti momenat (individualne) slobode je postao naglašeniji nego u bilo kom drugom istorijskom razdoblju, ali ni tu on nije bio isključivo prisutan. Srećom, u istoriji je uvek postojala deoba između rada i dokolice (ne-rada, slobodnog vremena). A ta deoba neminovno otvara prostor za umetnost koja je, bez sumnje, na strani dokolice, slobode, igre. Sve što umetnika kao praktičnog delatnika na bilo koji način obavezuje, ili čak opterećuje, a toga ima puno, ne može ipak da u potpunosti apsorbuje njegovu slobodu. Zato je umetnost uvek nešto više od jednostavne obaveze, zanata, služenja. U svojim srećnim istorijskim trenucima, umetnost je uspevala da se jasno uspostavlja kao nešto znatno „više“ od zanata, puke veštine ili rutine. Ali, to što je ona stvarala nije mogao biti efekat čistog raskida s obavezujućim, već samo pokušaj da se obavezujuće transcendira, da se „utemelji“ u nekom momentu umetničke samozakonitosti.

Ako bi danas bilo opravdano proglasti *destrukciju* (modernističke) samozakonitosti umetnosti, onda bi to, nužno, povlačilo za sobom i objavu kraja (kantovske) ideje o nesvrhovitosti umetnosti. Umetnost, u tom slučaju, ne bi više bila estetska nesvrhovitost, već bi bila društveno i politički celishodna. Podobna. Upotrebljiva. Da li taj radikalni obrt može biti na bilo

koji način opravdan? Da li se umetnost danas, savršeno legitimno, uspostavlja u ravni jednog novog služenja, novog instrumentalizma, nove *heteronomije*? Takav instrumentalizam mogao bi da se pravda kritikom izdvojene, elitističke, estetski samodovoljne i, zapravo, „otuđene“ pozicije umetnosti u društvu. Celishodnost takve kritike bi, na prvi pogled, delovala uverljivo.

Međutim, iluzorna je predstava ili pusta želja savremene umetnosti to da ona radi neposredno, na tkivu samog društvenog, političkog, tržišnog i turističkog života. Reč je, pre, o posredovanju koje ne želi da zna za sebe. Otuda se smišljaju interaktivne artističke prakse koje bi htele da zabašure činjenicu posredovanja i distance. Ali, to posredovanje se oduvek zvalo zastupanje, predstavljanje. Sada ono može da se nazove i interferencijom i kontrolom različitih modusa predstavljanja. Pa ipak, to u umetnosti nije ništa novo. Jer, artističko *a predstavlja b uvek* je moralo biti interferencija, dakle, ne samo sinteza, nego i razlaz različitih likova predstavljanja.

Upad savremene umetnosti u stvarnost je gest u kome se jedna prezentnost (prizor) doslovno re-prezentuje, ponovo pojavljuje ili prezentuje, ali sada u okvirima arta. Da li je to „slugeranjstvo“? Ne mora da bude nužno. Samu mogućnost upada u realno, kojim se istiskuje i nadomešta slikarsko predstavljanje, raskrilio je, naravno, *ready made*. To pokazuje da je moguće takvo artističko predstavljanje nekog prizora koji, budući da je stopljen s prisustvom same stvari, nije udaljen, otuđen ili distanciran od stvarnosti, već je uvek, takoreći, ona sama. To bi moglo da stvori utisak da se u post-dišanovskoj umetnosti razlika između predstavljanja i predstavljenog naprosto gubi, da je sama „gotova“ stvar u stanju da, bez posrednika, progovara artističkim jezikom... I onda izgleda kao da, time, ono *predstavljeno* neposredno predstavlja ili prezentuje samo sebe u umetničkom delu za koje bi se reklo da je izgubilo funkciju prenosnika.

Očigledno, mnoge su predstave koje savremena umetnost ima danas o sebi *iluzorne*. To su, ponajpre, predstave o vlastioj prilagođenosti, o tome da umetnost, zapravo, radi neposredno, na „tkivu“ samog društvenog, političkog i razmenskog (ekonomskog) života. Takođe, to su predstave da su umetnički „radovi“ samo dobro prilagođeni deo opšteg rada u jednoj civilizacija u kojoj se samo radi i radi... Ali tu je reč samo o ideološkim fikcijama. O posredovanju koje se nekad zvalo *predstava* (*predstavljanje*, *reprezentacija*), a sada može da se nazove i *interferencija različitih oblika*

predstavljanja (što se, na meta nivou, profiliše kao izvesno predstavljanje predstavljanja, odnosno kao njegova re-elaboracija). Jednostavnije rečeno, u pitanju je protok i uzajamno delovanje različitih praksi predstavljanja, gde priča o neposrednosti može da se javi samo kao ideološki konstrukt. Umetnost je, samoj sebi, postala umreženje i tekst. A time ona, bez sumnje, nije mogla da potpuno izgubi svoju samozakonitost.

Dva lica postmoderne

Paralelno sa neoliberalnom globalizacijom na ruševinama totalitarne modernosti pojavilo se još jedno kretanje koje je takođe pretendovalo da ili objasni ili zamrsi problem istorije. Reč je o kretanju postmoderne kulture (ili: megakulture). To kretanje karakteriše važna dvosmislenost. Naime, u postmoderni postoje autori koji su, kao recimo Liotar, u osnovi prihvatali (neo) liberalni *projekt* mnoštva. Možda je bio u pravu Markuze kad je tvrdio da je tu reč o *represivnoj toleranciji mnoštva*. S druge strane, postoje autori koji su, kao recimo Derida, skloni (dekonstruktivnom) verovanju da je danas hegemona projekcija (neoliberalnog) jedinstva (ili: jedinstvenog tumačenja istorije) podložna kritičkom tumačenju i, konačno, dekonstrukciji. Po tom shvatanju, ni u savremenom, neoliberalno profilisanom i globalizovanom svetu *modernost* (koja se pojavljuje posle svog kraja, posle same sebe!) svoju logiku *isključivosti* nije napustila nego je nju, samo, učinila manje prozirnom i, zapravo, pritvornijom!

U svakom slučaju, pored postmodernog pluralizma koji privileguje razmenu, a u njoj „čisto“ liberalnu opciju, postoji i onaj, dekonstruktivni, koji niti poseduje niti prikriva u sebi bilo kakav ekskluzivizam. Nama ostaje da se upitamo: da li je dekonstruktivna pozicija *realno* (a to znači: u traumi koju živimo) moguća? Jedno je sigurno: mi živimo u svetu u kojem je prisutan ne samo hegemoni projekt (neoliberalne globalizacije) nego i otpori prema njemu, pa onda i različite protivurečnosti čiji polovi teže da se uzajamno isključe. Te protivurečnosti mogu, ali ne moraju biti vazane uz primarni konflikt između globalizacije i anti-globalizacije. Da li to znači da mi, sada, živimo, na jedan veoma naporan način, među krhotinama *modernog* sveta? I da, pritom, potpuni, čisti iskorak iz modernosti možda pravo govoreći i nije moguć.

Unutar složenosti ili diferenciranosti svojih opcija postmodernizam je, svakako, doneo izvesno *olakšanje*, tj. kritički je dešifrovao i teorijski razdelotvorio najrigidnije, totalizujuće i totalitarne modele/projekte modernosti koji, ubuduće, ne mogu na *legitiman* način da se nametnu realnosti kao njeno živo vezivno tkivo. Time problem sa disperzijom krhotina modernog (ili: tredicionalno-modernog) i sa novom hegemonijom još nije rešen. Daleko od toga da je dovoljno reći: *kraj velikih priča*, potreban je uporan, tegoban rad na raz-uveravajućem tumačenju i raz-delotvorenju ne samo tradicionalnog nego i *modernog koje teži jedinstvu*. Potrebno je kritički otvoriti perspektivu modernosti koja se „bori" protiv zatvaranja, zabravljivanja u bilo kakvom, totalizujućem ili globalizujućem jedinstvu, odnosno protiv svakog potčinjavanja identitarnoj logici ili logici hegemonog identiteta. Takav angažman bio bi uperen čak i protiv vlastitih iluzija ukoliko se one pozivaju na autoritarna sredstva borbe ili na represivno jedinstvo upereno, navodno, protiv represivnog jedinstva. Dobro profilisani angažman bi, u stvari, zauzimao poziciju *drugosti* koja, pri tom, ne bi bila tek još jedna faza modernog nego, samo, *projekt razdelotvorenja* svih (starih ili novih, raskrivenih ili prikrivenih) projekata koji ciljaju na autoritarno ili hegemono jedinstvo, na oktroisanu istovetnost sa sobom.

Ono mistično u istini

O istini, bez sumnje, može da se govori u različitim govornim registrima, od zdravog razuma, životnog ili profesionalnog iskustva, mitskih, religijskih, ideoloških ili običnih verovanja, do najrazličitijih (specijalizovanih ili ne) diskursa, epistemoloških procedura itd. Ipak ključna uloga istine u svim tim registrima sastoji se u sledećem: istina glumi dve stvari: najpre to da sve što jeste jeste to što jeste, a zatim i to da ona sama jeste to što jeste. S druge strane, laž to ne čini. Ona glumi da jeste nešto što nije ili da nije nešto što jeste, ali, najzad, i to da ona sama jeste nešto što nije itd. To je najmanje što o istini i laži može da se kaže. I za sad je, čini se, dovoljno.

Naravno ostaje pitanje: šta znači reč *gluma* u ovoj priči o istini? Gluma se tu shvata kao uslov *sine qua non* postojanja istine. Naime, bez ove uslovnosti, istina ne bi bila ono što jeste, tj. ne bi, s jedne strane, glumila da je domašila nešto što je izvan nje, nešto "spoljašnje" i nedosežno; s druge

strane, bez glume ona ne bi mogla sebi da umisli da verno glumi, da verodostojno simulira sopstveni identitet.

Zato možemo reći da istina, ako verno glumi/simulira ono što jeste, ona onda i sama pripada onom bivstvujućem koje je izvan nje, a koje pokušava da dosegne. Ona pripada svom predmetu, kao što gluma/simulacija u doslovnom smislu pripada životu, iako se razlikuje od njega. To što jeste, tj. život sam omogućuje istinu/glumu koja teži da striktno potvrdi ono što *zaista* jeste. I naravno, ma koliko bila uverljiva, gluma/simulacija u tome nikad ne uspeva do kraja. Pri tom, ostaje činjenica da istina želi da potvrdi *da jeste* to što jeste. Samo, videli smo da Vitgenštajn to *da* svet jeste naziva *mističnim*. Ako je ova njegova konstatacija tačna, onda je tačno i to da svojstvo mističnog ima i sama istina. Naime, mistična je njena potvrda *da* ona jeste ono što jeste. Mistična je njena gluma koja glumi da je životna... Istina glumi istinu sveta i zaista je mistično kako njoj to uspeva. U svakom slučaju, izvorni status istine kao istine/glume/simulacije sveta je, naprosto, mističan.

Ali, zašto je mistično to *da* jeste nešto što jeste, odnosno zašto je istina sveta – mistična? Zašto je potvrda ili afirmacija putem tog *da* – mistična? Bez sumnje, zato što je to *da jeste* nešto što jeste čoveku, u stvari, apsolutno nedostupno. Istina samo glumi prisutnost i ne poistovećuje se s njim. Postoji razmak. To da subjekt glumi istinu je deo onoga što jeste. On drugačije nije moguć. Onog trenutka kada počinje da misli, kad postaje refleksivni subjekt ili subjekt u pravom smislu te reči, on (čovek) se nužno distancira od neposrednosti *u kojoj jeste*. On više nije riba u vodi. Ipak, to distanciranje nije potpuno, pošto čoveka njegova epistemička naivnost veže uz svet, tj. uz ono što i on sam jeste. Biti deo sveta – makar i kontingentni – diktira način mišljenja sveta, tj. uverenost da je najintimnija mogućnost mišljenja da bude izvan sebe, u samom svetu. To je ključni razlog epistemičke naivnosti. Mišljenje je osuđeno na identifikciju onoga što jeste. Sama identifikacija je potvrda toga *da* jeste ono što jeste. Ali, to što jeste, iako smo mi u njemu, nije nam (misaono) dostupno. Dostupna nam je samo pretpostavka da jeste nešto što jeste, pretpostavka da istina dobro glumi biće. I da je, pritom, i ona sama istovetna sa sobom.

S bilo kojom saznajnom moći da pristupamo tom *da* sveta i *da* istine, počev od zdravog razuma, preko književnosti i nauke, pa do filozofije, svejedno, uvek se pokazuje da ta neposrednost nije do kraja zahvaćena, da je

nedosežna. A opet, mi smo u njoj! Kako je to moguće? To je moguće zato što se mišljenje razlikuje od bića. Ono je distanciranje od neposrednosti da bi joj se uopšte i pristupilo. Životinje ne misle. One su potpuno u neposrednosti, stopljene s njom. Zahvaljujući mišljenju čovek je na distanci od neposrednosti. Da bi mogao da bude stopljen sa neposrednošću, on mora da zauzme stav naivnosti, *kao da* distanciranja nema. Ali time se, ipak, do neposrednosti ne dopire. Nešto uvek nedostaje. Neposrednost toga što jeste nepovratno nam izmiče kao Sizifu vrh njegovog brda. Naša veoma raznovrsna saznanja su posredovanja koja hoće da pristupe onom neposrednom i u tome ne uslepevaju *do kraja*, do *pune podudarnosti*, zato što su to, po definiciji, posredovanja, dok je ono neposredno lišeno svakog posredovanja. Ova nemogućnost pune podudarnosti između saznanja i njegovog predmeta dodatno čini sam taj predmet, činjenicu *da* on jeste – mističnom.

Dakle, predmeti našeg saznanja su u krajnjoj ili u početnoj instanci – zavisno od toga kako se gleda – *mistični*. Nauku ne zanima to *da* njen predmet jeste, već kako on jeste. Nju ne zanima nedostupna misterija vlastitog predmeta, već samo to kojim posredovanjima (instrumentima i merilima) možemo dopreti u najveću blizinu tog *kako* jeste nešto što jeste. Mnogi smatraju da je time implicitno dat odgovor na filozofsko pitanje: *kako to da uopšte i jeste nešto što jeste*? A zatim i naivno scijentističko pitanje: *kako* je nauka u stanju da reši ili raščisti sve (ontološke) misterije pred kojima filozofiji zastaje dah?

Ali svako blanko poverenje u nauku puka je iluzija. Nauka nema sposobnost da razreši ni samu misteriju postojanja vlastitog predmeta, a kamoli nešto više od toga. Sam odgovor na pitanje *kako* nešto jeste još je daleko od rešenja misterije toga *da* (jeste) to (što) jeste. Ako je to *da* nedostupno ili mistično, onda je i to *kako*, kojim se bavi nauka, donekle (samo, već i to je dovoljno!) nedostupno/mistično. Naime, svaki uvid u to *kako nešto jeste* ujedno je uvid u to *da* nešto jeste tako kako jeste. Svako *kako* uključuje i izvesno *da*. Ali naravno, ovo *da* se uvek, pre ili kasnije, pokazuje kao mistično. Što znači da nauka u sve svoje odgovore uključuje i izvesnu nesposobnost da svoj predmet zahvati do kraja, onako kako on neposredno, po sebi jeste. Prema tome, ono *kako* nikada ne ide do same neposrednosti toga što jeste. Do kontingencije svekolikog bivstvujućeg ili haosa. A to važi ne samo za književnost i filozofiju nego i za nauku. Njoj

neposrednost onoga što jeste podjednako izmiče, ostaje nedostupna i, zapravo, mistična. Sviđalo se to nekom ili ne.

Ideološki posao slike

Klasična (pred-moderna) umetnost u očima svog tvorca i kompententnog posmatrača (obično naručioca) bila je ukras života postavljen na dolično, po pravilu uzvišeno mesto. Ona nije bila autonomna ili narcisoidna, u sebe zagledana tvorevina, već je bila umeće, veština (*techne*, *ars*) koja zakoračuje u ono što je najživotnije: u dati poredak, njegove lestvice vrednosti ili njegovu kulturu. Ta umetnost se, najčešće, pojavljivala u razdoblju hegemonog oblikovanja kulture. Ipak, ona nije dopuštala da se *umetnošću* nazove sve što se pojavljuje u polju tako profilisane kulture. Strogo uzev to ni danas nije slučaj, sem u konceptualnoj igri samoimenovanja i samoprezentacije umetničkog rada. Mada je čak i takva praksa zaštićena od mogućeg prigovora – *pa to nije nikakva umentost* – upravo normativnom činjenicom, koja se u datom konceptualnom gestu potvrđuje, da umetnost uvek, u odlučujućoj instanci, samu sebe legitimiše kao umetnost. Naime, umetnost je to što jeste po svom najvišem dostignuću. Zato umetnost nije tek bilo kakav artefakt koji se smatra „lepim“.

Ali, u klasičnom razdoblju umetnost je predstavljala, ideološki zastupala, veličala i slavila nešto životno izvan sebe, primereno poretku, materijalnoj ili duhovnoj hijerarhiji vrednosti itd., pa je, za nju, glavno pitanje bilo: *šta životno* ona pred-stavlja (ili: pred-„nas“-stavlja). Tako se pojavljuje jedno *šta*, koje referira na suštinu ukoliko je ona data i osigurana spolja, nekom heteronomijom ili nekim višim autoritetom. Ipak, u svim manje represivnim kulturama to *šta* moglo je da bude i jednom nogom izvan sebe. Samo predstavljanje (bilo čega) ne objašnjava tu mogućnost iskoraka iz društveno prihvaćene reference. Bilo je vremana kada je moglo da se tvrdi kako *slika*, zapravo, predstavalja (zastupa, reprezentuje) vladajuću sliku sveta koja je njoj potpuno spoljašnja, i koja je, zapravo, (ideološki) tuđa samom slikarstvu... Naravno, sintagma *slika sveta* je jedna holistička konvencija koja može da se iščitava na mitski, religijski ili ideološki način, ali slikaru je taj način uvek, u samom činu stvaranja, morao biti opterećujući, ako ne i tuđ. Pojedinačne slike bi, u tom kontekstu, bile samo pojedinačna potvrda date opšte slike/predstave sveta. Između umetnikove slike i mitske,

religijske ili ideološke slike sveta uspostavlja se proces interferencije ili interakcije čija dominantna struktura nije unapred ili zauvek data kao infrastruktura.

Znamo, naravno, da onog trenutka kad se pojavljuje infrastruktura (poznat nam je slučaj tzv. *kapital odnosa*) koja je „operisana" od svake kulture, tada moderna umetnost biva prognana iz „društvenog života" u vlastitu „autonomiju", što, reklo bi se, svedoči o neumerenoj narcisoidnosti i prekociljnoj slobodi arta. Mada je to prilično sporno. I sama pomisao da je u klasičnim razdobljima umetnost bila prisnija sa takozvanim „društvenim životom" naprosto je pogrešna. Jer, ona je uvek bila elitni deo kulture, tj. odabrani posao za odabrane.

U mnogim razdobljima prisila vladajućih „društvenih" predstava bila je tolika da je prostor slobodnog artističkog izbora bio krajnje skučen. Mi danas prema tom pitanju možemo da se odnosima na dva različita načina. Najpre, možemo optimistički da tvrdimo da su takva vremena nepovratno iščezla. Jer danas je umetnik, navodno, popuno slobodan da izabere „sopstveni put". On, naravno, nije primoran da se ograniči, recimo, na apstraknu umetnost, odnosno na moderno shvatanje o samozakonitosti (autonomije) umetnosti. Čak i kada, *tehnikama preuzimanja* (koje je u umetnost uveo *ready made*), predmeti sveta (koji nisu ništa drugo do opredmećene đruštvene predstave koje istiskuju ili kontrolišu čisto subjektivnu sliku umetnika) postaju umetnički predmeti, oni trpe „subjektivnu" artističku intervenciju, jer bez toga ne bi ušli u sistem umetnosti. Dakle, savremeni umetnik u svojoj interakciji sa svetom vrši izvesnu intervenciju koja isključuje mogućnost da vladajuće predstave (ako takvih ima, a uvek ih ima) diktiraju strategije artističkog predstavljanja. Ukratko, prostor umetničkih sloboda i intervencija danas je ogroman, reći će to optimističko stanovište.

Međutim, postoji drugo stanovište koje je, u odnosu na ovo prvo, mnogo skeptičnije. Po tom stanovištu i danas je u visokoj umetnosti moguće udvaranje i služenje vladajućim predstavama i moćima koje stoje iza njih. Štaviše, moguće je i deluje uverljivo shvatanje po kome su (heteronomni) procesi služenja vladajućim modelima predstavljanja u društvu *pre nesvesni nego svesni*. Oni, dakle, nisu efekat umetnikove svesne manipulacije nego su, pre, učinak transmisije globalnih prisila koju vrši vladajuća ideologija društva. Dok optimističko shvatanje o slobodi savremenog umetnika polazi

od toga da je iščezlo verovanje o tome da postoji neka opšta (= duhovna) predstava/slika sveta, da su iščezle ili postale neuverljive velike priče koje profilišu jedninstvenu (jednoumnu) sliku sveta, te da je, bar u civilizovanom svetu, izščezla globalna prisila, dotle ovo drugo, skeptičko stanovište smatra da je priča o kraju velikih priča samo privid, da u svetu još uvek hegemonu ulogu imaju nesvasni mehanizmi globalne prisile, i da u tom svetu vladajuće slike/predstave sveta nesmetano rade svoj ideološki posao.

Izlišnost teorije izlišnosti

Po teoriji izlišnosti reći da je iskaz *p* istinit je, naprosto, izlišno, jer bi to značilo reći isto što već sam iskaz *p* kaže, a on kaže da *p*. Ali, nas, sada, zanima pitanje: da li zaista iskaz *kiša pada* kaže da kiša pada? Meta-iskaz „Istina je da *p*“ ne iskazuje samo tvrdnju *p*, nego kaže da jeste ili da je slučaj, činjenica itd., ono što se s tim *p* (ili: *kiša pada*) tvrdi. Reklo bi se da teoretičar redundancije ne uviđaju da iskazi imaju iskazno i vaniskazno značenje. U izvesnom smislu, njima je *reći* isto što i *biti*. Ali, značenje je uvek dvosmisleno, spoljašnje/unutrašnje i zato ono može da bude kako istinito tako i lažno.

Pogledajmo tu stvar još jednom. Na pitanje – *Da li kiša pada?* – mogući su mnogi odgovori, a između ostalih i sledeća tri: (1) *da*, (2) *kiša pada* i (3) *da, koša pada*. Bez sumnje: *kiša pada* može da se shvati kao tvrdnja, tj. iskazivanje izvesnog uverenja. Najzad, ta tvrdnja može da se shvati i kao afirmativni odgovor na prethodno postavljeno pitanje (*Da li kiša pada?*), tako da u jezičkoj komunikaciji to (2) *kiša pada* ima istu ulogu kao i: (1) *da* ili (3) *da, kiša pada*. Očigledno u datom kontekstu *kiša pada* nije samo tvrdnja nego je i izvesna potvrda, potvrda da kiša pada. Iskaz *istina je da kiša pada* je, takođe, izvesna potvrda da kiša pada.

Ali, teorija izlišnosti (redundantnost) istine kaže da je iskaz „istina je da *p*“ suvišan zato što je „samo“ – potvrda. Po toj teoriji dovoljna je tvrdnja da *p*. Ali, šta se dešava ako *kiša pada* nije samo tvrdnja nego i potvrda da kiša pada? Očigledno je da ova potvrda ima istovetno značenje kao i sama tvrdnja. Da li je zbog toga ona suvišna? Iskaz kiša pada, ukoliko je potvrda da kiša pada, on nam ne kaže *samo* da kiša pada nego *i* potvrđuje istinitost te tvrdnje. Naravno, kad neko kaže: *da, kiša pada*, mi i dalje ne znamo da li on govori istinu ili ne. Njegovo potvrđivanje istinitosti da *p* ne mora da bude

verodostojno, kao što uostalom ni sama tvrdnja *p* ne mora da bude verodostojna. Dakle, verodostojnost nekog iskaza, da bi postojala, mora da se opravda. Nije dovoljna ni tvrdnja ni potvrda da jeste ono što *p* tvrdi da jeste, već je potrebno da se ta tvrdnja ili potvrda opravda. Eto zašto nikad nije dovoljno reći: *istina je da p*. Uvek je potrebno i opravdati, proveriti ili verifikovati iskaz *p*. Dakle, i sama *istina* iz tvrdnje *istina je da p* mora da bude proverena. Ali iz toga zatim sledi, ne to da je meta-iskaz *istina je da p* suvišan nego, pre, da je *nedovoljan*. Potrebno je, naime, reći: opravdano je da *p*, provereno je da *p*, verifikovano je da *p*... Da li se time nešto menja? Da li se i dalje ti iskazi mogu smatrati suvišnim zato što oni *samo* (mada na jedan proveren, čvrst, strog, nepobitan način) potvrđuju da *p*?

Da li bilo šta još uopšte može da uzdrma teoriju redundancije, po kojoj je, reklo bi se, suvišno reći čak i: *verifikovano je da p* ili *potvrđeno je da p*, pošto to ipak (argument je isti kao u slučaju *istina je da*) znači samo da *p* (ili: da kiša pada) i ništa više? Možda problem ne stvara pojam *istine* nego pojam *značenja*? Kako teorija izlišnosti shvata značenje? Pogledajmo sledeći argument: ako pojam *istine* ne dodaje nikakvo značenje iskazu *p*, onda mu ga ni pojam *neistine* ne oduizma. Prema tome, iskaz *kiša pada* ima isto značenje bez obzira da li je istinit ili nije. Dakle, *kiša pada* znači to što znači, tj. čuva svoj semantički identitet u svim iskaznim situacijama u kojima se pojavljuje. Teorija izlišnosti shvata značenje kao nešto što u različitim iskaznim kontekstima uvek čuva svoj semantički identitet. Da li je takvo shvatanje značenja dovoljno? Da li je identitet značenja nekog iskaza garantovana stvar i, ako jeste, čime je on garantovan? Može li se reči da iskaz *p* znači to što znači? Da li je u njegovom značenju data njegova značenjska istina?

Odnosno: da li iskaz *p* sam po sebi potvrđuje da *p*? Da li „kiša pada“ potvrđuje da kiša pada? Savakako – *ne*. Iskaz *p* samo *tvrdi* da *p*. U čemu je razlika između tvrditi i potvrditi? Tvrditi da *p* nam ne kaže da li *p* jeste. Iskaz *kiša pada* ne kaže da li kiša zaista pada. Ta tvrdnja ima značenje samo u sebi samoj, odnosno iz nje se ne može doznati da li ona referira na neko stanje izvan nje. Iz iskustva znamo da *kiša pada* može da se kaže i kad kiša pada i kad ne pada.

Sve u svemu, samim tvrđenjem *kiša pada* ne potvrđuje se, bar ne nužno, da kiša pada, jer samom tom iskazu „ne piše na čelu“ da li se afirmativno odnosi na neko stanje izvan njega ili ne. Naravno, nećemo ovde

reći ništa novo kada kažemo: u samom iskazu se ne zna da li je taj iskaz istinit ili lažan. On sam to ne može da kaže, čak i kada za sebe tvrdi da je istinit! Zato *Istina je da kiša pada* ne mora da znači da kiša zaista pada. Ako mi kažemo da je taj iskaz istinit, onda samo potvrđujemo da ono-što-taj-iskaz-kaže jeste tako-kako-taj-iskaz-kaže. Ali, da li to zaista jeste tako, sasvim je drugo pitanje. I reklo bi se da ni jedan čin potvrđivanja (ni putem reči: *istina*, *zaista* itd.) nema nikakvo značenje izvan same tvrdnje *p*, te da je *iz tog razloga* izlišan. Ipak, to ne bi bilo ispravno.

Meta-iskaz „Istina je da *p*" trebalo bi da predstavlja potvrdu sadržaja iskaza *p* kojom (potvrdom) se ne dodaje nikakvo novo značenje samom tom sadržaju. Ali – i to je sada jedino važno – tim meta-iskazom se, u najboljem slučaju, potvrđuje da značenjski sadržaj *p*-a uspešno referira na neko vaniskazno stanje. U tom slučaju, istinitost iskaza *p* ima i unutariskazno (vezano kako uz meta-iskaznu tako i uz objekt-iskaznu ravan), ali i izvaniskazno značenje (značenje koje referirana na nešto izvan iskazne ravni). Ta dva značenja mogu da je se poklapaju, podudaraju, usaglašavaju itd., ali to nije *nužno*. Potvrđivanjem se to podudaranje potvrđuje, ali samim tvrđenjem još ne. Sama tvrdnja *p* tvrdi nešto što može ali ne mora da bude potvrđeno, odnosno istinito. Međutim, potvrđivanjem da *p* ne ustanovljuje se nužna podudarnost između p i datog stanja stvari. Naime, potvrdom da *p* ne dobija se, bar ne nužno, istinitost tog *p*. Potvrditi ne znači nužno reći istinu. Jer stanje koje nazivamo *kiša pada* ne zavisi od logičko-semantičkih implikacija već, pre, obrnuto: implikacija istine u logičko/semantičkoj ravni zavisi od referencijalne stvarnosti ili nestvarnosti tog da *p*. Ukratko, logičko-semantička istina je uslovna. Ali, problem je u tome što mi o tom uslovu, u krajnjoj (epistemološkoj) instanci, znamo samo to da on glasi: ako *p*, onda *p*. Ili: ako *kiša pada* onda *kiša pada*... Dakle, mi o *samom* uslovu (o uslovu *samom po sebi*) ne znamo ništa.

Tzv. sloboda za polumrtve

Globalizovani delovi liberalne doktrine se danas shvataju kao meta-teorija društvenog napretka koja, međutim, ne priznaje nikakvu meta-teoriju, pa čak ni svoju! Ta doktrina se izdaje za spasioca i zaštitnika od svih drugih meta-teorija i metafizika društvenog stanja ili društvenog kretanja. Ovako shvaćeni (neo) liberalizam je, reklo bi se, oličenje *slobode-od*. Oličenje

slobodnog kretanja na globalnom svetskom tržištu. Međutim, tako shvaćeni liberalizam se, u isti mah, postavlja i kao riznica napretka. On je jedini čuvar napretka koji je, takođe, jedna meta-teoriji ili jedno aktivno i okvirno *a prirori* društvenog života. Na prvi pogled, ova meta-teorija napretka ne robuje nikakvim sadržinskim određenjima, jer favorizuje funkciju plodotvorne razmene, tj. rasta kapitala koji se shvata kao alfa i omega svakog napretka. Eto zašto je neo-liberalizam riznica napretka koji ne obećava ništa sem onog rasta koji je samo i samo rast profita i hiperpfrofita. Sve ostalo je zanemarljivo, sekundarno ili čak nebitno. Time se, konačno, sam liberalizam potvrđuje kao metafizika apsolutne slobode-od – šta košta da košta. Napredak u rastu profita je opšti ekvivalent ili prazno mesti svakog sadržinskog napretka u životu. Ali, on je mesto na kojem se, u isti mah, i odbacije ili čak povređuje neko konkretno-životno napredovanje. Naprosto, u svom hodu napred, rast kapitala je u stanju da pogazi sve vrednosti života koje mu stoje na putu: bilo da su to tradicionalne, konzervativne vrednosti, elementarni ili složeniji oblici solidarnosti, demokratija sa različitim socijalnim alternativama itd. Kao meta-teorija rasta, liberalizam ima ambivalentnu poziciju u kojoj može da, svojom ideologijom, u isti mah opravda i porekne bilo koju materijalnu ili duhovnu vrednost ili pokušaj vrednosti u konkretnom životu.

Budući da svetska država ne postoji, u neoliberalizmu funkciju noćnog čuvara tzv. *slobodnog svetskog tržišta* preuzima na sebe, i danju i noću, svetska politika moći i nadmoći. Naravno, tu više nije reč o kolonijalnoj politici, niti o politici bipolarne podele sfera uticaja, već o politici one moći koja svojim *monopolskim* uticajem favorizuje dinamiku i pravac kretanja kapitala na navodno „slobodnom“ tržištu. Naravno, to „slobodno“ tržište je na svestskom tržištu slobodno samo za kretanje kapitala i moći, ne i radne snage, rada i individualnih egzistencija. U razmenskoj slobodi profit ima monopolsko pravo na kretanje. Individua koja raspolaže samo svojom radnom sposobnošću i svojim pravom na slobodni izbor životnog mesta, tog prava je – lišena. Privatna svojina nad sopstvenim radom i radnom sposobnošću nema u razobručenoj razmenskoj slobodi ona prava slobodnog trans-nacionalnog kretanja koje ima kapital. Za rad važe tradicionalna nacionalna ograničenja. Svako ko krši ta ograničenja dobija status izbeglice... Drugim rečima, slobodno kretanje individua na „slobodnom svetskom tržištu“ – ne postoji. I naravno, to se kosi sa izvornom

liberalnom doktrinom kako se ona tradicionalno zastupala u nacionalnim okruženjima razvijenih zemalja.

Onog trenutka kada tradicionalna liberalna doktrina/ideologija prelazi iz defanzivne u ofanzivnu doktrinu, odnosno kada njen projekt prekoračuje nacionalne granice i biva usmeren na nadnacionalni poredak, tada, bez sumnje, postaje neophodno da se takvom liberalizmu da poseban, distinktivan naziv: *neoliberalizam*. Generalno uzev, neoliberalna, a to znači hegemona ideologija danas bi htela da nas uveri da je svetski poredak koji se pod njenim uticajem stvara neka vrsta Kafkinog Procesa koji se, međutim, završava *happy endom*. U tom smislu se neoliberalni transnacionalni poredak sada, bez realne osnove, označava kao liberalna *demokratija*. Ali, demokratije u transnacionalnim, međunarodnim odnosima nema ni od korova, jer nema ni jedinstvene pravne instance (svetske države) čije političko odlučivanje bi se moglo nazvati demokratskim. Dakle, postoje samo realne političke moći (ili: realpolitike) koje (selektivno) stupaju u simbiozu sa liberalnim načelima primenjenim na tzv. *slobodno svetsko tržište*.

Politički posmatrano, tradicionalne liberalne slobode počivaju na ideji o suverenosti naroda, tj. najšireg skupa pojedinaca koji imaju pravo da politički odlučuju. Ali, očigledno je da u neoliberalizmu, odnosno na nivou transnacionalnog poretka nije moguće reći da se liberalna doktrina ili liberalne slobode temelje na suverenosti naroda. Ako je na tom nivou moguće govoriti o nekakvoj suverenosti, onda to može biti samo suvereno kretanje kapitala, svuda gde mu je „bolje“. Ova suverenost, dakle, podrazumeva izvesnu aksiologiju ili, čak, etiku bogaćenja koje je bogaćenje bez odgovornosti, pošto odgovara semo sebi samom, odnosno svojim profitima i hiperprofitima.

Reći da ovaj trans-nacionalni koncept *suverenosti* (kapitala) nema danas alternativu, da će morati, uz sva kolebanja i nedoslednosti, da se izgura do kraja, do apsolutne hegemonije (da bi se onda, eventualno, survao u ponor ništavila) ili, što se svodi na isto, reći da se tu gradi najbolji od svih mogućih svetova ima, zapravo, nepoverenje prema političkoj otvorenosti demokratije, prema njenoj odluci i neizvesnosti koju ta odluka mora da nosi u sebi, ukoliko uopšte i hoće da bude slobodna, nediktirana, nepropisana, neuslovljena nikakvom dogmom unapred. Tokvilova tvrdnja da je kontradiktorno reći kako je narod u isti mah bedan i suveren, može i upravo

mora da se primeni i na (transnacionalni) prostor tzv. *slobodnog svetskog tržišta*. Slobodna razmena je nezamisliva pod pretpostavkom da je narod koji stupa u razmenu neslobodan, bedan, gladan i polumrtav.

Voluntaristično hteti-reći

Zašto nije moguća kritika našeg životnog poretka i struktura sa stanovišta suverenog subjekta, velikog podaritelja Smisla? U pitanju je subjekt čija bi se moć ogledala u nesputanoj *intenciji* (*težnji*, *nameri*) ukoliko je ova fenomenološki ekvivalent pojma *označeno*. Naime, o čemu god da mislimo, mi mislimo s izvesnom namerom, ciljamo na njega sa svesnom intencijom. Intencionalnost podaruje subjektu "moć" (znaci navoda nagoveštavaju sumnjivi karakter takve moći) da samoga sebe (suverenog-intecionalnog-subjekta) smesti izvan, pre ili s one strane svakog strukturiranog/diferencijalnog odnosa. Ona je, takoreći, naša izvorna 3D televizija. Intencionalnost nudi smisao i dubinu slici. Raz-uveravajuća kritika ove operacije-smeštanja s one strane morala bi, najpre, da ukaže na činjenicu da sama intencionalnost, možda ne baš neposredno, ali na jedan zaobilazan način svakako, uvek znači *volju,* suverenu volju da se negde iskorači, u neki svet. Intencionalna i voljna svest su, s pravom smatra Derida – sinonimi. I odmah dodaje: tako je bar kod Huserla.

Ali, pojam *intencionalnog* je, po Deridi, već generalno uzev nekako obuhvaćen i nošen tradicijom voluntarističke metafizike. Šta stvarno znači izraz "tradicija voluntarističke metafizike"? Postoji jedna postmetafizička – ukoliko se pod metafizikom misli *klasična metafizika* – usmerenost koja kritički preuzima i re-interpretira pojam *volje* u praktičkim kategorijama. Da li je pojava praktičkog motiva u filozofiji uspela da intencionalnost oslobodi od metafizičkih recidiva? Da li Deridini prigovori pojmu *intencionalnosti*, zbog navodnog "transcendentalnog voluntarizma", nužno zaobilaze ili promašuju pojam *intencionalne prakse*? Ako pojam *intencije* nema prevashodno semantičku obavezi ili duh, već, recimo, praktičku (performativnu), da li to znači da je ovaj pojam, već time, oslobođen robovanja opoziciji strukture i subjekta, te da je nepodoban i za moguću dekonstrukciju metafizičkih praktičnih postava?

Već kod Kanta je *kritički* aktivirana izvesna praktička instanca volje, ne kao puki "transcendentalni voluntarizam" nego kao jedinstvena situacija u

kojoj je moguće rešenje onih antinomija u koje zapada teorijski um kada u ravni faktičke uslovnosti hoće da misli *neuslovljeno,* dakle, *slobodu,* pa, ako hoćete, i pro-iz-voljnost (o kojoj Kant nerado govori). Da li ovakav pojam *praktične intencije* izmiče ne samo struktiralnoj nego i dekonstruktivnoj intervenciji? Da li je u njemu usidrena izvesna *neodlučenost* ili *neodlučivost*, o kojoj u drugim kontekstima govori Derida?

Huserlov pojam *intencionalnosti* je, svakako, bliži teorijskom nego praktičkom horizontu u filozofiji, tako da je pitanje u kojoj se meri njegovom dekonstrukcijom zahvata i horizont praktičke intencionalnosti. Da li je oživljavanja teleoloških i voluntarističkih motiva počev od Huserlove intencionalnosti (uključujući tu i Sartrov pokušaj) naprosto – ograničenog dometa? Tako da to oživljavanje može da domaši, samo, pretkantovsku, klasično-metafizičku paradigmu "slobode volje", u kojoj se konkretna, praktička opozicija autonomije i heteronomije još uvek ne pojavljuje? Ukratko, da li je praktički motiv u filozofiji osigurao mogućnost nečega takvog kao što je "čista intencija"? Čista od potrebe za bilo kakvim *vezivanjem* uz izvesne onto-teološke ili transcendentalne entitete, te, prema tome, čista i od potrebe za dekonstrukcijom?

Ideja "čiste intencije" upravo je, rekao bih, "nečista" ideja! Ali, ne znači li to da i samo značenje nekog iskaza, u smislu onoga što nam on *hoće-reći,* dakle, njegove intencije, ma koliko da je (pretpostavljeno) "čista", "idealna", ma koliko da je metodički "pročišćavana" pojava, ne može u sebi da izbriše *trag drugog*?! Nije li trag – bilo kao trag posredovanja, bilo kao trag izmaknutog smisla, onoga koji se nije hteo reći – uvek već *prisutan u* tome što se *hoće-reći*? Nije li učinak (huserlijanske) transcendentalne redukcije, dakle ta simulacija "čistog" prisutva, u stvari, samo dovršavanje jedne "izvornije" simulacije koja se događa već u ravni onog *hteti-reći*, onoga što naše reči hoće-reći, na čijem simulativnom karakteru insistira već sam Derida?

Dekonstrukcija nam svedoči da je u tome što se *hoće-reći* uvek prisutan jedan *drugi* govor, govor razlike ili izmaknutog smisla. U odnosu na voluntarizam tog hteti-reći, te intencije govora, ovaj diferencijalni momenat se profiliše, u isti mah, kao strukturalni momenat, kao struktura koja nad-određuje suverenog subjekta. Bilo je potrebno, posle strukturalizma, izumeti gest dekonstrukcije da bi se uvela u "igru" i na pravi način protumačila ta "čista" intencija koju re-prezentuje filozofija. Bilo je potrebno poraditi na

dešifrovanju prekonceptualne prirode samih filozofskih koncepata, odnosno filozofskih pojmova koji sebe hoće kao "koncepte" ili, u krajnjoj (fenomenološkoj) instanci, kao – idealne (transcendentalne) suštine.

Pobednik ne piše istoriju

Ako pobednici pišu Istoriju, onda je Istorija ono što u njoj *pobeđuje*. Pa ako je istorija, samo, velika priča o pobednicima, nije li istorijski logocentrizam, u stvari, belicizam istorije? Takoreći: otkrivenje (apokalipsa) (vlastitog) pobedničkog traga/hoda. Problem sa tako shvaćenom istorijom je u tome što (1) dobijena bitka ne znači i dobijeni rat i (2) što u istoriji kojom komanduje načelo pobede nema okončanja ratova, a (šmitovska) deoba između prijatelja i neprijatelja predstavlja privilegovanog posrednika u određenju kako onog *političkog* tako i *istorijskog* i (3) problem je i u tome što je istorija ironična, ona pobednike u ratu često čini gubitnicima u miru. Može li se, dakle, reći da su različiti pobednički diskursi, čak i kada pričaju sasvim različite priče, ipak samo delovi jedinstvenog diskursa koji, u svojoj nikad dovršenoj, dakle, hipotetičkoj celovitosti, govori o istoriji kao o istoriji poraza? Ili, bar, o istoriji koja nema pobednika. Svaku pobedničku tendenciju aktivno ili pasivno, pre ili kasnije, iščekuje stradanje, poraz ili čak katastrofa.

Nezgoda sa istorijom koja pasivno iščekuje poraz date hegemone tendencije u tome je što se jedna takva tendencija, po pravilu, smenjuje nekom drugom, podjednako „pobedničkom“. Tu onda imamo novi optimizam i novi „trijumf“ tendenciozne istorije kao uvertire u buduće katastrofično zbivanje. Učesnici u takvom događanju istorije na kraju uvek sebi izgledaju glupi i iznenađeni. Istorija liči na veliki lanac prevara i izjalovljenih nada, što, međutim, njene učesnike ne sprečava da opet iznova optiraju za neku garantovanu strategiju ili tendenciju (u jednini ili množini). Nasuprot ovoj tendencioznosti, koja je, danas, na putu da poprimi globalne razmere, dekonstruktivna intervencija, koja se takođe probija kroz istoriju, nešto je sasvim drugo. Jer, ona i počiva na poziciji drugosti. Da li je dekonstrukcija moguća kao intervencija koja pretiče kontraindikativne efekte istorije? Da li je to pozicija koju ne iznenađuje istorija, jer je sama istorijska drugost (uključujući tu i kontraindikativne efekte) u zoni njenih operacija? Samo tu se odmah postavlja problem (*misaone*) *pozicije*. Kako je

dekonstruktivno mišljenje istorije uopšte moguće? Da bi bila istorijski delotvorna ili intervenišuća, dekonstrukcija mora da bude moguća kao mišljenje protiv veštačkih konstrukcija, uključujući tu i konstrukciju pobedničke tendencije. Ona mora da bude mišljenje onog drugog-od-konstrukta, drugog koje je u dolasku, koje će doći...

U dekonstrukciji se za taj problem (diferencijalnog *mišljenja* istorije) predlaže jedno rešenje koje (bar na prvi pogled) deluje paradoksalno i u isti mah kao – strateško. Reč je o nekoliko stavova koji su povezani. Polazni stav glasi da *čiste* dekonstruktivne *pozicije* (ili: *pozicije* drugosti) pravo govoreći – nema. Ona je uvek vezana uz dati identitarni postav. Zato ona nije pobednik nad Istim, jer negacijom Istog, dobija se samo opet isto! Ukratko, dekonstrukcija nije pobednik. Ili, drugim rečima, nema *čiste* dekonstrukcije, čistog dekonstruktivnog uma. Zato, ako se *čista* dekonstruktivna poziciji ipak nudi mišljenju, ona, u tom slučaju, mora da se misli kao fantazmatska. S druge strane, samo po sebi mišljenje, koje teži identifikacijama, ne može da pobednički iskorači iz logocentričke, identitarne strategije. Tu sada postaje *odlučujuće* rešenje koje nam nudi Derida. Po njemu, naime, istorijskom ljudstvu je dekonstrukcija dostupna samo kroz korišćenje logocentričke logike identiteta, ukoliko je ona uperene protiv sebe same! Tu, dakle, nije reč o prostoj negaciji bilo identiteta bilo logike. Ova ograda je potrebna uvek kada je aktuelan rad dekonstrukcija. Jer, dekonstrukcija nije dijalektika, kao što nije ni bilo kakava destrukcija. Rekli smo: negacija je samo druga strana ili naličje logike identiteta. Još jednom, da se ne zaboravi: svaka negacija pre ili kasnije vodi ustanovljenju nekog novog identiteta. Nasuprot tome, dekonstrukcija svoje protivljenje logici identiteta vidi kao protivljenje njihovoj zakletoj (dogmatičkoj) veri i njihoj zatvorenost, nemogućnosti preobražaja.

Da li je moguća jedna istorija koja bi se smestila u blizinu svoje optimalne otvorenosti? Odnosno, koja ne bi bila istorija bilo kakve otvorenosti, nego otvorenosti za drugo i drugost, i pre svega, za uvek odgođenu ili nedostajuću pravednost društvenih i ljudskih odnosa? Na ovo ćemo pitanje lakše odgovoriti ako znamo da sam Derida (u *Sili zakona*) dekonstrukciju, odnosno poziciju drugosti poistovećuje sa pozicijom pravde. Ono najvažnije u istorije je, svakako, odgođena (a ne pozitivna: politički i pravno formulisana) pravda, te prema tome i – dekonstrukcija.

Zašto je to najvažnije? Zato što pravda nije pozitivitet, nije umirujući poredak pozitivnog prava, zato što nje u stvarnom kretanju istorije nikada nema dovoljno, zato što je uvek odgođena, što je na drugom mestu, što je uvek-drugde. Pa ako pravde nema, to onda znači da je ona ono *drugo u dolasku*, te da *par excellence* zastupa poziciju *drugosti*. Dekonstrukcija shvaćena kao pravda je ta pozicija koja na sušti način obeležava polivalentno, decentrirano, uvek odgođeno i nepredvidljivo (sa stanovišta logike identiteta) kretanje istorije. Posmatrana sa stanovišta pravde/drugosti, istorija je nešto što nam ne govori ni o kakvim tradicionalnim, prošlim ili sadašnjim, uvek uzornim ili prisilnim identitetima. Zato se danas sve manje prihvata to da istoriju pišu pobednici. Čak i tamo gde logocentrizam legitimiše dominaciju i hegemoniju globalnog i lokalnih identiteta, na delu su, u isti mah, uvek opoziciona (ne u političkom nego, pre, u kulturnom smislu) rez-delotvorenja vladajućih tumačenja, koja, ako nikako drugačije, onda simptomalno najavljuju rad diferencijalnog, rad koji alternativu drugog i drugosti (pa onda i *pravde*) kritički dešifruje u sedimentiranoj, učvršćenoj i/ili uzdrmanoj strategiji istorijskih identiteta.

Nešto više od nade?

Put koji danas moramo da pređemo mogao bi da se, pomalo slikovito, opiše rečima: *od palanke ka globalnom selu*. Reč je o metaforički (ne nužno i ideološki) pomerenim toponimima koje, ipak, ne bismo smeli olako da zaobiđemo. U kojoj meri – ako tu ima neke mere – odnos između ovih metafora (*palanke* i *globalnog sela*) zadire u samu srž onoga o čemu bismo mogli govoriti, s izvesnim ideološkim prizvukom, kao o *geopolitičkoj realnosti sveta*? Tu čini se, ipak, nedostaje nekoliko međučlanova. Posebno se ističe jedan koji nema jedinstveno ime, a reč je, svakako, o mešavini korupcije, pokvarednosti, izvrtanja svih vrednosti, rasprodane demokratije i iskvarenog liberalizma. Čini se da ovaj bezimeni međučlan podjednako zadire u semantičke "kompetencije" obe navedene metafore. Pa ipak, među njima postoje i očigledna napetosti. Bar na Balkanu je to sigurno: odnos prema globalizaciji doskora je bio vidno neprijateljski. Danas je taj odnos ne samo izuzetno važan nego i odlučujući za konstituisanje ili re-konstituisanje političke zajednice koja bi ličila na "nešto", razume se, pod uslovom da nije u agoniji, raspadu ili razdoru, kao što je to do nedavno bio slučaj na ovim

prostorima.

Lokalna geo-politička agonistika koja obeležava zatvoreni, palanački život-protiv-život, na paradoksalan način stvorila je ideološko-religijsku, mitsku i, zapravo, apokaliptičku predstavu o globalnom selu kao konačno identifikovanoj *zvijeri iz bezdana* (v., recimo, teološko-filozofski zbornik posvećen ratu: *Jagnje Božije i zvijer iz bezdana*, Cetinje, 1996 god.). Globalno selo i njegove metonimije (novi svetski poredak itd.) postali su, u stvari, pošast s onu strane brda i, prema tome, oličenje svega *najneprijateljskijeg*, uperenog protiv autohtonog (dakle: samorodnog, samoniklog) i suverenog načela Palanke. Po ovoj logici globalizacija je najveći *neprijatelj* svake suverene etnocentričnosti. A borba protiv nje je – šta košta da košta! – jedini prirodni rasplet u odnosu između *nas* i *sveta*, pošto globalizacija kao dominantni (ili: hegemoni) proces u svetu prema svemu autohtonom, pa i svakoj lokalnoj suverenosti, ima neprijateljski odnos, tako da u te odnose umeće logiku legitimnog korišćenja *nasilja*...

Za palanački narcizam Globalno selo je, naprosto, varka, iluzija globalnog, jer je samo još jedna, antagonistički nastrojena, kon-frontirana, zaverenička *palanka*. Pod navodnim jedinstvom svetske zajednice (utemeljenim na određenim načelima, zakonima, propisima i odlukama) ustanovljuje se poseban ("svetski") poredak/palanka koji otelovljuje takođe posebne (posebno zagrižene i beskrupulozne) političke interese ("mrskih") velikih sila. Viđenje Globalnog sela kao neprijateljske Palanke, naravno, samo uzvratno „legitimiše“ svako marginalno, autohtono nastojanje kao i sâm zatvoreni ne-svet plemensko-patrijarhalne uskogrudosti... U svetu uskogrudosti jedino legitimno je biti i sam – uskogrud. U ovu legitimnost, naravno, ugrađene su i izvesne zablude koje imaju prilično poguban uticaj na, takođe prisutnu, mogućnost preobražaja balkanske krčme u otvoreno evropsko društvo.

Međutim, neprijateljstvo prema Globalnom selu ima uporište u tradicionalnom shvatanju (od Platona do Šmita) nečega takvog kao *geopolitika*. Po ovom shvatanju ljudi su *po prirodi* ili prijatelji ili neprijatelji, te se politički odnosi među njima u sudnjoj instanci ustanovljuju kao grupisanje prijatelja radi sukoba sa neprijateljima. Ako je, nekada, u klasičnom, pa i modernom razdoblju, *geopolitika* (kao politika teritorijalnog gubitka/osvajanja) bila najstvarnija zemaljska stvarnost, pošto ništa nije tako stvarno kao ratna stvarnost (v. tekst Uga Vlaisavljevića: *Geopolitika i*

geofilozofija), onda, danas, ukoliko je uvučena u procese globalizacije, geopolitika neminovno postaje Geo-*politika*, odnosno najstvarnija zemaljska stvarnost same Zemlje. Nikakvo bivstvovanju primereno neprijateljstvo, nikakav onto-teološki militarizam ili sveti belicistički naturalizam, ubuduće, nije moguć kao politički putokaz na Zemlji, odnosno u *njenom* Geo-*političkom* registru! Priroda nam, zaista, više ništa ne govori: ona prestaje da bude (ako je to ikad *zaista* bila) podariteljka smisla i *merodavna* instanca u političkom diskursu!

Prema tome, ukoliko geopolitika kao, najpre, politika izvesne diskurzivne prakse "pruža lekciju o tome da se ne može misliti ili govoriti niotkuda, sa mjesta koje nema svoje ime, koje već oduvijek nekom ne pripada, lebdeći iznad zemlje, bez toponima, iznad svih 'prirodnih' ograda i granica" (*isto*), onda ni Geo-*politika* ili politika globalnog sela u tom pogledu ne može biti iznimka, pa nam se ona, danas, nudi kao diskurs savremenog planetarnog poretka (ili: „novog svetskog poretka"), dakle, unutar izvesne *'prirodne' granice i ograde* – Zemlje – izvan koje više nema ničega *političkog*!

Sa stanovišta klasično/moderne geopolitike zaista je umesno pitanje koje postavlja Ugo Vlaisavljević: "Kada neko govori o stvarnosti, koja je uvijek stvarnost nekog naroda, neke kulture i tradicije, ne 'sprovodi' li on već izvjesnu politiku, nema li već u vidu, i ne znajući, izvjestan prošli ili budući rat?" Da li je podjednako umesno pretpostaviti da i Geo-*politički* diskurs o stvarnosti, dakle, diskurs čije govorno mesto je Zemlja i čiji govor je upućen Zemlji, uvek ili, ako hoćete, pre ili kasnije izražava (možda i ne znajući) izvesnu potčinjenost i vezanost uz prošli/budući rat? Da li je *Gea* poslednji (ili možda Prvi) topo-loški preduslov nečega takvog kao što je rat? Računajući da je taj prvi/poslednji preduslov rata, u stvari, samo preduslov *rata protiv rata* kao poslednjeg rata, onog kojeg može da pokrene i da vodi jedino – Zemlja. Odnosno, neka velika zemlja u ime Zemlje. Imperija.

Ipak, ostaje otvoreno pitanje: može li se uopšte misliti o Zemlji, kako u njenom globalnom, planetarnom značenju tako i u značenju bilo koje posebne zemlje ili, čak, pukog *tla*? Da li je moguće o Zemlji misliti kao o čvrstom spoljašnjem *referentu, osiguranoj* strukturi-dočeka za neumitnu političku Stvar? I ko će, onda, re-prezentovati tu Stvar? Evo pitanja iza kog se otvara pukotina korupcije, pokvarenosti, izigranih ljudskih prava, izigrane demokratije, pravde, liberalizma... Može li se o Zemlji misliti tako kao da je

reč o poslednjem i, prema tome, pravednom prirodnom ili supstancijalnom uporištu? Ili je, pak, Gea/Geja samo jedan mitološki simbol?! Tako da, onda, Ugo Vlaisavljević, bez sumnje, ima pravo kada tvrdi da je zemlja "simbol izgubljenih supstancijalnih veza društva. Jer supstancijalne društvene veze su uvijek prirodne (model familije) – i otuda uvijek već izgubljene". Pri tom, ostaje otvoreno pitanje: kako *danas* može i kako mora da se misli gubitak supstancijalnog u *Geo*-politici, odnosno u politici globalnog sela? Nemamo li tu, zapravo, politiku kao legitimno nastupajuću anarhiju? Ili kao ničim sputanu (pa ni međunarodnim pravom) volju za moć? Nije li verovanje u prirodnu, legitimnu, autentičnu strategiju Zemlje, u svari, svodivo samo na simulaciju u kojoj se ta Stvar uvek konstituiše po nečijoj volji ili zlovolji, koja je, pri tom, naravno, *nadmoćna*?!

Da li smo mi, možda, prerano napustili eshatološke vizije istorije, društava i pravde u njemu? Da li je radikalna negacija komunizma bila greška koja suviše brzo legitimiše kretanje istorije i savremene civilizacije kao nečeg što je bitno utemeljeno na pojmu ili, bolje, kategoriji – *korupcije*? Pokvarenosti. Jer šta ako je život, u osnovi, haos, prevara i lakrdija?! Ipak, ipak, verujemo da je moguće nadati se da život nije puki haos i prevara. Ako ništa drugo, u njemu je bar moguće nadati se da ima nekog smisla u tom – *nadati se*.

Komična strana tragičnog

Tragično i komično nisu samo nezaobilazni, u literaturi i filozofiji nametljivi egzistencijali čovekovog bitisanja, jer oni na čudan način obeležavaju i krajnju strukturu istorijskog događanja. Od kakvih god da je vrednosnih opozicija i hijerarhija sazdana jedna konkretna istorijska priča, pa i istorija generalno uzev, negde na njenim granicama sve to se rasprskava ili u ono tragično ili u ono komično. Pri tom, tragično i komično ne stoje u odnosu opozicije ili isključivanja. Pre bi se moglo reći da među njima postoji jedan paradoksalni, u isti mah uvek mogući i nemogući – afinitet.

Kad je reč o tragičnom tu, zaista, nije potreban naročiti trud da bi se pokazala njegova svudprisutnost u istoriji i egzistenciji čovekovoj. Kad je reč o istoriji, ona, ne samo što je prepuna tragičnog, nego je tragično, možda, njena najviša istina. A ta istina, onda, glasi: nema najviših, nema svevišnjih istina, živimo u paklu laži, mržnje i prevare... Najviše istine su podložne

slomu, propasti. Sve "to" što zašta živimo, sklono je padu, uništenju, propadanju. Pošto je tragično fatalni susret sa sasvim drugim kao zadatom smrću, ono je i protiv-predmet svake Istine i svake Vrednosti.

Prema tome, doživljaj tragičnog je, u istoriji, ali i u egzistenciji, doživljaj jedne krajnje situacije, sudnjeg nasilja i, kao takav, ima značenje repera koji ukazuje na puteve kojima se nije moglo, nije smelo ili nije trebalo ići. Problem je, samo, što gde god da krenemo, mi ćemo se sudariti s tom nemogućnom, tom radikalnom stranputicom. Zato bi veliku istoriju, istoriju br. 1., možda, mogli nazvati tajnom povešću ljudskog idiotizma. Jer, od nje se nikada ništa nije naučilo, sem to da, zapravo, i nema šta da se nauči. Ali slično važi i za "našu" ili "moju" egzistenciju. Šta god da činimo/činim i o čemu god da sanjamo/sanjam, na kraju se suočavamo/suočavam s graničnom situacijom, a granično je tu isto što i tragično.

Zaista, nije li to ista ona situacija koju imamo i u samoj strukturi komičnog?! Kojim god putem ozbiljnosti i preozbiljnosti da pođemo i prođemo, na kraju se sve "to" rasprskava u smeh, u ljudsku komediju, u ono komično nad komičnim. Zapasti u drugo ili u sasvim suprotno od toga što se htelo, to izaziva smeh, stvara komično. Mada, naravno, ne uvek. Ne onda kada iza komičnog, za trenutak, otkrivamo tragičnu stranu – beznađa. Ali, to je samo trenutak. Već u sledećemo trenutku, kad popijemo čašicu rakije, primećujemo da život ide dalje i da je ono tragično samo jedna njegova strana, epizoda. List u toj knjizi života ubrzo se okreće. I u isti mah se pokazuje da je to okretanje njegova komična strana. Ona, zacelo, nije nespojiva s junaštvom, deljenjem ordenja, dizanjem spomenika i sličnim kerefekama.

Obmanuto mnoštvo

Zašto je istorija bez velikih priča i bez obavezujućeg identiteta danas, ipak, samo stvar izvesne obmane? U našem spornom vremenu vladajuća je priča o radikalnom rasredištenju i pluralizmu ljudskih poslova i odnosa. To je priča i o čovekovom nedopiranju do vlastitog identiteta, jer verodostojnog identiteta u bilo kom, pa i svetsko-istorijskom smislu, jednostavno – nema. Ma koliko da su, posle sloma ortodoksnog istorijskog materijalizma i levog totalitarizma, takve priče na sav glas reklamiraju, ipak, u ljudskim poslovima

one imaju status puke fikcionalnosti iza koje se krije nešto mnogo čvršće i tvrđe. Zašto je to tako? Jedan od mogućih odgovora glasi: zato što političke životinje nemaju sem logocentričkih iskustava nikakva druga kojima bi one *mislile* radikalno-diferencijalni status istorije. Zaista, mišljenje je oduvek, na prvom mestu (ili: mestu Prvog, počela, načela; tu je uvek upleten neki filozofem kojim komanduje *načelo identiteta*) težilo da *identifikuje svoj predmet*. Međutim, u toj sposobnosti identifikacije (stvari, događaja, zamisli, ideja i problema) ležala je ne samo *moć* mišljenja nego, što je još mnogo važnije, i sama ograničenost te moći. Tako se, danas, istorijski pluralizam shvata kao nešto što je garantovano i, samim tim, ograničeno utemeljujućom situacijom u istoriji slobodnih razmenskih (tržišnih) odnosa. Ali, tu se mišljenje, ili ta sposobnost identifikacije vlastitog predmeta, pojavljuje ne samo kao moć nego i kao nemoć logocentrizma.

Nas, u ovom trenutku, zanima aspekt nemoći. Nemoć se sastoji u tome što misleći neistovetnost-sa-sobom nekih stvari/događaja, misleći njihov diferencijalni status, tj. istoriju kao uvek-drugu, kao nesvodivu raspršenost vlastitih namera, ciljeva i činova, i pri tom, praktikujući *moć* identifikacije tog *predmeta*, mišljenje, time, nužno *gubi* vlastite namere, događaje i predmete, upravo u meri u kojoj su oni diferencijalni ili neistovetni-sa-sobom. U izvesnom (konstitucionalnom) smislu mišljenje je uvek izvestan gubitak mišljenja. A istorija je gubitak istorije. Ali zašto mišljenje gubi svoj predmet, a time i samo sebe? Zato što se *identifikacijom* onog diferencijalnog (recimo, u istoriji) kao vlastitog predmeta (entiteta), dakle, kao nečega što *jeste takvo kakvo jeste*, zapravo, gubi sama diferencijalnost, pa prema tome i ta razlika koja hoće da se ima kao *stvar*. Još jednom: logocentrička identifikacija, pre ili kasnije, gubi onu diferencijalnost koju bi, navodno, htela da poseduje, da interiorizuje.

U najboljem slučaju – a to je slučaj različitih dijalektika i pre svega dijalektika Istorije (recimo: Hegelove i Marksove) – drugo (ili: različito, heterogeno, diferencijalno itd.) shvata se kao *drugobivstvo istog*. I to je, verovatno, najsuptilniji (i najspekulativniji) način da se izgubi radikalnost diferencijalne otovrenosti, radikalnost koja bi nam, da može da govori, rekla da u svakoj identifikaciji postoji nešto drugo, rAzličito (*différance*) koje se ne da do kraja identifikovati, koje je nesvodivo na bilo kakavo poistovećenje. Nisu li političke životinje fatalno predodređene da budu istorijske žrtve jedne logike identiteta koja se stalno iznova, kao ptica

Feniks, rađa iz svog pepela i koja na taj način postaje uslov *sine qua non* civilizacijske racionalnosti (ako takve uopšte ima)?! Hoće li pomenuta logika da „doveka“ i na uvek „nov“ (ili: „nov-kao-uvek“) način uzurpira istorijsku racionalnost i da, time, sebe uspostavlja kao legitimacioni faktor različitih oblika istorijske hegemonije i homogenizacije, odnosno dominacije i isključivanja (drugog/drugih)? Hoće li *mišljenje drugog* uvek biti potisnuto u sferu fantazmatskog, da bi, u *odlučujućoj* instanci, jedino realan i racionalan bio pobednički ili nadmoćini identiteti istorije koji, pravo govoreći, počivaju na pukoj sili?

Na ta pitanja odgovor glasi: *ne*, logocentrička i bilo koja druga homogenizacija (u jednini ili množini) nije naša sudbina. Zato je njena nametljivost u istoriji stvar njene nemoći. Ipak, mi još uvek živimo u istorijskim razdobljima hipertrofirane logocentričke moći, razdobljima u kojima je pozicija mnoštva/diferencijalnog *u osnovi* potisnuta ili svedena, bilo na globalnom planu ili na regionalnim planovima istorije. Ako izuzmemo ideološke mehanizme, onda je jesno da nam ništa ne nudi verodostojnu identitarnu legitimaciju Istorije. Nema verodostojno-racionalnog utemeljenja pobedničke Istorije. Ako ni zbog čega drugog, onda ga nema zato što je već sama logika (logos) utemeljenja – iracionalna. Ono što se temelji na dvostrukoj negaciji – negaciji preteće negacije (ili: zadate smrti) koja dolazi od neprijatelja – nije večno trajuća neposrednost. Pa ipak, ipak, mi na tlu te iluzije još uvek živimo. Negirajući naš totalitarizam, koji nas je negirao, mi bezgranično verujemo u pobednički identitet poretka u kome živimo. Ali legitimnost je uvek negde drugde, u onom drugom.

Da li, onda, na pitanje o mnoštvenom/rasredištenom statusu istorije (u jednini i množini) uopšte ima bilo kakavog *racionalnog* odgovora? Da li je moguće na racionalan način misliti istoriju kao entitet koji ne poseduje nikakav identitet? To pitanje, koje se ovde odnosi na istoriju, naravno može da se odnosi i na bilo šta drugo. U stvari, to je pitanje o diferencijalnom obeležju svih odnosa koji su nam dostupni. Da li je uopšte moguće na (iole) racionalan način misliti diferencijalnost svih ili, bar, nekih odnosa, bilo da su nam oni dostupni ili da nisu dostupni (recimo: ukoliko njih nemamo mi nego oni imaju nas)?

Ta pitanja se, očigledno, odnose na *dekonstrukciju*, ali ne kao teorijsku poziciju (ili ne na prvom mestu) nego kao praktičnu i, zapravo, istorijsku *intervenciju* (reč je Deridina). Dekonstrukcija očigledno

podrazumeva mogućnost *intervencije* koja bi htela da *pretekne* pasivno događanje u istoriji, njene lomove i katastrofe. Naime, spontani rad razlike/drugog je, po pravilu, kontraindikativni (u poznim delima Derida upotrebljava termin: *autoimuni*; ali to je u stvari isto!) efekat same istorije, njene identitarne strategije u jednini ili množini. Različiti identiteti u istoriji pre ili kasnije postaju veštački, izlizani i represivni, tako da za svoj dalji opstanak zahtevaju vanredno i opsadno stanje koje, kako bi rekao Niče, malobrojni nameću mnogobrojnima... Ujedno, to je stanje kojem je potrebna laž i nasilje da bi ono sačuvalo svoj ugled. Ali sve to se, pre ili kasnije, pokazuje kao – uzaludno.

IV. Pogledati dole

Avetinjska zatvorenost – Umetnik koji gladuje nije umetnik u gladovanju – Višeznačnost spasa – Opravdano pretpostavljanje istine – O artističkoj proizvoljnosti – Samosvrhovito slugeranjstvo – Avangardno grupisanje – Bezavičajnost artističke istine – Palanačka proizvodnja života – Najveća tajna – Avangarda i pregovaranje sa svetom – Entitet bez identiteta – Pogledati dole – Anatomija jednog pominjanja – Koherentnost – Slobodni pad – Onda kada biće "nije" – Mahinalna načela – Nezaustavljiva re-elaboracija – Promenljive konstante – Palanka i globalno selo

Avetinjska zatvorenost

Može li priča o *religijskoj otvorenosti*, u u ovom našem, haotičnom vremenu, da ponudi nešto zaista novo (ili čak: novo novcato)? Šta savremenom čoveku nudi religijska otvorenost (ako takve ima) koja se disonantnim glasovima kao *spas* zagovara i na ovim našim, inače, duhovno blindiranim prostorima? Za razliku od *otvorenih kritika zatvorenosti* – kod nas u tom pogledu prednjaći Konstantinovićeva *Filosofija palanke* koja od jednog do drugog od brojnih izdanja nije izmenila ni jednu svoju reč ili rečenicu, ali je uvek bila otvorena za nova tumačenja duha zatvorenosti (koji simboliše reč *palanka*) i njegovih re-kontekstualizacija – religijska otvorenost nam nudi jednu te istu, heliocentričku sliku sveta, i zapravo, staru, "buđavu", tradicionalističku priču koja sad još samo izaziva dosadu... Očigledno, koncept *otvorenosti*, u raspoloživim kritičkim tumačenjima zatvorenog sveta, stalno drugačije odzvanja... I uvek se iznova pojavljuje kao opomena. Zato je u kritičkom konceptu *otvorenosti*, za razliku od apologetskog, prisutna jedna nota etičnosti koja, međutim, iskreno raskriljuje otvorenost i ne dopušta njenu unifikaciju. Konstantinovićeva *Filosofija*

palanke samo je jedan primer, mada reprezentatan, ovakve kritike i etičnosti na našim inače prilično zagušenim prostorima. Šta god da zlobnici etnocentričkog stanovišta tvrde, ta knjiga se ipak – čita. A to je razlog što je ona, konačno, pokušala da se čita i sa stanovišta religijeske »otvorenosti"... Pri tom, svakako – mrzovoljno i na preskoke.

Ali, šta znači *otvoriti* jednu knjigu i čitati je? Jedno je sigurno. Nema jedino ispravnog, doktrinarnog ili dogmatičkog čitanja, makar se to radilo i sa nekog fundamentalističkog stanovišta. Vremena kada je to bilo moguće nepovratno su – prošla. De-centriranost mogućeg čitanja nužna je zato što su pozicije i konteksti iz kojih se nešto čita uvek različiti. Ne samo što postoji razlika između dva *zaista*-čitanja, nego je i jedno čitanje nužno različito ukoliko je čitanje u ključu re-kontekstualizovanog smisla, ako se, dakle, čita – kako se to obično kaže – u *duhu novih vremena*. I to je tako čak i onda kada to čitanje obavlja adept jednog "novog", "otvorenog" *tradicionalizma*, kad on pokušava da *Filosofiju palanke* čita s anahronog, pritvornog ili ideološki "lukavog" stanovišta koje zatvorenost naziva otvorenošću, a otvorenost zatvorenošću.

Možemo li danas da čitamo *Filosofiju palanke*, tu radikalnu kritiku duha zatvorenosti uobličenog u duh palanke tako da je ne učitavamo kao nešto što je upisano u našem, haotičnom vremenu, već, recimo, u proizvoljno selektovanom duhu XVIII veka? Svakako – ne. *Filosofija palanke* mora da se čita sa stanovišta višeglasnosti, dakle, stanovišta koje je bitno različito i od iznova našminkanog nacionalističkog fundamentalizma i od njegovog suštog tradicionalizma. Ali, naravno, ona ne može da se čita ni sa stanovišta koje bi bilo slično komunističkoj ideologiji, u kojoj je bilo dovoljno objaviti kraj nečega da bi se moglo biti ubeđen da je ono odmah i iščezlo. Čak i same prepreke za *lako* ili *glatko* čitanje nikada nisu istovetne. Pa kad je reč o Konstantinovićevoj kritici zatvorenosti, onda valja reći da ni ona sama nije izlazila u susred lakom/glatkom i pogotovo ne ideološki predrazumevajućem čitanju. A današnji fundamentalizam, koji se poziva čak na religijsku otvorenost, svaku kritičku misao bi upravo hteo da pročita kao svojevrsno, nedopustivo zatvaranje.

Najzad, čitanje *Filosofije palanke* ne bi bilo lako čak i onda kada bi se priča o rekontektualizaciji njenog smisla krajnje pojednostavila, kada bi se pretpostavila mogućnost metafizički čvrstog i zategnutog kretanja istorije u kojoj postoji samo supstancijalna igra antagonističkih sila... Jer, duh

zatvorenosti, ipak, nije nikakva Stvar. Njegova uloga u istoriji naroda prisutnih na ovim prostorima uvek je u isti mah bila vidljiva i nevidljiva. Ona je nevidljiva onda kada palanački duh nije na neposredan način prisutan u istorijskim dokumentima. Taj duh je najpre protiv-istorija, pa se u istoriju upisuje tek putem svojih kontrasvrhovitih ili kontraindikativnih delovanja. Zato, nigde, u nikakvim istorijskim ili sociološkim dokumentima (onako kako se oni tradicionalno selektuju) avet palanke nema status privilegovanog uzroka događanja. Pa ipak, ta avet, shvaćena kao prisila, kao bauk homogenizovane skupine ljudi (počev od patrijarhalne porodice, plemena, pa do ideološkog etnosa i ratobornog naroda) koja (avet) na *odlučujući* način pokreće događanje u istoriji, suviše često ima, u njoj, upravo *supstancijalnu* ili, još bolje, *kvazisupstancijalnu* ulogu. Ova poslednja distinkcija je nepohodna, jer u istoriji postoji samo simulacija i simulakrum supstancijalnog, a to znači i tradicionalnog, izvornog i pravovernog. Ipak, reč je o simulaciji unutar čije fantazme ili unutar čijeg regulativnog, mada ne i ontološki-konstitutivnog, sklopa ljudi žive i umiru. I tvrdo veruju. Ostrašćenost unutar tih koordinata postaje regularna pojava, postaje neka vrsta koda, šifre, stila, možda baš ponajpre stila, pošto R. Konstantinović stil s pravom shvata kao dominantno strukturalno obeležje palanački duh.

Umetnik koji gladuje nije umetnik u gladovanju

Pojmovi *nepredstavljivog* i *realnog* života neraskidivo su povezani i ta povezanost je relevantna kako za filozofiju, tako i za umetnost. Naime, bez razumevanja ove veze, teško bi mogla da se razume i funkcija predstavljanja (reprezentacije) ili simbolizacije (metaforizacije) u savremenoj umetnosti. Polazna tačka, koju ni klasična ni moderna umetnost nisu mogle da prihvate ili uvaže, na koju se, čak, nisu ni obazirale, jeste deridijanska teza da je život, u stvari, nepredstavljivi izvor predstavljanja. Ta teza koincidira s lakanovskom tezom o realnom koje izmiče svakoj simbolizaciji, koje je presimboličko i koje predstavlja izvor traume. Ali, i teza o nepredstavljivom i teza o presimboličkom podjednako vode poreklo od kantovske teze o nespoznatljivom svetu po sebi. Dakle, one u sebi nose jedno neizbrisivo epistemološko značenje i značaj, ulog i zalog. Mi živimo danas u senci tog značenja i značaja. Ali, pritom, i dalje živimo u svetu

začaranosti, samo što je začaronost, u našem vremenu, dinamično, a često i kameleonski, menja svoje pre svega "realne" likove.

Savremena umetnost, ukoliko i nema distancu u odnosu na date oblike začaranosti samoga sveta, ona otelovljuje u sebi, pored još mnogih drugih značajnih funkcija, i funkciju sublimacije epohalnog poretka *začaranosti*. Zato je umetnost danas latentno konzervativna. To je njena najveća opasnost. Funkcija *očaravanja* (*očaranosti, fascinacije*) i samom umetnošću koja nesmetano prodire u svet i vrši u njemu (da li baš *u* njemu?) svoje „intervencije" u isti mah je funkcija *začaravanja* (*fetišizacije, mitologizacije, ideologizacije*) tog sveta samim svetom umetnosti. Ta funkcija drži ljude u stanju nezrelosti i nespremnosti za bilo kakvu promenu.

Umetnik pred tim može u prvi mah da bude neodgovoran: „Šta me briga za sve!" Ali, pre ili kasnije, ova neodgovornost postaje nedolična. Ono što danas izgleda moguće, sutra postaje nemoguće. Nije reč o progresu nego o kontraindikativnom efektu nekog delovanja. Kontraindikativni efekat je uvek moguć, kako u ljudskom delanju uopšte, tako i u umetnosti. Nešto što je danas estetski korektno, sutra lako postaje obična – bljuvotina ili, kako bi Kant rekao: izbljuvak! Derida, u *Ekonomimezisu*, tvrdi da „izbljuvak ostaje nepredstavljiv", iako su pokušaji estetskog re-prezentovanja mogući, on je ono što se uvek vraća na usta. Ma koliko da je estetizovan ili dizajniran, svet je u isti mah bljuvotina koja ne može da se proguta! Umetnost može da tako nešto pokuša, ali neće uspeti. Ne zbog toga što je prožeta moralnim pobudama čovečanstva nego zato što sam *art* ne može da se pomiri sa svojim iluzijama, umišljanjima, fantazijama. Čitava istorija umetnosti svedoči o tome.

Neuspeh modernog progresizma je neuspeh delovanja koja zapadaju u *kontraindikacije*, koja svedoče (rekao bi Derida) o *autoimunosti* nekog projekta. Zašto bismo poverovali da će danas nestvarna, utopijska funkcija umetnosti da se zadovolji ili zaludi kontrasvrhovitim, kontraindikativnim rezultatima svojih intervencija u svetu? Nezadovoljstva i otpora će uvek biti i oni će uvek naći način da budu *re-prezentovani* u umetničkoj praksi. Pri tom, nezadovoljstvo je, najpre, nezadovoljstvo sobom. To nije progresizam, to je naličje progresizma ili jedan naopaki progresizam, koji oduvek već vlada u istoriji.

Naravno, nesporno je to da je *ready-made* izvesna intervencija, i to intervencija u već stvorenom svetu. Međutim, shvatiti pravi domašaj te

intervencije moguće je samo ako se funkcija prezentovanja sveta u sistemu današnjeg arta shvati, ipak, kao funkcija re-prezentovanja. Time očaranost neposrednom intervencijom ili intervencijom u neposrednom biva izgubljena. Ako je iskorakom iz slike umetnost danas postala mnogo bliža životu nego što je to ikada bila slika (shvaćena kao ulje na platnu), to, naravno, ne znači da je demarkaciona linija koja razdvaja život i umetnost poništena. Savremeni umetnik nije, bar ne nužno, strukturiran kao Kafkin umetnik u gladovanju; ali on, takođe, nije zasićen životom već samim tim što je spreman da instrumentalizuje svoju umetnost u korist jednog sveta spektakla koji je, u isti mah, svet gladi, rata, pljačke i, ukratko, svet dominacije i hegemonije.

Višeznačnost spasa

Uspostavljanje subjekt–objekt sinteze je praktičan čin i on, kao takav, može da se obavi na razne načine, što znači da u njemu može da bude naglašeniji momenat objekta (supstance) ili, pak, subjekta (refleksije, odluke itd.). U svakoj takvoj sintezi postoji izvena *napestost* između subijektivnog i supstancijalnog momenta. Bez razumevanja te napetosti nije moguće razumeti ni Marksova kolebanja u vezi sa faktorima istorijske dinamike. To mišljenje potvrđuje i Zoran Đinđić, u *Jeseni dijalektike*, tvrdnjom po kojoj "u samoj osnovi meterijalističkog shvatanja istorije postoji napetost između transcendentalnog polazišta filozofije subjektivnosti i objektivističkog pojma istorije". U čitavom svom delu, od ranih radova do *Kapitala* Marks je bio "rastrzan ovom protivurečnošću". Maravno, mi moramo da se upitamo: da li je to zaista protivurečnost? Ili, još bolje, *zašto* je to protivurečnost? Zašto su navedene polazne tačke u osnovnoj konstituciji materijalističkog shvatanja istorije protivurečne? (Ako su protivurečne.) Možda one nagoveštavaju, samo, izvesno pomeranje primata s jednog pola (recimo, objekatskog, supstancijalnog) na drugi (subjektivni, transcendentalni)?

Naravno, to bi značilo da "čelični zakoni istorije" u istorijskom materijalizmu ipak nisu sasvim čelični i da oni uvek mogu da ostave prostor za slobodno delovanje subjekta... Takođe, to bi značilo da ni pozicija subjekta nije apsolutna, *fihteanska*, nego da je i ona uvek ograničena objektivnom *prohodnošću* supstance, odnosno “čeličnih zakona istorije”... Da bi takvo jedno (relativisano i zato, u načelu, ne-protivurečno) stanovište

bilo moguće, potrebno je da u odnosu (ili sintezi) između subjekta i supstance sam odnos (ili: sinteza) bude prvi. Šta to znači? To znači da se mora imati u vidu praktički ili, ako hoćete, performativni karakter odnosa/sinteze supstance i subjekta. Niti je kod supstance reč o čistom, metafizičkom entitetu i identitetu, niti je kod subjekta reč o čistoj, metafizičkoj subjektivnosti ili, ako hoćete, transcedentalnoj usamljenosti... Bilo da se kritika zasniva na objektivnoj nužnosti istorijskih procesa ili na subjektivnoj odluci, volji, angažmanu, ona nužno ima praktično (a ne teorijsko ili metafizičko) utemeljenje, pa se unutar njega uvek može i korigovati.

Međutim, Đinđić je spreman da tvrdi kako je Marks sklon da podjednako prihvati i jedan i drugi od ta dva "međusobno nepomirljiva koncepta socijalne kritike". Drugim rečima, on je sklon da prihvati, s jedne strane, priču o čeličnim zakonima i nužnom slomu kapitalizma, a, s druge strane, zahtev za kritičko-praktičkim delovanjem u pravcu ostvarenja potpune socijalne emancipacije (kao potvrđenog načela ili filozofije subjektivnosti). Po Đinđiću, to su s jedne strane *fatalistički*, a s druge *voluntaristički* načini argumentacije i oni se nužno isključuju, tako da je teško zamisliti njihovu sintezu ili jedinstvo. "Pri svemu tome, Marks i marksizam insisitiraju na oba stanovišta: nužne logike istorije i totalne emancipacije kao apsolutne komunikativne zajednice". Problem sa Marksom i njegovim nastavljačima je u tome što su oni *fatalističku* verziju utemeljenja kritike često koristili kao veroispovest i kao načelo diferencijacije: ovde smo *mi*, a onde – *oni*. Pa je, time, potanje *ko će koga* moralo biti unapred rešeno na najpovoljniji način! Ipak, kod Marksa postoje naznake po kojima nužnost u istoriji, jednostavno, nije ukorenjena u prirodi, mada *izgleda* kao da je to upravo – prirodna nužnost.

Đinđić uviđa ovaj momenat kod Marksa, u njegovim zrelim fazama, gde on govori o (fetiškim, otuđenim itd.) odnosima u kojima čovekovi proizvodi stoje kao nezavisna sila nad njim... "Na najopštijem nivou tu se radi o kvaziprirodnom karakteru istorijske logike (dakle, njenom ne-subjektivnom karakteru), o tome da 'osamostaljene sile' upravljaju kretanjem stvarnog subjekta, čovečanstva, a na konkretnom nivou reč je o vladavini kapitala ('mrtvog rada') nad radom". Ako je u tom kontekstu moguće govoriti o nekakavoj nužnosti, onda je to, samo, kvaziprirodna i zapravo strukturalna (u smislu *strukturalizma*) nužnost koja u sebi samoj (a ne u

“prirodi”) nosi svoju granicu. Ali, problem te nužnosti nije sama struktura (ili: infrastruktura) nego raskid (diskontinuitet) sa njom. Kako se nužnost kao nužnost kontinuteta (= zavisnosti od spoljašnjih sila) preobražava u nužnost raskida, diskontinuiteta? Reč je, očigledno, o dvostrukoj nužnosti. Jedna nameće i forsira spoljašnje sile, dok druga vrši raskid s njima... Ova druga je, zapravo, nužnost da se infra-struktura i super-struktura (dakle, te “osamostaljene sile”) stave pod svesnu kontrolu subjekata!

Marksovo stanovište, reći će Đinđić, nije samo kritika konkretnog otuđenja nego je to i projekt *prevladavanja* otuđenja, projekt "shvaćen kao svesno upravljanje istorijom čovečanstva od strane udruženih subjekata. Pretpostavka ovog pojma otuđenja jeste jedna filozofija subjektivnosti koju nije moguće utemeljiti sredstvima 'objektivnog saznanja'." Dakle, nužnost dovršavanja projekta emancipacije nije ni prirodna ni kvaziprirodna nužnost. Da li je, uopšte, o takvim, bez sumnje značajnim, projektima u istoriji moguće govoriti u kategorijama *nužnosti*?

Đinđić bi, svakako, rekao da, ako je nešto takvo moguće, onda je ono moguće samo posle konsultacije filozofije subjektivnosti i njenih osnovnih pretpostavki. I zaista, osnovna kategorijalna opozicija filozofije subjektivnosti je opozicija između samozakonitosti (autonomije) i drugozakonitosti (heteronomije). U svakom slučaju, reč je o izvesnom *zakonu* (*nomosu*) i, prema tome, o izvesnoj nužnosti. Prelaz heteronomije u autonomiju je zakonit i, dakle, nužan...

Jedini problem je: na osnovu koje zakonitosti/nužnosti se taj prelaz odvija? Iza takvog pitanja stoji pitanje o temelju. U čemu je utemeljena ta nužnost koja povezuje drugo-zakonitost sa samo-zakonitošću, odnosno nužni prelaz jednog u drugo? Da li se o takvom *temelju* uopšte i može jednoznačno govoriti? Da li je on *jedan*? I zašto bi on morao da bude jedan? Nije li to, ipak, logocentrička zabluda?! Možda Đinđić uopšte nije u pravu kada zamera Marksu što se kod njega pojavljuju dva *međusobno nepomirljiva* koncepta socijalne kritike? Možda Marksova ambivalentnost i nije podložna kritici?

Marks, očigledno, nije želeo da da jednoznačan odgovor na strateško pitanje o istorijskoj nužnosti/zakonitosti. Apstraktno gledano, pred njime su stajale tri mogućnosti gore pomenutog preobražaja: najpre, zamisao da sama istorijska hetero-nomija nosi u sebi nužnost raskida sa samom sobom; zatim, pomisao da taj raskid donosi jedan *nomos* koji se ne da svesti ni na onaj

hetero-nomije, niti na onaj auto-nomije i koji je, možda, transcendentalna sinteza ova dva (ili čak sinteza po kojoj su autonomija i heteronomija tek moguće?); i najzad, treće i poslednje rešenje bilo bi da auto-nomija subjekata podrazumeva praktičko-kritičku delatnost kojom subjekt sam sebe (kao Minhauzen?) vadi iz blata... Bilo kako bilo, uvek je reč o nekom zakonu, *nomosu* ili *logosu*, odnosno o nekoj logici Stvari ili Istorije. Marks nije ni mogao ni hteo da iskorači iz *logocentrizma*.

To što se kod Marksa pojavljuju, kako kaže Đinđić, dva *međusobno nepomirljiva* koncepta socijalne kritike, to je dokaz da autor *Manifesta komunističke partije* nije do kraja podlegao zovu logocentričke jednoznačnosti, odnosno da nije bio spreman da žrtvuje jedan od ta dva koncepta, a u ime ideala potpune koherentnosti. Raspet između naloga revolucije i njenog izostanka Marks je naizmenično igrao igru objektivne i subjektivne zakonitosti (logosa) i time je, na neki način, izigravao zakonitost! Upravo praktična subjekt-objekt sinteza mu je to omogućavala. Pitanje utemeljenja je pluralističko pitanje.

Zato što je praktički "utemeljena" socijalna kritika je ne samo mnoštvena (pluralistička) nego neki put i protivurečna: u samoj sebi nastrojena *protiv* čak i vlastitih konkretnih likova. Ali, nije li, naprosto, takva svaka kritika, pa se to onda ne može posebno Marksu zamerati. Takođe, Marksu se ne može zamerati što je u pozitivnom stanju postojećeg video, ujedno, i njegovu negaciju. Jer, u postojećem uvek imamo izvestan *sklop* opozicionih vrednosti čija hijerarhija može (ali i ne mora) da se preokrene! Marksu ne može da se zameri ni to što je u negaciji postojećeg video mogućnost emancipacije. Jer, načelo emancipacije je sâmo načelo modernosti, tako da u modernom dobu uvek imamo sukobe različitih koncepcija slobode.

I socijalizam i liberalizam i pragmatizam i demokratija predstavljaju različite oblike artikulacije modernog koncepta slobode (i na tom fonu filozofije subjektivnosti). Reč je o konceptima za koje se mora reći da su moderni, jer proizlaze iz moderne krize/kritike i vraćaju se krizi/kritici. Iz niza razloga Marksova teorijsko-kritička priča se mora smatrati – pogrešnom. Ali, ne može se reći da je ona pogrešna zato što se poziva na izvesnu *nužnost*/*zakonitost* praktično-kritičkog preobražaja stvarnosti. Jer svaka socijalna kritika se, pravo govoreći, poziva na tu *nužnost*/*zakonitost*. Ako je čovek vođen nekom heteronomijom sve do (da li *revolucionarnog*?)

trenutka kada je u stanju da na sebe preuzme posao izbavljenja, emancipacije, spasa, onda je njegova kritika podjednako legitimna sa Marksovog stanovišta, kao i sa stanovišta Džona Stjuarta Mila.

Opravdano pretpostavljanje istine

Iskaz *p* je istinit samo ako je moguć iskaz *q* kojim se potvrđuje istinitost iskaza *p*. Istina koju izriče *p* nikad nije stvarna bez iskaza *q* koji tvrdi i potvrđuje da je *p* istinito. Ako neko tvrdi: vreme može da bude lepo pre i nezavisno od toga da li neko tvrdi/potvrđuje da je vreme lepo, on time naizgled izgovara (ili: iskazuje) "istinu po sebi": da vreme može da bude lepo pre nego što bilo ko (sem njega) to kaže... Ali, on ličnom objavom ove istine, zapravo, protivureči sopstvenoj tvrdnji.

Shvaćeno kao istina *po sebi*, "lepo vreme" bi trebalo da pre svakog iskaza postoji upravo kao *neizrecivo*. Međutim, govor o njemu (kao o "lepom vremenu") pre ili kasnije negira tu njegovu datost po sebi. Prema tome, o navodnoj (bezuslovnoj) istini po sebi (po kojoj bi, dakle, moralo da se tvrdi-bez-tvrdnje kako je, eto, *vreme lepo*) ne bismo, dakle, mogli da kažemo *bilo šta*, ukoliko želimo da ona zaista bude data po sebi, nezavisno od svakog (subjektivnog) tvrđenja o njoj. Ipak, apstrahovati od označitelja (= materijalnog aspekta znaka) u bilo kojoj *tvrdnji*, jednostavno, nije moguće, pa, prema tome, ni sama istina kao ono označeno bez označitelja, jednostavno, nije moguća. Ali, ako je istina po sebi moguća ona je moguća samo bez označitelja. I to je onda, naravno, njen paradoks.

Istina mora da se shvati kao svojstvo jednog iskaza koji za sebe nalazi potvrdu unutar *nemoguće* (ili: nikad dovoljno moguće) iskazne *saglasnosti* (podudarnosti, jednakosti, istosti, srazmernosti, slaganja, odgovaranja) sa antecedentnom stvarnošću. Iskaz *q* predstavlja iskazni kontekst za iskaz *p*, a istina je u krajnjoj liniji iskazna tautologija: vreme je lepo budući da je vreme lepo. Ili, ako hoćete, iskaz "Vreme je lepo" je istinit ako i samo ako neko ("svevideće oko") pouzdano tvrdi: *vreme je lepo*. Pri tom, Niče kaže da čovek može samo ludo poverovati da je jezik adekvatan izraz svih realiteta: "Ako on neće da se zadovolji sa istinom u obliku tautologije, to jest s praznim ljuskama, on će večno uzimati iluzije za istine" (*Knjiga o filozofu*, III, 1).

Dakle, iluzorno je zadovoljiti se istinom koja samo nešto tvrdi i potvrđuje, čak i ako je to tautološka ili analitička istina. Da bi se na iole zadovoljavajući način uspostavila, istini je potrebno da bude umrežena u izvesno *opravdano* tvrđenje i potvrđivanje, tj. u izvesno znanje. Ali, šta je znanje? Mnogi filozofi su skloni da znanje definišu kao istinito opravdano verovanje. Ne može se reći da je ta definicija pogrešna. Ali, i ona ima svojih mana. Najpre, ona je dvosmislena, jer može da se protumači bar na dva različita, ako ne i suprotna načina. Naime, reč *opravdano* se, u sintagmi *istinito opravdano verovanje*, može da odnosi na (1) *verovanje*, ali ona može da se odnosi i na (2) *istinito verovanje*. U prvom slučaju, ta definicija znanja bi bila preširoka, a u drugom slučaju, preuska.

A evo zašto. Istinita verovanja su pretpostavke koje se uzimaju kao dogme, dakle, bezrezervno i njima nije potrebno nikakvo opravdanje sem onog koje se poziva na dogmatski autoritet, tj. koje unapred isključuje svako drugo, alternativno opravdanje. Međutim, ta vrsta znanja, u kojem se dogma pojavljuje kao istinito opravdano verovanje, svakako, ne bi mogla da filozofa zadovolji. Ali, šta je sa ovim drugim tumačenjem u kojem je reč o *opravdanom verovanju*? Kakvu ulogu u tom kontekstu ima reč *istinito* (*istinito* opravdano verovanje)? Ako nije reč o tome da se opravdava istinito verovanje nego samo verovanje, onda postoji još mogućnost da se opravdanjem (ili: kroz opravdanje) nekog verovanja ono uspostavlja kao istinito. U tom slučaju bi uspešno opravdanje tog verovanja bilo njegovo potvrđivanje kao istine. Ali, šta znači uspešno opravdanje? Da li je reč o intersubjektivnoj saglasnosti? U tom slučaju bi znanje bilo ono u šta se većinski veruje. Pa ako su to neke dogme, onda bi one bile opravdane kao istinito opravdano verovanje...

Ako je prva interpretacija definicije znanja kao istinitog opravdanog verovanja preuska, ova druga je, bez sumnje, preširoka. Ona je, očigledno, toliko široka da može da obuhvati i ovu prvu, dogmatičku definiciju. A to je moguće zato što verovanje u sebi već nosi izvesnu *samodovoljnost* ili *samorazumljivost*. Verovanje se da lako ubediti, ono se lako prepušta opravdanju, za njega druga verovanja (ili: verovanja drugih) lako postaju argument, opravdanje, dokaz. Zato je, čini se, kako god da se protumači, definicija znanja kao istinitog opravdanog verovanja *nedovoljna*. I u prvom i u drugom slučaju tumačenja, mana te definicije naznačuje se kroz pokušaj da se proces opravdanja negde zaustavi.

Da bi se to sprečilo, potrebna je jedna definicija koja bi znanje držala u stalnoj napetosti sa ne-znanjem ili, ako hoćete, u stalnom, produženom procesu upitnosti. Takva definicija bi mogla da glasi: znanje je istinito opravdano pretpostavljanje. Naravno, odmah se postavlja pitanje: da li je kao takvo znanje uopšte moguće? Da li je identitet znanja, time, uopšte i osiguran? Odgovor je, bez sumnje – *ne*. Jer, znanje nema identitet; ono nije istovetno sa sobom. A isto to, onda, važi i za istinu. Istina sebe opravdano pretpostavlja, mada je to (na duži rok) nemoguće.

O artističkoj proizvoljnosti

Posmatrana sa semiološke tačke gledišta umetnost je visoko kodifikovana delatnost koja svoja pravila, svoje konvencije profiliše kao rezultantu izvesnih socijalnih interakcija ili interferencija. S tog stanovišta posmatrana umetnost je *prenosnik predstava* (sam Sosir upotrebljava sintagmu: „sredstva izraza“) koje se, budući da su prihvaćene od društva, „u načelu zasnivaju na kolektivnoj navici ili, što se svodi na isto, na konvenciji“ (v. Sosirovoj *Opštoj lingvistici*, odeljak čiji naziv je *Opšta načela*). Konvencija nije samo diferencijalno ustanovljena izražajna vrednost umetničkih predstava, ona je i ono što jedno umetničko predstavljanje čini „obaveznim“, „nužnim“. Štaviše, ako je umetnost zasnovana na semiotičkim pravilima koje je Sosir otkrio u lingvistici, onda bi i ona morala da bude podložna načelu koje je ovaj autor nazvao *proizvoljnošću znaka*. A to je druga strana kodifikacijske nužnosti.

U umetnost bi se ovo načelo (*proizvoljnosti znaka*) formulisalo kao proizvoljnost predstavljanja (ili: prenosnika predstavljanja) u odnosu na ono predstavljeno, „sa kojim nema nikakvih prirodnih veza u stvarnosti“ (*isto*). Ništa u stvarnosti ne determiniše, na odlučujući način, prirodu samog predstavljanja. Zato može da se kaže da svaki umetnik stvara sopstvenu semiotiku u skladu s načelom *proizvoljnosti predstavljanja*. On je zakonodavac sopstvenog dela, pošto nečelo proizvoljnosti (arbitrarnosti) proizlazi iz načela samozakonitosti (autonomije) koje ga tek čini mogućim. Naravno, umetnik je *obavezan* društvenim pravilima, konvencijama i navikama, ali u predstavljanju nije uslovljen nikakvom spoljašnjom determinacijom koja bi mu dolazila od predstavljenog ili označenog. Zato

proizvoljnost predstavljanja može, u svakom trenutku, da se suprotstavi pozitivnoj kodifikaciji, da otvori u njoj prostor za izvesne inovacije.

Znak je, dakle, mešavina proizvoljnog i konvencionalnog, u kojoj mešavini ono konvencionalno ima primat ili veću snagu uverljivosti, ali, bez obzira na to, ne može sasvim da zaustavi proizvoljnost znaka, tj. mogućnost slobodnog označiteljskog izbora. Međutim, život znaka u društvenom životu podrazumeva još jedan značajan momenat na koji ukazuje Sosir. Taj momenat glasi: „znak uvek u izvesnoj meri izmiče volji, kako individualnoj, tako i društvenoj; to je njegov karakter. Ali taj karakter se najmanje primećuje na prvi pogled“ (v. *Uvod*). Karakter znaka je, dakle, da on izmiče volji, a to, na prvom mestu, znači da izmiče onome što znak hoće reći, dakle, značenju. Bilo da je volja koja nosi (ili upućuje ka svom cilju) značenje profilisana kao društvena (konvencionalna) ili individualna (proizvoljna), ona ne može da iscrpi prirodu ili karakter znaka. Znak njoj izmiče i to izmicanje, iako deluje neprimetno, predstavlja, simboliše neistovetnost sa sobom znaka. Identitet znaka je, paradoksalno, dat u toj neistovetnosti sa sobom.

Realno uzev, znak nije ništa realno. On je uvek nešto drugo u samome sebi i od samog sebe. U govoru znak „iščezava“ da bi došlo do reći ono što on hoće reći. To „iščezavanje“ utiče na to da on (znak) upravo u svojoj označiteljskoj osobenosti izmiče tom voljnom značenju (tom hteti-reći) koje ga čini teško primetnim, ako ne i neprimetnim. Ali, ako se označitelj u govoru gubi da bi označeno došlo do „reči“, u umetnosti to nije slučaj. Delo, recimo slika uvek *tu*, zahvaljujući činjenici da artistički *prenosnik* (= označitelj) slikovnog predstavljanja/značenja ne iščezava. Njegovo izmicanje volji (za značenjem/predstavljanjem) je, svakako, tu naglašenije nego u govoru. Slika kao prenosnik/označitelj predstavljanja je u isti mah nesvodiva na ono označeno/predstavljeno i zato se ona uvek povlači. Prenosnik je „čutljiva“ označiteljska dimenzija slike. Bez te „čutljive“ strane (ili: čutljive označiteljske materijalnosti, telesnosti), slika naprosto ne bi bila moguća kao *slika*. Ali, ako malo bolje pogledamo, to pravilo podjednako važi i za onu umetnost koja iskoračuje iz slike (u prizor), kojoj je označiteljska narav slike postala suviše „tesna“, pošto „čisto predstavljačka“ funkcija slika, navodno, sužava, ako ne i poništava interferenciju sa spoljašnjim, životnim sadržajima. Ali, problem je u tome što je takvo sužavanje obeležje svake umetnosti ukoliko ona ne želi da se prepustu

determinacijama „prirodnih veza u stvarnosti“, odnosno ukoliko ne želi da prestane da bude umetnost. Recimo to jednostavnije: u polju stvarnosnih, životnih determinacija umetnost je uvek ono pro-iz-voljno. U bilo kakvim interferencijama sa životnim sadržajima umetnost ne može da ne zadrži poziciju *proizvoljnog*, onog što se ne da nad-determinisati bilo kakvim pozitivitetom.

Samosvrhovito slugeranjstvo

Po Marksu, Rikardo je *u svom vremenu* s pravom smatrao da je kapitalistički način proizvodnje najkorisniji za proizvodnju uopšte, odnosno za stvaranje bogatstva. Zato se Rikardo, tvrdio je Marks, zalagao za *proizvodnju radi proizvodnje*. A šta je, zapravo, *proizvodnja radi proizvodnje*? To je razvitak ljudskih proizvodnih snaga, dakle, „*razvitak bogatstva ljudske prirode kao svrhe po sebi*“ (v. *Teoreije o višku vrednosti*, II, Bgd. 1954. god, str. 272-3; podvukao Marks). Ukratko, u svojoj optimističkoj fazi kapitalizam koincidira sa razvitkom proizvodnih snaga. Danas koincidira sa „finansijalizacijom“. Da li je to skretanje koje je sam Marks predvideo? Po njemu, srećan brak između kapitalizma i rasta proizvodnih snaga neće potrajati večno. U jednom trenutku, očigledno, kapitalizam prestaje da koincidira sa razvitkom proizvodnih snaga. Samo, koji je to trenutak? Da li je to sadašnji trenutak? Da li je on sa „finansijalizacijom“ simptomalno najavljen? Po piscu *Kapitala* to je trenutak u kojem kapitalizam dovršava svoju misiju, tj. realizuje sve svoje unutrašnje potencije, a u tom slučaju, po teoretičaru *istorijskog materijalizma*, „nastupa epoha socijalne revolicije“.

Takav način razmišljanja se, međutim, pokazao kao pogrešan. U čemu se sastojala greška? U tome što je Marks smatrao da kritika kapitalizma podrazumeva nužni kraj ne samo samosvrhovite, totalizujuće moći ovog kapital-„izma“ nego i potpunu negaciju ili destrukciju svakog kapital-odnosa, pa čak i robno-novčanih odnosa. Ipak pokazalo se da su to dva prilično različita momenta. Marks nije uvažavao tu razliku, budući da je verovao da se, tek onda kada i kapitalizam i kapital-odnos nastradaju, otvara perspektiva nesmetanog ili pravog razvitka proizvodnih snaga. U istoriji se ova vrsta hipoteze eksperimentalno pokazala kao teški promašaj. U čemu se,

zapravo, sastojao Marksov strateški promašaj? Bez sumnje, u samom shvatanju odnosa između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa.

Pođimo od pitanja: kako je uopšte moguće da kapitalizam koincidira sa rastom proizvodnih snaga? To je moguće zato što je on jedna forma samosvrhovite, intrinsične instrumentalnosti. Ali, očigledno, ovakav odgovor nije dovoljan, pošto ni sama priča o formi nije dovoljna. Naime, uloga kapital nije da stvara upotrebne vrednosti koje služe nečemu izvan njega. Odnosno, njegova uloga nije da stvara vrednosti za drugo. Cilj kapitala je da stvori i da uveća sopsvenu vrednost, te da se, tako, potvrdi kao samosvrha. Zato je on intrinsična instrumentalnost ili cilj po sebi robne proizvodnje. On ne stvara robu da bi se ona upotrebila za tzv. „ljudske potrebe“ i pogotovo ne za „ljudsku solidarnost“, već zato da se ona proda i time donese profit, tj. uveća količina kapitala. Za kapital je potpuno svejedno kakvu upotrebnu vrednost ima ta roba koju on proizvodi, važno je samo to da ona uveća postojeću količini kapitala. Dakle, on se u odlučujućoj instanci otijentiše na sveopšte služenje, na instrumentalizaciju koja, s jedne strane, postaje samocelishovna vrednost, a, s druge strane, ostaje uvek u okvirima zadatog entiteta, tj. kapitala.

Ali kako onda kapital-odnos uspeva da bude sredstvo i okvir unutar kojeg se – kako tvrdi Marks – odvija razvitak i same *ljudske prirode*? Ili, što se, po njemu svodi na isto, razvitak proizvodnih snaga? Čovekova priroda je, između ostalog, rezultat interakcije sa spoljašnjom prirodom. To ujedno znači da je ona svojim značajnim delom rezultat čovekovog delovanja na prirodu (ili: materijalnog rada, proizvodnje). Delujući na spoljašnje okolnosti sopstvenog života čovek na indirektan način izaziva i unutrašnje promene, promene u „sopstvenoj prirodi“. Ali, svoju unutrašnju prirodu on uspostavlja i menja ne samo na indirektan nego i na direktan način, dakle, van (proizvodne) interakcije sa prirodom, u sferi subjektivnosti ili onoga što je Marks nazvao *nadgradnja*: duha, mita, religije, ideologije, kulture, morala, umetnosti, filozofije itd. Pa ipak, Marks je smatrao da se ljudska priroda kao svrha po sebi na odlučujući način razvija unutar čovekove proizvodne interakcije sa spoljašnjom, materijalnom prirodom.

Na putu tog razvitka, kapital ima ograničenu ulogu. On kao forma intrinsične ili samosvrhovite instrumentalnosti jednog dana postaje kočnica za rast *proizvodnih snaga*. A proizvodne snage se javljaju kao najviši, nadmoćniji koncept intrinsično profilisane instrumentalnosti. Nama ostaje da

se upitamo: zašto je Marks verovao da kapital kao samosvrhovita instrumetalnost pre ili kasnije postaje kočnica i ograničenje za razvoj proizvodnih snaga? Razlog tome je dvostruki. Najpre, pisac *Kapitala* je smatrao da su *proizvodne snage*, oličene u tehnološkoj racionalnosti, naprosto *nadmoćni* oblik samosvrhovite instrumentalnosti, i dakle, oblik koji će, zahvaljujući toj svojoj *nadmoći*, da sa sebe odbaci ovu ograničenu „ljušturu" koju čini kapitalski samosvrhoviti instrumentalizam. Reklo bi se, dakle, da je ključna Marksova ideja bila u tome da jedan instrumentalizam zameni drugim, višim. Pa, iako je to dosta bilizu istini, ipak nije sasvim tačno.

U samosvrhovitoj instrumentalnosti proizvodnih snaga Marks je učitavao i poznatu stvar: samosvrhovitost bogatstva ljudske prirode kao takve. Dakle, tu imamo još jedan, treći koncept samosvrhovitosti, samo što on, sada, nije više obeležen istrumetalnošću. Bogatstvo ljudske prirode kao takve, bogatstvo je njenih intrinsičnih vrednosti, vrednosti po sebi koje ne mogu da se dalje instrumentalizuju, odnosno koje ne mogu da se zatvore u bilo kakav krug insrtrumentalne samosvrhovitosti i beskonačnosti. Jer to su vrednosti koje raskidaju sa instrumentalnošću...

Takva vrednost je, recimo, solidarnost. Ali, kako samosvrhovita upotreba sredstava može da se transformiše u cilj koji raskida s lancem instrumentalizacije i koji (cilj), onda, kako bi rekao Marks, postaje – bogatstvo ljudske prirode kao svrhe po sebi? Kako iz kruga samosvrhovite instrumenatlnosti (bilo da je reč o kretanju kapitala ili proizvodnih snaga) možemo, negde na kraju tog kruženja ili samog kretanja u krugu, odjednom da se nađemo izvan, u nečemu drugom, u krugu vrednosti koje *ne mogu* da budu instrumentalizovane?

Da li Marks *neopravdano* veruje da će samosvrhovita instrumentalna umnost po nekom čudnom automatizmu jednog dana rezultirati bogatstvom ljudske prirode? Da li današnji neoliberali s njime zajedno *podjednako iluzorno* veruju u tu mogućnosti, odnosno da li veruju u fantazmu da će se nekakvim istorijskim hokus-pokusom ili nevidljivom rukom istorije dogoditi taj definitivni obrt od instrumentalnog ka intrinsičnom? Zar nije zamislivo i nešto sasvim drugo, sasvim suprotno, naime, to da ovekovečenom instrumentalizacijom ljudska priroda (u svojim romantičarskim predstavama o „bogatstvu") bude, zapravo, trajno unižena, sputana, obespravljena i, naprosto, poništena?

Marks dopušta i takvu mogućnost, ali je smatra privremenom. Naime, u kretanju samosvrhovitog instrumentalnog uma nužno je to da se, u različitim fazama, pomalo teodicejski, žrtvuje čak i nešto od ljudske prirode, kako bi celina na kraju trijumfovala... Evo načina na koji Marks to objašnjava: „Ljudi ne shvataju da taj razvitak sposobnosti vrste *čovek*, iako se u prvi mah vrši na račun većine ljudskih individua i izvesnih ljudskih klasa, naposletku savlađuje taj antagonizam i poklapa se s razvitkom pojedinačne individue, pa se prema tome viši razvitak individualnosti otkupljuje samo jednim istorijskim procesom u kome se individue žrtvuju; da ne govorimo o jalovosti takvih razmatranja, budući da interesi vrste u carstvu ljudi, kao i u životinjskom i biljnom carstvu, uvek pobeđuju na račun interesa individua“ (*isto*, 273).

Ali, avaj! Od kako je sveta i veka individue se *žrtvuju*, u nesumnjivoj značenjskoj složenosti reči *žrtva* i *žrtvovanje*... I šta individue od toga imaju? Šta je tom golemom, neumerenom žrtvovanju pravi razlog? Empirijski posmatrano malih razloga ima bezbroj. Ipak, u svima njima postoji jedna konstanta: instrumentalnost. Žrtvovanje je žrtvovanje radi nečeg, za nešto... Kad je reč o individuama, žrtvovanje je, svakako, gruba instrumentalizacija individua. Kako um koji bezočno teži vlastitoj potvrdi unutar samosvrhovitog instrumentalnog kretanja odjedared uspeva da se poklopi s razvitkom svakog pojedinca, razvitkom koji ima svoje nesvodive *intrinsične* ciljeve? Pretpostavka da se to pre ili kasnije događa kao istorijska fatalnost u najmanju ruku je *naivna*. Instrumentalni um, naprosto, nije *spasonosan*. Šta god da je *još*, instrumentalni um je po definiciji *i* žrtvovanje! Instrumentalni um je um koji žrtvovanje potvrđuje kao, zapravo, najvišu proizvodnu snagu!

U Marksovom tekstu je na delu dvosmislenost po kojoj se, s jedne strane, veruje da proizvodna-instrumentalna racionalnost mora pre ili kasnije da reši sva istorijska pitanja, a s druge strane, da ipak, ipak, ta racionalnost ne može da reši sva pitanja, već da je, za to, s one strane instrumentalne delatnosti, potrebno da se otvori perspektiva jedne samosvrhovitom služenju nepotčinjene, nesputane, dakle, emancipovane ljudske prakse. Ovo poslednje je, bez sumnje, utopijski konstrukt. Ali, on je važan zato što čuva mogućnost, instancu nečega *drugog*, nekih egzistencijalnih mogućnosti s one strane totalizujućeg služenja. To, naravno, ne podrzumeva destrukciju instrumentalizma. Kao što ova destrukcija nije moguća, tako nije moguća, u dosadašnjem i budućem istorijskom životu, ni destrukcija čisto *intrinsičnih*

odnosa. Nije moguća destrukcija stvaranja, nasleđivanja, zastupanja, prihvatanja onih vrednosti koje se *ne mogu* upregnuti u lanac služenja, jer se shvataju kao čist dar, kao vrednosti po sebi. Sfera takvih ne-slugeranjskih (izraz je Ničeov!) vrednosti deo su tzv. *ljudske prirode kao svrhe po sebi*. Vrednosti koje *ne služe* ili *ne koriste* ničemu, koje *ne mogu* da se potčine ili žrtvuju radi nekih drugih vrednosti, ukratko, vrednosti koje – kao moral, umetnost, kultura itd. – nalaze za sebe, u egzistenciji, jedan suvereni prostor izvan svakog služenja, bez sumnje su neuništiv sastavni deo ljudskih odnosa, a to su i pre i posle kapitalizma.

Ovde će neko odmah upitati: šta znači sintagma *posle kapitalizma*? Nije reč o Marksovoj ideji o revolucionarnoj destrukciji kapitalističkih odnosa kao skučenog oblika intrinsične instrumentalnosti, kako bi se zatim ustanovili koministički odnosi koji širom otvaraju perspektivu razvoja proizvodnih snaga... Ne, ovde *posle kapitalizma* znači da je moguće društvo koje ograničava totalizujuće pretenzije kapital-odnosa (a time, implicitno, i proizvodnih snaga, odnosno tehnološke racionalnosti) da bi se otvorila perspektiva života izvan totalizujuće instrumentalnosti. Pri tom, ne postoji teorija koja može dogmatski (ili: mimo demokratskog procesa) da anticipira te druge, smislenije, bolje oblike života, oblike s one strane instrumentalizma i žrtvovanja za njega.

Dogmatizam Marksove anticipacije sastojao se u *sintezi* supstance (rasta proizvodnih snaga) i subjekta (emancipovanog individuuma/društva), sintezi koja se nužno pokazala kao nasilna nad momentima koje sintetiše. Takođe, ta sinteza se pokazala kao nasilna i nad onim što preostaje, što se kao *drugo* nikako nije moglo da uklopi u datu sintetičku shemu. Nasuprot ovog dogmatizma, nasuprot slepila kapitalističko-komunističke „kontroverze“, jedna nedogmatska anticipacija istorijskog kretanja moguća je tek u obliku socijalne kritike koja se razvija u političkim formama demokratije (pošto, zasad, ne znamo za bolje) i koja, onda, brine o vrednostima i kvalitetu življenja s one strane perpetuiranog služenja. U toj političkoj formi, koja je forma kapital-odnosom *neinstrumentalizovane* demokratije, vrednost života nije jednom za svegda ili zauvek data (kao dogma), već je to vrednost koja je uvek u dolasku, vrednost koja je otvorena za sopstveni preobražaj, pa i sopstvenu drugost.

Avangardno grupisanje

Ustanovljenje izvesne avangarde pretpostavlja operaciju kojom se kao projekt uspostavljaju i zadovoljavaju izvesni grupni postulati. Zašto grupni? Zašto ne individualni? Zato što ti postulati pretenduju, bar u jednom trenutku, na opšte važenje ili obaveznost koja provejava svakim aktom projekta. To onda datom projektu osigurava izvesnu univerzalnost. Strategija ovako shvaćene univerzalnosti podrazumeva praktična potvrđivanja koja su u isti mah potvrda opšteg i istog. Strogo uzev nema osobene, individualne ili singularne avangarde. Avangarada je uvek izvesno grupisanje koje pretendije na sveobaveznost. Naravno, pitanje je, samo, kakve empirijske razmere ima to grupisanje. Individua može da se smesti na čelo nekog avangardnog kretanja ili da se, čak, postavi kao zakonodavac, kao onaj koji svojim "kreativnim gestom" "utemeljuje" "priču" ili "donosi postulate", ako ne i "zakone". Iako svaka avangardna priča ima suženi početak, ona ubrzo mora da postane *šire-obavezujuća* ili čak *sveobavezujuća*. Mada je uvek moguće i dvojstvo po kome je obavezivanje ili autoritativno ili autoritarno, ili razložno ili nasilno. Dakle, avangarada se nužno temelji na razlici između razloga kao prisile i prisilnih razloga. Pri tom, jedno od ta dva uvek može da sklizne u drugo.

U istorijskim likovima avangarde univerzalnost je morala biti sveobavezujuća, a to znači ili moralistički radikalna ili idološko-politički autoritarna, ako ne i totalitarna. Sada, međutim, živimo u dobu u kojem je avangarda postala moda, marketing, život na kredit ili turizam. I zapravo, ona je postala *naizgled spontani* proces neoliberalne globalizacije. To, reklo bi se, liči na smrt svake avangarde. Avangarda je živo biće osuđeno na umiranje... Prethodnica je nešto posebno što pretenduje na opštost. Bez *prava* na opšte, bez hoda pravo na univerzalno, obaveznost i prisila avangardnog delovanja bi postala ništavna. Ali, s tim pravom toj obaveznosti preti opasnost da postane nasilna.

Da li zbog toga treba odbaciti rizik angažovanja? Ili bi, pre, trebalo avangardno kretanje misliti u ključu stalne upitnosti i odgovornosti? Tako shvaćena pozicija ulaganja, zalaganja, angažmana i prednjačenja u tom angažmanu bez sumnje nije laka i zahteva veliku intelektualnu odvažnost. Da li su ljudi, generalno uzev, spremni na to? Verovatno – ne. Pitanje je da li su spremne i one posebne grupe, manje skupine koje se grupišu po afinitetu, potrebi ili želji. Kad se avangardno obavezivanje sužava, ono se suočava s

novim antinomijama koje izrastaju iz nepregledne mnoštvenosti, iz pluralizma koji se nadgleda s neke više (recimo: državne) instance. Naravno, ova samo prividna višeglasnost, svedoči o nepreglednosti savremenih kretanja ne zato što su ona suviše "brojna", što ih ima "previše", nego zato što su radikalno poderana, rascepljena, heterogena, tako da isključuju bilo kakvu interakciju na kulturnom planu.

Ideološka ideja o tome da, ipak, postoji jedna apsolutna uporišna tačka, arhimedova tačka na čijem fonu je moguće rekonstrisati čitav kulturni i artistički svet: ta *fantazma* (jer takva tačka može da bude još samo fantazma) danas je apsolutno potrebna (kao što su i fantazme potrebne) da bi artistička decentriranost ipak našla izvesno uporište/središte i da bi se zev ove ideje o *heterogenosti* umetničkog kretanja uopšte i mogla da podnese. Ta heterogenost sada više ne dopušta postulatornu nivelaciju (svođenje na *izme* i slično) kojoj je težila stara avangarda. Savremeni proces u isti mah protivureči i čuva uspomenu na avangardnu isključivost. Jer, grupišuće/homogenizujuće okupljanje (čak i sasvim heterogenih projekata) i dalje je veoma praktičan, institucionalno nadmoćan model rada. A sam umetnički angažman je nešto čija efikasnost, ipak, ne bi smela da se zanemari.

Bezavičajnost artističke istine

U umetnosti uvek imamo kliznu situaciju u kojoj se ne zna tačno šta umetničko delo pred-nas-stavlja. Jer ono može da predstavlja bilo (1) nešto spolja, bilo (2) sebe samo, bilo (3) sam specifično artistički odnos koji obeležavamo s formulom: *a predstavlja b*. Pošto smo time razjasnili činjenicu da u artističkoj reprezentaciji, u stvari, ništa još nije jasno, sada može da se postavi pitanje o *istinskom* predstavljanju u umetnosti. Šta to pitanje znači? Na prvom mestu je neizvesnost. To nije iznenađujuće. Ne zna se šta uopšte znači istinito predstavljanje. Stroga formula ne postoji. Filozofi su sa istinom oduvek bili u nedoumici. Jer se ne zna *unapred* šta istina znači/predstavlja, kao i to, koja je njena uloga u umetnosti.

Istina koja kaže da jeste nešto što jeste, mora biti istinita kako pre samog kazivanja tako i posle. A to onda znači i pre svoga pojavljivanja, prikazivanja, oponašanja ili predstavljanja. Takva istina je, naravno, potpuno nepodobna za umetnost. Ako znanje predstavlja istinito opravdano

verovanje, kako tvrde mnogi savremeni epistemolozi, onda je ono *kao takvo* moguće samo ukoliko istina (kakva god da jeste) prethodi opravdanju i verovanju; ali i artističkom pojavljivanju, prikazivanju, oponašanju ili predstavljanju. U tom slučaju, umetnost bi, u najboljem slučaju, bila simulacija istine. To je znao već Platon. Ali, potonji esteteičari teško da su ga razmeli. Istina je – avaj! – to što *jeste* (za Platona to znači: *ideja*) kako pre tako i posle artističkog verovanja u istinu. Koliko god bilo lucidno, ovo verovanju nju ne može da dostigne. Istina u filozofiji nikad nije želela da zameni verovanje i opravdanje, već da htela da se pomoću njih potvrdi. Ipak, to nije bilo moguće i u umetnosti. Da li se time umetnost učinila preterano neobavezna, nedosledna, proizvoljna? Nije li se, na taj način, ona učinila pogodnom za služenje svakoj ideologiji i svakoj laži?

Sve dok su istina i istinsko unapred dati, umetnosti ta datost neće biti data ili dostupno. Da li su u toj činjenici sažima nepopravljivi defekt same umetnosti? A time i mnogih drugih modusa i moći predstavljanja? Očigledno je da tu postoji izvesna pravilnost, odnosno *logika*. Istina je unapred (pre procene) data kao istina, jer njen iskaz je *konstativ*. Taj iskaz ne pravi istinu, već je zatiče. Ali, ako bi se pokazalo da istina nikad nije unapred data, da li bi to značilo da nje naposto – nema? Jedno je sigurno: *apsolutne* istine nema. To danas filozofi neće sporiti. Ali zato ima relativne istine, one koja nije unapred data, već *istovremeno*. Umetnost više nije spremna da oplakuje smrt Istine, kao, uostalom, ni smrt Bogova.

Ipak, šta nam ostaje u nasleđe posle smrti Istine? Da li je moguć ovaj „mekši“ i pomalo „relativizovan“ pojam *istine*? Izgleda da se sama logika tome protivi. Istina je to što *jeste* istina, a ne nešto drugo. Jer kad bi bila nešto drugo, ona onda ne bi mogla da se logički opravda, a mada istovremena ipak protivurečna verovanja u nju bi bila podjednako umesna. Naravno, lako bi se našli oni koji veruju u (mističnu i sl.) mogućnost istine *s one strane* logike. Samo, da li bi to još uopšte bila istina? Po koju cenu bismo mogli da u filozofiji i umetnosti „izgradimo“ jednu (meku) strategiju istine bez Istine i bez logike? Čini se da bi umetnost takvu cenu neuporedivo lakše platila nego filozofija. Zato ona takvu starategiju i gradi. Istina je u njoj. Umetnost je spremna da protivurečnosti u datom polju interferencije predstava mnogo lakše pretvori u razlike nego što je to ikad mogla filozofija. Jedno je sigurno: ne samo umetničko predstavljanje nego i predstavljanje umetnosti podjednako ne znaju za Istinu sa velikim I (dakle, onu apsolutnu).

Umetnost ne zna za logički konstrukt zvani Istina. Ona nije negativitet koji u konfrontaciji sa Istinama sveta želi da etablira svoju Istinu. Umetnost rađe propoveda bezavičajnost istine.

Palanačka proizvodnja života

Palanka je proizvodnja života, ali ona je to pod izvesnom stilizacijom. Reč je o stilizaciji koja davi svoj sadržaj. U njoj se, u najboljem slučaju, pliva u mestu. To plivanje može da bude na duže i na kraće staze. U svakom slučaju, reč je o diferenciranim pravilima koja ne znaju za sebe ni kao pravila ni kao diferencirana. Ona dakle ne znaju ni za svoju pojedinačnost, ni posebnost, ni opštost. To je smisao izraza: plivati u mestu. Pa ipak, ta pravila funkcionišu. Palanka njima proizvodi život. Sva ta pravila, manje ili više, doprinose (performativnom) ustanovljenju (ili: ustanovi) duha palanke. Pravila kojima se taj duh rukovidi sazdana su od prestava koje se međusobno uvek slažu, koje su oličenje sloge. Zato ne bi bilo pogrešno reći da je palanka, u stvari, uzoran skup logocentričke homogenizacije koja vezuje psiho-energiju i bio-energija palanačke egzistencije. Međutim, toj homogenizaciji nešto uvek izmiče, pruža otpor. Duh palanke je, ujedno, sposobnost re-integracije, re-homogenizacije i samih elemenata otpora i pokušaja skretanja ili iskoračenja.

Ali, kad ne bi bilo verodostojnog otpora, onda, u tom ograničenom kontekstu, bi moglo bi da se govori o izvesnoj *autonomiji* (samo-zakonitosti) huha palanke ili o njenoj *autarkiji* (samodovoljnosti). Duh palanke bi hteo da bude sam sebi dovoljan, odnosno da bude zakon za sebe, logos ili neprikosnoveno pravilo. Zato je njegova stvarnost performativna, budući da je izgrađena važenjem datih (u isti mah kodifikovanih i objektiviranih) predstava koje, međutim, sebe neće i ne prihvataju kao samo-predstave, jer se hoće kao sama Stvar, kao najviša neposrednost palančkog života. Kao volja za neposrednošću, palanka je prisutna svuda gde te volje ima, dakle, ona je svudprisutna! Zato je danas palanka, moglo bi se reći, globalna pojava, koja je u isti mah i pojava globalnog sela.

Ona se konstituiše kroz posredovanje pravilima koja, u stvari, ne priznaju (ne vide) sebe kao pravila nego *se* (ili: *sebe*) prihvataju kao životnu neposrednost, kao prirodno, ontološki i/ili teološki važeću saglasnost s neposrednošću, sa plivanjem u mestu. Ali, ovo samo-osvedočenje i

ovekovečenje u neposrednosti duha palanke naprosto je iluzorna pojava. Pa ako je palanačka usidrenost u logocentričkoj neposrednosti (ovde ne možemo da prebrajamo koje sve oblike ta neposrednost može da poprimi) uvek nekako iluzorna, ako u sebi po pravilu neguje vrednost kao iluziju, onda pravila palanačkog života predstavljaju kodifikaciju koja se kritički dešifruje tek ukoliko se suspenduju ove naturalističke, biologističke, ontološke ili onto-teološke reference, reference na (navodnu) neposrednost.

Palanačka produkcija života nije osugurana ni božanaskim, ni ljudskim, ni istorijskim, ni prirodnim zakonima... a, ipak, palanka teži da sebe konstituiše, ustanovi kao gnezdo na jednoj zauvek datoj onto-teološkoj grani. Ona je skup izmeštenih pravila koja bi htela da budu ono što nisu. Zato je, sa stanovišta produkcije života, palanka sušta neočiglednost, zaustavljeno vreme, slepa i uzaludna vera u vlastitu ovekovečenost... Generalno uzev, svet ne zna kuda ide. Ali, njegov pravac je stvar odgovornosti. Pritom, jedno je sigurno: on zna da ne može da stoji u mestu, da mora da se kreće, da pruzima odgovornost. Pa i da greši.

Iz prethodno rečenog, mogli bismo, dakle, da zaključimo da je palanka nešto što je u isti mah i moguće i nemoguće, odnosno da je, kako bi rekao Radomir Konstantinović, ono moguće kao nemoguće. Dakle, palanka je moguća kao skup pravila koja se otelovljuju na jednom konkretnom, praktičnom tlu, ali, u isti mah, ona je konstitucionalno (od lat. *constitutionalis*, što /*anatomski*/ znači: koji je u vezi sa sastavom/sklopom tela ili koji potiče od sastava sklopa tela) nemoguća. Ona je moguća kao nemogući organizam. Filozofi bi, dakle, rekli da je palanka, zapravo, nemoguća kao težnja da se uspostavi, u onto-teloškoj ravni, u obliku organske neposrednosti ili jedinstva. Pa ako se ona definiše namerom da bude organski sklop (ili: organizam), uvek se, pre ili kasnije, pokazuje da je ta namera upravo – nedosežna. Onda kada je palanka u zamahu, usponu, ekspanziji, tada nju određuje sama „zakonodavna“ namera, ali ne i njeno izvršenje, koje je ophrvano nemogućim.

Kao neposredna datost, potpuna sloga ili jedinstveno telo društva, organizam (šta je u našim palanačkim predstavama najneposrednije dato ako ne upravo taj organizam/telo?!), palanka ima dve osnovne funkcije: najpre, funkciju identiteta ili istovetnosti sa sobom (svaki momenat ili segment palanačkog života teži potvrdi vlastitog identiteta i onda očajava zbog nemogućnosti te potvrde) i, zatim, funkciju jedinstva, pošto je, naravno, reč

o složenom organizmu (sklopu različitih identiteta). Te dve funkcije se uzajamno uslovljavaju: nemoguć je palanački identitet bez (užeg ili šireg) palanačkog jedinstva. Rečene funkcije tek čine sklop koji se može nazvati *palankom*. Palanka je (uža ili šira) funkcionalna celina u odnosu na koju se sve ostalo (= otuđeni, beli svet) uspostavlja kao tuđa (tuđinska) stvarnost (a često i protiv-stvarnost) *s one strane brda*.

Najveća tajna

U političkom životu najveća tajna se krije u pitanju: na čemu počiva moć suverena? Ta tajna je najveća zato što to nije ova ili ona tajna, već tajna po sebi, tajna kao takva: izričiti odgovor o tajni te tajne nije moguće dati. Pošto, kad bi taj odgovor bio moguć, onda ne bi bilo tajne. Zato je osnov, temelj moći suverena u izvesnom smislu tajna nad tajnama. Tako je, onda, moguće govoriti ne samo o *tajnovitoj* nego, čak, i o *mističnoj* moći (svake) suverenosti i (svakog) suverena. Takođe, moguće je govoriti o *mističnom temelju autoriteta*, što čine Montenj (u ogledu *O iskustvu*), Paskal (u *Mislima*, 293) i Derida (u *Sili zakona*, čiji podnaslov je: *Mistični temelj autoriteta*, v. ed. Svetovi, Novi Sad, 1995). Pri tom, naravno, o mističnom temelju može da se govori samo ako se dati autoritet ne temelji na nekom drugom, višem autoritetu nego na sebi samome. Dakle, nije mistično ukoliko se jedan autoritet oslanja uz bilo šta drugo, nego je mistično sopstvo uz koje se oslanja najviši autoritet, onaj koji iznad sebe nema ništa drugo sem, opet, samog sebe.

Zaista, ima nečeg mitičnog u logocentričkom utemeljenju autoriteta/suverenosti. I na pitanje: šta je, zapravo, tu mistično? Odgovor je jednostavan: mistična je tautologija suverenosti: *suveren je suveren*. I to bi onda bilo sve, ali sve koje ne iscrpljuje ostatak. A ostatak je tajna. Bez sumnje, mistična je i tautologija same tautologije, po kojoj se, onda, može reći: tautologija je tautologija. Po toj tautologiji reč je o bezuslovnoj istini, tako da je pitanje – da li je ova ili bilo koja tautologija istinita? – naprosto bespredmetno. Isto važi i za suverenost. Suverenost je, naprosto, suverenost. Tačka, to je sve.

Montenj je koristio ovaj zanimljiv izraz *mistično utemeljenje* autoriteta, zakona, pošto se zakoni, tvrdi on, „održavaju unutar poverenja, ne zato što su pravedni, već zato što su zakoni: to je mistični temelj njihovog autoriteta; oni

drugog nemaju /.../ ko god da se njima pokorava zato što su pravedni, ne pokorava im se zato što to upravo tako treba" (*Essais*, III, XIII, *De l' experience*, ed. Pleiade, st. 12O3). Dakle, zakon je zakon, i pravednost tautologije zakona tu uopšte nije u pitanju. Pa ako izvan zakona nema pravde, onda je sva pravda u zakonu, a sve to dok je zakon – zakon. Paskal citira Montenja ne imenujući ga onda kada u misli br. 293. piše: "... jedan kaže da je suština pravde autoritet zakonodavca, drugi komoditet suverena, treći data navika; a najtačnije je – ako se sledi sam um – da ništa nije pravedno po sebi; sve se s vremenom klima. Običaj sazdaje čitavu pravičnost, već samim razlogom što je ova prihvaćena – to je mistični temelj njenog autoriteta. Ko je svodi na njeno načelo, taj je uništava".

Samo uspostavljanje suverenosti, kao gest kojim se ona sama zasniva, utemeljuje i opravdava, nužno podrazumeva izvesnu performativnu snagu koja je u stanju da izgradi tu stvarnost. Snaga suverenosti je sama ta dominirajuća, performativna sila/snaga koja gradi njenu društvenu stvarnost. Suverenost ne služi toj stvarnosti nego je utemeljuje, nudi joj prvo, najviše (političko) načelo koje obelodanjuje, čini javnom suverenu poziciju/moć. Snaga realnog društvenog života počiva na utemeljujućoj snazi suverenosti, ali ne iscrpljuje se u njoj. Veza između realnog društvenog života i suverenosti mnogo je složenija i ne može se svesti isključivo na pasivni odnos dedukcije moći počev od suverenosti kao načela, temelja.

Istorija nam svedoči da jedna suverenost lako može da se iz spoljašnjih ili unutrašnjih razloga sruši, skrha, uništi. Takođe, snaga realnog života može da preuzme inicijativu za konstituisanje jedne nove suverenosti. Kada se to desi sve operacije koje bi se sastojale u ustanovljenju, uvođenju ili zasnivanju nove suverenosti nužno postaju siloviti performativni čin koji ne može da se osuđuje kao nelegalan sa stanovišta antecedentne dedukcije suverenosti. Bitke koje se, pri tom, vode mogu da ukažu na prelaz moći iz jedne u drugu ruku, ali ne mogu da objasne utemeljenost nove suverenosti. A to je nemoguće zato što njen krajnji temelj po definiciji nije u bilo čemu utemeljen. Drugim rečima, suverenost je utemeljena u sebi samoj ili, što se svodi na isto, ona je nasilje bez temelja.

Zato, nasilje kojim se jedna suverenost konstituiše nije ni pravedno ni nepravedno; ono je mistično i, najčešće "bogom dano", dakle, mimo svih akcidentalnih okolnosti sopstvenog nastanka. Za običnu svest, suverenost je čudo palo s neba, a za učenu svest ona je onto-teloški utemeljeno u prvom

načelu shvaćenom kao neprikosnoveno (praktično, političko) prvenstvo u svemu što postoji. Diskurs suverenog načela ili suverenosti kao načela je diskurs koji nužno isključuje svaki metadiskurs u odnosu na vlastitu performativnost, odnosno snagu uspostavljanja društvene stvarnosti. Postojeći rituali i (ideološki) aparati tumačenja ovog načela ili ovih načelâ na kojima racionalno (diskurzivno) počiva moć suverenosti potpuno su *u vlasti* rečene suverenosti. Zato ti rituali/aparati ne govore ništa o tome na čemu počiva data suverenost, sem u slučaju da je to govor o nečemu bezobalnom, večnom i neporecivom, recimo, o božanskom ili neizrecivom.

Na sličan način, u *Sili zakona*, Derida govori o zakonu i autoritetu uopšte. "Pošto poreklo, zasnivanje i utemeljenje autoriteta, kao i pozicija zakona, po definiciji, mogu da se oslone samo na same sebe, oni sami su onda jedno nasilje bez temelja." Pri tom, Derida napominje da to nasilje nije ni legalno ni ilegalno, ni fundamentalno ni anti-fundamentalno u svom utemeljujućem aspektu. Čak i ako, kaže Derida, "uspeh zasnivačkih performativa nekog prava (...) pretpostavlja prethodne uslove i konvencije (recimo, u nacionalnom i inetrnacionalnom prostoru), ista 'mistična' granica pojavila bi se ponovo na pretpostavljenom izvoru tih uslova, pravila ili konvencija, i njihovog vladajućeg tumačenja." Najveća tajna (ili: misterija) ostaje u vlasti suverenosti, kao što je suverenost u vlasti najveće tajne/misterije. Zato je tu izlišno pitanje ko je u čijoj vlasti.

Avangarda i pregovaranje sa svetom

U skoro svim vrednosnim interferencijama koje opsedaju polje umetnosti regularno se javlja problem nespojivosti. Za modernu umetnost to je, pre svega, problem: kako ona može u isti mah da bude dovoljna samoj sebi i patetično vezana uz (bodlerovska) obeležja umetnosti kao što su *večnost* i *mudrost*? Reklo bi se da to moguće nije – nikako. Ali, kakav je tu raskol onda u pitanju? Šta je njegovo značenje? Bez sumnje, samozakonitost umetnosti, počev od pećinskog slikarstva, nikada nije bila sasvim čista, sama sebi dovoljna, nikada nije bila apsolutni *ipseitet*. Da li to znači da je drugozakonitost (heteronomija) skrivena suština artističke slobode? Svakako, ne. Samozakonitost nije sama, ali to, ipak, ne znači da nje nema, odnosno da je u umetnosti sve podložno – drugozakonitosti. Pa kako je, u tom slučaju, moguće da svest o novom bude u isti mah samozakonita i

drugozakonita? Problem je u tome što, ako bismo isključili Bodlerovo insistiranje na večnom i mudrom, na muzejskoj vrednosti koja, pre nego što je stigla na odredišno mesto, dakle, u muzej, nije mogla biti ništa drugo do inovacija, onda bi ostalo samo to da svaki moderni čin jednostavno usmrćuje prethodni. Bodleru se, očigledno, to nije moglo da dopadne. Možda zato što je brinuo o svom nasleđu, o onome što je pre njega bilo nego što će i posle njega biti nasleđe.

Dakle, usmrćivanje prethodnog ne bi moglo da se dosledno konstituiše čak ni kao avangardizam. Jer, ukoliko bi avangarda isključivala sve prethodno, ona ipak ne bi mogla da isključi samu sebe u vremenu, svoj već-ostvareni opus, svoje uzorne svetove zla... Kad bi se i to iskljivalo, onda bi moderna umetnost bila nihilizam koji izjeda sopstveni rep, sopstveni trag. A možda bi bila reč i o jednoj besprimernoj samovolji?! Jedno je sigurno: nije lako iskoračiti iz granica artističke slobode, mada, isto tako, nije lako ni ostati u njenim granicama. Zato umetnost, čak i kada je beskompromisna ili bezočna, ne može da ne pravi *neke* kompromise između samozakonitosti i drugozakonitosti... Umetnost nije ni čista autonomija ni čista heteronomija, jer je, uvek, njihov nesigurni, drhtavi, nedovoljni, opovrgljiv kompromis.

Pošto se volja koja počiva na samoj sebi suviše često, i bez sumnje s pravom, naziva *samovoljom*, onda je umesno pitanje: da li je i moderna volja, odnosno moderna samozakonitost (autonomija) umetnosti takođe – samovolja? Kako ćemo moći da izbegnemo ovakve i slične kvalifikacije? Putem artističke ili kritičarske *samovolje*, svakako – ne. Samovoljom se samovolja ne može spasiti od samovolje. Ali, od kako je sveta i veka u umetnosti je važio i sam nalog samovolje. Recimo, u obliku zahteva: šta ima u posao umetnika bilo ko da se meša?! Ovaj nalog nije ni za jednostavno prihvatanje ni za jednostavno odbacivanje. Ne zato što se u umetnost, svi, i pozvani i nepozvani, uvek mešaju, nego i zato što postoji hipoteza po kojoj modernost, u svom samo-ozakonjenju, ima neku dublju ukorenjenost, zasnovanost, utemeljenost. Možda baš u večnosti i mudrosti, kako nimalo slučajno misli Bodler? Ipak to je problem. Nećemo ga lako otpisati. On *u sudnjoj instanci* glasi: hoće li ikada metafizika modernosti biti manje logocentrička od stare, klasične metafizike? Pri tom, računamo da sklop večnog i mudrog nužno daje neku metafiziku. Ili će se ipak naći neko primereno obećanje večnosti i mudrosti u kojem će biti više *naučne fantastike* nego što je to bio slučaj s klasičnim metafizičkim obećanjima?

Zacelo nećemo pogrešiti ako uslov *sine qua non* modernosti definišemo, po obrascu avandarde, kao permanentnu proizvodnju uvek novog smisla. Ali, ta proizvodnja uvek novog, drugog, različitog, otrže se svakom onostranom (transcendentnom) uporištu u (realnom) Svetu, kao što se otrže i transcendentalnoj/idealnoj konstrukciji čistih (likovnih) suština. Čini se, dakle, da avangarda shvaćena kao osetljivost za drugo, kao dekonstruktivna intervencija, kao zalaganje i ulaganje u diferencijalnost, jednostavno nije na strani ni čiste heteronomije ni čiste autonomije. Ali, ona nije ni čista negacija ta dva momenta; avangarda je njihov kompromis, njihovo pregovaranje. Ubuduće, umetnost (performativno) gradi svoju samozakonitost ne kao univerzalni (transcendentalni) nalog ili kao (transcendentni) učinak jedne vidljive ili nevidljive ruke istorije, već kao singularni performativ, kao samosvojnu konstituciju sveta koji se otvara *ispred* artističkog teksta (rada, dela). To je princip na čijem fonu je danas moguća jedna druga (u odnosu na tradicionalnu, holističku) moderna, druga avangarda. To je drugačije zasnovan princip prethođenja. Ovaj drugi princip prethođenja bi uvažavao, pre, diferencijalni nego referencijalni stav prema problemu uspostavljanja statusa umetničkog dela. On bi definitivno rastvorio, razdelotvorio kako klasičnu, tako i modernu opoziciju između heteronomije i autonomije. Ukinuo bi svaku *apsolutnu* referencijalnu shemu samozakonitosti (autonomije) artističkog dela nasuprot drugozakonitosti s kojom je ova, htela-ne htela, vezana pupčanom vrpcom. Umetnost je samo i samo pregovaranje sopstvene pozicije sa pozicijama sveta. Pri tom, ona je često i otpor, odbijanje, bezobzirnost ili bezočnost. U isti mah, ona je uvek i preuzimanje odgovornosti.

Entitet bez identiteta

Apstrahovanjem od razlika identitet se učvršćuje u svojoj istovetnosti sa sobom (= tauto*logičnosti*), što u isti mah znači da se sužava, idealizuje, a neki put čak i dogmatizuje, tako da, ubuduće, on razliku i kretanje razlike doživljava kao negaciju i, u krajnjoj instanci, kao ugrožavanje koherentnosti jednog sveta koji je u onom pojedinačnom, posebnom i opštem, zapravo, svet zavetovan istovetnosti sa sobom. Tako profilisani identitet pre ili kasnije mora da negira razliku koja mu se otima i koju on doživljava kao negaciju uperenu protiv njega. On mora da se "bori" protiv razlike, a ne

samo benigno da apstrahuje od nje. I ta "borba" je nužna kako bi se identitet stabilizovao, učvrstio i na kraju dogmatizovao! Poslednja žrtva ove "borbe" u zapadnom logocentrizmu je ono *pojedinačno* (*osobeno, singularno*). Tako se, naime, u savremenoj filozofiji ustanovilo načelo: bez entiteta nema identiteta ili, kao bi rekao Dejvidson, bez singularnih termina nema iskaza o identitetu. Samo, zašto je to baš tako? Možda zato što je identitet svojim gestom apstrahovanja od razlike svaki singularni momenat već unapred/dogmatski pretvorio u čuvara onog istovetnog-sa-sobom?!

Ono singularno je dakle pojedinačno koje čuva identitet. Opštost ga ne čuva. Drugim rečima, u novijoj filozofiji se napustila ideja da bi *opšte* moglo da bude singularna ideja ili realitet. Kad se singularno svodi na pojedinačno, onda, ukoliko pojedinačno pripada logičkom/pojmovnom redu ustanovljenom putem skale opšte-posebno-pojedinačno, singularno se time svodi na nešto osobeno, jedinstveno i neponovljivo u registru identitetâ ili, što se svodi na isto, ponovljivo ali s razlikom. Dakle, pojedinačno je temelj na kojem ili ne može da se gradi nikakva opštost ili ako to i može, onda je to moguće samo na veoma ograničen način. U svakom slučaju, ta donekle i bez nasilja izgrađena opštost i dalje bi bila funkcionalna samo ukoliko bi se u njoj apstrahovalo od ponavljanja sa razlikama ili od različitosti u ponavljanju pojedinačnog. Samo to apstrahovanje bi se moralo shvatiti kao nužna posledica ili produžetak onog apstrahovanja koje je već sadržano u identitarnom obeležju singularnosti. Čitava ova konstrukcija (skale pojedinačno-posebno-opšte) postaje klimava onda kad se pokaže da je sama "utemeljujuća" ideja po kojoj je singularno čuvar identiteta podložna kritici.

Za razliku od analitičkog pristupa filozofiji koji se čvrsto drži logike i načela identiteta, i koja uporište za identitet nalazi u pojedinačnom/singularnom, dekonstrukcija kako je shvataju Delez i Derida ono singularno ne posmatra u ključu identiteta već upravo razlike. Naravno, dekonstrukcija neće tvrditi da identitet nije moguće *pripisati*, pa čak i (na silu!) nametniti, singulanom/razlici. Moguće je, dakle, nametanje identiteta, ali ne i negacija razlike. Zato identitet nekog/nečeg pojedinačnog (koje se da kao takvo *identifikovati*) uvek u sebi krije ili čuva razliku. Ono istovetno sa sobom uvek je u isti mah odmaknuto od sebe, primaknuto u sebi ili izvan sebe – drugom. I to je tako bez obzira da li će istovetno-sa-sobom da se posmatra u registru sinhronije ili dijahronije, miravanja ili kretanja. Istovetnost sa sobom je refleksija koja u isti mah zahvata i promašuje svoj

predmet, sopstvo, ipseitet. Kvajn i Dejvidson vide samo aspekt "zahvatanja", a ne vide ono od čega identitet nužno apstrahuje i što njemu, zapravo, izmiče, a što se često i vraća, poput "povratka potisnutog"…

Ako sve što bismo mogli da označimo kao singularno nužno izmiče redu, tj. Skali pojedinačnog-posebnog-opšteg, da li onda to sve-što-je-singulano uopšte i ima nekakvu sve-ukupnost, sve-obuhvatnost, univerzalnost? Delez govori o istinskom odnosu singularnog i univerzalnog. Taj odnos se nužno izneverava onda kada ova dva momenta posmatramo kroz rešetku pojedinačnog-posebnog-opšteg. Ali, zar nije i univerzalno nešto što takoreći nužno predstavlja rešetku za singularnost. Zar nije i to mnošvo, zbrajanje, okupljanje svega-singularnog, u stvari, stvaranje izvesne opštosti koja nužno vrši redukciju ove velike različitosti koja provejava kroz singularitete? Nije li (logocentričko) sabiranje, zbiranje, zbrajanje uvek nekakvo svođenje razlike na isto, recimo, po principu da je ona samo i samo jedno *drugobivstvo istog*? Bez sumnje, to je ono što se logocentrizmu obija o glavu. Ali, to je i opasnost kojoj je podložno svako približavanje singularnog i univerzalnog. Ako je istinski odnos singularnog i univerzalnog ipak nekako moguć, onda to ne bi bio samo odnos u kome se singularno "okuplja" u svom nesvodivom, neredukovanom singularitetu, nego i odnos u kome ono univerzalno takođe predstavlja izvesnu singularnu, osobenu, jedinstvenu, nikad-istu, uvek-drugu i, ako hoćete, *otvorenu* univerzalnost.

Misliti i samu univerzalnost kao singularitit, to znači misliti je kao ponavljanje kojim komanduju razlike, drugo, neistovetno. Istinski odnos univerzalnog i singularnog je odnos u kome ponavljanje nije ničim zaustavjeno, nije usidreno u nečemu jednom te istom, u dosadi-istog, makar to bila dosada pojedinačnog ili dosada opšteg. Ali, naravno, u ponavljanju uvek može da se na lice stvari stavi maska istog (identiteta). Pre ili kasnije ta maska počinje da izaziva dosadu i budi nalog da se stvarima otkrije pravo lice ili smokvin list. Međutim, ponavljanje shvaćeno kao singularna univerzalnost danas se samo fragmentarno ostvaruje, većim delom ono ostaje u sferi utopijskog. Dominantne su identitarne strategije. Samo, čak i kada bi utopija bila do kraja moguća, onda bi se pokazalo da je pravednost jedne takve univerzalnosti već skliznula negde drugde. Univerzalnost je sveukupnost ne samo u prostoru nego i u vremenu. Zato ono ponavljanje koje će tek doći, može, u najboljem sklučaju, univerzalnost tek da obeća. A takva su obećanja često utvarna, sablasna, fantomska. Ona ne mogu da

obuhvate obećavajuću *drugost* (Derida bi na ovom mestu rekao i – *pravdu*), a da je ne svedu. Pravda je ono čega, kad dolazi i iako dolazi, nikad nema dovoljno. Pa ako pravde nikad nema dovoljno, to je zato što se ona uvek ponavlja kao različito, kao drugo i dodatno. To isto važi i za univerzalnost. Ona nije samo prazno mesto, beskonačna nenastanjivost nastanjivanja, nego je i živa singularnost, živo ponavljanje koje menja svoje likove, pa i maske.

Živa univerzalnost na delu je, dakle, gibanje, razgibavanje istorije, bez nade da će taj proces da se ikada završi, da će postati kafkijanski Proces ili da će pravdu, tj. samu dekonstrukciju da smesti, zbrine, zaglavi u nekoj nepokretnosti ili zasićenosti istorije. Ova živa uvek nedovršena jer u načelu nedovršiva univerzalnost je sama dekonstrukcija na delu, rAzlika na delu koja se, međutim, ne nada da će svojim *razastiranjem* (*espacement*: postajanje vremena prostorom i prostora vremenom) da okupira mesto apsolutnog. Rad rAzlike može da bude aktivan onda kada je ono što se prepušta tom radu pasivno, iznuđeno i takoreći kontrasvrhovito (kontraindikativno) uvučeno u razliku i čak u suprotno; ali, taj rad može da bude i pasivan onda kada snage ponavljanja intervenišu, kada rAzlika nije samo uslovnost razastrta duž prostora/vremena nego je i inetrvencija koja raščinjava, decentrira, raspršuje logocentrizam koji se učvršćuje, fiksira u različitim segmentima prostora/vrema ili sveta u kojem živimo.

Naočare koje ponavljanje vide kroz identitarno podešen odnos pojedinačno-posebno-opšte jesu pre svega logičke naočare. Ali, taj odnos je uvek poremećen dekonstruktivnim singularitetom koji cilja na nesvodivu osobenost. Ta *osobenost* pojedinačnog-posebnog-opšteg "kvari" red, redosled, odnosno hijerarhiju ovih momenata zato što je ta osobenost ili singularnost nešto što ne nudi istovetnost-sa-sobom bilo čega, već "samo" nudi nemogućnost, neuspeh uspostavljanja istovetnosti-sa-sobom na bilo kom stupnju opštosti, uključujući tu i sam identitet pojedinačnog. Preciznije rečeno, identitarna logika nije moguća *bez ostatka* ili bez *apstrahovanja* od razlika, ali to, takođe, znači da je moguća *sa ostakom*, tj. s ugrađenom greškom u sebi, koja će pre ili kasnije morati da se plati! Podvođenje pod restriktivnu logiku pojedinačnog-posebnog-opšteg moguće je, ali za to su potrebne naočare koje će da "ispravljaju" onu "zakrivljenost" karakterističnu za singularnost, naravno, onda kada je ona vođena razlikom ili neistovetnošću sa sobom.

Prilično je razumljivo što su mnogi filozofi smatrali da je od skale pojedinačno-posebno-opšte, pod pritiskom razlika, ostalo kao pouzdano još samo ono pojedinačno: entitet koji se nudi identifikaciji. Sve ostalo je nesigurno i, zapravo, nagriženo ponavljanje kojim komanduje ko-zna-šta. Ali, očuvanje takvog koncepta "pojedinačne" singularnosti pod parolom da nema entiteta bez identiteta (Kvajn) nije samo pogrešno, već je na neki način i konzervativno. O čemu je u toj konzervativnosti reč? Reč je o verovanju da je dovoljno napustiti filozofsku tradiciju u kojoj se prednost davala opštem ili univerzalnom i vratiti se izvesnostima pojedinačnog (kao polaznoj tački), da bi se time konačno našao "dobar početak" za filozofiju… Ali to je morala biti zabluda. Pojedinačnom – makar to bio pojedninačni opažaj – nije moguće pripisati mogućnost identifikacije bilo čega *bez ostatka*, baš kao što to isto nije (bilo) moguće učiniti sa opštim ili univerzalnim. Pojedinačno (kao i posebno i opšte) ne nudi takvu mogućnost jer je njegovo ponavljanje uvek samo ponavljanje s razlikom. Nema čistog identiteta na bilo kom stupnju sadržinski date skale pojedinačno-posebno-opšte. Identitet je uvek uhvaćen u mreže ponavljanja i razlika, bilo da je reč o pojedinačnom, posebnom, opštem ili, pak, o univerzalnom. Zato identifikovati univerzalno (= poravnati njegove nabore) nije ništa *veća* greška od čistog identifikovanja pojedinačnog, što je, samo, idealizovanje njegove prisutnosti.

Pogledati dole

Marks je zasnovao shvatanje o ekonomskom rastu, razvoju ili napretku kao nečemu što je u isti mah istorijski ograničeno i post-istorijski neograničeno. To je shvatanje on nazvao *istorijskim materijalizmom*. Naznačena dvosmislenost u pojmu *napretka* je, po Marksu, moguća zato što je istorijski razvoj "stupnjevit". Ključni deo te istorijske priče glasi: na izvesnom stupnju razvoja, kapital odnos (kao hegemoni odnos proizvodnje) stupa u protivurečnost sa materijalnim prizvodnim moćima. Ubuduće, umesto da razvija proizvodnu moć, ovaj odnos počinje da je sputava, ograničava, postaje njen "okov". To se dešava, smatra Marks, onda kada jedna društvena formacija (u ovom slučaju kapitalizam) razvije u sebi sve proizvodne kapacitete za koje je bila dovoljno prostrana.

Sada se, međutim, nameće pitanje za koje se poslednjih nekoliko decenija verovalo da više nije moguće, da je "prevaziđeno". To pitanje glasi:

da li je sadašnja, *dvostruka* kriza neoliberalne ekonomije – s jedne strane finansijsko-kreditna kriza i s druge strane kriza zaostajanja u rastu – simptom dovršavanja, ako ne i dovršenosti jedne *formacije*? Pred skupom *Okupirajmo Volstrit* Slavoj Žižek je na duhovit način pokušao da postavi dijagnozu, o čemu je u toj krizi uopšte reč:

"Mi ne uništavamo ništa. Mi smo samo svedoci kako sistem uništava sam sebe. Svi znate klasičnu scenu iz crtanih filmova. Mačka dođe do provalije, ali nastavlja da hoda, ignorišući činjenicu da nema ničega ispod. Tek kada pogleda dole i primeti da nema tla ona pada. To je ono što mi ovde sada radimo. Govorimo ljudima iz Volstrita: 'Hej, pogledajte dole!'"

Naravno, ljudi sa Volstrita neće da gledaju dole. Razlog tome je, možda, još nedovoljna uverljivost zahteva: "pogledajte dole". Ipak, današnja kriza ima dva aspekta. Jedan je moralni ili pitanje nepravde upisane u računicu bogatstva, koja je računica zjapećeg jaza između jedan posto i devedeset devet posto… Drugi aspekt je onaj koji se tiče zaostajanja. Kakvog zaostajanja? Razobručeni kapital-odnos zaostaje. Ali, s kog stanovišta zaostaje? Da li sa stanovišta rasta, razvoja i napretka koji nisu ograničeni? Reč je o post-kapitalističkim alternativama. Žižek u svom govoru bio izričit:

"Mi nismo komunisti, ako komunizam znači onaj sistem koji se srušio 1990. godine. Zapamtite da su danas ti komunisti postali najefikasniji i najokrutniji kapitalisti. U Kini danas imaju kapitalizam koji je dinamičniji nego vaš, američki, i ne treba mu demokratija. Nemojte dozvoliti da vas ucenjuju da ste protiv demokratije, ako kritikujete kapitalizam. Brak između demokratije i kapitalizma je gotov."

Da li je Žižek ovde izneo ključne postulate mogućeg izlaska iz aktuelne krize zapadnog kapitalizma? Očigledno, nije reč o efikasnijem (= kineskom) kapitalizmu, već o demokratiji koja ima snagu solidarnosti i pravednosti. I to je svakako u redu. Ali pitanje je: kakvu *ekonomsku* alternativu može da ponudi ovakva demokratija? I da li se ta alternativa još uvek može nazvati *ekonomskom* u onom smislu u kojem se ekonomija negde u 19. veku konačno, zahvaljujući razvijenom kapital-odnosu, formirala kao potpuno samozakonita sfera koja (kao "baza") nad-determiniše sve druge vrednosne sfere i procese u društvu? Aktuelna kriza, čini se, obajavljuje kraj takvom kapitalizmu koji je hteo da kolonizuje (ili instrumentalizuje) sve

druge vrednosne odnose u društvu i da se uspostavi kao hegemona vrednost, tj. neprikosnovena totalizacija.

Očigledno, ako su državni *dar* kapitalizmu hiljade milijardi dolara i, zatim, simbolička okupacija Volstrita, u stvari, simptomalna najava ozbiljne, produbljene krize kapitalizma, onda se postavlja pitanje: kakvo je *ograničenje* razobručenog (neoliberalnog) kapital-odnosa moguće, ne samo s *etičke* tačke gledišta (koja je važna) nego i s tačke gledišta praktične efikasnosti? Istočni komunizam je hteo da potpuno ukine kapital-odnos i taj eksperiment nije uspeo. SFRJ je propala zato što nije (na vreme) vratila u igru kapital-odnos. Kina je vratila u igru kapital-odnos, ali bez demokratije. Da li je moguća demokratija koja se, s jedne strane, rukovodi *načelom solidarnosti*, a s druge strane podrazumeva *praktički efikasno* ograničenje, sputavanje, restrikciju totalizujućih pretenzija kapitalizma?

Restrikcija uloge kapitala ne znači njegovu negaciju ili destrukciju, jer kapital je neophodno, ali ne i jedino, kontrolno merilo rasta. Kao što se kapitalu ne mogu dopustiti „sva prava“, jer je u tom slučaju on u stanju da „izgubi kompas“, isto tako, efikasno društvo nije moguće ako se sasvim liši (instrumentalne) uloge kapitala. Ukratko, ako ne valja komunizam kao razobručena totalizacija, onda ne valja ni kapitalizam kao ista takva totalitacija. Zato se postavlja pitanje: koji oblici ograničenja kapital-odnosa mogu da obezbede praktički efikasno, otvoreno (za intrinsične vrednosti) i pravedno društvo? Bilo kako bilo, tu funkciju u savremenom društvu može da preuzme samo demokratija, ukoliko ona nije samo i samo briga za većinsku odluku nego i za javnu upotrebu uma, solidarnost i pravdu. Pritom nema razloga da se ne veruje da je ona u stanju da, u isti mah, osigura i praktičnu efikasnost *dovoljnu* za ekonomski razvoj društva.

Anatomija jednog pominjanja

Pogledajmo dve vrste tautologije: (1) kiša je kiša i (2) “kiša” je “kiša”. U ovom drugom slučaju znaci navoda sugerišu pomisao da je tu reč o rečima. Evo, sada, jednog iskaza za koji bi moglo da se tvrdi da *nije* tautologija: (3) “kiša” je kiša. Za razliku od prva dva iskaza koji su uvek i bezuslovno istiniti, za ovaj poslednji bi se moglo reći da *nikad* nije istinit, jer u njemu se poistovećuju reč i stvar. Naravno, mi znamo da reč “kiša” *ne pada*, te da je ona zato nešto bitno drugo od same *kiše koja pada*... Razlika je

očigledno u tome što se u prvom slučaju reč čiša upotrebljava, a u drugom pominje. Da li iz ove analize sledi da iskazi sa epistemološkom pretenzijom *ne mogu* biti tautološki ili, još preciznije, da se ne mogu *svesti* na tautologiju? Epistemološka tvrdnja je ona koja pretendije na istinitost, s tim što ona može, ali i ne mora biti istinita. Dok je tautologija uvek i bezuslovno istinita. Samo, istina koju nam nudi tautologija nema veću težinu od tvrdnje: *istina je istina*. A to je, naravno, tvrdnja koja ne pravi razliku između upotrebe i pominjanja jedne reči.

Ali tvrdnja koja sadrži epistemološku pretenziju ne može da ne pravi razliku između upotrebe i pominjanja. Samo što ta razlika može da nas obmane. Naime, ona unutar epistemoloških iskaza zasta funkcioniše, ali se ne odnosi na razliku između reči i stvari, već na semantičku funkciju predmet jezika i meta jezika. Da li je to nešto sasvim drugo? Meta iskaz je istinit samo i samo ako je predmet iskaz s njim *istovetan* po značenju. Dakle, istovetnost značenja dva različita iskaza (od kojih se jedan pominje, a drugi upotrevljava) je, ovde, uslov istinitosti kako jednog tako i drugog. Ili, još jednostavnije: u semantičkom registru, isto se pojavljuje kao uslov (*sine qua non*) istine. Samo, šta reč *isto* tu uopšte i znači? Nije li to semantički produkt jezičke sposobnosti da se pravi tautologija?

Očigledno, semantički pojam istine nužno uključuje tautološku istovetnost/istinitost, s tim što onda to još nije epistemološka istovetnost/istinitost. Izomorfnost na kojoj insistira teorija korespondencije može, možda, da se tretira kao relacija istine, ali ne i kao odnos dva (tautološki) istovetna momenta (recimo: *istovetnost* mišljenja i bića). Zato koraspondenciji kao najtradicionalnija ili, ako hoćete, izvorna epistemička relacija je nešto čemu nešto drugo uvek suštinski *nedostaje*. U ovom trenutku, dovoljno je reći da epistemičkom odnosu, da bi bio »savršen«, *nedostaje* to što on nije svodiv na tautologiju.

Ipak, jedno je sigurno: tautologija ili naš tautološki jezik dopušta mogućnost da epistemički neistiniti iskazi budu semantički (ili formalno) istiniti. Za tako shvaćeni semantički pojam istine važna je iskazna ravan, a ne ono što ona označava. Vitgenštajn je to iskazao, detektujući, u isti mah, filozofsko poreklo ove distinkcije: „Granica jezika pokazuje se u nemogućnosti da se opiše činjenica koja odgovara stavu (koja je njegov prevod), a da upravo ne ponavlja stav. (Tu imamo posla s Kantovim rešenjem filozofije.)“ (1931. godine). Kant je, doduše, verovao u sistem

transcendentalnog idealizma, ali to je već bila izvesna anticipacija jezičkog obrta u filozofiji. Naravno, Vitgenštaj je samo jedan od onih savremenih filozofa koji su ukazli na činjenicu da je, u krajnjoj konsekvenci, i u samoj epistemologiji sve u jeziku ili u jezičkim igrama, tragovima, odlukama, strikturama...

Koherentnost

Koherentnim se može smatrati (1) mišljenje koje je saglasno sa samim sobom ili, što se svodi na isto, koje ne protivureči sebi; i (2) mišljenje koje je saglasno s onim što se smatra istinitim, to jest koje ne protivureči onome što se smatra istinitim.

Prvo od ova dva određenja koherentnosti, reklo bi se, nije sporno. Niko neće u sebi protivurečno mišljenje smatrati logički kohetentnim. Mada, postoje i teorije koje (dijalektičku) ideju protivurečnosti integrišu u svoju misao, one ipak ne bi bile spremne da *sebi* protivureče i da, na taj način, u isti mah *odbace* samu dijalektiku...

Drugo određenje koherentnog mišljenja (kao onoga što je saglasno s nečim što se smatra istinitim) stvara izvesne probleme. Naime, prvo što uočavamo u vezi sa takvim shvatanjem koherentnosti jeste to da se ona poziva na *istinu*. Ovo znači da je istina nešto izvan koherentnosti i njoj služi kao spoljašnji oslonac ili, čak, temelj. Međutim, time se isključuje teorija istine kao koherencije. Jer, ako je neko mišljenje istinito zato što je sastavni deo uzajamno saglasnog skupa mišljenja (što je stav teorije istine kao koherencije), onda reći da je neko mišljenje „saglasno s onim što se smatra istinitim“ znači isto što i reći: ono je saglasno s onim što se smatra saglasnim. Ili: koherentno mišljenje je ono koje je koherentno, to jest sahlasno sa istinom kao koherencijom/saglasnošću... Ako nam takvo (tautološko) određenje koherentnog mišljenja ne bi bilo prihvatljivo, onda bi još ostala varijanta sa *istinom* koja se definiše na drugačiji, odnosno na *ne-koherentistički* način. U tom slučaju bi istina prethodila koherentnosti i bila njen uslov-mogućnosti. Teorije su koherentne ne samo kada su u sebi protivurečne nego i onda kada su saglasne sa istinom ili, bar, s onim što se smatra istinitim. A za to nije dovoljna sama koherentnost. Ali, ostaje pitanje: šta se onda, uopšte, smatra istinitim?

Znamo da je, po Vitgenštajnu iz *Tractatusa*, iskaz istinit onda kada je nešto tako kako tim iskazom tvrdimo da jeste. Da li iz Vitgenštajnovog određenje (koje je, bez sumnje, aristotelovskog porekla) možemo da izvučemo ovakav zaključak: iskaz je istinit onda kada je ono što on tvrdi saglasno sa istinom ili ne protivureči istini, tj. ako nije različito od istine? Da takva tvrdnja ne bi bila cirkularna ona, u mogućem tumačenju, mora da ustanovi razliku između istinitog iskaza i istine. Naime, istina više nije stvar iskaza (mada se u iskazu potvrđuje), već onoga što *jeste*. Reći za nešto da je istina isto je što i reći da ono *jeste*, ali tako da to njegovo postojanje (kao istine) prethodi svakom iskazu. Istina bi, dakle, bila to što prethodi svakoj saglasnosti ili nesaglasnosti i na taj način ona bi bila objektivna (realna) bez obzira da li i do koje mere bilo ko nju može da spozna... Teškoća ovog shvatanja bi se ogledala u činjenici da takva teorija istine isključuje mogućnost da se istina integriše, uključi u mišljenje: ona uvek ostaje spolja, jer ono što jeste ostaje izvan mišljenja. Da li to što "jeste" zaista jeste, to nikada nećemo sasvim pouzdano znati. Možda naše navodno "istinito" mišljenje nije *zaista* istinito zato što tvrdi da jeste ono što, u stvari, nije. Možda je, dakle, naše mišljenje sudbinski nekoherentno, ne-saglasno (ili: ne-sasvim-saglasno) ne sa onim što se smatra istinitim nego sa samom *istinom*, s onim što *jeste*?!

Ako bismo ostavili po strani tu sudbinsku nekoherentnost našeg mišljenja, njegovu nemoguću saglasnost sa (bezuslovnom, apsolutnom) istinom (ili istinom nad istinama, računajući da je to *nad*, u stvari, instanca *neposrednosti*, tj. onoga što najneposrednije *jeste*), onda bi se obična koherentnost svodila na saglasnost mišljenja sa samim sobom. Ali, mišljenje može da bude saglasno sa samim sobom na dva načina. Najpre, (1) tako što je ono neposredno istovetno sa sobom. Recimo, iskaz "Pravda nije pravda" deluje kao da je u sebi protivurečan, ali ako on, u stvari, znači da "Zvanična pravda nije pravda", onda njegov logički i semantički identitet, a time i koherentnost bivaju sačuvani. Međutim, (2) ako imamo nekoliko iskaza koji ne protivureče jedni drugim i, u isti mah, pretenduju na teorijsku koherentnost, oni su onda formalno koherentni, bez obzira da li (sadržinski) odgovaraju istini ili onome što jeste. To znači da koherentnost nikad nije potpuno osposobljena za istinu (što ne znači da neka druga teorija poseduje tu sposobnost). Pa ako mi nikada nećemo sasvim sigurno znati da li pravda jeste pravda ili nije pravda (ma koliko mogućnost greške bila mala), onda iz

toga sledi da će sposobnost ljudskog mišljenja za koherentnost uvek biti samo formalna. Hegel je tvrdio da već i sam stav (ili načelo) identiteta – a to je, bez sumnje, najviši zamisliv oblik koherentnosti – potpada pod refleksivne odredbe, a to znači odredbe koje se "odnose na sebe i koje su time u isto vreme lišene određenosti prema drugom" (v. *Nauka logike*, II, Bgd., 1977, st. 26). Iz toga, bez sumnje, sledi da se naspram koherentnosti istina uvek postavlja kao ono drugo, kao nešto što je u istom – nedosežno. Zato je koherentnost u svojim različitim procesima uvek podložna interferenciji u kojoj se nešto spaja, ali i razilazi...

Slobodni pad

Ono što danas nazivamo *realnim*, u stvari je jedna trošna kula od karata... Ova trošnost je „utemeljena“ na jednom svestranom, sveobuhvatnom, nenamirenom dugu, dugu koji postaje prezaduženosti i zato preti da nas ruinira... U tako shvaćenom *realnom* privilegovano značenje ima *trauma*, što znači da se ova kula od karata trese, i da, ako već nije pala, preti da padne ili da bude, kako bi rekao Džozef Stiglic, *u slobodnom padu*. S tim što se nekima ovaj zamak od karata već *stropoštao* na glavu... Prezaduženost nije mogla da se namiri. Eto zašto je *realno* trauma: jer ono se formatira na fonu toga što je ostalo: pepeo, ništavilo, bol, patnja, ruševine i smrt. Sve to važi za svet u kojem živimo i koji živi u nama. Pa najzad, i za čitavu *epohu*. Slobodni pad, pad bez iskupljenja, bez onto-teološkog zamajavanja, epohalna je tendencija ove naše postistorije koja, navodno, ne trpi nikakvu epohalnu totalizaciju. Čitava Zemlja, taj posvetovljeni, globalni prostor postao je, ukratko, ova kula od karata. Moraćemo se na takvu sliku sveta još navići. O njenom trajanju će, možda, jednog dana naši potomci pričati kao o „starim dobrim vremenima“... Taj obrt je moguć zato što svaka građevina od karata, svaki logocentrički postav, sadrži u sebi, pored konstituišućeg i autoimunog *nasilja*, i jedan *utopijski* momenat sreće, koji puno obećava, a malo šta ispunjava. Ipak, i samo obećanje sreće može čoveka da ispuni. Ovo obećanje, u stanju je da nekog po sebi ispuni srećom, iako je ta sreća još daleko od pravog ispunjenja, pošto je još uvek samo jedan oblik duga. Da li je iskorak iz dužničkih vremena uopšte moguć? Verovatno – ne. Sem ako taj iskorak nije ekvivalentan slomu dužničkog sistema. Možda ovim svetom sudbinski komanduje jedna teško shvatljiva zelenaška operacija, procedura

nezajažljivog zaduživanja, nenadoknadive prezaduženosti, svejedno u kom: duhovnom, metafizičkom ili stvarnom novcu.

Onda kada biće "nije"

Tradicionalno uzev, biće se shvata kao ono po čemu jeste sve što jeste. Da li i samo biće *jeste*? Ako jeste, ono je u tom alučaju istovetno sa *onim* što jeste, dakle, sa *bivstvujućim*. Ali, u toj istovetnosti-sa-bivstvujućim biće ima distinktivno obeležje da nije bilo kakvo, beć privilegovano bivstvujuće, tj. ono bivstvujuće po kome jeste sve (drugo) što jeste... Zato je to tradicionalno mišljenje o biću u svojoj srži – ontoteološko. Iako je u čitavoj istoriji metafizike takvo rešenje bilo najčešće i najprivlačnije, ipak neki filozofi su pokazali da ono nije nužno. Tu, pre svega, ciljam na Martina Hajdegera. Naime, na samom početku *Bića i vremena* (odeljak: *Formalna struktura pitanja o biću*) Hajdeger sugeriše pomisao da (1) samo biće bivstvujućeg zapravo "nije" (znaci navoda su njegovi), odnosno da biće "nije" (bilo kakvo) bivstvujuće, te da, prema tome, ni (2) samo pitanje o biću nije pitanje o bilo čemu što jeste nego je, pre, pitanje o tome što "nije". Ali to "nije", tj. biće (kako ga vidi Hajdeger) i dalje "je" ono po čemu jeste svako bivstvujuće, što određuje (svako) bivstvujuće kao bivstvujuće i što ga, prema tome, uopšte i čini shvatljivim ili smislenim.

Dakle, primat bića je u Hajdegerovom diskursu i dalje prisutan, mada u izvesnom smislu *preokrenut*. To više nije primat nekog najvišeg, privilegovanog bivstvujućeg (recimo: Boga), a nije ni "pričanje priča" o poreklu i slično (Hajdeger se u tom pogledu, u stvari, poziva na Platona; *Sofist*, 242). Naime, primat bića ne podrazumeva određivanje porekla onome što jeste njegovim svođenjem na neko drugo jeste (bivstvujuće). Ako biće (taj imenički oblik od glagola *biti*) stoji u poreklu svega što jeste, ono tu funkciju porekla, počela, načela može da obavi samo zato što je nešto što "nije"!

Možda bi se moglo reći da je Hajdeger u isti mah raskinuo sa primatom bića u poretku istine i na neki način dovršio tu priču. Raskinuo je ukoliko se biće svodi na nešto što jeste, na neko (privilegovano) bivstvujuće, a dovršio ukoliko se biće shvata kao ono što "nije", kao ono što "ne postoji", ali po "čemu" postoji i biva razumljivo sve što jeste. Da li to znači da se Hajdeger pridružio Georgiji, njegovom "teorijskom nihilizmu" i njegovoj

tradiciji mišljenja (ako takve ima)? Ili je, već tu, Hajdeger napravio prvi korak ka savremenom, postmodernom relativizmu, odnosno – a to se po nekima svodi na isto – ka tradicionalnoj sofistici?

Na prvi pogled, reklo bi se da Hajdegerova ideja, po kojoj biće "nije", ipak preuzima na sebe funkciju počela/načela svega što jeste, te prema tome, da može da se interpretira tako da se time daje prednost fikcionalnom, nad stvarnim. Odnosno: da istina nepostojećeg ima prednost nad istinom postojećeg. Ipak, za Hajdegera je svako mišljenje pozivanja-na (tj. referencijalno mišljenje). Bilo ono stavrnosno ili fikcionalno, mišljenje je uvek podjednako i mišlenje nekih misli koje se, kao takve, mogu nazvati bivstvujućim. I Paja Patak je nešto što jeste, naravno, u svom misaonom ili stripovskom kontekstu.

Ma koliko to neobično zvučalo, ipak, Hajdeger se sasvim dobro uklapa u opšti trend savremene filozofije koja iskazuje sumnju prema ideji o referencijalnom mišljenju usidrenom u nekoj *bezbednoj*, makar i minimalnoj, ako ne i maksimalnoj stvarnosti. Ali njegova ideja nije da se umesto stvarnosnom diskursu prednost da fikcionalnom, simulativnom diskursu. Jer, fikcija i simulacija isto tako nude diskurs pozivanja-na (referiranja na ono fiktivno/simulirano), baš kao što to čini i diskurs koji ima pretenziju da zahvati stvarnost. Naravno, budući da sa stanovišta stvarnosnog diskursa fikcionalni i simulativni diskurs nosi u sebi izvesno "nije" ili "nepostojanje", to može da nam izgleda kao da je takav diskurs bliži Hajedegerovoj ideji. Ali takav zaključak bi bio pogrešan.

Reći da biće "nije", mada ono iz te svoje nigdine omogućuje svako "jeste", svaku referencijalnu misao, u stvari je izvesna ideja o jeziku. Naime, biće, kao imenički oblik od glagola biti, bez sumne je najvažnija reč, najvažniji označitelj, bar u indoevropskim jezicima... Pa upravo zato što ne znači ništa određeno, ta reč može da označi sve, samo pod preciznim uslovom da se *ne svodi* na to *sve* ili na *bilo šta* u tom *sve*, ni u delovima ni u celini... Jezik bića je, dakle, izvesno ništa koje može da bude sve, a to znači: može da govori kako stvarnosnim, tako i fikcionalnim diskursom. Jezik bića je ono što izmiče svakom prisutnom kontekstu i tekstu. Biće je nedostajuće, sam nedostatak koji tek omogućuje prisutnost prisutnog, ali na takav način da ga u isti mah razoružava, detronizuje, deteritorijalizuje. Naravno da nije sigurno da bi se Hajdeger složio s takvim tumačenjem njegove misli o biću. Ali, ovde se on ni ne pita – ma koliko to zvučalo surovo!

Mahinalna načela

U stvarnosti svake zajednice uvek postoje (bar) dve stvarnosti: ustanovljujuća i očuvavajuća. Između njih postoji razmak. Taj razmak čini neizbežnim pitanje o odgovornosti, ma koliko u datom društvu odgovornih, po pravilu, bilo premalo! Nalog za ustanovljenjem nosi u sebi duh – promene, jer se u njemu uvek teži nekoj novoj stvarnosti, menjanu, redefinisanju, potiskuvanju ili istiskivanju nekog već postojećeg poretka stvari. To se, uvek, čini s manjom ili većom količinom nasilja. Stvarnost koja teži očuvanju postojeće zajednice je, naprotiv, konzervativna stvarnost; ona bi htela da sačuva ono što je već ustanovljeno, utvrđeno, fiksirano, odnosno da ustanovi tradiciju već-prisutnog kao ponavljanja kojim komanduje Isto. Ali i to se čini uz manju ili veću količinu nasilja.

Ako normativni sklop (ili: poredak) jednog društva posmatramo kao nešto što je nužno stešnjeno između ustanovljujuće i očuvavajuće strvarnosti, a da, pri tom, ne može na sudbinski način da se da prednost ni jednom od ta dva momenta, onda bi se moglo reći da je taj sklop, po svoj prilici, kontigentno ili mahinalno sklopljen. Iz toga sledi zaključak: tako shvaćenom poretku ponajpre odgovaraju liberalna načela. U stvari, neko bi mogao, čak, da tvrdi da je to suštinski mahinalno ili kontingentno poreklo normi, zapravo, *prerušeno* liberalno shvatanje. Odnosno, da njemu ponajviše odgovara liberalizam. Za to bi se, bez sumnje, mogli naći sugestivni, ali i sasvim pogrešni argumenti.

Jer, liberalizam je nužno vezan uz optimstičko viđenje o ulozi slobode u ljudskoj stvarnosti, pa se, zato, u njemu sloboda uzdiže na nivo ključnog načela. Nije važno da li slobode stvarno ima ili nema. Da li je to sloboda onih kojima se dominira... Čak i kad je mahinalno, načelo nije, niti može da bude stvar slučajnosti. Time se, jednostavno, odbacuje hipoteza o temeljno-slučajnom poreklu normi. Optimističko shvatanje slobode (kakvo je liberalno) ne može biti slučajno, kao što ni nevidljiva ruka tržišta ne može da se zasnuje na vlastitom kontingentnom poreklu, pošto ona u krajnjoj instanci dovodi sve u red. U liberalnom konceptu, sloboda ne može da se ne shvati u isti mah i kao strateška, zakonodavna priča. U njoj se, zato, nužno odbacuje kontingentna priroda vlastitih normi. U protivnom, čitav liberalni postav bi bio neodrživ. Još preciznije: shvatanje o kontingentnom poreklu normi za

doslednu liberalnu poziciju se nužno određuje kao heteronomno shvatanje, odnosno kao nešto što, pre, pripada tradicionalnom nego modernom zasnivanju. Liberalizam je metafizika (ideologija) subjektivnosti koja, s jedne strane, uzdiže pojam *slobode* na rang načela, a, s druge strane, toleriše nahinalni/kontingentni normativizam (i ponašanje) samo ako se on ne ogrešuje o *načelo* slobode... Sloboda je načelo koje dopušta slučajnost, hir, samovolju ili proizvoljnost, ali samo ako se ne kosi sa „okvirnim" načelom slobode.

Problem sa savremenim liberalizmom je u tome što se njegova metafizika subjektivnosti ili individualnih sloboda suviše često izvrgavala u svoju suprotnost, u drugozakonitost (heteronomiju) nekih nad-individualnih sila (pre svega, kapitala i države koja postaje noćni čuvar kapitala, ne samo nacionalnog već i globalnog). Ta drugozakonitost poništava učinke (liberalnog) načela slobode i pokazuju da je nevidljiva ruka (= njen metafizički optimizam), koja je ugrađena u to načelo, naprosto, neopravdano optimistična. Rezultat svega toga je prihvatanje teorije (ako je to teorija) o ogoljeno kontingentnom/mahinalnom poreklu svih, pa i najvažnijih normi („načela") i puteva u društenom životu. Iza porekla (počela, načela) treba potražiti interes za poreklom (počelom, načelom). U stvari, shvatanje o kontingentnom ili mahinalnom poreklu normi govori nam o istorijskoj *krizi* normativizma ili, što se svodi na isto, o krizi koju proizvodi transformacija tradicionalnih metafizičkih načela u moderna načela metafizike subjektivnosti (gde, naravno, načelo *slobode* ima privilegovanu ulogu). To je, u stvari, kriza slobode koja se transformiše u hir i samovolju. Kuda svet ide (ili: kuda bi trebalo da ide), to više niko ne zna na univerzalan i sveobavezujući način. Mahinalni (= kvazi slobodni) normativizam nas, u stvari, uvlači u krizu koja je, pravo govoreći, kriza njegovog racionalnog, argumentovanog zasnivanja, a zatim i kriza ogoljenih autoriteta, lišenih diskurzivne legitimacije. Ti autoriteti i u najdemokratskijim društvima samo potkrepljuju autoritarizam: oligarhijsku deominaciju i elitističku hegemoniju.

Nezaustavljiva re-elaboracija

Istorijskih razloga za prihvatanje i učvršćivanja određenih oblika reprezentacije bilo je puno i, naravno, oni nisu bili samo uzajamno

indiferentnih ili različiti, nego često i oprečni, svadljivi, ratoborni. Bar u umetnosti, logika čistog reza nikada nije bila potpuno čista. Čisto se afirmiše kao čisto ne toliko u opoziciji koliko *u razlici* prema nečistom. Razloga za prihvatanje i odbijanje uvek će biti... Jer to je, najzad, jedan od aspekata *dinamike* i *dramatike* svake, pa i savremene likovne/vizuelne umetnosti, koja je sada bez mogućih, pa i „nemogućih", re-elaboracija datih modela reprezentacije skoro nezamisliva. Živimo u haosu reprezentacija, uključujući i one kreativne. U stvari, re-elaboracija predstava podrazumeva njihovo *preokretanje* ili, ničeanski rečeno, *prevrednovanje*. Ukoliko su se re-prezentacije u prethodnim istorijskim praksama znale da učvrste, stvrdnu, isposte ili izohole u projektovanim logocentričkim okvirima, one su danas efemerne, raspršene i skoro neuhvatljive. Skoro da iščezavaju pre nego što i nastaju.

Ukoliko je takav opis situacije u najopštijim crtama prihvatljiv, onda iz njega sledi jedna važna pouka. Važno je, naime, o umetnosti misliti u pojmovima koji nju neće – prepustiti iščezavanju već u samom trenutku kada je nastala. Ukoliko umetnost nije samovolja lišena pravila, ona nije ni volja koju pravila reprezentacije mogu da učine iskričavo efemernom. Iz toga sledi nužnost da se svaka tvrda *konvencija* ili svaki *zakon*/*nomos* u savremenoj umetnosti shvati kao deo *igre* pravila, kao *igra s pravilima*. Dakle, nije reč o tome da se vratimo nekadašnjem redu, poretku postojanih, čvrstih „izama", već da se shvati da je reprezentacija deo *igre* koja se ne zaustavlja, koja nema središta, koja se „samosvesno" prepušta raspršenosti i nepreglednosti. Umetnost se razlikuje od različitih igara koja poseduju određena pravila po tome što je ona, u stvari, *igra* s pravilima.

Tu se sada nazire rešenje koje se tiče složenog, pokretnog, pa ako hoćete i prevrtljivog mehanizma predstavljanja u savremenoj umetnosti. To rešenje glasi: umetničke predstave ne mogu da se zakoče, da se ukrute i potčine strategiji/logici Istog (recimo: nekog izma, fiksne orijentacije, ideje o napredovanju itd.). U stvari, svaki takav pokušaj vodi u neuspeh. Pa je zato kratkotrajan. Istorija umetnosti može najvećim svojim delom da se posmata kao istorija neuspeha, istorija koja za sobom ostavlja veličanstvene „ruine". I klasična i moderna umetnost htele su da reprezentaciju zatvore u identitarnu, logocentričku priču (u sliku sveta, izam, apstrakciju itd.). I naravno u tome nisu uspele, pošto odnos *a reprezentuje* (*predstavlja*, *zastupa*, *uobličava*,

reelaborira itd.) *b* nije moguć bez neukrotive razlike koja se umeće između *a* i *b*. Razlike koja čini životnu napetost.

Čak i onda kada je „zarobljena“ ili „opčinjena“ svojom autonomijom, kad je skoro zaboravila na poreklo svojih re-elaboracija, umetnost često u svojim kritičarskim dopunama artikuliše izvesno odbijanje etablirane ideološke heteronomije. Ta kritika je u njoj imslicitno data. Umetnost je igra kritike sveta. U tom slučaju ona polazi od vladajućih oblika ideologije kao od svojevrsnog *ready-madea* i zatim vrši odgovarajuće „intervencije“ i „operacije“ nad njima...

Da li u jednom artističkim modelima prezentacije i reprezentacije ima legitimnog mesta ne samo za kritiku ideologije nego i za dekonstruktivnu kritiku? Bez sumnje – ima. Štaviše, stvar stoji obrnuto, ova druga, tj. dekonstruktivna kritika, upravo kao kritika sa stanovišta drugog i drugosti, nepophodna je dopuna prve koja je kritika ideologije. Ipak, kritika u umetnosti bi na prvom mestu morala da bude ironija, a to znači i kritika ideologije i ideološke instrumetalizacije života. To još ne isključuje mogućnost da i sama umetnost, čak i *velika* umetnost, bude sastavni deo „slugeranjstva“ hegemonim nalozima socijalnog života. Naime, njoj uvek preti opasnost da bude instrument ne samo ideološke, već i logocentričke instrumentalizacije, a to znači da se kao umetnost zaustavi, stvrdne, ukruti. Zato rad dekonstruktivnog u njoj postaje neminovnost.

Ideološko „slugeranjstvo“ je, moglo bi se reći, elementarna struktura dominacije i hegemonije u društvu. Ono se neminovno događa u različitim modelima predstavljanja, uključujući tu i artističko *a predstavlja b*. Fenomen ideologije je, pre svega (mada ne i jedino), fenomen *iskrivljenog predstavljanja*. Iskrivljenost o kojoj je tu reč potiče od heteronomnih uticaja čije poreklo je u sferi interesa i obzira. Obziri koje sa distance diktiraju dominantni i uvek-opasni intersi moći čine da se uspostavi ideološka supstitucija intencionalnog objekta predstavljanja. Poseban slučaj tog iskrivljenja imamo onda kada je dato predstavljanje samo istinito (ili: ispravno) prikazivanje realne iskrivljenosti. Tada, naizgled, imamo logocentričku korektnost, iza koje se i dalje krije logika parcijalnih interesa, iako je reč o interesima poretka, tj. onog Realnog.

Logocentrička korektnost ima tu osobinu da se pre ili kasnije izvrgava iz opšteg u parcijalno, iz ispravnog u iskrivljeno, u zakrivljenje koje zadobija ideološki oblik. Zato logocentrička fiksacija ne mora, ali može, da ide u paru

s ideološkim iskrivljavanjem-supstitucijom intencionalnog objekta predstavljanja. Često ona ide i u paru sa iskrivljavanjem/fetišizacijom samog (materijalnog) prenosnika predstavljanja. Dakle, može se reći: ima nešto što nije Stvar iskrivljenog predstavljanja; ali, takođe moguće je reći da *je sve ideologija*, dakle, stvar iskrivljenog predstavljanja. Između ova dva iskaza nema protivurečnosti, zato što se oni odnose na istu Stvar (ili: stvar), ali ne u istom vremenu. Svako *a predstavlja b* je latentno iskrivljeno, bez obzira što u izvesnom vremenu može da izgleda kao istinito, kao logocentrički ispravno predstavljanje. U drugom trenutku, njega će vreme neumitnom „zakonitošću" da – pregazi!

U odnosu *a reprezentuje b* postoje – recimo to još jednom – dva momenta predstavljanja (*a* i *b*) koji nikada nisu *isti*. Radikalni logocentrički/platonovski ideal, međutim, podrazumeva to da bi predstavljanje bilo najbliže istini ili čak istovetno s njom onda kada bi *a* i *b* bili istovetni. Budući da to *nikada* nije slučaj, onda predstavljanje mora da se definiše kao odnos u kome *jedno predstavlja drugo*. Svaki odnos reprezentacije je odnos neistovetnog. U krajnjoj instanci, dakle, sa stanovišta dekonstrukcije, reklo bi se da je to odnos rAzlike. Pa iako se rAzlika (ili veliko A u rAzlici) ne da izgovoriti, ona je ipak ono *najstvarnije* što u reprezentaciji postoji. Jer, stvarna je samo neistovetnost koju živimo, a to znači da istovetnost može da bude samo idealna ili, ako hoćete, idealistička. U stvari, sa stanovišta umetničke uvek-drugosti, drugosti kao prednjačenja, svaki idealizam pre ili kasnije postaje „reakcionaran".

Promenljive konstante

Već u prvoj rečenici Delezovog *Uvoda* u *Ponavljanje i razliku*, koji započinje meditacijom o samom ponavljanju, pojavljuje se naizgled iznenađujuća tvrdnja. Ona glasi: "Ponavljanje nije opštost." Ta tvrdnja, naravno, protivureči zdravom razumu koji polazi od tog da ako se neka stvar ponavlja (u prostoru i vremenu) onda je ima dva puta, jednom prethodno i zatim još jednom pošto se ponovila. Pri tom, dve iste stvari već čine opštost i to nas onda stavlja pred problem: kako je moguće to da "ponavljanje nije opštost"? Ista nedoumica važi i kad se imaju u vidu ponavljanje koje karakteriše dva različita entiteta u prostori. Ali, svako ko prođe prvi čas filozofije doznaće da su izvesnosti zdravog razuma veoma sumnjive. U

stvari, zdravi razum je uvek bio deo *doxe*, pa je skriveni, potisnuti smisao njegovih izvesnosti vidljiv tek onda kada te izvesnosti prođu fazu filozofske sumnje i ispitivanja. A u čemu se, u pomenutom slučaju, sastoji dobro vođena, metodička sumnja?

Zacelo u tome što je sumnjiva već sama pretpostavka zdravog razuma da kad se neka stvar ponavlja, u prostori ili vremenu, onda svakako imamo *istu* stvar. Recimo, dve jabuke u prostoru kad se ponavljaju (kao *jabuke*) u brojanju (prebrajanju: zelena, trula jabuka itd.) mogu biti ista stvar i, dakle, opštost koja se naziva *jabuke* ili *jabuka*. Ipak, te jabuke mogu biti iste/isto (jabuke/jabuka) samo po cenu da se zanemari njihova *različitost*. U tom slučaju, isto je apstrahovanje od razlike. Ponavljanje nečega u prostoru kao istog je, dakle, nešto nalik na apstraktnu sliku! Samo, za razliku od apstraktne slike u slikarstvu, koja nudi bespredmetnost, ovde imamo *konstrukcije* predmeta koji apstraguje od čulne konkretnosti, odnosno imamo dve "jabuke" (ili jabuku "uopšte") koje su izgubile svoja stvarna svojstva, svoju (čulnu) *različitost*. Isti slučaj imamo i kod ponavljanja u vremenu, samo što je, u tom (vremenskom) kontekstu, moguće govoriti i o jednoj stvari koja je ista u različitim trenucima. Recimo, Patar je Patar i juče i danas. Tu se takođe vrši apstrahovanje od razno-raznih različitosti, makar one bile i neuhvatljivo male, "infinitezimalne". Naprosto, istovetnost sa sobom Petra moguća je samo ako se apstrahuje od razlika koje postoje između Petra koji ima 10., 20. ili 40. godina… Itd.

Eto zašto Delez tvrdi da ponavljanje nije opštost. Ali, tvrdnja da je ponavljanje opštost nije karakteristična samo za zdrav razum, već i za izvesno shvatanje nauke. To nagoni Deleza da ustvrdi kako je neugodna svaka formula (svaki iskaz, izraz) koja podrazumeva da su ponavljanje i opštost nerazličivo vezani ili uvezani jedno u drugo. Delez odbija *nužnost* takve povezanosti/uvezanosti, kao što odbija pomisao da "postoji samo nauka o opštem" ili da "postoji nauka samo o onome što se ponavlja" (navodi su njegovi). Da bi jedan singularitet postao opštost on mora da prođe kroz fazi sličnosti s nekim drugim singularitetom u prostoru ili vremenu. Ali, pri tom, on ne može da *ukine* razliku između ponavljanja i sličnosti. Naprosto, kaže Delez, "razlika između ponavljanja i sličnosti sadržana je u njihovoj prirodi, ona je čak ekstremna." Ponavljanje stoji na strani singulariteta koji je, zapravo, *neponovljiv ukoliko se* ponavljanje shvata kao procedura kojom komanduje slično ili, čak, isto. Ali, ponavljanje, naprosto,

nije podložno jednoj takvoj proceduri. Samo što to ne znači da njemu ne može da se *nametne* slična procedura.

Uostalom, zdravi razum teži da svuda gde stigne mišljenju nametne takvu proceduru. On izravnava razlike na koje ukazuje ponavljanje; on naivno homogenizuje scenu na kojoj se stvari pojavljuju kroz ponavljanje. U stvari, zdravi razum, ali i neke druge, "više" duhovne sposobnosti u stanju su da poravnaju scenu i odnose unutar kojih se stvari pojavljuju-kroz-ponavljanje. Tu moć poravnanja Delez naziva još i moć *predstavljanja* (*reprezentacije*). Ili, preciznije, čin predstavljanja nosi sa sobom, individuira i generalizuje moć poravnanja razlika koje iskrsavaju u osobenoj, sungularnoj prorodi ponavljanja, te, prema tome, ponavljanje definiše kao moć kojom komanduje *isto*. Zato Delez kaže da se ponavljanje "uvek može 'predstaviti' ('représenter') kao ekstramna sličnost, odnosno savršena ekvivalencija. Ali to što se kroz stupnjeve neke stvari prelazi na neku drugu stvar, ništa ne menja na tome da se te dve stvari razlikuju upravo po svojoj prirodi."

Moramo ovde uočiti da Delez, u navedenoj rečenici, implicitno tvrdi da izvesna logika predstavljanja (reprezentacije) *uvek može* da svet koji se ponavlja uvede u luku ekstremne sličnosti i čak savršenih ekvivalencija. Pa ako ona to može, to znači da ona na to nije prinuđena. Moguć je, dakle, i sasvim drugačiji pogled-na-ponavljanje, takav pogled koji bi u ponavljanju respektovao ono što je njemu svojstveno, što je njegova "priroda", a to je, upravo, nesvodiva singularnost. Zato je, s one strane logike reprezentacije, moguće reči da je ponavljanje, u izvesnom smislu, ponavljanje neponovljivog. Ili, što se svodi na isto, ono je ponavljanje neistovetnog sa sobom. Eto još jednog razloga zašto ponavljanje, ukoliko se respektuje njegova priroda, nije i ne može da bude opštost. Ali, šta je onda opštost? Da li ta "stvar" uopšte i postoji?

Delez u to ne sumnja, jer po njemu "opštost nudi dva velika poretka: kvalitativni poredak sličnostî i kvantitativni poredak ekvivalencija." Imajući u vidu ovaj poslednji poredak, koji je, bez sumnje, formalan/formalizovan, mogli bismo reći da je opštost zapravo prazna forma opšteg, koja onda može da se primenjuje na neke sadržaje. Tako recimo pet (ili: 5) postaje pet jabuka, krušaka, paprika itd. Ali, šta je sa *sličnim*? Jabuke se uvek samo slučne, nema dve iste jabuke ili dva ista lista; stvari *nikad* nisu iste, tj. nikada to nisu bez manjeg ili većeg *apstrahovanja* od njihovih razlika koje se

neumitno pojavljuju u prostoru i vremenu. "Razmena ili zamena posebnosti određuje naše upravljanje koje korespondira opštosti", kaže Delez. Mi smo dakle, upravljeni ka opštosti i upravljamo se prema opštosti, ali opštost je idealni konstrukt koji, zapravo, nipodaštava ponavljanje koje je usidreno u singularnosti. Naprosto, ponavljanje je, tvrdi Delez, "nužna i opravdana usmerenost samo ukoliko se odnosi na ono što ne može biti zamenjeno. Ponavljanje kao usmerenost i kao gledište tiče se neke nerazmenljive, nezamenljive singularnosti. Odblesci, odjeci, dvojnici, duše, nisu iz domena sličnosti ili ekvivalencije; niti je moguća zamena pravih blizanaca, ne postoji mogućnost da oni zamene svoje duše. Ako je razmena merilo opštosti, krađa i dar su merila ponavljanja. Među njima, dakle, postoji ekonomska razlika."

O kakvoj ekonomiji govori Delez? Bez sumnje, tu je reč o jednoj *proširenjoj* ekonomiji… Razmenjuje se moguće i nemoguće. Ujedno, reč je o razmeni između dve vrste razmene, jedne u kojoj se razmenjuje pojedinačno za opšte i druge u kojoj se razmenjuje (krade/daruje) singularno za singularno. Ta razmena između dve nesimetrične razmene je u isti mah nužna i nemoguća. Kako da to shvatimo? Živimo u dva sveta: jedan je svet osobenosti, jedinstvenosti koja se ne da identifikovati i uopštiti (jer nije istovetan sa sobom) i, s druge strane, tu je svet opštosti, prazne ili ispunjene forme, zakona itd. Očigledno, nisu zdrav razum i predstavljanje jedini koji koristi proceduru izravnavanja onih razlika koje se nameću u ponavljanju i kroz ponavljanje.

Procedura ponavljanja *generalno uzev* (!) nudi ljudima moć da ustanove isto-sa-drugim i istovetno-sa-sobom, dakle, opštost i identitet. Zdravi razum takvu proceduru praktikuje samo na sirov, grub način i, po previlu, bez ostatka. Mi znamo da su istovetnost i opštost nešto što pripada i "poretku zakona" (izraz je Delezov). Zakoni su idealne konstrukcije kojima stvarnost-ponavljanja uvek izmiče, tako da zakoni stalno moraju da trčkaraju za nedostižnom istovetnošću-sa-sobom ponavljanja. Zato, kaže Delez, "zakon određuje samo sličnost sadržaja koji su mu podređeni, a njihovu ekvivalenciju u članovima koje on označi. Daleko od toga da utemeljuje ponavljanje, zakon pokazuje kako je ponavljanje nemoguće za čiste sadržaje zakona – za pojedinačnosti." Time što transformišu singularnost, osobenost i, zapravo, neponovljivost ponavljanja u sitne članove/sadržaje, u *pojedinačnosti* koje se, zatim, smeštaju u skalu pojedinačno-posebno-opšte, zakoni u stvari *neutrališu* ponavljanje, smiruju njegovu silovitost, da bi ga

neočekivano i nevoljno otkrivali tamo gde se ono pojavljuje kao kontraindikacija ili kao efekat izvesne autoimunosti. Dakle, sadržaji mogu da slave neki zakon samo po cenu sopstvene promene. O kakvoj promeni je reč? Reč je o promeni singularnosti (osobenosti, jedinstvenosti) bilo kog sadržaja iz stanja neistovetnosti u stanje navodne istovetnosti sa sobom, iz stanja spontane neodređenosti (ili: prirodnosti) u stanje pojmovne/konstruktivne obrađenosti, iz stanja pojavnosti bez suštine u stanje u kojem više nema metafizičkih suština, ali i dalje ima (formalnih) identiratnih naloga koji *pojavnost* pretvaraju u *člana jednog niza*. Zato Delez, s pravom, može da tvrdi: "Konstante nekoga zakona su i promenljive nekog opštijeg zakona, onako, otprilike, kao što i najtvrđe stene postaju porozne i meke na geološkoj skali od milion godina."

Palanka i globalno selo

Pošao bih ovde od aksioma koji glasi: demonizacija drugog nije nešto što destruira mogućnost univerzalnog, nešto što obeležava druge koji se moraju isključiti da bi ostatak mogao da se konstituiše kao univerzalnost koja hoda. Stvar stoji sasvim suprotno: nema univerzalnog čiji jedan deo nije i demonizacija negod drugog dela! Mislim da je to, jednom prilikom, na osobeni način iskazao Radomir Konstantinović: "Duh-anti-duh palanke nije nikakva crna privilegija drugih: on se nigde ne dâ zauvek zatvoriti, on je trajno iskušenje svakog od nas" (Sarajevo, 1989). Demonizaciju drugog moramo, ponajpre, da mislimo kao sopstvenu inkriminaciju.

Sintagma *Globalno selo* je u poslednjih nekoliko decenija XX veka pretrpela ozbiljan preobražaj. S padom bipolarne strukture svetskog poretka ona je prestala da bude samo tehnološki pojam koji cilja na planetarno poopštavanje procesa komunikacije (opštenja) ili na planetarni domašaj (medijske i druge) tehnologije, da bi postala drugo ime za političko jedinstvo, a možda i palanačku homogenizaciju Zemlje, dakle, za jedinstveni Geo-*politički* status planete. Ali, upravo tu se javio problem: da li postoji, da li je moguće jedinstveno *mesto/scena* na kojoj bi se, ubuduće, odvijao svaki oblik, ma koliko parcijalan i regionalan bio, političkog života? Nije li, po ovoj hipotezi, Globalnom selu namenjena "nemoguća" sudbina svojevrsne *globalne palanke*?! Pogledajmo, u ovom trenutku, šta je uslovilo preobražaj Globalnog sela od samo-tehnološke (instrumentalno-komunikacijske), samo-

ekonomske (tržišne, multinacionalne) ili samo-kulturne (multikulturalne) paradigme ka nečemu što će, ubuduće, imati odlučujući, a to znači politički i još više pravni status.

Najpre, odnos globalnog sela i palanke nije nužno odnos celine i dela, niti je, isključivo, reč o (uspelom i neuspelom) tehnološkom, ekonomskom ili političkom uticaju globalizacije na palanački, provincijalni, marginalni svet života. Razlog tome je dosta jednostavan. Uvek je, naime, moguće "povampirenje" palanke i u samom središtu globalnog sela. Ova mogućnost sastavni je deo načelne i latentne *svudprisutnosti* palanačkog duha. Zato je, bar profilaktički ako ne i faktički, umesno pitanje: nije li, u ovom trenutku, globalno selo svedeno na svojevrsnu poopštenu palanku?! To pitanje nećemo lako izbeći. Pri tom, pomak od metafore *sela* ka metafori *palanke* nije nikakvo dodatno udaljavanje od stvarnih toponima. Imenovanje, ovde, čuva odnos prema realnom, iako je realno, u Stvari, prožeto i nošeno sablastima ili duhovima. Da li, zaista, postoji nešto tako kao *Stvar* globalnog sela? Da li postoji ta fatalna Stvar koja legitimiše proročanski bes s kojim se, zatim, progone svi koji se oglase za krivce "nenađenog jedinstva"?! Da li i u samom središti globalnog sela opstaje (latentno ili manifestno) to varvarstvo kao "iskonski nagon duha za jedinstvom, koje je plemensko jedinstvo"? Jesmo li mi, konačno, *jedno* pleme?

Sadašnje političko profilisanje globalnog sela podleže različitim tumačenjima od kojih neka ne propuštaju priliku da ponovo zapadnu u naturalističku grešku, odnosno da aktuelnu Geo-*politiku* svedu na tradicionalni model naturalističkih deoba. Takav je, recimo, slučaj kada se pođe od pretpostavke da su u globalnom selu svi, kako bi rekao Platon, *po prirodi* "Heleni", te da je među njima moguć samo *stasis*, ali ne i *polemos*. Po toj hipotezi, dakle, danas živimo u globalnim razmerama u svetu u kojem nema (naravno, u normativnom smislu *nema*) „Varvara“. Po liberalno-humanističkoj zamisli svi su, kako bi se danas naučno-fundirano reklo: „rođaci“. Jer, svi imaju isto (*afričko*?) genetsko poreklo. Dakle, po prirodi (ili, što se svodi na isto, po nekoj spoljašnjoj *prisili*) svi su krvni srodnici, braća i prijatelji. *Gens una sumus*. Ipak, kad se izmesti iz šahovskog konteksta, pokazuje se da ova parola ili hipoteza ne ukida naturalizam, već samo opoziciju prijatelj-neprijatelj, da bi završila u nasilnom hipostaziranju jednog pola: obavezujućeg, prisilnog "prijateljstva" svih.

U takvom svetu nema mesta za demonizaciju drugog, sem u slučaju

kada se upravo demonizuju oni koji demonizuju druge. Eto zašto ako, ubuduće, u globalnom selu iskrsavaju nekakvi sukobi, njih ne bismo mogli nazvati *polemosom*, *ratom* između neprijatelj, već *stasisom*, *neslogom* između prijatelja. Po ovoj hipotezi, zatim, sledi da je u selu i, zapravo, u globalnoj palanci danas *nužno* (samo, gde su koreni ove nužnosti?) *čovek čoveku prijatelj*, te da su i ljudi, plemena, etničke zajednice, nacije itd., među sobom samo – svojta, budući da je ovo svojatanje, zapravo, *normativno* određenje zagarantovano samim Geo-*političkim* statusom planete.

Loša strana te lepe, humnističke vizije zacelo je sledeća: ako je u globalnom selu moguć samo stasis ili nesloga između "rođaka" i "braće", "zađevica" koja će razumnom intervencijom lako da se sredi, tada ostaje otvoreno pitanje šta je sa onima koji, ipak, ne žele da budu *rođaci* i koje nikakva intervencija neće uspeti u tom pogledu da disciplinuje. Da li je to samo jedan novi (novi-kao-uvek) sukob između "Helena" i "Varvara"? I da li se ovi novi/stari "Varvari" još uvek mogu tretirati kao *ljudi* (članovi globalnog sela) ili njih, ubuduće, naprosto treba izbrisati iz ljudskog roda? *Gens una sumus* s izuzetkom onih koji to, ipak, nisu. Naravno, u tom kontekstu se postavlja pitanje i o različitim oblicima smrtne kazne (počev, recimo, od bombardovanja...): s kojim je pravom ona legitimna, čak i u obliku kolateralne štete, ako smo svi „Heleni“ ili, naprosto, ljudi?

Ipak danas, očigledno, stoji stvar tako da ukoliko u nekoj regionalnoj tački planete iskrsnu sukobi (nesloga, stasis), posledica ovoga, u globalnom selu, mora biti izvesna politička i policijska intervencija *snaga reda*: pacifikacija sukoba. Globalizacija je, na svojim rubovima, ujedno *pacifikacija*. Ili: geo-strateška intervencija. Po koju cenu? Jedno je sigurno. Smisao pacifikacije očigledno zavisi od toga kakav će, pri tom, da se uspostavi odnos prema nepokornom-drugom. Da li je taj drugi još uvek *u* selu ili je već *sasvim izvan* sela? Da li je on protivnik, neprijatelj ili *apsolutni* neprijatelj? Da li je moguća i legitimna *potpuna* demonizacija drugog?

Odgovori na ova i slična pitanja, svakako, nisu jednostavni. Globalno selo danas nije skup jednoznačnih, već pre heterogenih naloga. Ono je, takođe, skup *simptomalnih* najava budućeg. Ove najave su prilično dvosmislene. S jedne strane, reč je o najavi sveta u kome više nema nikakvih naturalističkih referenci (ni *po prirodi* prijatelja ni *po prirodi* neprijatelja, dakle, ničega što bi bilo *po prirodi*), kao ni deoba koje bi iz njih proizlazile.

Ovo, naravno, ne znači da u globalnom selu nema neprijateljstava, već samo da su moguća neprijateljstva rezultat izvesne (političke) *odluke*, a ne *sudbine* (prirode). Ubuduće, ne samo što nema *neprijateljstva* koje bi bilo *primereno bivstvovanju* (kako je govorio Šmit), već nema ni *prijateljstva* koje bi to bilo. I zapravo, nema ničeg što bi bilo primereno bivstvovanju. Ili, ako hoćete, nema ničega primerenog tome što se u tradiciji indoevropskih jezika obično označavalo imeničkim oblikom od glagola *biti*; nema onto-teološke suverenosti koja je suverenost onoga *koji/što jeste*. Pa onda, naravno, nema ni vernosti ili ljubavi prema Njemu, i naročito ako bi ta vernost/ljubav trebalo da bude paradigma svake ljubavi, prijateljstva ili grupisanja u jatu/gnezdu...

Pošto nema spoljašnje, genea-loške, filijacijske, supstancijalne datosti neprijatelja, iz toga sledi da bilo koje neprijateljstvo postoji samo kao (egzistencijalna, praktička, performativna) odluka koja, u situaciji sukoba, nameće imperativ pregovora i kompromisnog rešenja. Pošto u globalnom selu nema *po prirodi* neprijatelja, onda, konkretno političko istrajavanje na ideji rata, odnosno uništavanja neprijatelja, s jedne ili s druge strane ovog (konkretnog) neprijateljstva, povlači za sobom pitanje odgovornosti u kombinaciji sa kaznenim merama, sankcijama i, u krajnjoj (= polemološkoj) instanci, *ratom protiv rata* (to je, naravno, rat koji može da pokrene samo ona sila koja ima mandat ili je sebi uzurpirala *moć* da re-prezentuje globalnu instancu, odnosno *svetsku zajednicu*). Zato u globalnom selu, strogo uzev, i nema regionalnih ratova. Ubuduće, svaki rat je "svetski", jer ga *svet* vodi protiv regionalne "sile" koja svoj *justum bellum* smatra neotuđivim, odnosno obeležjem svoje suverenosti. Ovakvo shvatanje suverenosti svaku spremnost na pregovore i kompromis naprosto isključuje, pošto bi, već ta spremnost, bila znak slabljenja suverenosti.

Kako je danas profilisano, globalno selo je, zacelo, ophrvano povremenim *iskušenjem* da vlastiti status tumači počev od prejakih naturalističkih referenci, po modelu (homogenizujuće, palanačke) ideje *prijateljstva*. To, zatim, znači da se ovde Zemlja shvata kao *prirodni* okvir, fon na kome se gradi političko jedinstvo sveta, odnosno samo globalno selo. Ako svi u globalnom selu jesu/traba da budu *po prirodi* (ili: *Geo*-politički) prijatelji, onda oni koji to nisu, postaju automatski po prirodi neprijatelji – pošto su se stavili izvan hegemonog koncepta prirode, izvan vladajućih *Geo*-političkih razloga – te, prema tome, u najširem smislu, oni postaju

kolektivno odgovorni za pometnju nastalu u globalnoj palanci. Da li se, na taj način, svet sveden na palanku performativno uspostavlja kao nalog potpune/prirodne homogenizacije i, zapravo, kao svojevrsna globalistička palanka? Da li je to, onda, samo još jedna strategija *neprokletstva* koja nužno završava u kontraindikacijama ili u izvesnom (kako bi rekao R. Konstantinović) *prokletstvu od neprokletstva*?

Jedno je sigurno. Politički status/jedinstvo sveta ne podrazumeva nikakvu dogmatsku, metafizički zajamčenu istovetnost koja, zatim, isključuje sve drugo, uključujući i samu drugost. Nije moguće ukinuti prokletstvo drugog ne samo izvan sebe, nego i u sebi samom. Svetska zajednica ili globalno selo, prema tome, mogu, ali *ne moraju* biti ustanovljeni po modelu palanačke celosnosti. Sve zavisi od toga koju funkciju u njoj ima pojam *neprijatelja*. Ako je reč o po-prirodi-neprijatelju ili o fatalnom, demonskom Neprijatelju, onda su totalne sankcije i rat protiv rata (do samog uništenja onih koji vode rat prvog stupnja misleći da je on "suvereno" njihov), u stvari, način da se (ovog puta sa stanovišta sveta shvaćenog kao *palanka*) o neprijatelju govori u onto-teološkim kategorijama. Referencijalnom ukorenjenošću neprijatelja (a time i samog polemosa) u bivstvovanju dobija se, samo, platonovski, šmitovski ili neki treći način govora o *aposlutnom neprijatelju*. Pri tom, ova celosna/totalna mera se, pre ili kasnije, pokazuje kao kontracelishodna!

Sadržaj

I. Nedosežna istina

Nikad se nećemo do kraja složiti – Sušta pravda – Neupitne pretpostavke – Sumrak tautologije – Ideološka kritika ideologije – Privilegovano mesto preokreta – Odgovornost pred nemogućim – Označiteljski prenosnik – Istina bez protivurečnosti – Svakodnevna orgija – Preterana doslednost – Posrnuli genije – Nedosežna celina – Politka kao šala – Čovek je mera svih stvari – Identitet kao komedija – Obezličena mnoštvenost – Istinom komanduje druga istina – Briga za metafiziku – Vuk u jagnjećoj koži

II. Sizifova mudrost

Ideološko viđenje sveta – Nedovoljnost logike – Računati s neuračunljivim – Opsesivni logocentrizam – Umetnost ne vredi ni pet para – Izigrani patriotizam – Kružno kretanje kulture – Benavljenje duha palanke – Granice rasta – Uslov svih fanatizama – Etnocentrička mobilizacija – Paradoks bezuslovne istine – Istina o nesvesnim istinama – Zadrti holizam – Antimarksističko slepilo – Uzaludnost iskaza – Granica simboličke moći – Uslovno i bezuslovno – Feniks ne umire – Istina kao Sizifov posao – Preče od opstanka – Fatalni Zloduh

III. Komična strana tragičnog

Ozleđena tautologija – Agonija stvaranja – Okrutni bog – Fantazam teorijskog utemeljenja – Šta nije trivijalno? – Rađanje iz pepela – Ako nema kraja kraju – Tegobe avangarde – Da li je laž suvišna? – Lepršavi skuti politike – Preokrenuti hijerarhiju – O jednoj paradoksalnoj nužnosti – Interaktivno umreženje – Dva lica postmoderne – Ono mistično u istini – Ideološki posao slike – Izlišnost teorije izlišnosti – Tzv. sloboda za polumrtve – Voluntarističko hteti-reći – Pobednik koji ne piše istoriju – Nešto više od nade? – Komična strana tragičnog – Obmanuto mnoštvo

IV. Pogledati dole

Avetinjska zatvorenost – Umetnik koji gladuje nije umetnik u gladovanju – Višeznačnost spasa – Opravdano pretpostavljanje istine – O artističkoj proizvoljnosti – Samosvrhovito slugeranjstvo – Avangardno grupisanje – Bezavičajnost artističke istine – Palanačka proizvodnja života – Najveća tajna – Avangarda i pregovaranje sa svetom – Entitet bez identiteta – Pogledati dole – Anatomija jednog pominjanja – Koherentnost – Slobodni pad – Onda kada biće "nije" – Mahinalna načela – Nezaustavljiva re-elaboracija – Promenljive konstante – Palanka i globalno selo